



HAL
open science

Les noms entre l'être et les opinions chez Parménide

José Manuel Durón García

► **To cite this version:**

José Manuel Durón García. Les noms entre l'être et les opinions chez Parménide. Philosophie. Université de Lille, 2022. Français. NNT : 2022ULILH005 . tel-03891430

HAL Id: tel-03891430

<https://theses.hal.science/tel-03891430v1>

Submitted on 9 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE LILLE
ÉCOLE DOCTORALE SCIENCES DE L'HOMME ET DE LA SOCIÉTÉ
UNITÉ MIXTE DE RECHERCHE 8163 SAVOIRS, TEXTES, LANGAGE

Discipline : Philosophie

Les noms entre l'être et les opinions chez Parménide

José Manuel DURÓN-GARCÍA

*Thèse en vue de l'obtention du grade de docteur réalisée sous la
co-direction de*

M. Thomas BÉNATOUÏL, Professeur des Universités, Université de Lille

et

Mme Claire LOUGUET, Maîtresse de Conférences, Université de Lille

*Soutenance prévue à l'Université de Lille le 13 mai 2022
devant un jury composé de :*

M. Thomas BÉNATOUÏL, Professeur des Universités, Université de Lille
M. Marc-Antoine GAVRAY, Maître de Recherches FRS-FNRS, Université de Liège
M. André LAKS, Professeur émérite, Université Paris-Sorbonne ; Professeur UP CDMX
Mme Claire LOUGUET, Maîtresse de Conférences, Université de Lille
M. Arnaud MACÉ, Professeur des Universités, Université de Franche-Comté
Mme Rossella SAETTA-COTTONE, Directrice de Recherche CNRS, Centre Léon Robin

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mes deux directeurs, Thomas Bénatouïl et Claire Louguet, d'avoir accepté de diriger cette thèse. Je dois surtout remercier leur patience, très généreuse, afin que je puisse développer les compétences nécessaires pour mener à bien ce travail. Leur exigence, leur suivi rigoureux et leurs nombreuses relectures ont contribué à l'amélioration de ma pensée et de ma méthode philosophiques. Leur soutien a, en outre, été fondamental dans le dernier jalon ; sans leur confiance et leur détermination, cette thèse n'aurait jamais pu voir le jour. J'ai pu, pendant ces sept ans, suivre leurs cours, séminaires et journées d'études qui m'ont non seulement motivé à étendre mes intérêts de recherche, mais qui demeureront de surcroît un exemple ferme de ce qu'est enseigner et faire de la recherche.

Je remercie Marc-Antoine Gavray, Arnaud Macé et Rossella Saetta-Cottone d'avoir accepté de participer au jury de cette thèse. Je remercie André Laks, car ses séminaires à Paris et à México ont éveillé mon intérêt pour Parménide ; je le remercie pour sa suggestion de finir mon parcours de formation à Lille.

Je remercie Alain Lernould et Claudio Majolino qui ont constitué mon comité de suivi de thèse, tout particulièrement ce dernier, pour son soutien. Je remercie également Ruth Webb, directrice du laboratoire STL. Je voudrais aussi remercier toutes ces personnes qui font partie de l'Université de Lille, de l'École Doctorale Sciences de l'Homme et de la Société et du Laboratoire Savoirs Textes Langues. Je tiens à remercier Sabrina Abed, Caroline Taillez et Justin Duquesnoy pour toute l'aide qu'ils m'ont apportée afin d'avoir les meilleures conditions de travail possibles. Je voudrais remercier en particulier le Laboratoire STL qui m'a permis d'assister et de participer à de nombreux colloques, séminaires et conférences où j'ai pu rencontrer, échanger et discuter avec plusieurs collègues en Italie, en France, en Belgique ou au Mexique.

Un remerciement doit être adressé à l'organisme Conacyt-México (filiale Aguascalientes) qui a financé quatre ans de recherche en France (comme Roberto Bolaño le disait, les subventions financières des métiers

issus des humanités se trouvent à la lisière du crime et du miracle). Que leur générosité soit ici vivement reconnue.

J'ai pu en outre partager le savoir, l'apprentissage ainsi que l'amitié de plusieurs collègues et je suis fier d'avoir passé ces années de recherche à leurs côtés. Je voudrais ainsi remercier Léna Bourgeois, Zoé McConaughy, Giulia Scalas et Sequoya Yiaueki. Je voudrais remercier mes collègues qui ont en outre accepté de lire cette thèse et de m'aider à en améliorer l'écriture : Valentin Decloquement, Xavier Gheerbrant, Flora Iff-Noël, Clément Lion, Lauréenn Mikurda, Laurence Romain et Harry Szpilmann. Je voudrais enfin remercier Rodolphe Le Penru non seulement pour ses corrections et son amitié, mais aussi pour m'avoir prouvé que le fait de parler sur les stoïciens ou tout autre sujet philosophique n'est pas une affaire restreinte aux murs universitaires.

Je pense d'ailleurs à mes amis qui ont écouté mes divagations parménidiennes et qui se sont toujours montrés prêts à partager des moments importants : Yulia Arellano, Julien Besnier, Jean-Charles Caron, Amandine Devos, Kevin Noël et Zaida Olvera.

Je dois adresser mes remerciements les plus profonds à toute ma famille. De ce côté du monde, je tiens beaucoup à Vincent et ses disquisitions maritimes ; à Nathalie et son écoute ; à Perrine, Thomas, Tim, Robin, Luca et Sophia pour leur esprit toujours ludique; à Fanny et sa bonne humeur. De l'autre côté du monde, je tiens à Luis Miguel et sa ténacité pour rendre possible l'impossible ; je remercie mes parents, María del Refugio et Miguel qui m'ont toujours soutenu tout au long de ces années et qui m'ont toujours poussé à sortir de ma zone de confort, ce qui explique en bonne partie que j'aie rédigé ce travail en France.

Je veux enfin remercier mon épouse Margot Sonnevile avec qui j'ai tant partagé au fil de ces années : le français et *el español* ; Husserl et Parménide ; le Mexique et la France ; le cidre et le mezcal ; les chilaquiles et les crêpes ; Vicente Huidobro et Boris Vian; la Rue Nationale et l'Avenue Pacífico. Elle a non seulement lu, discuté et corrigé de nombreux points de cette thèse, mais elle m'a surtout montré que la philosophie est une question de vie.

INTRODUCTION

C'est effectivement une relation fort étrange qui est établie quand le philosophe, pour mettre en évidence ce qu'est le rapport du nom à ce qu'il dénomme, regarde fixement l'objet qu'il a sous les yeux en répétant d'innombrables fois un nom, ou bien le mot « ceci ». Car les problèmes philosophiques surgissent lorsque le langage *part en vacances*. C'est alors que nous pouvons imaginer que la dénomination est je ne sais trop quel acte psychique bizarre, qui serait pour ainsi dire le baptême de l'objet¹.

Ce scénario proposé par Wittgenstein vise à critiquer une certaine conception du langage qui prend comme fondement premier l'acte de nommer, conception que lui-même avait défendue. Cette vision consiste à croire que la relation entre nom et chose s'établit seulement et grâce à un acte itératif par lequel on insisterait sur le fait qu'il existe un lien effectif entre les deux. Wittgenstein vise à mettre en question cette vision du langage où le nom est conçu surtout comme un lien direct et immédiat avec une chose. Il s'agit moins de mettre en question l'effectivité de ce lien que de le recadrer en insistant sur le fait que la liaison ne saurait être la condition nécessaire et suffisante du langage : une fois qu'on a nommé, on pourrait par la suite utiliser les noms et les entrelacer. En d'autres termes, il est question de savoir si la relation entre le nom et la chose doit être comprise comme une cause de quelque chose ou plutôt comme l'effet de quelque chose. Or Wittgenstein ne suggère pas que l'acte de nommer ne puisse pas être défini comme un pointer du doigt – ou comme un regarder fixement –, car on peut certainement comprendre que « chien » s'applique à l'animal devant nous que l'on pointe du doigt. L'enjeu du passage est donc de mettre en question cette conception ostensive (pointer du doigt, regarder fixement) : les noms et leur dimension référentielle sont redéfinis comme étant plutôt le résultat d'un processus et c'est ce procédé qui est par la suite le centre d'intérêt primordial du texte de Wittgenstein. Si le langage « part en vacances », c'est parce qu'il ignore précisément les dispositifs qui permettent de le faire fonctionner. Afin de parvenir à mettre en lumière ces activités plus essentielles que le seul pointer

¹ Ludwig Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, § 38, p. 49. Traduction de Françoise Dastur avec quelques modifications. Dastur traduit « wenn die Sprache feiert » par « lorsque le langage est en roue libre ». Je me suis inspiré de la traduction de G.E.M. Anscombe, qui me semble préférable.

de doigt, que le seul regard fixe, Wittgenstein a recours à de nombreux exemples qui montrent les limites de la définition ostensive du nom, ce qui le conduit à penser que le baptême de l'objet ne constitue pas l'étape fondamentale du nom.

Si Wittgenstein a tenté de repérer les modes de fonctionnement du nom dans l'usage contextuel de la langue par sa notion de jeu de langage, sa réflexion permet également de signaler le problème philosophique que le nom pose quant à sa définition. Son refus de cantonner cette réflexion au baptême ostensif permet de se demander ce que signifie au fond le fait de pointer du doigt, au sens où il suggère de cerner les conditions dans lesquelles ce geste est effectué.

Quoique le philosophe autrichien propose, avec la notion de jeu du langage, une conception tout à fait nouvelle, sa réflexion peut être étudiée en parallèle avec d'autres traditions qui se sont aussi interrogées sur les processus impliqués dans l'emploi du nom. Aristote, au début de son traité *Sur l'interprétation* (16a 1-10) considère que l'étude du nom ne peut se borner à un lien direct entre chose et nom ; à son avis, lorsqu'on évoque un nom, celui-ci renvoie d'abord aux affections de l'âme pour ensuite référer aux choses. Il semble donc possible de considérer que la dimension ostensive du nom, bien qu'elle existe, ne saurait non plus être la pierre de touche de la théorie aristotélicienne du nom. C'est aussi Aristote, en *Métaphysique* Gamma (1010a 7-15), qui nous transmet la position de Cratyle : ce dernier, dans la lignée de la pensée héraclitienne, se serait contenté de montrer du doigt en abandonnant tout usage de parole. On pourrait y voir une confirmation de la réflexion de Wittgenstein, car Cratyle montre, par une voie négative, qu'un nom ne saurait être réduit à l'ostension, car celle-ci peut se détacher de tout langage, de sorte que l'équation nom égal à chose est remplacée par un pur index.

Le présent travail se propose d'examiner la problématique évoquée par Wittgenstein, à savoir celle des relations que présuppose l'emploi d'un nom, dans la pensée de Parménide d'Élée, figure majeure de la pensée grecque, qui a été actif dans la première moitié du V^{ème} siècle av. J.-C. Il s'agira en un sens de se demander si Parménide est un de ces penseurs qui se contentent de viser fixement une chose pour ensuite la nommer maintes fois afin d'établir le lien entre nom et chose ou bien si son poème permet de

comprendre que, par-delà la dimension ostensive du nom, il existe un processus qui rend compte de son usage.

I. Les différentes approches du langage chez Parménide

On peut repérer trois rapports spécifiques de Parménide au langage dans son poème : un premier rapport au langage qu'il adopte en tant que poète, un deuxième qui tient à son usage d'un vocabulaire linguistique et un troisième qui consiste en l'analyse explicite de la nature et de l'usage du langage.

En premier lieu, Parménide a employé l'hexamètre dactylique, utilisé déjà par Homère et Hésiode. Puisque la matière première d'un poète n'est autre chose que la langue, la pensée de Parménide s'élabore au carrefour de la poésie et de la philosophie, pour employer une distinction rétrospective. En tant que poète, Parménide maîtrise non seulement une forme métrique qui répond à des critères quantitatifs (voyelles longues et brèves), mais il manifeste d'autres ressources, qui suggèrent en outre une aisance à l'égard de la langue. Par exemple, l'emploi d'une césure qui divise le vers en deux hémistiches permettait aux poètes grecs non seulement de faire une pause sonore, mais aussi d'établir un enchaînement discursif.

Un bon exemple en est fourni par le proème du poème de Parménide, où la déesse s'adresse au κοῦρος de deux façons différentes : elle commence par lui décrire les conditions qui ont permis leur rencontre (DK 28B1.24-28a) et elle poursuit en lui donnant les traits généraux de ce qu'elle va lui révéler (DK 28B1.28Bb-30). Le vers DK 28B1.28 montre cette transition par le biais de la structure de l'hexamètre dactylique :

ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
 - u u | - u u | - u // u | - u u | - u u | - -
 « Mais bien Norme et Justice. Il te faut apprendre tout, »²

² Traduction de Laks-Most.

Cet exemple nous permet de comprendre que si l'on utilise aujourd'hui les signes de ponctuation pour établir les pauses prosodiques et certains rapports syntaxiques, Parménide exprime parfois ces rythmes et ces corrélations grâce à l'emploi d'une césure trochaïque au troisième pied, indiquée ci-dessus par deux barres inclinées.

En outre, le métier poétique de Parménide se manifeste aussi par l'emploi de certains procédés stylistiques, et ce à plusieurs échelles. Au niveau du poème dans son ensemble, Parménide semble utiliser la forme de la composition annulaire, qui lui permet d'organiser de façon structurelle sa pensée en établissant certains rapports thématiques entre ses parties. Au niveau de chaque vers ou phrase, l'emploi de chiasmes permet aussi d'indiquer une structure et une certaine ambiguïté. Le vers DK 28B4.1 *λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόφ παρεόντα βεβαίως* (« Vois ces choses qui, pour éloignées qu'elles soient, sont fermement présentes à l'esprit ») présente le doute quant au rapport précis entre les choses présentes et les choses absentes : faut-il considérer que les choses absentes semblent présentes ou, à l'inverse, que les choses présentes semblent absentes ? Cela permet de supposer une figure de style employée intentionnellement.

Au-delà de ces structures et procédés stylistiques, Parménide utilise aussi des jeux de mots, des métaphores et des analogies. Dans le premier cas, la description de la lune dans le fragment DK 28B14 peut s'analyser selon certains aspects différents³. D'abord la lune n'est jamais nommée, mais on peut comprendre que le vers la décrit, ce qui suggère qu'il s'agit d'une devinette : qu'est-ce qui brille pendant la nuit, erre autour de la terre avec une lumière étrangère ? Par ailleurs, cette dernière expression, la « lumière étrangère », est manifestement un calembour qui exploite une homophonie : Homère parlait d'un *ἀλλότριος φῶς*, d'un « homme étranger » (*Il.* V, 214 ; *Od.* XVI, 102 et XVIII, 219), tandis que Parménide parle d'un *ἀλλότριον φῶς*, d'une « lumière étrangère ». En ce qui concerne la métaphore, il est notable que le poème élabore dès le début du proème l'image de la voie, où le *κοῦρος* est conduit par les juments sur une « voie démonique », *ὁδὸς δαίμονος* (DK 28B1.2-3). Or la totalité du poème peut certainement se reconstruire selon le modèle du chemin, car non seulement le *κοῦρος* est conduit le long

³ « Lumière dans la nuit errant autour de la Terre, lumière venue d'ailleurs » (*νοκτί φάος περι γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς*). Pour une analyse de ce fragment voir p. 339ss.

d'une route, mais la déesse lui montre aussi les chemins pour penser (ὁδοὶ νοῆσαι) au vers DK 28B2.2. On peut également remarquer la manière dont la déesse insiste sur ce qui peut nous égarer lorsqu'on suit une voie inadéquate, comment elle critique ceux qui errent (DK 28B6.5 : πλάζονται) et qui sont emportés aveuglément (DK 28B6.6-7 οἱ δὲ φορεῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε). Il y aurait de surcroît une voie qui revient sur elle-même (DK 28B6.9 : παλίντροπός ἐστι κέλευθος). Ces indications suggèrent une métaphorisation du concept de voie pour construire l'idée d'une méthode de pensée selon laquelle, lorsqu'on ne respecte pas la méthodologie on commettrait une erreur. À propos de l'analogie, il suffit d'attirer l'attention du lecteur sur l'emploi de l'adjectif ἐναλίγκιος par la déesse afin d'établir un rapport de comparaison entre l'être et une sphère (DK 28B8.41-49).

Le deuxième rapport au langage adopté par Parménide dans le poème consiste dans l'utilisation de mots désignant la parole ou la langue et leur usage, donc de termes que l'on pourrait qualifier de « linguistiques » dans un sens faible. On peut d'emblée commencer par le début du proème, car la voie par laquelle est conduit le κοῦρος est « la voie qui dit tant » (DK 28B1.2 : ὁδὸς πολύφημος). Par ailleurs les juments qui conduisent le κοῦρος sont caractérisées par leur « riche discours » (DK 28B1.4 : ἵπποι πολύφραστοι), de telle sorte que le κοῦρος est immergé dans le langage, car celui-ci le conduit et, pour dire ainsi, l'accueille. Par ailleurs, avant de passer au discours rapporté, il est signalé que la révélation se fait à partir d'un discours et le κοῦρος nous dit « et, s'adressant à moi, prononça ces paroles » (DK 28B1.23 : ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσήδα)⁴. Ce champ lexical linguistique me semble indiquer l'irréductibilité du discours, au sens où Parménide souligne que son poème tient compte de la nature discursive et linguistique de ses moyens d'expression. Cette irréductibilité du discours est abordée une nouvelle fois lors de la transition où la déesse exhorte le κοῦρος à être attentif à l'arrangement trompeur du discours (DK 28B8.52 : μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων)⁵.

⁴ Voir aussi DK 28B2.1 : τῶν ἐρέω; DK 28B6.2 : τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα; DK 28B7.6 : ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

⁵ Voir aussi DK 28B8.60 où la déesse signale qu'elle raconte (φατίζω) au κοῦρος un arrangement vraisemblable : τὸν σοὶ ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω.

Cette mobilisation d'un vocabulaire linguistique n'implique pas une analyse explicite et philosophique du langage, car la réflexion du moyen d'expression ne constitue pas une spécificité philosophique. Le vocabulaire linguistique chez Parménide présente néanmoins plusieurs fois une dimension thématique, qui ne se cantonne pas à signaler l'irréductibilité du discours, mais propose une réflexion sur ses conditions de possibilité. Le fragment DK 28B2 fournit un exemple de ce type de réflexion, car la déesse soutient que la voie du non-être ne peut pas être montrée ou formulée (DK 28B2.8 : οὔτε φράσαις). La thématization du vocabulaire linguistique est maximale lorsqu'une relation entre le dire, le penser et l'être est proposée dans le vers DK 28B6.1 (χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι). Par conséquent, Parménide ne s'est pas contenté de signaler le fait irréductible du discours, il l'a aussi exploré en relation avec l'être. Cette approche est confirmée en DK 28B8 où la déesse montre que, dépourvu de l'être, le κοῦρος ne saurait retrouver le penser. Or, dans ce passage, le discours est postulé comme une sorte de transitivité, en ce sens que l'être est toujours exprimé, c'est-à-dire médiatisé, par le langage (cf. DK 28B8.35-36 : οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν), de telle sorte que si l'étant (l'ἐόν) constitue l'un des enjeux majeurs du poème, il va de soi que le discours qui l'exprime joue aussi un rôle important⁶.

Dans cette thèse, je me focaliserai sur la troisième approche du langage dans le poème : elle est issue de la précédente, puisqu'elle passe par un terme linguistique utilisé de manière thématique, celui d'ὄνομα, mais il s'agit d'un terme permettant une analyse du langage et de son fonctionnement. Cette notion apparaît cinq fois dans le poème, si l'on admet que sa mention négative (ἀνόνομος) constitue une réflexion à propos du nom. Voici les cinq textes dans la traduction d'A. Laks et G. Most :

⁶ Martin Heidegger a étudié ce passage en insistant sur le fait que ces vers ne portent pas sur l'irréductibilité du discours (1958, p. 296) : « cela ne veut pas dire que le νοεῖν soit une chose énoncée et qu'il doive ainsi être cherché dans les paroles prononcées ou dans les signes de l'écriture, comme un étant perceptible à l'un ou l'autre de nos sens ».

a) DK 28B8.16-18⁷ :

« “Est” ou “n’est pas”. Or il a été décidé, comme il est
[nécessaire
D’abandonner l’une [*scil.* des voies] comme impensable et
[sans nom (car elle n’est pas la vraie
Voie), et en conséquence que l’autre existe et est réelle. »
(ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν · κέκριται δ’ οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἕαν ἀνόητον ἀνόνημον, οὐ γὰρ ἀληθῆς
ἔστιν ὁδός, τὴν δ’ ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι).

b) DK 28B8.34-41⁸ :

« C’est la même chose que penser et la pensée que “est”
Car sans ce qui est, en quoi il [*scil.* le penser] est proféré,
Tu ne trouveras pas le penser. Car rien d’autre <ou> n’est ou
[ne sera
À côté de ce qui est, puisque celui-ci, Destinée l’a lié
De façon à ce qu’il soit intègre et immuable : C’est pourquoi
[seront nom
Toutes les choses dont les mortels ont posé, persuadés qu’elles
[sont véridiques
Qu’elles naissent et disparaissent, sont et ne sont pas
Changent de lieu et modifient leur brillante couleur. »
ταὐτὸν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν · οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἐστὶν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ’ ἐπέδησεν
οὐλον ἀκίνητόν τ’ ἔμεναι · τῷ πάντ’ ὄνομ’ ἔσται / [ου : πάντ’
ὀνόμασται]
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.

⁷ Cf. *infra* p.289-302.

⁸ Cf. *infra* p. 153-184, 293-302.

c) DK 28B8.53-59⁹ :

« Ils ont en effet posé des formes, deux, pour nommer leurs
 [visées
 Dont l'une n'est pas nécessaire : ce en quoi ils errent ;
 Et ils ont distingué leur corps comme des opposés et posé des
 [signes
 Séparés les uns des autres : pour l'une, le feu éthéré de la
 [flamme,
 Qui est doux, léger au plus haut point, partout identique à lui-
 [même,
 Et non identique à l'autre ; et celui-ci en soi également,
 À l'opposé, nuit sans connaissance, corps dense et pesant. »
 μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν,
 ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
 χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
 ἥπιον ὄν [ἀραιόν], μέγ' ἑλαφρόν, ἑωυτῶ πάντοσε τωυτόν,
 τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωυτόν, ἀτὰρ κάκεῖνο κατ' αὐτὸ
 τάντία, νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

d) DK 28B9¹⁰ :

« Mais puisque toutes les choses ont été nommées lumière et
 [nuit
 Et que ce qui relève de leurs pouvoirs est assigné à telles et
 [telles,
 Tout est plein de lumière et de nuit sans lueur
 Toutes deux égales, puisque rien n'est parmi aucune des
 [deux. »
 αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
 καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
 πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
 ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

⁹ Cf. *infra* p.185-194, 303-320.

¹⁰ Cf. *infra* p. 195-197, 321-324.

e) DK 28B19¹¹ :

« Ainsi donc, selon l’opinion, ces choses ont surgi et sont
[maintenant,
Et par la suite, ayant pris consistance, à partir de ce point elles
[connaîtront leur fin
À ces choses les hommes ont assigné un nom qui les désigne
[chacune. »

(οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καὶ νῦν ἔασι
καὶ μετέπειτ’ ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα ·
τοῖς δ’ ὄνομ’ ἄνθρωποι κατέθεντ’ ἐπίσημον ἑκάστω)

Ces observations à propos des noms, issues de diverses « parties » du poème, nous fournissent d’abord des remarques sur la portée du langage : le poème s’interroge au sujet de la dimension référentielle ou objective du nom, à savoir sur la relation qui existe entre le nom et le devenir. En outre, cette problématique est développée par rapport aux mortels (βροτοί), – sauf dans le premier texte cité – en présentant le nom comme une spécificité de la pensée des mortels. Ajoutons aussi que le nom est présenté comme outil descriptif lorsque la déesse expose la cosmologie. Enfin, le premier texte semble indiquer que la déesse considère que le nom a un rapport avec l’être, car elle explique que le non-être n’a pas de nom. Les remarques de la déesse suggèrent donc que la gamme de problèmes philosophiques liés au nom est variée. Il s’agit de s’interroger sur le rapport entre le nom et l’être, mais aussi sur le rapport que le nom établit avec le devenir et sur l’emploi du langage propre aux mortels.

Nous examinerons la manière dont les trois rapports au langage que vectorise le poème de Parménide ont été compris et étudiés dès sa réception antique et dans la littérature secondaire contemporaine afin de mieux saisir leurs enjeux et de justifier notre focalisation sur le troisième rapport.

¹¹ Cf. p. 198-205, 324-328.

II. Le langage dans le poème de Parménide : état de l'art

II.1 Le poème selon une lecture rationnelle, allégorique ou littérale

La dimension poétique de l'œuvre de Parménide a une valeur ambiguë dès l'Antiquité. Bien que considéré comme un penseur s'intéressant aux questions philosophiques par Platon et par Aristote¹², certains témoignages anciens insistent sur la dimension poétique de la pensée de Parménide. Le témoignage le plus ancien de ce type remonte à Cicéron (I^{er} siècle av. J.-C.), qui propose une comparaison brève entre Empédocle, Xénophane et Parménide : le premier serait un très bon poète, tandis que les deux derniers seraient moins bons que lui¹³. Parménide est selon Cicéron un poète moyen, voire prosaïque, mais il demeure un poète. Ce témoignage n'a cependant pas l'intention d'expliquer la valeur poétique de Parménide et il se contente de la nommer¹⁴.

D'autres témoignages anciens transmettent aussi des informations sur la difficulté que pose la dimension poétique pour interpréter la pensée de Parménide. Si, de façon traditionnelle, Héraclite a été considéré comme « l'obscur »¹⁵, de nombreux témoignages suggèrent que Parménide mérite aussi d'être considéré comme difficile à comprendre. Un premier élément est fourni par Proclus, qui interprète souvent Parménide comme un devancier important de Platon. Ce qui complique l'établissement de cette filiation thématique est précisément le moyen expressif poétique de Parménide qui le rend obscur (ἀσαφής)¹⁶. On retrouve dans ces témoignages un désintérêt pour la dimension poétique prise en elle-même, puisque ce qui intéresse Proclus

¹² Cf. *infra* p. 60-74.

¹³ DK 21A25 (= LM.19Parm.R1 = Cic. *Acad.* 2.74) : « Parménide et Xénophane, en de moins bons vers [*scil.* qu'Empédocle], mais en vers néanmoins, attaquent, presque en fureur, l'arrogance de ceux qui, alors qu'on ne peut rien savoir, osent dire qu'ils savent » (*Parmenides Xenophanes minus bonis quamquam versibus sed tamen illi versibus increpant eorum adrogantiam quasi irati, qui cum sciri nihil possit audeant se scire dicere*).

¹⁴ Il est vraisemblable que Cicéron nous transmet une doxographie issue de l'Académie d'Antiochos d'Ascalon. Cf. *infra* p. 66 n. 130.

¹⁵ Voir Arist. *Rhet.* 1407b 11-18 qui commente le fragment DK 22B1 d'Héraclite. Ce qu'Aristote remarque est l'emploi de l'asyndète qui complique l'interprétation du texte.

¹⁶ *In Tim.* I 345.11-346.3 (≠DK =LM.19Parm.R14-15): καίτοι διὰ ποιήσιν ἀσαφής ὄν. J'étudie ce dernier témoignage dans la première partie de cette thèse, cf. *infra* p. 50-52.

est de mettre en avant que certaines théories platoniciennes sont anticipées dans le poème éléatique. Le commentateur Simplicius exprime parfois une idée similaire à celle de Proclus, à savoir que Parménide est obscur. Cependant, Simplicius considère que l'obscurité gêne la compréhension du public non éduqué, tandis que pour un lecteur intelligent et averti, l'obscurité de Parménide n'est pas gênante¹⁷.

Pour présenter les principales manières dont la dimension poétique de la pensée de Parménide a été comprise depuis l'Antiquité, on peut se concentrer sur le proème, dont le sens présente un certain nombre d'ambiguïtés. Ce proème décrit le voyage d'un jeune garçon (DK 28B1. 24: κοῦρος) qui va à la rencontre d'une déesse anonyme : celle-ci lui révélera certains enseignements. La traversée du κοῦρος est décrite en utilisant une symbolique classique à l'époque, par exemple l'emploi d'un char tiré par des équidés (DK 28B1.1 : ἵπποι ταί με φέρουσιν ; DK 28B1. 4-5 : τῆ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι ἄρμα τιταίνουσαι ; DK 28B1.24-25 : ὃ κοῦρ' ἀθανάτησι συνήορος ἠνιόχοισιν ἵπποις θ') ou encore le fait que la rencontre avec une divinité se passe en dehors du monde réel (DK 28B1.27 : ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν). Or l'emploi d'images, avec de nombreux renvois à la tradition épique¹⁸, suggère que Parménide ne se borne pas à décrire un voyage du κοῦρος et sa rencontre avec la déesse anonyme. Les conditions de la rencontre, la symbolique employée ainsi que la situation géographique précise de cette rencontre ouvrent un débat au sujet de la

¹⁷ Les lecteurs avertis seraient dans ce cas Simplicius et Aristote ; *In Phys.* 21.15- 20 : « Ceux qui philosophent au sujet des principes cherchent les principes des étants, quelques-uns [le font] de manière indéterminée, sans distinguer les choses naturelles des choses par-delà la nature ; quelques autres les distinguent, par exemple les pythagoriciens, Xénophane, Parménide, Empédocle et Anaxagore, lesquels échappent à la foule en raison de l'obscurité. C'est pour cela qu'Aristote contredit l'apparent, lorsqu'il secourt ceux qui comprennent superficiellement ». (οἱ γὰρ περὶ τὰς ἀρχὰς φιλοσοφοῦντες ὡς ὄντων ἀρχὰς ἐζήτουν, καὶ οἱ μὲν ἀδιορίστως, οὐ διακρίνοντες τὰ φυσικὰ ἀπὸ τῶν ὑπὲρ φύσιν, οἱ δὲ διακρίνοντες μὲν, ὡς περ οἱ τε Πυθαγόρειοι καὶ Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας, τῆ δὲ ἀσαφείᾳ λανθάνοντες τοὺς πολλοὺς. διὸ καὶ Ἀριστοτέλης ὡς πρὸς τὸ φαινόμενον ἀντιλέγει, τοῖς ἐπιπολαίως ἐκλαμβάνουσι βοηθῶν). Je traduis.

¹⁸ Il y a toutefois des différences importantes avec la tradition, notamment l'emploi prépondérant chez Parménide de figures féminines ; une autre différence est l'insistance sur l'anonymat de la divinité présente tout au long du poème, laquelle est désignée par le biais des autres divinités telles que « Justice », « Destin », « Nécessité ». Sur l'insistance du féminin chez Parménide, voir (Rossetti 2021) ; sur l'identité de la divinité principale chez Parménide, voir (Palmer 2009, p. 58-59) ; (Journée 2014).

référence et de la fonction de toutes ces ressources typiques de la poésie archaïque.

Dans l'Antiquité tardive, Ménandre le Rhéteur classe différents types de discours et il considère que Parménide appartient aux discours « physiques » (φυσικοί)¹⁹ : selon le rhéteur, ce type de discours se définit par une sorte de mise en équivalence entre une divinité et un phénomène naturel et il donne comme exemple le cas où Apollon est identifié au soleil, Héra à l'air et Zeus au chaud²⁰. De cette façon, la classification de Ménandre suggère

¹⁹ Par ailleurs, une remarque de Proclus fournit certaines informations sur l'évaluation stylistique de Parménide, où il utilise des noms métaphoriques (μεταφοραῖς ὀνομάτων), mais aussi un discours sobre et épuré (τὸ ἀκαλλώπιστον καὶ ἰσχνὸν καὶ καθαρὸν) ; cf. *In Parm.*, 665.17 (DK 28A18 = LM.19Parm.R4) : αὐτὸς ὁ Π. ἐν τῇ ποιήσει· καίτοι δι' αὐτὸ δῆπου τὸ ποιητικὸν εἶδος χρῆσθαι μεταφοραῖς ὀνομάτων καὶ σχήμασι καὶ τροπαῖς ὀφείλων ὅμως τὸ ἀκαλλώπιστον καὶ ἰσχνὸν καὶ καθαρὸν εἶδος τῆς ἀπαγγελίας ἠσπάσατο. Dans ce témoignage, Proclus donne comme exemple les vers DK 28B8.10, 30 et 49-50 ; on pourrait donc se demander si Proclus considère que le proème, avec l'emploi de symboles montre un style plutôt métaphorique, tandis que les fragments ontologiques de l'être seraient façonnés avec le style sobre, qui serait d'emblée plus accessible. Les traducteurs Concetta Luna et Alain-Philippe Segonds renvoient dans ce passage sur Parménide à 645.23-25 où Proclus a déjà introduit des remarques à propos du style employé par Platon et dit que son style est « sans apprêt » (cf. *in Parm* 645.16-19 : ἀμφοτέροις δὴ οὖν καὶ τὸ τῆς ἐρμηνείας εἶδος εὖ τε καὶ καλῶς συνήρμοσται· ταῖς τε γὰρ διαλεκτικαῖς μεθόδοις προσήκει τὸ ἰσχνὸν καὶ τοῖς περὶ θεῶν πραγμάτων λόγοις τὸ ἀπερίττων καὶ αὐτοφυῆς καὶ ἀκαλλώπιστον). Par conséquent, si Parménide est cité et apprécié par Proclus, ce ne serait que grâce aux passages du poème qui reflètent un style plus proche de celui de Platon. Par ailleurs, nous pouvons signaler que Diogène Laërce (II, 3 = DK 13A1 = LM7.Anaximén.R2) décrit le style d'Anaximène avec des concepts assez proches de ceux utilisés par Proclus. L'écriture d'Anaximène est, selon Diogène Laërce, « une expression ionienne simple et sans apprêt » (κέχρηται τε λέξει ἴαδι ἀπλῆ καὶ ἀπερίττω). Ces témoignages anciens contrastent avec la littérature secondaire moderne : lorsqu'on s'interroge sur le basculement de la prose à la poésie dans la pensée grecque, on considère souvent la prose comme claire et la poésie comme plus ambiguë. Par exemple, André Laks (2001, p. 11) soutient que la prose, en tant qu'énoncé libéré des exigences formelles de la poésie, « est simple et directe » et Maria Michela Sassi (2018, p. 82) a un avis similaire : « Resorting to prose, in fact, implies a search for directness and unambiguousness (a search free from the restraints of prosody) and expresses a detachment from poetic discourse that is not merely formal ». La savante italienne est d'avis (2018., p. 83) qu'Anaximène « preferred a simple and linear style », mais elle tire cette conclusion à partir du témoignage de Diogène Laërce, cité ci-dessus (κέχρηται τε λέξει ἴαδι ἀπλῆ καὶ ἀπερίττω). Le témoignage de Proclus devrait nous conduire à nous demander si une division si nette entre poésie et prose peut être cantonnée à l'ambiguïté et à la clarté, car il semble que les catégories s'entrecroisent parfois, du moins dans le cas de Parménide.

²⁰ Cf. DK 28A20 (=LM.19Parm.R3) : « Physiques sont ceux [*scil.* les hymnes] que Parménide et Empédocle ont composés en expliquant quelle est la nature d'Apollon, quelle est celle de Zeus, [...]. Ils sont tels [*scil.* physiques] quand, récitant un hymne à Apollon, nous disons qu'il est le soleil et que nous discutons la nature du soleil et [*scil.* disons] qu'Héra est l'air, et Zeus le chaud. Car les hymnes de cette sorte sont une forme de philosophie naturelle. Parménide et Empédocle font usage de ce mode de manière précise » (φυσικοί δὲ

que Parménide utilise une allégorisation physique ; cependant, le rhéteur ne cite aucun passage de l'Éléate. Par ailleurs, lorsque Sextus Empiricus cite le proème de Parménide, il fournit une interprétation allégorique épistémologique où chaque symbole sera interprété afin de montrer que le λόγος est épistémologiquement supérieur à la sensation ²¹. Dans son interprétation, Sextus insiste sur le fait que Parménide parle parfois de manière énigmatique ²². Entre l'allégorie qui interprète chaque symbole comme une notion issue d'une théorie de la connaissance (Sextus Empiricus) et de la personnification des phénomènes naturels (Ménandre le Rhéteur), il existe certainement un point en commun à savoir que le proème construit un réseau de signification à partir de symboles.

L'interprétation allégorique proposée par Sextus est une option toujours en vigueur dans les débats contemporains sur le sens du proème, dont on peut distinguer trois tendances interprétatives principales. Une première où le proème est un texte liminaire dans lequel Parménide s'adapte à certains motifs épiques en respectant les us et coutumes poétiques de son époque ; une deuxième qui soutient qu'il y a une allégorisation d'une doctrine de la connaissance (souvent repérable par ailleurs dans le poème) ; enfin, une troisième qui propose une lecture littérale et pragmatique.

La première interprétation considère le proème comme une sorte de prologue ou de préface à caractère poétique que l'on pourrait sauter ou ignorer pour s'intéresser aux points névralgiques de l'œuvre, lesquels sont philosophiques. On peut donner l'exemple de la lecture de Jonathan Barnes,

οἴους οἱ περὶ Παρμενίδην καὶ Ἐμπεδοκλέα ἐποίησαν, τίς ἢ τοῦ Ἀπόλλωνος φύσις, τίς ἢ τοῦ Διός, παρατιθέμενοι. [...] εἰσὶ δὲ τοιοῦτοι, ὅταν Ἀπόλλωνος ὕμνον λέγοντες ἥλιον αὐτὸν εἶναι φάσκωμεν, καὶ περὶ τοῦ ἡλίου τῆς φύσεως διαλεγώμεθα, καὶ περὶ Ἥρας ὅτι ἀήρ, καὶ Ζεὺς τὸ θερμόν· οἱ γὰρ τοιοῦτοι ὕμνοι φυσιολογικοί. καὶ χρῶνται δὲ τῷ τοιοῦτῳ τρόπῳ Παρμενίδης τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἀκριβῶς [...]).

²¹ Selon Sextus, les juments qui conduisent le jeune homme sont « les impulsions et désirs irrationnels de l'âme » (*Adv. Math.* 7.112.1-2 : ὁ Παρμενίδης ἵππους μὲν φησιν αὐτὸν φέρειν τὰς ἀλόγους τῆς ψυχῆς ὁρμάς τε καὶ ὀρέξεις) ou encore les jeunes filles qui le conduisent sont « les sensations » (*Adv. Math.* 7.112.5-6 : κούρας δ' αὐτοῦ προάγειν τὰς αἰσθήσεις).

²² Plus précisément il le dit au sujet de l'ouïe ; cf. *Adv. Math.* 7.112.6-7 : « il désigne allégoriquement l'ouïe quand il dit "pressé qu'il était de chaque côté par le tourbillon des deux roues" » (ὢν τὰς μὲν ἀκοὰς αἰνίττεται ἐν τῷ λέγειν "δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσι κύκλοις").

qui soutient que le proème est une allégorisation sans intérêt philosophique²³. Ce type de lecture représenté par Barnes consiste en une interprétation exclusive de la pensée de l'Éléate. Si Parménide présente certains arguments dans son poème, notamment en DK 28B8, alors les symboles et l'imaginaire mythologique ne doivent pas être considérés comme étant un enjeu important du poème éléatique²⁴, de sorte que le proème se réduit un « dispositif littéraire »²⁵.

En ce qui concerne l'interprétation allégorique, il s'agit de la solution la plus explorée par la littérature secondaire²⁶. L'idée générale derrière ces lectures est que Sextus Empiricus a certainement raison d'attribuer un sens et une fonction philosophiques au proème en cherchant à identifier des notions derrière ses figures ; l'enjeu consiste toutefois à reconstruire la référence précise de l'allégorie²⁷. Pour ne mentionner que certains exemples, on a pu considérer que le proème représente l'acte poétique de composition que Parménide effectue afin d'écrire son poème. Dans cette lecture, le char est une sorte d'outil métapoétique puisque le poète se montre conscient des outils

²³ (Barnes 1979a, p. 156): « The poem began with a long allegorical prologue, the interpretation of which is for the most part of little philosophical importance ».

²⁴ Heidegger (2011 p. 18-19) exprime bien cette interprétation, quoiqu'il la conteste par la suite : « Peut-être le penseur Parménide veut-il donner plus d'ampleur et de couleur, par un tel procédé, à des pensées autrement trop "abstraites". Si nous considérons en outre que le début de la pensée occidentale chez les Grecs s'accomplit, d'après l'opinion courante, dans la dissociation du *logos* (de la raison) à l'égard du *mythos*, il semble parfaitement compréhensible que les premiers "primitifs" efforts en vue d'une telle pensée conservent encore des vestiges de la représentation "mythique". Il se pourrait qu'au moyen de semblables réflexions l'apparition d'une déesse dans un "poème philosophique" reçoive une explication suffisante. Il résulte de celle-ci que la référence à la déesse, et la déesse elle-même, peuvent désormais être laissées de côté comme un simple ornement poétique et pseudo-mythique, car ce qui seul importe est de prendre connaissance du "système philosophique" de ce penseur ». Par ailleurs, Guthrie considère à propos du vers DK 28B8.54 que « this phrase neatly illustrates the difficulty which Parmenides had in using the language at his disposal to express himself clearly ». Il s'agit certainement d'un vers difficile à expliquer sur lequel je reviendrai dans la deuxième partie, cf. *infra* p.303-320., mais on peut soulever des objections contre une description si radicale de la poésie parménidienne, d'autant plus que Guthrie écrit une œuvre philosophique et non littéraire. (Barnes 1979a, p. 125) décrit d'une manière analogue la pensée de Parménide : « The exigences of meter and poetical style regularly produce an almost impenetrable obscurity ; and the difficulty of understanding his thought is not lightened by any literary joy : the case presents no adjunct to the Muse's diadem ».

²⁵ (Tarán 1965, p. 31).

²⁶ Cf. par exemple (Tarán 1965, p. 17-30) qui décrit plusieurs interprétations allégoriques que je ne mentionne pas dans cette introduction.

²⁷ Cf. à ce propos (Laks 2011) ; voir aussi (Curd 1998¹; 2004²).

à employer²⁸. Nous serions même tentés de considérer, si l'on en croit Bollack, que le proème correspondrait au modèle de l'*ekphrasis* : Parménide reproduirait l'activité créatrice à partir de laquelle le poème s'écrit, par la recherche d'un agencement convenable entre la forme et le fond, entre les mots choisis, leur articulation et le contenu de son poème.

Un autre aspect du proème (et du poème dans son ensemble) qui fait l'objet d'une lecture allégorique est sa topologie, car les savants modernes essaient d'identifier le lieu de la rencontre avec la déesse à partir d'une analyse des symboles. Or ce qui est en jeu dans certaines de ces interprétations est de mettre en évidence une sorte de « métaphysique de la lumière »²⁹, c'est-à-dire qu'on se demande si le proème soutient que la lumière a un statut supérieur par rapport à la nuit. Les vers DK 28B1.9-10 (προλιποῦσαι δώματα Νυκτός, εἰς φάος) sont l'un des terrains de ce débat³⁰ : de façon traditionnelle on comprend par ces vers que le κοῦρος est conduit par les filles du Soleil (Ἡλιάδες κοῦραι) de la nuit à la lumière. Cependant si la nuit est leur demeure, on pourrait croire qu'elles veulent y amener le κοῦρος et dans ce cas, les vers discutés montrent la trajectoire parcourue par les filles du Soleil afin de rencontrer le κοῦρος : en ce sens, le voyage du proème va de la lumière à la nuit. Cette dernière option soutient donc une métaphysique de la nuit, opposée à celle de la lumière : le κοῦρος est conduit à la nuit pour recevoir le message de la déesse, car dans la nuit, l'œil ne se trompe pas, puisqu'il ne regarde rien³¹. En revanche, la métaphysique de la lumière soutient que le κοῦρος est

²⁸ Cf. (Bollack 2006, p. 71-72) où on lit : « Les cavales tireront le char (*harma*, v.5) de la poésie. C'est la poésie même... Dès les tout premiers mots, il est clair qu'il s'agit du poème qui s'écrit et qui s'explique ». Voir aussi (Berruecos Frank 2015, p. 64-66) et (Cerri 1999, p. 97, n. 133) : « il carro non può che simboleggiare in particolare la poesia sapienziale o, meglio, la *sophía*, intensa nel senso arcaico e globale del termine, che include sia la tensione verso la Verità sia il pieno possesso della tecnica poetica necessaria a esprimerla e comunicarla ».

²⁹ (Primavesi 2013, p. 70). Cet article de Primavesi contient un état de l'art et une liste de la littérature secondaire concernant cette interprétation.

³⁰ Cf. (Primavesi 2013, p. 57) qui explique le débat au sujet de l'ambiguïté de ces vers.

³¹ (Primavesi 2013, p. 76) : « L'obscurité permanente qui règne dans la citadelle de la Nuit correspond à un lieu où la perception sensible, reconnue comme trompeuse, est par principe impossible. La déesse de la Nuit est donc à juste titre celle qui révèle l'*aletheia* parce que, dans sa citadelle de l'au-delà, même les "nombreuses différences" suggérées par la vue perdent leur pouvoir. »

dans l'ignorance, dans la nuit où l'on ne peut rien voir et la révélation jette de la lumière afin que le κοῦρος reçoive le message divin.

L'allégorisation prend donc au sérieux le langage poétique de Parménide, mais en supposant que le sens primordial est philosophique. L'usage d'expressions cryptées fournit donc des clés d'interprétation de certains enjeux transversaux du poème.

La troisième interprétation du proème considère à partir d'une lecture littérale qu'il rapporte une expérience directe de Parménide³². Par conséquent nous sommes face à un texte qui nous permet de suivre de près cette expérience, voire de la reproduire³³. Bien que Diels ait suggéré le premier ce caractère mystique plutôt que philosophique du poème de Parménide³⁴, la thèse a trouvé un deuxième élan ces dernières décennies et demeure l'une des interprétations les plus commentées et discutées aujourd'hui. Il faut noter que c'est en renonçant aux symboles et aux équivoques que certains savants attribuent une dimension pragmatique au poème, car c'est en lisant à haute voix le proème que l'on accéderait à l'expérience en question. Par ailleurs, il

³² Il me semble utile de noter qu'une forme de lecture littérale est parfois proposée ponctuellement dans l'Antiquité. Il ne s'agit cependant pas de lire dans le poème une expérience directe de Parménide. Dans le *Sophiste*, 244e Platon cite DK 28B8.41-49. Or, dans l'interprétation que l'Étranger d'Élée donne de ces vers, nous pouvons signaler qu'il semble ignorer qu'il s'agit d'une comparaison (ἐναλίγκιος), de telle sorte que Parménide est critiqué pour avoir postulé la sphère comme image de la totalité. Une sphère a des parties et donc, la totalité ne saurait être une. Voir à ce propos (Frère 1991, p. 132) : « Pour Platon, que l'Être réellement réel parménidien soit un Être parfaitement géométrique est si concevable, que c'est précisément un objet de sa critique ».

³³ (Kingsley 1999) et (Gemelli-Marciano 2008). Par ailleurs (Mansfeld 1995) a soutenu que le proème parménidien doit suivre la définition aristotélicienne de *Rhet.* 1415a 22-3 : « La fonction la plus nécessaire de l'exorde, celle qui lui est propre, est donc de faire savoir à quoi tend le discours » (τὸ μὲν οὖν ἀναγκαϊότατον ἔργον τοῦ προοιμίου καὶ ἴδιον τοῦτο, δηλῶσαι τί ἐστὶν τὸ τέλος οὗ ἕνεκα ὁ λόγος). De ce fait, Mansfeld considère que le proème de Parménide appartient à une tradition antérieure. Selon le savant néerlandais, Parménide emploie une ambiguïté méthodique en ce sens que le proème est certainement difficile à interpréter, mais que la suite du poème commencera à expliquer les enjeux ambigus du proème. Mansfeld soutient cette lecture à propos de l'épithète de la vérité du vers DK 28B1.29 où les différents auteurs (Proclus, Simplicius ou Sextus) ont transmis les options εὐκυκλέος, εὐφεγγέος et εὐπειθέος. Face à la question de savoir pourquoi attribuer à la vérité l'une ou l'autre de ces épithètes, Mansfeld admet que qualifier la vérité de « bien arrondie » (εὐκυκλέος) peut certainement sembler étrange, mais que, lorsqu'on arrive aux vers DK 28B8.41-49, on comprend Enfin que le proème nous indiquait déjà que serait établie une comparaison entre l'être et une sphère ; cf. (Mansfeld 1995, p. 232). Pour une discussion des épithètes de la vérité, voir (O'Brien et Frère 1987, p. 315-318) ; (Passa 2009, p. 55-56) et (Berruecos Frank 2019).

³⁴ Cf. (Diels 1897¹, 2003², p. 15-27).

s'agit selon eux de contextualiser Parménide par le biais de découvertes anthropologiques et archéologiques pour ensuite suggérer que sa pensée ne s'intéresse pas à l'ontologie ou à la théorie de la connaissance, mais qu'il faut la considérer plutôt comme issue des pratiques chamaniques et médicales bien repérées à l'époque de Parménide en Italie du sud³⁵.

Or les lectures chamanistes ou mystiques s'efforcent de montrer comment la phonétique du poème est le moyen qui permet d'accéder au sens originel³⁶. De ce point de vue, l'ambiguïté du texte parménidien s'insère dans le fait de prêter attention ou non à cette dimension phonétique et incantatoire³⁷. Un exemple de leur démarche est le « crissement de flûte » (DK 28B1.6 : ἄξων δ' ἐν χροίῃσιν ἴ<ει> σύριγγος ἀντήν)³⁸. Gemelli-Marciano soutient que

³⁵ On peut citer deux défenses importantes de cette lecture. Tout d'abord (Kingsley 1999, p. 63): « If we forget Parmenides came from southern Italy, then everything goes wrong. What he writes about is beyond time and place; but to understand it, you have to start from time and place. People have been so baffled by his poem, made it out to be such a lifeless thing, baffled everyone else. That's only because they refuse to see it against its background -in terms of the traditions he inherited and the place he came from. Cut something off from its roots and, of course, it's got no life». Ensuite (Gemelli-Marciano 2008 p. 46): « Obviously Parmenides' text, like other mystical texts, can be heard and read and interpreted outside of its context. And yet its meaning lies not in later interpretations but in its direct performative context, to which it itself refers ». Voir aussi (Roca-Serra 1985); (Kingsley 1999, p. 55-64 ; 77-86 et 101-115). Cf. aussi (Kerényi 1959), qui décrit les emplois de l'incubation, si précieuse pour Kingsley, au sein de la médecine à Épidaure, ce qui joue en faveur de l'idée selon laquelle ces pratiques étaient très répandues.

³⁶ (Gemelli-Marciano 2008, p. 27) « The important point that has been neglected here is that the poem was intended not for reading but for recitation ».

³⁷ Cf. (Gemelli-Marciano 2008, p. 33): « The acoustic and visual signs associated with his image of the wheel are meant to cause particular sensations: a piping tone is heard (realized through the quick succession of xi, sigma, iota, and upsilon sounds); a rapid circular motion and blinding light are seen (v. 7 αἰθόμενος, in enjambement). These are the signal for a change in the state of consciousness that makes it possible to see the goddesses ». Gemelli-Marciano pense aux Héliades. Voir aussi (Kingsley 1999, p. 117): « His ear for sound was remarkable. He used it carefully to produce specific effects. He felt free to break the rules of poetic meter, to commit what easily could be considered mistakes. This wasn't because he was careless, or clumsy, but because it allowed him to express dramatically through sound and unexpected rhythm the point that he wanted to make ».

³⁸ Voir aussi (Kingsley 1999, p. 128-135). Par ailleurs, Gemelli-Marciano considère que les « douces paroles » (μαλακοῖσι λόγοισι) du vers DK 28B1.15 suggèrent que le poème utilise une technique anagrammatique. En effet, dans le vers DK 28B1.17 on lit ἀπερέως ὄσειε, et la séquence έωζῶσειε serait un exemple de ces « douces paroles » qui servent comme une incantation magique; voir aussi (Kingsley 1999, p. 34-35) : « In the following verses of the proem (16 ff.) the direct effect upon Justice of these 'gentle words' spoken by the Daughters of the Sun can be felt, because the anagrammatic sound sequence έωζῶσειε in verse 17 -together with its echoes and expansions - exhibits the structure of a magic

la séquence $\chi\nu\omicron\iota\eta\sigma\upsilon\nu$ ἵ<ει> $\sigma\acute{o}\rho\iota\gamma\gamma\omicron\varsigma$ produit une sonorité précise : « a piping tone is heard (realized through the quick succession of xi, sigma, iota, and upsilon sounds) »³⁹. L'effet d'une telle sonorité conduirait à la conclusion que le texte n'a pas besoin d'être interprété, mais que sa seule lecture offre une expérience complète qui vise à bouleverser l'auditeur.

Si la lecture chamanique propose une lecture littérale du proème parméniézien, d'autres approches me semblent pouvoir aussi être classées dans ce type d'approche. L'enjeu de ce type de lecture est d'indiquer que la difficulté d'interprétation de certains vers parméniéziens peut être dépassée lorsqu'on prête attention à l'usage du langage propre à Parménide. Mais une première tendance de cette approche n'accepte pas que le langage puisse avoir un enjeu philosophique, en considérant qu'une interprétation strictement linguistique rend justice à Parménide. Une seconde forme considère plutôt, de manière analogue à l'interprétation chamanique, que le poème appelle une approche pragmatique où le langage obscur ou peu clair de Parménide nous renseigne sur sa doctrine-même.

Le premier cas est l'interprétation linguistique proposée récemment par Magali Année⁴⁰, qui est particulièrement systématique et originale. Elle a l'intérêt de ne pas se cantonner aux aspects les plus évidemment « poétiques » de Parménide, comme le proème, mais d'examiner le cœur même de la pensée de Parménide. La savante considère que Parménide « représente bien plutôt un travailleur de la langue poético-savante, conscient du pouvoir significationnel qui était le sien, qu'un “philosophe” au sens moderne du terme »⁴¹. De façon plus précise, elle soutient que, chez Parménide, « l'être repose non seulement sur un fait de langue..., mais aussi sur un fonctionnement poétique archaïque de la langue grecque, caractérisé, en particulier, par des jeux étymologiques et phoniques, des couples homonymiques, des superpositions de sens, au sein d'une structure qui, peut-être au moyen de l'écriture, va se resserrant et s'affinant »⁴². Afin de défendre

formula, as does the other sequence $\epsilon\rho\acute{o}$ ἀρηρότετῆρα that occurs in verse 20 ». Le vers DK 28B1.20 auquel elle fait allusion est γόμοφοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε · τῆ ῥα δι' αὐτέων, « Fixés au moyen de clous et de crampons. C'est là que, passant au travers ».

³⁹ (Gemelli-Marciano 2008, p. 33).

⁴⁰ Cf. (Année 2012 et 2019).

⁴¹ (Année 2019, p. 121). Cet article fait partie d'un volume des *Eleatica* où Alberto Bernabé a aussi soutenu une lecture linguistique de Parménide. cf. (Berruecos Frank et Giombini 2019).

⁴² (Année 2012, p. 14-15).

son interprétation, la savante note l'emploi non seulement de plusieurs conjugaisons du verbe *être* et de plusieurs formes dialectales⁴³, mais aussi de diverses morphologies du verbe être : *πέλειν*, *πελέναι*, *εἶναι*⁴⁴. Par conséquent, Année insiste sur « l'éventail morphologique de ce verbe *être* »⁴⁵ à partir duquel elle soutient que Parménide semble élaborer « un verbe être original, spécialement conçu pour et par le poème »⁴⁶. Malgré ses mérites, cette approche se penche d'abord et avant tout sur le travail parménidien sur et avec la langue grecque, mais laisse de côté la question des mentions ou des thématisations explicites du langage par le poème, comme si un artisan du langage ne pouvait pas également réfléchir sur son matériau ou son outil.

Une autre approche pragmatique assez différente, et concentrée cette fois sur le poème, me semble est représentée par l'article récent de Jenny Bryan (2020) : la savante examine le problème de la clarté chez Parménide en s'interrogeant sur les motivations de certaines interprétations analogues à celle de Barnes, où le poème est mésestimé et les fragments ontologiques surestimés (notamment DK 28B8). Bryan ne conteste pas l'idée selon laquelle certains vers du poème éléatique soient compliqués à interpréter, mais l'enjeu de sa démarche consiste à saisir si cette obscurité est intentionnelle⁴⁷. La

⁴³ Voici la liste complète (Année 2012, p. 34-35) : « La troisième personne du singulier est la forme qui revient le plus souvent, pour l'essentiel au présent, *ἔστι*; mais on la retrouve aussi à l'imparfait, *ἦν*, en 8, 5, au futur, *ἔσται*, en 8, 5 et en 8, 36, et à l'optatif, *εἴη* en 8, 47. À quoi s'ajoute encore la forme poétique dissyllabique du composé *ἔνεστι* en 1, 30, *ἔνι*. Le participe *ἔόν* est lui aussi très représenté. Si l'on accepte l'une des leçons des manuscrits de Simplicius, on en rencontre une fois, en 8, 57, la forme attique *όν*. Mais surtout, il n'est peut-être pas indifférent de noter que les fragments nous offrent toutes les formes de la déclinaison casuelle au singulier avec le génitif *ἔόντος* en 4, 2 et le datif *ἔόντι* en 8, 25, ainsi que trois formes du nominatif-accusatif neutre pluriel, le simple *ἔόντα* en 7,1, et les deux composés *ἀπεόντα* et *παρεόντα* en 4, 1. Mais c'est en ce qui concerne l'infinitif que la variété morphologique est particulièrement frappante. En moins de 80 vers se trouvent rassemblées, à une exception près, toutes les formes possibles de la langue homérique : si l'ionien *εἶναι* reste le plus fréquent, il n'est, dans le poème, qu'une forme d'infinitif parmi les autres réalisations éoliennes, *ἔμμεν* en 2, 6, *ἔμμεναι* en 6, 1, et *ἔμεναι* en 8, 38. Avec l'infinitif futur *ἔσεσθαι* en 8, 20, la liste est presque complète. On rencontre, pour finir, deux formes de troisième personne du pluriel, *εἶσι* en 1, 11 et en 2, 2, et l'homérique *ἔασι* en 8, 2 et en 19, 1 ».

⁴⁴ Cf. (Année 2012, p. 59-69).

⁴⁵ (Année 2012, p. 34).

⁴⁶ (Année 2012, p. 41).

⁴⁷ (Bryan 2020, p. 220-221) : « Rather, I am interested in the degree to which interpreters want to ascribe the aim or intention of clarity to Parmenides, often as part of a process of resolving the surface ambiguities and obscurities of his verse ».

savante répond que l'obscurité joue un rôle de façon doctrinale : les difficultés interprétatives du poème montrent qu'il s'agit d'un véritable poème didactique au sens où la déesse nous invite à réfléchir sur les arguments qu'elle offre. Dans cet esprit, Bryan soutient que le proème introduit jusqu'à la matière même du poème, car il fait faire au lecteur l'expérience de l'obscurité : la suite du poème sera également compliquée à comprendre, de telle sorte que le proème annoncerait la méthode didactique du poème entier.

En guise de conclusion, nous pouvons noter que les trois tendances que j'ai repérées dans la littérature secondaire à propos de la fonction du proème (philosophiquement inutile, allégorique, pragmatique) montrent que la pensée parménidienne est d'emblée sujette à une discussion sur la nature et l'ambiguïté de son discours, au minimum dans sa dimension poétique. Devant les spécificités stylistiques et poétiques des fragments, bien des interprètes suggèrent qu'elles présupposent ou expriment implicitement une certaine conception du langage, de son fonctionnement et de ses effets. Ces premières considérations sur la place du langage chez Parménide permettent déjà de montrer comment les manières (diverses) dont Parménide utilise le langage pourraient expliquer sa pensée. Il existe déjà une littérature secondaire importante qui adopte cette perspective, même si l'on peut remarquer qu'il n'existe pas encore beaucoup d'études sur la métrique parménidienne, c'est-à-dire sur le sens et la configuration de l'hexamètre dactylique dans le poème. Les études de la dimension du travail sur le langage lui-même s'intéressent plutôt à la rhétorique⁴⁸, l'appropriation de motifs épiques⁴⁹ et le rôle des structures poétiques, notamment la composition annulaire⁵⁰.

⁴⁸ (Robbiano 2006).

⁴⁹ Sur ces points communs avec la tradition classique cf. (Pfeiffer 1975, p.18-22), (Robbiano 2006), (Mourelatos 2008, p. 1-45), et (Primavesi 2013). Par ailleurs, voir (Année 2012, p. 112-123) qui propose une comparaison entre Parménide et la tradition poétique de l'élégie. En outre, voir (Cassin 1998, p. 48-60) qui offre une interprétation en parallèle avec la tradition épique de l'*Odyssée*. Enfin, (Pòrtulas 2019) examine le poème éléatique à partir d'une comparaison avec Pindare et la tradition de la palinodie poétique.

⁵⁰ Voir (Ruben 2007) ; d'autres repérages du même outil ont été proposés par (Cerri 1997), (Palmer 2009) ; (Mansfeld 1995, p. 232, n. 39) et (Mansfeld 2021, p. 202, n. 3). Par ailleurs, il faut noter que ces points de vue ne sont pas exhaustifs, le remarquable travail de Passa (2009) apporte un quatrième point de vue philologique sur le langage chez Parménide. Passa étudie les « contaminations » des atticismes dans les fragments de Parménide et, ce faisant, avance des pistes pour reconstruire la transmission ancienne du poème.

II.2 Le vocabulaire linguistique : son usage et sa thématization chez Parménide

Parménide, on l'a vu, emploie régulièrement certains verbes appartenant au champ lexical du discours et du langage comme λέγειν, φημί, φράζω et φατίζειν. Chacun de ces verbes est généralement utilisé afin de fournir un argument en faveur de l'étant en tant qu'objet de recherche central du poème. En effet, l'un des enjeux bien connus du poème est le rôle qu'y joue le verbe ἔστιν. Après le proème, le κοῦρος apprend immédiatement une leçon qui, comme je l'ai déjà mentionné, se déploie tout au long du poème, à savoir le problème des voies de recherche que la pensée peut parcourir (ὁδοὶ νοῆσαι). Tel est l'enjeu du fragment DK 28B2 : montrer qu'il y a deux voies établies par rapport à un objet de recherche. Une voie suit l'être (ἐστίν) et l'autre suit le non-être (οὐκ ἔστιν). En ce qui concerne le non-être, la déesse dit au κοῦρος qu'il s'agit d'une voie close et elle fournit un argument aux vers DK 28B2.6-7. Tout ce qui a affaire au non-être ne peut ni se penser (οὔτε γνοίης), ni se dire (οὔτε φράσαις), de telle sorte que la pensée et le langage servent à contester la portée de la voie du non-être⁵¹.

Or si ce binôme sert à désamorcer le non-être, le même binôme sert par ailleurs à renforcer la valeur de l'être. En conséquence, on retrouve des arguments où l'être sert comme un pont entre la pensée et le langage. Cela est montré en DK 28B8.34-41 où la déesse soutient que sans l'être, le κοῦρος ne saurait retrouver la pensée, mais où l'être est lui-même décrit comme « proféré » (πεφατισμένον), ce qui suggère que le lien entre la pensée et l'être ne peut s'établir qu'à travers la dimension langagière de l'être⁵².

Ces indications conduisent à un problème important dans la littérature secondaire, car si ce lien entre pensée et langage permet de soutenir que le

⁵¹ Un argument similaire se retrouve aux vers DK 28B8.7-9 : οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω / φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. J'étudierai ce vers dans la deuxième partie, cf. p. 274-280. Pour DK 28B8.16-18 : κέκριται δ' οὔν, ὥσπερ ἀνάγκη, / τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνόνημον, voir p. 289-302.

⁵² (Coxon 1986¹, 2009², p. 332) : « In the following verse the goddess' allusion to 'finding' is most reasonably seen as complementing her earlier reference to 'seeking' (διζήσιος, 3, 2; 5, 3; 7, 2; διζήσεται ['look for'], 8, 6) ». Par ailleurs, ce lien entre pensée et langage est aussi remarqué dans DK 28B6.1 : χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι. Cf. (Journée 2010) qui examine la construction grammaticale de ce vers.

non-être est innommable, alors comment expliquer que la déesse le mentionne au moment où elle propose la voie du non-être comme voie de recherche ? Ceci suppose de s'interroger sur la valeur de l'ἔστιν parménidien, sachant que le lien établi avec le langage devra être cohérent avec la valeur de l'être. Le débat consiste à savoir si l'être parménidien relève d'un usage prédicatif⁵³, d'un usage existentiel⁵⁴ ou d'une sorte de mélange entre les deux dénommé usage véritatif⁵⁵. Autrement dit on se demande si l'être permet d'affirmer l'existence de quelque chose ou s'il permet d'affirmer des rapports entre un sujet et un prédicat.

Or, si l'être a une valeur existentielle, il s'ensuit que nous sommes est face à la difficulté d'expliquer comment les verbes λέγειν, φημί, φράζω et φατίξειν peuvent nommer quelque chose qui n'est pas. Le *Sophiste* de Platon en 237a-239a avait déjà averti de ce type de difficultés, car l'Étranger signale que parler à propos du non-être exige qu'il soit un objet saisi par la pensée et par le langage. Dans la littérature moderne, l'interprétation existentielle de l'être est parfois liée à l'idée selon laquelle Parménide soutiendrait un monisme existentiel : son poème vise à affirmer que l'être ne change pas, ne se modifie pas, de telle sorte que l'être existentiel chez Parménide cantonne l'usage des verbes linguistiques, au sens où ils peuvent seulement dire, mentionner, parler de l'être et qu'ils ne peuvent pas être utilisés pour parler

⁵³ Position défendue par (Calogero 1977², p. 1-67), (Mourelatos 2007²), (Curd 1998¹; 2004²).

⁵⁴ (Tarán 1965, p. 142): « These words can be used meaningfully, but they can be used only in statements that deny any meaning to them, i.e. that assert their meaninglessness ». Voir aussi (Tarán 1965, p. 143) : « Parmenides' thesis that the words of mortals when used to assert things which do not exist are empty names ». (Wedin 2014, p. 158) soutient aussi cette lecture : « a cardinal precept of Parmenides' semantics, namely, that should be there only one thing said of the one and only subject, it would be that it is. Subject monism and predicate monism entail fact monism ». Par ailleurs, dans ce sens, (Palmer 2009, p.74-82) soutient que cette lecture existentielle a été très importante dans le milieu anglo-saxon en vertu de l'influence de Bertrand Russell : son analyse des questions du type « est-ce que l'actuel roi de France est chauve ? » aurait conduit Russell à suggérer que Parménide s'intéressait également à ces types de problèmes lorsqu'il a examiné le non-être.

⁵⁵ La valeur véritative est la thèse défendue par Kahn avec des changements, car il a d'abord (Kahn 1973, 2003) soutenu que le ἔστιν est fondamentalement véritatif chez Parménide, puis il a opté pour l'interprétation (Kahn 2009, p. 9-11) suivant laquelle le sens primordial du ἔστιν dans la langue grecque est le sens de la copule, c'est-à-dire qu'il affirme, à la base, qu'on prédique quelque chose de quelque chose. Or cette deuxième lecture de Kahn accepte que ce premier sens puisse avoir d'autres couches, à un deuxième niveau, comme les sens existentiel (cette chose existe) et véritatif (cette chose est ainsi). Cf. (Robbiano 2006, p. 79-86).

du non-être. Cette image de Parménide en tant que moniste existentiel est assez répandue chez plusieurs auteurs⁵⁶. Friedrich Nietzsche suggère que l'être parménidien aboutit à « la seule et pauvre certitude toute vide »⁵⁷. Theodor Gomperz considère d'abord que si l'on interprète Parménide comme un moniste, sa pensée conduit à une « désespérante monotonie »⁵⁸, parce qu'elle soutient qu'il y a, d'un côté, une matière universelle qui condense la somme de toute la matière, laquelle doit rester invariablement la même et, d'un autre côté, parce qu'elle soutient que l'être véritable est le seul objet de la pensée. Pour revenir au texte de Wittgenstein, la pensée parménidienne interprétée selon l'idée qu'il n'existe qu'une chose pourrait se réduire à dire d'innombrables fois ἔστιν, ἔστιν ἔστιν, *etc.* et que la valeur de ce mot est

⁵⁶ Je reviendrai dans la première partie sur ces interprétations ; cf. *infra* p. 75-82. Par ailleurs, deux auteurs peuvent être mentionnés, que je ne traiterai pas davantage. D'abord Hegel, dans la *Science de la Logique*, considère que cette compréhension de l'être est le début de la philosophie (1970, p. 521) : « Le commencement de la Logique est le même que le commencement de l'histoire propre de la philosophie. Ce commencement, nous le trouvons dans la philosophie éléatique et plus précisément dans celle de Parménide, lequel appréhende l'absolu comme l'être lorsqu'il dit "L'être, seulement, est et le néant n'est pas". C'est là ce qu'on peut considérer comme le commencement propre de la philosophie, pour cette raison que la philosophie, d'une façon générale, est une connaissance pensante et qu'ici, pour la première fois, la pensée pure a été tenue ferme et est devenue à elle-même son objet ». En outre, Karl Popper raconte que lorsqu'il a discuté du déterminisme cosmologique avec Albert Einstein, il avait appelé Einstein « Parménide » (1982, p. 90) : « I first tried to describe his own metaphysical determinism, and he agreed with my account of it. I called him 'Parmenides', since he believed in a four-dimensional block-universe, unchanging like the three-dimensional block-universe of Parmenides. (The fourth dimension was time, of course.) He completely agreed with this account of his views, and with the motion picture analogy: in the eyes of God, the film was just there, and the future was there as much as the past: nothing ever happened in this world, and change was a human illusion, as was also the difference between the future and the past. »

⁵⁷ « Die einzige arme leere Gewißheit », voir Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, §11. Dans ces pages, Nietzsche a écrit une « prière de Parménide » : « Accordez-moi une seule certitude, ô dieux, fût-elle une simple planche sur la mer de l'incertitude, juste assez large pour m'étendre sur elle! Gardez pour vous tout ce qui est en devenir, les formes diaprées, fleuries, trompeuses, charmantes, vivantes, et ne me donnez que la seule, que la pauvre certitude toute vide ».

⁵⁸ Cf. (Gomperz 1928 p. 190). Cela aurait poussé Parménide à écrire la suite de son poème, car Gomperz poursuit : « Celui qui l'a construit ne l'a-t-il pas éprouvée lui-même ? On est en droit de le supposer. Du moins, il ne s'est pas senti satisfait de ses Paroles de Vérité, et il les a fait suivre d'un supplément dans ses Paroles d'Opinion, où il se place, comme nous dirions en langage moderne, sur le terrain du monde phénoménal. En le faisant, il a provoqué un étonnement sans bornes chez un grand nombre de nos devanciers ».

ostensive, en signalant que cet ἔστιν est la matière universelle et l'esprit universel.

Quant au sens prédicatif de l'être parménidien, il conduit à penser les verbes linguistiques comme ayant affaire à la pluralité. En conséquence, il y aurait un usage « moins monotone » du langage au sens où l'ἔστιν ne serait pas restreint à un emploi ostensif. Guido Calogero a expliqué que l'être parménidien exprime, en réalité, la forme d'un jugement⁵⁹. Le verbe a comme but d'instaurer un monisme, certes, mais de type formel. Or ce qui est affirmé dans ce jugement n'est autre chose que l'étant lui-même, si bien que l'être a une dimension « linguistique-logique-ontologique »⁶⁰. L'enjeu de ce type d'interprétation est de retrouver, dans les verbes linguistiques chez Parménide, une structure : « le verbe être... est la forme commune et universelle de toute qualification possible ou prédicat »⁶¹. Autrement dit, selon nos catégories grammaticales modernes, Calogero estime que Parménide instaure la structure d'une phrase verbale, c'est-à-dire la structure d'une phrase qui implique l'emploi d'un verbe conjugué, quoique celle-ci soit dans le poème parménidien toujours construite autour du verbe ἐστίν. Alexander Mourelatos et Patricia Curd soutiennent aussi que l'être parménidien vise à fonder une structure : pour Mourelatos il s'agit d'une « prédication spéculative » qui permet de distinguer l'essentiel de l'accidentel⁶² ; pour Curd, il s'agit d'établir les conditions nécessaires pour que quelque chose puisse exister⁶³.

Les conséquences de ces interprétations sur les verbes λέγειν, φημί, φράζω et πατίζειν par rapport à l'usage prédicatif ou existentiel de l'ἐστίν consistent à minimiser la portée des ὀνόματα. L'usage existentiel détermine

⁵⁹ Cf. (Calogero 1932¹,1977², p. 7-9). Comme Calogero l'affirme (p. 7, n. 8), il suit de près les analyses d'Ernest Hoffman, voir (2017, p. 38) : « Il pensiero del vero "tuttavia non si esprime" (πεφρατισμένον) in singoli vocaboli, ma solo nell' "essere", il che, di nuovo, non significa nella semplice parola "essere" (che, in quanto tale, è un suono vuoto come la parola "non-essere") ma nell'essere del logos, nell'identità del giudizio eleaticamente legittimato ».

⁶⁰ (Calogero, 1932¹,1977², p. 41).

⁶¹ (Calogero 1932¹,1977², p. 9) : « Il verbo essere... è la forma comune ed universal di ogni possibile qualificazione o predicato ».

⁶² (Mourelatos, 2007², p. 304) : « Throughout its known history, Greek, like most of the natural languages known to us, has been "in perfect logical order"—by which I mean that in its tacit transformations between surface-grammar and depth-grammar it already pre-analytically encodes subtle distinctions, such as those between subject-attribute, particular-universal, concrete-abstract, thing-fact »

⁶³ (Curd 1998¹, 2004²).

le fait que les noms sont une notion contradictoire, car tout le registre du langage a été accompli avec le premier groupe des verbes correspondant à un acte de langage qui renvoient à l'être, tandis que les noms ne pourraient pas avoir affaire avec l'être. L'usage prédicatif soutient en revanche qu'il y a deux niveaux du langage. Par exemple, Guido Calogero estime que Parménide utiliserait l'ἔστιν dans différentes perspectives (linguistique, logique, ontologique) et face à l'être, les ὀνόματα sont, sous un angle linguistique, les prédicats nominaux qui peuvent compléter le jugement. Selon Calogero, ces noms ne sauraient indiquer l'être et celui-ci serait, linguistiquement, le noyau autour duquel on utilise les noms. Or comme son interprétation contient les trois perspectives mentionnées plus haut, les noms auraient nécessairement affaire au devenir. Par conséquent, la structure prédicative du jugement implique que les noms ne portent pas sur le réel, lequel est réservé à l'ἔστιν⁶⁴.

Nous pouvons maintenant nous interroger sur ce qui distinguerait, d'un côté, le λέγειν ou le φατίζω et, d'un autre côté, l'ᾠνομα dans le poème. Étant donné qu'il s'agit de verbes correspondant à un acte de langage, s'agirait-il de deux dimensions différentes et opposées de la langue, dont l'une tomberait du côté de l'être et l'autre du non-être ? Les verbes λέγειν ou φατίζω seraient-ils valorisés par la déesse, car ils ont affaire à l'être ? Par cette raison, l'ᾠνομα serait-il mésestimé par la déesse ?

Considérer que les verbes λέγειν, φημί, φράζω et φατίζειν sont la pierre de touche du poème parméniézien implique cependant certaines difficultés⁶⁵. En disqualifiant absolument les ὀνόματα dans l'usage existentiel, on n'explique pas le rôle qu'ils jouent dans le poème : leur statut est celui d'un objet fantasmagorique, au sens où ils montrent une dimension du

⁶⁴ (Calogero 1932¹, 1977², p. 41) : « Ma questi nomi non sono poi soltanto i predicati singoli, bensì anche il nascere e il perire, ... cui essi necessariamente venendo a contatto col mondo del divenire : in breve, tutto quel che s'aggiunge al puro è, l'unica parola che ontologizzandosi come reale nega con che possa aver significato nel reale ogni altra parola ».

⁶⁵ Cf. (Cassin 1998, p. 173) qui soutient ce type de lecture : « Il y a donc deux sortes de parole. La première, ontologie de la grammaire et récit du grec, est un déploiement simultané de l'être et du dire : *stricto sensu*, l'« ontologie ». La seconde en est la conséquence, qu'on peut déjà qualifier de sophistique : elle tient au fait que l'être (ne) se déploie (qu') en se disant, et que, du coup, quelque chose comme de l'être, un monde en tout cas, est susceptible de se produire rien qu'avec des mots ».

langage qui se réalise, mais dont on explique qu'en réalité ils n'ont pas le droit d'exister. Dans l'usage prédicatif, on considère que les ὀνόματα existent et qu'ils en ont le droit, mais leur rôle est cependant cantonné à fournir une preuve en faveur du premier groupe de verbes qui comprend λέγειν, φημί, φράζω et φατίζειν⁶⁶. Pour revenir au texte de Wittgenstein qui nous a servi de point de départ, les ὀνόματα sont une sorte de dimension de langage qui ne saurait jamais être ostensive, car ils n'auraient jamais une capacité suffisante à montrer quoi que ce soit.

Par ailleurs, si l'on cherche à se contenter du premier groupe de verbes, on néglige le fait que les noms semblent parfois jouer le même rôle qu'eux, notamment lorsque la déesse indique que le non-être ne saurait être nommé, qu'il doit demeurer anonyme (DK 28B8.16-18 : ἀνόνημον). Il est certainement étrange que la déesse utilise une notion qui, selon les interprétations qui viennent d'être résumées, ne sert à rien. Autrement dit, si la voie du non-être doit rester anonyme, on peut estimer que la voie de l'être doit en revanche, d'une manière ou d'une autre, avoir affaire au nom.

II.3 La théorie des noms

L'interprétation du statut des noms chez Parménide dans la littérature secondaire moderne⁶⁷ reproduit certaines des approches déjà résumées. Un bon exemple est la lecture de Pierre Aubenque, qui explique le rôle des noms chez Parménide de la façon suivante :

⁶⁶ (Curd 1998¹; 2004², p. 91) : « A genuine name reveals the nature of a thing, but that which comes to be and passes away, changes place or exchanges bright color fails to be such a thing, for it fails to meet the criteria that have been set out in B8, and so it is actually what-is-not »; voir aussi (Mourelatos 2007², p. xxxii) : « Mortals fool themselves by not detecting the negatives that lurk below the surface-grammar of such expressions as "bright," "dark," "moving," "in need," "color-change," "up," "down"—and more in this vein »

⁶⁷ La réception antique des noms parménidiens sera l'un des objets de la première partie.

Les termes ὄνομα et ὀνομάζειν sont également employés en un sens péjoratif, renvoyés qu'ils sont au domaine de la non-vérité. Ainsi, au fr. VIII, par opposition au dire et à la pensée de l'être qui viennent d'être nommés aux v. 34-36, est dit *onoma*, c'est-à-dire "seulement nom", "reiner Schall" (Diels), simple *flatus vocis*, "tout ce que les mortels ont établi (κατέθεντο) persuadés [à tort] que c'était la vérité : naître aussi bien que périr, être et aussi bien n'être pas, changer de lieu et varier d'éclatante couleur" (v. 38-41). Et un peu plus loin la description des opinions des mortels commence par rappeler que les mortels ont décidé (κατέθεντο) de nommer (ὀνομάζειν) deux apparences (γνώμας), en leur donnant le statut de deux principes opposés : le feu et la nuit, alors que bien évidemment ils auraient dû s'en tenir à l'unité (v. 53-53). Le verbe ὀνομάζειν est employé dans le même sens en IX,1. Et le fr. XIX, où il est dit que les hommes ont attribué par convention à chacune des choses en devenir un nom qui la signale en propre, accorde peut-être une valeur pragmatique à l'acte de nomination, mais en rappelant qu'il est arbitraire et sans que pour autant on échappe par là à la non-vérité fondamentale de l'opinion⁶⁸.

Aubenque offre dans ce passage une interprétation synthétique de la portée des noms chez Parménide. La notion de nom serait péjorative pour trois raisons. Premièrement, le nom serait une notion dévaluée par rapport à la pensée et au dire de l'être. Or cette dévaluation serait radicale, car l'infériorité du nom ne peut pas expliquer le sensible et le devenir. Cette dévaluation aboutit à un scepticisme fort : les noms n'expriment rien. Deuxièmement, le système par lequel s'expliquent les noms est erroné, car il s'agit de désigner des éléments contraires, qui ne peuvent être que des apparences. Troisièmement, la convention est le processus qui conçoit les noms, mais cette convention est totalement arbitraire.

Puisque mon objectif est d'interpréter les termes ὄνομα et ὀνομάζειν dans l'économie générale du poème afin de montrer qu'ils sont en réalité dotés d'une dimension référentielle articulée de façon systématique, ces remarques d'Aubenque me semblent importantes, car elles résument des interprétations fréquentes de ces notions dans la littérature secondaire. Le

⁶⁸ (Aubenque 1987, p. 119).

savant français nous permet de comprendre les enjeux des notions d'ὄνομα et ὀνομάζειν chez Parménide.

Un premier enjeu est de questionner les arguments permettant de considérer qu'il s'agit de concepts péjoratifs. S'agit-il d'un argument d'ordre historique où Parménide répondrait à des contemporains au sujet de la dimension référentielle du nom ? On pourrait alors comprendre qu'il s'agit d'une interprétation systématique qui vise à montrer certaines structures de la pensée grecque présidant à l'interprétation du nom chez Parménide. Sinon, on pourrait aussi comprendre qu'il s'agit d'un historicisme plutôt anthropologique en ce que Parménide emploierait les notions d'ὄνομα et ὀνομάζειν en étant influencé par son milieu social et culturel. À moins que Parménide n'utilise ces notions en suivant de près les possibilités offertes par une sorte de structure de la langue et la portée prédicative ou existentielle des verbes ? Puisque le verbe « être » est une pierre de touche de son système, Parménide aurait-il déduit la dimension référentielle des noms à partir des dimensions prédicatives ou existentielles du verbe être ? Un deuxième enjeu consiste à nous interroger sur le rôle que la convention peut jouer dans la valeur des notions d'ὄνομα et ὀνομάζειν. Ici aussi, quels sont les arguments pour considérer qu'elle confère une dimension péjorative à ces notions ?

Certains exemples permettront d'illustrer les réponses offertes à ces questionnements dans la littérature secondaire. Simon Karsten⁶⁹ a édité le poème parménidien en suivant un argument que je considérerai comme historique : la théorie du nom chez Parménide doit se comprendre comme en dialogue avec ses contemporains tels que Protagoras ou Héraclite. Or cette approche contextualisée aboutit à une interprétation différente de celle d'Aubenque : pour Karsten, ὄνομα et ὀνομάζειν ne sont pas des notions péjoratives au sens absolu. Karsten pense qu'ὄνομα et ὀνομάζειν sont interprétés positivement à condition que ces notions s'appliquent à l'être. Autrement dit, si Aubenque considère que le dire de l'être s'oppose aux noms, Karsten estime que la notion de nom n'est pas privée d'un lien avec l'être, de telle sorte que Parménide soutiendrait que certains noms sont acceptables, tandis que d'autres devraient être rejetés.

Hermann Diels apporte un deuxième exemple de cette approche historique avec une tendance que je qualifierai de systématique, car il soutient

⁶⁹ (Karsten 1895).

qu'il y a une opposition entre ὄνομα et οὐσία, entre nom et essence (*Name-Wesen*)⁷⁰.

Felix Heiniman a repris le flambeau de cette approche, qui mêle les considérations systématiques et historiques, afin de saisir les particularités de la relation φύσις-νόμος. Or Heiniman était d'avis que Diels avait plutôt raison : ὄνομα doit être lié au μὴ εἶν et donc l'ἀλήθεια anéantit la portée des noms. Par conséquent, Heiniman considère que ce système conceptuel empêche de parler d'une théorie du langage chez Parménide, car le langage n'est étudié « qu'en tant qu'il est expression de la δόξα »⁷¹: cette appréciation signale que Parménide n'a pas su établir une certaine distance entre nom et référent, car les deux sont faux. Puisque le nom est ainsi vu comme pur non-étant, Heiniman considérerait que Parménide n'avait pas les outils suffisants pour établir une problématique en termes d'ὀρθῶς προσαγορεύειν. Parménide aurait en tout cas éveillé l'attention de ses successeurs, qui devront reformuler l'impasse à laquelle mène le nominalisme parménidien. Cette conclusion est très similaire à celle de Platon dans le *Sophiste*. On peut souligner enfin que la lecture de Heiniman est fondée sur le monisme parménidien qui anéantit les sensibles. Cela tient au fait que la φύσις parménidienne se définit aux antipodes de la φύσις sophistique : la première ne serait que du non-étant, tandis que la seconde est « la véritable essence »⁷².

Contre ce type de lectures se sont développées plusieurs interprétations qui contestent la valeur négative du nom. Leonard Woodbury (1958 et 1986) a le premier soutenu que l'ὄνομα ne saurait renvoyer au non-être, mais qu'il réfère à l'être. Cette interprétation a trouvé une réception importante dans la littérature secondaire⁷³. Or quoique l'ὄνομα soit mis en relation avec l'être, ce lien rend l'ὄνομα réductible à l'être. Si la thèse que contestent ces interprétations conduit à un scepticisme à l'égard des noms, la solution de Woodbury revient à soutenir, comme je le montrerai, que l'ὄνομα

⁷⁰ (Diels, 1897¹, 2003², p. 86) ; je reviens sur la lecture de Diels, cf. *infra* p. 103-106.

⁷¹ (Heiniman, 1945¹, 1987², p. 50) « Die Sprache interessiert sie nur insofern, als die der einzige Ausdruck der δόξα ist ».

⁷² (Heiniman, 1945¹, 1987², p. 92) : « Von Parmenides Physisbegriff führt also kein Weg zur 'sophistischen' φύσις, welche das wahre Wesen, das von allen sekundären, besonders menschlichen Zutaten unbeeinflusste So-Sein der Dinge bezeichnet »

⁷³ Cf. par exemple (Owens 1975), (Mitchell Jr. 1979), (Vlastos 2008), (McKirahan 2010). Pour ces interprétations, cf. *infra* p. 75-82.

est cantonné à une expressivité très limitée, car le nom ne saurait dire autre chose que l'être en lui-même.

Par ailleurs, un cas spécial dans ce type d'approches historiques est fourni par celle de Peter Kingsley : le savant étatsunien soutient que DK 28B8.38 contient une doctrine ésotérique. Cette interprétation coïncide avec le souci de Kingsley de contextualiser Parménide dans le milieu social d'Élée, où les pratiques médicinales et chamaniques étaient très répandues. Parménide serait intéressé par les pratiques méditatives plutôt que par les recherches philosophiques sur le nombre d'êtres ou de principes (contrairement à ce que Platon ou Aristote nous suggèrent). Kingsley soutient, en établissant un parallèle avec l'*Odyssée* XIX, 409 (τῷ δ' Ὀδυσσεὺς ὄνομ' ἔστω ἐπώνυμον), où le poème affirme que les noms renvoient tous à la réalité⁷⁴.

Ces quatre interprétations me semblent représenter les principales approches contextualisées ou systématiques de la notion du nom chez Parménide, selon lesquelles celle-ci répondrait forcément à un réseau référentiel que les savants essaient de mettre en lumière. Quoiqu'éclairantes, ces approches me semblent contestables, car leurs exégèses de Parménide s'attardent moins sur le texte parméniénien que sur ses contextes⁷⁵. Cela ne veut pas dire que le texte est ignoré, mais les vers du poème parméniénien semblent parfois être contraints à répondre à une logique extérieure. Il y a certainement un intérêt à saisir certains échos ou d'autres rapports par le biais de l'intertextualité. Toutefois, cela peut empêcher de reconstruire la logique du texte. C'est plutôt après l'avoir dégagée qu'il faudrait se demander si cette logique répond à d'autres logiques et systèmes de pensée contemporains de Parménide.

Enfin, en ce qui concerne le conventionnalisme il faut noter qu'il s'agit d'un concept qui a moins attiré l'attention dans la littérature secondaire. Cela est pour le moins surprenant : Aubenque a très bien résumé le lien direct

⁷⁴ (Kingsley 2003, p. 190) : « In just the same way that the words *toi Odusseus onom'estai* meant "his name shall be Odysseus", *toi pant' onom'estai* meant "its name shall be everything" ».

⁷⁵ Un bon exemple est fourni par (Kraus 1987), qui me semble présupposer que chez Parménide il y a une égalité entre chose et nom. Ce système « archaïque » de pensée doit expliquer le système parméniénien de noms. Une suggestion similaire est déjà faite par (Diels 1897¹, 2003², p. 85) : « Parmenides folgt also sichtlich der uralten Vorstellung aller Völker, dass ein Ding erst wahre Realität erhält durch die Fassung im Wort. So ist das Wort nich blos der Abglanz des Seins, sonder mit dem Sein identisch ».

qui existe entre les noms et le conventionnalisme. Pourtant, il semble que l'établissement des noms (exprimé par κατέθεντο en DK 28B8.39) est relégué au second plan par rapport aux problèmes qui viennent d'être résumés. Parmi les exceptions, Hermann Diels a exposé l'établissement des noms chez Parménide de la manière suivante :

Wir sehen hier bei Parmenides das Problem der Sprachentstehung ganz scharf nach der Theorie der Konvention gefasst. Die Namen der Dinge haben nichts mit dem Wesen, mit der Physis der Dinge zu tun. Sie beruhen lediglich auf der Subjektiven Willkür oder höchstens auf der konventionellen Übereinstimmung der Menschen. Der Sündenfall der Menschheit beginnt mit der Sprache⁷⁶.

Le pessimisme est évident dans l'interprétation que Diels fait de l'établissement du langage chez Parménide, pessimisme qui deviendra un lieu commun parmi certains interprètes⁷⁷. Cette méfiance à l'égard des mots s'explique par la théorie des oppositions que le savant allemand avait déjà élaborée lors de son travail sur Parménide publié en 1897. Dans le texte cité, Diels, considère que le pessimisme parménidien est expliqué par l'activité conventionnelle, laquelle n'est qu'un accord qui semble vouloir dépasser l'opposition structurelle entre nom et essence. Puisque le mot ne touche en rien ni l'être ni la nature, le fait de donner un nom par convention est un acte arbitraire (*Subjektive Willkür*) qui ne produit du sens que grâce à des accords intersubjectifs (*der konventionellen Übereinstimmung der Menschen*).

Un dernier exemple significatif est celui de Martha Nussbaum, car la savante signale que Parménide s'est manifestement intéressé aux conditions de possibilité du langage et de la pensée. Selon elle, le poème contient une critique des opinions des mortels qui ne sont pas du tout valides (« they have

⁷⁶ (Diels 1969, p. 75).

⁷⁷ Reinhardt le décrit comme « Eine Art Sündenfall der Erkenntnis », cf. (Reinhardt 1916¹, 1959², p. 36) ; voir aussi (Bollack 2006, p. 33-35) qui parle d'« une chute originelle ».

no claim to validity at all »⁷⁸). De ce fait, Nussbaum soutient que le poème établit une antithèse entre κατέθεντο et ἀλήθεια⁷⁹. L'usage existentiel du verbe être doit exclure qu'il existe autre chose que lui et les conventions sont donc derechef décrites comme étant *seulement des conventions* (*mere conventions*). Dans son travail, Nussbaum ne mène pas une étude précise du rôle des noms, mais son analyse détaillée de κατέθεντο suggère que la dimension référentielle des noms ne saurait être justifiée. Puisque Nussbaum soutient que κατέθεντο s'oppose à ἀλήθεια, on peut suggérer qu'une interprétation du nom selon ce conventionnalisme oblige à soutenir un scepticisme à l'égard du langage, car les noms conventionnels n'auront jamais d'accès à la vérité.

III. Hypothèses de travail

Mon hypothèse est que la notion de nom (ὄνομα) joue un rôle important et positif dans la doctrine parménidienne. Elle est d'abord motivée par l'ambition de fournir une interprétation unitaire du poème : l'ὄνομα pourrait servir à établir une continuité entre les différentes « parties » du poème où il figure. En suggérant cette hypothèse, on vise en effet surtout à contester l'idée qu'il y a chez Parménide deux usages strictement opposés du langage : le bon usage du côté du λέγειν et le mauvais usage du côté de l'ὄνομα. Or étant donné que la dimension jugée habituellement fautive est la seconde, celle des noms, nous allons nous concentrer sur elle, laissant de côté l'analyse du reste du vocabulaire linguistique. Les fragments qui portent sur le λέγειν le relient en effet explicitement avec l'être et ne posent pas de difficultés quant au fait que ce lien est positif. Ils ont en outre déjà été abondamment examinés dans la littérature secondaire.

En ce qui concerne l'ὄνομα, les études mentionnées précédemment nous semblent en revanche présenter certaines difficultés. Premièrement, il faut insister que la lecture récurrente consistant à voir en Parménide un sceptique à propos des noms ne nous semble ni avoir un appui textuel solide

⁷⁸ (Nussbaum, 1979, p. 72).

⁷⁹ (Nussbaum 1979, p. 75).

ni être cohérente quant aux conséquences qu'elle implique. Deuxièmement, les interprétations qui ont essayé de contester cette première interprétation sceptique conduisent au problème déjà mentionné de l'expressivité de l'ὄνομα : en essayant de soutenir qu'il a un statut positif, on tend à le réduire à l'être. Quoique ce second type de lecture ait un appui textuel plus ferme que la première, elle n'explique pas pourquoi le nom semble avoir une portée explicative et donc positive. Enfin, les interprétations de l'ὄνομα semblent en outre négliger le concept de convention (κατατίθημι) et tiennent le plus souvent pour acquis l'idée suivant laquelle cette notion est nécessairement négative.

L'hypothèse de cette thèse consiste plus précisément à soutenir que le langage, dans sa spécificité en tant que noms, serait un socle commun qui permettrait d'aborder la totalité du poème. Cela semble de prime abord contestable, car les ὀνόματα constituent, pour ainsi dire, le trop humain dans l'humain, ce pourquoi on les cantonne aux seules mentions déjà citées. Cependant, la langue des mortels est sujette à un examen qui a pour but de mettre en relief les mécanismes qu'impliquent le « nom » et le « nommer ». En ce sens, le poème aborde une double question à propos des ὀνόματα, à savoir ce qu'est un nom et comment il fonctionne. Une réponse immédiate se manifeste tout au long du poème : un nom est un moyen de communication et d'expression, qui se définit dans le cadre d'un conventionnalisme. Or l'enjeu consiste en outre à montrer les mécanismes précis par lesquels les mortels ont façonné les ὀνόματα et ce faisant, on serait devant une conception du nom proche de notre texte initial de Wittgenstein, à savoir que les mortels ne se limitent pas à regarder un phénomène et à répéter un nom jusqu'à baptiser le phénomène. On essaiera au contraire de montrer que la notion du nom implique toute une cosmologie, qui explique de manière satisfaisante non seulement les occurrences du nom, mais d'autres passages du poème. Pour le dire brièvement, les ὀνόματα impliquent une vision du monde cohérente et consistante, de telle sorte que ces ὀνόματα dépassent leur place traditionnelle au sein de la *Doxa* et permettent d'expliquer certains traits de l'*Alètheia*.

IV. Méthodologie et plan de travail

Nous partirons du principe méthodologique et herméneutique selon lequel, pour étudier Parménide, on ne peut pas se contenter des vers tels qu'ils apparaissent dans les éditions Diels-Kranz ou Laks-Most. Si elles sont extrêmement utiles, elles ne peuvent être utilisées comme des sources primaires. Sans que le travail présent prétende dépasser ces éditions, une de ses conséquences sera de montrer que l'étude de Parménide doit tenir compte de sa transmission à partir des sources antiques, ce qui ne veut évidemment pas dire qu'une étude des *ipsissima verba* de Parménide soit secondaire. Mon propos sera seulement d'élargir le champ d'études aux lectures antiques de Parménide dans la première partie, avant de me consacrer aux fragments eux-mêmes dans la deuxième. Nous étudierons donc la transmission des fragments sur les noms puis les fragments eux-mêmes. Dans le premier cas, nous devons parfois examiner certains problèmes liés à la tradition manuscrite, car leur analyse permettra de mettre au point certains de nos arguments.

On commencera donc par établir avec plus de précision certains enjeux concernant la *Doxa* et l'*Alètheia*, en mettant en avant les lectures anciennes et modernes concernant leur relation. L'objectif sera d'établir les enjeux épistémologiques et ontologiques des ὀνόματα et de leurs interprétations. Ensuite, on procédera à l'analyse de la réception antique et de la transmission des fragments sur les noms. En faisant cela, on devra examiner en détail une interprétation assez répandue dans les études modernes et brièvement évoquée ci-dessus, suivant laquelle Parménide traite les noms comme des *flatus vocis*, au sens où la théorie du langage du poème irait dans le sens d'un scepticisme fort à l'égard du langage. On examinera quelles sont les origines de cette interprétation, qui semble être fortement influencée par une certaine lecture du *Théétète* de Platon.

Après avoir rediscuté le scepticisme à l'égard des ὀνόματα en analysant les lectures antiques de Parménide, nous analyserons le poème en lui-même. Nous passerons au crible chacun des fragments évoquant les noms ou le fait de nommer dans le poème en mettant en exergue les interprétations possibles et en défendant l'idée qu'il existe une portée référentielle positive des ὀνόματα. Pour ce faire, on essaiera en outre de systématiser les

affirmations du poème à propos des ὀνόματα afin d'évaluer dans quelle mesure elles peuvent être reconstruites de façon cohérente. Dans cette perspective, on analysera aussi dans quelle mesure cette reconstruction systématique des ὀνόματα permet d'expliquer d'autres aspects du poème liés aux noms et au langage. Il s'agira de chercher des exemples précis qui pourraient aider à justifier l'idée suivant les ὀνόματα sont cohérents, qu'ils ont une portée référentielle positive et qu'ils permettent enfin de fournir une interprétation unitaire du poème éléatique.

PREMIÈRE PARTIE.

**LE STATUT ÉPISTÉMOLOGIQUE DES NOMS CHEZ
PARMÉNIDE SELON LES SOURCES ANCIENNES DE
PLATON À SIMPLICIUS**

I. *Doxa* et *Alètheia* : état de la question

I.I Introduction.

L'une des difficultés majeures du poème de Parménide réside dans le type de relation qui existe entre les deux parties du poème, à savoir l'*Alètheia* et la *Doxa*. Commençons par rappeler que le poème est écrit à la première personne, le κοῦρος remémorant sa rencontre avec la déesse. C'est à partir du vers DK 28B1.24 que le poème prend la forme d'un discours rapporté où le κοῦρος rapporte mot à mot ce que la déesse lui a dit. Elle commence par indiquer que les révélations qu'elle lui fera ne sont pas à la portée de tout homme (DK 28B1.27 : ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν) et, lorsqu'elle introduit les enseignements relatifs à la *Doxa*, la déesse dit au κοῦρος que ce qu'elle lui apprend dépasse tout savoir de mortel (DK 28B8.61 : ὡς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσση). Dès lors, une manière possible d'interpréter la différence entre l'*Alètheia* et la *Doxa* est d'insister sur la façon dont les mortels ont habituellement conçu la réalité. En ce sens, le poème contiendrait non seulement une critique de la pensée des mortels, mais il proposerait également une manière plus adéquate de comprendre la réalité.

Cette relation entre une connaissance révélée et celle commune aux hommes est toutefois décrite à deux niveaux : d'un côté, l'*Alètheia* s'exprime par la voie des concepts, préconisant des principes philosophiques qui deviendront fondamentaux, tels que le tiers exclu ou le principe de raison suffisante, tandis que, d'un autre côté, celui de la *Doxa*, le poème adopte une forme classique de son époque, celle du discours scientifique et mythologique à la manière d'Anaximandre et d'Hésiode, discours qui s'exprime par des notions temporelles et que l'on appelle théogonie ou cosmogonie. Un problème crucial se présente ici : existe-t-il un socle commun entre l'état abstrait et l'état concret, entre l'*Alètheia* et la *Doxa* et entre le discours *a priori* et le discours temporel ? Cette question implique directement celle du langage pour la raison suivante : le langage est examiné dans la *Doxa* à travers la notion des ὀνόματα et de l'ὀνομάζειν, que je traduirai par « nom » et

« nommer » (je reviendrai dans la partie suivante sur le sens précis de ces termes). La déesse décrit la manière traditionnelle dont les mortels ont utilisé leur langage pour esquisser ensuite une critique de cet usage des « noms » à propos de réalités changeantes. C'est pourquoi nous utiliserons les « noms » comme pierre de touche afin d'identifier la différence qui existe entre l'*Alètheia* et la *Doxa*.

Notre première partie sera divisée en trois sous-parties. Je commencerai par présenter un état de l'art sur l'*Alètheia* et la *Doxa* en me focalisant sur les implications que leur différence peut avoir sur la dimension référentielle du langage. J'examinerai comment cette relation a été décrite dans l'Antiquité et dans la littérature secondaire.

Je ferai ensuite une analyse des enjeux philosophiques de la transmission des quatre témoignages sur les noms chez Parménide qui sera divisée en deux sous-parties. Une première partie examinera un passage du *Théétète* de Platon qui semble être la source d'inspiration d'une interprétation positive du nom. On trouve dans ce dialogue une brève mention de Parménide, qui a fait penser que Platon transmettait *verbatim* un vers du poème éléatique. De ce fait, le dialogue platonicien serait une source qui permet de reconstituer la pensée parménidienne. Toutefois, compte tenu des sources, c'est-à-dire des manuscrits et des commentaires, ainsi que du contexte de la « citation », je montrerai que le dialogue ne transmet fidèlement ni une thèse de Parménide ni un vers du poème. Je montrerai que le traitement du vers en question par Platon répond en revanche à une logique dialectique précise, dont j'essaierai de reconstituer les enjeux. Il ne s'agit cependant pas de soutenir que le dialogue ne nous renseigne point sur la pensée parménidienne. Autrement dit, je ne cherche pas à mettre en question la valeur de Platon en tant que source primaire, mais bien au contraire à le considérer rigoureusement comme – et c'est le cas de le dire – *source* d'une interprétation platonicienne du vers parménidien. Étant donné que cette lecture a été très influente, je vais essayer de décrire comment, à ma connaissance, Simon Karsten a joué un rôle important dans la construction de cette interprétation. Je soulèverai ensuite certaines critiques contre cette interprétation : il ne s'agira pas de refuser toute portée objective au nom chez Parménide, mais de signaler que le *Théétète* ne permet pas de défendre une telle portée.

Une troisième sous-partie, avec laquelle s'achèvera ma première partie, tentera d'examiner certains témoignages qui suggèrent la portée objective des noms chez Parménide, mais qui semblent ne pas soutenir l'idée selon laquelle cette portée est cantonnée à l'être.

Dans ces trois sous-parties, je m'efforcerai de dégager les contextes qui ont poussé Platon ou Simplicius à citer Parménide au sujet des noms. Même si la question du langage ne semble pas être explicitement leur fil conducteur, j'essaierai de montrer qu'une étude soignée du contexte de leurs témoignages fait émerger certains enjeux qui impliquent le problème du langage chez Parménide.

Le matériel par lequel on connaît l'œuvre de Parménide est distribué au long d'une tradition qui commence par Platon et finit avec Simplicius. Les efforts pour organiser les vers de Parménide remontent à Joseph Scaliger au XVI^e siècle. Cependant, cette édition a été méconnue par les philologues et a été redécouverte seulement au XX^e siècle par Néstor-Luis Cordero. Les savants ont multiplié les efforts pour éditer Parménide à partir du XIX^e siècle⁸⁰. Avec ces éditions critiques, l'œuvre de Parménide a été reconstruite selon un certain consensus, sans jamais faire l'unanimité, en particulier en ce qui concerne l'ordre des vers du poème : l'accord général est que le poème contient trois sections, à savoir le proème, l'*Alètheia* et la *Doxa*⁸¹. Un élément important en faveur d'une hypothèse de cet ordre est le groupe de vers DK 28B1.28b-30, reconstitués à partir des citations faites par Plutarque⁸², par Sextus Empiricus⁸³, par Clément d'Alexandrie⁸⁴, par Diogène Laërce⁸⁵, par

⁸⁰ Pour une « histoire du texte » de Parménide je renvoie à l'article utile de (Cordero 1987). Toutefois cet article ne met pas en question les manières propres de comprendre Parménide des auteurs et il se contente d'affirmer qu'il existe des versions différentes du même ouvrage, au moins deux selon lui.

⁸¹ Voir (Rossetti 2010) qui décrit soigneusement cette structure.

⁸² Cf. Plutarque, *Adversus Colotem*, 1114 E, qui cite seulement DK 28B1.29-30.

⁸³ Cf. Sextus Empiricus, *Adv. Math*, 7.111.

⁸⁴ Cf. *Stromata*, 5, 9,59,6, qui cite seulement DK 28B1.29-30.

⁸⁵ Cf. Diogène Laërce, IX, 22 (= Théophraste, *Physicorum opinionones*, 6a) qui cite les trois vers, mais avec l'épithète εὐκκλέος.

Proclus⁸⁶, et par Simplicius⁸⁷. Les vers sont les suivants (traduction Laks-Most) :

« Il te faut tout apprendre,
aussi bien le cœur sans tremblement de la vérité qui convainc
que les opinions des mortels, en lesquelles il n'est pas de
créance vraie » .

(χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἤμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἦτορ
ἢ δὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης)

Ces vers offrent un programme à suivre qui sera développé dans la suite du poème. Le témoignage de Sextus, qu'on a déjà mentionné dans l'introduction⁸⁸, est alors particulièrement utile, car, au contraire de Proclus et Simplicius qui citent les vers isolément, le pyrrhonien insère ces mêmes vers au sein du poème. C'est donc par le biais du témoignage de Sextus que l'ordre poème, *Alètheia* et *Doxa* acquiert un statut crucial reconstruisant l'architecture générale du poème.

La division tripartite du poème est l'un des rares points consensuels parmi les spécialistes parménidiens ; ce qui déclenche maints débats est l'objet et la fonction de chacune de ces parties, ainsi que leurs relations et interactions.

I.2 Enjeux généraux à propos de la relation entre l'*Alètheia* et la *Doxa*

Étant donné que l'objet de la thèse est de s'interroger sur la portée des ὀνόματα, il faut saisir certains enjeux généraux à propos du poème de Parménide. Rappelons donc que le κοῦρος est instruit par une déesse anonyme au sujet de deux types de savoir, dont l'un est révélé par elle comme étant hors de portée de la foule des mortels. Puisque les ὀνόματα sont décrits

⁸⁶ Cf. *In Tim.* 345, qui cite seulement DK 28B1.29-30 avec l'épithète εὐφειγέος.

⁸⁷ Cf. *In De Caelo* 557, 25-27 qui cite les trois vers, mais avec l'épithète εὐκυκλέος.

⁸⁸ Cf. *supra* p. 19-21.

comme issus du savoir des mortels, il faut s'interroger sur le schéma général grâce auquel le savoir des mortels est décrit. Qui plus est, cela nous permettra non seulement d'éclairer la valeur des ὀνόματα, mais surtout de comprendre quelle sorte de relation ils posent entre le savoir des mortels et le savoir de la déesse. On devra également se demander si les ὀνόματα constituent une dimension du langage étrangère à l'*Alètheia*. Cela pourrait résulter du fait qu'il existe une relation antinomique, c'est-à-dire problématique, entre la *Doxa* et l'*Alètheia*. En revanche, si les ὀνόματα ne sont pas étrangers à l'*Alètheia*, alors cela pourrait aller de pair avec une absence d'opposition entre la *Doxa* et l'*Alètheia*. On comprend alors pourquoi il est important de commencer par expliquer les enjeux de la relation entre la *Doxa* et l'*Alètheia*. Après avoir passé au crible ces enjeux, on espère pouvoir en tirer des conséquences pour la nature du langage. Par exemple, si la *Doxa* et l'*Alètheia* contiennent deux épistémologies opposées et incompatibles, on pourra se demander si cela implique qu'il y a de même deux versions du langage.

Compte tenu des questions que je vais examiner, je commencerai par signaler les problèmes que pose l'*Alètheia* et ses interactions avec la *Doxa* pour ensuite passer au crible certaines interprétations anciennes et modernes de ces débats. De cette manière, la problématique des ὀνόματα pourra ultérieurement éclairer ce qui est en jeu lorsqu'on répondra par l'affirmative ou par la négative à la question de leur dimension objective.

La thèse centrale de la pensée parménidienne a été souvent attribuée, par les spécialistes modernes, aux témoignages regroupés sous l'appellation *Alètheia*. La doctrine qui y est exprimée est censée développer ce qui a été annoncé au vers DK 28B1.29 (ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἦτορ) cité plus haut. Bien que ce vers soit discuté à cause du problème de l'épithète de ἀληθείης, il n'y a pas beaucoup de disputes sur le fait que, dans ce vers, par les mots « cœur immuable », la déesse exprime l'enjeu majeur de son exposé. Les mots τὸ εἶν et ἐστίν sont le cœur doctrinal de l'*Alètheia*, mais leur teneur ne fait pas unanimité, car le consensus au sujet du fait que l'« étant » ou « ce qui est » et l'« être » seraient les concepts directeurs de la pensée parménidienne se heurte à la question de savoir ce que Parménide a mobilisé

sous ces concepts, ainsi que les outils dont il s'est servi pour ce faire⁸⁹. Le lien entre τὸ εἶν et ἐστίν apparaît dans le fragment DK 28B2 cité par Proclus dans son commentaire du *Timée* de Platon (*In Tim.* I 345.11-27). Il est utile de citer le passage complet, car il montre également comment la structure du poème va de pair avec une division épistémologique :

« Platon donc a fait correspondre ouvertement les discours et les modes de connaissance avec les objets connus. Or, c'est là ce qui se manifeste aussi, bien que moins clairement à cause du genre poétique, chez Parménide quand il dit que :

aussi bien le cœur sans tremblement de la vérité qui convainc / que les opinions des mortels, en lesquelles il n'est pas de créance vraie [DKB1.29-30],

et encore que:

Allons, moi je dirai – et toi, entends cette parole et prends-en soin / quelles sont les seules voies de recherche à penser / L'une, qu'est et qu'il n'est pas possible que "n'est pas", / est la route de la persuasion (elle accompagne en effet la vérité) ; / L'autre, que "n'est pas" et qu'il est nécessaire que "n'est pas", / Je t'indique qu'elle est un chemin totalement dépourvu d'information [DKB2.1-6].

et encore que:

Tu ne saurais en effet connaître ce qui n'est pas (c'est en effet inaccessible) / Ni l'indiquer [DKB2.7-8].

Il est donc sûr que ce philosophe parle lui aussi de deux sortes de choses, l'être et le non-être, et dit qu'à leur égard les modes de connaissance sont deux, la vérité, qu'il a nommée resplendissante, en tant qu'illuminée par la lumière intellectuelle, et la créance, qu'il a exclue de la connaissance stable »⁹⁰.

⁸⁹ Il s'agit au fond de cerner la valeur précise du εἶν chez Parménide. Certaines études offrent un aperçu général de ce problème, cf. n. 56 de l'introduction.

⁹⁰ Traduction de Proclus de A. J. Festugière, traduction de Parménide de Laks-Most.

(ὁ μὲν οὖν Πλάτων διαρρήδην τοὺς τε λόγους καὶ τὰς γνώσεις τοῖς γνωστοῖς συνδιεῖλεν. ὁ δὲ γε Παρμενίδης, καίτοι διὰ ποίησιν ἀσαφῆς ὢν, ὅμως καὶ αὐτὸς ταῦτα ἐνδεικνύμενός φησιν
 ἡμὲν ἀληθείης εὐφεγγέος ἀτρεμὲς ἦτορ
 ἡδὲ βροτῶν δόξας, αἷς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.
 καὶ πάλιν
 εἰ δ' ἄγε, τῶν ἐρέω, κόμισσαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
 αἶπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι ·
 ἢ μὲν, ὅπως ἐστίν τε καὶ <ὡς> οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
 πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ,
 ἢ δ', ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι,
 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
 καὶ πάλιν
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ <ἐ>όν, (οὐ γὰρ ἐφικτόν),
 οὔτε φράσας.
 λέγει δ' οὖν καὶ οὗτος ὁ φιλόσοφος ἐπὶ διττοῖς πράγμασιν,
 οὔσι καὶ μὴ οὔσι, διττὰς εἶναι τὰς γνώσεις, ἀλήθειαν, ἣν καὶ
 εὐφεγγῆ κέκληκεν, ὡς τῷ φωτὶ τῷ νοερῷ διαλάμπουσαν, καὶ
 πίστιν, ἣν τῆς μονίμου γνώσεως ἀφεῖλεν).

Proclus relie ces trois unités de texte du poème de Parménide, signalées par le καὶ πάλιν, lorsqu'il commente le passage du *Timée* 29c2-3 (ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας: ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια). Face à la thèse du dialogue de Platon de la division de la réalité en deux domaines, Proclus identifie une ressemblance entre le texte platonicien et le poème parmenidien au sujet des mots πίστις et ἀλήθεια. La stratégie analogique de Proclus consiste à établir un lien entre ontologie et épistémologie en distinguant l'objet de la connaissance qui lui convient, si bien que l'être doit avoir une relation avec la vérité, relation qui est analogue à celle qui lie le devenir avec la croyance. Afin d'expliquer que deux objets différents demandent deux types de connaissance différents (ἐπὶ διττοῖς πράγμασιν... διττὰς εἶναι τὰς γνώσεις), Parménide est invoqué en tant qu'autorité : de même que Parménide dédoublait objet et connaissance, Platon divise les objets dans le *Timée*⁹¹.

⁹¹ Par ailleurs, certains savants considèrent que l'héritage épistémologique parmenidien chez Platon est présent aussi dans la *République* (V, 477d-478e), où il y aurait, selon (Palmer 1999), une influence de Parménide lors de la division des connaissances selon

En outre, avant de citer Parménide, Proclus a souligné que le passage du *Timée* qu'il est en train de commenter suit une logique rigoureuse. Pourquoi Platon a-t-il commencé par tracer l'analogie en mentionnant d'abord l'objet et la connaissance de deuxième ordre ? Voici la réponse du commentateur :

Et certes Platon a eu bien raison, tout en prenant pour antécédents, l'Intelligible et la Vérité, de commencer pourtant la phrase par le Devenu et la Créance, pour combiner ce qui nous touche directement avec l'ordre conforme à la nature, pour conserver aux réalités leur dignité propre et cependant commencer son entreprise par ce qui nous est familier (καὶ εὖ πάνυ προλόγους μὲν ἐποίησε τὸ νοητὸν καὶ τὴν ἀλήθειαν, ἤρξατο δὲ ὁμῶς ἀπὸ τοῦ γενητοῦ καὶ τῆς πίστεως, ἵνα μίξη τὸ πρὸς ἡμᾶς τῆ τάξει τῆ κατὰ φύσιν καὶ τὴν ἀξίαν φυλάξῃ τῶν πραγμάτων καὶ ἀπὸ τῶν ἡμῖν ἐπιχειρήσει γνωρίμων)⁹².

Proclus observe que le *Timée* opère une permutation⁹³, car le rapport s'établit d'abord entre γένεσις et πίστις, puis entre οὐσία⁹⁴ et ἀλήθεια. La permutation est expliquée grâce à une véritable lecture néoplatonicienne, en ce sens qu'elle fusionne des traits de l'aristotélisme et du platonisme : en effet, commencer par le sensible malgré son caractère dérivé suit ici le motif aristotélicien de *Physique* I où il faut commencer à étudier ce qui est plus connu et clair pour nous, pour arriver ensuite à ce qui est plus connu et clair par nature⁹⁵.

leurs objets. Cette version gnoséologique du poème est aussi attestée à partir de Plutarque, elle aurait influencé non seulement Sextus Empiricus, mais aussi tous les néoplatoniciens ; cf. à ce propos (Licciardi 2016, p. 30-32).

⁹² *In Tim.* I 345.6-10. Traduction de A.J. Festugière.

⁹³ *In Tim.* I 345.3-4 : « Maintenant, à la manière des géomètres, il a introduit une permutation » (νῦν δὲ γεωμετρικῶς καὶ τὸ ἐναλλάξ προσέθηκεν).

⁹⁴ Réinterprété comme le νοητόν par Proclus. Ce geste n'est pas mineur, car bien que le *Timée* n'ait pas utilisé ce terme, c'est par le biais de cette appropriation que Proclus construit le lien avec Parménide et le fragment DK 28B2 où la pensée apparaît au deuxième vers : αἴπερ ὁδοὶ μόναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι.

⁹⁵ *Phys.* 184a16-18 : « Mais le chemin naturel va de ce qui est plus connu et plus clair pour nous à ce qui est plus clair et plus connu par nature » (πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα). Il faut noter qu'Aristote utilise ici déjà le concept de voie (ἡ ὁδὸς) comme s'il s'agissait d'une

Lorsqu'on s'interroge sur Parménide et cette méthodologie néoplatonicienne utilisée par Proclus, on peut saisir qu'une différence cruciale se manifeste. En effet si Platon a établi une analogie en commençant par γένεσις et par πίστις, le texte parméniézien cité ne suit pas cette logique. Autrement dit, l'exégèse de Proclus suggère que Parménide ne respecte pas l'adage péripatéticien, car les vers cités du poème éléatique commencent par l'exposé de l'οὐσία et de l'ἀλήθεια. Ainsi, bien que Parménide soit ici invoqué en tant que figure d'autorité, Platon est la figure à suivre, à défendre et l'application du principe aristotélicien dans son exposé —certes anachronique, mais toujours pédagogique selon le cursus néoplatonicien— fait de Platon un penseur plus raffiné. Cependant, ce que Proclus affirme lorsqu'il cite Parménide est que l'Éléate fait coïncider, comme Platon, l'objet et le mode de connaissance.

Le texte de Proclus nous aide à comprendre que le poème éléatique peut se lire comme un texte qui distingue deux objets et deux modes de connaissance⁹⁶. Le commentateur néoplatonicien considère que les objets sont l'être et le non-être (οὔσι καὶ μὴ οὔσι) et que leurs modes de connaissance sont la vérité et la croyance (ἀλήθεια et πίστις). Cette interprétation de Parménide issue de la lecture du *Timée* doit toutefois être considérée de manière prudente, car le dialogue platonicien considère que l'analogie ne se borne pas à suggérer que l'être va de pair avec la vérité et la génération avec la croyance. Un rapport existe également entre les deux objets et par conséquent entre les deux connaissances. En effet, l'être a un rapport

méthodologie. L'appropriation du motif parméniézien de la part d'Aristote a été déjà signalée par les spécialistes, par exemple (Quarantotto 2019, p. 92) : « The metaphor of the path is introduced at the beginning of the inquiry to describe the method for discovering the principles of natural things (184a16–26). Then it is used again several times in crucial passages of the book (184a16, 188b26–30, 191a24–7, 191b31–4). This metaphor is a traditional one, which Parmenides introduced into the philosophical domain and made famous, and which Plato developed further. It is therefore plausible that Aristotle chose to use it in *Physics* I to place his inquiry and achievements in the context of Parmenides' investigation, especially given Parmenides' profound influence on the tradition of natural science ». Or, il est évident que Proclus a tracé l'analogie du *Timée* avec Parménide en suivant de près ce passage aristotélicien.

⁹⁶ Ce texte de Proclus est rarement invoqué afin de dégager la structure du poème de Parménide. On donne généralement les témoignages de Proclus *In Parm.* 723.17-19 ou Simplicius *in Phys.* 31.7-14 et 80.30-14.

de modèle à copie avec le devenir et la vérité avec la croyance. Si Parménide, comme Proclus le suggère, a dit quelque chose de semblable, alors on devrait considérer que le poème établit aussi des rapports d'analogie entre la *Doxa* et l'*Alètheia* en ce sens que celle-ci serait le modèle à partir duquel on façonne une image. Ainsi, il faudra examiner dans quelle mesure cette analogie entre la *Doxa* et l'*Alètheia* est pertinente ou non. Par ailleurs, Proclus nous suggère que le poème pose le problème du type d'ontologie traitée dans la *Doxa* et l'*Alètheia* et aussi du type d'épistémologie qui va de pair avec une telle ontologie.

Par-delà les analyses de Proclus, on peut tenter pour notre part de saisir quelles ontologies et quelles connaissances sont postulées par l'*Alètheia* et par la *Doxa*. L'usage que Proclus fait du fragment DK 28B2 nous aide à tisser le plan général de l'œuvre parméniennne⁹⁷ en le comparant avec le témoignage précédemment discuté de Sextus de DK 28B1.28b-30.

En ce qui concerne l'*Alètheia*, la fin du fragment DK 28B2 brosse ce que je considérerai comme étant un argument transcendantal dans la mesure où le raisonnement qui y est construit tend à offrir les conditions générales d'une donnée cognitive spécifique⁹⁸. L'argument de DK 28B2.7-8 (οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ εἶναι, οὐ γὰρ ἀνυστόν⁹⁹, οὔτε φράσαις) prend la pensée et le langage comme les données brutes sur lesquelles Parménide échafaude son argumentation ; pour ce faire, il s'interroge sur la condition *sine qua non* de la pensée et du langage. C'est à travers la voie négative du τὸ μὴ εἶναι qu'il fonde la possibilité de tout acte de penser et de dire : réduisant à l'absurde la thèse qui défend la possibilité de parler et de penser le non-être, Parménide aboutit au concept de τὸ εἶναι comme garant des actes de parler et de penser. La démarche de cet argument transcendantal trouve des résonances dans les fragments DK 28B6.1-2a (χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εἶναι ἔμμεναι, ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν) et DK 28B7.1 (οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ εἶναι) où la déesse renforce son propos quand il s'agit de solidariser le langage et la pensée avec l'être et/ou l'étant. Si, en effet, ces deux fragments reviennent à proscrire la voie du οὐκ ἔστι, il s'ensuit que le fait de parler ou le fait de penser doivent être rattachés au ἔστι.

⁹⁷ DK 28B2 est aussi cité par Simplicius, cf. *In Phys.* 116.25-32.

⁹⁸ Voir (Baggini 2011, p. 218-221) sur la notion d'argument transcendantal.

⁹⁹ C'est la leçon de Simplicius. Proclus transmet ἐφικτόν.

Pour le propos général de ce travail, il faut signaler que le problème du langage au sens large se révèle déjà ici comme crucial, car Parménide affirme que ces deux voies, les seules envisageables, vont se heurter au problème que le non-être ou ce qui n'est pas n'est ni dicible, ni pensable (DK 28B2.7-8 : οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶν, οὐ γὰρ ἀνυστόν, / οὔτε φράσαις). La pensée et le langage sont reliés dans ces deux vers afin de montrer l'échec et les limites du « non-être ». Une première conclusion inattendue, mais logique, peut en être tirée puisqu'il s'avère que les deux voies sont liées du fait qu'elles servent toutes les deux au projet philosophique du poème : si la déesse a commencé son discours en montrant « les seules voies d'investigation », elle poursuit en écartant tout de suite la deuxième de ces « seules voies ». Que le non-être, dans sa conjugaison au participe – le τὸ μὴ εἶν –, soit exclu en même temps de la pensée, du langage et de la pratique, montre donc que l'argument transcendantal parvient à cette conclusion négative. Cependant, la clôture méthodologique de cette voie fournit une explication de l'échec de cette voie. Or, si l'une de ces voies échoue et l'autre demeure, il sera utile de mettre en relief ce que réussit la voie de l'être, pour mieux comprendre l'argument transcendantal qui empêche que la voie du non-être soit parcourue¹⁰⁰.

En outre, le fragment DK 28B8.1-2a commence par nous annoncer le résultat de l'argument transcendantal : « Seul subsiste encore le récit de la voie qui dit que “est” » (μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται ὡς ἔστιν). Tout le développement ultérieur vise à étudier la seule voie empruntable par le biais

¹⁰⁰ Par ailleurs, l'élimination de la voie méthodologique du « non-être » laisse ouverte l'autre voie qui contient les seuls contenus à être étudiés et c'est à la fin de la description de cette voie qu'on atteste ces liens avec la vérité (DK 28B2.4) : πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὅπηδεῖ. La voie de l'être qui est retenue se montre ici comme la seule possibilité à suivre au cours du poème, et certains traits la définissent plus précisément, ce qui permet de mieux comprendre l'exclusion du non-être par la stratégie transcendantale : cette voie (κέλευθος) persuasive (πειθοῦς) est suivie par la vérité (ἀληθείη). Parce que cette voie s'avère comme la seule possibilité, il faut déjà comprendre que les opinions des mortels, définies à la fin du proème, devront être contrastées puisqu'elles ont été définies précisément en niant leur valeur véridique (DK 28B1.29 : ἢ δὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς). Certes, entre la voie méthodologique de l'être et la description du contenu des opinions mortelles, il existe une double différence : d'abord entre la substantivation de la vérité (ἀληθείη) et son adjectivation en vrai (ἀληθῆς), mais aussi celle entre la croyance (πίστις) et la persuasion (πειθοῦς).

de signes (σήματα¹⁰¹) qui opéreront en tant que guides afin de cerner l'objet de l'*Alètheia*. Quoi qu'il en soit au sujet du verbe ἔστιν, l'*Alètheia* devra être interprétée à partir de ces σήματα décrits aux vers DK 28B8.3-5 : être inengendré (ἀγέννητον), indestructible (ἀνώλεθρόν), intègre (οὔλον), d'un seul genre (μουννογενές), immobile (ἀτρεμές), sans fin (ἀτέλεστον), tout ensemble (ὁμοῦ πᾶν), un (ἕν) et continu (συνεχές).

On voit ainsi que l'*Alètheia* a affaire avec une ontologie construite autour de τὸ εἶν. Vu de cette manière on peut montrer à la façon d'un corollaire que c'est en cherchant quels sont les fondements de la pensée et du langage, que Parménide réussit à retrouver cet objet. On a vu en outre qu'il y a des signes qui permettent de mieux définir l'objet de l'*Alètheia*.

En ce qui concerne la *Doxa*, on peut citer certains vers qui décrivent, parmi d'autres choses, (a) une transition de l'*Alètheia* vers la *Doxa*, (b) une nouvelle remarque sur l'utilité d'étudier la *Doxa*, (c) un nouveau programme de contenus à parcourir tout au long de la *Doxa* et, selon Simplicius, (d) la fin du poème :

a) DK 28B8.50-52 :

J'arrête là pour toi le discours fiable et la pensée
 Sur la vérité. Apprends à partir d'ici les opinions des mortels,
 En écoutant le monde trompeur de mes paroles.
 (ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
 ἀμφὶς ἀληθείης, δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
 μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων)

¹⁰¹ Que les σήματα puissent avoir le sens de guide ou de repère est défendu par (Federspiel 1992, p. 389-391), qui étudie le sens de σημείον à partir de son appropriation par la mathématique euclidienne. Federspiel offre nombre de cas qui plaident en faveur de sa thèse, par exemple, *Il.* X, 466 : « il ajouta à cela un repère bien visible » (δέελον δ' ἐπὶ σήμα τ' ἔθηκε). Or, (Federspiel 1992, p. 391) défend aussi qu'avant d'être devenu un concept mathématique, σήμα a aussi eu un sens astronomique, notamment chez Homère *Il.* XXII, 29-31 qui décrit la canicule comme étant un κακὸν δέ τε σῆμα, mais aussi chez Cléostratè (πρώτα σήματα). L'examen sémantique de Federspiel l'amène à conclure que le sème de σήμα est celui « d'un point qui s'enlève sur un fond » (1992, p. 394). A ma connaissance, aucun spécialiste parméniézien n'a signalé les apports de Federspiel pour interpréter les σήματα chez Parménide. Le mot apparaît quatre fois chez Parménide. Premièrement, lorsque la voie de

b) DK 28B8.60-61 :

Mes formules te livrent le dispositif du monde dans toute sa
[ressemblance

Afin qu'un jugement de mortel jamais ne te dépasse.

(τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εὐικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μὴ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει).

c) DK 28B10 :

Tu sauras la nature éthérée et, dans l'éther, tous
Les signes et de la torche pure du soleil brillant
Les œuvres aveuglantes, et d'où ils sont nés ;
Tu apprendras les œuvres versatiles de l'œil rond de la lune
Et sa nature, et tu sauras aussi d'où le ciel qui maintenant des
[deux côtés

Est né et comment Nécessité l'a conduit et enchaîné

Pour maintenir les limites des astres.

(εἶση δ' αἰθερίην τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρῆς εὐαγέος ἡελίοιο
λαμπάδος ἔργ' αἰδήλα, καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα,
ἔνθεν ἔφυσεν τε καὶ ὡς μιν ἄγους' ἐπέδησεν ἀνάγκη
πεῖρατ' ἔχειν ἄστρων)

e) DK 28B19¹⁰² :

Ainsi donc, selon l'opinion, ces choses ont surgi et sont
[maintenant,

Et par la suite, ayant pris consistance, à partir de ce point elles
[connaîtront leur fin

À ces choses les hommes ont assigné un nom qui les désigne
[chacune.

(οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυσεν τάδε καὶ νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα ·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω)

l'être commence à être étudiée, nombre de σήμα lui sont attribués (DK 28B8.2-4 : ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν κτλ). Deuxièmement, le langage est aussi décrit deux fois comme fonctionnant par le biais des conventions des σήματα (DK 28B8.55-56 : ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων ; DK 28B19 : τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω). Enfin, la déesse parle des σήματα au sens cosmologique et elle affirme qu'on peut les connaître (DK 28B10 : εἶση δ' αἰθερίην τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα σήματα).

¹⁰² Cf. *infra* p. 198-205, 325-328

Ces quatre cas doivent être examinés afin de résoudre, dans la mesure du possible, le problème du passage du modèle épistémologique proposé dans l'*Alètheia* à ce nouveau stade que constitue la *Doxa*. Un regard sur les quatre groupes de vers invite à considérer que la *Doxa* poursuit elle aussi un projet gnoséologique, indiqué par le biais des verbes μάθανε, εἶση et πεύση. Cependant, ces apprentissages se définissent de manière diverse, car, dans le cas (a), ce que la déesse exhorte à connaître est l'opinion des mortels. En revanche dans le cas (c), l'objet à connaître est plutôt une structure cosmologique et les corps célestes connus à l'époque. Il s'avère que cette connaissance ou ce discours épistémologique peut s'appliquer à un éventail hétérogène d'objets, puisqu'il semble ne pas exister un socle commun entre les opinions et les astres.

En outre, le fait que Parménide utilise des verbes avec une valeur gnoséologique oblige à reformuler le problème de la relation entre les parties du poème. On a vu que l'argument transcendantal exige que la pensée ait pour objet l'être, défini par les σήματα décrits dans le fragment DK 28B8. Or la *Doxa* présente des objets qui ne respectent pas les σήματα suivants : inengendré (ἀγένητον), indestructible (ἀνώλεθρόν) ou immobile (ἀτρεμῆς). En effet, dans la *Doxa*, la déesse promet par exemple d'expliquer l'origine (ὀπόθεν ἐξεγένοντο) de certaines activités du soleil. L'explication promise en (c) est formulée en termes de connaissance (εἶση, εἰδήσεις) et d'apprentissage (πεύση) à propos d'une nature spécifique (φύσις). Si les astres sont décrits quant à leur origine (ἔφν), on peut d'emblée comprendre en suivant (d) qu'ils peuvent être considérés comme faisant partie de ce qui est considéré selon la *Doxa* (κατὰ δόξαν). En effet, le passage (d) explique comment ce domaine a affaire à l'origine, au moment présent (νῦν ἔασι) et à la destruction (τελευτήσουσι). Enfin, force est de constater que le passage (d) ne se contente pas de montrer que le domaine de la *Doxa* implique une ontologie du devenir, mais il montre d'emblée que cette ontologie a une dimension linguistique, car « les noms » sont établis en rapport à cette ontologie.

La distinction propre à la *Doxa* semblerait être celle du devenir, de la génération et du mouvement, ce qui ouvre par ailleurs un des débats les plus nourris parmi les spécialistes, à propos de l'influence que Parménide aurait pu exercer sur la philosophie platonicienne. En effet, l'un des traits les plus

connus des dialogues platoniciens est l'opposition entre le devenir et l'être. Ainsi Socrate, dans le *Théétète*, distingue-t-il dans l'histoire de la philosophie qui le précède entre deux courants, les tenants du flux (Homère, Hésiode, Protagoras ou Héraclite) et les tenants du repos (Parménide et Mélissos). Cette interprétation platonicienne pose un problème quant à la portée de la *Doxa*, car si Platon a raison de classer Parménide comme un philosophe du repos, alors cela pose une contrainte interprétative en ce qui concerne la *Doxa* si on la comprend comme présupposant le devenir.

S'il n'existe pas le moindre doute qu'une différence épistémologique et/ou ontologique est établie dans la section *Doxa*, demeure le problème de l'intérêt d'étudier des objets *a priori* minimisés dans leur valeur ontologique. En (b), la déesse semble suggérer que s'y intéresser a un certain avantage au second degré puisque, bien que la *Doxa* soit classée comme inférieure, elle peut toutefois présenter la meilleure version possible des phénomènes astronomiques, mais aussi d'autres phénomènes assez divers. Le poème parménidien contenait aussi, dans cette partie *Doxa*, des remarques sur la physiologie de processus tels que le sommeil¹⁰³, la vieillesse¹⁰⁴, l'appétit¹⁰⁵, sur la génération des êtres vivants¹⁰⁶, sur la géographie¹⁰⁷. L'importance du problème s'accroît ainsi puisque l'on se demande à nouveau pourquoi on doit traiter autant de sujets, si l'on sait d'avance qu'ils sont épistémologiquement déficients : quel intérêt possèdent des enquêtes aussi diverses ?

La question de savoir pourquoi il faudrait écrire et étudier la *Doxa* n'est pas seulement soulevée par le lecteur soigneux qui a considéré le poème complet et repéré les différences épistémologiques soulignées plus haut, mais aussi par les vers programmatiques du proème précédemment cités : la déesse

¹⁰³ DK 28A46 (=LM.19Parm.D58).

¹⁰⁴ DK 28A46a (=LM.19Parm.D60= Aëtiana V.30 §5) : « Parménide: la vieillesse se produit en raison du défaut de chaleur » (Παρμενίδης γῆρας γίνεσθαι παρὰ τὴν τοῦ θερμοῦ ὑπόλειψιν.)

¹⁰⁵ DK 28A50 (=LM.19Parm.D58 = Aëtiana V.28 §2) : « Parménide: l'appétit [*scil.* naît] du défaut de nourriture » (Παρμενίδης... ἐλλείψει τροφῆς τὴν ὄρεξιν). Traduction Laks-Most.

¹⁰⁶ Cf. DK 28A40.

¹⁰⁷ Sur la terre, sa naissance et sa composition ; cf. DK 28A22 (=LM.19Parm.D32) ; DK 28B15a (=LM.19Parm.D335). Sur les tremblements de terre DK 28A44 (=LM.19Parm.D36). Voir (Bollack 1990 et 2006) sur la cosmologie de Parménide.

y exprimait le besoin d'apprendre tout (DKB1.28b : *χρεὼ δέ σε πάντα πῦθέσθαι*). Les réponses à cette question vont de pair avec la manière dont on relie les trois parties du poème. Nous allons examiner les principales réponses proposées par les lecteurs antiques et modernes du poème de Parménide.

I.3 Interprétations anciennes de la distinction entre *Alètheia* et *Doxa*

Que « la vérité convaincante » soit le cœur de la doctrine parménidienne est indubitable. L'enjeu de la discussion est de savoir ce que Parménide décrivait par cette phrase afin d'interpréter le contenu de la *Doxa*. En effet, dès l'Antiquité on repère deux lectures du cœur doctrinal chez Parménide, que nous allons présenter dans les pages qui suivent : scepticisme à l'égard du sensible et connaissance à deux niveaux. Comme nous allons le comprendre, ces deux thèses se retrouvent à des échelles différentes, c'est-à-dire que le scepticisme est plus fort ou plus mesuré selon les auteurs. Il en va de même pour la connaissance à deux niveaux. Ces deux lectures ont cependant un trait en commun, puisque le sceptique et le défenseur de la double connaissance sont obligés de se demander à quoi cela sert d'écrire et de conceptualiser la *Doxa*. C'est-à-dire que les deux lectures doivent élucider en quoi la *Doxa* est une sorte d'obstacle épistémologique vis-à-vis de l'*Alètheia*, car il est clair que la *Doxa*, dans les deux cas, est un domaine épistémologique défectueux, soit dans le sens d'erroné, soit dans le sens d'incomplet. Les tentatives pour élucider en quoi consiste la *Doxa* nous offrent en fait un critère pour comprendre l'ensemble de la pensée parménidienne. Or il faut considérer que les lecteurs anciens abordent rarement cette problématique en suivant nos distinctions modernes de l'*Alètheia* et de la *Doxa*. Toutefois, comme nous allons le voir, les témoignages anciens permettent de formuler leurs interprétations dans cette terminologie.

La première de ces interprétations, le scepticisme à l'égard des sensibles, peut être trouvée chez des auteurs tels que Sextus Empiricus, Platon dans le *Sophiste* et l'Anonyme du commentaire au *Théétète*, Aristote dans la *Physique*, Colotès (*apud* Plutarque) et Basile de Césarée. En revanche, les interprétations de Parménide en termes de double connaissance sont

formulées chez Platon, Aristote, Théophraste, Simplicius, Proclus, Plutarque et Clément d'Alexandrie. De manière surprenante, Platon et Aristote se retrouvent dans les deux groupes. Je reviendrai sur ce point.

Afin d'argumenter mon propos sur les lectures anciennes de Parménide, je me concentrerai d'abord sur certains détails des interprétations d'Aristote et de l'Anonyme au sujet du scepticisme. Ensuite, j'exposerai certains enjeux généraux de la connaissance à deux niveaux, notamment chez Aristote. Pour le reste des interprétations, soit je ferai une mention brève et je renverrai à des sections ultérieures où je traite ces auteurs¹⁰⁸, soit je ne les traiterai pas (en espérant y consacrer un travail de recherche ultérieur¹⁰⁹).

En ce qui concerne l'interprétation sceptique du sensible chez Parménide, le terme « sceptique » peut avoir des significations différentes. Ce qui demeure leur trait commun est que le sensible est mésestimé d'un point de vue épistémologique. Si l'on accepte que le sensible est l'objet par excellence pour la *Doxa* du poème, alors on notera que la manière dont le sensible est sous-estimé par chaque lecture permet d'esquisser certaines conclusions à propos du rôle de la *Doxa* dans la pensée parménidienne. Il me semble que les interprétations plus sceptiques sont celles de Colotès, Aristote, et Platon. Ensuite, celles qui présentent une teneur sceptique quoique plus mesurée sont celles de l'Anonyme du commentaire au *Théétète*, Sextus Empiricus et Basile de Césarée.

L'épicurien Colotès¹¹⁰ assure que Parménide faisait disparaître les villes et leur population. Il soutient que, d'une certaine manière, puisque l'*Alétheia* est chez Parménide le seul domaine réel, Parménide aboutirait à un acosmisme. Colotès réduisait aussi Parménide à l'absurde du point de vue de la pratique : l'*Alétheia* anéantit la possibilité même de vivre en vertu du fait que toute forme de vie dépend du changement, du devenir, d'objets sensibles et pluriels, tels que les villes où l'on vit. Ainsi, l'épicurien soutient que la

¹⁰⁸ Pour le *Sophiste*, cf. p. 140-150 et pour le *Théétète*, p. 115ss. ; pour Simplicius cf. p. 154ss. ; Proclus p. 50-54 ; Plutarque p. 206-215.

¹⁰⁹ C'est le cas de Basile de Césarée et de Théophraste.

¹¹⁰ Cf. *Adv. Col.* 1114B5-1114F3. Je vais traiter ce témoignage à la fin de cette partie, cf. p. 206-215.

Doxa est impossible et attribue donc également à Parménide un scepticisme absolu à l'égard des sensibles.

Le *Sophiste* présente quant à lui Parménide, à partir de 242c4-6, dans une doxographie, qui deviendra une sorte de modèle¹¹¹ et qui porte sur « le nombre et la constitution des êtres » (τὰ ὄντα... πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν). Dans cette doxographie, il s'agit plus précisément de « l'école éléatique », qui soutient que « ce que l'on appelle "toutes choses" ne sont qu'un seul être » (ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων)¹¹². Le dialogue poursuit l'analyse de cette thèse éléatique¹¹³. L'interprétation platonicienne suggère donc que l'ontologie de Parménide est une sorte de monisme de type matériel, car la totalité de la réalité est réduite à ce seul étant. De ce fait, la position de Parménide implique de refuser toute pluralité possible. Même si le dialogue ne le dit pas de manière explicite, le raisonnement a comme corollaire de refuser les sensibles, car ceux-ci constituent une panoplie de phénomènes divers tels que le jour ou la nuit, la chaleur et le froid, etc. Par ailleurs, ce que le dialogue affirme explicitement est que le monisme matériel pose une difficulté pour les ὀνόματα, car « il est quelque peu ridicule d'accorder qu'il y a deux noms après avoir supposé qu'il n'y a rien à l'exception d'une seule chose »¹¹⁴. Je reviendrai sur cette critique lors de l'étude précise des ὀνόματα¹¹⁵. Pour le moment il suffit de noter que le *Sophiste* montre que ce monisme matériel conduit à un scepticisme à l'égard des sensibles, ce qui aurait comme conséquence que toute proposition ou phrase deviendrait un non-sens. Platon semble affirmer, par une réduction à l'absurde, que

¹¹¹ Ou qui était déjà un modèle : nous avons de bonnes raisons de renvoyer cette méthode à Hippias, voir (Mansfeld 1990).

¹¹² *Soph.* 242d 5-6. Cordero considère qu'il s'agit d'une reconstruction nettement platonicienne, c'est-à-dire que Xénophon, Parménide, Zénon et Mélissos ne remplissent pas tous les critères pour être considérés comme des philosophes intéressés par l'« un », voir ses arguments dans (Cordero 1991). Cf. aussi (Brémond 2017, p. 158-159), (Untersteiner 1958, p. XXXVII-L) et (Barnes 1979b).

¹¹³ Cf. *Soph.* 244b9-10 : "Ἐν πού φατε μόνον εἶναι.

¹¹⁴ *Soph.* 244c 8-9 : Τό τε δύο ὀνόματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδὲν θέμενον πλὴν ἐν καταγέλαστόν που. Traduction de Néstor-Luis Cordero. Dans une interprétation récente, Létitia Mouze soutient que (2020, p. 84) : « Mais lorsque l'Étranger examine le λόγος de Parménide, il examine son discours en tant qu'il s'exprime, et non pas seulement le contenu doctrinal de ce discours ». Dans ce sens, Platon ne se cantonne pas à critiquer la doctrine ontologique parménéidienne, mais il examine en outre les conséquences que cette ontologie a par rapport au discours.

¹¹⁵ Cf. *infra* p. 137, 138, 217.

n'importe quelle appellation comme « étant », « un », « lune », ou « soleil » suppose la multiplicité, au moins, entre le nom même et l'objet auquel on l'attribue. Étant donné que l'un des σήματα de DK 28B8 propres à l'*Alètheia* est précisément l'un (ἓν), on peut comprendre que le *Sophiste* soulève une objection contre la *Doxa*. En effet, si celle-ci contient les ὀνόματα utilisés par les mortels, il s'ensuit que l'*Alètheia* entre en contradiction avec la *Doxa*. De ce fait, si l'*Alètheia* est la pierre de touche du système parméniénien, alors on ne saurait accepter en même temps un concept qui est incompatible avec elle.

La lecture aristotélicienne de Parménide issue de *Physique* I, 2-3 est assez explicite quant à l'interprétation sceptique du sensible. Tout d'abord, Aristote semble être un héritier de la doxographie du *Sophiste*. Cependant, lorsque le Stagirite utilise le matériel de la doxographie, il ne s'interroge pas à propos du nombre et la constitution des êtres comme c'était le cas chez Platon, mais plutôt à propos de la possibilité de la science physique, en examinant quelle sorte de principe et de cause vont de pair avec une telle science. Aristote considère que la pensée de Parménide est un obstacle à la science physique, parce que l'Éléate aurait d'abord considéré qu'il n'y a qu'un principe et qu'il est immobile¹¹⁶. Autrement dit, si l'on concède que Parménide a raison d'affirmer que le principe n'est pas en mouvement, alors il n'y aura pas de science physique, car la nature (φύσις) est mal examinée¹¹⁷.

Il semble en outre que pour Aristote cette erreur parméniénienne ne peut pas s'expliquer par un principe de charité. Bien au contraire, Aristote croit que Parménide a commis une erreur propre à des gens qui ont « une

¹¹⁶ 184b 15-16 : « Mais il est nécessaire qu'il y ait ou bien un seul principe ou bien plusieurs, et s'il n'y en a qu'un, ou bien qu'il soit immobile, comme le disent Parménide et Mélissos » (Ἀνάγκη δ' ἦτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἦτοι ἀκίνητον, ὡς φησι Παρμενίδης καὶ Μέλισσος).

¹¹⁷ « Or examiner si l'étant est un et immobile, ce n'est pas examiner la nature » (*Phys.* 184b 25-185a 1 : οὐκ εἰ ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν σκοπεῖν οὐ περὶ φύσεώς ἐστι σκοπεῖν). Dans la *Physique*, Aristote étend sa critique, car, du fait de nier le mouvement, on ne nierait pas seulement la science physique, mais toute science imaginable ; même si Aristote ne fait pas mention de Parménide, la formule τὸ μὲν οὐκ πάντ' ἠρεμεῖν pourrait être comprise comme une paraphrase du οὐκ εἰ ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν. Cf. *Phys.* 253a ss. : τὸ μὲν οὐκ πάντ' ἠρεμεῖν, καὶ τούτου ζητεῖν λόγον ἀφέντας τὴν αἴσθησιν, ἀρρωστία τίς ἐστὶν διανοίας, καὶ περὶ ὅλου τινὸς ἄλλ' οὐ περὶ μέρους ἀμφισβήτησις· οὐδὲ μόνον πρὸς τὸν φυσικόν, ἀλλὰ πρὸς πάσας τὰς ἐπιστήμας ὡς εἰπεῖν καὶ πάσας τὰς δόξας διὰ τὸ κινήσει χρῆσθαι πάσας.

faiblesse d'esprit »¹¹⁸, de gens qui « parlent pour parler »¹¹⁹ ou qui défendent leurs thèses par des « raisonnements éristiques »¹²⁰. Dans le traité *Sur la génération et la corruption*, il considère que la même thèse (ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναι φασι καὶ ἄπειρον ἔνιοι) ne saurait être proposée que par des gens fous¹²¹. Cette critique péripatéticienne ne peut se comprendre que si l'on accepte que Parménide a refusé l'existence du sensible. Il suffirait ainsi d'être attentif à la nature et au mouvement qu'elle contient pour désamorcer la portée de la thèse éléatique.

Par ailleurs, Aristote ne se contente pas de signaler le contresens du scepticisme à l'égard du sensible, mais il montre comment son interprétation de Parménide implique certaines difficultés à un niveau plutôt logique. L'immobilisme ne se borne pas à nier qu'il existe le mouvement, mais il pose des problèmes au sujet, par exemple, de l'aspect transitif de la notion d'ἀρχή. Afin d'expliquer une propriété ou un phénomène, il faut considérer qu'il existe deux choses : le principe et ce qu'il explique¹²².

Enfin, il existe aussi une interprétation où le scepticisme à l'égard du sensible est plus mesuré, car Sextus Empiricus et l'Anonyme du commentaire au *Théétète* présentent la pensée de Parménide comme ne s'intéressant pas au sensible. Or, il existe une différence entre croire que l'éléatisme de Parménide est semblable à une sorte de folie et croire que sa philosophie ne rend pas compte du sensible, ce qui est un contresens.

¹¹⁸ Cf. *Phys.* 253a 32-34 : τὸ μὲν οὖν πάντ' ἡρεμεῖν, καὶ τούτου ζητεῖν λόγον ἀφέντας τὴν αἴσθησιν, ἀρρωστία τις ἐστὶν διανοίας.

¹¹⁹ *Phys.* 185a 5-6 : πρὸς ἄλλην θέσιν ὅποιοι οὖν διαλέγεσθαι τῶν λόγου ἔνεκα λεγομένων.

¹²⁰ *Phys.* 185a 7 : ἢ λύειν λόγον ἐριστικόν.

¹²¹ *GC* 325a 19-23 : « Car aucun fou n'est à ce point pris de démence que le feu et la glace lui paraissent être une chose unique ; il n'y a que les biens et les apparences provoquées par l'habitude de certains, dans leur folie, s'imaginent ne pas être différents » (οὐδένα γὰρ τῶν μαινομένων ἐξεστάναι τοσοῦτον ὥστε τὸ πῦρ ἐν εἶναι δοκεῖν καὶ τὸν κρύσταλλον, ἀλλὰ μόνον τὰ καλὰ καὶ τὰ φαινόμενα διὰ συνήθειαν, ταῦτ' ἐνίοις διὰ τὴν μανίαν οὐθὲν δοκεῖ διαφέρειν). Nous pouvons en outre signaler que ce contexte du *Sur la génération et la corruption* reconstruit une certaine filiation entre les éléates, Parménide et Mélissos, et Leucippe : à en croire Aristote, Leucippe aurait mobilisé certains arguments issus de l'éléatisme.

¹²² *Phys.* 185a4 : « En effet, le principe est principe d'une ou plusieurs choses » (ἢ γὰρ ἀρχὴ τινὸς ἢ τινῶν).

Plus précisément, l'Anonyme attribue directement à Parménide, et non à *des Parménides et des Mélissos*¹²³, une thèse opposée à la thèse des mobilistes. Le commentateur considère que le cœur de la doctrine des partisans du flux est assimilable à « l'argument concernant ce qui croît » (*In Plat. Theaet.* 70.5-7 : τὸν δὲ [περ]ὶ τοῦ αὐξομένου [λ]όγον), qui est attribué à Pythagore et à Épicharme¹²⁴. L'enjeu de l'argument croissant est de montrer la difficulté, voire l'impossibilité, d'expliquer l'identité dans tout phénomène qui implique le changement¹²⁵. L'Anonyme semble vouloir montrer que le débat sur « l'argument qui croît » est facilement désamorcé si l'on suit l'évidence (ἐναργής). En ce sens, afin de défaire la querelle entre les académiciens et les stoïciens à propos de ce qui constitue l'identité au travers de modifications, il suffit de montrer par le sensible que « tout devient toujours », ce qui constitue, dans la logique de l'Anonyme, une évidence en soi irréfutable. Dès lors que le stoïcisme a tenté de démontrer et d'expliquer cette évidence, les académiciens « leur apprennent que si l'on entreprend de démontrer ce qui est évident, l'on trouvera toujours quelqu'un d'autre qui regorgera d'arguments plus convaincants dans le sens contraire »¹²⁶. Autrement dit, l'argument croissant est une sorte de réduction à l'absurde : ceux qui mettent en doute la portée de l'évidence (ἐναργής) du sensible¹²⁷ devront alors faire face à des arguments logiques aporétiques au sujet de l'identité.

¹²³ Sur cette tournure, qui utilise une périphrase, chez Platon voir infra p. 120.

¹²⁴ Cf. (Bastianini, G. et Sedley, D. N. 1995, p. 553-554) pour les enjeux de l'argument croissant comme critique du système stoïcien. Sur la généalogie construite ici par l'Anonyme, dont l'intérêt ultime est de rapprocher Platon de Pythagore, voir (Bonazzi 2006)

¹²⁵ Plutarque, *Comm not.* 1083c : « La convention dominante par laquelle ces processus sont appelés croissance et diminution est mal fondée : on devrait plutôt les appeler génération et destruction, puisqu'ils transforment la chose de ce qu'elle est en autre chose, alors que croissance et diminution sont les attributs d'un corps qui sert de substrat et qui subsiste ». Traduction Jacques Brunschwig.

¹²⁶ Traduction de Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin. Cf. *In Plat. Theaet.* 70, 22-26 : ὅτι εἴαν τις τὰ ἐναργῆ θέλησι ἀποδεκνύναι, ἕτερος εἰς τὸ ἐναντίον πιθανωτέρων εὐπορήσει λόγων.

¹²⁷ L'héritage aristotélicien dans cette argumentation de l'Anonyme me semble probable : Aristote critique Parménide à cause de l'absurdité de la pensée éléatique. Dans ce sens, l'étoffe sensorielle est pour le Stagirite une preuve plus efficace et avec un poids plus déterminant que tous les arguments de Parménide.

À partir de ces remarques, il me semble que l'on comprend mieux comment l'Anonyme introduit la citation en affirmant que « Parménide lorsqu'il s'intéressait à la nature de la forme et ignorait la matière dit... » (οὗτος γὰρ ἀποβλέψας εἰς τὴν τοῦ εἶδους φύσιν, παρελθὼν δὲ τὴν ὕλην φησὶν)¹²⁸. Parménide aurait donc mésestimé la matière, ce qui l'opposerait aux mobilistes, qui dans l'interprétation de l'Anonyme font face à des apories logiques lorsqu'ils essaient de justifier l'évidence. Cette interprétation que j'offre présuppose qu'il existe une analogie entre la matière et l'évidence. Or, si Parménide ne s'est pas occupé de la matière, cela n'implique pas qu'il aurait considéré qu'elle n'existe pas. Pour cette raison je considère qu'il s'agit d'une lecture sceptique mesurée, car il semble que l'Anonyme estime que l'Éléate ne rendait pas justice au sensible sans que cela amène à soutenir que Parménide argumentait contre l'existence du sensible.

Sextus propose aussi une sorte de scepticisme mesuré¹²⁹. Selon lui, la conception que Parménide propose du critère de vérité soutient qu'il faut s'en tenir au raisonnement et non aux sensations (*Adv. Math.* 7.114.5-7 : καὶ ἐπὶ τέλει προσδιασαφεῖ τὸ μὴ δεῖν ταῖς αἰσθήσεσι προσέχειν ἀλλὰ τῷ λόγῳ). Or, cela n'implique pas un scepticisme radical à l'égard du sensible, car Sextus n'affirme pas que Parménide considère le sensible comme incohérent ou inconséquent par rapport à ce qui est objet de λόγος. L'enjeu de l'interprétation de Sextus se limite à contester que le sensible soit le critère de la vérité. Celle-ci peut s'atteindre depuis le λόγος à condition que le sensible soit cantonné à un rôle secondaire¹³⁰.

¹²⁸ *In Theaet.* 70. 37-41. Ce témoignage ne se trouve ni dans l'édition de Diels-Kranz, ni dans l'édition Laks-Most. Il est toutefois considéré par l'édition de Coxon, cf. (2009, p.174-175). Je reviendrai sur ce témoignage et son lien avec DK 28B8.38*.

¹²⁹ Dans cette reconstruction, je considère que Sextus Empiricus et l'Anonyme interprètent Parménide d'une façon sceptique (à l'égard des sens). Or, à la rigueur, on pourrait soutenir un avis différent et considérer que leurs interprétations soutiennent deux connaissances, car les deux acceptent que Parménide s'intéresse au sensible ou à la matière. Cependant, dans l'exposé présent je considère ce désintérêt comme un scepticisme mesuré, car ils semblent suggérer que ce niveau secondaire et inférieur n'a pas d'intérêt dans la pensée parménidienne.

¹³⁰ Sextus Empiricus et l'Anonyme reflètent probablement, dans leur interprétation de Parménide, certaines tendances propres à la philosophie du premier siècle avant Jésus-Christ. David Sedley (1992 et 2012) a analysé la doxographie de Sextus sur le problème du critère de vérité, où l'on trouve trois grandes sections (*Adv. Math.* 7.49-88 ; 89-140 et 141-260). Au début de la doxographie, Sextus considère qu'il y a deux positions générales, ceux qui ont rejeté le critère et ceux qui l'ont accepté. Parmi ces derniers, il y a trois sous-groupes :

Les interprétations qui viennent d'être décrites permettent de comprendre que le scepticisme à l'égard des sensibles peut avoir une portée différente, qui oscille entre un scepticisme fort, au sens d'un acosmisme, et un scepticisme mesuré, au sens d'un simple désintéret du sensible. Or à proprement parler, aucun témoignage ne parle explicitement de la *Doxa*, mais il me semble que les interprétations de l'Antiquité permettent de saisir le statut qu'elle joue pour ces lecteurs. Compte tenu que la *Doxa* a affaire avec le mouvement et la multiplicité, cela permet de suggérer de quelle façon les lectures anciennes structureraient la *Doxa* dans le cadre général de leurs interprétations sur Parménide.

Les lectures que j'ai indiquées comme les plus sceptiques (Platon, Aristote et Colotès) fournissent les critiques les plus fortes contre le statut positif de la *Doxa*. De manière générale, elles présupposent que tout ce qui a affaire avec le mouvement et le changement dans le poème éléatique ne peut pas être positif, au sens où Parménide admettrait qu'il s'agit de contributions à la connaissance de la réalité (cosmologiques, astronomiques, géographiques, physiologiques ou biologiques). Toutes les informations qu'on conserve à ce propos, selon ce scepticisme radical, n'ont aucune portée ni ontologique ni épistémologique. Chacune de ces trois interprétations offre des arguments différents contre l'idée selon laquelle la *Doxa* a un statut positif.

Parmi elles, l'interprétation de Platon est la seule qui traite de manière directe la notion des ὀνόματα en ce qui concerne leur dimension référentielle.

le critère est le λόγος (c'est la position de Parménide selon Sextus), le critère est l'évidence (ἐνάργεια), ou bien le critère associe le λόγος et l'évidence (cf. *Adv. Math.* 7.47-48 : οἱ μὲν γὰρ ἐν λόγῳ τοῦτο ἀπέλιπον, οἱ δὲ ἐν ταῖς ἀλόγοις ἐναργείαις, οἱ δὲ ἐν ἀμφοτέροις). Il est souvent accepté par les savants que toute cette section doxographique provient du stoïcien Posidonius, car il est cité explicitement en *Adv. Math.* 7.93 à propos d'une exégèse du *Timée* de Platon. Or, David Sedley considère que chaque section a pour source un auteur différent : la première section proviendrait d'Énésidème le néo-pyrrhonien, la deuxième (où figure Parménide) de Posidonius (en raison de la citation déjà mentionnée) et la troisième section proviendrait d'Antiochus d'Ascalon (cf. Sedley 1992, p. 25-26 et 2012, p. 88-89). En ce qui concerne l'Anonyme, il affirme que l'objectif des mobilistes du *Théétète* était de justifier l'évidence (ἐνάργεια), ce qui les conduisait à des absurdités, et décrit Parménide comme intéressé par la forme et désintéressé par la matière. On pourrait supposer (si l'on accepte que la forme soit analogue au λόγος et la matière à l'évidence) que l'interprétation de l'Anonyme provient, comme celle de Sextus, de Posidonius.

Les passages du *Sophiste* s'interrogent pour savoir cette notion peut être soutenue si l'on refuse l'existence de la pluralité. Dans cette perspective, Platon montre aussi que la condition nécessaire pour que les ὀνόματα aient une portée référentielle est la multiplicité. C'est seulement si l'on accepte qu'il y a une multiplicité que l'on peut distinguer entre nom et référent. En revanche, dans le cas contraire, si l'on accepte qu'il y ait une seule chose, alors les ὀνόματα ne peuvent pas avoir une dimension référentielle de façon logique, car elle présuppose le multiple. En ce qui concerne les parties du poème, la condition nécessaire de la multiplicité est fournie par la *Doxa*, de telle sorte que les ὀνόματα dépendent du fait qu'on accepte cette ontologie du multiple. Cependant, l'interprétation du *Sophiste* suggère que la condition nécessaire est incompatible avec les exigences ontologiques de l'*Alètheia*. Par conséquent, les arguments du *Sophiste* essaient de montrer que les ὀνόματα parménidiens ne peuvent pas avoir un statut référentiel si l'on concède que l'*Alètheia* soutient une ontologie moniste rigoureuse, en ce sens qu'elle soutient l'existence d'une seule chose. Le corollaire d'une telle ontologie est, comme on l'a déjà vu, un scepticisme radical à l'égard du sensible, car celui-ci présuppose le multiple.

Par ailleurs, l'interprétation en termes de scepticisme des sensibles chez Aristote et chez Colotès critique de manière générale la *Doxa*, sans donner des indices précis sur le rôle des ὀνόματα. Dans le cas d'Aristote la *Doxa* est rejetée, car Parménide est interprété comme un penseur qui refuse le mouvement. Cela implique que la notion de φύσις n'a pas chez Parménide la portée qu'Aristote tente de définir au début de la *Physique*. Toutefois cela est pour le moins surprenant, car la version standardisée du poème offre trois occurrences (dont l'une est citée par Aristote lui-même) du mot φύσις (DK 28B16.4 et DK 28B10.1,5)¹³¹. Dans le cas du fragment DK 28B10 déjà cité, on doit comprendre avec Aristote que cette section du poème qui tentait de rendre compte de l'origine de l'univers (les astres, la lune, le soleil) serait une contradiction dans les termes. L'interprétation sceptique d'Aristote considère donc que l'*Alètheia* est la pierre de touche du système parménidien

¹³¹ D'après certains témoignages, le poème était intitulé *περὶ φύσεως*, titre qui était par ailleurs habituel parmi plusieurs penseurs, voir Simplicius, *in De Cael*, 556.25-26 (DK 28A14= LM.19Parm.D3). Pour d'autres analyses de l'ambiguïté des termes qui permettent d'aborder le sujet de l'éleatisme voir (Laks 2006) et (Pellegrin 1994).

et que l'objet de l'être exclut tout mouvement. Cependant les analyses de *Physique* I, 2-3 montrent que la *Doxa* semble jouer un rôle important pour Aristote : l'erreur de Parménide d'avoir tenté de fonder une φύσις à partir de l'un et du multiple est exploitée par le Stagirite afin de parvenir à certaines conclusions sur la méthode aristotélicienne de la dialectique. On peut donc suggérer que, pour Aristote, la *Doxa* a une portée certes négative en raison de l'absurdité à laquelle est conduit Parménide, mais que son cas est présenté comme exemplaire de ce qu'il ne faut pas faire lorsque l'on essaye de fonder la science physique. Cette utilité me semble se retrouver lorsqu'on note qu'Aristote consacre plusieurs arguments à la difficulté issue de la thèse parméniennienne. En outre, si la *Doxa* est le domaine où les ὀνόματα existent chez Parménide, force est de conclure qu'Aristote critique leur portée plutôt objective. En effet, l'un des arguments contre les corollaires issus de l'éléatisme montre que tous les noms auraient la même définition (*Phys.* 185b19-25). Cela indique que les ὀνόματα ont bel et bien une portée référentielle, mais que leur objectivité est mise en doute parce que tous les noms ont un seul objet. Lors du commentaire du vers DK 28B8.38, je reviendrai sur ces arguments qui aident à comprendre le contexte dans lequel Simplicius cite ce vers pour expliquer le passage de la *Physique* d'Aristote.

Il reste à examiner les interprétations qui admettent une double connaissance. Ces lectures admettent qu'il existe autre chose que l'objet de l'*Alètheia* et que cela implique un second type d'épistémologie. L'objet de la *Doxa* se définit ainsi comme sensible, ce qui permet d'expliquer le mouvement. On trouve ce type de lecture chez Aristote, Plutarque, Proclus et Simplicius. Il va de soi que chaque auteur définit la portée de la *Doxa* d'une manière qui répond au contexte.

En ce qui concerne Aristote, il existe une difficulté majeure par rapport à l'interprétation de Parménide. C'est en raison de cela qu'il me semble utile d'examiner le cas du Stagirite, car le corpus aristotélicien sème le doute sur la question de savoir si Parménide soutient un scepticisme à l'égard du sensible ou bien s'il établit deux niveaux de connaissance. En effet, l'exposé de la *Physique* abordé ci-dessus contraste avec d'autres lectures fournies au long du corpus aristotélicien. Or il ne s'agit pas seulement d'une différence d'interprétation, mais surtout d'une divergence complète, de

telle sorte que l'éléatisme qui soutient l'unicité et l'immobilité devient un éléatisme qui considère la pluralité et le mouvement. Un cas qui mérite d'être souligné est celui de *Physique* 1, 5, où après avoir critiqué les Éléates et Anaxagore, le Stagirite affirme que tous ses devanciers ont pris les contraires comme des principes (Πάντες δὴ τὰναντία ἀρχὰς ποιοῦσιν), y compris le cas litigieux de l'éléatisme : « en effet, même Parménide pose le chaud et le froid comme principes, mais il les nomme feu et terre »¹³². L'exemple fourni par Aristote semble faire référence aux deux éléments posés dans la *Doxa* dans le fragment DK 28B9, à savoir la lumière et la nuit (φῶς καὶ νύξ), qu'on examinera en détail dans la partie suivante. Pour le moment, ce qui m'intéresse est de souligner que cette interprétation d'Aristote contredit certains aspects de sa première lecture. En particulier, Parménide était auparavant critiqué parce que la notion de l'être comme un et immobile entraîne un contresens par rapport à la notion de principe, car l'être n'aurait rien à expliquer. En revanche, ce nouveau passage de *Physique* I, 5 considère que postuler deux principes contraires est un bon raisonnement (188a27 : καὶ τοῦτο εὐλόγως). Cela contraste d'emblée avec les critiques rhétoriques à l'égard de Parménide comme partisan de l'immobilisme (fou, faible s'esprit, etc.). Or, l'enjeu de l'éloge du postulat de contraires tient au fait que la notion de contraire est cohérente avec la notion de principe : si l'on postule des contraires, on pose deux principes irréductibles, qui ne sont pas le produit d'un principe antérieur et qui surtout permettront d'expliquer le reste des choses¹³³.

Qui plus est, la *Métaphysique* offre une interprétation de Parménide comme s'il était une sorte d'innovateur dans la recherche sur les causes et les principes. On retrouve, d'une part, une doxographie en *Met.* 984b 23-31¹³⁴ au

¹³² *Phys.* 188a 20-22 : « En effet, même Parménide pose le chaud et le froid comme principes, mais il les nomme feu et terre » (καὶ γὰρ Παρμενίδης θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς ποιεῖ, τὰτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν). Voir aussi, *GC.* 318b 6-7 et *Met.* 984b 3ss.

¹³³ *Phys.* 188a 27-28 : « Il faut en effet que les principes ne soient issus ni les uns des autres, ni d'autres choses, et que tout soit issu d'eux » (δεῖ γὰρ τὰς ἀρχὰς μήτε ἐξ ἀλλήλων εἶναι μήτε ἐξ ἄλλων, καὶ ἐκ τούτων πάντα).

¹³⁴ « On pourrait soupçonner Hésiode d'avoir cherché le premier une telle explication, ainsi que tout autre penseur qui a posé comme principe l'amour ou le désir dans les êtres, par exemple aussi Parménide. En effet quand il construit la génération du Tout il affirme que : "Elle a songé à faire de l'amour le premier de tous les dieux" Et Hésiode dit "Avant tout il y eut le chaos / puis la terre au large sein, et l'amour qui se distingue entre tous les immortels" Parce qu'il doit exister dans les êtres une certaine cause qui mettra en

sujet de la cause finale¹³⁵ où Parménide est cité à côté d'Hésiode comme un possible devancier de ce type d'explication. Or, pour Aristote, la cause finale implique nécessairement la pluralité et le mouvement, car elle explique l'ordre du monde, des êtres ou des animaux et comment tout cela est parvenu à être arrangé de cette façon. D'autre part, on trouve une doxographie à propos de la cause efficiente, où Aristote dit que :

En fait, parmi ceux qui affirment l'unité du Tout, aucun n'arrive à concevoir une telle cause sauf Parménide, et cela dans la mesure où il pose l'existence non seulement d'une cause, mais en quelque sorte de deux. Certes, ceux qui en produisent un plus grand nombre, par exemple le chaud et le froid ou le feu et la terre, ont davantage la possibilité de dire quelque chose qui vaille, car ils se servent du feu en tant qu'il possède la nature motrice, de l'eau, de la terre et des choses telles pour le contraire (*Met.* 984b 1-8 : τῶν μὲν οὖν ἐν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν οὐθενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδη, καὶ τούτῳ κατὰ τοσοῦτον ὅσον οὐ μόνον ἐν ἀλλὰ καὶ δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιοῦσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν, οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν· χρωῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῆ καὶ τοῖς τοιούτοις τοῦναντίον.)

Ce passage considère que Parménide a des choses à dire au sujet de la cause efficiente, car il ne s'est pas cantonné à postuler une cause, mais il a proposé deux causes. La suite offre un panorama plutôt général au sujet des philosophes qui ont proposé deux causes : ils attribuent au feu le rôle actif et à l'eau et à la terre le rôle passif. Dans ce résumé général, on doit comprendre

mouvement les choses et les fera marcher ensemble. Comment faut-il donc les départager pour dire qui est le premier ? Qu'il soit permis d'en décider plus tard » (ὕποπτεύσειε δ' ἂν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κἂν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ οὗτος κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν “πρώτιστον μὲν” φησιν “ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων”, Ἡσίοδος δὲ “πάντων μὲν πρώτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα | γαῖ' εὐρύστερνος ... | ἠδ' ἔρος, ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν”, ὡς δέον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τιν' αἰτίαν ἣτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα. τούτους μὲν οὖν πῶς χρὴ διανεῖμαι περὶ τοῦ τίς πρῶτος, ἐξέστω κρίνειν ὕστερον).

¹³⁵ *Met.* 983a 31-32 : « La fin et le bien, car c'est l'accomplissement de toute génération et de tout mouvement » (τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τάγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν).

que la cause du mouvement est attribuée au feu et ce qui est objet de mouvement serait l'élément restant. Cette logique ne peut avoir lieu qu'à condition de considérer qu'il y a deux causes¹³⁶.

Toutefois, ce résumé général au sujet de la cause efficiente peut être complété par une autre doxographie (*Met.* 986b27-987a2) où on trouve la même idée selon laquelle Parménide a proposé une et deux causes ; la première de ces approches répond à la définition (λόγος) et la deuxième répond aux sensibles (αἴσθησις). Or dans cette doxographie Aristote dit explicitement que Parménide expliquait le sensible par un système de deux causes, à savoir les contraires, par exemple le froid et la chaleur (986b34 : θερμὸν καὶ ψυχρόν). Qui plus est, Aristote ajoute que Parménide classe le chaud du côté de l'être et le froid du côté du non-être (987a1-2 : τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θερμὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν). Ces informations permettent donc de compléter la première doxographie (*Met.* 984b1-8) où il était question d'expliquer que ceux qui postulent deux principes acceptent le feu comme principe de mouvement. Dans le cas de Parménide, si le chaud est classé du côté de l'être, alors cela pourrait suggérer que le chaud est principe de mouvement en comparaison au froid qui serait le principe qui pâtit.

Cependant, ce qu'il m'intéresse de remarquer est que cette lecture de Parménide comme devancier de la cause efficiente présente Parménide comme s'étant intéressé au sensible (*Met.* 986b31 : ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις).

Je ne tenterai pas d'expliquer de quelle façon on pourrait articuler les différentes lectures de Parménide qui se trouvent dans le corpus aristotélicien¹³⁷. Cependant, il est utile de noter que le Stagirite transmet

¹³⁶ Cf. *Phys.* 202b 26-28 où Aristote offre une sorte de résumé du mouvement : « en termes plus intelligibles : l'entéléchie de ce qui, en puissance, fait et qui, en puissance, pâtit en tant que tel, absolument aussi bien que dans chaque cas particulier, que ce soit le processus de construction ou le traitement médical » (ἔτι δὲ γνωριμώτερον, ἢ τοῦ δυνάμει ποιητικοῦ καὶ παθητικοῦ, ἢ τοιοῦτον, ἀπλῶς τε καὶ πάλιν καθ' ἕκαστον, ἢ οἰκοδόμησις ἢ ἰατρεισις).

¹³⁷ Jaap Mansfeld considère que l'interprétation de Parménide comme s'étant intéressé au sensible répond à une étude approfondie de l'œuvre parménéidienne de la part d'Aristote, cf. (Mansfeld, p. 1990, p.26) : « One can only conclude that, in between, further study of Parmenides' poem had induced him to add a rider to the traditional classification - also followed by Plato- according to which Parmenides was a monist only and not a dualist as well. This, of course, was a major improvement ». Or le savant néerlandais explique que le passage de *Physique* I, 5 où Aristote considère que Parménide soutient que les contraires sont des principes est une modification postérieure à l'écriture des passages de la

plusieurs avis sur Parménide qui aident à concevoir la relation entre l'*Alètheia* et la *Doxa*. J'ai déjà examiné la première de ces lectures, où il semble que la *Doxa* est un contresens face au monisme rigoureux de *Physique* I, 2-3. Cependant, les témoignages que je viens d'examiner témoignent que Parménide non seulement s'est intéressé au sensible, mais que, pour Aristote, son intérêt a eu une influence importante dans les recherches sur la cause efficiente et très probablement sur la cause finale. Si tel est le cas, ces interprétations obligent à reconsidérer le rôle que la *Doxa* jouerait dans le poème, car en contraste avec la première lecture aristotélicienne, cette deuxième lecture semble prendre au sérieux certains propos de la *Doxa*. En particulier, il est utile de noter que, pour Aristote, les éléments contraires de la *Doxa* (lumière et nuit) ont une portée explicative, car ils sont bel et bien considérés comme principes des autres choses.

Cette deuxième lecture d'Aristote suggère que la pensée de Parménide établit deux types de connaissances : le dernier témoignage mentionné affirme cela d'une façon très explicite, car Aristote considère que la définition suit l'idée qu'il n'y a qu'un seul principe, tandis que le sensible postule deux principes, de telle sorte qu'il existe deux explications différentes qui répondent chacune à l'objet d'étude en question. À la différence des arguments de *Physique* I, 2-3 où le postulat de l'être immobile implique un scepticisme à l'égard du sensible, cette deuxième lecture n'opère pas un raisonnement analogue. Autrement dit, du fait que Parménide s'est intéressé au sensible, il ne s'ensuit pas qu'il aurait mésestimé un autre niveau de réalité et d'explication. En raison de cela, il me semble qu'on peut considérer que cette interprétation d'Aristote suggère que lorsqu'on accepte que la *Doxa* ait une valeur explicative, on doit aussi accepter que l'*Alètheia* ait une valeur explicative à un autre niveau ontologique.

Métaphysique, c'est-à-dire que le Stagirite aurait d'abord écrit *Physique* I, 2-3, puis *Métaphysique* A, puis il aurait modifié *Physique* I, 5. Cf (Mansfeld 1990, p. 37) : « What happened, presumably, is that Aristotle, having completed *Met. A* which also treated Parmenides' dualism and which included a reference to *Phys. I* 2-3 for the criticism of his monism, inserted a reference to the dualism in the earlier work ». Par ailleurs, (Palmer 2009, p. 32-45) considère que les interprétations d'Aristote font système, car le passage de *Met.* 986b27-987a2 où il y a une distinction entre λόγος et αἴσθησις montrerait qu'Aristote distinguait dans *Physique* I, 2-3 et 5 ces deux perspectives chez Parménide.

Plutarque, Proclus et Simplicius considèrent également que Parménide établit deux domaines ontologiques et épistémologiques. Nous reviendrons en détail dans la troisième section de cette partie sur la lecture de Plutarque et de Simplicius¹³⁸. Comme on l'a vu, Proclus (*In Tim.* I, 345, 11-27) considère que Parménide établit un rapport analogique semblable à celui posé par Platon dans le *Timée*. Il va de soi qu'une analogie présuppose qu'il y a un rapport entre deux éléments, de telle sorte que l'interprétation de Proclus doit accepter que le sensible ait une portée objective qui a un corrélat dans l'intelligible. Par ailleurs, pour Simplicius l'étude des sensibles se développe selon la logique néoplatonicienne des hypostases, où le sensible a une validité, quoique seulement temporelle, car elle devra être abandonnée afin de passer à une étape épistémologique supérieure.

Alors que la première série d'interprétations du poème soutenait que les sensibles n'y sont pas postulés de manière cohérente, la seconde série les admet sous condition qu'ils soient remis à leur juste place. Comme on l'a vu, cette justesse est définie de manière différente : Plutarque, Proclus et Simplicius considèrent que la *Doxa* reçoit sa juste place, dans le cadre d'une analogie avec l'*Alètheia*, comme copie d'un modèle intelligible. Aristote me semble également proposer une analogie, quoique différente, car il s'agit d'un rapport analogique entre un principe selon la définition (λόγος) et un autre qui répond à la sensation (αἴσθησις). L'interprétation aristotélicienne n'admettrait pas que la juste place du sensible soit un niveau inférieur, une sorte de copie du λόγος.

En ce qui concerne les ὀνόματα au sein de la *Doxa*, retenons que les deux seuls auteurs anciens qui abordent ce problème explicitement sont Platon et Simplicius. En ce qui concerne Platon, nous avons déjà vu que sa lecture moniste de l'*Alètheia* dans le *Sophiste* a pour corollaire un scepticisme à l'égard des noms comme à l'égard des sensibles, dès lors que la multiplicité est impossible. La *Doxa* ne peut pas expliquer, comme elle cherche pourtant à le faire dans le fragment DK 28B10, une série de phénomènes comme l'origine de l'univers et du soleil. En ce qui concerne Simplicius, il cite les vers DK 28B8.38-41, DK 28B8.53-59, DK 28B9 et DKB 28B19 qui sont justement les vers où Parménide aborde les ὀνόματα. De ce fait, le

¹³⁸ Cf. *infra* p. 185-215.

commentaire de ces citations dans leur contexte pourrait permettre de reconstituer ce que Simplicius pense des $\delta\nu\acute{o}\mu\alpha\tau\alpha$ dans le poème dans le cadre de sa conception des rapports entre *Alètheia* et *Doxa*.

En guise de conclusion, on peut souligner que les lectures antiques de Parménide qui donnent une place à la *Doxa* (et donc, éventuellement, aux noms) à côté de l'*Alètheia* le font en rapprochant les rapports entre ces deux parties du poème de ceux qu'entretiennent le sensible et l'intelligible chez Platon, alors que Platon lui-même, dans le *Sophiste*, ne propose pas du tout une telle interprétation.

I.4 Interprétations modernes

Dans la discussion moderne à propos de Parménide, les positions se multiplient en raison des débats contemporains sur plusieurs aspects du poème. Pour offrir un aperçu général de la discussion, je propose de diviser les lectures en deux groupes. D'abord, on peut considérer que l'*Alètheia* est le propos central de la pensée parménidienne : l'*Alètheia* est toujours la *pars construens* et la *Doxa* est toujours la *pars destruens*. Ensuite, on peut considérer que l'*Alètheia* et la *Doxa* sont positives, c'est-à-dire que chaque partie constitue ou inclut une *pars construens*.

Selon la littérature secondaire, il existe assurément une dissociation entre les parties du poème et l'ontologie ou l'épistémologie qu'elles incluent. Rappelons que les interprétations anciennes associent chaque partie du poème avec une ontologie : l'*Alètheia* contient l'être et la *Doxa* le sensible et le multiple. En revanche, les interprétations modernes ne se laissent pas réduire à cette opposition. Certaines interprétations modernes soutiennent également que chaque partie du poème contient une ontologie, mais d'autres considèrent que l'*Alètheia* est la seule *pars construens*, qui vise à expliquer à la fois l'être et le sensible.

En ce qui concerne la première position (*Alètheia* comme *pars construens* et cantonnée à l'être), elle aboutit à nouveau à une interprétation sceptique à l'égard du sensible. Deux cas exemplifient cette lecture. Le

premier est celui du chamanisme et le deuxième est le cas du monisme rigoureux.

La première de ces options ne fournit pas beaucoup d'arguments philosophiques, car elle est un essai d'interprétation a-philosophique en ce sens que Parménide serait une figure centrale de la société éléatique. Peter Kingsley¹³⁹ soutient que la biographie de Diogène Laërce (IX 21–23) explique que la ἠσυχία, à laquelle Parménide a été initié par son maître Aminias, conduit à atteindre un autre monde par le biais de l'extase et de la méditation¹⁴⁰. Cette interprétation cherche à faire comprendre que le sensible est rejeté dans la logique mystique de Parménide¹⁴¹. Ceci conduit à un scepticisme mesuré : le sensible fait partie du monde, mais la pensée parménidienne tente de le rendre secondaire : la doctrine parménidienne affirme qu'il faut regarder au-delà de la *Doxa*. Toutefois Kingsley n'examine pas de près le statut de la *Doxa*, il se contente de dire que le sensible ne suffit pas¹⁴².

Le scepticisme à l'égard du sensible qui découle de l'interprétation de G.E.L. Owen mérite d'être examiné plus en détail. Owen se demande quelle fiabilité Parménide octroie à la cosmologie présente dans la *Doxa*. Il faut ainsi commencer par considérer le vers DK 28B8.11 : « ainsi, il faut qu'il soit ou

¹³⁹ (Kingsley 1999, p. 179-183).

¹⁴⁰ Une interprétation voisine est celle de F. M. Cornford, qui considère que Parménide hérite du mysticisme pythagoricien sur la transmigration de l'âme. Le savant soutient que cette théorie formule un problème entre l'unité et le multiple (Cornford 1922, p. 141) : « Both the axiom of monism and the axiom of dualism are implicit in the doctrine of transmigration, which was certainly taught by Pythagoras ». Ceci s'expliquerait, car chaque âme unique est impliquée dans le conflit du bien et du mal. Le poème parménidien serait alors un essai d'explication des incohérences du mysticisme, où il y a une décision exclusive à prendre : soit on considère que l'univers est un, soit qu'il est multiple. Il me semble que, dans cette interprétation, la *Doxa* a la même valeur que dans l'interprétation d'Owen exposée ci-après, à savoir qu'elle a comme fonction de montrer certaines incohérences de la pluralité. Après avoir passé au crible ces incohérences, on devrait conclure que la seule option restante est celle de l'*Alètheia*. Dans les termes de Cornford, la conclusion de Parménide serait que l'univers est un et que toutes les âmes proviennent de cette unité première. Autrement dit, et si l'on me permet de faire une référence à la philosophie panthéiste spinoziste, on pourrait affirmer *Alètheia sive Doxa*.

¹⁴¹ (Kingsley 1999, p. 109) : « And they [scil. *healers*] used techniques of breath control to help break the hold of the senses, create access to an awareness beyond space and time ». Voir aussi p. 112 : « When you become familiar with a world beyond the senses, space and time don't hold much reality any more ».

¹⁴² Voir (Kingsley 1999, p. 6) : « This life of the senses can never fulfill us, even though the whole world will tell us the opposite. It never was meant to fulfill us ».

bien totalement, ou bien aucunement » (οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστὶν ἢ οὐκί). Ce vers apparaît au sein du développement des σήματα de l'*Alètheia* et conduit Owen à soutenir que Parménide n'accorde pas de valeur objective à la *Doxa*, car « there can be no degrees of reality: what exists must πάμπαν πελέναι or pain of being nothing at all »¹⁴³. De ce fait, Owen tente d'expliquer quel rôle peut jouer la *Doxa*, qui ne peut pas πάμπαν πελέναι, et elle est à son avis l'explication la plus complète et plausible du mouvement et de la pluralité¹⁴⁴.

Il me semble utile d'établir une comparaison entre l'argument d'Owen et la lecture issue du *Sophiste* de Platon afin de mieux saisir les enjeux de la lecture d'Owen. Rappelons-nous que la lecture platonicienne nous permettait d'inférer que le monisme matériel désamorçait toute pluralité. En revanche, chez Owen il y a une absurdité qui se pose plutôt en termes de modalité : l'ontologie de l'*Alètheia* πάμπαν πελέναι. Cette modalité est inférée par le poème éléatique lorsqu'on s'y interroge au sujet du σῆμα « inengendré » (DK 28B8.3 : ἀγένητον), car la génération implique la notion du non-être de telle sorte que sa postulation poserait une contrainte à l'égard de l'objet de l'*Alètheia*.

Selon cette position, la *Doxa* n'a pas une portée objective, car elle ne renvoie à rien compte tenu de la valeur exclusive de l'être¹⁴⁵. Malgré cette description, la *Doxa* a toutefois une fonction, à savoir celle d'une position dialectique. Il me semble qu'Owen considère que Parménide anticipe en quelque sorte Aristote, en ce sens que l'Éléate s'efforceraient de construire deux positions qui s'opposent fortement : la *Doxa* serait le meilleur argument contre l'*Alètheia*. Lorsqu'on analyse la valeur existentielle de l'être, on comprend cependant que le système dialectique n'est pas cohérent : les positions ne sont pas vraiment opposées, car la *Doxa* ne peut pas exister et

¹⁴³ (Owen, 1960, p. 86)

¹⁴⁴ (Owen 1960, p. 89) : « Parmenides set himself to give the correct or the most plausible analysis of those presuppositions on which ordinary men, and not just theorists, seem to build their picture of the physical world... and both the plurality and the process have now, on Parmenides' view, been proven absurd ».

¹⁴⁵ (Owen 1960, p. 89) : « no onto-logical claims have been made and the cosmology need be no more than a dialectical device. »

son rôle se limite à être l'essai de la meilleure position argumentative qui contredirait l'*Alètheia*.

En ce qui concerne le problème des ὀνόματα, on comprend que l'interprétation d'Owen ne les désamorce pas de la même façon que Platon. En fait, Owen propose un scepticisme à l'égard des sensibles moins absolu que ceux qu'on a identifiés dans l'Antiquité, car sa lecture permet que les ὀνόματα soient utilisés en tant que système cohérent et plausible. Cependant, leur dimension référentielle ne saurait jamais être garantie à cause de la différence de modalité de la *Doxa*, à savoir qu'elle ne respecte pas l'exigence *πάμπαν πελέναι*.

Il me semble donc que la position d'Owen correspond à un scepticisme radical à l'égard du sensible (en vertu de la valeur exclusive de l'être), mais qu'il essaie de l'utiliser de façon méthodique. Il s'agirait donc d'une sorte d'objet fantôme ou illusoire : le mouvement n'existe pas, mais mettons entre parenthèses cette conclusion afin d'essayer de fournir un argument qui prouverait qu'il existe. Lorsque l'argument en faveur de la *Doxa* échoue, on renforce la première conclusion qui était auparavant soutenue, à savoir qu'il n'existe que l'être. Sans vouloir être réducteur, on peut en outre retrouver une ressemblance avec les propos d'Aristote de *Physique* I, 2-3, car le Stagirite considérait que le refus de la pluralité et du mouvement de l'éléatisme permettait de mettre au point certains propos dialectiques.

Par ailleurs, Owen suggère explicitement une analogie entre Parménide et Descartes¹⁴⁶, de telle sorte qu'on peut affirmer que, dans l'interprétation du savant, le doute méthodique est au *cogito*, ce que la *Doxa* est à l'*Alètheia*. Autrement dit, le doute méthodique et la *Doxa* seraient la confirmation, par voie négative, du *cogito* et de l'*Alètheia*. Dans cette perspective, les ὀνόματα feraient partie de l'exercice méthodique et dialectique qui montre comment le système dans lequel ils sont insérés ne peut pas être utilisé. En conséquence, l'échec des ὀνόματα en particulier et de la *Doxa* en général est la preuve de la légitimité de l'*Alètheia*.

¹⁴⁶ (Owen 1960, p. 95) : « The comparison with Descartes' *cogito* is inescapable: both arguments cut free of inherited premisses, both start from an assumption whose denial is peculiarly self-refuting. This seems sufficient to establish that Parmenides does not, in the sense described, rest his argument on assumptions derived from earlier cosmologists.' To me it seems sufficient to establish him as the most radical and conscious pioneer known to us among the Presocratics ».

Cette interprétation d'Owen demeure très influente dans la littérature secondaire¹⁴⁷. Ce qui semble être son héritage le plus saillant est la considération de la *Doxa* comme un exposé fautif et erroné, c'est-à-dire comme *une pars destruens*. Or, la façon d'articuler cette conclusion n'est pas la même selon les lectures, comme le montre l'exemple de l'interprétation d'Alexander Mourelatos : le savant considère que l'enjeu de la pensée parméniennne se construit autour du verbe ἐστίν. Toutefois, il ne s'agit pas à son avis d'un verbe à valeur existentielle exclusive, mais plutôt d'une structure qui essaie de saisir la réalité. En conséquence et à la rigueur, on devrait comprendre ἐστίν comme la structure d'une énonciation prédicative (X ἐστίν Y). Les candidats qui peuvent fournir un bon énoncé prédicatif sont les signes de l'*Alètheia*, tandis que les signes de la *Doxa* ne permettent pas de saisir la structure de la réalité. Or, cela ne veut pas dire que l'*Alètheia* contredit la pluralité : l'énoncé prédicatif fourni par l'*Alètheia* peut être cohérent avec une pluralité d'objets à condition que chaque objet soit décrit de façon correcte en suivant la forme basique X ἐστίν Y. Étant donné que la *Doxa* propose un système de contraires qui s'impliquent et s'excluent, aucune forme de l'énoncé prédicatif ne peut suivre la *Doxa*, de telle sorte que la pluralité pourrait être examinée à condition qu'on l'analyse depuis l'épistémologie fournie par l'*Alètheia*. Patricia Curd suit aussi une analyse similaire¹⁴⁸ et elle soutient que la *Doxa* ne contredit pas le sensible : ce que la *Doxa* met en doute est la façon dont on explique le sensible¹⁴⁹. Le mouvement et la pluralité décrits au long de témoignages relatifs à la *Doxa* montreraient

¹⁴⁷ Pour d'autres interprétations similaires à celle d'Owen, voir (Barnes 1979a) ; (Tarán 1965) ; (Furth 1968). Des interprétations plus récentes sont celles de (Wedin 2014) ou (Della Rocca 2020 p. xiv) qui soutient que « Parmenides is, I contend, a strict monist in the sense that he rejects any kind of distinction or multiplicity whatsoever ». Voir aussi (Sattler 2020, p. 122) : « Parmenides' cosmology demonstrates that natural philosophy is excluded from what counts as rational or scientific inquiry or philosophy not because the cosmologies before Parmenides were not good enough but because the realm of natural phenomena is per se not a possible object of rational investigation ».

¹⁴⁸ (Curd 1998¹, 2004², p. 5) : « Predicational monism is the claim that each thing that is can be only one thing; and must be that in a particularly strong way ».

¹⁴⁹ (Curd 1998¹, 2004², p.100) : « While Parmenides himself does not give a complete and trustworthy account of the world reported to us by the senses, the poem does not claim that a story about the sensible world that is consistent with the metaphysical and epistemological principles of the *Alètheia* cannot be told ».

que le problème est de suivre les contraires, de telle sorte qu'il faut chercher des principes qui respectent les signes de l'*Alètheia* afin de bien expliquer le sensible¹⁵⁰.

En ce sens, il semble que la *Doxa* est, chez Mourelatos et chez Curd, une *pars destruens* quant à la méthodologie que les mortels utilisent lorsqu'ils essaient d'expliquer le sensible. L'*Alètheia* fournit dans ce schéma la méthode correcte qu'ils devraient suivre. Cependant le résultat attendu, à savoir la bonne explication du sensible, elle n'est jamais fournie par Parménide. Dans le cas spécifique de Curd, elle considère que tous les penseurs postérieurs à Parménide ont essayé de répondre au défi parménidien de savoir comment expliquer le sensible sans commettre la faute méthodologique d'utiliser des contraires qui s'impliquent et se contredisent. Ce qui en ressort est que la *Doxa*, comme chez Owen, a une fonction négative indirecte : elle montre les limites d'une mauvaise explication.

En ce qui concerne le second type d'interprétation que j'ai évoqué plus haut (cf. *supra* p. 59-60), l'idée suivant laquelle la *Doxa* et l'*Alètheia* sont toutes les deux des *pars construens*, elle tient une place importante dans la littérature secondaire récente du fait d'un intérêt croissant pour la dimension scientifique du poème parménidien. Bien que cette interprétation scientifique soit désormais largement acceptée, il me semble utile de signaler brièvement l'interprétation de Karl Reinhardt qui a été l'un des premiers savants à insister sur la portée positive de la *Doxa*.¹⁵¹ Le savant allemand critique les théories qui considèrent la *Doxa* comme une pure *pars destruens*, car son enjeu consiste selon lui à analyser le rôle que jouent les opinions (δοκοῦντα) dans l'enseignement de la déesse¹⁵², de telle sorte que Reinhardt soutient que les opinions ne se réduisent pas à une position à dépasser. Pour lui, la portée

¹⁵⁰ (Curd 1998¹, 2004², p. 126) : « Ontologically sound, theoretically basic entities in a cosmology will be those that pass the tests of the *Alètheia* ».

¹⁵¹ (Reinhardt 1916¹, 1959²).

¹⁵² Cf. DK 28B1.31-32 dans l'édition de Diels : ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσει ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκιμῶς εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα. Ces deux vers transmis par Simplicius (*In de Cael.* 557) présentent un problème dans les manuscrits, car leur fin est difficile à lire. Diels rapporte περῶντα et περ ὄντα et choisit le premier, mais la littérature secondaire a offert d'autres conjectures. Cf. par exemple (Cerri 1997) qui propose de lire περ ὄντα afin de renforcer une conjecture sur DK 28B1.3 πάντα ἂ τ'ἔ>η (un autre vers très discuté) ; voir aussi (Brague 1987) qui propose de lire πάνθ' ἄπερ ὄντα. Les travaux qui offrent un aperçu de la difficulté de ces vers sont (Beaufret 1955, p.22-27), (Owen 1960), (Conche 1996, p. 64) et (Tor 2017, p. 209-215).

épistémologique de la *Doxa* est objective, car les opinions sont nécessaires (χρῆν)¹⁵³. Cela le conduit à considérer la *Doxa* comme faisant partie du cœur doctrinal du poème. Cette lecture a deux conséquences : d'abord évacuer l'idée suivant laquelle la *Doxa* est une voie négative qui réaffirme l'*Alètheia* et, ensuite, considérer qu'elle offre une connaissance différente de l'*Alètheia*. De surcroît, Reinhardt considère que Parménide est un devancier de la sophistique et il établit une analogie où l'*Alètheia* est à la *Doxa* ce que la nature est à la convention¹⁵⁴. Cependant, pour Reinhardt l'opposition, disons dialectique, entre *Alètheia* et *Doxa* est réelle, car la *Doxa* a une portée objective, quoique pessimiste : la *Doxa* a un statut positif, mais secondaire. Les opinions sont nécessaires, mais elles relèvent d'un niveau inférieur par rapport à l'*Alètheia*¹⁵⁵. Il s'ensuit qu'on peut considérer que, par-delà cette dépréciation de la *Doxa*, le savant allemand soutient une interprétation à deux niveaux de connaissance¹⁵⁶.

La revalorisation du sensible et de la *Doxa* va plus loin avec les interprétations qui considèrent que Parménide a transmis des données et explications concernant la nature, parce que la *Doxa* reconnaît la valeur objective des réalités sensibles. En effet, plusieurs savants ont attiré l'attention sur le fait que la *Doxa* contient des informations astronomiques très précises par rapport au contexte scientifique de l'époque archaïque. Dans

¹⁵³ Cf. (Reinhardt, 1916¹, 1959², p. 5-10). L'interprétation de Reinhardt dépend de cette valeur modale de χρῆν : les opinions sont dès leur début nécessaires.

¹⁵⁴ Pour (Reinhardt 1916¹, 1959², p. 82), Parménide est « le berceau des concepts φύσις-νόμος ». Il me semble qu'on peut aussi considérer l'interprétation de Marcel Détiègne comme analogue à celle de Reinhardt : pour le savant belge, Parménide est un maître de vérité qui répond à la démonétisation de la vérité chez Simonide, de telle sorte que Parménide revendique la vérité et l'opinion. Pour Détiègne « c'est ici que se noue un conflit décisif qui va peser sur toute l'histoire de la philosophie » (1995, p. 114). On peut aussi ajouter l'interprétation de (Beaufret 1955, p. 39) : « L'opposition des deux voies nommées d'abord, celle de l'être et du non-être ne se déploie pas cependant sur le même plan que la deuxième opposition, celle de l'εὖν et des δοκοῦντα ».

¹⁵⁵ Reinhardt le décrit comme « Eine Art Sündenfall der Erkenntnis » (Reinhardt 1916¹, 1959², p. 36), voir aussi Bollack (Bollack 2006, p. 33-35) qui parle d' « une chute originelle ».

¹⁵⁶ (Lloyd 1966) a considéré que Parménide utilise des arguments fondés sur les notions de polarité et analogie. Cela veut donc dire que dans cette interprétation, la *Doxa* parménidienne (fondée sur le rapport des contraires) contient une véritable argumentation quoique, selon Lloyd, archaïque.

son travail sur l'astronomie dans l'Antiquité, D.R. Dicks soutient que des interprétations similaires à celle d'Owen ne lui semblent pas pertinentes, car « it seems to place... an unjustifiably low value on Parmenides' astronomical ideas »¹⁵⁷. Afin d'illustrer l'avis de Dicks, on peut citer les fragments DK 28B14 et DK 28B15 du poème :

Lumière dans la nuit errant autour de la Terre, lumière venue
d'ailleurs
(νυκτι φάος¹⁵⁸ περι γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς)

Portant constamment son regard vers les rayons du soleil
(αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς ἀγᾶς ἡελίοιο).

Ces deux fragments contiennent deux données devenues un lieu commun dans la recherche astronomique postérieure à Parménide¹⁵⁹. Premièrement que la lune n'émet pas de lumière, mais qu'elle reflète la lumière du soleil. Deuxièmement que, depuis la Terre, on voit toujours la même face de la lune, ce qui serait décrit par la métaphore de la lune qui tourne toujours son regard vers le soleil¹⁶⁰. Il faut insister sur le fait que les anciens ne pouvaient pas compter sur le télescope et que le seul moyen d'observation était l'œil nu, de telle sorte qu'on peut supposer que ces constats au sujet de la lune sont tirés d'une observation minutieuse des phénomènes¹⁶¹.

¹⁵⁷ (Dicks 1970, p. 52). Sur le contenu astronomique du poème de Parménide voir (Graham 2006) ; (Rossetti 2019) et (Mourelatos 2013).

¹⁵⁸ À propos de la correction de Scaliger νυκτιφαής, voir (Mourelatos 2013).

¹⁵⁹ Comme l'a dit (Cerri 2006, p. 52-53), l'un des spécialistes qui a tant insisté sur la portée scientifique de Parménide : « Benché la cosa non venga di solito rilevata in alcun manuale né di storia della filosofia né di storia della scienza greca, risulta con assoluta evidenza dalle testimonianze antiche che Parmenide praticò la ricerca scientifica in senso stretto e pervenne a scoperte precise, soprattutto in campo astronomico ».

¹⁶⁰ Cf. (Cerri 1999, p. 276).

¹⁶¹ (Mourelatos 2011) me semble expliquer cette observation de façon très éclairante, car il montre qu'à l'époque de Parménide on tentait d'expliquer une évidence : les étoiles qui brillent pendant la nuit dans la voûte céleste disparaissent le matin lorsque le soleil brille. Il prend comme exemple un témoignage sur Xénophane (Cf. Aëtiana II.13 §14) qui pensait que les étoiles s'éteignent pendant la journée et s'allument pendant la nuit (Ξενοφάνης ἐκ νεφῶν μὲν πεπυρωμένων, σβεννυμένους δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἀναζωπυρεῖν νύκτωρ, καθάπερ τοὺς ἄνθρακας· τὰς γὰρ ἀνατολάς καὶ τὰς δύσεις ἐξάψει εἶναι καὶ σβέσεις). Le fragment DK 28B10 de Parménide décrit une cosmologie des corps célestes, où la déesse parle du soleil et de leurs ἔργ' αἰδηλα. Mourelatos soutient que les œuvres du soleil ont pour effet de

Dans les interprétations admettant deux niveaux de connaissance, la *Doxa* ne respecte pas les σήματα de l'*Alètheia* et elle offrirait des remarques à une autre échelle. Or, la valeur positive de la connaissance de la *Doxa* dans les interprétations modernes oscille entre un pessimisme (Reinhardt), une étape première du raisonnement scientifique (Lloyd), ou une contribution à la science grecque (Cerri, Mourelatos *et al.*). Du point de vue de l'étude des noms, ce type d'interprétations est le plus pertinent, car elles fournissent un contexte où la *Doxa* a une portée objective. Comme indiqué par les groupes de vers (b) et (d) de la *Doxa* déjà cités (voir *supra* p. 57), le domaine ne s'arrête pas à ces considérations d'ordre scientifique, mais il établit aussi un rapport avec des considérations sur le langage, la déesse soulignant qu'elle évoquera un « ordre trompeur de mes paroles » (κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν), et aussi avec la remarque finale du poème, selon laquelle « les hommes ont assigné un nom » (ὄνομα ἄνθρωποι κατέθεντο) pour désigner la génération (ἔφην τάδε) et la corruption (τελευτήσουσι) des objets décrits tout au long de la *Doxa*.

I.5 Conclusions

On peut ainsi retenir deux problèmes fondamentaux qui sont étroitement liés. Lorsqu'on s'interroge sur le type de relation qu'on peut établir entre la *Doxa* et l'*Alètheia*, les interprétations modernes et anciennes répondent de manière générale de deux manières : la *Doxa* a une fonction propre ou bien la *Doxa* contribue à renforcer les arguments de l'*Alètheia*. Les

faire disparaître les étoiles. Selon Mourelatos, Parménide explique par conséquent la disparition des étoiles pendant que le soleil brille non par un étouffement, mais par un effet d'optique, trompeur, car elles demeurent toujours dans la voûte céleste. À cette interprétation on peut aussi rattacher (Graham 2006), (Kahn 1970), (Bollack 1990), (Rossetti 2015 et 2019) et (Calenda 2017). Par ailleurs, il faut signaler l'interprétation récente de (Cordero 2011) selon laquelle il faut distinguer entre la *Doxa* et la physique chez Parménide. Le savant argentin soutient que, à la rigueur, on conserve très peu de témoignages sur la *Doxa* (DK 28B1.28-32 ; DK 28B8.50-52 et DK 28B8.19), mais il y a une cohérence dans ces textes au sujet de la valeur négative de la *Doxa*, c'est-à-dire les opinions de mortels. En revanche, la physique est toujours décrite de façon positive, comme dans DK 28B10, où la déesse promet un apprentissage en matière de cosmologie. Cordero soutient que cette divergence doit conduire à distinguer entre *Doxa* et physique dans le poème de Parménide.

interprétations qui considèrent que la *Doxa* a une fonction propre considèrent, de manière générale, que Parménide établit deux niveaux de connaissance¹⁶².

Je propose de classer les interprétations en commençant par les plus critiques à l'égard du sensible qui sont celles de Platon, de Colotès et les lectures mystiques ou chamaniques contemporaines. Leur scepticisme à l'égard des sensibles considère que le sensible est incohérent en ce sens que sa conceptualisation est impossible ou problématique du point de vue des exigences de l'*Alètheia*, de telle sorte que la *Doxa* est impossible à formuler : tout propos formulé au sujet du sensible n'a aucune référence et on insistera sur l'incohérence parménéidienne dans ce domaine. Le scepticisme mesuré ne refuse pas le sensible, mais il est évacué rapidement : la *Doxa* quoique présente et cohérente ne fait pas partie du cœur doctrinal du poème de Parménide. Ensuite, une approche toujours sceptique à l'égard du sensible est celle d'Aristote (*Physique* I, 2-3) et G.E.L. Owen : les deux soutiennent que l'*Alètheia* conduit à refuser le multiple et le sensible. Or leurs interprétations ne visent pas à dénoncer l'incohérence de la *Doxa*. En revanche, ils essaient de montrer comment l'échec de la *Doxa* a un résultat dialectique qui renforce la portée de la discussion effectuée dans l'*Alètheia* (sur la question de savoir comment justifier la possibilité de la science physique pour Aristote et sur la valeur exclusive de l'être pour Owen). Quoiqu'incohérente, la *Doxa* a une fonction au titre de voie négative. Par ailleurs, de manière similaire, les interprétations modernes qui insistent sur la valeur prédicative de l'être chez Parménide considèrent que la *Doxa* a aussi cette fonction négative de renforcer les propos de l'*Alètheia*. Toutefois, ils ne considèrent pas que Parménide refuse le sensible et la pluralité : ils peuvent être soutenus à condition qu'on suive la méthodologie des *σήματα* de l'*Alètheia*.

En ce qui concerne les deux niveaux de connaissance, on note une différence importante entre les lectures anciennes et modernes. Dans l'Antiquité il semble que ce type d'interprétation considère toujours qu'il

¹⁶² À la rigueur, les interprétations de Sextus Empiricus et de l'Anonyme attribuent une fonction propre à la *Doxa*. Je les ai néanmoins classées comme appartenant au scepticisme mitigé, car leurs lectures considèrent que la *Doxa* n'apporte rien d'important à la doctrine parménéidienne. Si l'on les considère comme des interprétations à deux niveaux de connaissance, il s'avère que le deuxième niveau du sensible est vraiment pauvre. En revanche, les interprétations que je considère comme établissant ce double niveau attribuent une fonction au sensible, certes mitigée, mais qui parvient à expliquer certaines propriétés du sensible.

existe un rapport d'analogie entre le sensible et l'être, de sorte que le sensible est certes accepté, mais ne joue jamais une fonction par soi-même. En revanche, dans les interprétations modernes, on considère souvent que la *Doxa* a une fonction autonome, mais son évaluation épistémologique oscille entre un pessimisme (la limite de la connaissance humaine) et une véritable contribution à la science. C'est surtout cette interprétation scientifique de la *Doxa* qui considère qu'elle opère d'une manière indépendante de l'*Alètheia* en ce sens qu'elle apporte un contenu positif et objectif (les phases lunaires, les mouvements des corps célestes, l'embryologie, etc.).

Les interprétations anciennes et modernes passées au crible nous permettent également de saisir quelle relation pourrait exister entre la *Doxa* et l'*Alètheia*. Premièrement, elles n'ont aucun rapport dans les interprétations sceptiques radicales tout comme dans l'interprétation scientifique¹⁶³. Dans le premier cas, cela s'explique par l'incohérence de la *Doxa* ; tandis que dans le deuxième cas, cela est dû à l'indépendance de la *Doxa*, qui apporte des éléments à la cosmologie en général. Deuxièmement, le rapport peut s'établir au profit de l'*Alètheia*, car les limites explicatives de la *Doxa* montrent que le rôle central revient à l'*Alètheia*¹⁶⁴. Troisièmement, il peut y avoir un rapport positif, une complémentarité entre *Alètheia* et *Doxa*. Si ce rapport est analogique dans l'Antiquité (l'objet de l'être ou de l'intelligible est à

¹⁶³ Par exemple, dans un article récent, (Rossetti 2020) décrit comment l'interprétation sceptique à l'égard du sensible fournit, dans la littérature secondaire, une vision de Parménide focalisé sur l'idée de l'être. Le savant italien essaie de défaire cette idée d'un Parménide exclusivement intéressé par l'ontologie et il offre un état de l'art afin de montrer comment Parménide s'intéresse également à la science de la nature (2020, p. 44) : « Parmenides worked a lot, and very creatively, on the notion of Being *as well as* on a number of other topics –earth, living creatures, the stars, as well as the formal organization of arguments– which in all likelihood have little in common ». Or, cet article ne s'interroge pas sur la relation entre ces connaissances diverses. Voir aussi (Rossetti 2019).

¹⁶⁴ Outre les interprétations déjà mentionnées, on peut ajouter l'interprétation récente de (Bryan 2018, p. 38) : « In attempting an explanation of the world, he [*scil.* Parmenides] draws out the implicit awareness of what-is which seems both to underpin and to undermine its pluralism. Parmenides develops a cosmology not simply to show where it errs, but also to show where it tends towards truth. A legitimate account of change, which excludes what-is-not, is impossible for Parmenides, as for all mortals. The illegitimate account is nonetheless worth giving for the sake of emphasizing both the superiority of the *Aletheia*'s account and mortals' implicit awareness of this superiority ». On peut aussi mentionner dans ce type d'interprétation, celle de (Burkert 1970) que je traite dans la deuxième partie, voir *infra* p. 348.

l'*Alètheia*, ce que le sensible est à la *Doxa*), le rapport demeure assez vague dans les études modernes. On considère qu'il y a deux types de connaissance et que la *Doxa* est limitée en vertu de son origine conventionnelle, par exemple chez Reinhardt, ou de sa dépendance¹⁶⁵. Ou bien on constate, comme l'a récemment souligné Shaul Tor, que le poème n'établit pas clairement quelle relation existe entre les deux parties¹⁶⁶.

Ces indications permettent enfin de saisir les enjeux de l'analyse des ὀνόματα. Étant donné que le traitement des ὀνόματα se trouve dans la *Doxa*, l'interprétation que l'on adopte de cette dernière a des implications épistémologiques importantes concernant les noms. En effet, si la *Doxa* est lue comme un scepticisme à l'égard du sensible, on en tirera une thèse sceptique à l'égard des ὀνόματα. Soit les noms sont incohérents et sans objectivité (Platon, Colotès et Owen), soit ils n'ajoutent rien de valable à l'*Alètheia* (Sextus Empiricus et l'Anonyme), soit, malgré leur incohérence, ils montrent que seule l'*Alètheia* fonctionne (Mourelatos, Curd). Il en va de même pour la connaissance à deux niveaux, car, si la *Doxa* considère que le sensible est cohérent et qu'il réussit à expliquer le mouvement et la pluralité, force est de constater qu'il y aura une valeur objective des ὀνόματα, qui contribueront à rendre compte du mouvement et de la pluralité.

¹⁶⁵ Jean Beaufret décrit la relation comme un conflit qui s'explique par « la différence ontologique » (1955 p. 53) qui est « la plus intime menace de l'être par l'étant » (1955 p. 55). La lecture de Beaufret est complexe, mais je crois qu'elle revient à une relation de condition de possibilité (inspirée par Kant). Voir aussi (Bollack 2011, p. 10) : « The 'Εὖν and the world depend on one another; the latter determines and structures the autonomy of the former, as much as it follows the pattern imposed by the preliminary definitions ».

¹⁶⁶ (Tor 2017 p. 285) : « How precisely do Doxastic things relate to what-is? Parmenides' ontology and cosmology nowhere explicate this relation. Parmenides nowhere directly elucidates how the ontology of Alètheia coheres with the manifest availability of Doxastic things for experience, discussion and belief ». Il faut mentionner que Tor considère que l'*Alètheia* et la *Doxa* sont des *pars construens*. Une interprétation analogue à celle-ci est proposée par (Macé 2019).

II. Le rôle d' ὄνομα en DK 28B8.38 : analyse des sources antiques et le débat moderne.

Avant de discuter dans la partie suivante ces interprétations et le sens et la fonction des « noms » dans la *Doxa* mais aussi du point de vue de l'ensemble du poème, il faut examiner les contextes dans lesquels plusieurs vers cruciaux sur les noms nous ont été transmis et ce qu'ils révèlent sur l'origine et les enjeux des interprétations dominantes du statut du langage chez Parménide. Le but de cette section sera d'analyser dans quelle mesure les contextes où la théorie de noms est citée par nos sources offrent des éléments qui répondent à la question du statut des ὀνόματα. L'analyse du contexte permettra de saisir dans quel contexte cette notion des noms est utilisée. Dans la section antérieure, on a vu qu'il y a, de façon générale, deux interprétations (scepticisme et deux niveaux de connaissance). Au moment présent on s'interrogera sur les arguments qui permettent de déterminer si les ὀνόματα renvoient au scepticisme ou aux deux niveaux de connaissance. Ce que je soutiendrai est que la dernière option est plus cohérente avec les témoignages anciens.

Afin de me focaliser dorénavant sur l'emploi des noms chez Parménide, je vais étudier deux types de matériel en notre possession, un premier étant ce qu'on dénomme des fragments et un deuxième consistant en témoignages.

C'est grâce au premier type de matériel que des éditions modernes, telles que le célèbre *Fragmente Der Vorsokratiker* de Diels-Kranz, ont réussi à nous offrir un aperçu de ce qu'aurait été le poème parménidien. La liste des éditions est longue : des éditions classiques comme celles de Scaliger (quoiqu'ignorée à son époque, elle a été redécouverte par Néstor Luis-Cordero¹⁶⁷), Fülleborn (1795), Brandis (1813), Karsten (1835) et Müllach (1875). Pourtant, malgré le fait qu'aucune de ces éditions n'ait réussi à faire l'unanimité parmi les savants modernes, il faut souligner que c'est celle de Diels-Kranz qui a eu l'influence la plus grande. Une caractéristique

¹⁶⁷ (Cordero 1982).

essentielle de l'édition des penseurs dits « présocratiques » est qu'elle suit la démarche méthodologique de la *Quellenforschung* issue de la philologie aux XIXe et XXe siècles¹⁶⁸. Un des choix cruciaux de Diels a été d'organiser le matériel des *FVS* sous le critère formel de l'expression : au discours direct on conserverait les contenus doctrinaux de Parménide (B), tandis que les informations sur sa personne, son style ou ses filiations intellectuelles sont réunies sous (A)¹⁶⁹. Or, comme de nombreux savants l'ont déjà signalé, il ne faut pas oublier l'usage que Diels voulait faire de son édition, car il s'agit d'une sorte de guide que ses élèves devaient employer. Ceci n'est pas une information mineure, car les *FVS* étaient originellement conçus comme un manuel de teneur pédagogique, plutôt que comme une édition critique savante du matériel conservé. Dans ce sens, la réception de *FVS* s'aperçoit dans certains travaux des spécialistes qui prenaient lesdits *fragments* (identifiés par le label B) sans les problématiser¹⁷⁰. Une telle tendance issue des lecteurs de Diels a été mise en question par certains savants qui regrettent le manque d'étude du contexte. Glenn Most, qui appartient à ce groupe de savants, exprime son avis à ce sujet :

Bien que Diels lui-même ait pris soin de placer les témoignages A en première position, peut-être pour indiquer, serait-ce implicitement, que l'on ne pouvait parvenir aux fragments littéraires qu'en traversant préalablement la forêt des témoignages, de trop nombreux lecteurs ont préféré les paroles « authentiques » des premiers philosophes grecs aux informations « dérivées » livrées par les auteurs postérieurs. Le résultat a été une certaine inclination, spécialement parmi les lecteurs non-philosophes et certaines tendances

¹⁶⁸ Jaaps Mansfeld et Runia offrent un aperçu général de la méthode et de son influence sur le projet de Diels. Mansfeld et Runia nous rappellent que le travail de Diels qui a vraiment innové à son époque et pour lequel il a gagné une reconnaissance immédiate dans son milieu est celui des *Doxographi Graeci*, cf. (Mansfeld et Runia 1997, chapitres. 1 et 2). Voir aussi (Most 2016) et (Most 2018).

¹⁶⁹ Il existe aussi une autre catégorie chez Diels-Kranz, dénommée « C », mais qui n'est pas utilisée dans la section concernant Parménide.

¹⁷⁰ Il me semble qu'un cas exemplaire est celui de (Tarán 1965), qui a publié un livre en promettant une édition de Parménide qui suit de près l'ordre de DK. Or le problème avec cette démarche est que Tarán considère que l'*Alètheia* est la seule thèse positive du poème. En conséquence, son édition et commentaire s'arrêtent au fragment DK 28B8. Le reste des fragments reçoivent peu, voire pas, d'attention.

philosophiques, à regarder les textes de ces philosophes comme une collection de perles de sagesse sans aucun contexte significatif – presque comme une série d’aphorismes Zen ouverts à une réflexion herméneutique infinie – un peu comme si Héraclite était devenu le paradigme des premiers philosophes grecs.¹⁷¹

Le terme qui nous intéresse pour le moment est celui de *contexte*, car la collection des fragments sous le label B qui gouverne un bon nombre des études parménidiennes (sur lesquelles je reviendrai), montre une tendance à ignorer tout contexte afin de faire une interprétation cohérente à partir des textes du type B. Il va de soi que des savants spécialisés dans la pensée de Parménide ont commencé à s’intéresser de plus en plus aux matériaux exclus de B¹⁷². Prêter attention à des occurrences exclues des *FVS* permet de mieux saisir ce qu’on peut reconstruire de la figure de Parménide, mais cela est aussi utile pour éclairer la réception de Parménide, ce qui, en principe, constitue une opportunité pour mieux saisir, sinon les *ipsissima verba* parménidiens, du moins leur réception par des lecteurs qui avaient un accès direct au poème. D’un point de vue méthodologique, s’attarder sur les commentaires antiques sur Parménide permettrait d’ouvrir un champ d’études plus vaste : en effet, en ce qui concerne mon intérêt pour le langage, de nombreux témoignages indirects de, disons, second ordre (rangés dans la catégorie A chez Diels-Kranz) s’avèrent précieux, car ils aident à mieux comprendre l’intérêt que le poème parménidien porte au langage.

Étant donné qu’une interprétation totale de la pensée de Parménide a été jusqu’à nos jours impossible, étant donné que le poème ne nous est pas parvenu dans son intégralité, il semble que, Most et d’autres le suggèrent c’est seulement par une comparaison entre les témoignages directs et indirects qu’on pourrait se rapprocher le plus possible d’une telle tâche. Il n’est pas question de traiter le matériel issu du discours indirect comme un remède pour soigner des pertes irréparables ; il s’agit plutôt de prendre au sérieux les

¹⁷¹ (Most 2018, p. 257).

¹⁷² À titre d’exemple (Tor 2017), (Licciardi 2016) et (Laks 1997). En revanche, parmi les études qui ignorent le contexte des fragments B on pourrait citer (Wedin, 2014).

témoignages comme une forme philosophique discursive, comme une « élaboration secondaire, qu'il s'agisse d'un résumé, d'une paraphrase, d'un commentaire, d'une allusion »¹⁷³. Le mot « secondaire » ne veut cependant pas ici dire qu'on se heurte à des formes mineures dans une échelle hiérarchique. Bien plutôt, il faut le comprendre comme une dérivation d'une source principale — le poème parméniidien dans ce cas. Cette dérivation n'empêche pourtant pas un va-et-vient entre les deux types de matériel, car l'un et l'autre ont « pour totalité de référence la totalité de l'œuvre... La totalité qui, en tant que totalité de l'œuvre, se situe du côté de l'auteur s'oppose ainsi à deux types de fragmentation opérés par un lecteur, et donnant lieu soit à un fragment, soit à un témoignage »¹⁷⁴.

Par ailleurs, tourner le regard vers les témoignages indirects permet non seulement de revenir à la source première qui les motive mais aussi d'ouvrir des perspectives issues de la même pensée. Michel Foucault dans sa leçon inaugurale au Collège de France a souligné les possibilités que le commentaire, au sens large, offre en parlant du discours :

Pour l'instant je voudrais me borner à indiquer que, dans ce qu'on appelle globalement un commentaire, le décalage entre texte premier et texte second joue deux rôles qui sont solidaires. D'une part, il permet de construire (et indéfiniment) des discours nouveaux : le surplomb du texte premier, sa permanence, son statut de discours toujours réactualisable, le sens multiple ou caché dont il passe pour être détenteur, la réticence et la richesse essentielles qu'on lui prête, tout cela fonde une possibilité ouverte de parler. Mais, d'autre part, ... [i]l doit, selon un paradoxe qu'il déplace toujours, mais auquel il n'échappe jamais, dire pour la première fois ce qui cependant avait été déjà dit et répéter inlassablement ce qui pourtant n'avait jamais été dit... Le commentaire conjure le hasard du discours en lui faisant la part : il permet bien de dire autre chose que le texte même, mais à condition que ce soit ce texte même qui soit dit et en quelque sorte accompli¹⁷⁵.

¹⁷³ (Laks, 1997, p. 238).

¹⁷⁴ (Laks 1997, p. 239).

¹⁷⁵ (Foucault 1971, p. 26-28).

Dans cette perspective, on peut mieux saisir l'importance de porter une attention particulière aux témoignages qui nous présentent le contexte dans lequel la pensée parménidienne a été invoquée par ses lecteurs antiques. Il faudrait donc comprendre un témoignage, par exemple celui de Plutarque dans le *Contre Colotès*, comme la production d'un nouveau discours dérivé à partir des *ipsissima verba* de Parménide qui permettrait non seulement de retourner à la pensée originelle du penseur, mais serait surtout l'opportunité de dégager les problèmes philosophiques qui demeureraient cachés sans l'aide de telles traces.

Ces remarques méthodologiques seront mobilisées dans les analyses qui suivent : je prendrai en considération la distinction entre témoignages directs et indirects pour examiner les emplois et récurrences des noms chez Parménide. Si, dans la partie précédente, j'ai essayé de montrer que les témoignages soulèvent un problème d'interprétation à propos de la portée épistémologique des deux parties du poème, l'analyse à suivre devrait orienter ses conclusions vers les options envisageables au sujet de la portée épistémologique des noms en particulier et du langage en général dans le poème. Je vais ainsi examiner l'idée selon laquelle les notions de ὄνομα et ὀνομάζω chez Parménide ont une portée négative parce que leur objectivité ou leur référence pourraient être mises en doute. Par conséquent, la *Doxa* n'aurait pas une portée objective, au sens où elle n'a pas un statut épistémologique valide, ce qui renforce cette interprétation sceptique et critique des notions ὄνομα et ὀνομάζω. Je tenterai de prouver que, malgré certaines études de la littérature secondaire, cette interprétation ne trouve pas d'appui dans les interprétations antiques de Parménide.

II.1 DK 28B8.38* et DK 28B8.38 : état de la question

La première occurrence d'ὄνομα est l'une de plus traitées, car elle présente plusieurs difficultés. Un premier problème est que le vers nous a été transmis par le biais de plusieurs sources, qui proposent des leçons qui diffèrent les unes des autres. Le vers est cité par Platon dans le *Théétète*, par

le commentaire Anonyme du *Théétète* et aussi par Simplicius dans son commentaire à la *Physique* d'Aristote. Je me focaliserai sur ces trois sources, car elles offrent toutes les options attestées de transmission ; les autres sources, tels Eusèbe ou Théodoret, sont tributaires des trois sources mentionnées.

Or lorsqu'on regarde les sources du vers étudié, on repère d'emblée qu'il est cité et attribué à Parménide au discours direct de deux manières différentes : soit on cite un seul vers, soit on cite plusieurs vers. Dans la section qui suit, je nommerai le premier vers DK 28B8.38* et le deuxième DK 28B8.38. L'étude de chacun des trois cas mentionnés (Platon, l'Anonyme et Simplicius) nous forcera à examiner le contexte de chaque auteur, afin de tenter de saisir les raisons pour lesquelles Parménide a été cité. Pour cette raison, leur traitement s'avérera long. Cette étude me semble néanmoins essentielle afin d'aborder une série de problèmes cruciaux pour l'étude d'ὄνομα.

En effet, étant donné que DK 28B8.38* et DK 28B8.38 présentent plusieurs différences, mais aussi des similitudes, il est juste de s'interroger sur leurs rapports. S'agit-il d'une relation qui doit se poser en termes de corruption, c'est-à-dire qu'une leçon est primaire et que l'autre leçon s'explique par le fait qu'un auteur ou un scribe l'a mal copiée ? Ou ne serait-il pas plus judicieux de faire une autre analyse, à savoir qu'il y aurait un rapport d'imitation entre les deux versions ? Ou s'agit-il plutôt de deux vers originaux qui peuvent être attribués tous les deux à Parménide ? Il faudra déterminer quels éléments permettent de supposer qu'on a affaire à deux versions authentiques ou à une version inauthentique. Dans ce dernier cas, il faudrait encore décider quel statut possède la version inauthentique : s'agit-il d'une mauvaise citation ou d'une imitation voulue ? Si Platon imite Parménide, quels indices possédons-nous pour considérer qu'il s'agit d'une imitation, mais surtout quelle serait la fonction de cette procédure ?

II.1.1 Les enjeux d'édition

Les problèmes de transmission et de relation entre ces deux versions permettront de mieux saisir ce que Platon, l'Anonyme ou Simplicius soutiennent à propos de la théorie d'ὄνομα chez Parménide. Afin d'établir les enjeux du fond, commençons par citer le vers DK 28B8.38* selon l'édition Oxford Classical Texts de W.F. Hicken et DK 28B8.35-41 selon l'édition Diels-Kranz, suivies d'une traduction. J'ajoute d'emblée l'apparat critique seulement pour les vers DK 28B8.38* et DK 28B8.38 :

DK 28B8.38* :

οἶον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι

« Ce qui est immobile, que cela soit nom pour le tout »¹⁷⁶.

οἶον Plato Simplicius : οἶον Hicken (Diels correxit οἶον in Simplicius) : οἶον Anonymus in *Theaet.* | τελέθει mss. Plato et Simplicius : τε θέλει Anonymus in *Theaet.* | παντὶ mss. Plato, Anonymus et Simplicius (*In Phys.* 29.18 et *In Phys.* 143.10 E) : πάντη Simplicius *In Phys.* 143.10 aDF : Diels correxit Simplicium πάντ' ex *In Phys.* 87,1 quod exhibet veram Parmenidei versus formam cf. *In Phys.* 146, 11. | ὄνομ' εἶναι mss. Plato : ὄνομα εἶναι mss. Anonymus et Simplicius : εἶναι om. *In Phys.* 143.10 aD

¹⁷⁶ Traduction de Monique Dixsaut, qui préfère οἶον et non οἶον.

DK 28B.35-41 :

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστὶν
 εὐρήσεις τὸ νοεῖν · οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἐστὶν ἢ ἔσται
 ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν
 οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι · τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
 γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐκί,
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῖα φανὸν ἀμείβειν
 « Car sans ce qui est, en quoi il [*scil.* le penser] est proféré,
 Tu ne trouveras pas le penser. Car rien d'autre <ou> n'est ou
 [ne sera
 À côté de ce qui est, puisque celui-ci, Destinée l'a lié
 De façon à ce qu'il soit intègre et immuable : C'est pourquoi
 seront [*scil.* seulement] nom
 Toutes les choses dont les mortels ont posé, persuadés qu'elles
 [sont véridiques
 Qu'elles naissent et disparaissent, sont et ne sont pas
 Changent de lieu et modifient leur brillante couleur »¹⁷⁷.

οὐλον mss. : ὄλον *In Phys.* 87.1 D || τ' super add. *In Phys.* 87.1 D ||
 ἔμμεναι *in Phys.* 146.11 a : ἔμμεναι *In Phys.* 87.1 et *In Phys.* 146.11
 EF : ἔμμενε *in Phys.* 146.11 D || πάντ' ὄνομ' ἔσται Diels correxit :
 πάντ' ὄνομα ἔσται *In Phys.* 87.1 a : πᾶν τοῦνομ' ἔσται *in Phys.* 87.1
 F : πάντ' ὀνόμασται *In Phys.* 87 E : πάντ' ὀνόμασται *In Phys.*
 146.11 DEF (autem Coxon defendit πάντ' ὀνόμασται DE : πάντ'
 ὀνόμασται F)

Premièrement, on devra s'interroger quant à la construction de DK 28B8.38* et de DK 28B8.38, c'est-à-dire déterminer comment ils peuvent être lus pour que, deuxièmement, on puisse fournir une interprétation philosophique de cette construction grammaticale. Troisièmement, il sera question d'envisager leur rapport, car il est indéniable que les deux vers se ressemblent. Quoique les trois problèmes soient différents, ils sont reliés, notamment en ce qui concerne l'interprétation philosophique qu'on tire de ces vers. Sur ce dernier point, j'insisterai sur les résultats de nos analyses pour comprendre la notion d'ὄνομα chez Parménide.

¹⁷⁷ Traduction de Laks-Most.

Afin de bien mener les analyses par rapport à ces problèmes, je voudrais d'abord signaler certains enjeux liés au troisième problème, car celui-ci permet de comprendre les nombreuses interprétations sur la notion d'ὄνομα qu'on peut trouver dans la littérature secondaire. On peut donc commencer par se demander pourquoi le problème de rapport entre DK 28B8.38* et DK 28B8.38 doit nous intéresser. Notons d'emblée deux différences radicales entre ces deux vers. D'abord, le second contient en réalité deux hémistiches qui appartiennent à deux phrases distinctes, c'est-à-dire que DK 28B8.38 n'est pas une phrase avec une unité de signification complète. En revanche, si DK 28B8.38* est cité comme un seul vers, c'est parce qu'on suppose qu'il signifie une phrase complète. Étant donné que le néoplatonicien est la source principale de Parménide, vu le nombre de vers qu'il a transmis, on peut penser que Simplicius avait un accès au poème et donc qu'il a cité deux vers différents, à savoir DK 28B8.38 et DK 28B8.38*. L'autre différence est que, dans DK 28B8.38, la doctrine de l'ὄνομα est mise en relation avec les mortels (DK 28B8.39 : βροτοί), alors qu'on n'a pas assez d'information pour suggérer la place du vers DK 28B8.38*.

Or, quant à la portée philosophique de ces vers et en prenant à titre d'exemple les traductions fournies, DK 28B8.38* suggère que l'ὄνομα a une portée référentielle effective en ce sens que le tout (τῷ παντί) peut se saisir grâce à l'emploi d'un nom. En revanche, DK 28B8.38 semble suggérer que sa portée référentielle est défectueuse voire que l'ὄνομα est borné à lui-même.

Si l'on fait un pas en arrière et que l'on s'interroge sur la transmission de la pensée parménidienne en général, Simplicius est une source plus riche que Platon quant au nombre de vers transmis au discours direct. Quoique Platon soit une source bien antérieure et même la plus ancienne sur Parménide, il cite beaucoup moins Parménide que le commentateur néoplatonicien. En outre, Platon présente souvent des citations modifiées, tandis que Simplicius est souvent lu comme un auteur plus fidèle aux sources qu'il nous transmet¹⁷⁸. Dès lors, on peut se demander comment et pourquoi

¹⁷⁸ Les citations d'Homère et d'Hésiode dans le *corpus platonicum* ont été étudiées par (Labarbe, 1949) : son verdict est que Platon modifie parfois les vers originaux des poètes en question. En revanche, Simplicius présente un esprit scolaire qui est plus proche du type de travail académique que l'on fait aujourd'hui, dans le sens où il est soucieux de rapporter

Platon aurait choisi DK 28B8.38* comme une sorte de résumé représentatif de la pensée parménidienne. Qui plus est, étant donné que les deux vers présentent l'un une thèse positive et l'autre une appréciation négative au sujet de la portée référentielle d'ὄνομα, pourquoi Platon aurait-il privilégié la thèse positive ? Tenant compte du fait que Platon est parfois moins rigoureux lorsqu'il cite, devons-nous considérer qu'il cite textuellement Parménide ? Platon ne pourrait-il pas faire sienne la pensée de Parménide et l'adapter afin de l'utiliser dans l'argument du *Théétète* ? Tous ces questionnements deviennent plus complexes si l'on tient compte du fait que Simplicius a transmis à la fois DK 28B8.38 et DK 28B8.38*, donc les deux thèses, positive et négative sur la portée référentielle, sans sembler préférer l'une ou l'autre. Simplicius cite-t-il exclusivement le poème de Parménide ? Ou bien, cite-t-il le poème et le *Théétète* ?

Il peut être utile de préciser dès maintenant l'enjeu de toutes ces questions pour mon étude. Puisque je soutiendrai que le poème de Parménide utilise la notion d'ὄνομα avec une portée référentielle, on pourrait croire que le *Théétète* de Platon va dans le sens de mes hypothèses, car on y trouve un vers qui propose une approche constructive à propos d'ὄνομα. DK 28B8.38* et DK 28B8.38 semblent en effet répondre à deux logiques différentes d'analyse de l'ὄνομα : le second étant une *pars destruens* et le premier, une *pars construens*. Autrement dit, la déesse montrerait deux usages d'ὄνομα : l'un où il échoue à référer et l'autre où il réussit à référer. Si l'on s'appuie sur certaines interprétations, présentées ci-dessus, de l'épistémologie de l'*Alètheia* et de la *Doxa*, on pourrait juger que DK 28B8.38 développe une analyse insérée dans la *Doxa*, où la déesse montrerait comment le fait que les mortels acceptent le devenir aboutit à une considération négative d'ὄνομα. En revanche, elle montrerait en DK 28B8.38* comment l'ὄνομα n'est pas toujours négatif, car il gagne une portée référentielle lorsqu'on le met en lien avec l'immobilité, ce qui devrait donc être considéré comme appartenant à l'*Alètheia*, où la déesse enseigne au κοῦρος certaines thèses inaccessibles à la connaissance des mortels.

verbatim le matériel ; par exemple, dans le cas précis de Parménide, il faut rappeler l'insistance de Simplicius sur le fait qu'il cite souvent les vers du poème parce que l'œuvre de Parménide était déjà d'un accès difficile à l'époque.

Or ce raisonnement dépend de deux présupposés que je tenterai de réfuter. Le premier est que DK 28B8.38* est un vers du poème de Parménide. Le second est que DK 28B8.38 est une *pars destruens*. Ce que je tenterai de faire dans la section suivante est d'abord de montrer d'où procède la lecture qui soutient que DK 28B8.38* est un vers du poème de Parménide, pour ensuite montrer les thèses philosophiques que certains savants en ont tirées au sujet d'ὄνομα. Cela me permettra d'emblée de mettre en évidence une discussion assez développée dans la littérature secondaire où il me semble qu'on peut mettre en exergue une série de présupposés souvent laissés implicites. Dans un deuxième moment, je tenterai de déconstruire la lecture de DK 28B8.38* en examinant brièvement quelques points saillants du *Théétète*. Le résultat auquel je tente d'arriver est de défaire l'idée selon laquelle la dimension référentielle de l'ὄνομα est énoncée dans DK 28B8.38* pour ainsi chercher, dans la partie suivante, où pourrait se trouver une telle dimension positive.

Afin de pouvoir répondre à tous ces questionnements (construction grammaticale du vers, thèse philosophique attribuée et rapport entre les deux versions) on peut commencer par offrir une sorte de *stemma*¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Le véritable stemma de transmission serait plus complexe. Cf. à ce propos (Journée, inédit) qui, en se restreignant aux pages *in Phys.* 87 et 146 de Simplicius, montre les divergences entre les manuscrits. Journée montre en particulier comment le manuscrit F doit être examiné de près, car, s'il est vrai que ce manuscrit transmet les meilleures leçons de Parménide, alors comment expliquer que ce manuscrit transmet deux versions différentes de DK 28B8.38, à savoir πάντ' ὄνομα ἔσται à la page 87 et πάντ' ὀνόμασται à la page 146 ? La question doit aussi tenir compte du fait qu'à la page 87, la citation finit précisément au vers DK 28B8.38, tandis que la page 146 transmet une suite au vers DK 28B8.38.

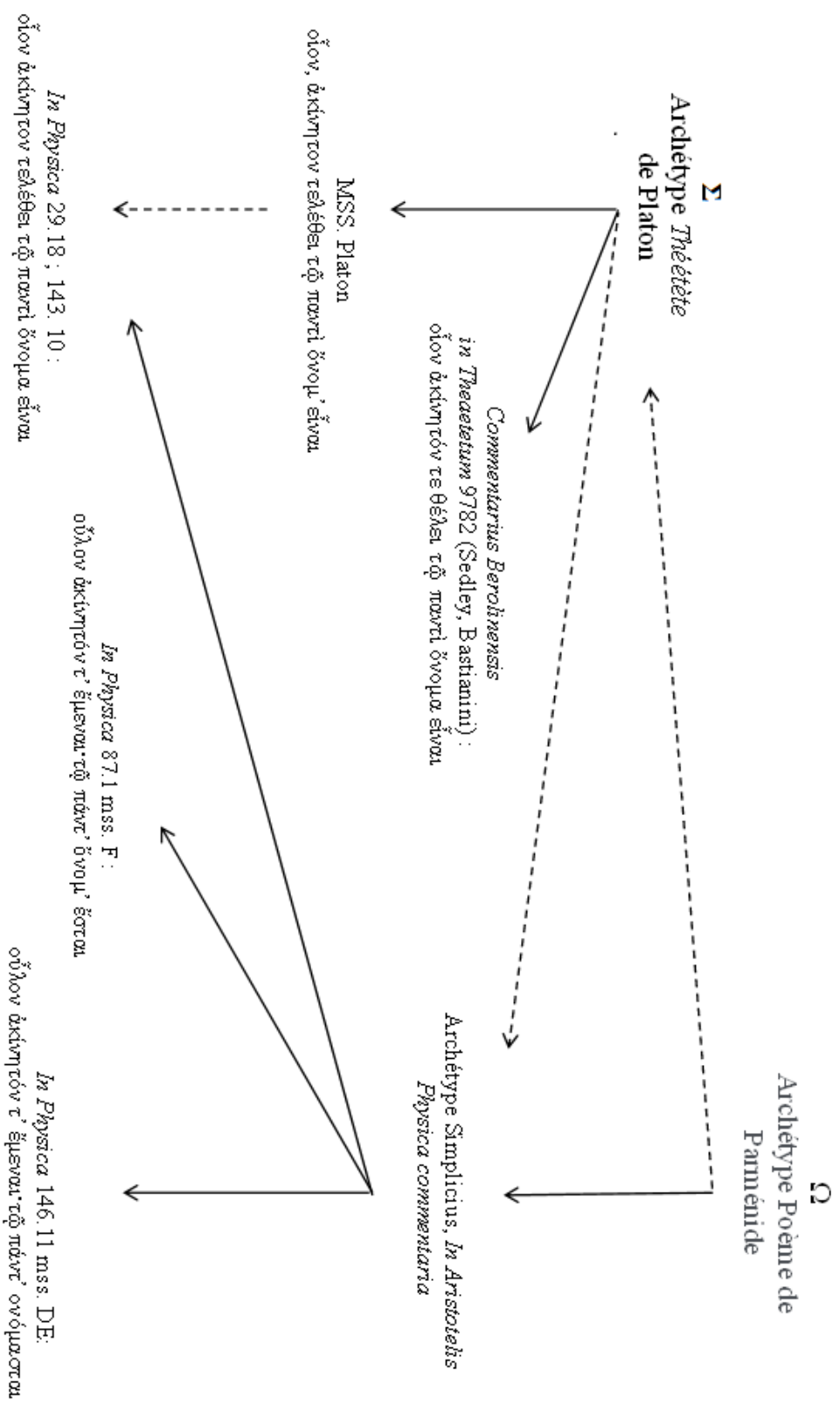


Figure 1

Il ne s'agit pas à proprement parler d'un arbre de transmission fidèle du poème de Parménide, mais d'un schéma représentatif des sources. Dans ce *stemma* j'utilise deux lignes différentes. La ligne continue représente la certitude d'une filière de transmission. La ligne pointillée sert à montrer les thèses que je tenterai de prouver, à savoir que Platon a imité le poème de Parménide dans DK 28B8.38* et que, lorsque Simplicius cite DK 28B8.38*, il cite l'imitation de Platon et non le poème de Parménide. Simon Karsten et Hermann Diels ont repéré le problème de DK 28B8.38* et DK 28B8.38, mais ils ont résolu la difficulté de façon différente. Karsten pense que DK 28B8.38* est la vraie version de DK 28B8.38 et, lorsqu'il édite DK 28B8, il donne le texte οἶον ἀκίνητόν τε θέλει τῷ παντί ὄνομα εἶναι¹⁸⁰. En revanche, Diels pense que DK 28B8.38* est une forme fautive de DK 28B8.38. Plusieurs éditions critiques de Parménide considèrent comme Diels que c'est DK 28B8.38, transmis par Simplicius, et non DK 28B8.38* du *Théétète* qui fournit la version du poème la plus proche de l'original¹⁸¹. Une troisième approche exemplaire est celle de F.M. Cornford qui pense que DK 28B8.38* et DK 28B8.38 sont tous les deux des vers du poème et que leur contenu doctrinal est donc important lorsqu'on tente de reconstruire la pensée de Parménide. Par ailleurs, la littérature secondaire qui montre un intérêt pour le concept d'ὄνομα suggère parfois que DK 28B8.38* transmet une doctrine parménidienne. De ce point de vue, certaines interprétations semblent Enfin accepter l'interprétation de Karsten ou Cornford selon laquelle DK 28B8.38* est authentique.

Il faut donc passer au crible les arguments utilisés par Diels, Karsten et Cornford en faisant auparavant certaines considérations. Quels sont les arguments de Karsten afin de considérer que DK 28B8.38* est la bonne leçon de DK 28B8.38 ? Ensuite, si Diels a raison de dire que DK 28B8.38* est une forme fautive, alors il resterait à expliquer pourquoi Platon a décidé de citer

¹⁸⁰ Karsten 1835, v.97, fr. <7 ,5> : οἶον ἀκίνητον τελέθειν τῷ πάντι ὄνομ' εἶναι.

¹⁸¹ L'édition critique du commentaire anonyme n'apparut qu'à partir de 1905. (Fülleborn 1795, v.92, fr. <5 ,23> : οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι· ᾧ πάντ' ὄνομ' ἐστίν ; (Brandis 1813, v.99, fr. <7 ,23>) : οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι· τῷ πάντι ὄνομ' ἐστίν ; (Mullach 1875, v.98, fr. <7 ,5> : οἶον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι, τῷ πάντι ὄνομ' ἐστίν ; (Diels 1901, v.102, fr. 8 ,38) : οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι· τῷ πάντι ὄνομ(α) ἔσται ; (Diels- Kranz 1951, v.99, fr. 8 ,38 : οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι· τῷ πάντι ὄνομ(α) ἔσται) ;).

un vers de manière isolée. On pourrait penser que Platon a cité ce vers de la même façon que quelqu'un réciterait la phrase « Dans une bourgade de la Manche... »¹⁸², en faisant allusion au début du célèbre roman *L'Ingénieux Hidalgo Don Quichotte de la Manche* de Miguel de Cervantès où la seule mention de la phrase initiale nous ferait penser à la totalité de l'œuvre en question. Une autre possibilité consiste à considérer que Platon est en train de citer à sa guise le vers, en le modifiant pour qu'il puisse répondre au contexte de la discussion du *Théétète*. Comme Monique Dixsaut le signale lorsqu'elle analyse le traitement de Parménide dans le *Sophiste*, où l'on trouve aussi une citation du poème, « la démarche qu'il [Platon] adopte n'est pas très claire : prend-il cette citation comme point de départ, – auquel cas il s'agirait toujours, dans ce qui suit, de Parménide –, ou comme simple prétexte pour entamer sa propre dialectique ? »¹⁸³. Enfin, si Cornford a raison de dire qu'il s'agit de deux vers différents, mais originaux du poème, quelles sont leurs relations précises ?

II.1.2 L'édition de Karsten

Commençons donc par l'interprétation de Simon Karsten au début du dix-neuvième siècle. Le savant néerlandais considère d'abord que la pensée de Parménide soutient qu'il existe une vérité unique et éternelle et contredit ainsi la foule qui considère la vérité comme variée et mouvante¹⁸⁴. Ce contraste s'établit selon Karsten entre, d'une part, εἶναι et, d'autre part, γίγνεσθαι, ὄλλυσθαι, etc. Il faut considérer cette remarque afin de bien comprendre le choix de Karsten de DK 28B8.38* au détriment du DK 28B8.38. Karsten renvoie au *Théétète*, car on y trouve, par exemple, en 157a7-157b8¹⁸⁵ :

¹⁸² « En un lugar de la Mancha... ».

¹⁸³ (Dixsaut 1987 p. 215-216).

¹⁸⁴ (Karsten, 1835, p. 106) : *Parmenides in Universo unum et aeternum vere esse censet, quod contra vulgus varia et fluxa vera esse existimat.*

¹⁸⁵ Traduction de Michel Narcy.

De sorte que de tout cela résulte exactement ce que nous disions depuis le début : rien n'est un, en soi et par soi, mais chaque fois vient à être pour telle chose et le mot "être" est à éliminer de toutes parts – si ce n'est que nous-mêmes, de nombreuses fois encore tout à l'heure, sous l'effet de l'habitude et du manque du savoir, nous avons été forcés de nous en servir. En fait, il ne faut pas, – tel est le langage des savants –, concéder ni "telle chose", ni "attribut de telle chose", ni "attribut de ma personne", ni "ceci", ni "cela", ni aucun autre mot signifiant qu'il y a fixité ; mais il faut s'en tenir à la nature et énoncer les choses qui viennent à être, sont faites, détruites, altérées ; au motif que, si l'on fixe quelque chose par la parole celui qui fait cela est facile à réfuter (ὥστε ἐξ πάντων τούτων, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέγομεν, οὐδὲν εἶναι ἐν αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλὰ τινι ἀεὶ γίνεσθαι, τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον, οὐχ ὅτι ἡμεῖς πολλὰ καὶ ἄρτι ἠναγκάσμεθα ὑπὸ συνηθείας καὶ ἀνεπιστημοσύνης χρῆσθαι αὐτῷ. τὸ δ' οὐ δεῖ, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος, οὔτε τι συγχωρεῖν οὔτε του οὔτ' ἐμοῦ οὔτε τόδε οὔτ' ἐκεῖνο οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἰστῆ, ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γινόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα· ὡς ἐάν τί τις στήσῃ τῷ λόγῳ, εὐέλεγκτος ὁ τοῦτο ποιῶν).

L'intérêt de ce passage s'explique par le fait que cette thèse attribuée aux mobilistes du dialogue (Homère, Héraclite, Protagoras) implique une approche normative quant à l'emploi de certains mots. En effet, les mobilistes refusent d'utiliser le nom « être » (τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον), car il fixe la réalité (οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἰστῆ). Or, selon cette reconstruction de la pensée de mobilistes, leur intérêt consiste non seulement à bannir εἶναι, mais aussi tout nom dont la dimension référentielle renvoie à la fixité. Le passage fournit d'emblée des exemples précis de noms qui sont considérés comme renvoyant au repos ; il s'agit des pronoms τι, του, ἐμοῦ, τόδε, ἐκεῖνο et ἄλλο. Si telle est la *pars destruens* au sujet des noms, alors les mobilistes proposent une *pars construens* qui consiste à parler selon la nature (ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι) de telle sorte qu'on s'exprime avec un discours qui demeure fidèle à la thèse du devenir incessant. On repère aussi comme exemple de cette thèse les participes γινόμενα, ποιούμενα, ἀπολλύμενα et ἀλλοιούμενα.

Le même type de raisonnement se trouve en 152d, cité également par Karsten, où Socrate expose comment les mobilistes considèrent que « viennent à être toutes les choses que nous disons être, parce que nous en parlons d'une façon erronée » (γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες)¹⁸⁶.

Les passages évoqués par Karsten servent donc à expliquer la traduction de DK 28B8.38* comme *unum immotumque universo contingere nomen esse*. Cette traduction a aussi une dimension normative : *esse* ou εἶναι est le nom correct qui explique l'univers ou la réalité. Si cela est la *pars construens* d'ὄνομα chez Parménide, alors la *pars destruens* se trouve dans les vers DKB8.39-41 où malgré la portée du nom εἶναι, les mortels utilisent d'autres noms qui renvoient au devenir.

On peut ainsi comprendre pourquoi Karsten n'a pas considéré DKB8.38 comme la leçon authentique du poème. Lorsqu'il justifie son choix, Karsten cite le texte suivant de Simplicius : οὐλον ἀκίνητον τ' ἔμεναι τῷ πάντ' ὄνομα ἔσται. Karsten préfère donc lire le texte de DK 28B8.38* comme οἶον ἀκίνητον τελέθει τῷ πάντι ὄνομα εἶναι et il justifie surtout son choix de οἶον en s'appuyant sur une exégèse de Simplicius¹⁸⁷. Le reste de différences ne sont pas justifiées et Karsten se contente de dire qu'il préfère le texte de Platon (*Equidem Platoniam lectionem servavi*¹⁸⁸). D'après les considérations que Karsten fait à propos des mobilistes du *Théétète*, on peut expliquer qu'il a choisi εἶναι au détriment de ἔσται afin d'expliquer le contraste qui existe entre les partisans du devenir et du repos. En effet, la leçon DKB8.38 citée par Karsten donne l'impression que Parménide renverrait, par l'emploi de ἔσται, à une réalité mouvante et variable. Si ma reconstruction est pertinente, Karsten a choisi εἶναι parce qu'il renverrait à une réalité fixe et permanente.

En ce qui concerne l'enjeu du travail présent, il faut s'interroger sur ce que les arguments de Karsten peuvent nous suggérer quant à la portée référentielle des noms. Si l'on prend au pied de la lettre les passages évoqués du *Théétète*, il semble que l'enjeu de DK 28B8.38* soit, selon Karsten, de

¹⁸⁶ Traduction de Michel Narcy.

¹⁸⁷ *In Phys.* 29.16-17 : ἐπέκεινα θεασάμενος ἀκίνητον αὐτὸ ἀνομνεῖ καὶ μόνον ὡς πάντων ἐξηρημένον. Dans cette exégèse de Simplicius, Karsten retient le μόνον comme paraphrase de οἶον

¹⁸⁸ (Karsten 1835, p. 106).

discuter une théorie sur la bonne façon de parler (ὀρθῶς προσαγορεύειν). Vue ainsi, la *pars destruens* chez Parménide n'exclut pas que l'ὄνομα ait une dimension référentielle dans la lecture de Karsten. Il en va de même pour les mobilistes. L'enjeu est plutôt de retrouver de quelle façon on doit parler. Les passages platoniciens n'impliquent donc pas que l'ὄνομα soit un *flatus vocis* : les mobilistes considèrent que l'ὄνομα ayant affaire au repos sera réfuté (εὐέλεγκτος ὁ τοῦτο ποιῶν). On peut donc supposer un raisonnement analogue pour Parménide, car l'ὄνομα ayant affaire au devenir et au flux, ne saurait pas être correct et donc, serait aussi réfuté dans les vers qui suivaient DK 28B8.38* dans le poème. Karsten attribue ainsi à Parménide une analyse double des noms, à la fois normative et critique, symétrique de celle des mobilistes du *Théétète* à laquelle elle s'oppose.

II.1.3 L'édition de Diels

Hermann Diels ne cite pas les analyses de Simon Karsten, mais lorsqu'on examine les éditions de Parménide qu'il a réalisées, on peut expliquer comment Diels a trouvé une solution différente. En effet, Diels considère que DK 28B8.38 est la bonne leçon, dont DK 28B8.38* est une version fautive. Diels justifie, dans son premier ouvrage sur Parménide, son choix ainsi ¹⁸⁹ :

Der Vers gibt den lehrreichen Beweis dafür, dass die bei den Neuplatonikern übliche Unsitte, schlecht memorirte Einzelverse willkürlich zu ergänzen, bereits vom Stifter der Akademie geübt worden ist. Seine Fassung οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ πάντ(ι) ὄνομ' εἶναι ist mit dem Zusammenhang, den Simplicius erhalten hat, schlechterdings unvereinbar.

¹⁸⁹ (Diels, 1897¹, 2003², p. 86).

Les arguments de Diels reflètent plusieurs stratégies interprétatives qui doivent être explicitées. La première tient au fait que Diels inaugure une approche psychologique des sources : la présence de DK 28B8.38* dans le commentaire à la *Physique* d'Aristote serait expliquée par le fait que Simplicius a « mal mémorisé » DK 28B8.38 (*schlecht memorirte*). Diels considère en outre que les néoplatoniciens ont tendance à traiter le matériel doxographique afin que celui-ci soit cohérent avec le système néoplatonicien. Diels décrit ceci comme étant une mauvaise habitude chez cette école (*eübliche Unsitte*). Toutefois, Diels considère que cette procédure est un héritage de l'Académie même : dès lors, le vers DK 28B8.38* retrouvé dans *Théétète* 180e devrait aussi être expliqué par cette procédure psychologique : Platon aurait mal cité, par défaut de mémoire.

Diels n'hésite pas à poursuivre avec ce type d'explications : dans l'édition du commentaire à la *Physique* d'Aristote de Simplicius, le savant allemand édite la version DK 28B8.38* (retrouvée dans le *Théétète* et reprise par Simplicius) en argumentant que cela est une version fautive du vers et que la *vraie* version, à savoir DK 28B8.38, est citée ailleurs dans le même commentaire (*veram Parmenidei versus formam exhibet*)¹⁹⁰.

Notons ainsi que le critère pour juger que Platon s'est mal conduit dans la transmission du vers parménidien est anachronique, sans que pour autant il faille comprendre par là un jugement péjoratif. Pour être précis : le passé est édité en fonction de la postérité, car le texte transmis par Platon est considéré comme fautif et le texte transmis par Simplicius sert à écarter le texte platonicien¹⁹¹. De ce point de vue, le critère d'édition de Diels est difficile à expliquer, car il ne s'est pas contenté de reporter les formes telles que les manuscrits les transmettent et c'est, à mon avis, par son souci de retrouver les *ipsissima verba* de Parménide qu'il s'est permis d'éditer de cette manière. En effet, les manuscrits de DK 28B8.38* chez Simplicius montrent tous que l'éliision n'existe pas (*In Phys.* 29.18 : παντι mss. et *In Phys.* 143.10 : παντη aDF : παντι E) et en dépit de cette évidence qui ne pose pas

¹⁹⁰ Cf. Simplicius, *In Phys.* p. 29. Cet avis est répété par exemple, par (Passa 2009, p. 47) : « Il testo originale, o una versione vicina all'originale, ci viene invece fortunatamente da Simplicio *in Phys.* 87.1 e 146.11 ».

¹⁹¹ Cela est le cas dans son travail de 1897 dédié exclusivement à Parménide, car Diels considère que la citation du *Théétète* est une citation mal mémorisée.

problème en soi d'un point de vue grammatical ou du sens, Diels a décidé d'éditer avec l'élision en suivant – je suppose – un argument lié à la métrique du vers. L'appui que Diels trouvait, outre les règles de la métrique, était certes les manuscrits de DK 28B8.38 chez Simplicius lesquels présentent l'élision.

Or les décisions éditoriales de Diels impliquent que DK 28B8.38* n'est pas à prendre au sérieux, car il serait issu d'une mauvaise citation. En outre, DK 28B8.38 n'est plus considéré comme un vers qui porte une signification complète et le vers contient deux hémistiches : DK 28B8.38a conclut un raisonnement et DK 28B8.38b commence un nouveau raisonnement. Cela peut expliquer pourquoi, selon Diels, il n'y a aucune *pars construens* quant à la notion d'ὄνομα. Dans les éditions du savant allemand, on trouve une insistance sur la critique des noms que propose Parménide. En effet dans son travail dédié à Parménide en 1897, Diels a décidé de traduire τῷ πάντ' ὄνομα ἔσται comme « Drum ist alles leerer Schall » et dans l'édition Diels-Kranz des présocratiques il traduit par « Darum wird *bloßer* Name sein ». De la première traduction de Diels, on peut déduire que la portée référentielle d'ὄνομα est niée, tandis que la seconde traduction semble aussi nier la portée référentielle par une interprétation réductionniste d'ὄνομα. Dans son travail dédié à Parménide, Diels explique qu'ὄνομα équivaut à « l'opinion » (δόξα) et à « l'ombre » (σκιά)¹⁹². Cette conclusion est tirée à partir d'une analyse des oppositions (*Gegensatz*¹⁹³). Diels pense que la pensée grecque oppose la prose au vers, ou le discours et le contenu (λόγος, ἔπος¹⁹⁴), le discours à l'action (λόγος, ἔργον), la parole à la force (ἔπος, ῥώμη). Ce système finit donc par suggérer que ὄνομα s'oppose à οὐσία. Cela est surtout argumenté avec des références à Hippocrate, à Solon, à Euripide et à Héraclite où chacun de ces auteurs renforcerait l'opposition entre l'être et le nom, opposition qui, selon Diels, se montre plus clairement (*scharf ausgeprägt*) chez Parménide dans les termes δόξα-ἀλήθεια et μὴ εἶν-εἶν. De cette manière Diels considère que ὄνομα chez Parménide est lié aux notions de σκιά, δόξα et μὴ εἶν.

¹⁹² (Diels 1897¹, 2003², p. 86).

¹⁹³ (Diels 1897¹, 2003², p. 87).

¹⁹⁴ Diels ne fournit pas de référence ici d'où mon hésitation entre les deux.

Diels précise l'approche qu'il a de la pensée parméniidienne : il lit Parménide à travers les lunettes de la doxographie de *Physique* 184b15ss¹⁹⁵. Cela explique bien pourquoi Parménide est un moniste matériel rigoureux¹⁹⁶ en ce sens que seul l'étant existe. De ce fait, Diels reconstruit le raisonnement de Parménide dans les vers DK 28B8.38-41 de la manière suivante : « si l'étant est complet et immobile, le fait de devenir, le fait de périr et tout le reste seront du nom » (εἰ τὸ ὄν ὅλον ἐστὶν καὶ ἀκίνητόν, τότε γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι καὶ τᾶλλα ὄνομα ἔσται¹⁹⁷). Le raisonnement essaie de montrer que les ὀνόματα n'ont aucune portée référentielle en raison du fait que, selon Diels, tout nom est synonyme du non-être (μὴ εἶναι). Or, comme on l'a noté, les deux traductions de Diels ne concluent pas de la même manière à propos de l'échec référentiel : sa première traduction suggère qu'on pourrait traduire et comprendre ὄνομα en tant que brouhaha ou charabia, c'est-à-dire que lorsque les mortels profèrent un ὄνομα, on ne saurait saisir ni ce qu'ils disent, ni non plus la portée référentielle de leur discours. En revanche, la deuxième traduction, n'implique pas que tout ὄνομα est incompréhensible, mais qu'il est erroné car il ne renvoie à rien : on comprend ainsi que les mortels puissent assurer par exemple que la génération existe et qu'il y a donc du devenir. Cependant, on démonte l'idée selon laquelle le devenir existe et donc on peut comprendre ce que la génération veut dire, mais rien ne devient pour autant.

II.1.4 Le fragment de Cornford

Au début du XXe siècle, F. M. Cornford adopte une solution différente de celle des deux éditeurs qui viennent d'être abordés. En effet, le savant anglais considère que DK 28B8.38* et DK 28B8.38 sont tous les deux des vers parméniidiens originaux. En ce sens, on peut déduire que son interprétation n'accepte aucun des arguments de Karsten et de Diels.

¹⁹⁵ (Diels 1897¹, 2003², p. 93): « so handelt es sich um Monismus der Principien im Gegensatz zum Dualismus oder Pluralismus, wie Aristoteles im Anfang der Physik disponirt ».

¹⁹⁶ (Diels 1897¹, 2003², p. 93) : « Natürlich steht Parmenides selbst auf dem Standpunkt des Starrsten Monismus.

¹⁹⁷ (Diels 1897¹, 2003², p. 87).

Les arguments de Cornford sont au nombre de trois : le premier est que DKB8.38* a un sens en soi et le savant anglais tire la conclusion que cela serait une raison suffisante pour admettre que le vers existait bel et bien chez Parménide. Un deuxième argument est tiré de la même prémisse, puisque le fait que le vers soit compréhensible jouerait en faveur du fait que Simplicius n'a pas pu le citer d'après le *Théétète*¹⁹⁸. L'argument de Cornford se révèle de manière plus précise : puisque le vers a un sens, il doit exister chez Parménide. Du fait que le vers apparaît chez Platon et Simplicius, Cornford tire la conclusion qu'ils partageaient la même source. Enfin, le savant anglais offre un troisième argument en ce qui concerne le rôle que Parménide joue dans plusieurs dialogues de Platon : cela prouverait que Platon connaissait en profondeur la pensée de l'Éléate, ce qui empêcherait de penser que Platon a inventé le vers, sinon on devrait considérer qu'il commet une « négligence formidable »¹⁹⁹. Ce dernier argument revient, curieusement, aux justifications psychologiques : il est difficile, soutient encore Cornford, de suivre le processus mental qui aurait conduit Platon à inventer un vers²⁰⁰.

Par ailleurs, pour DK 28B8.38*, Cornford préfère $\tau\epsilon\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota$ au détriment de $\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\theta\epsilon\iota$ et il traduit le vers ainsi : « [Necessity] is willing that the All should only be called sole and immovable ». Cornford ne veut pas accepter $\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\theta\epsilon\iota$, car il comprend que ce verbe désigne le fait d'accroître. En raison de cela, il affirme que $\tau\epsilon\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota$ est « la correction évidente »²⁰¹. Or les arguments de Cornford en faveur de $\tau\epsilon\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota$ me semblent un peu discutables. Comme on l'a noté dans l'apparat critique de DK 28B8.38*, $\tau\epsilon\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota$ est la leçon que donne l'Anonyme dans son commentaire du *Théétète*. Le laconisme de Cornford à propos du choix de $\tau\epsilon\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota$, a fait penser à Richard McKirahan (un partisan de l'argument de Cornford), que la conjecture de Cornford rejoint par coïncidence la leçon de l'Anonyme, puisqu'il « ne connaissait pas le

¹⁹⁸ (Cornford 1935b p. 136) : « Since the line has a meaning, there is no reason to suppose that Simplicius took it from Plato ».

¹⁹⁹ Cf. (Cornford 1935b, p. 23) : « This hypothesis may be preferred to the tissue of ungrounded assumptions which charge Plato with *incredible slovenliness* ». Je souligne.

²⁰⁰ (Cornford 1935b p. 23) : « It is hard to conceive the mental process that could generate such a hybrid in the most slovenly brain. Plato was not slovenly, and he had a deep respect for Parmenides ».

²⁰¹ (Cornford 1935b p. 132) : « The obvious correction » .

commentaire anonyme du *Théétète* »²⁰². Rien de plus faux : le bien connu *Plato's Theory of Knowledge* – œuvre centrale de Cornford –, publié la même année que l'article portant sur le vers parménidien du *Théétète*, contient deux références explicites au commentaire anonyme en question²⁰³. Il est donc vraisemblable que Cornford ait aussi reporté la leçon du commentaire anonyme sans, pour autant, fournir la référence précise²⁰⁴.

Cornford comprend DK 28B8.38* comme une *pars construens*. Il suppose d'emblée que le sujet de θέλει est la déesse qui s'adresse au κοῦρος. Cornford propose de considérer DK 28B8.38* avec la leçon τε θέλει comme inspiré de DK 22B32 d'Héraclite, qui emploie également ce verbe :

« Une, la chose sage ne veut pas seulement être appelée du nom Zeus et le veut »
(ἐν τὸ σοφὸν μούνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα)

Toutefois, Cornford n'abonde pas dans les raisons qui auraient motivé Parménide à paraphraser une doctrine d'Héraclite pour exprimer une doctrine plutôt positive au sujet de la notion d'ὄνομα. Nous y reviendrons plus loin en proposant notre propre interprétation de DK 28B8.38* comme une imitation platonicienne de Parménide visant à établir, de façon ludique, un parallèle avec Héraclite.

Quoi qu'il en soit, étant donné que Cornford considère le vers DK 28B8.38* comme authentique, il s'interroge sur la place que ce vers devait avoir dans la doctrine parménidienne. Il conjecture que ce vers allait de pair avec DK 28B19, considéré comme la fin du poème éléatique. Afin de prouver cette conjecture, Cornford crée un vers supplémentaire. Voici sa

²⁰² (McKirahan 2010 p.3): « Cornford who was ignorant of the Anonymous Commentary on the *Theaetetus*... emends to οἷον ἀκίνητόν τε θέλει τῷ παντὶ ὄνομα εἶναι (essentially identical with [the Anonymous Commentary]) ».

²⁰³ (Cornford 1935a p. 15 et 28) ; cf. (Bastianini et Sedley 1995, p. 229). La première édition du commentaire anonyme, faite par Hermann Diels et W. Schubart date de 1905.

²⁰⁴ Il est d'ailleurs vrai que Cornford dit (1935b p. 94) qu'il fait une conjecture, mais les deux références explicites au commentaire anonyme suggèrent qu'il aurait plutôt oublié qu'il reportait en réalité la *lectio* du commentaire.

proposition où je signale par des crochets le vers inventé et ajouté par Cornford²⁰⁵ :

Ainsi donc, selon l'opinion, ces choses ont surgi et sont
[maintenant,
Et par la suite, ayant pris consistance, à partir de ce point elles
[connaîtront leur fin.
À ces choses les hommes ont assigné un nom qui les désigne
[chacune
[Dans ces noms il n'y a pas de créance, puisque la nécessité]
[souhaite
Que le tout soit nommé [seulement] unique et immobile »
(οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφην τάδε καὶ νῦν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα ·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω.
[τούτων οὐδενὶ πίστις ἔνι μῶνον γὰρ ἀνάγκη]
οἷον ἀκίνητόν τε θέλει τῶ παντὶ ὄνομ' εἶναι)

Notons que le savant anglais voulait que le poème finisse avec cette idée solennelle d'un seul nom qui a plus de valeur épistémologique que tous les noms conventionnels réunis. L'interprétation de Cornford est, certes, stimulante dans le sens où elle fait du problème de la différenciation de la dénomination entre le domaine humain et le domaine divin l'un des enjeux centraux du poème. Cependant, je voudrais ici attirer l'attention sur le fait que Cornford défend sa lecture à un prix très élevé : créer un vers afin de justifier son interprétation. Ce point me semble décisif pour rejeter la lecture, car cela implique qu'on peut manipuler les matériaux textuels à notre guise. Par ailleurs, Cornford veut modifier la fin du poème parce qu'il trouve que le fragment DK 28B19 est « une conclusion boiteuse »²⁰⁶. Le raisonnement à l'origine d'une solution aussi audacieuse consistant à manipuler les données devait être le suivant : le fragment DK 28B19 est la *pars destruens* au sujet

²⁰⁵ Je traduis l'original suivant : « In all these names there is no (force of true) persuasion ; for Necessity is willing that the All should only be called sole and immovable ».

²⁰⁶ (Cornford 1935b, p. 23): « A lame conclusion ».

du langage et c'est le fragment du commentaire anonyme qui apporterait la *pars construens*.

Bien que Cornford s'intéresse surtout à DK 28B8.38*, il explique en outre comment il comprend DK 28B8.38. Lorsqu'il traduit ce dernier, il revient à la thèse de Hermann Diels, où ὄνομα est compris selon une interprétation réductionniste : « therefore all those things will be a (mere) name that mortals have agreed upon... ». Interprétée de cette manière, la doctrine de l'ὄνομα fait apparaître le double mouvement de *pars destruens* et *pars construens* identifié très clairement. Lorsque le poème parle des ὀνόματα dans DK 28B8.38 où il s'agit d'une thèse à propos du mouvement, il y a un refus de la dimension référentielle et donc une interprétation conventionnelle d'ὄνομα. En revanche, lorsque le poème finirait avec DK 28B8.38*, la déesse montrerait que tous les noms liés au devenir sont trompeurs, car le Tout est immobile et unique. Il me semble donc que cette interprétation positive de la dimension référentielle d'ὄνομα insiste sur le fait que les noms qui renvoient au repos seront admis par la déesse.

II.1.5 Le fragment de Cornford revisité par Woodbury

L'interprétation de Cornford acquiert une influence importante à partir d'un article de Leonard Woodbury²⁰⁷. Dans son étude sur les noms chez Parménide, Woodbury accepte la thèse générale de Cornford, à savoir que DK 28B8.38* et DK 28B8.38 sont authentiques. Cependant, Woodbury modifie l'interprétation des deux vers. Pour DK 28B8.38, Woodbury conteste l'interprétation de Diels et de Cornford selon laquelle ὄνομα a une dimension référentielle négative. Ensuite, il offre une lecture différente de celle de Cornford pour DK 28B8.38*, car selon Woodbury ce vers énonce une thèse normative très précise sur le cas où ὄνομα peut avoir une portée référentielle positive.

Afin de défendre son interprétation de DK 28B8.38, Woodbury fournit comme argument que le τῶ n'a pas la valeur de connecteur. Avec cette

²⁰⁷ (Woodbury 1958).

correction, Woodbury croit qu'on répond mieux à la logique générale des vers DK 28B8.34-41, qu'à son avis ni Diels ni Cornford ne réussissent à bien expliquer. En effet, étant donné que DK 28B8.34-38a explique qu'il existe un lien entre la pensée, le langage en général et l'étant, pourquoi s'ensuivrait-il que les ὀνόματα sont soit des *flatus vocis*, soit des notions limitées dans leur dimension référentielle ? Lorsqu'on accepte que τῷ a valeur de pronom, Woodbury soutient qu'il y a une transition plus claire puisque le lien suggéré dans DK 28B8.34-38a serait renforcé à partir de DK 28B8.38b. Dans ce sens, le texte τῷ πάντ' ὀνομάσται proposé par Woodbury se traduit comme « With reference to it (the real world) are all the names »²⁰⁸. Autrement dit, les ὀνόματα ne sont ni du brouhaha ni du charabia ; ils sont plutôt l'effort erroné des mortels pour nommer des choses, car leurs essais mènent à une contradiction incessante entre des choses engendrées et corrompues, qui sont et puis ne sont plus.

L'interprétation de Woodbury me semble défendre très clairement que les ὀνόματα ont bel et bien une portée référentielle positive. Or, l'enjeu de l'interprétation de Woodbury est que la déesse révèle au κοῦρος que la dimension référentielle n'est pas celle que les mortels ont pensée. Si l'on considère le lien qui existe entre la pensée, le langage et l'étant, les ὀνόματα deviennent un exemple qui prouverait ce lien. On peut comprendre que l'interprétation de Woodbury accepte la dimension référentielle des ὀνόματα à condition que cette dimension soit toujours reconduite vers l'étant. Dans ce sens, les noms utilisés par les mortels sont toujours signifiants et expressifs à un niveau méconnu par les mortels et c'est la déesse qui montre, par le lien entre la pensée, le langage et l'être, la référence précise²⁰⁹. Woodbury suppose, en conséquence, que la doctrine parménidienne accepterait qu'un nom puisse avoir la bonne dimension référentielle à condition qu'il ne soit pas issu de la pensée de mortels.

La dernière étape dans son argumentation est alors de reprendre DK 28B8.38* en acceptant la thèse de Cornford de l'authenticité du vers.

²⁰⁸ (Woodbury 1958, p. 149).

²⁰⁹ (Woodbury 1958, p. 150) : « All the names that mortal man make contain the light of truth, but this is inevitably snuffed out by contradictions ».

Cependant, Woodbury n'estime pas qu'on doive choisir $\tau\epsilon\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota$ au détriment de $\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\theta\epsilon\iota$. Autrement dit, la leçon de l'Anonyme n'est pas tenue comme correcte et Woodbury revient à la leçon des manuscrits platoniciens. De ce fait, il traduit DK 28B8.38* comme :

« One and unmoved is the name of the all – 'being' »²¹⁰

Cette interprétation finit par faire coïncider DK 28B8.38 et DK 28B8.38* : dans le premier, la déesse désamorce la portée référentielle des $\acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\alpha$ pour montrer qu'ils ont certes une portée, mais que celle-ci est l'étant. Ensuite, le deuxième vers montre comment cette argumentation finit par retrouver le seul $\acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\mu\alpha$ qui évite la confusion référentielle des $\acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\alpha$ issus de la pensée de mortels et ce nom est $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$.

La lecture de Woodbury établit un double mouvement entre une *pars destruens* et une *pars construens*. Or la *pars destruens* ne consiste ni à affirmer que les $\acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\alpha$ sont des *flatus vocis* ni à considérer qu'ils ne renvoient à rien, mais elle consiste à dire que les $\acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\alpha$ des mortels renvoient bel et bien, mais à leur insu, à l'étant et non au devenir. Ensuite la *pars construens* est réservée au $\kappa\omicron\upsilon\pi\omicron\varsigma$ qui comprendra que le seul $\acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\mu\alpha$ qui évite le détour est celui de $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$. L'éclairage apporté par cette lecture est de montrer comment DK 28B8.38 et DK 28B8.38* appartiennent au même mouvement qui vise à montrer que l' $\acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\mu\alpha$ chez Parménide garde une certaine cohérence par rapport à sa dimension référentielle. Toutefois, cette cohérence suppose que l'on accepte qu'il n'existe qu'un candidat signifiant par soi-même et directement compte tenu du fait que les autres candidats ne sauraient être signifiants et indépendants de l'étant. L'interprétation de Woodbury me semble finir par justifier que la portée normative des noms soit assez restreinte.

²¹⁰ (Woodbury 1958, p. 154).

II.1.6 Bilan

Les quatre auteurs examinés permettent de comprendre les enjeux des deux fragments, qui ont été également étudiés par d'autres savants²¹¹. L'interprétation de Woodbury est devenue incontournable et deux exemples le montrent. D'abord, un article de H. M. Miller Jr. (1979) essaie de prouver, contre l'interprétation sceptique à l'égard du sensible, que les contraires chez Parménide ne sont pas une illusion. Son analyse conclut, dans une note, par un renvoi à la lecture de Woodbury, car la leçon τῷ πάντ' ὀνόμασται permet de comprendre que « rather than condemning human opinion as deluded, [Parmenides] is relativizing opinion to truth » (1979, p. 34, n. 53). Pour Miller Jr. cette interprétation permet de fournir un fondement, mais aussi une critique des opinions. Ensuite, dans un travail publié de manière posthume par Alexander Mourelatos, Gregory Vlastos (2008) a essayé de renforcer certains arguments de Woodbury, notamment en ce qui concerne son choix de la leçon τῷ πάντ' ὀνόμασται. Par ailleurs, Vlastos essaie de montrer, *contra* Diels, que l'on comprend mieux ce qui est dit sur les noms si l'on considère que la critique porte sur leur fausseté plutôt que sur leur incompréhensibilité (charabia ou brouhaha). En effet, Vlastos soutient que le τῷ renvoie à l'être de telle sorte que les noms qui portent sur le mouvement et le changement sont faux, car ils essaient de faire référence à l'être en utilisant le non-être²¹².

On retrouve par ailleurs certaines interprétations dans la littérature secondaire au sujet du problème d'ὄνομα qui considèrent que DK 28B8.38* et DK 28B8.38 sont authentiques²¹³. Cela est surprenant, car la seule édition critique sur Parménide qui a accepté DK 28B8.38* comme authentique est

²¹¹ (Dixsaut 1987), (Perry B. M. 1989), (McKirahan R. 2010), (Vlastos 2008), (Mourelatos 2007²), (Tarán 1965) et (Kraus 1987).

²¹² Cf. (Vlastos 2008, p. 384) : « The very fact that its nominee was being proved it a misnomer, whose sense contradicts its reference ».

²¹³ (Tarán 1965, p. 134-136) est une exception notable. Toutefois, il considère que DK 28B8.38* n'est pas authentique, car DK 28B8.38 montrerait que l'ὄνομα est faux. Tarán se demande ainsi comment Parménide pourrait utiliser un concept négatif pour exprimer une doctrine sur l'étant. C'est-à-dire qu'il considère que DK 28B8.38* est inauthentique, car ce vers soutient une portée objective et positive de ὄνομα. Ceux qui considèrent DK 28B8.38* comme authentique sont d'accord avec cette portée objective et positive. Or, pour Tarán il est impossible que ὄνομα soit positif.

Karsten. En conséquence, il y a une différence importante entre l'édition du poème et les interprétations mentionnées. Il me semble que cette interprétation s'explique du fait de l'influence de la critique de la théorie du *flatus vocis* de Diels. Ce que les études sur ὄνομα veulent prouver est qu'il existe une différence importante entre le fait de considérer les noms comme étant du charabia et le fait de considérer ὄνομα comme une notion compréhensible sans pour autant perdre de vue que l'ὄνομα relié au devenir demeure erroné. Par ailleurs, DK 28B8.38* est traité de manière très différente dans les études spécialisées sur Platon. En effet, Oliver Primavesi considère que Platon ne transmet pas un vers authentique. Cependant, il n'explique pas cela par un défaut de mémoire (comme Hermann Diels l'a suggéré), mais il croit que Platon imite DK 28B8.38 avec un sous-texte qui renvoie à Héraclite. Je reviendrai sur cette lecture. Je me contente de signaler que cette attitude diffère de façon considérable des interprétations spécialisées sur Parménide à propos de ὄνομα où DK 28B8.38* est souvent considéré comme soit authentique, soit une imitation faite par Platon, mais qui reflète très bien la pensée de Parménide²¹⁴.

Or le traitement de DK 28B8.38* mérite un nouvel éclairage en raison de trois problèmes centraux. Premièrement, les leçons manuscrites de DK 28B8.38* font apparaître une objection majeure contre l'authenticité du vers, qui n'a pas été considérée dans toute son ampleur, à savoir qu'aucune leçon ne permet de bien scander un hexamètre dactylique. Deuxièmement, il n'est pas certain que Simplicius et Platon soient deux sources indépendantes de DK 28B8.38*. Je montrerai ainsi que les arguments de B. M. Perry, qui soutient que Simplicius cite le *Théétète* et non le poème, sont convaincants. Troisièmement, la nature du vers dans le *Théétète* – qui demeure dans mon interprétation la source principale de DK 28B8.38* – doit mieux être justifiée. Il existe deux positions extrêmes que je voudrais mettre à l'épreuve : soit Platon est un citateur peu soucieux (Diels), soit Platon est un citateur de premier ordre (Cornford *et al.*). Je soutiendrai que l'on peut sortir de cette

²¹⁴ Dans le cas de Vlastos il est curieux de noter qu'il n'essaie pas de considérer que DK 28B8.38* est authentique. Or, il considère que DK 28B8.38* montre que la notion d'ὄνομα est positive, cf. (2008, p. 377) : « Regardless of its authenticity, that verse makes it absolutely certain that Plato would not expect an Eleatic philosopher to have any inhibitions about calling "changeless"—and by the same token, "being," etc.—"names" of being ». Cf. aussi (Dixsaut 1987).

opposition si le vers constitue une imitation faite par Platon laquelle répond à une logique précise dans l'économie du dialogue.

Le résultat que je vise avec ces analyses est donc de montrer que DK 28B8.38* n'est pas authentique. Ce faisant, je tenterai de montrer également comment Platon a interprété le vers DK 28B8.38*, ce qui permettra d'affirmer que le *Théétète* offre une interprétation platonicienne de l'ὄνομα. Par ailleurs, je montrerai après ²¹⁵ que DK 28B8.38 attribue certainement aux noms une dimension référentielle. Toutefois, le refus de l'authenticité de DK 28B8.38* nous obligera à rechercher où pourraient se trouver les éléments qui expliquent cette dimension référentielle par-delà la présomption que la bonne référence de l'ὄνομα se borne à l'εἶναι issu de DK 28B8.38*.

II.2 DK 28B8.38* : Parménide chez Platon dans ses contextes

Au milieu de la bataille imaginée dans le *Théétète* entre deux factions afin d'examiner la définition du concept de science en tant que sensation, Socrate commence par affirmer qu'une de ces armées tient ses lettres de noblesse de son ancienneté. En effet, selon la configuration platonicienne, Homère « à déclaré que tout était issu de l'écoulement et du mouvement »²¹⁶, ce qui fait d'Homère le chef des armées de ce premier groupe dans lequel Platon inclut une liste généreuse de penseurs tels que Protagoras, Epicharme, Héraclite et Empédocle. Le critère pour fédérer ce groupe est qu'ils ont tous supposé que « rien jamais n'est, mais à chaque fois vient à être ». (*Theaet.* 152e : ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται). Avant d'examiner soigneusement la portée philosophique de cette thèse, Socrate ne peut pas s'empêcher d'avancer un argument *ad verecundiam* en faveur d'une telle thèse en prêtant attention à celui qui la soutient : Socrate se demande qui

²¹⁵ Cf. *infra* p. 153-184, 293-302.

²¹⁶ *Theaet.* 152e: πάντα εἴρηκεν ἔγγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως. Platon fournit comme appui de son interprétation le vers suivant d'Homère *Il.* XIV, 201 : Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν.

oserait combattre contre la faction du flux, commandée par Homère, sans friser le ridicule²¹⁷.

Le belligérant qui prendra le risque de se confronter à de tels adversaires n'est autre que Parménide, dont, de manière surprenante, ne sera pas question, au moins de manière directe, dans le reste du dialogue. Quelques pages après avoir examiné les corollaires épistémologiques du parti du flux, Socrate avoue avoir presque oublié qu'il existait une faction opposée, et c'est à ce moment que Platon octroie la parole aux adversaires. C'est là que le vers B8.38* est cité : οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι (édition OCT établie par F. Hicken). Une explication est ici requise, parce que Platon choisit un vers spécifique, d'une longueur d'une ligne, comme étant la cristallisation de cette nouvelle théorie qui doit s'opposer à la thèse jusqu'ici développée²¹⁸. Il va de soi que le lecteur se heurte à une difficulté en termes quantitatifs, car bien que la thèse des tenants du flux ait été longuement exposée dans une bonne partie du dialogue, la thèse juste citée affronte le laconisme de Platon. Afin de combler le silence, on peut examiner de près le contexte qui convainc Platon de citer ce vers DK 28B8.38*.

Au début de la recherche sur la définition de la science (146d), Théétète donne une énumération des sciences, plutôt que de montrer ce que ἐπιστήμη veut dire. Socrate critique la réponse de son interlocuteur à travers l'exemple de la boue (πηλός, cf. 147c), car la réponse de Théétète équivaut à définir la boue comme s'il y avait la boue des potiers, celle des

²¹⁷ *Theaet.* 153a. : Τίς οἶν ἂν ἔτι πρὸς γε τοσοῦτον στρατόπεδον καὶ στρατηγὸν Ὅμηρον δύναίτο ἀμφισβητήσας μὴ οὐ καταγέλαστος γενέσθαι;

²¹⁸ Il faut considérer que Platon a parfois été dénoncé comme un mauvais exégète, au sens où il est moins intéressé par le fait de décrire objectivement une théorie que par l'usage qu'il pouvait faire des doctrines qu'il connaissait de près. Un exemple fameux et remarquable est celui de Protagoras précisément dans le *Théétète* : le dialogue a été souvent décrit comme une invention platonicienne et la « doctrine secrète » qui mêle la thèse de l'*homo mensura* avec le flux héraclitéen signale ce type de procédure. Rappelons aussi que parmi les tenants du flux, Platon n'a pas hésité à inclure des poètes comme Homère ou Hésiode. Un deuxième point aide à renforcer ce qui vient d'être dit : le *Théétète* est rempli par des objections que Socrate se fait à lui-même, puisqu'il est inquiet que son exposé de la pensée protagoréenne ne soit pas assez fidèle. Il faut ici garder à l'esprit que la « discussion » avec Protagoras se fait malgré son absence et Socrate rappelle maintes fois cette absence en décrivant même la théorie comme orpheline, du fait que son père, Protagoras, ne peut pas venir à son secours. La bibliographie à ce propos est d'une taille considérable, mais l'on peut renvoyer à (Babut 1982) et (Gavray 2007b).

constructeurs de fours, celle des briquetiers²¹⁹. Socrate critique cette réponse, car elle présuppose que l'on comprend l'ὄνομα πηλός lorsqu'on y ajoute potier, constructeur de fours, briquetiers. De ce fait, il me semble que cette première tentative de définition d'ἐπιστήμη fait intervenir la problématique de la dimension référentielle de l'ὄνομα. La critique de Socrate au sujet de la boue montre que πηλός est interprété comme ayant une dimension référentielle positive et l'objection de Socrate revient à montrer qu'on ne peut pas comprendre le nom de quelque chose dont on ne sait pas ce que c'est²²⁰.

Ceci se confirme quand on revient à un passage déjà évoqué dans l'édition de Karsten : dans la « doctrine secrète » l'un des corollaires de l'assimilation entre le subjectivisme protagoréen avec le relativisme héraclitéen est l'insouciance au moment de choisir des termes pour parler (157a7-157b8). Socrate commence par prendre au sérieux une hypothèse ontologique, « que rien n'est un en soi, qu'une chose devient toujours pour une autre », pour conclure ensuite par une considération au sujet du langage : la théorie issue du binôme Protagoras-Héraclite doit nous empêcher d'employer le terme « l'être » (τὸ δ' εἶναι). Si quelqu'un profère un mot qui renvoie au repos (οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὅτι ἂν ἰσῆ), cela peut s'expliquer seulement soit par l'habitude, soit par ignorance (ὑπὸ συνηθείας καὶ ἀνεπιστημοσύνης). L'importance de la critique contre l'adversaire qui soutient l'immobilité ou la stabilité est encore plus flagrante en raison de la conclusion relativiste exposée en 160b8-c2²²¹ : Socrate y ajoute qu'il ne s'agit pas d'accepter certains mots et d'en exclure d'autres, il s'agit de pousser à l'extrême l'ontologie issue de la doctrine secrète pour montrer

²¹⁹ *Theaet.* 147a : Σκέψαι δὴ καὶ τόδε. εἴ τις ἡμᾶς τῶν φαύλων τι καὶ προχείρων ἔροιτο, οἷον περὶ πηλοῦ ὅτι ποτ' ἐστίν, εἰ ἀποκρινάμεθα αὐτῷ πηλός ὁ τῶν χυτρίων καὶ πηλός ὁ τῶν ἱπνοπλαθῶν καὶ πηλός ὁ τῶν πλινθουργῶν, οὐκ ἂν γελοῖοι εἴμεν ;

²²⁰ *Theaet.* 147b : ἢ οἶει τίς τι συνήσιν τινος ὄνομα, ὃ μὴ οἶδεν τί ἐστίν.

²²¹ « De sorte que si quelqu'un utilise l'expression "telle chose est" ou s'il dit "vient à être", il faut qu'il explicite "être pour quelqu'un" ou "dans la dépendance de quelque chose", ou "par rapport à quelque chose" ; mais que cette chose elle-même, réduite à elle-même, ou bien est ou bien vient à être, voilà ce qu'il ne doit ni dire, ni accepter quand c'est un autre qui le dit : c'est ce qu'indique le discours que nous venons de parcourir » (ὥστε εἴτε τις εἶναι τι ὀνομάζει, τινὲ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρὸς τι ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίνεσθαι· αὐτὸ δὲ ἐφ' αὐτοῦ τι ἢ ὄν ἢ γιγνόμενον οὔτε αὐτῷ λεκτέον οὔτ' ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον, ὡς ὁ λόγος ὄν διεληλύθαμεν σημαίνει). Traduction de Michel Narcy.

qu'elle s'impose à n'importe quel ὄνομα : en ce sens, n'importe quel mot, même ceux qu'on pourrait croire en consonance avec la théorie, devrait être suivi d'une clause affirmant sa relativisation.

Un deuxième passage me semble confirmer qu'un intérêt pour les noms se manifeste tout au long du dialogue²²². La dernière suggestion par Théétète de définir la science comme « l'opinion vraie accompagnée d'une explication » est développée par la théorie décrite dans le rêve socratique²²³, où Socrate commence à explorer cette nouvelle définition. Celle-ci repose sur le lien établi entre explication et connaissance. Dès lors, toute opinion vraie qui n'est pas accompagnée de λόγος ne pourra être considérée ni comme science/savoir²²⁴. Le rêve est donc un effort pour expliquer le moment de l'émergence du λόγος et, de ce fait, l'émergence du savoir. Pour ce faire, la métaphore du rêve commence par diviser le matériel qui peut être objet de savoir : d'un côté, « les pour ainsi dire premiers éléments » (τὰ μὲν πρῶτα οἰονπερεὶ στοιχεῖα) et les choses composées à partir d'eux (ἐξ ὧν ἡμεῖς τε συγκείμεθα καὶ τᾶλλα). Le λόγος serait de son côté une liaison des noms (ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν) et il y aura une analogie où l'élément est au composé ce que le nom est à l'explication.

Socrate met en évidence d'emblée plusieurs difficultés de l'analogie proposée, car s'il est vrai que la portée épistémologique du λόγος dépend du fait qu'il entrelace plusieurs noms²²⁵, alors le λόγος présente un paradoxe. En effet, si celui-ci renvoie à un objet qu'on connaît davantage afin de

²²² Un autre corollaire de la position du flux est le problème qu'elle pose par rapport à l'analyse de l'avantageux en matière politique (συμφέροντα, cf. 172a-b ; ὠφέλιμα, cf. 177c6-177e2) ; en effet, on ne peut pas prétendre que les lois qu'une cité se donne seront toujours avantageuses pour elle, « à moins qu'on se borne à les dénommer telles » (πλὴν εἴ τις τὸ ὄνομα λέγοι).

²²³ *Theaet.* 201d8-202c5. Il s'agit d'un passage très discuté par les critiques : les enjeux de l'interprétation sont nombreux et il faut commencer par se demander si Platon décrit ici la théorie d'un devancier ou non. De ce point de vue, le penseur qui a fait couler le plus d'encre est Antisthène ; cf. (Burnyeat 1970).

²²⁴ *Theaet.* 201c-d : « C'est bien ce que j'ai entendu dire par quelqu'un, Socrate. Je l'avais oublié, mais maintenant je l'ai en tête : il disait que l'opinion vraie accompagnée d'une définition est science, tandis que celle qui est dépourvue de définition est en dehors de la science ; et ce dont il n'y a pas de définition n'est pas sachable —tandis que ce qui en a une est sachable » (Ὁ γε ἐγώ, ὃ Σώκρατες, εἰπόντος τοῦ ἀκούσας ἐπελελήσμεν, νῦν δ' ἐννοῶ· ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης· καὶ ὧν μὲν μὴ ἐστὶ λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι, οὕτως καὶ ὀνομάζων, ἃ δ' ἔχει, ἐπιστητά).

²²⁵ Une idée similaire est défendue par Platon en *Soph.* 262e.

l'expliquer, se pose le problème d'expliquer comment les ὀνόματα s'articulent afin de renvoyer à l'objet qu'on essaie d'expliquer. Mais, si l'enjeu de la théorie du rêve est de montrer que le λόγος permet d'obtenir l'ἐπιστήμη, force sera de conclure que les ὀνόματα sont dépourvus de toute ἐπιστήμη. Comment expliquer alors le saut qui existe entre quelque chose qui manque de savoir et quelque chose qui fournit le savoir ? En ce qui concerne le statut du nom (ὄνομά) dans la théorie du rêve, il s'avère que les éléments présentent un cas litigieux pour Platon, car ils ont été présentés d'après une lecture qu'on pourrait décrire comme réductionniste : un élément n'est pas susceptible d'être connu (ἄγνωστα) du fait qu'il n'a rien d'autre que son nom (ὄνομα γὰρ μόνον ἔχειν)²²⁶. La théorie du rêve ne met donc jamais en question la dimension référentielle du nom. Il s'agit plutôt de problématiser la portée épistémologique du nom, car s'il ne fournit pas un savoir (ἐπιστήμη), alors il ne saurait être la condition du λόγος qui est censé être ce qui fournit le savoir.

Pour ceux qui considèrent le vers DK 28B8.38* de Parménide est authentique et qu'il montre une portée référentielle positive d'ὄνομα, cette contextualisation peut sembler importante, car les trois passages mentionnés montrent que Platon s'intéressait aussi de son côté à la dimension référentielle d'ὄνομα et qu'il pourrait donc bien avoir cité Parménide sur ce sujet.

C'est à partir des remarques précédentes qu'on doit revenir à la citation en 180e du vers DK 28B8.38*. Ce vers cité contient une thèse qui devrait s'opposer à celles des tenants du flux, quoique le vers n'ait pas reçu de la part de Socrate, Théétète et Théodore un traitement approfondi comme cela a été le cas avec la théorie de Protagoras²²⁷. Il est utile de revenir maintenant à l'exégèse que Platon offre du vers parméniidien en 180e3-4 comme ὡς ἔν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἔστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ἧ κινεῖται. Si l'on veut interpréter le vers à partir de l'exégèse platonicienne, il faut considérer que, pour Platon, l'enjeu de la doctrine éléate est l'union d'une

²²⁶ Cf. *Theaet.* 202b.

²²⁷ Cette dissymétrie est problématique si l'on considère l'une des exigences formulées dans l'apologie de Protagoras par Socrate. Par la bouche de Socrate, Protagoras signale qu'une bonne discussion doit opposer des thèses symétriquement opposées. Or, le traitement qui suit, quoiqu'il introduise le parti des éléates, ne les examine avec la même rigueur que le parti du flux.

multiplicité dans l'un (ὡς ἔν τε πάντα ἐστὶ ἔν) et que c'est à partir de lui que l'on attribue l'immobilité (ἔστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ἣ κινεῖται). Cette exégèse platonicienne n'est pas pour autant satisfaisante vis-à-vis de la citation, car l'exégèse ne rend justice qu'aux deux premiers mots du vers (οἶον et ἀκίνητον).

Nonobstant, puisque le vers parménidien joue aussi avec ce concept de mot (ὄνομα), il peut s'interpréter par rapport aux types de problèmes qui traversent le dialogue en relation à ὄνομα. D'après les considérations issues du dialogue, deux perspectives s'offrent comme possibilités pour comprendre le vers parménidien. Rappelons en effet l'exposé de la doctrine secrète de Protagoras en 157a7-157b8, où Socrate explique les mobilistes selon des considérations grammaticales et ontologiques. Ainsi DK 28B8.38*, en tant que doctrine propre à « des Parménides et des Mélissos » (καὶ ἄλλα ὄσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι), pourrait être le contrepied de cette doctrine mobiliste et on pourrait supposer que cette doctrine devrait aussi être analysée selon des corollaires grammaticaux et ontologiques. Or une perspective serait de considérer que la thèse de l'immobilisme éléatique répond aux problèmes issus des mobilistes. Dans ce sens, la doctrine parménidienne serait une thèse supérieure, en raison du fait que l'usage proposé du vocabulaire rend mieux compte du savoir. En revanche, la deuxième perspective serait de considérer que cette thèse amène aussi à des difficultés qui ne sauraient être résolues, de telle sorte qu'on serait face à une aporie.

III.2.1 Les leçons manuscrites et le rôle du vers

Les analyses jusqu'ici présentées montrent que, dans le *Théétète*, Platon accorde un intérêt discret, mais continu et cohérent à la notion d'ὄνομα, notamment par rapport à sa dimension référentielle, qui ne semble jamais être contestée. Je vais maintenant examiner les leçons des manuscrits du vers DK 28B8.38* afin de bien établir le texte qu'on doit traduire, pour ensuite chercher à dégager la logique de l'usage que Platon essaie de faire de ce vers. Ces questions ont évidemment un intérêt et une justification par-delà le fait de savoir si DK 28B8.38* est un vers authentique de Parménide. Ce

qu'on étudiera sera son rôle tel qu'il est suggéré par le *Théétète*. Commençons donc par mettre en exergue certaines données déjà fournies dans l'apparat critique de DK 28B8.38*, où l'on peut saisir trois sources différentes du vers. Je cite d'abord les trois versions transmises par les manuscrits pour ensuite expliquer leurs éditions :

Platon : οἶον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντί ὄνομα εἶναι

L'Anonyme : οιον²²⁸ ἀκίνητόν τε θέλει τῷ παντί ὄνομα εἶναι

Simplicius, *In Phys.* 29 : οἶον ἀκίνητόν τελέθει τῷ παντί ὄνομα εἶναι

Trois questions se posent à partir de ces versions du vers. Premièrement, l'élision du παντί. Ensuite, les corrections proposées pour οἶον. Enfin, le choix entre les verbes θέλει et τελέθει. Je vais présenter brièvement ces questions avant de proposer ma propre compréhension de ce vers.

III.2.1.1 παντί

En ce qui concerne le terme παντί il faut considérer que les trois auteurs le transmettent (Platon, Simplicius et l'Anonyme). Or il s'agit d'un vers qui ne satisfait pas les exigences métriques d'un hexamètre dactylique. Afin d'expliquer pourquoi, commençons par présenter la structure basique de l'hexamètre :

– UU | – UU | – UU | – UU | – UU | – U

Par définition, tout hexamètre consiste en six pieds métriques. Chaque pied peut être composé de manière différente. Dans le schéma présenté, on a représenté par un symbole usuel les voyelles longues (–) et brèves (U). On considère qu'une voyelle longue équivaut à deux voyelles brèves. La

²²⁸ Le papyrus ne contient aucun accent et οιον peut correspondre à οἶον comme à οἶον.

séquence –UU, c’est-à-dire une voyelle longue suivie de deux voyelles brèves est nommée un dactyle. La séquence –U est nommé anceps et elle représente une voyelle libre, c’est-à-dire qu’elle peut être longue ou brève. Lorsqu’on essaie de scander un vers, on commence souvent par la fin du vers et on procède de façon déductive : on note les voyelles dont on dispose et on essaie de suivre la structure afin de respecter les règles de l’hexamètre. Avant d’étudier notre vers DK 28B8.38*, prenons comme exemple le début du proème du poème parméniidien (DK 28B1,1) :

Ἴπποι, ταί με φέρουσιν, ὅσον τ’ ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι

Ce vers peut être scandé de la manière suivante, où les voyelles longues sont représentées en gras et soulignées :

Ἴπποι, ταί με φέρουσιν, ὅσον τ’ ἐπὶ **θυμὸς ἰκάνοι**

Cela permet d’offrir le schéma suivant (les diphtongues sont considérées comme des voyelles longues) :

– – | – U U | – U U | – UU | – UU | – –

Ἴπποι, ταί με φέρουσιν, ὅσον τ’ ἐπὶ **θυμὸς ἰκάνοι**

On peut revenir à DK 28B8.38* et commencer par indiquer les voyelles longues en gras et soulignées. Prenons le texte de l’Anonyme :

οιον ἀκίνητόν τε θέλει τῶ παντὶ ὄνομα εἶναι

On peut commencer par la fin en cherchant le premier pied et en symbolisant les voyelles longues :

– – – – | – –

οιον ἀκίνητόν τε θέλει τῶ παντὶ ὄνομα εἶναι

Considérons ensuite qu'entre τῷ et εῖναι il y a cinq voyelles (α, ι, ὄ, ο et α). Considérons que ὄνομα forme un dactyle classique, ce qui donne le schéma suivant :

– – – | – U U | – U U | – –
οἶον ἀκίνητόν τε θέλει τῷ παντὶ ὄνομα εῖναι

Par élimination, on peut considérer qu'on a un dactyle classique au début du vers :

– U U | – – | – U U | – U U | – –
οἶον ἀκίνητόν τε θέλει τῷ παντὶ ὄνομα εῖναι

Puisque l'êta de ἀκίνητόν est nécessairement long, on doit considérer qu'il forme un spondée (c'est-à-dire un pied formé par deux voyelles longues) :

– U U | – – | – | – U U | – U U | – –
οἶον ἀκίνητόν τε θέλει τῷ παντὶ ὄνομα εῖναι

À ce moment de la scansion, nous avons déjà complété cinq pieds de l'hexamètre. Or, il nous reste encore à expliquer trois voyelles (ό, ε et έ). Il n'existe à ma connaissance aucun pied qui puisse accepter trois voyelles ni aucune règle qui puisse expliquer ce phénomène dans un hexamètre dactylique. Si l'on considère que έ et ει forment un spondée (– –), les voyelles ό et ε restantes n'ont aucune explication métrique. De même si l'on considère que ε et έ forment un anapeste avec ει (UU –), il resterait la voyelle ό. Par conséquent, cette version du vers ne peut pas constituer un hexamètre dactylique²²⁹.

²²⁹ Dans cette démonstration j'ai laissé de côté d'autres erreurs. Par exemple la voyelle alpha de παντὶ est nécessairement longue, car une voyelle brève suivi de deux

En revanche, si l'on prend le texte du *Théétète*, on a le schéma suivant en considérant toutes les voyelles longues :

— — — — — — | — —
οἷον ἀκίνητον τελέθει τῶ παντὶ ὄνομ' εἶναι

Afin de mettre à l'épreuve la scansion du vers, commençons par le début du vers. On aurait un dactyle classique suivi d'un trochée :

— U U | — — | — — — — | — —
οἷον ἀκίνητον τελέθει τῶ παντὶ ὄνομ' εἶναι

On peut compléter par un autre dactyle et une autre trochée :

— U U | — — | — U U | — — | — | — —
οἷον ἀκίνητον τελέθει τῶ παντὶ ὄνομ' εἶναι

À ce moment de la scansion, on a cinq pieds métriques bien formés. Or, il nous reste un pied à former, mais on est face à la difficulté d'avoir trois voyelles. Encore une fois, toutes les possibilités laisseraient une voyelle sans explication. Si l'on admet que l'iota de παντὶ est bref, il resterait un omicron sans explication.

Pour revenir au problème des éditions, il faut noter que l'éditrice du *Théétète* pour OCT, Hicken, a conservé le vers avec ce παντί. L'édition de l'Anonyme par Bastianini-Sedley conserve de même παντί. Par conséquent, aucune version du texte ne respecte la métrique de l'hexamètre (je n'analyse pas le cas de Simplicius, mais son texte se heurte à la même contrainte que l'Anonyme).

Si l'on estime qu'il s'agit d'un authentique vers parméniénien, cette remarque n'est pas secondaire. L'édition de Simplicius par Diels n'a pas

consonnes est nécessairement longue. Mais ce qui m'intéresse ici est de démontrer qu'il y a trop de voyelles.

considéré qu'il fallait conserver παντί. Comme on l'avait déjà noté, Diels considérait que la vraie forme du vers était citée ailleurs par Simplicius (*veram formam praebet*), en *In Phys* 87.1 et 146.11. Il est possible que le choix de Diels de faire l'élision (παντ') s'explique ici par son intérêt de retrouver les *ipsissima verba* de Parménide, travail qu'il avait déjà commencé à faire lorsqu'il a édité le commentaire de Simplicius. En effet, avec l'élision on a le schéma suivant :

– U U | – – | – U U | – – | – U U | – –
οἶον ἀκίνητον τελέθει τῶ παντ' ὄνομ' εἶναι

Cette version du texte ne présente plus aucune difficulté du point de vue de la métrique. Toutefois, l'élision n'est justifiée que si l'on considère que DK 28B8.38* est un vers cité de manière littérale, car παντί n'implique aucune difficulté quant à la construction grammaticale du vers. Bien au contraire, lorsqu'on l'édite avec élision, cela crée des difficultés inutiles²³⁰. On en trouve un exemple dans l'article de Richard McKirahan de 2010 : le savant est conscient de la difficulté que pose παντί qui gêne sa lecture (proche de celle de Cornford), car il s'agirait d'une citation précise d'un mauvais vers d'après le canon métrique. McKirahan veut justifier l'élision en affirmant que pose παντί est dû « à un scribe qui a négligé le mètre et n'a pas compris la construction grammaticale de la phrase »²³¹. Le savant conclut en considérant que DK 28B8.38* avec παντί est très probablement une « citation inexacte »²³².

Or, McKirahan ne répond pas suffisamment au problème, car ce n'est pas un scribe qui serait négligent et ignorant, mais bien au moins trois scribes

²³⁰ McKirahan édite l'élision et suppose qu'il s'agit de l'accusatif πάντα, cf. (McKirahan 2010, p. 11) : « But since the elided form παντ' can represent παντί just as easily as πάντα, there are further possibilities of interpretation, which do not have the problems identified above ».

²³¹ (McKirahan 2010, p. 5) : « The variant παντί will then be explained as due to a scribe who both neglected the meter and did not understand the grammatical construction of the line ».

²³² Cf. (McKirahan 2010, p. 3) : « is an inaccurate quotation of the same line of Parmenides ».

ayant transcrit des œuvres différentes, qui correspondent chacune à une ligne de transmission différente du vers. En effet on retrouve le litigieux παντί dans le papyrus contenant le commentaire anonyme du *Théétète*, dans tous les manuscrits du *Théétète* et dans deux manuscrits de traditions différentes du commentaire à la *Physique* d'Aristote de Simplicius. Il est donc plus probable que l'erreur se trouve, non du côté des scribes, mais du côté des exégètes modernes qui veulent faire du vers parménidien du *Théétète* un hexamètre dactylique parfait : ils introduisent l'éliision en contredisant toute la tradition manuscrite.

Si l'on décide de retenir DK 28B8.38* avec παντί et de l'interpréter comme un vers authentique du poème, il s'ensuivrait que Parménide est un poète maladroit à qui il arrive de ne pas respecter les exigences élémentaires de son métier. Il ne reste donc qu'à explorer une autre solution, à savoir qu'il est possible que Platon n'ait pas cité ici *verbatim* Parménide et que le vers constitue une invention platonicienne.

Il me semble que son imperfection métrique peut très bien être un geste intentionnel de la part de Platon. Comme on l'a noté, la version métrique imparfaite de DK 28B8.38* est transmise par tous les manuscrits platoniciens, deux manuscrits simpliciens et le papyrus contenant le commentaire anonyme du *Théétète*. En revanche, il est notable que dans le *Sophiste* on trouve trois citations de Parménide (aux pages 237a, 258d qui correspondent aux vers DK 28B7.1-2²³³ et 244e qui correspond aux vers DK 28B8.43-45²³⁴) qui respectent toutes la métrique de l'hexamètre dactylique²³⁵. Cette différence entre des vers qui respectent la métrique et DK 28B8.38* qui ne la respecte pas me semble remonter à Platon.

Je considère l'imperfection métrique de DK 28B8.38* comme un signe discret, mais efficace qui indique que Platon ne transmet pas *verbatim* un vers parménidien. DK 28B8.38* répond ainsi plus aux intérêts dialectiques de

²³³ « Aucun moyen que jamais tu ne domptes ceci — que des choses qui ne sont pas soient / Mais toi, écarte ta pensée de cette voie de recherche » (οὐ γὰρ μὴ ποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἐόντα, / ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα).

²³⁴ « De partout semblable au volume d'une balle qu bel arrondi, / Partout également équilibré en partant du centre ; car il faut qu'il ne soit Ni en rien plus grand ni plus petit ici que là » (Πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, / μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον/ οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεῶν ἐστι τῆ ἢ τῆ).

²³⁵ Dans le cas de 237a, il faut seulement ne pas considérer le φησὶν pour le vers DK 28B7.1.

Platon, qu'il reprend de façon condensée dans un vers. Dans son analyse de la doxographie du *Théétète*, Anne Balansard²³⁶ soutient que le dialogue est traversé par une « véritable stratégie doxographique » qui consiste à opposer deux thèses symétriques et contradictoires pour « montrer qu'elles sont également fausses ».

Cette interprétation dialectique de la doxographie rend justice à la lecture de DK 28B8.38* comme un vers inauthentique de Parménide. Platon utilise un thème parménidien afin d'établir une doxographie parfaitement équilibrée quant aux thèses qui y sont opposées. On peut également attirer l'attention sur le fait que le poème parménidien, sans doute bien connu par Platon, contient des propos au sujet du flux et du changement dans la *Doxa*. Afin de bien établir l'opposition entre les mobilistes et les immobilistes, Platon doit forcément considérer que la *Doxa* n'a pas une portée objective. Dans le cas contraire, si la *Doxa* expliquait le mouvement ou la cosmologie, l'opposition rigoureuse du *Théétète* n'aurait pas de fondement dans le poème. Par conséquent, il me semble que la doxographie préfère construire l'opposition entre les deux thèses philosophiques plutôt que transmettre un témoignage fidèle sur Parménide.

Mes analyses coïncident en outre avec l'approche qu'Arnaud Macé²³⁷ adopte à propos du témoignage sur Protagoras dans la première partie du *Théétète*²³⁸. Le chercheur français considère que la doctrine secrète issue du

²³⁶ (Balansard 2012 ; p. 203-205).

²³⁷ Cf. (Macé 2013).

²³⁸ Une opinion similaire au sujet du rôle d'Hésiode dans la section *Theaet.* 155d, où Socrate fait allusion à Hésiode en rappelant qu'Iris est fille de Thauomas. (Pavlou 2018) soutient que cette allusion n'est pas un simple exemple repris à partir d'Hésiode, car si l'on se cantonne à la simple mention de 155d l'étonnement devrait être une condition nécessaire et suffisante pour philosopher. Or Pavlou montre que les sophistes utilisent aussi l'étonnement dans leurs discours ; cf. *Theaet.* 165e : « ne te lâchant pas avant que, saisi d'admiration devant son habilité, ... tu ne te fasses par lui mettre la chaîne aux pieds » (καὶ οὐκ ἀνιείς πρὶν θαυμάσας τὴν πολυάρατον σοφίαν συνεποδίσθης ὑπ' αὐτοῦ ; traduction de Michel Narcy). Par conséquent, Pavlou soutient que la référence à Hésiode doit être soigneusement considérée, car l'étonnement de la philosophie est une condition qui ne saurait être l'objet même de la recherche philosophique. En revanche, la sophistique semble faire de l'étonnement un objet et une fin de leurs discours. Ainsi, (Pavlou 2018 p. 203) soutient que la référence à la généalogie hésiodique est significative: « in examining poetic texts one should neither treat literature as authoritative and older poets as exponents of undeniable truths... one should use poetry as a trigger for further investigation, more specifically self-

mobilisme est une trace historique de l'interprétation platonicienne de Protagoras²³⁹. On ne peut donc pas supposer qu'il s'agit d'une théorie authentique de Protagoras. Cela n'exclut cependant pas selon Macé qu'elle nous renseigne sur la pensée de Protagoras : certains passages de la doctrine secrète pourraient même être inclus dans une édition critique sur Protagoras. De façon analogue, DK 28B8.38* est issu à mon avis d'une interprétation platonicienne de Parménide, selon laquelle, si l'on pousse à l'extrême certains propos du poème éléatique, on devrait considérer que la portée positive de la notion de nom est restreinte à l'être. Toutefois, cela ne devrait pas faire mésestimer DK 28B8.38* comme non pertinent lorsqu'on essaie de comprendre la pensée parménidienne et son approche des *ὀνόματα*. DK 28B8.38* a en effet une valeur historique importante, à condition qu'on le considère comme une interprétation platonicienne dans le contexte doxographique du *Théétète*. Ceci conduit en outre à écarter l'idée qu'on est face à une citation imparfaite ou qu'on est face à un vers parménidien authentique.

III.2.1.2. οἷον ou οἷον

Quant au début du vers DK 28B8.38*, les manuscrits de Platon et de Simplicius transmettent οἷον. Le papyrus de l'Anonyme n'a pas d'esprit et il rapporte OION. Ni Hicken, ni Diels, ni Bastianini-Sedley n'ont suivi les manuscrits.

Hicken considère que la suite du dialogue montre que οἷον doit être rejeté et qu'il faut lire οἷον. Le premier peut être un pronom relatif, « quel » ou « tel que », que Monique Dixsaut traduit par « ce qui »²⁴⁰, qui peut parfois être utilisé avec une valeur adverbiale. Avec ces possibilités on devrait

investigation ». Par conséquent, Platon ne citerait pas Hésiode en tant qu'autorité au sujet de l'étonnement, mais il examinerait les conséquences de cette idée.

²³⁹ (Macé 2013, p. 212) : « The secret doctrine is a philosophical effect of Protagoras' *homo mensura* theory on a theory of change, and therefore on physics in general... Plato expands upon Protagoras in order to stave off the danger he saw in his doctrine that man is the measure of all things. He makes a giant out of one sentence, drawing out its implications. In this manner, Protagoras rises to the sky, and the theory of knowledge becomes a theory of all things. This is not the worst testimony a thinker might dream of: Plato became a radical Protagorean for a day, and left this homage to the historical Protagoras ».

²⁴⁰ Voir (Dixsaut 1987, p. 250). Dixsaut ne justifie pas cette traduction.

traduire par « comme immobile » ou « tel qu'immobile ». En revanche, οἶον est un adjectif qui signifie « seul » ou « unique ». Hicken soutient qu'il faut éditer en suivant le dernier sens, car après avoir cité DK 28B8.38*, Platon fournit une sorte d'exégèse : « que tout est un et repose en son propre sein, n'ayant pas d'espace dans lequel se mouvoir » (180e3-4 : ὡς ἔν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἔστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ἧ κινεῖται)²⁴¹. De ce fait, l'έν de l'exégèse est invoqué comme argument en faveur de οἶον. Par ailleurs Hicken rappelle aussi que Karsten lit avec le sens de « seul » (οἶον) et qu'il renvoie aussi à Simplicius *In Phys.* 29.16-17 : « c'est pourquoi il le célèbre comme immobile et seul en ce sens qu'il transcende toute chose » (ἀκίνητον αὐτὸ ἀνομνεῖ καὶ μόνον ὡς πάντων ἐξηρημένον)²⁴². Dans ce cas, il faut traduire le début de DK 28B8.38* comme « seul, immobile ».

Pour sa part, lorsque Diels édite le commentaire de Simplicius, il choisit aussi de lire οἶον en *In Phys.* 29.19 et 143.10.

Enfin, les éditeurs de l'Anonyme, Sedley-Bastianini²⁴³, et un lecteur comme Primavesi²⁴⁴ choisissent également de lire οἶον.

Cependant, par-delà les deux témoignages évoqués par Hicken, on ne voit pas bien en quoi consiste le problème d'accepter les manuscrits platoniciens et simpliciens et de lire simplement οἶον. Dixsaut a examiné le vers transmis dans les manuscrits afin de montrer que leur leçon est intelligible. Il est donc possible de s'interroger sur la correction de οἶον devenue une constante depuis Simon Karsten. La différence est ce à quoi renvoie le vers DK 28B8.38* : si l'on considère qu'on a affaire à un pronom, le vers souligne seulement le trait de l'immobilité. En revanche, si l'on considère qu'on a affaire à un adjectif, alors le vers met en évidence l'unicité et l'immobilité. Quoique les deux constructions soient défendables, je considérerai que la version avec l'adjectif est préférable, car elle permet d'établir un lien direct entre DK 28B8.38* et l'interprétation de Parménide et l'éléatisme du *Sophiste*.

²⁴¹ Traduction de Michel Narcy.

²⁴² Traduction de Pantelis Goltisis.

²⁴³ Cf. (Bastianini et Sedley 1995, p. 456-457).

²⁴⁴ (Primavesi 2008, p. 35).

III.2.1.3 τε θέλει ou τελέθει

Tous les manuscrits platoniciens et simpliciens transmettent la leçon τελέθει. L'Anonyme fournit une leçon différente : τε θέλει. Avant d'examiner chacune de ces leçons, il me semble utile de souligner l'importance de l'Anonyme. Dans un travail sur l'édition du *Théétète*, Oliver Primavesi a bien montré la valeur précieuse du papyrus PBerol inv. 9782. Primavesi estime que l'édition de Hicken n'a pas accordé la place qu'il mérite au papyrus dans la transmission du dialogue :

So the Berlin commentary should not have been tucked away in the *compendium auctorum et librorum* at the beginning of the volume (p. xxvii); he deserved a place in the list of *sigla codicum*.

Primavesi veut montrer que l'Anonyme transmet certaines leçons principales importantes pour la reconstruction du *Théétète*. Il faut aussi considérer que le papyrus de l'Anonyme est la source la plus ancienne, car il est daté au 1^{er} siècle av. J.-C.²⁴⁵ ; en revanche, le manuscrit du dialogue le plus ancien est le Clarke, date du IX^e siècle apr. J.-C.

La valeur primordiale du commentaire anonyme se révélerait en particulier par deux passages qui plaident en faveur de son importance dans un stemma éditorial. Le premier est le témoignage de l'Anonyme sur les versions différentes du dialogue qui circulaient à son époque, où une version commençait tout de suite avec la discussion entre Socrate, Théodore et Théétète, version qui est modifiée par l'ajout du prologue que l'on connaît aujourd'hui, où la discussion est introduite comme lue à Terpsion par Euclide²⁴⁶. Le deuxième est DK 28B8.38*, car Primavesi considère que la leçon de l'Anonyme permet de mieux construire le vers que celle des manuscrits platoniciens.

La seule différence entre la leçon transmise par l'Anonyme et celle de Hicken consiste en ce que celle-ci rapporte le verbe τελέθει, tandis que celle-

²⁴⁵ (Bastianini et Sedley 1995, p. 255-256).

²⁴⁶ (Primavesi 2008, p. 33-34).

là donne τε θέλει. Primavesi soutient que la leçon de l'Anonyme a deux avantages. D'abord, la particule τε relie d'une meilleure manière les deux prédicats initiaux, οἷον ἀκίνητόν, car sans une telle liaison on aurait une « asyndète irrégulière »²⁴⁷. Ensuite, Primavesi soutient que l'εἶναι de la fin du vers s'explique mieux comme objet de θέλει, car εἶναι ne saurait être objet de τελέθει. Ainsi Primavesi croit que la leçon des manuscrits platoniciens en 180e est inférieure à la leçon de l'Anonyme. Ainsi, Primavesi propose de traduire : « Single and Unmoved is willing to be the name for the universe »²⁴⁸. Par ailleurs, Primavesi propose de rapprocher la leçon de l'Anonyme d'un fragment d'Héraclite. Je traiterai ce point dans la sous-section ci-dessous sur l'imitation d'un vers parménidien. Pour le moment je me contente de signaler les avantages grammaticaux de la leçon du papyrus.

Dixsaut soutient toutefois que la leçon des manuscrits platoniciens et simpliciens permet d'associer εἶναι avec τελέθει si l'on a recours à la figure d'un *infinitivus pro imperativo*²⁴⁹, figure qui pourrait être employée par Parménide du fait de sa présence attestée chez Homère²⁵⁰. Une manière d'identifier cette figure est par l'emploi d'une protase à valeur temporelle ou conditionnelle²⁵¹. La construction de Dixsaut respecte cette structure en traduisant : « ce qui est immobile, que cela soit le nom pour le tout ». Or, cette construction reflète aussi un usage repéré très fréquemment chez Homère, à savoir que l'infinitif impératif possède le sens d'une instruction ou d'une prescription²⁵².

²⁴⁷ (Primavesi 2008, p. 36).

²⁴⁸ (Primavesi 2008, p. 37).

²⁴⁹ Cf. (Dixsaut 1987, p. 250)

²⁵⁰ Je suis ici de près les remarques faites par (Allan 2010) sur cette figure de style.

²⁵¹ (Allan 2010, p. 207) : « Unlike the imperative, the imperatival infinitive is often preceded by a temporal or conditional clause ».

²⁵² Parmi les cent-quatre-vingt-treize occurrences rapportées par Allan, cent-vingt-sept relèvent de cet emploi. Les occurrences restantes sont classées comme reflétant des procédures sociales bien définies. Enfin, un caractère assez remarquable de cette figure est qu'au contraire de l'impératif qui demande une personne (deuxième ou troisième personne du singulier), l'infinitif ne décrit pas avec précision à qui il s'adresse. Cette particularité fait de l'infinitif impératif une figure qui décrit une sorte d'action, mais « not located with respect to time or reality » (Allan 2010, p. 210). Dans le cas précis de Parménide, cette structure irait de pair avec l'idée selon laquelle la rencontre avec la déesse aurait lieu dans une réalité autre que les conditions mondaines habituelles des êtres humains. Certes, de nombreux travaux

III.2.1.4 Interprétation de DK 28B8.38* dans l'économie du dialogue.

On a donc abouti à deux résultats : les leçons de DK 28B8.38* des manuscrits platoniciens et de l'Anonyme peuvent être comprises. Un second résultat a aussi été qu'en retenant παντί, le vers ne peut pas être considéré comme un hexamètre dactylique. Cela est donc une première objection contre l'authenticité du vers. Quoi qu'il en soit, le vers doit également avoir un sens dans la logique du *Théétète*.

Or le vers DK 28B8.38* est invoqué par Socrate pour achever de décrire la bataille qui existe entre deux partis de penseurs, celui « de ceux qui meuvent les choses immobiles » (τῶν τὰ ἀκίνητα κινούντων) et celui « des stabilisateurs du tout » (οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται)²⁵³. La lecture ici proposée nous oblige à considérer que Platon a pensé aux mots du début du vers, οἷον ἀκίνητον, comme les termes à souligner. Si l'on suit de près le dialogue platonicien, il me semble que l'accent doit être mis sur ἀκίνητον, car il semble que Platon est ici en train de mettre en scène une discussion dialectique, en ce sens qu'il faut mettre à l'épreuve deux thèses ontologiques symétriques. Les termes « écoulement » ou « flux » s'opposent ainsi à « immobile » d'une manière assez nette.

Si mon interprétation est acceptable, on revient donc à considérer que les deux possibilités de lire οἷον ou οἶον peuvent être considérés d'abord comme acceptables. Or, dans le cas de οἶον, il est assez clair que le contraste se borne à opposer le flux à l'immobilité. En revanche le sens avec οἷον

dans la littérature secondaire s'interrogent sur la place précise où la rencontre a lieu, oscillant entre les enfers (catabase) ou le ciel éthéré (anabase). Or, par-delà l'identification spatiale précise, le proème ne laisse pas le moindre doute qu'il s'agit d'un endroit éloigné des conditions habituelles, cf. DK 28B1.26 : « c'est à l'écart du chemin des hommes qu'elle se trouve [la route] » (ἢ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν). Ceci voudrait donc dire que la révélation du décret onomastique a lieu dans cette zone éloignée. Il ne faut toutefois pas considérer que l'infinitif impératif implique forcément un sens métaphysique qui renvoie à un autre volet de la réalité ; cette figure insiste seulement sur la non-identification spatio-temporelle du décret en question. L'exemple du *Corpus hippocraticum* (*Epid.* 6.3.19) auquel renvoie (Allan 2010, p. 214), éclaircit ce point : Ὅτε ἐχρῆν, ἄδιψον, συνέχειν στόμα, σιγαῖν, ἀνεμον ζῆν τῷ ποτῶ ψυχρὸν εἰσάγειν. Les remèdes pour faire cesser la soif, formulés sous la figure de l'infinitif, n'indiquent aucune localisation précise, mais ils peuvent être appliqués dans une diversité de circonstances.

²⁵³ Cf. *Theaet.* 181a-b.

soutient aussi cette opposition, mais l'explicite de manière plus fine. Si l'on considère que le flux a, d'un point de vue analytique, affaire à la multiplicité, alors le multiple serait contrasté à l'unicité de l'immobilité.

En raison de cela, afin de choisir une leçon pour DK 28B8.38*, il faut examiner le dernier point concernant les leçons τελέθει et τε θέλει.

D'abord, on peut commencer par noter que la critique de Primavesi à propos de τελέθει et sa relation avec εἶναι me semble être correcte. Primavesi soutient que dans la lecture courante (et non celle de l'*infinitivus pro imperativo*), εἶναι n'a pas de fonction grammaticale déterminée. Cela est évident dans la traduction offerte par Woodbury, qui en acceptant la leçon τελέθει traduisait « One and unmoved is the name of the all—'being' ». La lecture de Woodbury doit mettre entre guillemets et faire précéder par un tiret long le verbe εἶναι, de telle sorte qu'on aurait affaire à une parataxe où εἶναι serait le nom révélé au κοῦρος. Par ailleurs, Karsten a retenu DK 28B8.38* comme la bonne leçon de DK 28B8.38 et traduit *unum immotumque universo contingere nomen esse*. On pourrait lui objecter le même problème au sujet d'εἶναι : bien qu'il n'utilise ni guillemets, ni tirets, sa traduction suppose aussi que la déesse propose *esse* comme nom et donc cet infinitif ne semble avoir aucune fonction grammaticale dans le vers.

En ce qui concerne la lecture avec l'*infinitivus pro imperativo*, le décret, l'instruction ou la prescription qu'elle implique est formulée par la déesse et non seulement le κοῦρος, mais tout auditoire serait le destinataire²⁵⁴ : « ce qui est immobile, que cela soit le nom pour le tout ». Ce qui ressort de cette traduction proposée par Dixsaut est la portée d'un tel décret. Pour que la déesse soit capable de diriger l'action d'autrui en ce qui concerne l'emploi d'un nom, elle ne peut le faire qu'à travers une connaissance préalable qui justifie son propos. Autrement dit, la valeur prescriptive fait ici ressortir un des traits centraux du poème parménidien, à

²⁵⁴ Comme on l'a noté, l'*infinitivus pro imperativo* est impersonnel et sans contexte. C'est-à-dire que DK 28B8.38* sort de la logique de la révélation personnelle au κοῦρος. Ne serait-ce là aussi un indice qu'on a affaire à un vers inauthentique ? La révélation exclusive au κοῦρος est un enjeu du poème : on commence par un discours direct à la première personne et lorsque la déesse prend la parole, on a affaire au discours où la déesse s'adresse toujours à la deuxième personne. Or, l'*infinitivus pro imperativo* de DK 28B8.38* semble rompre cette rhétorique de la révélation exclusive au κοῦρος.

savoir la différence épistémologique tracée tout au long du poème entre connaissance divine et connaissance mortelle, car le décret ou la prescription contient en soi la différence entre celui qui commande et celui qui obéit. En suivant l'interprétation de Dixsaut, le vers renforcerait cette divergence épistémologique. Cependant avec cette lecture le vers DK 28B8.38* demeure vague, car il n'offre pas, d'un point de vue philosophique, une explication des fondements épistémologiques qui soutiendraient son décret : pourquoi le nom de ce qui est immobile réunirait-il le tout ? Par-delà ce doute, on peut noter que la portée référentielle objective de l'ὄνομα est garantie dans l'interprétation de Dixsaut.

Par ailleurs, la traduction de Primavesi qui accepte la leçon de l'Anonyme (« Single and Unmoved is willing to be the name for the universe ») arrive aux mêmes conclusions que celle de Dixsaut. Par l'emploi du θέλει, le sens est assez proche : c'est derechef la déesse qui est en train de délivrer une thèse concernant l'ὄνομα fondamental pour le système parménidien. Il n'en demeure pas moins que, comme avec Dixsaut, on doit se demander pourquoi le nom de ce qui est seul et immobile peut réunir en lui le tout.

DK 28B8.38*, interprété selon les arguments de Dixsaut et de Primavesi, a donc un sens qui semble coïncider avec certains traits du poème, notamment en ce qui concerne la différence épistémologique entre la *Doxa* et l'*Alètheia* lorsque la déesse révèle au κοῦρος que la portée référentielle d'un ὄνομα renvoie plutôt à l'épistémologie de l'*Alètheia*. Or cela n'empêche pas qu'il y ait certains éléments qui sèment le doute à propos d'une telle contextualisation, car les fragments DK 28B8.38-41, DK 28B53-59 et DK 28B19 de la *Doxa* affirment assez explicitement que l'ὄνομα est issu de la pensée de mortels : comment justifier alors le fait que la déesse s'approprie un des éléments propres aux mortels ? Quoi qu'il en soit, il est évident que les deux lectures de DK 28B8.38* montrent que l'ὄνομα a une dimension référentielle positive.

Or il faut également analyser ce que Platon pourrait laisser comprendre au sujet de cette thèse de DK 28B8.38*. Rappelons encore une fois que le vers est introduit comme une thèse qui s'oppose à la pensée des mobilistes. Il est vrai que Socrate n'explique pas comment il comprend le vers DK 28B8.38*. Cependant, le *Théétète* examine de plus près la thèse des

mobilistes. Si j'ai déjà attiré l'attention sur deux passages où Platon examine certains corollaires de la thèse mobiliste concernant l'ὄνομα, on peut également analyser la critique que le *Théétète* fournit contre leur compréhension de l'ὄνομα. On lit ainsi en 183a4-6 :

En fait, à ce qu'il paraît, si tout se meut, toute réponse, sur quelque sujet qu'on réponde, s'est révélée être pareillement correcte : affirmer qu'il en est –mais si tu veux, pour que nous ne les figions pas par la parole, qu'il vient à en être– ainsi et, aussi bien, pas ainsi (τὸ δ', ὡς ἔοικεν, ἐφάνη, εἰ πάντα κινεῖται, πᾶσα ἀπόκρισις, περὶ ὅτου ἂν τις ἀποκρίνηται, ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι, οὕτω τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτω, εἰ δὲ βούλει, γίγνεσθαι, ἵνα μὴ στήσωμεν αὐτοὺς τῷ λόγῳ)²⁵⁵.

Platon montre avec cette critique qu'il ne pense pas que les mobilistes mettent en question la portée référentielle de l'ὄνομα ; elle existe toujours. Il me semble que sa critique vise à montrer que lorsque la portée référentielle de l'ὄνομα est le devenir, alors tout discours devient également correct (ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι). En ce sens, peu importe ce que l'on dit, car tout discours équivaut à un autre. Il manque ainsi une capacité de différenciation qui permettrait de distinguer les limites de la dimension référentielle d'un ὄνομα, par exemple que « cheval » ne renvoie pas à un chien. En effet, la thèse mobiliste conteste qu'il existe une limite claire entre un objet en devenir et un autre : confronté à une sorte de flux à grande vitesse, tout discours renvoie à tout et à rien. Notons à nouveau que Platon désamorce cette thèse des mobilistes en maintenant que l'ὄνομα a une portée référentielle, ce qui aboutit à une sorte de scepticisme à l'égard des noms, puisqu'ils ne nous renseignent à propos de rien.

À mon avis, le même type d'argument peut être utilisé par Platon contre les partisans du repos. Ils n'accepteraient pas que l'ὄνομα renvoie au devenir, mais au contraire qu'il ne peut que renvoyer à la stabilité et au repos. Or, si cela est la seule portée référentielle que DK 28B8.38* attribue à l'ὄνομα, alors on pourrait aussi affirmer que tout discours devient également correct (ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι). La raison serait la même que celle qui permet à

²⁵⁵ Traduction de Michel Narcy.

Platon de critiquer les mobilistes, à savoir le manque d'une différenciation ontologique permettant de distinguer les limites de la dimension référentielle d'un ὄνομα par rapport à un autre ὄνομα, renvoyant tous les deux au repos. En découle à nouveau une sorte de scepticisme des noms, quoiqu'un peu plus mesuré, car DKB8.38* parvient tout de même à nous renseigner sur l'étant ou le tout, mais le langage ne saurait dénoter rien d'autre ou de plus, si bien que les ὀνόματα qui renvoient au repos deviennent égaux. Pour les partisans du mouvement, aucun mot ne peut avoir une référence déterminée. Pour les partisans du repos, il ne peut y avoir qu'une seule référence pour tous les mots.

Or cette proposition que j'offre d'une réfutation de l'immobilisme à partir d'un argument utilisé contre les mobilistes présuppose une reconstruction interprétative de la part du lecteur. De façon assez explicite, Platon refuse d'examiner la thèse éléatique dans le *Théétète* et il se contente de citer DK 28B8.38* et d'en livrer une exégèse très brève (cf. *Theaet.* 180e). Aucune réfutation analogue à celle que j'ai tenté de reconstruire ne se trouve dans le dialogue platonicien. Pourquoi Platon serait-il passé à côté de l'opportunité de montrer que le vocabulaire issu de l'immobilisme est problématique ? Dans son étude sur la doxographie du dialogue, Balansard insiste sur le fait que les éloges faits à Parménide (183e : “αἰδοῖός τέ μοι” εἶναι ἅμα “δεινός τε”) pourraient nous faire croire que Platon ne souhaite pas réfuter l'Éléate en raison de cette estime. Mais Balansard²⁵⁶ suggère qu'il peut s'agir d'une fausse impression, car il est curieux qu'après avoir tant critiqué le flux parce qu'il aboutit à un relativisme où tout est vrai, Socrate revienne sur le motif de l'apparence : il lui semble que Parménide est « à respecter » et « à redouter » (Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὁμήρου, “αἰδοῖός τέ μοι” εἶναι ἅμα “δεινός τε”). La critique déjà adressée aux apparences insinue le doute quant à la teneur de ces éloges. Ne serait-ce qu'une sorte de sarcasme, car, après avoir passé au crible le statut de l'apparence, la réputation de Parménide serait désamorcée ? Si tel est le cas, l'indice d'un sarcasme, discrètement présenté comme un éloge, ouvre la porte à ce que Parménide soit confronté, voire réfuté. Mais où aurait lieu cette réfutation ?

²⁵⁶ (Balansard 2012, p. 206).

Le *Sophiste* semble être le lieu où Platon fournit les arguments contre le vocabulaire issu de l'immobilisme parménidien. Cette interprétation a deux avantages. Une première qui consiste à établir une réfutation analogue à celle que j'ai tirée à partir du *Théétète* et une deuxième qui consiste à affirmer le lien thématique entre le *Théétète* et le *Sophiste*²⁵⁷. Par rapport à ce dernier point, si Socrate évacue rapidement les immobilistes dans le *Théétète*, c'est parce que Platon aurait déjà entrevu que cela ferait partie du *Sophiste*²⁵⁸.

En *Soph.* 244b9-10, on retrouve une thèse attribuée aux éléates qui ressemble à DK 28B8.38* : on y lit en effet que les éléates soutiennent qu'il existe un seul être (Ἐν ποῦ φατε μόνον εἶναι). L'équation ἔν = ὄν pose problème par rapport au nom, car il y a une différence entre un nom et ce sur quoi porte le nom²⁵⁹. Le monisme rigoureux du *Sophiste* ne saurait respecter cette condition de la dénomination, car le fait de distinguer le nom et son référent implique deux éléments, certes, concaténés, mais différenciables. Platon attire donc l'attention sur le fait que nommer, étant donné qu'il existe une hétérogénéité entre mot et objet, est en soi une activité anti-moniste. La devise ἔν τὸ πᾶν ou ἔν μόνον εἶναι pourrait se reformuler au moyen du solécisme ἔν ἔν ἔν, où ἔν viendrait remplacer le reste des syntagmes²⁶⁰. De même, puisque ἔν n'est qu'un nom, il s'ensuit que la devise pourrait se convertir dans la phrase ὄνομα ὄνομα ὄνομα. Dans les deux cas, il s'avère que la syntaxe est redondante et que le langage entier pourrait se résumer soit à ἔν, soit à ὄνομα.

²⁵⁷ Voir à ce propos (Balansard 2012, p. 207) et (Kahn 2007, p. 41).

²⁵⁸ (Kahn 2007, p. 46) : « I am assuming that Plato, when he composed the *Theaetetus*, had in mind most of the ideas that he would develop later in the *Sophist*. » Kahn soutient cela au sujet de la définition et du nom dans ces deux dialogues. Je peux ajouter que Platon semble aussi avoir en tête de manière très claire que l'immobilisme serait examiné dans le *Sophiste*, d'où le renvoi à la discussion de ce dialogue.

²⁵⁹ « Ne dirais-tu qu'une chose est d'être un nom et autre chose ce sur quoi est le nom ? » (*Soph.* 244c1-2 : Πότερον ὅπερ ἔν, ἐπὶ τῷ αὐτῷ προσχρώμενοι δυοῖν ὀνόμασιν, ἢ πῶς;). Ce principe de la dénomination était déjà décrit dans le *Cratyle* 430a : ἄρ' οὐκ ἄλλο μὲν ἂν φαίης τὸ ὄνομα εἶναι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο οὗ τὸ ὄνομά ἐστιν;

²⁶⁰ *Soph.* 244d11 : « Et l'un qui n'est unité que de l'un, serait lui aussi unité du nom » (Καὶ τὸ ἔν γε, ἐνὸς ὄνομα ὄν καὶ τοῦ ὀνόματος αὖ τὸ ἔν ὄν.). Voir (Crivelli, 2011, p. 79), qui résume l'argument de 244d11 de cette manière : « Reduction to solecism, i.e., compelling the opponent in a debate to use some barbarous mode of expression, is explicitly recognized by Aristotle (*SE* 165b20-21) as a way of defeating him ».

Admettons cependant, par un principe de charité, que « ἔν » et « ὄν » renvoient au même objet qui sera accepté comme ὄν dans l'argument²⁶¹. Cela amène la doctrine éléate à révéler son manque d'économie explicative : pourquoi faut-il ajouter un nom de plus qui renvoie au même objet ? Le paradoxe que Platon dégage est que le dicton éléate contredit l'existence d'un seul étant, puisque l'équation identifie et même distingue une dualité entre nom et objet²⁶². Cela semble indiquer que même si les éléates reformulaient leur devise en disant « ὄν πού φατε μόνον εἶναι » (d'après l'exemple de *Soph.* 244b9-10 cité ci-dessus), ils aboutiraient à des incohérences.

Cette interprétation permet d'établir un lien direct entre le *Théétète* et le *Sophiste* : la réfutation parménidienne est laissée en suspens dans le premier pour être développée ensuite en détail dans le *Sophiste*. Or, ce lien entre les deux dialogues est bien plus précis avec la version de DK 28B8.38* où figure l'adjectif οἷον, qui décrit l'unicité, car le *Sophiste* considère que le principal enjeu de l'éléatisme est justement cette unicité (Ἐν πού φατε μόνον εἶναι).

Pour conclure, je voudrais mettre en exergue les résultats tirés de l'analyse des versions de DK 28B8.38*. L'enjeu névralgique a été de défaire l'idée selon laquelle DK 28B8.38* est un vers du poème de Parménide : mon argument principal a consisté à insister sur les défauts métriques que le vers présente dans toutes les leçons des manuscrits. Corriger παντί grâce à une élision s'écarte des manuscrits et ne fait que compliquer l'interprétation du vers, qui est compréhensible avec ce παντί. J'ai ensuite défendu que DK 28B8.38* est compréhensible en lui-même avec l'idée qu'il s'agirait d'un décret opéré par la déesse où elle révèle que l'ὄνομα a une dimension référentielle positive. Toutefois si tel est le sens qu'on peut accorder à DK 28B8.38*, j'ai conclu en montrant que l'interprétation platonicienne des mobilistes fournit de bonnes raisons pour affirmer que, si Socrate avait examiné en détail la thèse éléate rivale, il aurait critiqué la portée référentielle du langage évoqué dans DK 28B8.38*. Il ne s'agit pas d'affirmer que DK 28B8.38* montre qu'il n'y a que des *flatus vocis*, mais plutôt que l'ὄνομα posé par DK 28B8.38* avec sa force référentielle finit par rendre vain tout discours. Or, si j'ai raison de soutenir que DK 28B8.38* n'est pas un vers

²⁶¹ *Soph.* 244b12 : Τί δέ; ὄν καλεῖτέ τι;

²⁶² *Soph.* 244d3-4 : Τιθεῖς τε τοῦνομα τοῦ πράγματος ἕτερον δύο λέγει πού τινε.

parménidien, on devrait en déduire qu'il s'agit d'une interprétation intéressée de la part de Platon. En conséquence, si Socrate n'est satisfait ni par le mobilisme ni par l'immobilisme (car aucune thèse n'est approuvée et toutes les thèses sont contestées), alors il est clair qu'aucune conception de l'ὄνομα ne satisfait le *Théétète* (ni le *Sophiste*) : ni les immobilistes, ni les partisans du flux ne peuvent rendre compte du langage.

III.2.2 L'imitation de Parménide

Nous ne faisons que nous entregloser
-Montaigne

J'ai déjà montré que les lectures de Primavesi et de Dixsaut sont non seulement compréhensibles, mais aussi acceptables d'un point de vue grammatical. Qui plus est, le sens de leurs lectures de DK 28B8.38* converge de manière générale et elles ont un sens dans le contexte du dialogue. Or j'ai montré que la lecture de Primavesi (avec l'adjectif οἷος) offre un résultat important en relation à l'intertextualité du *Sophiste*. Qui plus est, le sous-texte offre une justification de la réfutation contre Parménide, rapidement évacuée dans le *Théétète*, mais reprise dans le *Sophiste*.

Dans la section qui suit, j'insisterai sur le fait que la version de l'Anonyme (acceptée par Primavesi) offre une deuxième relation intertextuelle, de telle sorte que je renforcerai l'idée selon laquelle DK 28B8.38* n'est pas authentique. Le nouvel élément intertextuel est un témoignage sur Héraclite. Cela me conduira à affirmer que DK 28B8.38* est une modification voulue de DK 28B8.38 avec un renvoi à une doctrine de Héraclite. En adoptant cette lecture, je défendrai en outre que ce système des références renforce la structure doxographique du *Théétète*, car Platon viserait à mettre en évidence une sorte de paradoxe lorsque les deux factions qui ont auparavant été présentées comme opposées sont rapprochées. Ceci conduira à un dernier argument contre l'authenticité de DK 28B8.38*.

La question principale est donc de savoir quelle est la nature du vers DK 28B8.38*. Dans ce sens, et *pace* Diels et Cornford, l'inauthenticité de DK 28B8.38* n'implique pas que Platon se conduit de manière maladroite, car nombre d'endroits témoignent que Platon adapte le matériel original. Ceci a été prouvé en relation aux figures d'Homère et de Pindare : Édouard Des Places (1981), Jules Labarbe (1949), ou Seth Benardete (1963) –pour ne mentionner que certains travaux– ont tous signalé que Platon offre parfois une version distincte de celle qu'on considère comme étant la version originale. Cette différenciation a pourtant des explications diverses : une paraphrase, une adaptation, une citation inexacte ou non littérale. Or, cette gamme de décalages pourrait s'expliquer de la manière suivante²⁶³ :

Elles [les citations non littérales et les paraphrases] témoignent du travail de transposition auquel un prosateur attique devait s'astreindre pour insérer ses réminiscences dans un contexte nouveau et pour traduire en prose de son temps une poésie archaïque ou archaïsante. Elles révèlent les équivalences qui pouvaient s'établir entre une expression poétique et un mot du langage courant, et, par-là, constituent des leçons de synonymie qui font progresser notre connaissance du vocabulaire grec.

La distance temporelle est donc, selon Des Places, une condition nécessaire afin d'aborder les divergences et, sous cet angle, la prétendue originalité du vers du commentaire anonyme pourrait être, en réalité, une trace des efforts de Platon afin de retraduire un poème qui le devançait d'environ un siècle. Force est de constater que la notion de retraduction peut être comprise à partir, non seulement d'une complexité du contenu paraphrasé ou adapté, mais aussi à partir du fait que Platon utilise un certain style d'écriture. Cependant, le fait qu'on considère aussi que Platon cite *verbatim* de nombreux vers, par exemple, de Parménide²⁶⁴, désamorçait la théorie de Des Places au moins dans le sens où la distance temporelle ou sociale n'est pas toujours ressentie tout au long des dialogues. Les griefs de Platon lecteur ne

²⁶³ (Des Places 1981, p. 25).

²⁶⁴ Cf. *Soph.* 237a, 258d où il cite DK 28B7.1-2; *Soph.* 244e où il cite DK 28B8.43-45 et *Symp.* 178b qui cite DK 28B13.

sont pourtant pas contradictoires avec l'idée selon laquelle l'adaptation engagée par lui soit accompagnée d'une intention : les citations non littérales présentes dans les dialogues témoigneraient d'une certaine maniabilité des sources, que Platon employait à condition qu'elles puissent être adaptées selon son intérêt propre. Un exemple peut éclairer cette procédure ; dans l'*Odyssee* I, 351-352, on trouve un texte qui est cité par Platon en *Resp.* 424b9 ²⁶⁵. Nous citerons d'abord le texte de l'*Odyssee* suivi de la reformulation platonicienne :

(a) τὴν γὰρ ἀοιδὴν μᾶλλον ἐπικλείουσ' ἄνθρωποι,
ἢ τις ἀκούοντεςσι νεωτάτη ἀμφιπέληται.

(b) ἀοιδὴν μᾶλλον ἐπιφρονέουσ' ἄνθρωποι,
ἢ τις ἀειδόντεςσι νεωτάτη ἀμφιπέληται.

Le chant le plus célébré par les hommes est, selon l'*Odyssee*, le plus récent qu'ils *écoutent*. En revanche, la version de Platon affirme que c'est le chant nouveau qu'ils *chantent*, qu'ils *produisent* qui est le plus honoré²⁶⁶. La justification d'un tel changement est évidente dans le contexte de la *République*, car l'un des arguments qui soutiennent la critique contre les poètes consiste à leur reprocher leurs représentations immorales des dieux fondées sur leur anthropomorphisme. Dans le cas qui nous occupe, Homère fait dire à Télémaque que le poète n'est ni coupable ni blâmable des actions de Zeus : le poète n'est qu'un rapporteur objectif et il est excusé pour les maux que les hommes auraient subis de la part des dieux. Le moralisme platonicien de la *République* ne peut, à aucun égard, blâmer les dieux ni projeter sur eux les mauvaises actions réalisées par les hommes. Dans cette situation, Platon ne peut pas accepter la version transmise par Homère : c'est le poète que l'on

²⁶⁵ Je reprends cet exemple de (Bernardete, 1963, p. 176). Pour le savant, l'enjeu consiste à changer le verbe ἐπικλείουσι pour ἐπιφρονέουσι, car les hommes ne doivent pas célébrer la chanson des poètes, car leur autorité est mise en question. Par conséquent, selon Platon les hommes doivent plutôt réfléchir (ἐπιφρονέουσι) sur les vers chantés.

²⁶⁶ Nous pouvons noter que, dans la version platonicienne, le premier vers ne peut pas être scandé. Comme nous avons soutenu, il semble que lorsque Platon modifie un vers, il laisse de signes de ce remaniement.

doit blâmer pour avoir attribué au divin de mauvaises actions. La responsabilité des poètes qui justifiera leur expulsion de la cité idéale est donc soulignée par l'ajout d'ἄειδόντεσσι au détriment d'ἀκούοντεσσι, ce qui révèle que ce n'est pas Zeus, mais les poètes qui ont composé l'*Odyssee*.

Ainsi Platon modifie parfois le matériel original pour l'accommoder à son argumentation. Or, c'est faire un pas de plus que d'affirmer que la modification en question implique une façon ludique de présenter ce matériel et son auteur supposé. En effet, comme on l'a déjà noté, Balansard insiste avec raison sur la façon curieuse dont Socrate introduit Parménide : après avoir désamorcé la portée positive des apparences lorsqu'on essaie de définir la connaissance, il est important de noter que Socrate parle d'un Parménide qui semble être à redouter et à respecter²⁶⁷. Mes analyses au sujet de l'inauthenticité de DK 28B8.38* suggèrent que, malgré cet éloge apparent, on a des éléments pour considérer que Socrate ne redoute pas Parménide et ne le respecte pas autant qu'il semble le dire, car il a modifié un vers parménidien à sa guise. À la rigueur, on pourrait considérer ce jeu comme faisant partie d'une logique du ridicule (γελοῖον).

Dans le *Théétète*, Platon revient à divers endroits sur cette notion de ridicule (γελοῖον). On s'aperçoit qu'elle y joue un rôle non négligeable, même si le dialogue ne propose pas une recherche sur ce concept en lui-même. Il va de soi qu'un tel traitement se développe à plusieurs niveaux, d'abord, d'une manière explicite – une recherche lexicale suffirait à le montrer²⁶⁸ – et, ensuite, d'une manière implicite, où c'est à partir d'une certaine logique que l'on saisit mieux comment Platon s'intéresse et se sert du ridicule²⁶⁹.

²⁶⁷ Cf. p. 136, 146.

²⁶⁸ Pour ne nommer que certains cas, le dialogue compte les occurrences suivantes : 147b 10 ; 154 b7 ; 158 e1 ; 161 e5 ; 166 a5 ; 174 d1 ; 178 c3 ; 178 c8 ; 191 a3 ; 209 d6.

²⁶⁹ La littérature secondaire a déjà examiné la teneur comique du *Théétète* et les usages qu'en fait Platon dans sa stratégie argumentative. Les interprétations insistent sur l'emploi du comique afin de réhabiliter la figure de Protagoras, voir à ce propos (Gavray 2007b) ; ou bien sur la mise en scène qui permettrait à Platon de fournir une critique par l'appel au ridicule, comme le soutient (Lee 1973). Dans cette perspective (Babut 1982) montre comment Platon construit plusieurs parallèles entre la figure de Protagoras et celle de Socrate, ce qui voudrait dire que derrière la critique apparente, Platon avait en haute estime les thèses du sophiste. Voir aussi (Thein 2000).

Commençons par le premier essai de définition de l'ἐπιστήμη²⁷⁰ qui échoue du fait d'un désajustement entre définition et exemple. Selon Socrate il est ridicule de définir l'ἐπιστήμη en énonçant divers types d'ἐπιστήμη. Ensuite, dans la section où l'ἐπιστήμη est définie comme αἴσθησις, le concept de ridicule apparaît dans la première critique contre la théorie de l'*homo mensura*. Autant les conclusions issues de cette dernière – à savoir les devises du *porcus mensura* ou du *simius mensura* et, ensuite, la thèse d'un relativisme fort²⁷¹ – que les questionnements issus du métier de dialecticien semblent être des absurdités risibles. Si, dans le cas où on s'en tient aux corollaires de la doctrine de l'*homo mensura*, Socrate finit par désamorcer la rigueur de Protagoras en l'assimilant à un « têtard de grenouille » (βατράχου γυρίνου), dans le cas de l'art maïeutique, Socrate se caractérise lui-même comme étant ridicule (γέλωτα) si l'on admet la doctrine de l'*homo mensura*²⁷². Or, dans tous ces passages, le rôle précis du ridicule est sujet à débat : soit il est un recours argumentatif afin de désamorcer une thèse, soit il permet d'expurger certaines imprécisions qui donneraient précisément lieu au ridicule, pour ainsi réhabiliter la thèse dont il s'occupe. Autrement dit, ce dernier cas impliquerait que ce n'est qu'à partir de l'emploi du ridicule comme *pars destruens*, que les figures de Protagoras et du philosophe pourraient donner lieu à une *pars construens*. Le jeu avec le ridicule fonctionne ainsi comme vecteur d'une reconsidération, disons d'une seconde navigation²⁷³, des thèses discutées ; une confirmation de cela est l'apologie que Socrate propose en faveur de

²⁷⁰ *Theaet.* 147b10 : Γελοία ἄρα ἢ ἀπόκρισις τῷ ἐρωτηθέντι ἐπιστήμη τί ἐστίν, ὅταν ἀποκρίνηται τέχνης τινὸς ὄνομα.

²⁷¹ *Theaet.* 161c 3-d2 : τὴν δ' ἀρχὴν τοῦ λόγου τεθαύμακα, ὅτι οὐκ εἶπεν ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας ὅτι « Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ὅς » ἢ « κυνοκέφαλος » ἢ τι ἄλλο ἀτοπώτερον τῶν ἐχόντων αἴσθησιν, ἵνα μεγαλοπρεπῶς καὶ πάνυ καταφρονητικῶς ἤρξατο ἡμῖν λέγειν, ἐνδεικνύμενος ὅτι ἡμεῖς μὲν αὐτὸν ὡσπερ θεὸν ἐθαυμάζομεν ἐπὶ σοφίᾳ, ὁ δ' ἄρα ἐτύγγανεν ὢν εἰς φρόνησιν οὐδὲν βελτίων βατράχου γυρίνου, μὴ ὅτι ἄλλου τοῦ ἀνθρώπων.

²⁷² *Theaet.* 161e5-6 : τὸ δὲ δὴ ἐμόν τε καὶ τῆς ἐμῆς τέχνης τῆς μαιευτικῆς σιγῶ ὅσον γέλωτα ὀφλισκάνομεν, οἶμαι δὲ καὶ σύμπασα ἢ τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία.

²⁷³ Voir à ce propos (Gavray 2007b, p. 153) : « Mais, dans le même temps, il quitte progressivement ce champ, et plus particulièrement celui de la μίμησις comique, en arrachant le λόγος de Protagoras à la mise en scène et au γελοῖον qu'il dégageait en apparence ».

Protagoras après avoir dénoncé la théorie de l'*homo mensura* comme absurde²⁷⁴.

Qu'une dimension ludique ou parodique soit également présente dans la représentation de Parménide via DK 28B8.38* me semble possible. Cette dimension a déjà été suggérée sur la base d'une comparaison avec le fragment DK 22B32 d'Héraclite²⁷⁵. La digression du *Théétète* me semble fournir des éléments complémentaires, qui peuvent permettre d'expliquer en outre la fonction que DK 28B8.38* joue dans la logique du dialogue. Dans cette digression, Socrate évoque une anecdote concernant Thalès de Milet dont une servante thrace se serait moquée. L'enjeu de cette moquerie est explicité dans le texte suivant (174a5-174b3) :

Que dans son [*scil.* Thalès] ardeur, à savoir ce qu'il y a dans le ciel, il ignorait ce qu'il y avait devant lui, même à ses pieds. Et la même plaisanterie continue d'être bonne pour tous ceux qui passent leur vie dans la quête du savoir. Car en réalité un tel homme, celui qui lui est proche, son voisin même, il ignore non seulement qu'il agit, mais même, à peu de chose près, si c'est un homme ou un autre bétail (ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν. ταῦτόν δὲ ἀρκεῖ σκῶμμα ἐπὶ πάντας ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουσι. τῷ γὰρ ὄντι τὸν τοιοῦτον ὁ μὲν πλησίον καὶ ὁ γείτων λέληθεν, οὐ μόνον ὅτι πράττει, ἀλλ' ὀλίγου καὶ εἰ ἄνθρωπός ἐστιν ἢ τι ἄλλο θρέμμα)

²⁷⁴ Socrate vient au secours de Protagoras parce qu'il n'y a plus personne pour le défendre. Platon suit ici de près la métaphore de la maïeutique, car, après avoir été conçue, la thèse de l'*homo mensura* est devenue orpheline, cf. *Theaet.* 164 e3-4 : νῦν δὲ ὀρφανὸν αὐτὸν ἡμεῖς προπηλακίζομεν. Jouant le rôle de Protagoras afin de lui rendre justice, il commence un chassé-croisé entre le sophiste et lui-même par une objection que le premier lui aurait adressée, à savoir que c'était le jeune Théétète qui n'aurait pas su répondre aux objections de Socrate. La charge de la preuve pesant sur Théétète, Protagoras devrait être dispensé des critiques et, malgré cela, c'est le sophiste dont on se moque (166a5-6 : γέλωτα δὴ τὸν ἐμὲ [Πρωταγόρας] ἐν τοῖς λόγοις ἀπέδειξεν). Cette nouvelle situation permet une reconsidération où l'*homo mensura* ne serait plus la prémisse à partir de laquelle on tirerait le porcus mensura ou le simius mensura. En revanche, la moquerie a permis de saisir que, plus qu'un relativisme, la doctrine secrète de Protagoras soutiendrait un solipsisme expliqué par l'immédiateté : chaque connaissance dépend du sujet en question selon les conditions précises qui l'entourent.

²⁷⁵ Voir (Primavesi 2008, p. 37) : « Since Plato introduces the “quotation” of B 8,38 in order to illustrate the Eleatic opposition against the school of Heraclitus, his remake of the Parmenidean line is meant to be a pun on a famous saying of Heraclitus ». Primavesi cite ensuite DK 22B32 d'Héraclite.

Ce passage de la digression souligne que tous les philosophes sont sujets à la même critique que celle adressée à Thalès. On peut donc supposer que les immobilistes et les mobilistes font partie du groupe des philosophes ridiculisés parce qu'ils s'intéressent au lointain et ignorent le particulier. Cela pourrait fournir une justification à la stratégie doxographique de Platon : les philosophes sont ridicules, car ils sont plus intéressés par leurs théories que par leur voisin (γείτων). Dans cette perspective, on devrait conclure que les mobilistes et les immobilistes participent à un véritable dialogue de sourds. Étant donné que la doxographie est exhaustive, les deux seuls partis philosophiques qui existent devraient être considérés comme étant relativement proches. Dans cette interprétation, la doxographie qui examine et organise les positions de Protagoras, Homère, Héraclite, Parménide ou Mélissos aurait pour but de montrer que le philosophe doit tourner son regard vers son voisin, en tout cas le voisin philosophe.

Mon interprétation s'appuie sur un parallèle entre la discussion du *Théétète* et la gigantomachie du *Sophiste* (245e6-249d5). L'Étranger d'Élée y offre une doxographie exhaustive : tous les penseurs sont classés en deux partis qui s'opposent symétriquement. Il s'agit des défenseurs des formes intelligibles et de ceux qui jugent que tout ce qui existe est corporel. Les premiers critiquent les seconds, car ils ne saisissent pas la réalité, mais un devenir en mouvement (246c1 : ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν). Cette façon de décrire les partisans du corps fait nettement penser aux mobilistes du *Théétète*. Il serait donc possible de tracer une analogie entre les deux doxographies et de suggérer que les mobilistes sont aux immobilistes ce que les fils de la Terre sont aux amis des Formes. Or, si Parménide est désigné comme « redoutable » dans le *Théétète* (183e : « αἰδοῖός τέ μοι » εἶναι ἅμα « δεινός τε »), on peut signaler que, dans le *Sophiste*, les partisans du corps, qui semblent être proches des mobilistes, sont qualifiés de la même manière (246b4 : Ἡ δεινούς εἴρηκας ἄνδρας). L'adjectif « à redouter, vénérable » (δεινός) est ainsi attribué aux deux partis opposés. Ainsi, dans le *Sophiste*, à la suite de la description de la gigantomachie entre les amis des Formes et les fils de la Terre, l'Étranger d'Élée cherchera à ce que chaque camp reconnaisse certains éléments de la thèse de l'autre camp, de telle sorte que la section de la Gigantomachie finit

par dire que le philosophe sera celui, qui « comme les enfants dans leurs désirs » (ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχὴν) devra choisir les deux partis (*Soph.* 249c10-d4). Il me semble que la discussion doxographique du *Théétète*, bien qu'elle soit dissymétrique, pointe déjà dans la même direction en établissant des parallèles implicites entre héraclitéens mobilistes et éléates immobilistes²⁷⁶.

Dès lors, je considère que DK 28B8.38* est une parodie de DK 28B8.38 grâce à laquelle Platon rapproche le discours parménidien de celui d'Héraclite, à savoir du fragment DK 22B32 : « Une, la chose sage ne veut pas seulement être appelée du nom Zeus et le veut » (ἐν τὸ σοφὸν μούνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα)²⁷⁷. Le fragment héraclitéen construit un paradoxe concernant la nomination d'une divinité. Il a été suggéré qu'Héraclite pourrait ici critiquer la religion grecque de son temps tout en lui octroyant une certaine validité. On le voit lorsque « Zeus »²⁷⁸ est un nom attribué à la divinité supérieure – définie ici comme ἐν τὸ σοφὸν –, ce qui voudrait dire qu'elle admet d'autres noms. Ce double mouvement serait décrit par l'opposition des deux verbes, οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, qui fonctionnent comme la pierre de touche de la critique de la religion grecque :

²⁷⁶ Je considère donc que les héraclitéens sont admis au nombre des « philosophes » évoqués dans la digression du *Théétète*, bien que Socrate suggère parfois qu'il leur manque certains traits essentiels du philosophe. Les mobilistes sont en effet critiqués pour leur précipitation et leur manque d'une sorte d'esprit apaisé (*Theaet.* 179e7-180a1 : τὸ δ' ἐπιμῆναι ἐπὶ λόγῳ καὶ ἐρωτήματι καὶ ἡσυχίῳ ἐν μέρει ἀποκρίνασθαι) lorsqu'ils doivent analyser leur propre thèse ; cf. (Bénatouïl 2020 p. 206-211). Or, dans la gigantomachie du *Sophiste*, les partisans des Formes sont traités en premier par l'Étranger d'Élée, car « ils sont plus civilisés » (246c9 : ἡμερώτεροι γάρ). Cela implique que les fils de la Terre ne sont pas civilisés du point de vue des pratiques de la discussion. Cela n'empêche pourtant pas de discuter avec eux : lorsque l'Étranger d'Élée commence l'analyse des positions des partisans du corps, il affirme que cet examen ne peut se faire qu'à condition de les considérer comme « plus affables » (246d6-7 : ὑποτιθέμενοι νομιμώτερον αὐτοὺς ἢ νῦν ἐθέλοντας ἂν ἀποκρίνασθαι). Cette opposition relative entre les plus civilisés et les moins civilisés me semble présente dans les discussions de la doxographie du *Théétète* : il est significatif que le *Théétète* s'achève avec une sorte de morale, où Socrate affirme qu'après l'examen maïeutique, Théétète sera « moins lourd et plus civilisé » (210c2-4 : ἥττον ἔση βαρὺς τοῖς συνοῦσι καὶ ἡμερώτερος σωφρόνως οὐκ οἰόμενος εἰδέναι ἂ μὴ οἶσθα).

²⁷⁷ Pour le fragment héraclitéen, voir (Kirk 1962, p. 392-397) ; (Hülsz 2009, p. 370-371) ; (Marcovich 1967, p. 445-446) ; (Most 2013, p. 163) et (Rowett 2013, p. 181-188).

²⁷⁸ La littérature secondaire a attiré l'attention sur le fait qu'Héraclite présente ici une forme vieillie du génitif de Zeus. La forme la plus courante du génitif –δῖος– serait ignorée afin d'offrir Ζηνός. Ceci a été entendu comme un jeu étymologique de la part d'Héraclite rapprochant Zeus du fait de vivre (ζῆν). Cf. *Crat.* 396a-b où Platon reprend le jeu entre Ζηνός et ζῆν. Contre cette idée, voir cependant (Marcovich 1967, p. 445-446).

puisque « Zeus » n'est pas un candidat qui arriverait à épuiser la nature du divin²⁷⁹. Par ailleurs, le fragment pourrait aussi être interprété comme affirmant une certaine limite de la connaissance humaine : tous les noms que les hommes forgent afin de décrire le divin ne toucheraient qu'une partie de la divinité et, de ce fait, ils cacheraient tout un éventail de propriétés du divin. Le fait que la relation entre le nom et le divin soit limitée par la connaissance humaine devrait nous amener à conclure que le divin, en tant qu'ἐν τὸ σοφὸν, est une divinité qui dépasse toute épistémologie humaine²⁸⁰.

En outre, le fragment aborderait la question de l'ὄνομα du *Théétète* et le problème de sa dimension référentielle : Héraclite signifierait qu'aucun ὄνομα ne renvoie vraiment au ἐν τὸ σοφὸν. La précaution face aux noms qu'Héraclite recommande trouve un écho dans les réflexions du *Théétète* lorsque Platon suggère que les partisans du flux sont soigneux, ou qu'ils devraient l'être, lorsqu'ils parlent afin de ne rien énoncer qui stabilise les choses. Or, entre le fragment d'Héraclite et les réflexions du dialogue platonicien, on se heurte à une différence radicale, à savoir que Platon présente Héraclite en tant que bon partisan du flux, comme un penseur de facture laïque au sens où il ne s'intéresserait pas au problème du langage et à sa relation avec le divin, alors que le fragment évoque une divinité unique ou unifiée.

²⁷⁹ (Most 2013, p. 11) : « That this entity wants to be called Zeus means that traditional Greek religion, which designated it in this way, did so rightly, at least to a certain extent. But that it does not want to be called Zeus means, probably, not that it would prefer to be called Ahura Mazda, but that the understanding of this divinity established in Greek religion is only partially correct ».

²⁸⁰ Voir par exemple l'avis de (Snell, 1982, p. 219) au sujet du rôle d'Héraclite dans la pensée par comparaison ou par analogie : « Heraclitus shows us the meaning of the "necessary" metaphor. We realize that the reality which it expresses lies far below the level of human or animal activity, that it is one with the very roots of our existence. This is the life which cannot be grasped intellectually, by the principle of the excluded middle. It appears to us in the most diverse forms, in which, however, it is always complete; and these forms, in turn, are the only channels through which life may establish contact with man; they are its only means of achieving expression. The naive mind accepts this state of affairs as obvious and natural; it innocently practices its anthropomorphic interpretation of nature, and talks candidly in metaphors. Heraclitus aspires to understand the secret nature of this universal life, divorced from all visible objects ». Voir aussi (Hülsz 2009, p.368) : « El principio único supremo "no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus" (DK 22B32). El dios presentado como unidad de contrarios es "como el fuego que, al mezclarse con especias, es nombrado según el placer de cada una" (DK 22B67) ».

Si l'on garde à l'esprit ce fragment héraclitéen, on peut mieux comprendre comment Platon aurait modifié DK 28B8.38 en DK 28B8.38* en utilisant des échos lexicaux (οἶον, θέλει, ὄνομα) qui renvoient à Héraclite. La théorie attribuée aux partisans du repos aurait ainsi une ressemblance avec le fragment d'Héraclite afin de faire remarquer l'intérêt des deux écoles à déterminer la portée objective de l'ὄνομα. Cette ressemblance serait donc le résultat de la rencontre du voisinage philosophique – pour revenir à l'idée de la digression – qui permet de comprendre que malgré leurs différences les deux partis partagent certains centres d'intérêt.

Toutefois, cette ressemblance a des limites. D'abord, et au contraire du fragment héraclitéen, le vers parménidien contient une assertion positive au sujet de la portée du nom. Or, dans les deux cas, le nom joue un rôle important. Par ailleurs, comme on l'a déjà noté, DK 28B8.38* consiste en une théorie où la déesse révélerait un usage positif de l'ὄνομα lié au vocabulaire de l'être, usage qui est différent de la considération des mortels lesquels utiliseraient un vocabulaire qui suit le flux. Dans le cas d'Héraclite, il était clair que la critique de la dimension référentielle était issue de la volonté du divin décrit comme ἐν τὸ σοφὸν. En revanche, le vers DK 28B8.38* est aussi proféré par une divinité quoiqu'elle ne critique pas la dimension référentielle, mais montre au contraire comment un ὄνομα peut avoir une telle dimension.

Le rapprochement est ainsi un essai de dessiner grossièrement la différence spécifique de l'immobilisme éléatique vis-à-vis du flux des « amis d'Héraclite »²⁸¹ ou de ceux « qui entourent Protagoras »²⁸². Comme j'ai tenté de le montrer, les deux vers permettent d'entrevoir qu'il existe une similitude, c'est-à-dire un *tertium comparationis*, qui se reflète non seulement dans les occurrences lexicales, mais aussi au niveau doctrinal dans l'importance du nom pour les deux exposés. Nonobstant, le cas d'Héraclite montre qu'il s'agit d'une sorte d'antinomie au sujet de la portée positive et négative, entre la confiance et le scepticisme à l'égard de l'ὄνομα. En revanche, il n'en va pas de même dans le cas de DK 28B8.38*, car le vers se contente d'affirmer la portée positive du nom.

²⁸¹ *Theaet.* 179d : οἱ γὰρ τοῦ Ἡρακλείτου ἐταῖροι.

²⁸² *Theaet.* 170c : τις τῶν ἀμφὶ Πρωταγόραν.

DK 28B8.38* consisterait donc en un exercice ludique, voire parodique, en ce sens que la modification d'un vers parménidien permettrait d'établir une intertextualité avec une devise héraclitéenne. La dimension ludique consisterait à montrer que tous les philosophes sont ridicules, car ils ignorent ce qui est le plus proche d'eux, non pas tant, en l'occurrence, les objets particuliers quotidiens, que les interprétations philosophiques du parti opposé. Si l'hypothèse d'une telle parodie est plausible, il ne manquerait plus qu'à spécifier les termes de la comparaison : le fragment héraclitéen est le *comparatum* puisqu'il serait ici la source à partir de laquelle Platon construit la similitude. Il reste à saisir le *comparandum* de l'analogie, mais le *Théétète* ne fournit pas le matériel pour ce faire, à savoir les *ipsissima verba* parménidiens. C'est Simplicius qui est la source de DK 28B8.38 et qui nous permet de reconstruire comment Platon l'a modifié afin d'écrire sa propre version avec DK 28B8.38*, qui imite DK 28B8.38 tout en renvoyant à la doctrine d'Héraclite au sujet des noms.

III.2.3 Simplicius et le problème des deux sources de DK 28B8.38*

S'il est vrai que DK 28B8.38* s'explique par l'esprit ludique de Platon, il reste à expliquer pourquoi ce vers apparaît aussi chez Simplicius. Woodbury, qui estimait DK 28B8.38* authentique, s'interrogeait ainsi :

Pourquoi Simplicius –qui apparemment avait le texte de Parménide devant lui et le cite souvent– aurait-il copié à cette occasion la citation inexacte de Platon ?²⁸³

On conteste ainsi que Simplicius aurait cité DK 28B8.38* d'après le *Théétète*. Woodbury et Cornford pensaient donc que Simplicius prouve que DK 28B8.38* se trouvait bel et bien dans le poème. Cependant, dans un

²⁸³ (Woodbury 1958, p. 148) : « Why should Simplicius, who apparently had the text of Parmenides before him and quotes from it often, have on this occasion copied Plato's misquotation ? ».

article peu étudié²⁸⁴, Perry a montré que certains éléments plaident en faveur du fait que Simplicius utilisait le dialogue dans son commentaire à la *Physique* d'Aristote. Pour ma part, j'attirerai l'attention sur plusieurs éléments qui vont dans ce sens.

D'abord, un passage du commentaire (*In Phys.* 18.13-14) évoque explicitement le dialogue : ὅπερ ἴδιον ἐπιστήμης, ὃ καὶ ὁ ἐν Θεαιτήτῳ Σωκράτης ἠνίξατο²⁸⁵. Cette référence prouve que Simplicius a utilisé le *Théétète* dans son commentaire à la *Physique* d'Aristote. L'idée selon laquelle Simplicius est une source nécessairement indépendante pour DK 28B8.38* est donc contestable.

Mais on peut aller plus loin à partir d'autres références plus discrètes de Simplicius au *Théétète* dans son commentaire. Perry signale²⁸⁶ que le passage *In Phys.* 148.13-15 suggère la présence du *Théétète* dans cette section du commentaire, car on y lit :

Car tous les deux [Platon et Aristote] montrent clairement qu'ils prennent Parménide pour un sage, Platon en accordant à sa pensée « une profondeur en tous points noble » (ἐπεὶ ὅτι σοφὸν οἴονται τὸν Παρμενίδην δηλοῦσιν ὁ μὲν Πλάτων “βάθος παντάπασι γενναῖον” τῇ διανοίᾳ τοῦ ἀνδρὸς μαρτυρῶν)²⁸⁷.

Cet avis de Simplicius se trouve à deux endroits, premièrement après les apologies (cf. *In Phys.* 142.28 –148.24) en faveur de Parménide, où le commentateur cite la longue section DK 28B8.1-52 ; deuxièmement lorsque Simplicius cite DK 28B8.38*. Or, cette description de Parménide est une référence au *Théétète* 184a1 où Socrate exprime, quelques pages après 180e, sa réticence à examiner la doctrine parménidienne, et la justifie par le fait qu'à

²⁸⁴ McKirahan dans son travail cite cet article, mais il ne fait pas référence aux objections de Perry.

²⁸⁵ Une recherche dans le TLG donne huit références explicites au dialogue tout au long du corpus simplicien. Une autre référence se trouve aussi dans *In Phys.* 13.10-12 : ὅτι δὲ ἄλλο τὸ δοξάζειν καὶ ἄλλο τὸ ἐπίστασθαι, ἔδειξεν ὁ ἐν Θεαιτήτῳ Σωκράτης ἐκ τοῦ δόξαν μὲν καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι, ἐπιστήμην δὲ μόνως ἀληθῆ.

²⁸⁶ (Perry 1989, p. 8).

²⁸⁷ Traduction de Pantelis Golitsis.

ses yeux, Parménide est détenteur d'une « profondeur en tous points noble » (184a : καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον).

Il existe un deuxième passage, ignoré par Perry, qui renforce son hypothèse. Après l'une des premières digressions où Simplicius défend l'harmonie entre les philosophes grecs (*In Phys.*, 28.32–37.9), il explique que Platon ne critiquait pas vraiment Parménide (*In Phys.* 36.31-32) :

En témoigne Platon, qui admirait Parménide à tel point – bien qu'il paraisse le critiquer – qu'il dit que sa pensée exige un plongeur de fond <pour être atteinte> (δηλοῖ δὲ ὁ Πλάτων θαυμάζων οὕτως τὸν Παρμενίδην, ὃν διελέγχειν δοκεῖ, καὶ βαθέος κολυμβητοῦ δεῖσθαι λέγων τὴν διάνοιαν αὐτοῦ)²⁸⁸.

Ce dernier passage est aussi cité six pages après l'autre occurrence du DK 28B8.38* (*In Phys.* 29.18) et cela me semble prouver qu'il y a une certaine cohérence chez Simplicius, car les deux occurrences de ce vers sont suivies par la référence au passage du *Théétète* 184a1. Or, dans le cas juste mentionné, la référence est moins littérale que dans le premier.

Ces références peuvent servir à renforcer l'hypothèse de l'imitation faite par Platon déjà esquissée. En effet, dans son travail sur le commentaire à la *Physique* d'Aristote de Simplicius, Pantelis Golitsis suggère qu'en *In Phys.* 36.31-32, lorsque le commentateur affirme que la pensée de l'Éléate a besoin « d'un plongeur de fond » (βαθέος κολυμβητοῦ), il fait une référence à Héraclite²⁸⁹. Golitsis renvoie ici à Diogène Laërce, II, 22, 6–8 :

Ce que j'en ai compris, dit-il, est fort beau ; il en est de même du reste, je le suppose ; mais pour l'entendre, il faudrait un plongeur de Délos (ἃ μὲν συνῆκα, γενναῖα· οἶμαι δὲ καὶ ἃ μὴ συνῆκα· πλὴν Δηλίου γέ τινος δεῖται κολυμβητοῦ)²⁹⁰.

²⁸⁸ Traduction de Pantelis Golitsis.

²⁸⁹ (Golitsis 2007 p. 219, n. 40).

²⁹⁰ Traduction de Pantelis Golitsis.

Ce témoignage biographique concernant Socrate affirme donc que la pensée d'Héraclite, parce qu'elle est obscure ou difficile, a besoin d'un plongeur afin de la saisir complètement. Ce témoignage est similaire à celui qui décrit le livre d'Héraclite en D.L. IX.12.4-5 (ὄν καὶ εἰπεῖν Δηλίου τινὸς δεῖσθαι κολυμβητοῦ, ὃς οὐκ ἀποπνιγῆσεται ἐν αὐτῷ). En outre, « la profondeur » est l'un des thèmes centraux du fragment DK 22B45 (=LM9.Her.D98) d'Héraclite, où l'éphésien définit le λόγος comme profond, difficile à sonder²⁹¹. Gabor Bétégh a étudié et défendu l'authenticité de ce fragment ; l'un des arguments pour ce faire est un passage plotinien (3.6.15) où l'âme est définie, par opposition au corps, comme λόγος βαθύς²⁹².

Par conséquent, il est probable que, pour Simplicius évoquer la « profondeur en tous points noble » (184a) de Parménide est une manière d'établir un parallèle avec Héraclite en s'appuyant sur le *Théétète*, qui mettait déjà en scène la symétrie entre les deux penseurs au point, si l'on accepte mon hypothèse, d'imiter un vers de Parménide de façon ludique afin qu'il fasse écho à un fragment d'Héraclite.

III.2.4 Conclusions

Cette section nous a permis de montrer d'abord que DK 28B8.38* et DK 28B8.38 sont deux vers différents, c'est-à-dire qu'il faut surtout éviter de considérer que DK 28B8.38* est une mauvaise citation mal mémorisée de DK 28B8.38 procédant à partir de traditions différentes. On a d'ailleurs analysé comment cette divergence a été interprétée par les spécialistes de Parménide. On a reconduit à Simon Karsten l'idée selon laquelle DK 28B8.38* est un vers authentique du poème éléatique. Il a été suggéré que cette proposition n'est pas concluante et on a soutenu que DK 28B8.38* est inauthentique et qu'il a été créé expressément par Platon de façon ludique en ayant comme sous-texte un fragment d'Héraclite. Or cela ne veut pas dire que DK 28B8.38* est sans consistance philosophique. On a montré comment ce vers implique que l'ὄνομα peut et doit avoir une dimension référentielle

²⁹¹ « Les limites de l'âme, celui qui parcourt toutes les routes ne les découvrirait pas sur son chemin : si profonde est sa raison » (ψυχῆς πείρατα ἴων οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει). Traduction Laks Most.

²⁹² (Bétégh 2009, p. 403-404)

renvoyant à l'immobilité. Cependant, on a expliqué contre un bon nombre d'interprétations modernes que cette position ne peut pas être attribuée à Parménide. Monique Dixsaut croyait que DK 28B8.38* avait de bonnes raisons pour être un vers authentique, car rien n'autorise à croire que Platon « critique une thèse qu'il aurait commencé par caricaturer »²⁹³. Nous avons suggéré au contraire que l'imitation ludique a un sens précis dans le *Théétète* : elle rapproche de manière paradoxale Parménide et Héraclite.

Refuser l'authenticité de DK 28B8.38* semble toutefois compromettre fortement notre hypothèse d'ensemble que les noms ont une portée référentielle chez Parménide. Il existe cependant d'autres manières d'établir une telle portée référentielle à condition de surmonter un certain nombre d'obstacles profondément inscrits dans les interprétations modernes du poème. Pour les identifier, il faut commencer par distinguer ce que nos sources pensaient de Parménide et ce que Parménide a dit. On doit donc maintenant examiner les vers vraisemblablement authentiques de Parménide à propos de la portée des noms.

II.3 Le vers DK 28B8.38 cité par Simplicius

Depuis les travaux de Hermann Diels, DK 28B8.38 a été transmis selon les leçons de Simplicius²⁹⁴. Cependant, cela n'a pas empêché un débat sur le vers en question, car Simplicius le cite de deux manières différentes aux pages 87 et 146 de l'édition *CAG* de son commentaire à la *Physique* d'Aristote. Ces divergences ont en outre suscité des interrogations sur le sens du vers. Je commencerai par citer les données de chacune de ces deux versions de DK 28B8.38 pour commenter ensuite leur contexte dans la discussion menée par le néoplatonicien. Je vais ensuite essayer de dégager l'interprétation simplicienne de DK 28B8.38 d'après le contexte fourni. Ce faisant, je devrai parfois examiner certains aspects de la discussion de la littérature secondaire sur le rôle de ce vers. Bien que j'aie déjà fourni des arguments contre l'authenticité de DK 28B8.38*, je devrai parfois revenir sur

²⁹³ (Dixsaut 1987, p. 253).

²⁹⁴ Cf. *supra* p. 99, n. 181.

cette question, car les savants qui considèrent DK 28B8.38* comme authentique essaient de le mettre en relation et de le rendre cohérent avec DK 288B8.38. Par ailleurs, mon intérêt portera surtout sur DK 28B8.38, mais je vais aussi étudier le statut de DK 28B8.38* chez Simplicius. Si, de mon côté, j'ai argumenté qu'il ne s'agit pas d'un vers authentique, le néoplatonicien le considère comme authentique. En raison de cela, j'examinerai les contextes de DK 28B8.38* afin d'étudier si la notion de nom dans ce vers est utilisée par Simplicius.

Commençons par citer le vers DK 28B8.38 tel qu'on le trouve dans l'édition de Diels de Simplicius :

In Phys. 87.1 : οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται

οὐλον : ὄλον D || τ' super add. D || ἔμεναι Diels correxit : ἔμμεναι mss. || πάντ' ὄνομ' ἔσται a : πάντ' ὄνομα ἔσται F : πάντ' ὀνόμασται E : πᾶντ' οὐνομ' ἔσται D (autem Coxon defendit πᾶν τοῦνομ' ἔσται²⁹⁵)

In Phys. 146.11 : οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι. τῷ πάντ' † ὀνόμασται

ἔμεναι a : ἔμμεναι EF : ἔμμενε D || πάντ' ὀνόμασται DEF (autem Coxon defendit πάντ' ὀνόμασται DE : πάντ' ὀνόμασται F) : πᾶν ὄνομα ἐστίν a

Il faut noter deux différences importantes. D'abord, la citation de Parménide s'arrête avec DK 28B8.38 en *In Phys.* 87, tandis que la citation de

²⁹⁵ Il faut noter la différence remarquable entre Coxon et Diels en ce qui concerne le texte des leçons qu'ils transmettent. (Tarán 2001, p. 628-631) insiste sur le fait que Hermann Diels a pris la place de directeur du projet de la collection *Commentaria Aristotelis Graeca* après le décès d'Adolf Torstrik et, de ce fait, a repris les collations des manuscrits faites par Girolamo Vitelli. Tarán souligne aussi que Diels (cf. Diels 1882, p. xiii) reconnaissait que le manuscrit D (= *Laurentianus LXXXV 2*) était abîmé et qu'il était parfois illisible. L'apparat critique de Diels n'indique pas au lecteur à quel moment D est illisible. De ce fait, il est remarquable que Diels et Coxon offrent différentes lectures de manuscrits : Diels lisait dans le manuscrit D πᾶντ' οὐνομ' ἔσται à la page 87 et πάντ' ὀνόμασται à la page 146, tandis que Coxon lisait πᾶν τοῦνομ' ἔσται et πάντ' ὀνόμασται. Si l'on croit Tarán sur le fait que Diels a mal lu le manuscrit D, alors cela suggère que le texte transmis par Coxon est plus fidèle. Comme Gérard Journée l'indique (cf. inédit à propos de la transmission de DK 28B8.38), il est pour le moins étonnant que Coxon n'ait pas fourni une liste exhaustive des différences entre sa lecture des manuscrits et celle de Diels.

Parménide en *In Phys.* 146 insère DK 28B8.38 dans une suite de vers. En outre, les deux versions présentent une fin distincte entre ὄνομ' ἔσται et ὠνόμασται. Si cela est l'état de la question chez Simplicius, les éditions critiques de Hermann Diels qui visent à reconstruire la pensée de Parménide, considèrent *grosso modo* que le vers selon la version *In Phys.* 87 est plutôt le vers authentique.

II.3.1 Première citation de DK 28B8.38 (In Phys. 86.25-87.1)

Le premier passage du commentaire à la *Physique* d'Aristote dont je m'occuperai vise à défendre Parménide contre certaines objections aristotéliennes. La principale stratégie de cette défense consiste à noter que, lorsque Aristote affirme que la recherche des Éléates n'étudie pas l'objet de la science physique, cet avis est pertinent, mais ne pose pas de problème, car Parménide s'était occupé d'un autre niveau que celui de la physique, qualifié d'intelligible par la tradition néoplatonicienne²⁹⁶.

Afin de comprendre cette interprétation de Simplicius, commençons par étudier brièvement le passage dont il s'occupe. Il s'agit d'Aristote, *Physique* 185b5-25. Le Stagirite essaie d'examiner de manière générale comment une thèse issue de l'éléatisme, à savoir que l'étant est un et immobile, non seulement est problématique par rapport à l'étude de la physique, mais qu'elle implique aussi des incohérences logiques. Si la science physique est niée lorsqu'on accepte l'immobilisme des Éléates, alors c'est par l'analyse de l'un que le passage en question vise précisément à montrer comment la thèse éléatique se démonte elle-même. La contradiction en question tient au fait que la thèse éléatique selon laquelle tout est un (185b7 : ἐν τὸ πᾶν) accepte à contrecœur la multiplicité (185b10 : πολλὰ τὸ ἔν). Aristote commence par affirmer qu'il existe une conversion entre l'être et l'un en ce qui concerne leur homonymie : l'un se dit de plusieurs manières tout

²⁹⁶ Simplicius le dit explicitement dans *In Phys.* 142.31-32 (ὅτι μὲν οὖν οὐ τῶν γινομένων τι καὶ φθειρομένων ὁ Παρμενίδης τὸ ἐν ὄν τίθεται) et *In Phys.* 143.1 (οὐ μὴν οὐδὲ σωματικὸν ὅλως τὸ ἐν ὄν εἶναι βούλεται).

comme l'être se dit aussi de plusieurs manières. Or, si l'homonymie de l'être s'établit chez Aristote en raison des catégories, de l'acte et de la puissance ou du vrai, il ne s'agit pas de transférer ces schémas à l'un. En effet, les sens analysés sont ceux du continu (συνεχής), de l'indivisible (ἀδιαίρετον) et de la définition (λόγος).

Aristote considère d'abord que le continu implique au moins une division à l'infini. C'est par le biais de cette multiplicité infinie que celui qui soutient que seul l'un existe se contredit si l'un est pris au sens du continu. En outre, l'indivisibilité semble être comprise comme un prédicat attribuable seulement à une sorte de réalité fondamentale à laquelle on ne peut pas ajouter un nouveau prédicat. Cela apparaît dans la première remarque d'Aristote selon laquelle, si l'un est indivisible, alors il n'y aura ni quantité ni qualité²⁹⁷. Autrement dit, lorsqu'on affirme que l'un est indivisible, on ne pourrait pas dire autre chose de lui. Aristote considère donc que les éléates Parménide et Mélissos ont commis une faute logique lorsqu'ils lui ont ajouté un nouvel attribut, « infini » (ἄπειρον) pour le premier et « fini » (πεπερασμένον) pour le second. C'est donc la limite, comprise comme une sorte de fondement, qui est indivisible. Par conséquent, affirmer avec Parménide que l'un est fini conduira à ne pas respecter cette indivisibilité. Enfin, la critique de l'un en tant que définition a lieu dans le passage suivant (*Phys.* 185b 19-25) :

Mais si tous les étants sont un par définition, comme “pardessus” et “manteau”, on se trouvera tenir le langage d'Héraclite ; ce sera en effet la même chose que l'être du bien et l'être du mal, et l'être du bien et du non-bien (de sorte que la même chose sera bonne et non bonne [ainsi que] un homme et un cheval, et l'argumentation ne portera pas sur l'être-un, mais sur leur être rien), et ce sera la même chose d'avoir telle qualité et d'avoir telle quantité (ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἐν τὰ ὄντα πάντα ὡς λῶπιον καὶ ἰμάτιον, τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς· ταῦτόν γάρ ἔσται ἀγαθῶ καὶ κακῶ εἶναι, καὶ ἀγαθῶ καὶ μὴ ἀγαθῶ εἶναι – ὥστε ταῦτόν ἔσται ἀγαθὸν καὶ οὐκ ἀγαθόν, καὶ ἄνθρωπος καὶ ἵππος, καὶ οὐ περὶ τοῦ ἐν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσται ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδέν – καὶ τὸ τοιῶδὲ εἶναι καὶ τοσῶδὲ ταῦτόν).

²⁹⁷ 185b16-17 : « Mais si [c'est l'un] comme indivisible, il n'aura en rien ni quantité, ni qualité » (ἀλλὰ μὴν εἰ ὡς ἀδιαίρετον, οὐθὲν ἔσται ποσὸν οὐδὲ ποιόν).

À la différence des deux premières critiques, ce passage n'objecte pas la multiplicité de l'un. Au contraire, il s'agit moins de dénoncer la faute logique de commencer avec l'un et de conclure avec une multiplicité que de montrer les résultats d'un tel argument. En effet, si dans les deux premiers cas on commence avec l'un pour montrer comment il conduit au multiple, l'argument de la définition commence par présupposer la pluralité. Lorsqu'Aristote fournit cette prémisse, il s'interroge sur les conséquences du fait d'unifier la diversité de choses sous une même définition. Il s'ensuit donc que la thèse éléate selon laquelle tout est un (185b7 : ἐν τὸ πᾶν) aboutit à soutenir d'emblée « le discours d'Héraclite » (τὸν Ἡρακλείτου λόγον). Selon cette interprétation d'Aristote, le discours héraclitéen procède à la manière des termes « pardessus » et de « manteau » (ὡς λώπιον καὶ ἱμάτιον) : ces deux termes se laissent définir avec le même énoncé – admettons que cela soit « vêtement porté sur un autre vêtement » – parce qu'ils renvoient à la même chose. Cependant, ce cas de synonymie définitionnelle est appliqué à d'autres exemples pour montrer qu'elle mène à un problème qui n'est pas vraiment un contresens, mais qui est problématique en ce qui concerne la dimension référentielle des termes. Aristote n'aurait donc, semble-t-il, rien à dénoncer si cette synonymie définitionnelle était utilisée de façon méthodique et mesurée, c'est-à-dire si l'on respectait une sorte de catégorisation en termes de genre et d'espèce. Le cheval et l'homme sont des espèces contenues dans le genre animal mammifère ; de même que le bien et le mal peuvent être décrits comme des espèces de valeurs axiologiques. Si l'on garde à l'esprit le genre de chacun de ces exemples, Aristote pourrait bien accepter que le cheval et l'homme soient la même chose en tant qu'animaux mammifères.

Or, l'exemple employé pour décrire cette pensée éléatique et héraclitéenne ne mentionne nulle part le cas des genres, ce qui semble suggérer qu'une fois qu'on pousse à l'extrême l'unité par le biais de la définition on devra éliminer tout genre intermédiaire. D'un point de vue strictement logique, la thèse πολλὰ τὸ ἓν est respectée par la définition de manteau et de pardessus comme des vêtements et aussi par l'idée selon laquelle le cheval et l'homme sont des mammifères. Faisant abstraction de ces genres, Aristote soutient que l'énoncé devient trivial, car il ne renvoie plus à la spécificité de chaque chose, mais plutôt à une indétermination sémantique

(οὐ περὶ τοῦ ἔν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσται ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδέν). Il commence par rendre égaux les contraires. Ce monisme définitionnel conduit ainsi à mettre en doute le principe de non-contradiction, car tout objet accepterait en soi l'affirmation d'un prédicat et de son contraire, ce qui conduit à une sorte de relativisation de la portée des mots, où il est égal de dire ceci ou cela, d'attribuer une qualité ou une quantité.

Simplicius commence par se déclarer étonné (*In Phys.* 86.19 : Θαυμάζω δὲ ἔγωγε) par ces critiques du Stagirite. Le commentateur indique donc d'abord les vers du poème où Parménide traiterait les sens homonymiques de l'un, pour ensuite distinguer et organiser les critiques d'Aristote. Selon Simplicius, les critiques qui portent sur le continu et l'indivisibilité sont pour le moins étonnantes, tandis que celle qui porte sur la définition lui semble être pertinente. Dans cette section qui comprend les pages *In Phys.* 86.19-90.22, Simplicius cite d'emblée deux passages des dialogues de Platon, *Parm.* 142d9-143a3 et *Soph.* 244b6-245e5, qui vont lui permettre d'expliquer la différence entre les critiques absurdes sur le continu et l'indivisible et la critique pertinente sur la définition. Afin de suivre l'argument et de saisir le sens de DK 28B8.38 selon Simplicius, commençons par citer le début de cette section (*In Phys.* 86.25-87.1²⁹⁸) :

« Je m'étonne assurément du fait qu'Aristote s'oppose à ces significations de l'un, dont Parménide dit précisément qu'elles appartiennent à l'Un-qui-est. Et en effet, il célèbre l'Un comme continu :

*C'est pourquoi il est en totalité continu ; car ce qui est cotoie ce qui est*²⁹⁹.

et il dit qu'il est encore indivisible :

*Puisqu'il est en totalité semblable*³⁰⁰.

²⁹⁸ Traduction par Pantelis Golitsis de Simplicius ; traduction par Laks-Most de Parménide.

²⁹⁹ DK 28B8.25.

³⁰⁰ DK 28B8.22.

Mais qu'il y ait aussi pour toutes les choses une seule et même définition, celle de l'être, Parménide l'affirme dans les vers suivants :

*Il faut dire et penser que cela est étant ; car il est possible qu'il soit,
Tandis que rien, lui, n'est pas*³⁰¹.

Si donc, quoi qu'on dise ou pense, c'est l'être, il y aura une définition unique pour toutes les choses, celle de l'être :

*Car rien d'autre [ou] n'est ou ne sera
À côté de ce qui est, puisque celui-ci, Destinée l'a lié
De façon à ce qu'il soit intègre et immuable : c'est
pourquoi seront nom
toutes les choses
[ou : c'est en vertu de ce qui est que toutes les choses
ont été nommées*³⁰²].».

(Θαυμάζω δὲ ἔγωγε τοῦ Ἀριστοτέλους πρὸς ἐκεῖνα τοῦ ἐνὸς τὰ σημαίνοντα ἀντειρηκότος, ἃ καὶ ὁ Παρμενίδης τῷ ἐνὶ ὄντι προσεῖναι φησι. καὶ γὰρ συνεχῆς αὐτὸ ἀνυμεῖ τῷ ξυνεχῆς πᾶν ἐστίν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει, καὶ ἀδιαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστίν ὁμοῖον. ἀλλὰ καὶ τὸ πάντων ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λόγον τὸν τοῦ ὄντος ὁ Παρμενίδης φησὶν ἐν τούτοις χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν. εἰ οὖν ὅπερ ἂν τις ἢ εἶπη ἢ νοήσῃ τὸ ὄν ἐστι, πάντων εἷς ἔσται λόγος ὁ τοῦ ὄντος, οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται [πάρεξ] ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι· τῷ πάντ' ὄνομα' ἔσται [ου : πάντ' ὀνόμασται]).

³⁰¹ DK 28B86.1-2a.

³⁰² DK 28B8.36-38. Avec la leçon du manuscrit E πάντ' ὀνόμασται. Traduction de Laks-Most.

On voit ainsi que l'un en tant que continu (συνεχής) est traité selon Simplicius en DK 28B8.22, en tant qu'indivisible (ἀδιαίρετον) en DK 28B8.25 et en tant que définition (λόγος) en DK 28B6.1-2 et DK 28B8.36-38. Le commentaire néoplatonicien vise donc à expliquer que les critiques d'Aristote contre Parménide doivent être comprises selon une distinction entre ἐνταῦθα³⁰³ et ἐκεῖ³⁰⁴. Certes, Aristote critique les sens de l'un, mais selon Simplicius il le fait comme si Aristote comprenait l'un du point de vue ἐνταῦθα, c'est-à-dire comme si l'un était un corps sensible et physique. Cela ne veut pas dire que Parménide a négligé le domaine du sensible, c'est-à-dire les corps, mais qu'il s'en occupe quand il traite « des opinables »³⁰⁵. Toutes les remarques de Simplicius cherchent à montrer comment le contresens issu de la thèse éléatique et dénoncé par Aristote dans la *Physique*, à savoir que l'un sera multiple (185b10 : πολλὰ τὸ ἓν), révèle en réalité la cohérence du système dès lors qu'on opère le déplacement interprétatif : Parménide ne parle pas du domaine physique, il s'intéresse à l'intelligible.

L'un chez Parménide doit, malgré ce qu'Aristote dit, être situé dans le domaine de l'ἐκεῖ. Simplicius soutient ainsi qu'ailleurs, Aristote est plutôt d'accord avec l'interprétation de l'un en tant qu'indivisible lorsque le Stagirite explique sa théorie de l'intellect. Il s'agit d'interpréter l'intellect comme une sorte de fondement « en tant que fin et commencement des êtres » (*In Phys.* 87.8-9 : ὡς τέλος πάντων καὶ ἀρχὴν τῶν ὄντων³⁰⁶). Si Simplicius juge que certaines théories psychologiques d'Aristote prouvent qu'il considère que l'intellect (νόος) est un et indivisible, force sera de constater

³⁰³ Cf. *In Phys.* 88.27-29 : « Ce qui est donc, <du point de vue d'> ici-bas, indivisible, continu et commun selon une définition unique ne peut pas s'appliquer à l'Un » (τὸ οὖν ἐνταῦθα ἀδιαίρετον καὶ τὸ συνεχές καὶ ἢ κατὰ τὸν ἓνα λόγον κοινωνία οὐκ ἐφαρμόττει τῷ ἐνί).

³⁰⁴ Cf. *In Phys.* 88.4-5 : « Mais aussi le fait que tout admette là-bas une seule et même définition, celle de l'être, et que toutes les choses soient là-bas identiques les unes aux autres, ce n'est point absurde » (ἀλλὰ καὶ τὸ πάντα ἐκεῖ ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν λόγον τὸν τοῦ ὄντος ἔχειν καὶ ἀλλήλοις εἶναι τὰ αὐτὰ οὐδὲν ἄτοπον).

³⁰⁵ *In Phys.* 87.5 : « En effet Parménide pose les corps parmi les choses opinées » (καὶ γὰρ καὶ ὁ Παρμενίδης τὰ σώματα ἐν τοῖς δοξαστοῖς τίθησι).

³⁰⁶ Simplicius pourrait ici renvoyer à *De An.* 430a 14-16 : « Et c'est ainsi qu'il y a, d'un côté, l'intelligence caractérisée par le fait qu'elle devient toutes choses, et, de l'autre, celle qui se caractérise par le fait qu'elle produit toutes choses » (καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν).

que Parménide parle d'une réalité similaire. Vu ainsi, si Aristote déclare que l'intellect implique une sorte de pluralité (cf. *In Phys.* 87.11-12 : τὸ αὐτὸ νοῦν καὶ νοητὸν καὶ νόησιν), alors Simplicius montre comment Aristote utilise cette pluralité dans le domaine de l'ἐκεῖ ce qui était soutenu par Parménide et critiqué dans la *Physique*. Si le poème est donc interprété selon cette logique rigoureuse qui distingue entre ἐνταῦθα et ἐκεῖ, alors Parménide peut aussi soutenir la conclusion que lui attribue la *Physique* 185b10 (πολλὰ τὸ ἓν) tout en échappant aux objections apparentes.

Grâce au déplacement du domaine de l'ἐνταῦθα vers celui de l'ἐκεῖ, Simplicius insiste de la même manière sur le fait que la théorie de l'un comme continu ne renvoie pas aux corps chez Parménide. L'argument de Simplicius consiste à montrer que, comme Aristote l'affirmait³⁰⁷, la continuité de l'un va de pair avec sa capacité d'être divisible à l'infini. Or, la continuité de l'un n'est pas pour Simplicius celle de l'intellect, mais celle de l'Être-Un (τοῦ ἐνὸς ὄντος) du *Parménide*. Lorsque le personnage Parménide du dialogue platonicien analyse l'Être-Un, il le divise en l'un et l'être (τό τε ἓν καὶ τὸ ὄν). La conclusion du *Parménide* citée par Simplicius soutient qu'à partir de l'unité il y aura une multiplicité infinie (οὐκοῦν ἄπειρον ἄν τι πλῆθος οὕτω τὸ ἓν ὄν εἴη³⁰⁸), ce qui montre à son avis que la critique de la *Physique* est neutralisée dès lors que l'on comprend que ni Platon ni Parménide ne s'intéressaient au domaine physique lorsqu'ils affirmaient que l'un est continu. Bien que le dialogue platonicien ne parle pas de continu, Simplicius trouve une justification *ex silentio* à partir du texte d'Aristote où le continu est défini comme étant divisible à l'infini : le *Parménide* contient un exemple d'une telle division infinie, exemple qui est utilisé pour Simplicius pour inférer que l'Être-Un est selon Platon un continu.

La même stratégie qui consiste à réinterpréter les critiques d'Aristote selon le recadrage du domaine intelligible est utilisée dans le cas de l'un comme définition. Étant donné que dans l'argument de la définition

³⁰⁷ *Phys.* 185b10 : « En effet, le continu est divisible indéfiniment » (εἰς ἄπειρον γὰρ διαιρετὸν τὸ συνεχές).

³⁰⁸ *Parm.* 143a3.

Simplicius cite DK 28B8.38, on peut citer le texte complet. On lit dans *In Phys.* 88.4-11 (traduction de Pantelis Golitsis) :

Mais aussi le fait que tout admette là-bas une seule et même définition, celle de l'être, et que toutes les choses soient là-bas identiques les unes aux autres, ce n'est point absurde. Si en effet l'Un est cause de toutes choses et qu'il est tout avant tout, il est clair que toutes les choses sont préalablement reçues en lui, étant contenues selon une union unique, celle de l'Un-qui-est, en vertu de laquelle chaque chose, étant distinguée de manière indivise, est toute chose. Tel est, je crois, l'avis d'Aristote lui-même, qui dit que ce qu'il appelle "Intellect premier" est la cause de toutes choses, et qui affirme encore qu'il y a deux ordres < dans la réalité >, l'une dans la cause, l'autre dans l'effet (ἀλλὰ καὶ τὸ πάντα ἐκεῖ ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν λόγον τὸν τοῦ ὄντος ἔχειν καὶ ἀλλήλοις εἶναι τὰ αὐτὰ οὐδὲν ἄτοπον. εἰ γὰρ αἴτιον ἐκεῖνο πάντων καὶ ἔστι πάντα πρὸ πάντων, δῆλον ὅτι προεἰληπται ἐν αὐτῷ τὰ πάντα κατὰ μίαν ἔνωσιν περιεχόμενα τὴν τοῦ ἐνὸς ὄντος, δι' ἣν ἀμερίστως διακριθέντα ἕκαστον τὰ πάντα ἐστί. καὶ ταῦτα καὶ αὐτῷ οἶμαι τῷ Ἀριστοτέλει δοκεῖ πάντων αἴτιον τὸν παρ' αὐτῷ πρῶτον νοῦν λέγοντι καὶ διττὴν φασμένῳ τὴν τάξιν, τὴν μὲν ἐν τῷ αἰτίῳ, τὴν δὲ ἐν τῷ ἀποτελέσματι).

Lorsque j'ai examiné la critique d'Aristote de l'un comme définition, j'ai soutenu que le corollaire héraclitéen de la thèse éléatique –toutes les choses seront une (πολλὰ τὸ ἓν)– peut être satisfait si l'on accepte que le genre unifie les espèces. Simplicius commence donc par affirmer qu'à son avis il n'est point absurde de soutenir πολλὰ τὸ ἓν d'après la définition. Simplicius articule son interprétation grâce à une analogie avec la théorie psychologique d'Aristote. Parménide et Aristote auraient donc soutenu que l'énoncé de l'être (τὸν αὐτὸν λόγον τὸν τοῦ ὄντος) précède hiérarchiquement toute chose, sans que cela implique la trivialité de l'énoncé. Si, dans la *Physique*, Aristote affirme que l'un en tant que définition conduit à ne parler de rien (*Phys.* 185b23-25 : οὐ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσται ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδέν), Simplicius veut montrer que le monisme définitionnel explique une dimension centrale de toute chose, à savoir qu'elles sont toutes contenues auparavant dans l'Un. Qui plus est, la thèse parménidienne

n'empêche pas de faire des distinctions (*In Phys.* 88.7-8 : κατὰ μίαν ἔνωσιν περιεχόμενα τὴν τοῦ ἑνὸς ὄντος, δι' ἣν ἀμερίστως διακριθέντα).

La différence entre les domaines ἐνταῦθα et ἐκεῖ sur laquelle j'ai insisté me semble ainsi expliquer la différence de traitement entre d'un côté Héraclite et de l'autre Parménide et Aristote. Leurs théories de l'un en tant que définition sont décrites de manière assez différente : la thèse d'Héraclite mène à la notion de πολωνυμία, tandis que la thèse de Parménide et d'Aristote mène à la notion de ἡνωμένως.

Dans un passage remarquable en soi³⁰⁹, Simplicius revient en effet brièvement sur la critique du Stagirite contre Héraclite : la thèse qui rend égaux tous les mots est décrite comme πολωνυμία. Dans le commentaire aux *Catégories* d'Aristote (*In Cat.* 22.24-25), on trouve une définition précise de ce concept ; il s'applique aux choses qui ont une communauté vis-à-vis de la définition quoique leurs noms diffèrent (ὅσα δὲ ἀνάπαλιν κατὰ μὲν τὸν λόγον κοινωνεῖ, διαφέρει δὲ κατὰ τὸ ὄνομα, ταῦτα καλεῖται πολωνύμια). La πολωνυμία renvoie donc à ce que l'on appelle en français synonymie, c'est-à-dire qu'on peut utiliser un nom ou un autre (λῶπιον καὶ ἰμάτιον) sans que cela ne change en rien la définition.

Dès lors, on doit se demander si Parménide serait aussi un défenseur de la πολωνυμία en vertu du fait que Simplicius affirme que, dans le poème, « il y aura une définition unique pour toutes les choses, celle de l'être » (*In Phys.* 86.29-30 : πάντων εἷς ἔσται λόγος ὁ τοῦ ὄντος). Pour que la défense néoplatonicienne fonctionne, on doit tout de suite supposer que la réponse est non : Parménide ne pourrait pas défendre la πολωνυμία, car cela reviendrait à accepter la pertinence des critiques aristotéliennes invoquant Héraclite.

³⁰⁹ Remarquable car il semble que Simplicius y critique Héraclite parce que sa thèse mène à des contradictions. L'exégèse de Simplicius va ainsi contre la stratégie générale de son commentaire, qui consiste à retrouver l'harmonie entre toutes les écoles philosophiques, cf. *In Phys.* 82.20-24 : Εἰ δὲ οὕτως ἐν τὸ ὄν <ὡς μέθυ καὶ οἶνος ἢ λῶπιον καὶ ἰμάτιον> ἢ ὅλως τὰ πολωνύμια (τοῦτο γὰρ τι ὑπολείπεται τοῦ ἑνὸς σημαινόμενον), μία πολωνυμία γενήσεται πάντα, καὶ τὸ ποιὸν τῶ ποσῶ καὶ πάντα ἀλλήλοισ τὰ αὐτὰ ἔσται, καὶ ὁ τοῦ Ἡρακλείτου λόγος ἀληθὴς ὁ λέγων 'τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν ταῦτόν' εἶναι. καὶ συνδραμεῖται ἢ ἀντίφασις. Il faut d'ailleurs remarquer que l'Éphésien est très peu cité par Simplicius, ce qui est curieux sachant que la figure d'Héraclite est cruciale dans certains dialogues, comme le *Cratyle* et le *Théétète*. Sur la figure d'Héraclite dans les écoles néoplatoniciennes, voir (Sider 2009) qui s'interroge sur les sources de l'Éphésien qui circulaient dans ces écoles.

Selon Simplicius, Parménide mobilise en fait la notion de ἡνωμένως, que le néoplatonicien applique plusieurs fois à la pensée de l'Éléate³¹⁰. Quand il a commenté le texte de la *Physique* et la doxographie à propos du nombre de principes, Simplicius a déjà expliqué que son interprétation de Parménide s'articule autour de cette notion technique (*In Phys.* 38.11-13) :

Car ils [Parménide et Mélissos] disaient que l'être véritable et unifié, lequel est principe et cause de toutes les choses différenciées, quoique pas en tant que leur élément, mais plutôt en tant que ce qui les pousse en avant, est l'Un-qui-est (τὸ γὰρ ὄντως ὄν τὸ ἡνωμένον, ὃ καὶ ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν πολλῶν καὶ διακεκριμένων ἐστὶν οὐχ ὡς στοιχειώδης ἀλλ' ὡς προαγωγὸς ἐκείνων, ἐν ὃν ἔλεγον)³¹¹.

Cette notion de ἡνωμένως est en outre utilisée dans la justification de l'un en tant que définition, justification qui vise à distinguer Parménide et Aristote de la πολυωνυμία héraclitienne. Vers la fin de la section dont je m'occupe, Simplicius essaie d'expliquer pourquoi Aristote a examiné les trois sens de l'un (continu, indivisible, définition) et sa réponse est qu'il l'a fait parce qu'il pensait justement au domaine de l'ένταῦθα, car « si l'on les transpose à la théorie physique, ces doctrines semblent s'écarter de la vérité »³¹². Il me semble utile de citer le passage afin de montrer cette insistance de la part de Simplicius (*In Phys.* 88.16-20³¹³) :

Enfin, le troisième, qui projette sur lui-même la distinction formelle sous un mode unifié, montre préalablement en lui-même toutes les choses sous un mode causal, et puisque cette distinction est intelligible, toutes les choses sont dominées par l'union de l'Un-qui-est : quoi qu'on y prenne comme distingué, on trouvera qu'il préserve l'union intelligible de l'Un-qui-est, car la distinction n'apparaît que sous un mode causal (τὸ δὲ δὴ τρίτον ἡνωμένως τὴν εἰδητικὴν διάκρισιν

³¹⁰ Cf. par exemple *In Phys.* 88.16, 143.26, 144.13, 147.11 et 148.6. Cf. (Licciardi 2016, p. 335-336) qui explique que ce concept est emprunté à Damascius.

³¹¹ Je traduis.

³¹² *In Phys.* 88.23-24 : ἢ ὅτι ὡς εἰς φυσικὴν θεωρίαν προαγόμενα παραλλάττειν δοκεῖ τῆς ἀληθείας. Traduction de Pantelis Golitsis.

³¹³ Traduction de Pantelis Golitsis.

προβαλλόμενον πάντα μὲν ἐν ἑαυτῷ προέδειξε κατ' αἰτίαν, διὰ δὲ τὸ νοητὴν εἶναι τὴν διάκρισιν πάντα τῇ τοῦ ἐνὸς ὄντος ἐνώσει κεκράτηται, καὶ ὅπερ ἂν λάβῃ τις ὡς διακριθὲν, τοῦτο φυλάττων εὐρίσκει τὴν τοῦ ἐνὸς ὄντος νοητὴν ἔνωσιν, διακρίσεως δὲ ὅπως οὖν κατ' αἰτίαν ἀναφανείσης).

Ce texte permet donc de comprendre que la critique de la *Physique*, à savoir que la thèse éléatique conclut que πολλά τὸ ἓν n'aboutit pas à la trivialité de la thèse héraclitéenne. Autrement dit πολλά τὸ ἓν est interprété via l'un en tant que définition au sens causal, où τὸ ἓν est la condition des πολλά sans que pour autant τὸ ἓν devienne multiple. C'est par le biais de la notion de ἡνωμένως que Simplicius assure que l'un prévaut sur la multiplicité tout en les liant. Il me semble qu'on peut expliquer cette stratégie de Simplicius en signalant que tout genre, toute espèce, tout individu et toute propriété peuvent tous être expliqués comme étant τὸ ἓν en ce sens qu'ils peuvent tous être distingués les uns des autres. Or, il ne s'agit pas pourtant d'affirmer que τὸ ἓν épuise la portée sémantique de chacun de ces cas, comme c'était le cas dans la πολυωνυμία héraclitéenne, mais d'affirmer plutôt que, par exemple, le genre animal, l'espèce mammifère, l'individu Socrate et la qualité d'être bon conservent leurs portées sémantiques. En conséquence si l'on peut distinguer chacun de ces exemples c'est parce que chacun peut être défini comme être un.

II.3.2 Interprétation de DK 28B8.38 dans l'économie du commentaire

Ces longues remarques permettent d'essayer d'interpréter DK 28B8.38 en nous demandant quel serait le rôle de l'ὄνομα (ou ὀνόμασται selon la leçon que l'on accepte) selon Simplicius. Il faut auparavant dire un mot sur la différence des leçons transmises par les manuscrits. Gérard Journée a traité le problème de la différence entre ὄνομα et ὀνόμασται : il considère que le contexte de Simplicius permet de comprendre DK 28B8.38 avec ὄνομα

et il propose de traduire le deuxième hémistiche comme « par cela toutes choses seront un nom ». Ce qui, à son avis, doit se comprendre ainsi : les choses « n'ont pas de réalité à travers leur multiplicité différenciée : ce n'est pas leur multiplicité, et par conséquent les différences, qui importent, mais leur identité et leur unité dans l'être »³¹⁴. Journée considère que cette interprétation sceptique du nom n'est pas possible si l'on accepte la leçon ὀνόμασται, car l'interprétation du vers serait plutôt positive. Je soutiendrai que la meilleure leçon pour DK 28B8.38 est ὄνομα, mais que cela n'implique pas d'accepter l'interprétation sceptique. J'offrirai d'ailleurs d'autres arguments contre ὀνόμασται dans la partie suivante où je m'occuperai d'interpréter DK 28B8.34-41 en tant que tels. En outre, je vais montrer que le vers DK 28B8.38 dans *In Phys.* 86.25-87.1 peut se traduire de la même manière lorsque le vers est cité avec les trois vers qui le suivent (*In Phys.* 146), à savoir « seront son nom toutes les choses ». J'offrirai aussi des arguments en faveur de cette traduction dans la deuxième partie, ainsi qu'une interprétation philosophique de cette traduction.

Dans l'introduction à propos du texte de la *Physique*, Simplicius a expliqué que la difficulté consiste dans le fait que des choses qui ont la même définition peuvent différer quant à leurs noms (*In Phys.* 81.8-9 : ἢ ὡς τὰ τὸν αὐτὸν ἔχοντα λόγον κἄν ὀνόμασι διαφέρη). J'ai déjà remarqué que l'enjeu pour Simplicius est d'éviter la πολωνυμία héraclitienne et de considérer que Parménide soutient la notion de ἠνωμένως pour indiquer que l'un en tant que définition fonctionne « à la façon de ce qui pousse en avant ces choses-là » (*In Phys.* 38.13 : ὡς προαγωγὸς ἐκείνων). Simplicius essaie de prouver cela en deux moments qui s'appuient chacun sur une citation du poème.

Le commentateur cite d'abord DK 28B6.1-2 (χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν) afin de prouver que selon Parménide « quoi qu'on dise ou pense, c'est l'être » (*In Phys.* 86.29 : εἰ οὖν ὅπερ ἄν τις ἢ εἶπη ἢ νοήσῃ τὸ ὄν ἐστι). Si cela sert à prouver que la définition porte sur l'être, il me semble que Simplicius essaie par la suite de renforcer cette idée par le biais d'une sorte de tiers exclu. C'est pourquoi Simplicius cite ensuite DK 28B8.36-38 où il est dit qu'à côté de l'être, il n'existe rien d'autre. Par conséquent, ces vers prouvent que l'être est le seul objet possible

³¹⁴ (Journée Inédit, p. 6).

du discours. Il faut ainsi insister sur le fait qu'aucun vers cité dans ces deux mouvements ne contient la notion de l'un sur laquelle Simplicius insiste pourtant (*In Phys.* : 86.25 : τὸ πάντων ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λόγον τὸν τοῦ ὄντος et *In Phys.* 86.29-30 : πάντων εἷς ἔσται λόγος ὁ τοῦ ὄντος).

À mon avis DK 28B8.38b est paraphrasé par Simplicius en *In Phys.* 86.29-30³¹⁵, comme le montre la proximité entre τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται et πάντων εἷς ἔσται λόγος ὁ τοῦ ὄντος. Cela me semble possible si l'on considère que, lorsque Simplicius introduit la discussion sur *Physique* 185b7ss. sur le triple sens de l'un, il décrit la difficulté de la définition comme affirmant qu'il s'agit de la même définition quoique les noms puissent être différents (*In Phys.* 81.8-9 : ἢ ὡς τὰ τὸν αὐτὸν ἔχοντα λόγον κἂν ὀνόμασι διαφέρῃ). Il est significatif que, lorsque Aristote traite cette problématique de l'un comme définition, il n'utilise jamais la notion d'ὄνομα. Certes, les exemples du manteau et du pardessus³¹⁶, du breuvage alcoolisé et du vin³¹⁷ permettent de comprendre qu'Aristote pose le problème en termes de définition et de noms, ce qui est explicité dans l'exégèse du néoplatonicien. L'enjeu est donc de montrer comment la différence des noms peut être dépassée selon la modalité ἡνωμένως, qui a été appliquée à l'être un comme « principe et cause des choses multiples et différenciées » (*In Phys.* 38.11-13 : ὁ καὶ ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν πολλῶν καὶ διακεκριμένων ἐστίν). Dans cette perspective, la traduction de DK 28B8.38 comme « seront son nom toutes les choses » (τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται) peut se justifier dans la mesure où le τῷ aurait la fonction d'un pronom qui renverrait à la définition de l'être : toutes les choses, en tant que plurielles et différenciées, remonteraient à lui. Lorsqu'il y aurait différence de noms (*In Phys.* 81.8-9 : κἂν ὀνόμασι διαφέρῃ), cela fonctionnerait comme signe que le multiple différencié procède du principe d'explication qu'est l'être.

Cette interprétation de DK 28B8.38 dans ce passage du commentaire suppose donc de considérer la manière dont Simplicius introduit la problématique. C'est en tenant compte de ce contexte qu'on pourrait extraire

³¹⁵ « Si donc, quoi qu'on dise ou pense, c'est l'être, il y aura une définition unique pour toutes les choses, à savoir celle de l'être » (εἰ οὖν ὅπερ ἄν τις ἢ εἴπη ἢ νοήσῃ τὸ ὄν ἐστί, πάντων εἷς ἔσται λόγος ὁ τοῦ ὄντος). Traduction de Pantelis Golitsis

³¹⁶ *Phys.* 185b20 : ὡς λάπιον καὶ ἱμάτιον.

³¹⁷ *Phys.* 185b9 : ὡς περ μέθυ καὶ οἶνος.

le sens possible d'ὄνομα pour Simplicius, car ce dernier ne s'attarde pas sur ce concept. Or, d'après le contexte de *Physique* 185b7ss. et le commentaire de Simplicius de cette section, on constate que l'ὄνομα n'est jamais mis en question comme étant un problème philosophique. Autrement dit, ni dans l'argument d'Aristote contre le corollaire héraclitéen de l'éléatisme, ni dans l'apologie simplicienne de Parménide, il n'est question de savoir si ὄνομα a une dimension référentielle. Celle-ci semble être un présupposé des arguments : la difficulté concerne plutôt la portée précise de cette dimension référentielle. Soit tous les noms renvoient à la définition de l'être à la façon héraclitéenne où la différenciation des noms devient triviale, soit tous les noms renvoient à lui à la façon parménidienne, où la différenciation peut être garantie compte tenu de leur participation dans la définition de l'être.

En revenant brièvement aux discussions sur DK 28B8.38*, on peut remarquer que l'interprétation issue de Cornford, selon laquelle le poème parménidien proposerait un nom unique comme apothéose de la dimension référentielle ne trouve pas un appui dans le commentaire de Simplicius. En effet, ce dernier semble penser que la pierre de touche du système parménidien ne se trouve pas dans le nom de l'être, mais plutôt dans sa définition. Une interprétation strictement simplicienne de DK 28B8.38 devrait donc suggérer que la notion d'ὄνομα est toujours référentielle et qu'elle ne désigne pas un nom précis, mais tout mot ayant le logos de l'être pour sens.

Cette analyse me semble pouvoir en outre s'appuyer sur le dernier moment de la section du commentaire à la *Physique* qui vient d'être étudiée. En effet, après avoir soulevé des objections contre l'interprétation ἐνταῦθα de la définition, Simplicius fait une véritable digression³¹⁸, car le commentateur s'éloigne complètement du traité aristotélicien pour citer le *Sophiste* « en vue d'une préparation aux conceptions de Platon »³¹⁹. Simplicius considère que, dans le *Sophiste* 244b6-245e5, Platon « s'oppose clairement à Parménide qui affirme que l'être est un » (*In Phys.* 89.1 : ἐν δὲ τῷ Σοφιστῇ σαφῶς ἀντιλέγων

³¹⁸ Cf. *In Phys.* 90.20-22 : « Mais si tout ceci a nécessité une digression assez longue, qu'il me soit pardonné à cause de l'amour que j'éprouve pour ces choses. Passons maintenant à la suite » (ἀλλὰ ταῦτα μὲν κἂν παρέκβασίν τινα μακροτέραν ἔσχεν, κεχαρίσθω τῷ περὶ αὐτὰ ἔρωτι· ἐπὶ δὲ τὰ ἐξῆς ἰτέον). Traduction de Pantelis Golitsis

³¹⁹ *In Phys.* 89.4-5 : προπαρασκευῆς εἵνεκα τῶν τοῦ Πλάτωνος ἐννοιῶν. Traduction de Pantelis Golitsis

πρὸς αὐτὸν ἔν τὸ ὄν λέγοντα). Platon aurait montré les limites de la doctrine de l'être-un (τοῦ ἐνὸς ὄντος) parménidien y compris entendue au sens technique de ἡνωμένως.

Comme on l'a montré dans la sous-partie précédente à propos du traitement de Parménide dans le *Théétète*³²⁰, Platon montre comment le monisme éléatique qui soutient que « tout est un » (244b6 : ἔν τὸ πᾶν) est face à une difficulté qui relève de la pluralité. En effet, si l'un (ἔν) est la seule chose qui demeure, il faut bien considérer qu'il est (ὄν) de telle sorte qu'il y aura un contresens, car les partisans éléatiques de l'un ne peuvent pas échapper à la dualité qui émerge lorsqu'ils essaient de dire quoi que ce soit (cf. *Soph.* 244c8-9 : Τό τε δύο ὀνόματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδὲν θέμενον πλὴν ἔν καταγέλαστόν που). Simplicius considère que le ridicule d'affirmer deux choses au lieu d'une s'applique à la notion parménidienne ἡνωμένως, car l'un ne demeure pas unique et il faut utiliser la pluralité. En effet, Platon considère d'abord que l'un et l'être sont deux noms, mais aussi que la logique de tout nom implique une dualité, car « celui qui soutient que le nom est différent de l'objet affirme, en quelque sorte, deux choses » (*Soph.* 244d3-4 : Τιθεῖς τε τοῦνομα τοῦ πράγματος ἕτερον δύο λέγει πού τινε). Toutefois, Platon n'essaie pas de désamorcer la thèse éléatique, mais de pousser la théorie à l'extrême en essayant de tenir la cohérence de la doctrine éléatique sur le ἔν τὸ πᾶν. Si en effet l'un prévaut sur toute la réalité, alors la dimension référentielle de l'ὄνομα doit se limiter à l'un : « Et l'un qui n'est unité que de l'un serait lui aussi unité du nom » (*Soph.* 244d11-12 : Καὶ τὸ ἔν γε, ἐνὸς ὄνομα ὄν καὶ τοῦ ὀνόματος αὖ τὸ ἔν ὄν)³²¹. C'est-à-dire que Platon affirme que l'éléatisme poussé à l'extrême doit affirmer que ἔν et ὄνομα sont convertibles. L'interprétation de Simplicius me semble par conséquent renforcer l'idée selon laquelle Parménide aurait accepté une pluralité des ὀνόματα qui convergent dans le seul énoncé de l'être. C'était l'enjeu de l'interprétation

³²⁰ Cf. *supra* p. 132-139.

³²¹ Cf. (De Rijk 1986 ; p. 96) : « that name being identical with its 'thing' (the One) would imply either that it had no referent (for 'things' had no referent) or that it referred to a name as its referent (the 'thing' One being identical with name) ». Simplicius considère donc que cette deuxième option est celle que Platon soutient, critiquant ainsi le concept d'unifié chez Parménide.

ἡνωμένως de Parménide où la pluralité doit être concentrée dans l'un. La lecture ἡνωμένως considère que la définition de l'être est au principe de tous les noms. Par ailleurs, selon Simplicius, Platon aurait montré que l'interprétation ἡνωμένως, dès lors qu'elle accepte la pluralité, est une dérivation postérieure à l'ἔν. Ainsi, Platon montrerait que la pluralité contenue dans la multiplicité unifiée doit être dépassée par le recours à l'un pur.

Ces remarques me semblent aboutir à une série de conclusions à propos de DK 28B8.38. Dans le contexte du commentaire néoplatonicien à la *Physique*, on trouve une première constante à savoir que rien n'autorise à penser que la portée référentielle de l'ὄνομα soit mise en question : Aristote considère que l'énoncé des éléates rend l'ὄνομα trivial ; Simplicius considère que l'ὄνομα demeure important en tant que pluralité et différenciation à condition qu'elles renvoient au λόγος de l'être ; enfin, Platon (selon Simplicius) réduit les occurrences plurielles de l'ὄνομα en l'égalisant à l'un.

En prenant un point de vue plus général sur les débats dans la littérature secondaire, on peut noter que la théorie du nom unique parménidien basée sur DK 28B8.38* (issue d'abord de Karsten et reprise par d'autres spécialistes) semble contredire le contexte de la discussion antique que je viens d'examiner. En effet, selon le néoplatonicien, une théorie similaire à celle de DK 28B8.38* serait imputée par Platon à Parménide, car c'est le philosophe athénien qui montrerait, au contraire des éléates, que l'être est postérieur à l'un. Le vers DK 28B8.38* de Parménide et le passage du *Sophiste* défendent tous les deux l'existence d'un seul nom. Par conséquent, DK 28B8.38* soutient qu'il s'agit du nom ὄν ou εἶναι, tandis que l'Étranger d'Élée serait de l'avis qu'il s'agit d'ἔν.

Pour conclure cette section, on peut résumer les enjeux de DK 28B8.38 selon son contexte de citation. Simplicius place l'ensemble des vers DK 28B8.34-38 dans le domaine de l'ἑκεῖ lorsqu'il s'interroge sur l'un. J'ai par ailleurs essayé de rendre une interprétation qui tienne compte de l'hémistiche DK 28B8.38b, car chaque vers cité par Simplicius doit fournir une justification de l'argument qui vise à désamorcer les critiques de *Physique* contre Parménide. C'est ainsi que DK 28B8.38 me semble pouvoir se comprendre (selon Simplicius) comme cristallisant l'argument que la définition de l'être, du fait du tiers exclu, est la seule possible, de telle sorte

que tous les noms renvoient à ce principe d'explication. En effet, la distinction de la multiplicité dans la modalité ἡνωμένως ne saurait être saisie que par le biais de la différence des noms. Par conséquent l'explication de noms va de pair avec la pluralité, quoique cette relation soit fondée dans la définition de l'un. De sorte que tout ce qui est saisi par un nom, comme pardessus, manteau, vin ou breuvage alcoolisé a d'abord été causé par l'essence de l'un et saura revenir à cet énoncé. C'est ainsi que Simplicius semble répondre aux critiques soulevées par Aristote afin d'éviter une synonymie absolue qui serait incapable de fournir une explication de la multiplicité différenciée.

II.3.3 Deuxième citation de DK 28B8.38 (In Phys.142.28 –148.24)

Cette section du commentaire est une mise au point à propos des traits névralgiques de la notion de l'Un-qui-est (τοῦ ἐνὸς ὄντος). Après avoir passé au crible tous les arguments qu'Aristote a opposés aux partisans de l'un en tant que principe pour les désamorcer, Simplicius se propose d'expliquer la pensée de Parménide en elle-même. Simplicius commence par revenir à un trait déjà signalé du domaine dont s'occupe la pensée parménidienne du τοῦ ἐνὸς ὄντος : « Parménide ne pose pas l'Un-qui-est parmi les réalités engendrées et corruptibles » (*In Phys.* 142.31-32 : ὅτι μὲν οὖν οὐ τῶν γινομένων τι καὶ φθειρομένων ὁ Παρμενίδης τὸ ἐν ὄν τίθεται). Cette remarque reprend la différence entre les domaines ἐκεῖ et ἐνταῦθα soulignée avec la première citation de DK 28B8.38. Or dans son analyse, Simplicius cite DK 28B8.1-52 (*In Phys.* 145.1-146.25) – se justifiant par la rareté du poème à son époque³²² –, en classant ces vers dans le domaine ἐκεῖ et en indiquant que c'est à partir de DK 28B8.53 qu'on devrait comprendre que Parménide s'occupe du domaine ἐνταῦθα³²³. On retrouve des arguments qui

³²² *In Phys.* 144.28 : διὰ τὴν σπάνιν τοῦ Παρμενιδείου συγγράμματος. Cf. (Gavray 2007b, p. 66-67).

³²³ Cf. *In Phys.* 146.26-27 : « Après quoi il discourt sur les choses opinées, en supposant à leur sujet d'autres principes » (μεθ' ἃ λοιπὸν περὶ τῶν δοξαστῶν διαλέγεται ἄλλας ἀρχὰς ἐν ἐκείνοις ὑποτιθέμενος).

soutiennent derechef que τοῦ ἐνὸς ὄντος a affaire avec l'intellect. Par conséquent, l'intellect est indivisible tout en contenant des parties (les formes de connaissance ou les choses qui en dérivent à la façon d'une émanation).

En ce qui concerne cette nouvelle citation de DK 28B8.38, tous les manuscrits transmettent le verbe ὠνόμασται ou ὀνόμασται. La première leçon est transmise par tous les manuscrits (DEF) selon Diels, tandis que Coxon soutient que seul le manuscrit F transmet ὠνόμασται, tandis que DE transmettent ὀνόμασται. Quoique l'interprétation du vers ne change pas si l'on opte pour l'une ou l'autre leçon, il demeure qu'il y a une difficulté métrique, car ὠνόμασται ne permet pas que le vers soit scandé³²⁴. Selon Diels, les manuscrits sont donc tous fautifs du point de vue de la métrique. En revanche, les lectures de Coxon permettent de conclure que DE transmettent une version de DK 28B8.38 qui respecte la métrique. Dans son article inédit sur la transmission de DK 28B8.38, Journée considère qu'on peut supposer que la leçon ὀνόμασται est majoritaire, car la leçon ὠνόμασται pourrait être expliquée comme une correction faite par un scribe plus soucieux de la grammaire que de la métrique. Malgré ces leçons, Coxon et Diels considèrent que la leçon du passage *In Phys.* 87.1 ὄνομ' ἔσται est celle qui est authentique.

Quand j'ai discuté certains enjeux de DK 28B8.38*, j'ai indiqué qu'à partir de Leonard Woodbury, certains interprètes considèrent que la vraie leçon du poème devrait être ὀνόμασται en supposant une construction avec un τῷ ayant valeur de pronom et non de connecteur, de telle sorte que Woodbury traduit comme « With reference to it (the real world) are all the names »³²⁵. Même si l'on peut objecter à cette traduction qu'elle considère que τῷ renvoie au « monde réel », il s'avère que la traduction de Woodbury répond de manière satisfaisante à la logique de l'interprétation de Simplicius déjà esquissée à propos du lien entre les noms et la définition chez Parménide. On peut proposer une traduction de DK 28B8.38b-41 inspirée de la proposition de Woodbury suivie du texte du commentaire où il me semble que Simplicius explique ces vers :

³²⁴ Cf. (Woodbury 1958, p. 147-48) et (McKirahan 2010, p. 4).

³²⁵ (Woodbury, 1958, p. 149).

C'est en référence à lui que toutes choses sont nommées,
choses que les mortels ont posées, persuadés qu'elles sont
[véridiques]

Naissent et disparaissent, sont et ne sont pas
Changent de lieu et modifient leur brillante couleur

(τῷ πάντ' ὀνόμασται
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐκί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν)

Et il est évident que tout ce dont on dit qu'il lui appartient est
préalablement reçu en lui sous un mode unifié : il apparaît et
procède à partir de lui et après lui, sous un mode distinct et
selon sa propre définition (δηλον δὲ ὅτι ὅσα ὑπάρχειν ἐκείνῳ
λέγεται ἡνωμένως μὲν ἐν αὐτῷ προεἰληπται, διακεκριμένως δὲ
καὶ ὡς κατὰ τὸν λόγον ἐμφαίνεται ἀπ' αὐτοῦ μετ' αὐτὸ
προελήλυθε)³²⁶

De la même manière que dans la première citation de DK 28B8.38, Simplicius ne parle expressément ni de *ἄνομα* ni d'*ὀνόμασται*. Or, j'ai déjà montré que l'interprétation de l'un en tant que définition par Simplicius s'efforce de montrer que la convergence des noms dans une seule définition se fait au moyen de la notion technique de l'unifié (*ἡνωμένως*). La même notion revient dans le passage cité, qui s'insère dans une explication générale des enjeux de l'être-un parméniidien. Il me semble donc que Simplicius procède de la même manière que dans la première citation de DK 28B8.38, à savoir par un exercice de paraphrase qui essaie d'expliquer les vers qu'il cite du point de vue du système néoplatonicien afin de repousser les critiques aristotéliennes.

Dans le passage cité, Simplicius soutient que « tout ce dont on dit qu'il lui appartient est préalablement reçu en lui sous un mode unifié ». La présence de la notion de *ἡνωμένως* suggère que Simplicius revient à l'idée de la définition de l'un comme cause de toute la multiplicité différenciée (cf. *In*

³²⁶ *In Phys.* 147.10-13. Traduction de Pantelis Golitsis.

Phys. 38.11-13 ; 88.16-20 déjà cités plus haut). C'est de cette manière que l'hémistiche DK 28B8.38b τῶ πάντ' ὀνόμασται pourrait être paraphrasé par Simplicius comme ὅσα ὑπάρχειν ἐκείνῳ λέγεται ἠνωμένως μὲν ἐν αὐτῷ προείληπται. On observe que dans les deux textes il s'agit d'une opération du langage, nommer chez Parménide et dire chez Simplicius.

Les vers parméniens poursuivent en affirmant que les mortels ont posé des choses qui naissent et disparaissent, sont et ne sont pas sous l'idée qu'elles sont vraies (ὅσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ / γίνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐκί). À mon avis, cela peut renvoyer à la paraphrase simplicienne où il est dit qu'« il apparaît et procède à partir de lui et après lui, sous un mode distinct et selon sa propre définition » (διακεκριμένως δὲ καὶ ὡς κατὰ τὸν λόγον ἐμφαίνεται ἀπ' αὐτοῦ μετ' αὐτὸ προελήλυθε), qui a comme sujet « tout ce dont on dit qu'il lui appartient » (ὅσα ὑπάρχειν ἐκείνῳ λέγεται). En effet, à partir de la définition de l'être-un une pluralité émerge, mais lorsque cette multiplicité apparaît elle acquiert une portée propre. Par conséquent lorsqu'une chose naît et une autre périt, elles seraient distinguées et elles auraient une définition propre. Or, comme la définition de l'être-un est la cause de la multiplicité, alors on devrait conclure que chaque définition du multiple renvoie à ce principe d'explication.

Il me semble donc que DK 28B8.38b est expliqué au moyen de la notion de ἠνωμένως, tandis que DK 28B8.39-41 au moyen de celle de διακεκριμένως. Ceci explique premièrement que toutes les choses nommées sont unifiées dans l'être-un, et deuxièmement, que ces choses unifiées dans l'être-un ne perdent pourtant pas leur spécificité. Chaque chose considérée comme différenciée correspondrait aux exemples de DK 28B8.40-41 : lorsqu'on distingue par-delà l'union dans l'être-un, on pourrait affirmer qu'il y a des choses qui sont ou qui périssent, qui sont ou qui ne sont pas, etc. (γίνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐκί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν) et ainsi les nommer.

Cette interprétation me semble rendre justice à la paraphrase de Simplicius dans la mesure où, malgré l'absence des mots ὄνομα ou ὀνόμασται, la logique de la définition de l'Un-qui-est en tant que ἠνωμένως permet de comprendre que pour Simplicius le texte de *Phys.* 185b19-25 est abordé comme si l'enjeu était d'expliquer comment une définition est exprimée par une multiplicité de noms (cf. *In Phys.* 81.8-9 : ὡς τὰ τὸν αὐτὸν

ἔχοντα λόγον κἂν ὀνόμασι διαφέρη, déjà cité plus haut), ce qui s'explique dans le contexte présent de la deuxième citation selon la distinction entre ἠνωμένως et διακεκριμένως.

Cette deuxième citation coïncide de manière générale avec la première : rien dans l'interprétation du néoplatonicien ne suggère un doute quant à la dimension référentielle du langage. Il est toutefois vrai que Simplicius semble s'intéresser de manière générale au discours, sans rentrer dans une analyse spécifique de sa composition. Cependant, les analyses que j'ai proposées me semblent au moins suggérer que Simplicius distinguait nettement entre définition et nom et qu'ensuite, cette distinction peut être systématisée dans les analyses que le néoplatonicien fait de Parménide. En tout cas, si la dimension référentielle des notions ὄνομα ou ὀνόμασται n'est jamais explicitée, rien dans l'exégèse de Simplicius ne permet de considérer que, selon lui, l'usage que Parménide fait de ces notions irait de pair avec un scepticisme à l'égard du langage.

II.3.4 Rôle et fonction de DK 28B8.38* chez Simplicius

DK 28B8.38* est tenu par Simplicius pour un vers authentique de Parménide. J'estime, comme je l'ai montré dans la sous-partie précédente, que Simplicius cite ce vers d'après le *Théétète* sans que cela empêche qu'il le considère comme issu du poème. Étant donné que je ne considère pas ce vers comme authentique, je ne vais pas m'attarder sur l'étude précise de DK 28B8.38* chez Simplicius, d'autant plus que les deux citations qu'il en fait ne semblent pas impliquer le langage. Par ailleurs, je montrerai que les deux citations de DK 28B8.38* insistent sur la portée de l'immobilité, quoique de manières assez diverses. La première citation semble suggérer que DK 28B8.38* peut s'interpréter selon la première hypothèse du *Parménide* de Platon, tandis que la deuxième citation est interprétée assez clairement comme relevant de la deuxième hypothèse du même dialogue. Je n'examinerai pas les motivations de ce décalage, mais, en tout cas, il faudra

tenir compte de la manière dont Simplicius semble parfois forcer le texte pour qu'il rentre dans la logique qui l'intéresse.

La première citation de notre vers s'insère dans une stratégie générale qui doit résoudre le problème que pose la classification offerte par Aristote en *Phys.* 184b15 où, par le biais de la méthode de διαίρεσις, il offre une doxographie des positions au sujet de la notion de principe. Cette doxographie pourrait laisser penser, selon Simplicius, que les penseurs grecs divergeaient dans leurs pensées : étant donné que la polyphonie des théories philosophiques est un argument issu des chrétiens contre l'ensemble de la pensée grecque, Simplicius veut montrer que la διαίρεσις est une taxinomie qui n'implique pas l'existence de désaccords. Simplicius se permet ainsi d'effectuer une digression (παρεκβάντα)³²⁷ où il montre que la διαίρεσις aristotélicienne est un outil pédagogique plutôt qu'une description fidèle de leurs arguments :

Peut-être ne serait-ce pas une mauvaise idée selon laquelle je fasse une digression pour montrer aux plus studieux de quelle façon, même s'ils semblent avoir des positions différentes concernant les principes, les anciens se trouvent tout de même d'accord. (οὐδὲν δὲ ἴσως χεῖρον ὀλίγον παρεκβάντα τοῖς φιλομαθεστέροις ἐπιδειῖξαι, πῶς καίτοι διαφέρεσθαι δοκοῦντες οἱ παλαιοὶ περὶ τὰς τῶν ἀρχῶν δόξας, ἐναρμονίως ὁμῶς συμφέρονται)³²⁸.

La classification d'Aristote est, selon Simplicius, une mise en garde contre les lecteurs inavertis. Un effet immédiat de cette lecture est de rendre non-polémique la doxographie aristotélicienne et de fournir un cadre herméneutique pour toute l'histoire de la philosophie. Simplicius propose cependant un cadre interprétatif plus restreint en ce qui concerne la pensée de

³²⁷ La digression occupe *In Phys.* 28.32-37.9. D'autres digressions se trouvent en 7,3 et 8,10 ; également en 86.19-90.22. (Golitsis 2008, p. 83-88) soutient que ces digressions constituent une spécificité de la démarche simplicienne, car, tout en suivant une longue tradition exégétique, il se permet d'esquisser ses propres reconstructions. (Golitsis 2008, p.86) répertorie également toutes les digressions, au nombre de douze, tout au long du commentaire sur la *Physique* d'Aristote. Cf. aussi (Licciardi 2016, p.312).

³²⁸ *In Phys.* 29.5-6. Traduction de Pantelis Golitsis.

Parménide. En effet, ici et ailleurs³²⁹, le commentateur considère que les mécompréhensions s'expliquent en vertu d'une profondeur remarquable (βαθέος κολυμβητοῦ) du penseur éléate. Comme je l'ai déjà remarqué à propos des citations de DK 28B8.38, Simplicius insiste sur le domaine auquel s'appliquent les vers de Parménide, soit l'intelligible, soit le sensible. Ce double critère interprétatif permet à Simplicius de construire une doxographie qui s'éloigne de celle présentée par Aristote. Pour ce dernier, la διαίρεσις est la suivante (*Phys.* 184b15-25) :

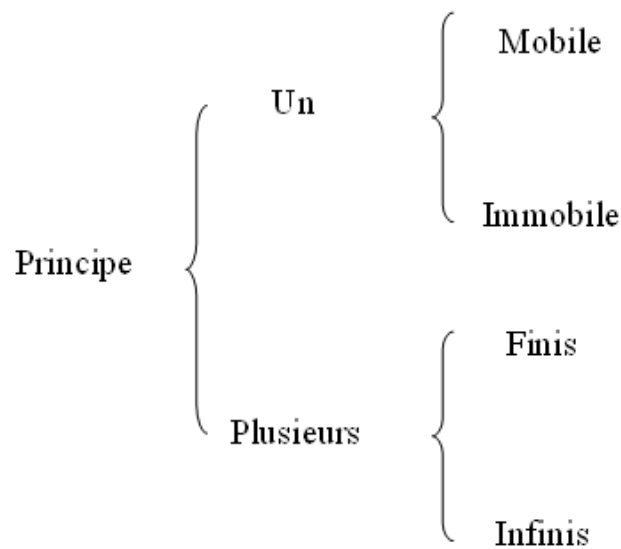


Figure 2

Pour Simplicius, ce schéma imparfait peut être repris en une matrice plus complexe fournissant la classification suivante :

³²⁹ Cf. *In Phys.* 36.32 et 148.14. Dans les deux cas, comme on l'a déjà vu à propos de DK 28B8.38*, Simplicius reprend la formule du *Theaet.* 184a1. Par ailleurs, Simplicius cite *Met.* 986b 27 en *In Phys.* 37.2 : Παρμενίδης δὲ <μᾶλλον βλέπων> εἰσὶν ἐκεῖ που λέγειν.

	<i>Un Principe Immobile</i>	<i>Un Principe Mobile</i>	<i>Plusieurs Principes</i>
<i>Fini</i>	Parménide ³³⁰ , Xénophane	Thalès, Hippon, Hippasos, Héraclite	Parménide ³³¹ , Empédocle, Pythagoriciens
<i>Infini</i>	Mélistos	Anaximandre, Anaximène, Diogène d'Apollonie	Leucippe, Démocrite, Métrodore, Anaxagore et Archélaos

Figure 3

On voit donc comment Simplicius conteste, d'une certaine manière, la procédure par divisions d'Aristote, car elles donnent lieu à des disjonctions exclusives, pour parvenir à un classement qui opère par des disjonctions inclusives³³². Tout lecteur de la *Physique* d'Aristote qui n'arriverait pas à saisir la différence entre ces deux méthodes est donc la cible de la critique simplicienne. Simplicius déconstruit ainsi la διαίρεσις aristotélicienne.

Si la doxographie aristotélicienne classait Parménide parmi les penseurs qui soutiennent l'équation $\mu\acute{\alpha}\alpha\ \alpha\rho\chi\acute{\eta} = \acute{\alpha}\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\nu$, Simplicius retrouve cette doctrine en DK 28B8.38*. La justification est donc la suivante (*In Phys.*

³³⁰ *In Phys.* 29.7-8 : ὁ μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης ἐν λέγοντες καὶ πεπερασμένον.

³³¹ *In Phys.* 146.26-29 : μεθ' ἃ λοιπὸν περὶ τῶν δοξαστῶν διαλέγεται ἄλλας ἀρχὰς ἐν ἐκείνοις ὑποτιθέμενος, ὧν καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς ἐξῆς μνημονεύει λέγων “καὶ γὰρ Παρμενίδης θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς ποιεῖ, ταῦτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν”.

³³² La même idée pourrait s'appliquer au sujet de la διαίρεσις chez Platon, car – comme Gavray (2007a p. 47-48) le montre – lorsque Simplicius fait appel au *Sophiste* « il néglige totalement les six définitions initiales et évacue ainsi toute la question de la méthode de la διαίρεσις ». Cf. à ce propos, *In Phys.* 136, 30 : ἀμερίστως μερισθεῖσαν.

29.5-17, traduction de Pantelis Golitsis, je traduis DK 28B8.38* en essayant de suivre la traduction de Woodbury) :

En effet, les uns ont discoursu sur le principe premier et intelligible, comme l'ont fait Xénophane, Parménide et Méliossos. Xénophane et Parménide parlent précisément de l'un qui est fini, puisqu'il est nécessaire que l'un existe avant le multiple, et que la cause de la détermination et de la limitation de toute chose soit définie selon la limite plutôt que selon l'illimitation, de même qu'il est nécessaire que ce qui est totalement parfait et a reçu sa propre fin soit limité, et qu'il soit encore la fin et le principe de toutes choses ; car ce qui est imparfait est besogneux et n'a pas encore reçu de limite. Néanmoins, Xénophane, <en envisageant> ce principe unique comme cause de toutes choses qui s'élève au-dessus de toutes choses, le pose au-delà du mouvement et du repos et, en général, au-delà de toute concordance de termes contraires, comme le fait précisément Platon dans la première hypothèse du *Parménide*. Par ailleurs, Parménide envisage son aspect d'être toujours identique et dans le même état, c'est-à-dire le fait d'être au-delà de tout changement et, vraisemblablement, au-delà de l'acte et de la puissance ; c'est pourquoi il le célèbre comme immobile et seul en ce sens qu'il transcende toute chose : « Seul, immobile est le nom pour le Tout-être » (καὶ γὰρ οἱ μὲν περὶ τῆς νοητῆς καὶ πρώτης ἀρχῆς διελέχθησαν, ὡς Ξενοφάνης τε καὶ Παρμενίδης καὶ Μέλισσος. ὁ μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης ἔν λέγοντες καὶ πεπερασμένον. ἀνάγκη γὰρ τὸ ἐν τοῦ πλήθους προὔπαρχειν καὶ τὸ πᾶσιν ὄρου καὶ πέρατος αἴτιον κατὰ τὸ πέρας μᾶλλον ἢ περὶ κατὰ τὴν ἀπειρίαν ἀφορίζεσθαι καὶ τὸ πάντῃ τέλειον τὸ τέλος τὸ οἰκεῖον ἀπειληφὸς πεπερασμένον εἶναι, μᾶλλον δὲ τέλος τῶν πάντων, ὡς καὶ ἀρχή· τὸ γὰρ ἀτελὲς ἐνδεὲς ὄν οὐπω πέρας ἀπειλήφεν. πλὴν ὁ μὲν Ξενοφάνης ὡς πάντων αἴτιον καὶ πάντων ὑπερανέχον καὶ κινήσεως αὐτὸ καὶ ἡρεμίας καὶ ὡς πάσης ἀντιστοιχίας ἐπέκεινα τίθησιν, ὥσπερ καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῇ πρώτῃ ὑποθέσει Παρμενίδου· ὁ δὲ Παρμενίδης τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον αὐτοῦ καὶ πάσης μεταβολῆς, τάχα δὲ καὶ ἐνεργείας καὶ δυνάμεως, ἐπέκεινα θεασάμενος ἀκίνητον αὐτὸ ἀνυμνεῖ καὶ μόνον ὡς πάντων ἐξηρημένον οἶον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι)

Cette exégèse du commentateur doit se comprendre en suivant les traits généraux du système néoplatonicien issu du *Parménide* de Platon : c'est en trois mouvements que l'un se révèle, d'abord comme ineffable, ensuite comme l'un-qui-est, qui intègre unité et multiplicité, pour finalement s'achever dans la conception selon laquelle l'un participe à l'être et en même temps qu'il ne participe à rien³³³. Il faut donc se demander en quoi consiste exactement l'examen « au sujet du principe premier et intelligible » (*In Phys.* 29.6-7 : *περὶ τῆς νοητῆς καὶ πρώτης ἀρχῆς*) à propos de ce système néoplatonicien. Or, le texte est compliqué à expliquer, car d'aucuns soutiennent que l'explication du commentateur comprend deux mouvements différents, commençant par rapprocher Parménide de Xénophane pour ensuite distinguer des traits spécifiques à chacun d'eux. Dans cette perspective, leur point commun consiste dans la thèse que l'un est limité (*πεπερασμένον*), mais ce prédicat impliquerait des notions différentes chez chacun d'eux, ce par quoi ils indiqueraient des niveaux différents parmi les trois moments des hypothèses du dialogue *Parménide*. Aubenque³³⁴ et Licciardi suggèrent ainsi que Xénophane préfigure la première hypothèse et Parménide la deuxième.

En effet, le texte qu'on étudie fait expressément référence à la première hypothèse du dialogue (*In Phys.* 29.14 : *ὥσπερ καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῇ πρώτῃ ὑποθέσει Παρμενίδου*) et c'est par l'adverbe *ὥσπερ* que Simplicius tracerait l'analogie entre Xénophane et cette théorie³³⁵. En revanche, la deuxième hypothèse n'est annoncée par Simplicius qu'en *In Phys.* 87.25-26 (*σαφέστερον δὲ τοῦτο τὸ ἄτοπον ὁ παρὰ τῷ Πλάτωνι Παρμενίδης ἐπὶ τοῦ*

³³³ Je résume ici les conclusions de (Stevens 1990 p. 35-52) au sujet du rapport entre Parménide et les néoplatoniciens. Puisque ceci dépasse le propos du travail présent, le lecteur trouvera des remarques très utiles dans (Licciardi 2016, p.32-76), ainsi que (Gavray 2007, p.13-33), (Guérard 1987) et (Trouillard 1973).

³³⁴ (Aubenque 1987, p. 106) : « On dira que ce n'est pas la même chose d'affirmer, comme le fait Parménide, ou de nier, comme le fait Xénophane, deux attributs contraires du même sujet. Mais, après tout, cela signifierait seulement que Parménide préfigure la deuxième hypothèse du *Parménide* de Platon et Xénophane la première, ce qui confirmerait, par la consécration parallèle que leur donne Platon, qu'ils appartiennent bien à une même tradition ».

³³⁵ Cf. (Licciardi 2016 p. 315-317) où le savant italien soutient que le passage *In Phys.* 29.15-17 marquerait une différence précise entre Xénophane comme tenant de la première hypothèse et Parménide comme tenant de la deuxième hypothèse. Cependant, l'argument ne me semble pas convaincant, car Licciardi considère que les particules *ὁ μὲν...* *ὁ δὲ* suffisent à exprimer cette différence. Il s'agit à mon avis d'une surinterprétation.

ένος ὄντος προσήκατο κατὰ τὴν δευτέραν τῶν ὑποθέσεων εἰπών), où il entame l'apologie de Parménide contre les critiques développées par Aristote dans *Physique* I : certains passages du poème éléatique sont interprétés comme une préfiguration de ce que Platon développera dans la deuxième hypothèse du *Parménide*, de sorte que Parménide sera classé ultérieurement non pas comme défenseur du caractère transcendant ou ineffable de la première hypothèse, mais plutôt comme défenseur du caractère unifié (τὸ ἡνωμένον) du premier principe vis-à-vis de la pluralité. Comme on l'a déjà noté, Simplicius considère que le passage du *Sophiste* 244b-245e, qui critique le fait que toutes les choses sont une selon Parménide, montre que Platon a critiqué l'unifié parménidien, concept qui constitue la pierre de touche de l'interprétation de Parménide dans le commentaire de la *Physique* d'Aristote.

Revenons au texte qui nous concerne pour mieux en saisir les difficultés : Simplicius affirme expressément que Xénophane a préfiguré certaines notions de la première hypothèse. Ceci est d'emblée confirmé par l'insistance de Simplicius sur la postulation, chez Xénophane, d'un principe par-delà toute opposition possible, comme celle entre le mouvement et le repos (*In Phys.* 29.13; καὶ κινήσεως αὐτὸ καὶ ἡρεμίας καὶ ὡς πάσης ἀντιστοιχίας ἐπέκεινα τίθησιν). Simplicius insiste par ailleurs que Parménide doit être lu en suivant deux prédicats : ἀκίνητον et μόνον. Il est donc possible de les lire comme hendiadys, puisqu'ils s'impliquent l'un l'autre. On aperçoit ici Simplicius à l'œuvre en tant que commentateur, puisqu'il explique que, par ces notions, on devrait saisir une théorie assez proche de celle de Xénophane, à savoir qu'un tel principe dépasse tout changement, y compris l'acte et la puissance (*In Phys.* 29.16-17 : ἐπέκεινα θεασάμενος πάσης μεταβολῆς, τάχα δὲ καὶ ἐνεργείας καὶ δυνάμεως, ἐπέκεινα) et qu'il transcende toute chose (*In Phys.* 29.17 : ὡς πάντων ἐξηρημένον).

Dans cette interprétation, DK 28B8.38* sert à montrer que Parménide aurait atteint, dans la procession néoplatonicienne, un degré situé au-delà de toute notion de changement. Cependant, le texte de Simplicius est peu clair sur la question de savoir si DK 28B8.38* fait référence à la première hypothèse du *Parménide*. Mais puisque DK 28B8.38* mentionne l'être, on pourrait penser que Simplicius le cite pour montrer que Parménide n'a jamais atteint le degré de l'un. Cela est cohérent avec l'interprétation déjà étudiée de

DK 28B8.38 où Simplicius considère que le *Sophiste* fournit une critique de l'être-un parménidien.

La deuxième citation de DK 28B8.38* est insérée dans le contexte de la deuxième citation de DK 28B8.38, c'est-à-dire le passage où Simplicius offre une interprétation générale de la pensée de Parménide par-delà le commentaire suivi de la *Physique* d'Aristote. Dans ce contexte DK 28B8.38* est cité en *In Phys.* 143.8-11³³⁶ :

« Qu'il n'est pas psychique non plus, cela est évident du fait que Parménide affirme qu'il est immobile :

“Seul, immobile est le nom pour le Tout-être”³³⁷

l'essence psychique ayant, selon les éléates aussi, le mouvement »

(ὅτι δὲ οὐδὲ ψυχικὸν τὸ ἐν ὄν ὁ Παρμενίδης λέγει, δηλοῖ τὸ ἀκίνητον αὐτὸ φάναι

οἶον, ἀκίνητον τελέθει· τῷ πάντ' ὄνομα εἶναι,

τῆς ψυχικῆς οὐσίας καὶ κατὰ τοὺς Ἐλεατικοὺς κίνησιν ἐχούσης).

Afin de mieux comprendre l'enjeu de ce passage, il me semble utile de citer le *Phèdre* où Platon établit que « toute âme est immortelle, car ce qui se meut toujours est immortel »³³⁸ et que l'âme est « source et principe du mouvement »³³⁹. Je ne saurais dire quel vers du poème éléatique a fait penser à Simplicius que l'âme est aussi définie comme mobile par Parménide. Toutefois, ce qui est évident dans ce passage est que l'immobilité est attribuée à l'être-un (τὸ ἐν ὄν). Cette remarque suffit pour comprendre que cette interprétation classe Parménide sous la deuxième hypothèse du *Parménide* de Platon. Il faut donc comprendre que cette deuxième citation permet à Simplicius de désamorcer certaines lectures qu'on pourrait faire de Parménide : la deuxième citation de DK 28B8.38 déjà étudiée montre qu'une fois que Simplicius a désamorcé ces interprétations il propose la sienne, où il insiste sur la portée que l'unifié joue dans la pensée parménidienne.

³³⁶ Traduction de Pantelis Golitsis.

³³⁷ Pour cette traduction de DK 28B8.38*, voir *supra* p. 120-138.

³³⁸ *Phèdre* 245c5 : Ψυχή πᾶσα ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεκίνητον ἀθάνατον·

³³⁹ *Phèdre* 245c9 : πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. Cette définition est reprise verbatim par Simplicius dans *In Phys.* 234.21; 761.8; 1247.33; 1319.30 et 1319.33.

En guise de conclusion je voudrais insister sur le fait qu'il y a une sorte de dissymétrie à propos de DK 28B8.38*. La première citation suggère que Simplicius croit que Parménide doit être compris selon la première hypothèse du *Parménide*, notamment du fait de l'insistance avec laquelle Simplicius montre que le principe dont Parménide s'occupe est transcendant. En revanche, la deuxième citation classe Parménide comme un partisan de l'être-un, interprétation qui revient aux motifs déjà étudiés dans l'interprétation de DK 28B8.38. Cela suggère que Simplicius fait preuve de moins de précautions herméneutiques à l'égard de DK 28B8.38* que de DK 28B8.38. Pour ce dernier vers, j'ai montré qu'il y a une sorte de cohérence entre les deux citations et qu'elles sont complémentaires, car elles participent à l'interprétation simplicienne de Parménide qui s'appuie sur l'un en tant que principe explicatif. En revanche, il semble que DK 28B8.38* soit surtout étudié à cause de l'immobilité, qui est attribuée, selon mon interprétation, tantôt au principe transcendant, tantôt à l'être-un. Par ailleurs, ces interprétations de DK 28B8.38* montrent que Simplicius ne s'intéressait pas à la notion de nom présente dans ce vers.

II.3.5 Conclusions

L'examen des deux citations de DK 28B8.38 (et des deux citations de DK 28B8.38*) chez Simplicius permet de comprendre que l'interprétation néoplatonicienne de Parménide essaie de faire du poème éléatique une unité cohérente. Si, dans la littérature secondaire contemporaine, on s'interroge principalement sur l'articulation entre les deux parties du poème, *Alètheia* et *Doxa*, il est remarquable que Simplicius interprète le poème comme une unité cohérente. En effet, si l'on s'interroge sur ce qui pourrait être le socle commun entre ces deux parties et leurs épistémologies respectives, Simplicius répond pour sa part que le sensible est en parfaite continuité et cohérence avec l'intelligible. En suivant les traits généraux du néoplatonisme –selon lequel il existe une procession de degrés qui commence à partir de l'un pour finir avec le monde physique et sa matière –, Simplicius interprète Parménide comme

un philosophe qui rend justice à une partie de ce développement. L'Éléate aurait commencé avec le sensible et aurait saisi l'être-un. Comme on l'a noté, Simplicius considère que dans le *Sophiste*, Platon montre comment ce principe éléatique peut encore être poussé plus loin pour parvenir à un niveau plus fondamental. Par-delà cette critique, le système parménidien est interprété en suivant un schéma de processions qui permet d'expliquer les interactions et les articulations entre l'être-un et le sensible.

Les notions d'ὄνομα ou ὀνόμασται doivent donc répondre à cette logique néoplatonicienne, mise en évidence chez Parménide, qui aboutit à saisir l'être-un. Autrement dit, si ces notions impliquaient un scepticisme à l'égard des noms, ou une polynomie héraclitienne, le système parménidien ne pourrait pas être conçu à partir de la notion de ἡνωμένως. S'il y avait une sorte de scepticisme à l'égard des noms chez Parménide, alors la progression vers l'être-un comme principe explicatif serait mise en question, car dans le système de processions on pourrait retrouver des degrés qui ne renvoient pas à une voie ascendante. En revanche, s'il y avait polynomie héraclitienne derrière les thèses du poème éléatique, alors le principe ἡνωμένως ne pourrait pas être garanti parce que l'unification effacerait la multiplicité, de telle sorte que le multiple deviendrait trivial et il n'y aurait pas de différence lorsqu'on dit vin, manteau, bon, méchant, etc. Si la définition de l'être-un est court-circuitée, alors l'interprétation de Simplicius ne serait pas cohérente. C'est le besoin d'une articulation forte dans chacune des étapes du processus qui aboutit à cette unification de l'être-un qui me conduit à conclure que les notions de ὄνομα ou ὀνόμασται doivent suivre cette logique selon Simplicius. En ce sens, la dimension référentielle des noms me semble être un présupposé de l'argumentation générale de Simplicius.

Si l'on a noté que certains savants soutiennent qu'il y a chez Parménide une théorie du nom impliquant l'existence d'un seul nom adéquat, alors les interprétations de Simplicius ne vont pas dans le sens et même infirment une telle théorie. La citation du *Sophiste* suggère que, pour Simplicius, une telle théorie est une objection de Platon lorsqu'il désamorce la théorie de l'être-un parménidien en signalant qu'à la rigueur, le seul nom possible est celui de l'un. Autrement dit, Platon chez Simplicius semble suggérer que Parménide aurait dû être conséquent avec l'idée de l'être-un et affirmer qu'il n'y a qu'un nom, celui de l'un, lorsqu'on révèle que l'un

s'établit au-dessus de l'être. Toutefois, Simplicius ne peut pas admettre que Parménide a déjà fait la découverte qu'il réserve à Platon, à savoir celle de l'un comme principe au-delà de l'être.

III. La portée objective des noms chez Simplicius et Plutarque

La sous-partie précédente nous a permis de soumettre à l'examen une interprétation établie de longue date à propos de la portée des noms chez Parménide. Si, avec ces analyses, on a réussi à mettre en doute le fait que la portée objective des noms est réduite à l'être, alors la présente section s'intéresse à d'autres témoignages anciens où une portée objective est attribuée au sensible et aux noms.

III.1 Les vers DK 288.53-59 : les noms dans le domaine sensible

Après avoir longuement examiné la transmission de DK 28B8.38, du fait de son importance dans les analyses contemporaines du statut du langage chez Parménide, poursuivons notre analyse à propos des sources des autres fragments du poème mentionnant les noms. L'ensemble des vers DK 28B8.53-59 est cité par Simplicius en *In Phys.*, 30.23-31.2 et 180.1-7. Les deux passages servent à montrer que Parménide est non seulement un moniste, mais aussi un dualiste. Pour ce faire, l'interprétation du présocratique doit tenir compte des deux domaines déjà mentionnés, l'intelligible et le sensible ou ἐκεῖ et ἐνταῦθα.

C'est donc en tenant compte de ces deux épistémologies qu'il faut lire l'avis d'Aristote en *Physique* 184b15³⁴⁰ au sujet de la doxographie sur les principes. Si Parménide a d'abord été inclus parmi ceux qui affirment qu'il existe un principe, Aristote attribue à partir de 188a 19-22 à tous ses

³⁴⁰ Ἀνάγκη δ' ἦτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους.

devanciers, y compris Parménide, la doctrine des principes contraires³⁴¹. Selon le Stagirite, Parménide postulait le chaud et le froid, aussi appelés feu et terre, comme des principes contraires. Nous pouvons noter que, dans cette doxographie, Aristote semble exprimer un avis plutôt positif à propos de la pensée parménidienne. En effet, postuler des principes contraires est logiquement correct en ce sens qu'ils ont un pouvoir explicatif : en tant qu'irréductibles, les contraires sont les principes qui permettent de rendre compte de tout et il n'y a rien qui peut les expliquer à son tour³⁴². Toutefois, le Stagirite ne se borne pas à saluer la doctrine de ses devanciers. Comme à son habitude, il doit retrouver les défauts qui lui permettront de faire valoir ses propres apports. Pour ce faire, Aristote commence par dénoncer un manque de clarté, car ni Parménide, ni Démocrite, ni Empédocle n'ont déterminé avec précision la nature de la contrariété. Il revient ainsi à son célèbre adage du début du traité sur la *Physique*, qui postule la différence entre une explication et une connaissance selon la raison (λόγος) ou selon la sensation (αἴσθησις) ou, autrement dit, une différence entre ce qui est plus connu pour nous et ce qui est plus connu en soi : cette même distinction permet de passer au crible la théorie des contraires de tous les précurseurs. Parménide appartient ainsi au groupe qui a conçu les contraires d'après la sensation et non au groupe qui a postulé les contraires d'après la raison³⁴³. À défaut de clarté, Aristote reconnaît toutefois la pertinence de la doctrine de Parménide, car, toujours en suivant l'adage, la connaissance sensible est un point de départ vers la connaissance rationnelle : leurs explications diffèrent, certes, mais elles ne sont pas pour autant contradictoires ni exclusives. Par ailleurs, selon Aristote, le vrai défaut consiste en ce qu'aucun prédécesseur ne s'est efforcé de rendre compte de la définition de ce qui est un contraire et tous se sont contentés de postuler les contraires, sans expliquer pourquoi et

³⁴¹ Πάντες δὴ τάναντία ἀρχὰς ποιοῦσιν οἱ τε λέγοντες ὅτι ἐν τῷ πᾶν καὶ μὴ κινούμενον (καὶ γὰρ Παρμενίδης θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς ποιεῖ, ταῦτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν).

³⁴² 188a 27-28 : καὶ τοῦτο εὐλόγως· δεῖ γὰρ τὰς ἀρχὰς μῆτε ἐξ ἀλλήλων εἶναι μῆτε ἐξ ἄλλων, καὶ ἐκ τούτων πάντα·

³⁴³ 188b 31-36 : καὶ τοὺς μὲν γνωριμώτερα κατὰ τὸν λόγον τοὺς δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν (οἱ μὲν γὰρ θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἱ δ' ὑγρὸν καὶ ξηρὸν, ἕτεροι δὲ περιττὸν καὶ ἄρτιον ἢ νεῖκος καὶ φιλίαν αἰτίας τίθενται τῆς γενέσεως· ταῦτα δ' ἀλλήλων διαφέρει κατὰ τὸν εἰρημένον τρόπον).

en quoi ils s'opposent l'un à l'autre (188b28-29 : καίπερ ἄνευ λόγου τιθέντες).

Le texte que cite Simplicius afin de rendre compte de ce passage est, dans l'édition de Diels-Kranz, le suivant (DK 28B8.53-59 :

« Ils ont en effet posé des formes, deux, pour nommer leurs
 [visées
 Dont l'une n'est pas nécessaire³⁴⁴ ce en quoi ils errent.
 Et ils ont distingué leur corps comme des opposés et posé des
 [signes
 Séparés les uns des autres : pour l'une, le feu éthéré de la
 [flamme,
 Qui est doux, léger, au plus haut point, partout identique à lui-
 [même,
 Et non identique à l'autre ; et celui-ci en soi également,
 À l'opposé, nuit sans connaissance, corps dense et pesant »
 (μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν,
 τὰντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
 χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
 ἥπιον ὄν, μέγ' [ἀραιὸν]³⁴⁵ ἐλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωυτόν,
 τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωυτόν, ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτὸ
 τὰντία, νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε).

Avant de rentrer dans les détails de l'interprétation de Simplicius, notons que, si l'on se contente de la lecture aristotélicienne, le texte cité décrit en effet une sorte de contrariété : ἀντία δέμας, σήματ' ἔθεντο χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων et τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωυτόν plaident en faveur d'une exclusion et d'une non-identité entre les éléments différenciés. Je reviendrai dans la deuxième partie sur les enjeux d'édition et d'interprétation de ces vers³⁴⁶. Je me contente pour l'instant d'examiner l'exégèse de Simplicius.

³⁴⁴ Ou avec une autre interprétation : il faut qu'il y ait deux formes et non pas une seule. J'examine en détail ce vers dans la deuxième partie.

³⁴⁵ Hermann Diels propose d'athétiser ἀραιὸν. Cependant (Todoua 2007) considère que l'édition n'est pas satisfaisante. Je reviendrai sur les arguments de Todoua qui me semblent convaincants.

³⁴⁶ Cf. p. 303-320.

La stratégie pour faire disparaître les critiques avancées contre Parménide au sujet des contraires consiste à montrer qu'Aristote était peu clair au sujet du domaine dont Parménide s'occupe. Parménide aurait bien expliqué le choix des contraires en mettant en avant certaines justifications. La première citation des vers en question se trouve en *In Phys.*, 30.23-31.2 au sujet de la déconstruction de la doxographie aristotélicienne déjà examinée : Parménide étant donc inclus parmi les devanciers qui se sont occupés du principe en tant qu'un, mais aussi en tant que pluriel. Cela fait de Parménide un cas spécial qui permet à Simplicius de défendre sa taxinomie (voir figure 3, p. 178) et sa lecture de l'Éléate. Ainsi, on lit dans *In Phys.* 30.14-22³⁴⁷:

Passant ensuite des réalités intelligibles aux réalités sensibles, autrement dit de la vérité à l'opinion, comme l'a affirmé lui-même, Parménide dit :

*J'arrête là pour toi le discours fiable et la pensée
Sur la vérité. Apprends à partir d'ici les opinions des
mortels,
En écoutant le monde trompeur de mes paroles*

Il pose ainsi, lui aussi, comme principes élémentaires des réalités engendrées l'opposition première, qu'il appelle lumière et ténèbres, ou feu et terre, ou dense et rare, ou même et autre.

(μετελθὼν δὲ ἀπὸ τῶν νοητῶν ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ ὁ Παρμενίδης, ἥτοι ἀπὸ ἀληθείας ὡς αὐτὸς φησιν ἐπὶ δόξαν ἐν οἷς λέγει
ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης, δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείους
μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων,
τῶν γενητῶν ἀρχὰς καὶ αὐτὸς στοιχειώδεις μὲν τὴν πρώτην
ἀντίθεσιν ἔθετο,
ἦν φῶς καλεῖ καὶ σκότος <ἦ> πῦρ καὶ γῆν ἢ πυκνὸν καὶ ἀραιὸν
ἢ ταῦτὸν καὶ ἕτερον).

Le texte cité montre que Simplicius défend une classification non disjonctive en interprétant les vers DK 28B8.50-52 comme une transition de

³⁴⁷ Traduction de Simplicius de Pantelis Golitsis. Traduction de Parménide de Laks-Most.

l'intelligible vers le sensible (ἀπὸ τῶν νοητῶν ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ). Les vers DK 28B8.53-59 sont donc interprétés comme si Parménide y posait une structure qui explique le devenir par une opposition de contraires. Il existe cependant une diversité de contraires, et Simplicius distingue les oppositions entre φῶς et σκότος, entre πῦρ et γῆν, entre πυκνὸν et ἀραιὸν, entre ταῦτὸν καὶ ἕτερον. Cette interprétation est répétée par Simplicius lors de la deuxième citation du passage (*In Phys.* 179.29-180.7³⁴⁸), où le commentateur suit de près la lecture d'Aristote. En effet, en *Physique* 188a 19-22, Aristote reconstruit la position de Parménide au sujet des contraires en affirmant que l'Éléate a postulé le chaud et le froid (θερμὸν καὶ ψυχρὸν) comme principes. Toutefois, poursuit Aristote, Parménide a appelé ces éléments feu et terre³⁴⁹.

Ces descriptions de la part d'Aristote, reprises par Simplicius, exigent une clarification, car, dans les vers parméniens, on lit que le premier élément est défini comme φλογὸς αἰθέριον πῦρ, ἥπιον ὄν, μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν et le deuxième comme νύκτ' ἄδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε. Aristote dans *Physique* 188a 19-22 reformule les contraires parméniens selon l'opposition πῦρ et γῆν qui est réinterprétée d'après la théorie du *De la Génération et de la Corruption*, 330a 30-330b7³⁵⁰. Aristote explique les quatre éléments de base – terre, feu, air, eau – à partir de quatre contraires : la chaleur (θερμὸν), le froid (ψυχρὸν), l'humide (ὕγρὸν) et le sec (ξηρόν). Les explications sont donc que la terre se caractérise comme sèche et froide, l'eau comme humide et froide, l'air comme humide et chaude et le feu comme sec et chaud. Pour revenir à Parménide, on voit que les vers cités par Simplicius parlent explicitement du feu, mais on ne trouve pas la moindre mention de la

³⁴⁸ καὶ γὰρ οἱ ἐν τὸ ὄν καὶ ἀκίνητον λέγοντες, ὥσπερ Παρμενίδης, καὶ οὗτοι τῶν φυσικῶν ἐναντίας ποιοῦσι τὰς ἀρχάς. καὶ γὰρ οὗτος ἐν τοῖς πρὸς δόξαν θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς ποιεῖ. ταῦτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν καὶ φῶς καὶ νύκτα ἥτοι σκότος. λέγει γὰρ μετὰ τὰ περὶ ἀληθείας·

³⁴⁹ Le même avis sur Parménide se trouve en *Met.* 984b3-4 et 986b27-987a2.

³⁵⁰ Ἐπεὶ δὲ τέτταρα τὰ στοιχεῖα, τῶν δὲ τεττάρων ἕξ αἱ συζεύξεις, τὰ δ' ἐναντία οὐ πέφυκε συνδυάζεσθαι (θερμὸν γὰρ καὶ ψυχρὸν εἶναι τὸ αὐτὸ καὶ πάλιν ξηρόν καὶ ὑγρὸν ἀδύνατον), φανερόν ὅτι τέτταρες ἔσονται αἱ τῶν στοιχείων συζεύξεις, θερμοῦ καὶ ξηροῦ, καὶ θερμοῦ καὶ ὑγροῦ, καὶ πάλιν ψυχροῦ καὶ ὑγροῦ, καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ. Καὶ ἠκολούθηκε κατὰ λόγον τοῖς ἀπλοῖς φαινομένοις σώμασι, πυρὶ καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι καὶ γῆ· τὸ μὲν γὰρ πῦρ θερμὸν καὶ ξηρόν, ὁ δ' ἀήρ θερμὸν καὶ ὑγρόν (οἶον ἀτμὶς γὰρ ὁ ἀήρ), τὸ δ' ὕδωρ ψυχρὸν καὶ ὑγρόν, ἢ δὲ γῆ ψυχρὸν καὶ ξηρόν, ὥστ' εὐλόγως διανεμέσθαι τὰς διαφορὰς τοῖς πρώτοις σώμασι, καὶ τὸ πλῆθος αὐτῶν εἶναι κατὰ λόγον.

terre. Or Simplicius nous transmet aussi un commentaire trouvé dans sa source³⁵¹, lequel renforce l'idée selon laquelle Parménide postulait la terre comme le principe opposé au feu. La source de Simplicius, qui est sans doute recopiée par Simplicius en *In Phys.* 30.14-22, établit une liste des prédicats attribués à chacun de ces principes : à la manière des oppositions pythagoriciennes, le passage affirme que Parménide attribuait la lourdeur, le froid, l'obscurité et la dureté au dense (ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται... βαρύ)³⁵² qui fait penser à l'épithète attribuée au principe parménidien de « nuit sans connaissance » (νύκτ' ἄδαῆ), décrite comme un corps dense et lourd (πυκνὸν δέμας ἐμβριθέες τε). Par la théorie des lieux naturels, on sait qu'Aristote définissait la terre comme lourde et le feu comme léger. Enfin, si le feu, présent dans les vers parménidiens, est donc défini par Aristote comme le principe chaud et sec et s'il manque un contraire, il ne reste qu'à choisir la terre, puisqu'en tant que sèche et froide, elle marquerait ainsi le contraste. Ainsi, bien que le texte parménidien ne parle point de l'élément de la terre, cette reconstruction me semble expliquer l'interprétation d'Aristote.

Par ailleurs, Simplicius comprend que l'acte de dénommer est lié à ces deux éléments contraires. Il est vrai que le vers DK 28B8.53 est ambigu, car il y a des hésitations sur les objets précis des verbes κατέθεντο et ὀνομάζειν, comme on le montrera dans la seconde partie. Toutefois, il est certain que les deux verbes sont liés sous la figure d'un complément de but. Il est aussi vrai que comme il nous a été transmis, le vers n'explicite pas le sujet de κατέθεντο, mais cette absence n'empêche pas pour autant de comprendre que certains – on suppose qu'il s'agit des mortels – ont établi des formes ou des pensées, ou encore deux formes ou deux pensées afin de nommer. Ces remarques ont une résonance par rapport au témoignage de Simplicius sur sa source du poème, car, selon la scolie ou la doxographie dont

³⁵¹ *In Phys.* 31.3-7 : « Dans celui-ci se trouvent le rare, le chaud, la lumière, le mou et le léger, tandis que dans le dense sont nommés le froid, les ténèbres, le dur et le lourd. Car tous ceux-ci ont été dissociés les uns des autres de l'un et de l'autre côté » (ἐπὶ τῷ δὲ ἐστὶ τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φῶς καὶ τὸ μαλθακὸν καὶ τὸ κοῦφον, ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ ὁ ζῶφος καὶ σκληρὸν καὶ βαρύ· ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερα). Traduction de Pantelis Golitsis. On tend à croire que le commentateur lisait une copie du poème avec des scolies entre les vers, mais il pourrait plutôt s'agir d'un florilège doxographique où l'on citait des vers suivis par une note exégétique de l'éditeur.

³⁵² Cf. aussi *Phys.* 217b 11 : ἔστι δὲ τὸ μὲν πυκνὸν βαρύ, τὸ δὲ μανὸν κοῦφον.

il s'inspire, chaque principe était sujet de plusieurs dénominations (*In Phys.* 31.6 : ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται).

Par ailleurs, le commentaire de Simplicius semble contenir une interprétation du vers DK 28B8.54 : τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν. Dans la littérature secondaire contemporaine, on se demande souvent comment interpréter ces vers, mais on fait rarement mention de la manière dont Simplicius comprend ce vers³⁵³. Je reviendrai sur ces débats dans la seconde partie, lorsque je proposerai ma propre interprétation de ces vers. Pour le moment il est suffisant de montrer que Simplicius explique ce vers dans le texte suivant (*In Phys.* 31.7-10, traduction de Pantelis Golitsis) :

C'est d'une manière aussi claire que Parménide a pris deux éléments contraires. C'est pourquoi il a reconnu plus haut l'être comme un, et il dit <maintenant> que ceux qui n'ont pas appréhendé l'opposition des éléments constitutifs du devenir, ou qui ne l'ont pas clairement révélée, se sont trompés. C'est précisément en le suivant qu'Aristote a posé comme principes les contraires.

οὕτω σαφῶς ἀντίθετα δύο στοιχεῖα ἔλαβε· διὸ πρότερον ἐν τῷ ὄν διέγνω³⁵⁴, καὶ πεπλανῆσθαι δέ φησι τοὺς τὴν ἀντίθεσιν τῶν τὴν γένεσιν συνιστῶντων στοιχείων μὴ συνορῶντας ἢ μὴ σαφῶς ἀποκαλύπτοντας· ὥπερ καὶ Ἀριστοτέλης ἀκολουθῶν ἀρχὰς ἔθετο τὰ ἐναντία.

Il est utile de revenir à la deuxième critique d'Aristote où il affirme que ses devanciers n'ont jamais expliqué en quoi consiste l'opposition entre

³⁵³ Cf. par exemple, (Guthrie 1969, p. 54), (Cassin 1998, p.182-186), (Bollack 2006, p. 110-111), qui envisagent différentes possibilités de lecture du vers DK 28B8.54a (τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν). Dans les trois cas, aucun d'eux ne fait référence à ce témoignage de Simplicius. Étant donné que le commentateur est la seule source de ce vers, sa lecture est importante, même si elle ne contient pas forcément l'interprétation correcte du vers.

³⁵⁴ Hermann Diels avait édité δὴ ἔγνω au lieu de διέγνω. Cependant, cette édition n'est pas nécessaire, le verbe διέγνω a un sens dans le contexte et tous les manuscrits contiennent ce verbe. À ce propos, voir (Perry 1983, p. 111), (Golitsis 2008, p. 213, n.5). En revanche (Licciardi 2016, p. 177) suit l'édition de Diels.

les contraires (*Phys.* 188b 28-30 : καίπερ ἄνευ λόγου τιθέντες, ὅμως τάναντία λέγουσιν, ὥσπερ ὑπ'αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκασθέντες). Simplicius essaie de contester cette interprétation d'Aristote dans le texte qui vient d'être cité.

On comprend généralement aujourd'hui que, dans l'hémistiche DK 28B8.53 ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν, la déesse critique les mortels, mais Simplicius n'adopte pas du tout cette interprétation : c'est Parménide lui-même qui critiquerait le manque de compréhension d'autres penseurs. On le voit bien lorsque Simplicius revient sur l'errance (πεπλανῆσθαι) à laquelle certains sont conduits à cause de leur mécompréhension (τοὺς μὴ συνορῶντας ἢ μὴ σαφῶς ἀποκαλύπτοντας). C'est d'eux – les personnages critiqués par Parménide – qu'Aristote parlerait lorsqu'il dénonce le manque de critères explicatifs (*Phys.* 188b29 : καίπερ ἄνευ λόγου τιθέντες). Simplicius considère que Parménide a pour sa part fourni des explications en affirmant que le devenir ou la génération impliquent une opposition d'éléments (τὴν ἀντίθεσιν τῶν τὴν γένεσιν συνιστώντων στοιχείων). L'opposition est par ailleurs rendue explicite dans les vers restants, car Parménide fournit une explication de la notion même du contraire. En effet, les vers parménidiens définissent chaque élément comme étant irréductible à l'autre (ἑωυτῷ πάντοσε τωῦτόν, τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωῦτόν). Puisqu'ils sont irréconciliables, les éléments acquièrent la possibilité d'être conçus en tant que principes, puisque rien ne les explique et qu'ils sont plutôt ce qui rendra compte du reste.

Autrement dit, selon Simplicius, Parménide réussit à saisir une certaine logique dans le processus du devenir. Pour le néoplatonicien le succès de l'explication parménidienne tient au fait qu'elle considère, d'un seul geste, l'opposition des éléments constitutifs. Quel est donc le critère qui permet de faire cela ? Le mérite, à mon avis, en revient aux dénominations. Le premier de nos vers, DK 28B8.53, met l'accent sur le fait qu'établir des éléments ou des formes a pour but de nommer. En amont de cette lecture, il faut donc saisir que l'acte de nommer (ὀνομάζειν) permet de discerner les éléments qui expliquent le devenir. Comme les savants modernes l'ont remarqué, la difficulté de l'hémistiche τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν réside dans le fait qu'il peut être interprété comme affirmant soit que l'une des formes ou des principes ne doit pas être nommé, soit qu'il ne suffit pas d'en nommer un,

c'est-à-dire qu'il faut nommer les deux³⁵⁵. Le Parménide de Simplicius pencherait pour la deuxième option : c'est seulement en nommant les deux formes ou principes qu'on explique la génération.

On est donc en mesure de tirer certaines conclusions au sujet du langage : les noms se présentent comme des labels ou des marqueurs qui permettent d'examiner des phénomènes sensibles. Dans cette perspective, les noms vont de pair avec une notion de discrimination : la convention par laquelle l'acte de nommer voit le jour fournit des repères, voire des limites, à travers lesquels le langage acquiert sa portée explicative. Lorsqu'Aristote décrit la fonction des contraires afin de rendre compte de la génération ou de la corruption, il admet que, dans certains cas, le manque de dénominations empêche de saisir qu'un phénomène devient ou périt (188b 10-11 : ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ τὰς ἀντικειμένας διαθέσεις ὠνομάσθαι λανθάνει τοῦτο συμβαῖνον). Tout se passe donc comme si l'héritage parménidien qui pèse – selon Simplicius – sur Aristote (*In Phys.* 31.9-10 : ὅπερ καὶ Ἀριστοτέλης ἀκολουθῶν ἀρχὰς ἔθετο τὰ ἐναντία) consiste dans l'importance de nommer les contraires, de les saisir et de rendre ainsi compte de leurs enjeux explicatifs.

Cette interprétation doit tenir compte du fait que Simplicius considère que DK 28B8.53-59 s'applique au domaine de sensibles, celui qu'on a nommé ἐνταῦθα d'après le commentaire néoplatonicien. Cela implique que les noms utilisés pour expliquer le monde physique vont de pair avec l'idée de l'être-un déjà commentée, où les noms sont signe d'une distinction différenciée qui sera ultérieurement réunie dans l'être-un. Or, en suivant DK 28B8.53-59, Simplicius décrit d'abord comment la contrariété explique ce domaine physique en présupposant que la contrariété puisse remonter à une unité. Mais il ne s'agit pas du même type d'unité qu'en DK 28B8.38, car, dans le cas de contraires, l'unité se définit surtout comme opposition (τὴν ἀντίθεσιν).

En guise de conclusion, on peut souligner que la notion de nom de DK 28B8.53-59 va de pair avec la notion d'explication. Je considère ainsi que

³⁵⁵ Sur les sens possibles de ce syntagme, voir (Guthrie 1969, p. 54) et (Bollack 2006, p. 110-111). Je reviendrai sur ces propositions dans la seconde partie, cf. *infra* p. 303-320.

Simplicius prend au sérieux la critique d'Aristote de *Phys.* 188b28-30 contre les penseurs qui ne rendent pas compte de l'articulation de contraires. Dans le cas de Parménide, Simplicius essaie de montrer que toute opposition peut être expliquée selon les principes de lourdeur et de légèreté. De ce point de vue, les noms devraient suivre ces oppositions : chaque nom se révélera comme participant à un élément ou à l'autre. En cohérence avec les analyses de DK 28B8.38, cette interprétation du nom peut être attribuée à Simplicius dès lors qu'on insiste sur le fait que, si les noms ne renvoient pas à cette logique des contraires, cela constituerait à nouveau un obstacle à la logique unificatrice que Simplicius attribue à Parménide.

III.2 Fragment DK 28B9

Le fragment DK 28B9 qui porte également sur les noms est cité juste après les vers DK 28B8.53-59 par Simplicius (*In Phys.* 180.9-12) :

« Mais puisque toutes les choses ont été nommées lumière et nuit
Et que ce qui relève de leurs pouvoirs est assigné à telles et telles,
Tout est plein de lumière et de nuit sans lueur
Toutes deux égales, puisque rien n'est parmi aucune des deux »
(αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν)³⁵⁶.

Le contexte de la citation est donc le même que pour DK 28B8.53-59. Simplicius cherche dans sa source (le poème ou une doxographie) des vers qui renforcent son interprétation de Parménide comme ayant traité de principes contraires. Comme je l'ai déjà remarqué, Aristote lit ses devanciers comme des partisans des principes contraires : « tous posent que les principes sont d'une certaine manière des contraires, c'est clair »³⁵⁷. Simplicius souligne l'enjeu de l'adverbe πως dans la lecture aristotélicienne. C'est en vertu de cela que le commentateur explique que, certes, Parménide est un pionnier de la théorie des principes contraires, mais qu'en tant qu'innovateur, il n'aurait pas bien saisi la logique des contraires. Simplicius dit que Parménide et le reste des devanciers ont parlé des principes de manière impropre (*In Phys.* 181.31-32 : οὐ γὰρ τὰ κυρίως ἐναντία λέγουσιν, ἀλλ' ἅπερ ἡγοῦνται ἐναντία), du fait qu'ils ont manqué le concept même de contrariété. Il s'agit, selon Simplicius, de la première opposition, celle de la forme et de

³⁵⁶ Traduction Laks-Most.

³⁵⁷ *Phys.* 188a 26-27 : ὅτι μὲν οὖν τὰναντία πως πάντες ποιοῦσι τὰς ἀρχάς, δῆλον.

sa privation (*In Phys.* 182.3-4 : τὰ ἐναντία λέγων ἀρχὰς τὴν πρωτίστην ἐναντίωσιν εἶδος καὶ στέρησιν θήσεται)³⁵⁸.

Simplicius considère que le problème de Parménide est de ne pas avoir systématisé les contraires dans leur sens principal (κυρίως). En ce sens, si DK 28B9 considère que toute chose a été nommée lumière et nuit (πάντα φάος καὶ νῦξ ὀνόμασται), le seul problème que Simplicius y détecte est que la systématisation n'explique pas lequel des deux éléments appartient à la forme (εἶδος) et lequel à la privation (στέρησις). Mais ce défaut n'amoindrit pas la réussite du système parméniidien qui a conçu deux principes, φάος et νῦξ, et a également insisté sur le fait qu'ils sont équipollents et donc qu'il y a ἀντίθεσις, mais pas celle primordiale de la forme et la privation.

Le système de contraires de DK 28B9, lumière et nuit, a une portée explicative en raison du fait que leur opposition permet d'expliquer les phénomènes physiques. Cette interprétation de Simplicius n'aborde pas directement le verbe ὀνόμασται, mais on peut considérer que le fragment met en lien les éléments contraires avec ὀνόμασται. Il semble donc que l'on puisse en tirer la conclusion que l'acte de nommer va de pair avec le système de contraires qui vise à expliquer les phénomènes physiques. Or, la critique de Simplicius consiste à dire que la contrariété parméniidienne ne constitue pas le sens premier de l'ἀντίθεσις. Si tel est le cas, on peut inférer que l'ὀνόμασται de DK 28B9 ne serait pas critiqué : la dénomination issue de l'opposition entre lumière et nuit est explicative, mais cet emploi du nom n'aboutit pas à expliquer de la même manière qu'on le ferait avec l'opposition entre acte et puissance. Si cette interprétation de ὀνόμασται inspirée du contexte du commentaire néoplatonicien est cohérente, on peut affirmer que la dimension référentielle des noms parméniidiens n'est jamais mise en doute par Simplicius. Pour Simplicius il s'agit seulement de montrer que si ὀνόμασται est fondé sur lumière et nuit alors sa dimension référentielle ne pourrait pas expliquer les phénomènes physiques dans toute leur ampleur. En ce sens, il existe bien une critique de la nomination (ὀνόμασται), mais il ne s'agit pas de la considérer comme fautive ou incompréhensible. Bien au contraire,

³⁵⁸ *Phys.* 191a 12-14 : μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὕτη, οὐχ οὕτω μία οὖσα οὐδὲ οὕτως ὄν ὡς τὸ τόδε τι, μία δὲ ἧς ὁ λόγος, ἔτι δὲ τὸ ἐναντίον τούτῳ, ἡ στέρησις.

ὀνόμασται peut rendre compte dans une large mesure du domaine physique de l'ένταῶθα

III.3. Fragment DK 28B19

Le dernier fragment qui porte sur les noms est cité dans commentaire au traité *Du Ciel* d'Aristote de Simplicius (*In De Cael.* 558). Le contexte de la citation renvoie à *Du Ciel* 298b 15-24 :

« En effet, quelques [philosophes] ont complètement annulé la génération et la corruption : selon eux, aucun des étants ne naît ni ne périt et nous en avons seulement l'impression. Ainsi en est-il des partisans de Méliossos et de Parménide, dont il faut penser que, même s'ils ont raison sur d'autres points, ils ne parlent pas en physiciens. En effet, l'existence de certains étants ingénéralbles et complètement immobiles appartient plutôt à une étude différente de la physique et qui lui est antérieure. Ces gens-là, comme ils présupposaient qu'il n'existe rien en dehors de la substance des êtres sensibles, mais qu'ils furent les premiers à penser que certaines natures devaient être telles pour qu'il existe une connaissance et une prudence, dans ces conditions ils ont transféré aux êtres sensibles les doctrines valables pour ces natures »³⁵⁹.

(Οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν· οὐθὲν γὰρ οὔτε γίνεσθαι φασιν οὔτε φθείρεσθαι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν, οἷον οἱ περὶ Μελίσσον τε καὶ Παρμενίδην, οὓς, εἰ καὶ τᾶλλα λέγουσι καλῶς, ἀλλ' οὐ φυσικῶς γε δεῖ νομίσαι λέγειν· τὸ γὰρ εἶναι ἅττα τῶν ὄντων ἀγένητα καὶ ὅλως ἀκίνητα μᾶλλον ἐστὶν ἐτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως. Ἐκεῖνοι δὲ διὰ τὸ μηθὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δὲ τινὰς νοῆσαι πρῶτοι φύσεις, εἴπερ ἔσται τις γνῶσις ἢ φρόνησις, οὕτω μετήνεγκαν ἐπὶ ταῦτα τοὺς ἐκεῖθεν λόγους)

Aristote offre ici une classification des positions historiques à propos de l'existence ou de l'inexistence de la génération (πότερον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν). Aristote classe les philosophes qui le précèdent en quatre catégories : annulation complète de la génération (Parménide et Méliossos) ; acceptation totale de la génération où quelques étants demeurent tandis que d'autres périssent (Hésiode) ; acceptation totale de la génération où un seul étant

³⁵⁹ *De Caelo*, 298b 14-24. Traduction de Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin.

demeure et tous les autres étants s'engendrent et s'écoulent (Héraclite) et, finalement, la génération de tous les corps à partir des surfaces (Platon).

D'après Aristote, « les partisans de Mélissos et de Parménide » ne méritent pas d'être considérés comme des physiciens, car ils refusent d'accepter que la génération et la corruption existent (ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν). Ils auraient plutôt été intéressés par les choses inengendrées et immobiles, ce qui est l'objet d'une science qui ne s'intéresse pas au domaine physique³⁶⁰.

Toutefois la suite de la doxographie n'est pas très claire : Aristote affirme que les partisans de Parménide et de Mélissos ont considéré que « les sensibles » sont les seules substances qui existent (Ἐκεῖνοι δὲ διὰ τὸ μηθὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι). Comment concilier alors le début de la doxographie où il est dit que les Éléates ont supprimé la génération et la corruption pour après affirmer qu'ils ont accepté seulement les substances sensibles (τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν) ? Pierre Pellegrin (1994) soutient qu'il s'agit d'une théorie où l'on spiritualise la substance sensible, c'est-à-dire que l'éléatisme refusait la génération et la

³⁶⁰ La ligne du passage traité ici, « une recherche différente et antérieure à la physique » (ἐστὶν ἐτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως), est ambiguë au sens où ἐτέρας καὶ προτέρας peut renvoyer à différents types de science. Cela dépend de la portée de ce qu'on considère comme antérieur ; comme (Pellegrin 1994) l'a suggéré, il peut s'agir de deux niveaux différents de discussion. Aristote fait référence, lorsqu'il parle d'une science antérieure, au fait que la physique ne discute pas ses postulats initiaux. Toutefois il n'est pas clair à quelle science Aristote fait référence : le deuxième niveau pourrait être soit la métaphysique, soit la théologie, soit la dialectique. La première lecture est défendue par Thomas d'Aquin ; la deuxième par (Pellegrin 1994) et la troisième par (Rashed 2005, p.114 n.7). Décider en faveur d'une lecture ou d'une autre exigerait une étude *in extenso* des tournures interprétatives à propos de Parménide de la part d'Aristote, que nous ne pouvons pas effectuer ici. Quoi qu'il en soit, il faut remarquer que l'avis d'Aristote sur Parménide oscille entre un physicalisme et un métaphysicalisme si l'on suit les doxographies de la *Physique* et de la *Métaphysique*. Voir la conclusion de (Cherniss 1935, p.65) : « The criticism which Aristotle offers of the Eleatic thesis in general is directed against Being as unified concept in the physical world », à partir de laquelle on comprendra mieux l'avis d'Aristote selon lequel Parménide s'est mieux exprimé (*Met.* 986b 27-28 : Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν) lorsqu'il postulait ses deux principes pour expliquer la réalité physique. Voir aussi (Rashed 2005 p. 152, n. 5) qui suggère un parallélisme entre les lectures qu'Aristote fait de Parménide et de Platon : tous les deux sont divisés entre une intuition systémique logique (l'étant pour celui-là et l'idée pour celui-ci) et une doctrine physique accordée à contrecœur (le feu et la terre pour celui-là et les surfaces élémentaires du *Timée* pour celui-ci).

corruption, ce qui ne veut pas dire qu'ils ont annulé le monde sensible. Il s'agit donc d'une théorie où, par exemple, on expliquerait que les nuages existent, mais qu'ils ne naissent ni périssent.

Par ailleurs, selon Aristote l'éléatisme aurait été la première école à considérer que la connaissance a besoin d'une substance qui demeure immobile et inengendrée, car s'il n'y avait que la substance sensible, la connaissance serait impossible. En effet, devant un flux continu, on ne serait pas capable d'établir la moindre connaissance, car au moment d'essayer de saisir les nuages, ils auraient déjà changé. L'éléatisme est donc une sorte de phénoménologie, car l'éléatisme commence par l'évidence qu'il y a de la connaissance. De ce fait, les Éléates ont tenté d'expliquer cette évidence par le postulat de la substance intelligible immobile et inengendrée. Ils ont ensuite transféré ce raisonnement à toute l'expérience de la connaissance : il y a des nuages, il y a la lune. Or cette évidence empirique doit être cohérente avec le principe de la substance intelligible de telle sorte que les phases lunaires ou le mouvement des nuages n'apparaissent que pour nous (*ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν*), car au fond tout cela participe seulement de la substance intelligible. Le sensible est donc expliqué en vertu de l'intelligible, ce qui empêche d'affirmer que les Éléates ont refusé que le sensible existe. Ce qu'ils ont conçu, c'est une nouvelle manière de rendre compte du domaine sensible, en le privant de la génération et la corruption.

III.3.1 Simplicius cite Parménide

Le passage du *De Caelo* est commenté par Simplicius (*In De Caelo* 556.1-560.10) qui cite les vers DK 28B1.28b-32, DK 28B8.50-51, DK 28B19 du poème de Parménide. Ce témoignage demeure la seule source des vers DK 28B1.31-32 et DK 28B19³⁶¹. Voici le texte où il cite ces vers (*In De Caelo* 557.19-558.17) :

³⁶¹ Le sens et les *lectiones* de ces deux vers sont très discutés par les chercheurs modernes ; l'une des contraintes majeures concerne la fin du vers 32 (*περῶντα, περ ὄντα* et la plus extravagante *πάνθ' ἄπερ ὄντα*). Quelques auteurs qui ont traité les vers B1.31-32 sont (Cerri 1997), (Owen 1960), (De Rijk 1983), (Brague 1987), (Tarán 1965), (Mourelatos 2007), (Untersteiner 1958).

« Cependant, Aristote, selon son habitude, objecta ici aussi aux sens apparents des discours, veillant à ce que les gens plutôt superficiels ne commettent pas de paralogisme ; en revanche, ces hommes-là supposaient une double réalité : d'une part, ce qui est vraiment l'intelligible –, ensuite ce qui devient – le sensible –. Ceux-là n'ont pas estimé digne de l'appeler simplement "ce qui est", mais [de l'appeler] "ce qui est apparent". À cause de cela Parménide dit que la vérité concerne ce qui est, tandis que l'opinion concerne ce qui devient. Enfin, Parménide dit :

[DK 28B1.28b-32] : *Il te faut apprendre tout, aussi bien le cœur sans tremblement de la vérité qui convainc que les opinions des mortels, en lesquelles il n'est pas de créance vraie*
Cependant tu apprendras aussi ceci, comment les opinions Devraient être recevables, pénétrant pour toujours toutes les choses »

Mais aussi à la fin du discours sur l'Etant véritable, sur le point d'enseigner à propos du sensible, il dit :

[DK 28B8.50-51] *J'arrête là pour toi le discours fiable et la pensée sur la vérité.*
Apprends à partir d'ici les opinions des mortels, en écoutant le monde trompeur de mes paroles

et après avoir transmis l'ordonnance des choses sensibles, il dit à nouveau :

[DK 28B19] *Ainsi donc, selon l'opinion, ces choses ont surgi et sont maintenant,*
Et par la suite, ayant pris consistance, à partir de ce point elles connaîtront leur fin.
À ces choses les hommes ont assigné un nom qui les désigne chacune

Comment par conséquent, Parménide considérait-il les choses sensibles comme existant seules, lui qui à propos de l'intelligible, s'est penché sur ces connaissances qu'il est superflu de retranscrire à présent ?

Comment-a-t-il transposé aux choses sensibles ce qui est approprié aux intelligibles, lui qui a transmis séparément l'union de l'Étant véritable et intelligible, et séparément l'ordonnance des choses sensibles –c'est clair– et n'a pas jugé bon de nommer le sensible par le nom de l'Étant ?³⁶²

(ἀλλ' ὁ μὲν Ἀριστοτέλης, ὡς ἔθος αὐτῷ, πρὸς τὸ φαινόμενον καὶ νῦν τῶν λόγων ὑπήντησε προνοῶν τοῦ μὴ τοὺς ἐπιπολαιότερους παραλογίζεσθαι, οἱ δὲ ἄνδρες ἐκεῖνοι διττὴν ὑπόστασιν ὑπετίθεντο, τὴν μὲν τοῦ ὄντως ὄντος τοῦ νοητοῦ, τὴν δὲ τοῦ γινομένου τοῦ αἰσθητοῦ, ὅπερ οὐκ ἠξίου καλεῖν ὄν ἀπλῶς, ἀλλὰ δοκοῦν ὄν· διὸ περὶ τὸ ὄν ἀλήθειαν εἶναι [Παρμενίδης] φησι, περὶ δὲ τὸ γινόμενον δόξαν. λέγει γοῦν ὁ Παρμενίδης.

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι,
ἤμην ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνί πίστις ἀληθῆς·
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκοῦντα.
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

ἀλλὰ καὶ συμπληρώσας τὸν περὶ τοῦ ὄντως ὄντος λόγον καὶ μέλλων περὶ τῶν αἰσθητῶν διδάσκειν ἐπήγαγεν·

ἐν τῷ σοι παύσω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης, δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

παραδοὺς δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν διακόσμησιν ἐπήγαγε πάλιν·

οὔτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καὶ νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω.

πῶς οὖν τὰ αἰσθητὰ μόνον εἶναι Παρμενίδης ὑπελάμβανεν ὁ περὶ τοῦ νοητοῦ τοιαῦτα φιλοσοφῆσας, ἅπερ νῦν περιττόν ἐστι παραγράφειν; πῶς δὲ τὰ τοῖς νοητοῖς ἐφαρμόζοντα μετήνεγκεν

³⁶² Traduction de Simplicius inspirée d'Annick Stevens avec quelques modifications, traduction de Parménide de Laks/Most.

ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ ὁ χωρὶς μὲν τὴν ἔνωσιν τοῦ νοητοῦ καὶ ὄντως ὄντος παραδοῦς, χωρὶς δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν διακόσμησιν ἐναργῶς καὶ μηδὲ ἀξιῶν τῷ τοῦ ὄντος ὀνόματι τὸ αἰσθητὸν καλεῖν;)

L'interprétation de Simplicius va essayer de contester les propos d'Aristote. La méthode interprétative du néoplatonicien revient à considérer qu'Aristote transmet des interprétations erronées « en veillant à ne pas faire de faux raisonnements en ce qui concerne les points plus superficiels »³⁶³. La doxographie du *Du Ciel* est donc désamorcée : les partisans de Parménide et de Méliossos auraient rendu compte du sensible et de l'intelligible, car ils « ont posé une double hypostase » (διττὴν ὑπόστασιν ὑπετίθεντο)³⁶⁴. Une première qui concerne l'être véritable intelligible et une deuxième le devenir sensible (τὴν μὲν τοῦ ὄντως ὄντος τοῦ νοητοῦ, τὴν δὲ τοῦ γινομένου τοῦ αἰσθητοῦ). Par rapport à cette dernière, « ils n'ont pas jugé bon d'appeler "étant absolu", mais "semblant être" »³⁶⁵.

Ces remarques essaient de défaire l'interprétation d'Aristote selon laquelle le sensible était considéré par le biais de l'intelligible. Or, l'interprétation de Parménide dans le commentaire à la *Physique* soutenait une thèse qui, de prime abord, ressemble à cette critique. En effet, on avait noté dans l'interprétation de DK 28B8.38 que l'un en tant que définition était considéré comme cause du sensible, ce qui permet d'inférer que celui-ci était aussi considéré par le biais de l'intelligible. Cependant, ce que Simplicius critique dans l'interprétation d'Aristote est le fait que le Stagirite reproche à l'éléatisme de priver le sensible d'un de ses traits essentiels, à savoir la génération et la corruption. Simplicius rapporte également une interprétation d'Alexandre d'Aphrodise sur le même passage du *Du Ciel* : selon Alexandre,

³⁶³ *In De Cael.* 557.19-20 : πρὸς τὸ φαινόμενον καὶ νῦν τῶν λόγων ὑπήντησε προνοῶν τοῦ μὴ τοὺς ἐπιπολαιότερους παραλογίζεσθαι. Traduction d'Annick Stevens.

³⁶⁴ *In De Cael.* 557.21. Traduction d'Annick Stevens.

³⁶⁵ *In De Cael.* 557.22-23 : ὅπερ οὐκ ἤξιον καλεῖν ὄν ἀπλῶς, ἀλλὰ δοκοῦν ὄν. Traduction d'Annick Stevens.

les éléates « ne parlant pas des choses physiques d'une façon convenant à la physique, ils détruisent la physique »³⁶⁶.

L'apologie de Simplicius consiste à montrer comment Parménide et Méliossos auraient rendu justice au sensible en respectant les propriétés d'être généré et détruit. Ce faisant, Simplicius considère qu'il est injuste d'affirmer avec Aristote et Alexandre que les Éléates ont transféré aux êtres sensibles les caractères de l'être intelligible. Les arguments de Simplicius consistent à citer des vers du poème de Parménide et du traité de Méliossos où ils auraient expliqué comment le sensible a affaire avec la génération et la corruption. Simplicius soutient que cette explication est proposée à partir de DK 28B8.50-51 et s'achève avec DK 28B19. Il affirme en outre qu'il est inutile de contester la thèse pour le moins étrange d'Aristote selon laquelle les Éléates ont considéré que seule la substance sensible existe. Je dis « pour le moins étrange », car rappelons-nous que, dans la *Physique*, l'enjeu de la critique contre Parménide était de montrer qu'il avait rendu la science physique impossible, en raison de sa thèse sur l'être en tant qu'un et immobile. Simplicius juge inutile de contester l'avis d'Aristote, car il semble que la portée intelligible du poème de Parménide est assez claire.

Ce qui est moins évident est de savoir comment articuler les deux domaines du sensible et de l'intelligible. Le fragment DK 28B19 le permet selon Simplicius en fournissant le matériel par lequel on suggérera que chacun de ces domaines a été traité dans ses propres termes. Il semble donc que le troisième vers de DK 28B19 (τοῖς δ' ὄνομα ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω) fournisse une de ces preuves. Ce vers indique que les mortels ont posé un nom comme signe pour chacune des choses issues du sensible, à savoir qu'elles sont nées, qu'elles sont et que par la suite elles périront (cf. DK 28B19.1-2). Simplicius suggère ainsi que cette considération du sensible qui tient compte de la génération et de la corruption va de pair avec un usage des noms où ceux-ci sont mis justement en relation avec les objets sensibles.

À la fin du passage cité du commentaire au *Du Ciel*, Simplicius finit par contester l'interprétation d'Aristote en remarquant que Parménide

³⁶⁶ *In De Cael.* 560.9-10 : διὸ συνέβαιεν αὐτοὺς περὶ τῶν φυσικῶν οὐ φυσικῶς λέγοντας ἀναιρεῖν τὴν φύσιν. Traduction d'Annick Stevens.

n'aurait pas jugé bon de transférer, pour ainsi dire, le nom de l'être au sensible (μηδὲ ἀξιῶν τῷ τοῦ ὄντος ὀνόματι τὸ αἰσθητὸν καλεῖν). Simplicius ne cite cependant pas un passage qui soutiendrait l'idée selon laquelle l'être aurait un nom qui lui est propre. Cette remarque de Simplicius pourrait constituer un argument en faveur des partisans de l'authenticité de DK 28B8.38*, car elle suggère que l'être a un nom qui lui appartient. Or cette interprétation néoplatonicienne n'a pas comme corollaire que le domaine sensible serait l'objet seulement de noms inadéquats. Au contraire, Simplicius soutient que l'intelligible comme le sensible possède un vocabulaire propre à chacun de ces domaines. En conséquence, il s'avère que la notion de nom s'applique selon Simplicius aux deux domaines traités par le poème parménidien. Qui plus est, le nom de l'être et le nom du sensible, c'est-à-dire leur vocabulaire spécifique, sont toujours décrits comme ayant une dimension référentielle. En tout cas, Simplicius tente de prouver que l'interprétation d'Aristote crée un désordre dans les domaines où la dimension référentielle des noms devient confuse : parler du sensible avec le vocabulaire de l'intelligible implique de parler d'un sensible privé du devenir. Étant donné que ce domaine serait privé du devenir, le vocabulaire employé dans le sensible serait toujours inexact et ne saurait rendre justice aux choses qui étaient, qui sont et qui périront.

III.4 Plutarque comme témoignage ancien sur le problème du langage chez Parménide

Bien que Simplicius soit la source de tous les fragments du poème sur les noms, il n'est pas la seule source antique pertinente pour leur analyse. Un témoignage de Plutarque dans son *Contre Colotès* aborde le statut du langage chez Parménide. Plutarque cite des vers du poème (DK 28B1.29-30, DK 28B8.4), ce qui permet d'affirmer qu'il connaissait bien le poème. La similitude des vers cités par Plutarque avec ceux cités par Simplicius suggère, du point de vue de la tradition manuscrite, une source assez similaire entre Plutarque et Simplicius³⁶⁷.

Le traité de Plutarque propose une interprétation générale de la pensée parménidienne afin de désamorcer une série de critiques que l'épicurien Colotès avait adressée à Parménide, notamment que son poème implique l'impossibilité de vivre. Parménide défendait, selon Colotès, un acosmisme, conduisant à une impasse pratique dans la vie courante (οὐδὲ ζῆν ἔστιν), comme l'indique le titre même de l'ouvrage attribué à Colotès³⁶⁸. Plutarque conteste ensuite — en *Adv. Col.* 1114B5-1114F3) — que les inférences tirées par Colotès de son argument puissent se comprendre comme un indice des relations ontologiques et épistémologiques entre les deux parties du poème, l'*Alètheia* et la *Doxa*. La lecture de Plutarque envisage ainsi la portée du langage dans son interprétation de Parménide. Commençons par lire l'apologie de Parménide³⁶⁹ :

Eh bien, justement il [Parménide] n'a fait disparaître ni le feu ni l'eau ni le précipice ni les cités, comme dit Colotès, "situées en Europe et en Asie", Parménide qui, précisément, a mis en poème l'ordonnance du monde et qui, à l'aide d'un mélange d'éléments, le clair et l'obscur, parachève à partir d'eux et grâce à eux tous les phénomènes. De fait, il a beaucoup parlé de la Terre, ainsi que du ciel, du Soleil, de la Lune et des astres et raconte la génération de l'humanité ; en d'autres termes, en

³⁶⁷ Il faut aussi considérer que Plutarque est la seule source des fragments DK 28B14 et DK 28B15.

³⁶⁸ *Adv. Col.* 1107D-E : Περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστιν.

³⁶⁹ Traduction de Jacques Boulogne *et alii*.

antique théoricien de la nature qu'il est, il a composé un écrit personnel qui, au lieu de chercher à démolir celui d'un autre, ne passait sous silence rien de ce qui est "capital". Mais comme il s'est rendu compte, avant même Platon et Socrate, que la nature comporte une partie qui peut être objet d'opinion, et une autre partie objet d'intellection, et que l'objet d'opinion est inconstant et erre au milieu d'une multitude d'affections et de changements, parce que, pour la sensation, il diminue, augmente et varie selon les personnes sans même être jamais pareil pour une même personne, tandis que l'objet d'intellection est d'une autre espèce — il est en effet, comme il l'a dit lui-même :

Entier, immobile et sans naissance (DK 28B8.4)

semblable à lui-même et stable dans son être —, voilà que Colotès s'attache à la formulation pour dénoncer ces distinctions ! Il traque le discours de Parménide en s'en prenant aux mots au lieu des choses, et affirme qu'en posant l'un comme l'être, il anéantit purement et simplement toutes choses. Or, bien loin de faire disparaître aucune des deux natures, Parménide restitue son dû à l'une et à l'autre, et fait entrer l'objet d'intellection dans le genre de l'un et de l'être, lui donnant le nom d' "être" au motif qu'il est éternel et incorruptible, et celui d' "un" au motif qu'il est semblable à lui-même et qu'il n'admet pas de variation, tandis qu'il fait entrer l'objet de sensation dans le genre du désordonné et du mobile. On peut même voir les critères propres à ce genre, c'est :

Tant le cœur assuré de la persuasive vérité (DK 28B1.29)

Qui touche à l'objet d'intellection et à ce qui dans les mêmes circonstances reste le même,

Que les opinions des mortels, où il n'y a pas de vraie persuasion (DK 28B1.30)

parce qu'elles ont affaire à des choses qui admettent toutes sortes de transformations, d'affections et de dissemblances. Mais quoi ! Comment se pourrait-il qu'il nous ait laissé la sensation et l'opinion, sans nous laisser un objet de sensation

ou d'opinion ? Cela est impossible ; mais ce qu'on peut dire, c'est qu'il convient à ce qui est réellement de persister dans son être, alors que les objets d'ici-bas tantôt sont, tantôt ne sont pas, et ne cessent de dégénérer et de changer de nature, en sorte qu'il leur faut une autre dénomination plutôt que celle qui désigne la réalité élevée qui est toujours. Dans ces conditions, son discours sur l'être comme un, loin de faire disparaître la multiplicité des objets sensibles, cherchait à mettre en évidence leur différence avec l'objet intelligible. Or, comme dans sa théorie des idées Platon souligne encore davantage cette différence, il a prêté le flanc lui aussi aux attaques de Colotès. (ἀλλ' ὃ γε Παρμενίδης οὔτε πῦρ ἀνήρηκεν οὔθ' ὕδωρ οὔτε κρημνὸν οὔτε πόλεις, ὡς φησι Κωλώτης, ἐν Εὐρώπῃ καὶ Ἀσίᾳ κατοικουμένας· ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποίηται, καὶ στοιχεῖα μινύς, τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινόν, ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ. καὶ γὰρ περὶ γῆς εἶρηκε πολλὰ καὶ περὶ οὐρανοῦ καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρον καὶ γένεσιν ἀνθρώπων ἀφήγηται· καὶ οὐδὲν ἄρρητον, ὡς ἀνὴρ ἀρχαῖος ἐν φυσιολογίᾳ καὶ συνθεῖς γραφὴν ἰδίαν οὐκ ἀλλοτρίαν διαφορῶν, τῶν κυρίων παρήκεν. ἐπεὶ δὲ καὶ Πλάτωνος καὶ Σωκράτους ἔτι πρότερος συνείδεν ὡς ἔχει τι δοξαστὸν ἢ φύσις ἔχει δὲ καὶ νοητόν, ἔστι δὲ τὸ μὲν δοξαστὸν ἀβέβαιον καὶ πλανητὸν ἐν πάθεσι πολλοῖς καὶ μεταβολαῖς τῶ φθίνειν καὶ αὔξεσθαι καὶ πρὸς ἄλλον ἄλλως ἔχειν καὶ μηδ' ἄει πρὸς τὸν αὐτὸν ὡσαύτως τῇ αἰσθήσει, τοῦ νοητοῦ δ' ἕτερον εἶδος,

'οὔλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀγέννητον',
ὡς αὐτὸς εἶρηκε , καὶ ὅμοιον ἑαυτῶν καὶ μόνιμον ἐν τῶ εἶναι, ταῦτα συκοφαντῶν ἐκ τῆς φωνῆς ὁ Κωλώτης καὶ τῶ ῥήματι διώκων οὐ τῶ πράγματι τὸν λόγον ἀπλῶς φησι πάντ' ἀναιρεῖν τῶ ἐν ὄν ὑποτίθεσθαι τὸν Παρμενίδην. ὁ δ' ἀναιρεῖ μὲν οὐδετέραν φύσιν, ἐκατέρᾳ δ' ἀποδίδους τὸ προσήκον εἰς μὲν τὴν τοῦ ἐνὸς καὶ ὄντος ιδέαν τίθεται τὸ νοητόν, ὄν μὲν ὡς αἰδίον καὶ ἀφθαρτον ἐν δ' ὁμοιότητι πρὸς αὐτὸ καὶ τῶ μὴ δέχεσθαι διαφορὰν προσαγορεύσας, εἰς δὲ τὴν ἄτακτον καὶ φερομένην τὸ αἰσθητόν. ὣν καὶ κριτήριον ιδεῖν ἔστιν,

'ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκ<ές ἦτορ>',
τοῦ νοητοῦ καὶ κατὰ ταῦτα ἔχοντος ὡσαύτως ἀπτόμενον,
'ἡδὲ βροτῶν δόξας αἷς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθής'

διὰ τὸ παντοδαπὰς μεταβολὰς καὶ πάθη καὶ ἀνομοιότητας δεχομένοις ὁμιλεῖν πράγμασι. καίτοι πῶς ἂν ἀπέλιπεν αἰσθησιν καὶ δόξαν, αἰσθητὸν μὴ ἀπολιπὼν μηδὲ δοξαστόν; οὐκ ἔστιν εἰπεῖν. ἀλλ' ὅτι τῶ μὲν ὄντως ὄντι προσήκει διαμένειν ἐν τῶ εἶναι, ταῦτα δὲ νῦν μὲν ἔστι νῦν δ' οὐκ ἔστιν,

ἐξίσταται δ' αἰεὶ καὶ μεταλλάσσει τὴν φύσιν, ἐτέρας ᾧετο μᾶλλον ἢ τῆς ἐκείνου τοῦ ὄντος αἰεὶ δεῖσθαι προσηγορίας. ἦν οὖν ὁ περὶ τοῦ ὄντος ὡς ἐν εἴῃ λόγος οὐκ ἀναίρεσις τῶν πολλῶν καὶ αἰσθητῶν, ἀλλὰ δήλωσις αὐτῶν τῆς πρὸς τὸ νοητὸν διαφορᾶς. Ἦν ἔτι μᾶλλον ἐνδεικνύμενος Πλάτων τῆ περὶ τὰ εἶδη πραγματεία καὶ αὐτὸς ἀντίληψιν τῷ Κωλώτῃ παρέσχε)

J'ai cité un très long passage pour deux raisons : il manifeste les difficultés que les anciens éprouvaient pour interpréter Parménide et ces contraintes interprétatives attestent d'une histoire polémique de la réception de la pensée parménidienne. Ces discussions nous permettent d'extraire les problèmes philosophiques derrière ces débats d'interprétation³⁷⁰.

La lecture épicurienne moniste du poème de Parménide surprend et peut s'expliquer de deux manières, par les sources de Colotès ou par son interprétation des sources dont il disposait. Soit Colotès ne connaissait pas le poème en entier, contrairement à Plutarque, soit les deux lisaient Parménide à travers la même source, mais l'épicurien a mal compris ce qu'il lisait, car Plutarque insiste sur le fait que selon ses sources, Parménide n'a rien laissé de côté dans son exposé (καὶ οὐδὲν ἄρρητον, ... τῶν κυρίων παρήκεν). En termes de tradition du texte, on pourrait suggérer que Colotès et Plutarque ont eu deux versions différentes du poème : Colotès n'aurait pas connu les exposés que les modernes nomment *Doxa* où Parménide décrit les phénomènes tels que le ciel, le soleil, la lune ou encore l'embryologie humaine³⁷¹. En revanche, Plutarque disposait d'une version du poème qui comprenait au moins l'*Alètheia* et la *Doxa*. On peut défendre cette hypothèse, parce que Plutarque assure que Parménide a produit un ordre ou une disposition (ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποίηται) à partir du mélange de deux

³⁷⁰ Ce contexte du moyen platonisme peut se reconstruire grâce aux témoignages de Plutarque, Cicéron et Sextus Empiricus. (Kechagia 2011) et (Bonazzi 2013) ont déjà examiné la réception de Parménide chez Plutarque et ont souligné que Colotès cherchait à critiquer le scepticisme d'Arcésilas de Pitane, qui se réclamait probablement de penseurs antérieurs comme Parménide ou Platon.

³⁷¹ DK 28B10 : εἴση δ' αἰθερίην τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα / σήματα καὶ καθαρῆς εὐαγέος ἠελίου. DK 28B14 : νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς. DK 28B17 : δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας.

éléments (καὶ στοιχεῖα μιγνύς, τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινόν) et que c'est par le biais de, mais aussi grâce à, cette opération qu'il a permis l'étude de tout type de phénomène (ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ).

Les termes avec lesquels Plutarque fait l'apologie de Parménide trouvent un écho dans un témoignage de Simplicius (*in Phys.* 38.28), qui est souvent considéré comme la source la plus autorisée sur notre auteur, puisque Simplicius aurait eu une copie complète du poème³⁷². Les termes du commentateur sont très proches de ceux utilisés dans la reconstruction anti-épicurienne : le poème de Parménide, rapporte Simplicius, contenait dans la transition de l'intelligible vers le sensible, une indication de la part de la déesse τὸν σοὶ ἐγὼ διάκοσμον εὐκότα πάντα φατίζω, (DK 28B8.60) et cela est une sorte de conclusion après avoir décrit que νύκτ' ἄδαῆ (DK 28B8.59) et τῆ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ (DK 28B8.56) sont les éléments d'un tel discours. Ce sont les points sur lesquels insistait déjà Plutarque.

Le deuxième problème est que, par-delà les problèmes de transmission, il existe un problème philosophique dans la mesure où, même si Colotès attribuait à Parménide la thèse moniste, Plutarque n'est pas convaincu du fait que le monisme anéantisse la possibilité de vivre (*Adv. Colot.* 1114F : τὸ δὲ πᾶν ἐν εἰπὼν οὐκ οἶδ' ὅπως ζῆν ἡμᾶς κεκόλυκε). Le témoignage nous aide donc à poser le problème de la définition du « monisme » et ses conséquences ontologiques et gnoséologiques. En effet, selon Plutarque, on peut bel et bien être moniste sans que cela ait comme conséquence un acosmisme ; ceci indiquerait pour le platonicien une mauvaise compréhension de Parménide, mais aussi du concept de monisme. Pour soutenir le dernier point et montrer qu'une telle thèse philosophique n'est pas incohérente vis-à-vis de la possibilité de vivre, il est utile de regarder la manière dont Plutarque critique, non pas Colotès, mais Épicure. Plutarque interprète justement le Jardin comme un monisme qui n'aboutit pas au scepticisme, mais à un « acosmisme ». Si Colotès et les épicuriens veulent montrer que les philosophes monistes éliminent la possibilité de vivre, la

³⁷²« Sine Simplicius, Parmenides mutus esset », comme suggère (Journée 2014) en faisant allusion à *Sine Thomas, Aristotelis mutus esset*. Voir aussi (Baltussen 2008), (Golitsis 2016), (Licciardi 2016).

critique de Plutarque montrera qu'ils sont aussi et à leur insu des philosophes monistes (*Adv. Col.* 1113F-1114A³⁷³) :

Et de fait, chaque fois qu'Épicure dit que le tout est illimité, inengendré, incorruptible et qu'il n'augmente ni ne s'amointrit, il raisonne bien sur le tout comme sur une chose une. Si au début de son traité, il donne à entendre que "la nature des réalités, ce sont des corps et du vide", c'est en pensant qu'elle est une qu'il a opéré sa division binaire, dont le second élément (bien qu'il ne soit rien en réalité) reçoit de vous les noms d' "intangible", de "vide" et d' "incorporel". En conséquence, pour vous aussi le tout est un, à moins que vous ne vouliez, au sujet du vide, user de "vocables vides" et livrer un combat chimérique contre les Anciens. (καὶ γὰρ Ἐπικούρου, ὅταν λέγῃ τὸ πᾶν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ μήτ' ἀυξόμενον μήτε μειούμενον, ὡς περὶ ἑνός τινος διαλέγεται τοῦ παντός. ἐν ἀρχῇ δὲ τῆς πραγματείας ὑπειπὼν τὴν τῶν ὄντων φύσιν σώματα εἶναι καὶ κενὸν ὡς μιᾶς οὔσης εἰς δύο πεποιήται τὴν διαίρεσιν, ὧν θάτερον ὄντως μὲν οὐθέν ἐστιν, ὀνομάζεται δ' ὑφ' ὑμῶν ἀναφῆς καὶ κενὸν καὶ ἀσώματον· ὥστε καὶ ὑμῖν ἐν τὸ πᾶν ἐστιν, εἰ μὴ βούλεσθε κεναῖς φωναῖς περὶ κενοῦ χρῆσθαι, σκιαμαχοῦντες πρὸς τοὺς ἀρχαίους)

Si Colotès discréditait Parménide comme partisan de l'un (πάντ' ἀναιρεῖν τῷ ἐν ὄν ὑποτίθεσθαι τὸν Παρμενίδην), Plutarque montre, pour sa part, que l'école épicurienne aboutit malgré ses propos, à un monisme. Bien que la critique principale contre Colotès concerne son incompréhension de la doctrine parménidienne, le texte tout juste cité montre que la critique épicurienne contenait en elle un Cheval de Troie, ce qui fait de Colotès non seulement un mauvais lecteur du poème de Parménide, mais aussi un philosophe inconséquent d'après ses propres principes philosophiques. Plutarque propose de tracer une analogie qui expliquerait que les deux philosophes, Épicure et Parménide, auraient suivi des méthodes très

³⁷³ Traduction de Jacques Boulogne *et al.*

similaires, de sorte que si le second a défendu le moniste, le premier également.

Afin de les rapprocher l'un de l'autre, Plutarque doit montrer en quoi et comment Épicure est aussi un partisan de l'un et il faut garder à l'esprit que cette lecture du système d'Épicure est faite avec l'intérêt non seulement de contester l'image offerte de Parménide par Colotès, mais aussi de saluer la doctrine parménidienne : Parménide était un partisan de l'un sans que cela soit contradictoire avec l'idée d'un monisme généreux (*Adv. Col.* 1114 E 10-11 : ἦν οὖν ὁ περὶ τοῦ ὄντος ὡς ἓν εἶη λόγος οὐκ ἀναίρεσις τῶν πολλῶν καὶ αἰσθητῶν), en ce sens qu'affirmer l'un n'implique pas d'éliminer le sensible. L'analogie a l'intention de défaire la critique en rapprochant Épicure de Parménide pour montrer d'une part, qu'ils partagent quelques traits doctrinaux qui feraient de l'école épicurienne une doctrine issue du parménidisme, mais l'analogie a, d'autre part, l'intention de dénoncer que Colotès soutient une interprétation maladroite de Parménide. Autrement dit, ils n'auraient compris ni la doctrine parménidienne, ni sa propre doctrine.

Lorsque Plutarque décrit la pensée d'Épicure, il soutient qu'il commençait par définir la notion de « tout » en termes monistes (τὸ πᾶν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ μήτ' αὐξόμενον μήτε μειούμενον ὡς περὶ ἑνός τινος διαλέγεται τοῦ παντός). Les prédicats que, selon Plutarque, Épicure appliquait au tout sont des prédicats qui remontent à Parménide, comme le montre DK 28B8.5 (ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν / ἓν, συνεχές · τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;) ³⁷⁴. Que selon Épicure le tout ne soit ni engendré ni corruptible, ni susceptible de subir aucune modification est une thèse qui peut, sans beaucoup de difficultés, être liée aux σήματα de l'*Alètheia*.

Ce qui me semble significatif est que, selon Plutarque, deux volets coexistent, l'ontologique et le gnoséologique. En effet, au début de ses écrits, Épicure aurait produit une dualité par le fait d'avoir supposé qu'il existe, d'un

³⁷⁴ La reconstruction semble cependant plus proche de la doctrine de Mélissos qui, au début d'un de ses fragments, soutient que « ainsi donc, il est éternel, illimité, un et tout entier semblable » (DK 28B7= Simpl. *In Phys.*, p.111.18 : οὖν αἰδιόν ἐστι καὶ ἄπειρον καὶ ἓν καὶ ὅμοιον πᾶν). Cependant, je ne traite pas de la possibilité que Plutarque se heurte à une tradition parménidienne passée très vraisemblablement par le filtre de Platon. Sur ces mélanges doctrinaux, voir (Untersteiner 1958), (Barnes 1979b), (Cordero 1991) ; voir aussi (Brémond 2017).

côté, les corps et, d'un autre côté, le vide (*Adv. Col.* 1114 A : ὑπειπὼν τὴν τῶν ὄντων φύσιν σώματα εἶναι καὶ κενὸν ὡς μιᾶς οὐσίας εἰς δύο πεποιήται τὴν διαίρεσιν). La coexistence de ces deux domaines plaide donc en faveur de Parménide parce que, tout comme lui, Épicure soutiendrait aussi ce monisme « généreux » en vertu de la division corps/vide.

On voit donc comment, selon Plutarque, la doctrine parménidienne se présente comme proche de l'épicurisme dans le sens où les deux postulent deux niveaux ontologiques : le vide et les atomes dans l'épicurisme, l'intelligible et le sensible dans l'éléatisme. C'est dans ce sens qu'on pourrait mieux comprendre la critique de Plutarque, car l'argument de Colotès serait une absurdité du fait que, tout en critiquant la pensée de Parménide, il oublierait qu'il défend des arguments très proches d'elle.

Si je parlais d'un Épicure présenté comme suivant de près Parménide, il doit cependant exister des différences bien précises entre les deux. En effet, Plutarque dit que la division corps/vide issue de l'épicurisme contient une erreur cruciale et cela devrait aussi discréditer les critiques contre Parménide, qui aurait donc esquivé ces impasses ontologiques. Plutarque en vient donc à expliquer que la division corps/vide implique une analogie avec l'étant et le non-étant ; ainsi, le vide serait aligné avec le non-étant (θάτερον ὄντως μὲν οὐθέν ἐστιν) et, par élimination, l'étant avec les corps. Le point névralgique de la critique procède de cet alignement, car les épicuriens auraient nommé le premier de ces éléments, le non-étant, comme « imperceptible », « vide », ou encore « incorporel » (ὀνομάζεται δ' ὑφ' ὑμῶν ἀναφῆς καὶ κενὸν καὶ ἀσώματον). Épicure a donc commis une faute que Parménide n'aurait pas faite, car le poème fonctionne selon un argument transcendantal qui lui permet d'esquiver la faute logique en question. Rappelons-nous que le poème parménidien fonde sa méthodologie en DK 28B2 sur deux sentiers de recherche proposés. C'est par une réduction à l'absurde que Parménide aurait désamorcé l'une de ces voies en utilisant l'argument selon lequel il est impossible de penser et dire le non-étant οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν, οὔτε φράσαις. La thèse parménidienne est donc rejetée par l'épicurisme, mais, ce faisant, Épicure renverse l'argument contre lui-même, car attribuer un mot à un sujet inexistant n'est qu'une dénomination vide (κεναῖς φωναῖς).

Les critiques dont se sert Plutarque contre Épicure font clairement écho aux arguments du *Sophiste*³⁷⁵, dans le sens où l'acte de nommer doit se comprendre en parallèle avec le problème ontologique du monisme/pluralisme. Rappelons-nous que, selon le *Sophiste*, défendre la devise « tout est un » est un contresens du fait que les notions de porteur de nom et de nomination présupposent que l'on distingue deux étants ou deux choses. Plutarque a la même intuition dans sa critique du contresens auquel aboutit la doctrine d'Épicure, car si les épicuriens ont précisément nommé le non-étant « vide », ils ont ce faisant distingué nom et porteur afin d'attribuer quelque chose à quelque chose, ce qui présuppose que le nom et le porteur soient considérés comme existant ou comme étant. L'opération de discernement requise par le langage se renverse contre l'épicurisme, car tout mot doit être posé sur quelque chose qui est et l'effet qui s'ensuit est de rendre banale, voire inutile, l'opération première d'Épicure d'avoir divisé le « tout » en deux éléments, l'étant et le non-étant. La futilité du geste d'aligner le non-étant avec le vide s'explique par le fait qu'attribuer des prédicats au non-étant en fait une partie du « tout ». Certes, Épicure pourrait refuser l'incohérence de sa division, mais Plutarque anéantit *a fortiori* une telle division puisqu'elle traite le non-étant comme l'étant et que nommer exige un objet existant, d'où la conclusion que l'épicurisme est à son insu un monisme (ὥστε καὶ ὑμῖν ἔν τὸ πᾶν ἐστίν).

Par ailleurs, bien que je ne puisse examiner la réception de Parménide chez Plutarque, les sources qu'il connaissait ou la manière dont il s'est familiarisé avec le philosophe d'Élée, je peux soutenir que l'argumentation de Plutarque est intéressée dans le sens où elle veut rapprocher Parménide de Platon, parce qu'ils n'ont pas commis la faute de rattacher un nom à un objet inexistant. Plutarque commence en effet par prendre au sérieux l'interprétation de Colotès selon laquelle Parménide aurait anéanti toute chose en faveur du concept de l'« un » (ἀπλῶς φησι πάντ' ἀναιρεῖν τῷ ἔν ὄν

³⁷⁵ De ce point de vue, nous pouvons signaler que l'interprétation de Colotès ne se contente pas d'imputer à Parménide des absurdités ou contradictions vis-à-vis de la vie pratique. Il semble que Colotès veuille aussi montrer que l'estime que Platon éprouvait pour Parménide n'est point défendable. En effet, Socrate fait l'éloge de Parménide en *Théétète* 183e-184b, alors que « Colotès lui reproche [sc. : à Parménide] d'avoir avancé les sophismes les plus honteux » (1113F : ἃ μὲν οὖν αὐτόν φησιν αἰσχρὰ σοφίσματα λέγειν ὁ Κωλώτης). Cela implique que l'enjeu du débat entre Colotès et Plutarque est également le platonisme.

ὑποτίθεσθαι τὸν Παρμενίδην). La façon dont Plutarque démonte l'interprétation est double : attribuer d'abord une faute similaire à Épicure pour ensuite offrir l'interprétation correcte de Parménide. Cette stratégie a un double but : montrer que Parménide n'a pas commis la même faute qu'Épicure et faire ressortir la manière dont le présocratique évite l'erreur décrite. Revenons au texte pour rendre manifeste cette lecture.

Que Parménide n'ait pas anéanti le monde semble évident pour Plutarque en vertu d'une hiérarchisation des niveaux ontologiques sous les appellations de l'« intelligible » et de l'« opinable ». Autrement dit, ce que Colotès avait cru trouver chez Parménide, l'acte de faire disparaître le monde, ne serait qu'une incompréhension de la part de l'épicurien, puisque Parménide aurait bel et bien considéré cette double épistémologie en prenant soin de distinguer deux domaines (*Adv. Col.* 1114 C 5-6 : : συνειῖδεν ὡς ἔχει τι δοξαστὸν ἢ φύσις ἔχει δὲ καὶ νοητόν). Le geste est important, car le fait d'établir le pensable à côté de l'opposable éloigne la doctrine éléate des considérations sur l'impossibilité de vivre et montre bien au contraire qu'une manière de vivre en philosophie consiste à suivre la pensée de Parménide. Une telle revendication passe par le fait d'attribuer aux choses sensibles leur compréhension adéquate (ὁ δ' ἀναιρεῖ μὲν οὐδετέραν φύσιν, ἑκατέρα δ' ἀποδίδουσι τὸ προσῆκον), ce qui a pour résultat de suggérer une hiérarchie où l'« intelligible » se montrera plus puissant que l'« opinable ».

On a déjà vu que Plutarque établit un parallèle entre les prédicats du tout épicurien et ceux de l'intelligible parménidien. Jusqu'ici la différence entre les deux est subtile : Épicure parle du « tout », tandis que Parménide parle de l' « un » et de l' « être ». Les problèmes commencent à partir du deuxième niveau ontologique. Comme on l'a déjà montré, Épicure a eu tort de considérer le vide comme inexistant (θάτερον ὄντως μὲν οὐθέν ἐστιν) tandis que, dans la description plutarchéenne, Parménide a considéré l'opposable comme « désordonné » et « emporté » (εἰς δὲ τὴν ἄτακτον καὶ φερομένην τὸ αἰσθητόν).

Les conséquences sont précieuses pour ce qui est du langage dans sa relation de désignation, car Plutarque oppose l'épicurisme, qui tombe dans une sorte de discours vain (εἰ μὴ βούλεσθε κενᾶς φωνᾶς περὶ κενοῦ

χρησθαι), au parménidisme. En effet, grâce à la différence épistémologique entre le sensible et l'intelligible, Parménide évite l'erreur de faire référence à un objet non-existant par le biais d'un nom. De même la philosophie parménidienne aurait comme conséquence d'avoir soigneusement utilisé à propos de l'opérable des appellations, c'est-à-dire des noms, différentes de celles utilisées pour parler de l'intelligible (ἐτέρας ὄρετο μᾶλλον ἢ τῆς ἐκείνου τοῦ ὄντος ἀεὶ δεῖσθαι προσηγορίας). Toutefois ces appellations ont bien un corrélat épistémologique puisque les choses sensibles ou opérables sont et parfois ne sont pas, abandonnent et/ou changent leur nature (ταῦτα δὲ νῦν μὲν ἔστι νῦν δ' οὐκ ἔστιν, ἐξίσταται δ' ἀεὶ καὶ μεταλλάσσει τὴν φύσιν).

Cette analyse nous permet de tirer deux conclusions importantes. Plutarque semble ne pas attribuer à Parménide les fautes logiques et sémantiques qui procèdent de la devise « tout est un » selon le *Sophiste* de Platon. Tout au contraire, Plutarque attribue à Parménide un refus de se servir du non-étant absolu. Ceci résulte d'une notion de non-étant relatif qui accueille la différence en tant que l'intelligible se distingue épistémologiquement du sensible. Un corollaire significatif est que, dans le but de rapprocher Parménide de Platon et de contredire les arguments épicuriens, Plutarque propose une continuité, car Parménide avait accepté, bien avant Platon, la notion de non-être relatif.

IV. Conclusions

L'étude du contexte de certaines citations de Parménide chez Simplicius et Plutarque a permis de reconstituer leur compréhension, largement implicite, du statut du langage chez Parménide. L'image de Parménide que Simplicius et Plutarque proposent est influencée par une tradition platonicienne. Il faut en outre souligner que seul Simplicius cite les vers parménidiens sur les noms. Plutarque n'a pas cité ces vers parménidiens, mais j'ai essayé de soutenir que son interprétation montre une connaissance fidèle de ce qu'on peut reconstruire de la pensée parménidienne.

Afin d'offrir quelques conclusions générales sur ces deux penseurs platoniciens, il semble utile de commencer par Platon. Le *Théétète* témoigne d'un intérêt pour les rapports entre langage et ontologie. Dans ce dialogue Platon ne discute pas la théorie parméniennienne des noms, peut-être parce qu'il comptait déjà le faire dans le *Sophiste*. Platon montre néanmoins que l'usage des noms est un enjeu important du débat entre mobilistes et immobilistes : si ceux-là soutiennent qu'il faut bannir le vocabulaire de l'être en vertu de leur ontologie du flux, on peut supposer que le parti contraire, Parménide, effectue le mouvement inverse : retenir le vocabulaire de l'être en vertu de son ontologie du repos et exclure le vocabulaire du devenir. Cette image du parménidisme implique qu'on accepte l'usage de certains noms voire, à l'extrême, que l'on s'en tienne à un seul nom.

Dans le *Sophiste*, le monisme conduit à une impasse sur la valeur de τὸ ὄνομα, en vertu d'une interprétation ontologique d'ordre existentiel, où l'on affirme qu'il n'existe rien d'autre que l'un. Procédant donc à une analyse du concept même de τὸ ὄνομα, l'Étranger d'Élée réduit à l'absurde cette vision moniste, car la condition nécessaire pour nommer serait d'avoir quelque chose à nommer (*Soph.* 244c1-2 : Πότερον ὅπερ ἔν, ἐπὶ τῷ αὐτῷ προσχρώμενοι δυοῖν ὀνόμασιν, ἢ πῶς;). De ce fait, les noms analysés selon le monisme parméniennien conduisent à une réductionnisme nominal, en ce sens qu'ils n'ont pas de dimension référentielle, faute d'objets existants auxquels référer (*Soph.* 244d8-9 : τὸ ὄνομα ὀνόματος ὄνομα μόνον, ἄλλου δὲ οὐδενὸς ὄν).

Deux images sont donc issues des dialogues platoniciens. D'après le *Sophiste*, Parménide ne pourrait pas parler, il serait muet en raison des défaillances logiques de son monisme. En revanche, le Parménide du *Théétète* est laconique, il n'utilise qu'un nom ou certains mots, mais il s'octroie le droit de parler. On serait alors tenté d'affirmer que le *Théétète* est le dialogue le plus influent dans le moyen platonisme et le néoplatonisme en ce qui concerne le langage et les noms chez Parménide. En effet, si le *Sophiste* mène vers une sorte de scepticisme radical au sujet du langage, il est clair que Plutarque, le commentateur anonyme du *Théétète* et Simplicius ne suivent pas cette voie. Une forme de prudence épistémologique à l'égard du langage, proche de ce que l'on trouve dans le *Théétète*, me semble demeurer chez ces penseurs, dans

le sens où les deux domaines proposés par Parménide mènent souvent à une mise en garde à propos du vocabulaire qui doit être utilisé afin de respecter chacun de ces domaines. Plutarque exprime cette prudence lorsqu'il affirme que le domaine sensible devait être désigné d'une manière différente du domaine intelligible (*Adv. Col.* 1114E9 : ἐτέρας ὄρετο μᾶλλον ἢ τῆς ἐκείνου τοῦ ὄντος ἀεὶ δεῖσθαι προσηγορίας). Cette prudence ne conduit pas à considérer que le sensible n'existe pas, ou qu'il n'amène nulle part ; au contraire, il consiste dans le fait d'ignorer le sensible. Plutarque pensait que Parménide avait deux usages différents des noms ou de l'appellation.

Par ailleurs, Simplicius présente la théorie la plus complexe, car il suggère que Parménide soutenait une théorie à deux niveaux sur le langage. J'ai soutenu que le niveau intelligible était ambigu en ce qu'il pouvait référer soit à la première hypothèse, soit à la deuxième hypothèse du *Parménide* de Platon. Dans le premier cas, il est vrai que Parménide soutiendrait un scepticisme à l'égard des noms, mais pas dans le même sens que le *Sophiste*. En effet, l'analyse du commentaire néoplatonicien suggère que Parménide aurait pu concéder que les noms perdent leur dimension référentielle dès qu'on a affaire avec un principe situé au-delà de l'être et qui est indicible. Le scepticisme dans ce sens a une conséquence positive, à savoir qu'il serait le signe qui montre qu'on a réussi à arriver au niveau le plus élevé de la procession néoplatonicienne, à savoir l'Un. En revanche, la deuxième hypothèse telle qu'attribuée à Parménide soutient que tous les noms renvoient à l'intelligible sous la forme d'une unification. Par ailleurs le domaine du sensible est traité au moyen du système d'oppositions des noms contraires lumière et nuit ou chaud et froid. Si la première option de considérer la pensée de Parménide selon la première hypothèse du *Parménide* demeure assez conjecturale, il ne reste qu'à conclure que les citations de DK 28B8.38, DK 28B8.53-59 et DK 28B9 chez Simplicius ne suggèrent pas un scepticisme à l'égard des noms. Toutefois, il me semble qu'on peut de même affirmer que ces citations suggèrent une certaine relativisation de l'adéquation des noms en ce sens que le nom ne se contente pas de renvoyer à l'énoncé définitionnel lié naturellement au nom (« homme » et animal rationnel), mais renvoie au fond à la définition de l'être-un.

Ces considérations sur le statut du statut du langage chez Parménide selon Plutarque et Simplicius ont été offertes dans l'idée générale que leurs

interprétations contredisent certaines thèses soutenues par la littérature secondaire. Par conséquent, j'ai fourni certains arguments contre l'idée selon laquelle la notion du nom a une portée sceptique chez Parménide. Cela a été montré dans les analyses finales de cette première partie. Or, cette analyse contextuelle de témoignages anciens avait la motivation de prouver que le scepticisme à l'égard des noms ne fait pas partie de la théorie du nom chez Parménide.

L'enjeu de mon argument a donc consisté à montrer la valeur juste de DK 28B8.38*, car il a été suggéré que dans ce vers on a affaire avec une théorie prescriptive du nom où le seul vocabulaire acceptable est celui de l'être. Par conséquent, le vocabulaire du devenir et de la multiplicité est proscrit selon DK 28B8.38*. Le scepticisme à l'égard des noms est donc défini comme une théorie qui fonctionne à deux niveaux : elle prescrit le vocabulaire de l'être et elle proscrit le vocabulaire du devenir.

L'apport de mon interprétation est d'accepter cette double opération de DK 28B8.38* à condition qu'on interprète que cela n'est pas une thèse authentique de Parménide. Les éléments de ma défense ont consisté en montrer que DK 28B8.38* ne respecte pas la métrique d'un hexamètre dactylique. Contre certains savants modernes qui considèrent qu'il s'agit de l'erreur d'un copiste, j'ai répondu que DK 28B8.38* a été transmis par un éventail de sources hétérogènes (un papyrus qui contient un commentaire au *Théétète*, les manuscrits du *Théétète* et les manuscrits du commentaire à la *Physique* d'Aristote de Simplicius). Donc il m'a semblé défendable que le problème de la métrique de DK 28B8.38* remonte à Platon lui-même. Devant cette possibilité je me suis interrogé sur les raisons qui auraient motivé Platon à nous transmettre un vers parméniidien inauthentique. J'ai décidé d'examiner DK 28B8.38* en m'interrogeant sur la stratégie doxographique du *Théétète*. Le besoin de Platon de construire deux positions symétriquement opposées a été l'une des raisons d'insister sur l'authenticité de DK 28B8.38*. Cette hypothèse de travail à propos de la valeur de la doxographie m'a en outre convaincu que Platon voulait montrer comment les positions des immobilistes et des mobilistes partagent certains intérêts théorétiques. En conséquence, une référence intertextuelle à Héraclite m'a servi pour montrer que le *Théétète* conserve un esprit ludique, voire un peu moqueur, au sujet de la pensée de

Parménide. C'est cette sorte de ludisme, de liberté, qui permet à Platon de modifier la pensée parméniennne afin qu'elle réponde aux besoins dialectiques du *Théétète*. Quoique ce rapprochement entre mobilisme et immobilisme soit bien construit dans la doxographie, la réfutation de DK 28B8.38* est réservée au *Sophiste* où Platon montrait les incohérences d'une théorie du nom parméniennne. Dans cette perspective, je considère que DK 28B8.38* est une imitation conçue par Platon afin qu'elle soit réfutée.

On peut toutefois faire un pas en arrière et s'interroger sur les conséquences que les analyses de la notion de nom peuvent avoir dans la perspective plus générale de la pensée parméniennne. Si l'on considère que l'*Alètheia* s'occupe de l'être et la *Doxa* du mouvement, alors DK 28B8.38* pourrait être invoqué comme argument en faveur de l'idée selon laquelle la *Doxa* ne peut pas avoir une portée objective, car on ne possède pas un vocabulaire du flux. Ceux qui considèrent l'*Alètheia* et l'être comme l'objet de prédilection de Parménide favorisent DK 28B8.38* en vertu de l'économie explicative qui en ressort. En effet, DK 28B8.38* va de pair avec un scepticisme radical ou mesuré à l'égard du sensible, car il évacue la *Doxa* et le flux comme des objets incohérents ou inintéressants.

En revanche, les contextes anciens qui soutiennent deux niveaux de connaissance suggèrent que la théorie du nom est plus complexe. Étant donné que le vocabulaire du flux a une portée objective dans cette interprétation, la double fonction prescrire-proscrire de DK 28B8.38* ne semble pas expliquer avec suffisance le poème parméniennne. Dès lors, le fait d'avoir argumenté contre le scepticisme à l'égard du vocabulaire du flux et du sensible ouvre une perspective plus complexe. Comment expliquer les emplois des noms dans la *Doxa* et le mouvement qu'ils désignent ? Quels critères offrirait le poème afin de prescrire l'emploi d'un vocabulaire qui a affaire au devenir ? Ces questions seront explorées dans la seconde partie.

DEUXIÈME PARTIE.

LES NOMS SELON LE POÈME DE PARMÉNIDE

I. Le nom chez Parménide : Introduction

Si la partie précédente peut être considérée comme la *pars destruens* de cette thèse, il reste à fournir une *pars construens*. Or, le fait d'avoir esquissé des arguments contre le scepticisme à l'égard du vocabulaire du devenir n'implique pas que l'on ait déjà montré qu'il existe chez Parménide une portée objective des noms. Le propos de la partie présente sera d'examiner les vers parménidiens à leur sujet en laissant de côté leur contexte longuement évoqué dans la partie précédente. Si les interprétations anciennes de Plutarque et Simplicius suggèrent qu'il y a chez Parménide deux niveaux de connaissance, je vais examiner la mesure dans laquelle la théorie des noms leur accorde une portée référentielle et objective. Afin d'expliquer de manière satisfaisante cette dimension positive des noms, je vais essayer de reconstruire les règles qui permettraient de montrer pourquoi le poème parménidien peut établir un vocabulaire qui a affaire avec le devenir. Les critères et règles déduits à partir de l'analyse de fragments devront apporter les éléments suffisants qui expliquent la totalité des occurrences de la notion de nom chez Parménide. De ce point de vue, la réponse offerte ne saurait être satisfaisante que si les occurrences du nom chez Parménide permettent d'expliquer suffisamment d'éléments du poème. Mon analyse ne vise pas à expliquer tous les enjeux abordés par le poème, mais il me semble que l'interprétation du nom que je vais présenter permet, d'une part, d'offrir une explication de la *Doxa* en pleine cohérence avec le système des noms et, d'autre part, de proposer des éléments de réponse au problème de la relation entre l'*Alètheia* et la *Doxa*.

Pour ce faire, il faut s'interroger d'abord sur la notion de nom. Étant donné que le nom est sujet à des analyses grammaticales variées dans l'Antiquité, je vais m'interroger sur la possibilité que les ὀνόματα chez Parménide puissent aussi être sujets à des considérations grammaticales. Je commencerai par examiner des définitions postérieures à Parménide, celles de Platon et Aristote, afin d'analyser si elles peuvent éclairer la notion chez Parménide. Dans le cas contraire, si les ὀνόματα platoniciens et aristotéliens sont anachroniques par rapport à Parménide, on pourra comprendre ce qui

distingue les ὀνόματα parménidiens. Il est cependant évident qu'il s'agit d'un moment de définition négative, qui nous permettra de comprendre les raisons pour lesquelles le poème de Parménide ne peut pas être lu selon des catégories postérieures.

Une fois examiné le rapport entre les ὀνόματα parménidiens et les ὀνόματα postérieurs, j'examinerai le processus par lequel les ὀνόματα ont été élaborés selon le poème. La question est épineuse dans le cadre de la pensée de Parménide : le philosophe qui a exclu, par des moyens logiques, la naissance, la croissance et la destruction de l'être, peut-il s'intéresser à l'élaboration d'un quelconque phénomène ? Ne tiendrait-on pas ainsi des propos en pleine contradiction avec l'épistémologie véhiculée par l'*Alètheia* ? En effet, afin d'expliquer comment la dénomination est élaborée par les mortels, on doit considérer le changement, dans la mesure où l'on vise à expliquer une activité auparavant inexistante et donc à rendre compte de son commencement. Dans la discussion générale du langage, différentes perspectives, telles que les étymologies, expliquent l'élaboration d'un lexique précis : nombre de mots en anglais par exemple peuvent être expliqués par le biais d'une analyse de l'influence du vieil anglais, du grec ancien, du latin et du français. Il y aurait donc une considération chronologique qui expliquerait l'état actuel de la langue anglaise. Je tenterai de montrer les moyens par lesquels mortels parménidiens ont conçu leurs dénominations. Par ailleurs, on notera la manière dont l'élaboration de la nomination chez Parménide va de pair avec une critique adressée aux mortels par la déesse du poème, qui attire notre attention sur le fait que les mortels ont mal conçu leur système de noms.

Or, une objection adressée à un système ne peut être bien saisie que lorsqu'on connaît le système sujet à la critique. Je vais, pour cette raison, examiner en détail, dans un troisième moment, tous les fragments du poème de Parménide qui se réfèrent explicitement aux noms ou à l'acte de dénomination. Cette analyse permettra de dégager la mesure dans laquelle l'élaboration des noms est conçue dans un système complexe. Je soutiendrai ainsi que les fragments montrent la manière dont la dénomination chez Parménide implique trois moments différents, mais cohérents. En effet, ils commencent par considérer une ontologie du devenir, laquelle est à son tour structurée par des catégories construites par la pensée, pour enfin expliquer comment ce système se retrouve dans les choses mêmes. Cette description

assez générale des trois moments, que j'expliquerai en détail, permet de comprendre comment et pourquoi les ὀνόματα parménidiens sont bien différents des ὀνόματα platoniciens et aristotéliens. En effet, si ces derniers s'insèrent dans une recherche linguistique et grammaticale, les ὀνόματα parménidiens sont en revanche issus d'un intérêt surtout ontologique et épistémologique, bien qu'ils puissent garder un corollaire linguistique.

Je reviendrai pour finir au problème de la portée épistémologique du langage sur la base des résultats obtenus à propos des ὀνόματα. Dans un dernier moment, on s'occupera d'abord de montrer la manière dont les conclusions de l'analyse des fragments peuvent être appliquées au poème même. On examinera ainsi la manière dont certains ὀνόματα sont en accord avec les idées déjà esquissées, notamment en ce qui concerne les trois moments brièvement mentionnés. J'examinerai ensuite certains mots qui se retrouvent dans les deux parties du poème, l'*Alètheia* et la *Doxa*. L'objectif de cette analyse sera de fournir et d'examiner une sorte d'échantillon d'un paradoxe qui traverse le poème parménidien : étant donné que la déesse adresse une critique aux noms conventionnels, qu'en est-il du langage, c'est-à-dire des mots, utilisé tout au long du poème ? La déesse utilise-t-elle les dénominations conventionnelles qu'elle critique ? Ou évite-t-elle au contraire d'employer ces dénominations critiquées ? Je tenterai de montrer qu'il existe une correspondance étroite entre pensée, langage et cosmologie. Une telle réponse permettra d'expliquer la façon dont le poème utilise certains mots de différentes manières.

II. Le nom dans les analyses du langage postérieures à Parménide

II.1 La définition grammaticale d' ὄνομα

Pour commencer cette étude conceptuelle à propos du nom, on peut brièvement regarder sa définition cristallisée dans les traités des grammairiens de l'époque hellénistique. Dans le chapitre onze de la *Technè* de Denys le Grammairien³⁷⁶, le concept clé qu'on étudie chez Parménide apparaît dans un système catégoriel bien développé, système qui semble être étranger aux propos du poème éléatique. Denys le Grammairien distingue aisément les concepts de « mot » (λέξις) et de « nom » (ὄνομα), où celui-ci est compris comme l'une des espèces possibles de celui-là, ce qui a deux conséquences importantes. D'abord, le « nom » est une partie de la phrase (λόγος), sans que cela explique précisément en quoi consiste la phrase, mais le texte se contente de mentionner les divers mots qui peuvent faire partie du λόγος. Autrement dit, si le λόγος est la seule construction capable de rendre manifeste une pensée complète (σύνθεσις διάνοιαν αὐτοτελή δηλοῦσα), alors le texte de la *Technè* reste laconique par rapport au plus petit dénominateur commun de ce qui permet qu'une telle manifestation ait lieu au centre du λόγος³⁷⁷. Par-delà ces questionnements, ce texte hellénistique poursuit en

³⁷⁶ *Technè Grammatikè*, §10 : « Le mot est la plus petite partie de la phrase construite. La phrase est une composition en prose qui manifeste une pensée complète. La phrase a huit parties : le nom, le verbe, le participe, l'article, le pronom, la préposition, l'adverbe, la conjonction. L'appellatif se range en effet sous le nom, comme une de ses espèces » (Λέξις ἐστὶ μέρος ἐλάχιστον τοῦ κατὰ σύνταξιν λόγου. Λόγος δὲ ἐστὶ πεζῆς λέξεως σύνθεσις διάνοιαν αὐτοτελή δηλοῦσα. Τοῦ δὲ λόγου μέρη ἐστὶν ὀκτώ· ὄνομα, ῥῆμα, μετοχή, ἄρθρον, ἀνωθυμία, πρόθεσις, ἐπίρρημα, σύνδεσμος. ἢ γὰρ προσηγορία ὡς εἶδος τῶ ὀνόματι ὑποβέβληται). Traduction et édition de Jean Lallot (1987). On cite selon l'édition de Jean Lallot.

³⁷⁷ Comme (Lallot, 1989, p. 122-123) l'explique, cette problématique était prise en charge dès l'antiquité, car les scholies de la *Technè* tentent de répondre à cette question par le biais de, entre autres, deux stratégies : une phrase peut être plus ou moins complexe de manière analogue au fait que les êtres vivants peuvent aussi être plus ou moins complexes. En revanche, l'autre stratégie serait de voir dans la définition de Denys une phrase générique, au sens où les huit sens du concept de « mot » permettent de construire la phrase la plus complexe et que par-delà ces huit sens, le neuvième mot rajouté doit forcément être l'un des autres huit mots. Par ailleurs, nous pouvons remarquer que, comme Lallot nous l'explique

définissant chacune des parties du discours. La définition propre du concept de nom étant la suivante³⁷⁸ :

Le nom est une partie de phrase casuelle désignant un corps ou une action –un corps, par exemple ‘pierre’, une action, par exemple ‘éducation’–, qui s’emploie avec valeur commune ou particulière –commune, par exemple ‘homme’, ‘cheval’, particulière, par exemple ‘Socrate’–. Il y a cinq accidents du nom : le genre, l’espèce, la figure, le nombre, le cas. (Ὄνομα ἐστὶ μέρος λόγου πτωτικόν, σῶμα ἢ πρᾶγμα σημαῖνον, σῶμα μὲν οἶον <λίθος>, πρᾶγμα δὲ οἶον <παιδεία>, κοινῶς τε καὶ ἰδίως λεγόμενον, κοινῶς μὲν οἶον <ἄνθρωπος ἵππος>, ἰδίως δὲ οἶον <Σωκράτης>. Παρέπεται δὲ τῷ ὀνόματι πέντε· γένη, εἶδη, σχήματα, ἀριθμοί, πτώσεις).

Un premier trait saillant de la définition du nom de la *Technè* est celui de la nature partitive du concept³⁷⁹. En effet, le nom est considéré comme un élément parmi d’autres qui peuvent être agencés afin de donner lieu à la phrase. On peut comprendre qu’une des propriétés du nom dans ce système est celle du manque de suffisance. Si, en effet, la phrase est une construction qui vise à montrer une pensée complète (λόγος δὲ ἐστὶ πεζῆς λέξεως σύνθεσις διάνοιαν αὐτοτελῆ δηλοῦσα), alors le nom est limité par rapport à sa capacité expressive. Autrement dit, le nom ne peut pas signifier une pensée complète. Cependant, la définition du nom explique que cette capacité expressive n’est point anéantie : un nom détient la capacité de signifier un corps ou une action (σῶμα ἢ πρᾶγμα σημαῖνον). En outre, la notion de nom

(1989, p. 124-125), la classification de Denys s’insère dans les querelles entre les écoles péripatéticienne et stoïcienne au sujet du nombre de types de mots qui existent.

³⁷⁸ *Technē Grammatikē*, §12, 1-5.

³⁷⁹ Ce texte dense de la définition du nom se comprend mieux si l’on garde à l’esprit que, comme Michael Frede (1987, p. 340) l’explique dans un article qui s’interroge sur l’émergence de la grammaire à partir des schématisations propres à la pensée philosophie grecque, la grammaire de Denys le Thrace manque d’une articulation. En effet, si l’inconsidéré que les deux textes cités de la *Technè* font partie d’un exposé condensé des considérations à propos de la grammaire, on comprend mieux le manque de justification dans ces définitions. Or, il ne m’intéresse pas ici d’étudier comment cette articulation a eu lieu et quels enjeux théoriques sont cachés derrière le texte condensé qu’est la *Technè* de Denys le Thrace. Mon intérêt se limite à signaler certains traits de la définition du nom chez Denys pour revenir à Parménide et tenter d’établir des parallèles, ainsi que des différences.

est introduite par une considération d'ordre morphologique, où le nom est délimité en tant que partie casuelle de la phrase (πτωτικόν).

On comprend ainsi que cette définition hellénistique du nom présuppose une structure syntaxique et qu'il est d'emblée sujet à des considérations morphologiques (le cas). Par ailleurs, Denys le Thrace n'aborde pas le type de logique qui permet de l'agencer, voire de l'entrelacer, avec le reste des mots définis comme étant des parties de la phrase, telles que le verbe, le participe, *etc.*³⁸⁰.

D'après ces généralités à propos du traitement spécialisé du nom chez Denys le Thrace, on peut souligner que celui-ci pose plusieurs problèmes anachroniques en relation à Parménide, notamment en ce qui concerne l'idée selon laquelle le langage se divise en des parties. Comme l'ont déjà suggéré nos remarques introductives sur les fragments qui portent sur le langage chez Parménide, on n'y retrouve pas les idées de la grammaire à propos des verbes, participes et des autres parties du discours. Qui plus est, certains témoignages archaïques nous suggèrent que la notion d'ὄνομα était incluse dans une logique autre que celle de la division du discours. En effet, le nom « est intimement associé à la prise de conscience la plus ancienne et la plus élémentaire de la fonction désignative du langage »³⁸¹. À l'instar d'Homère, d'Hésiode et du Papyrus du Derveni, le nom chez Parménide correspond à cette dimension plus élémentaire du langage, qui se contente de désigner les choses³⁸². Or, les exemples qu'on peut repérer chez ces auteurs montrent que

³⁸⁰ Cf. (Ildefonse 1997, p. 457).

³⁸¹ (Cassin 2004, p. 833).

³⁸² On peut également mentionner d'autres cas présents chez Hérodote (1.107 : « Il [*scil.* Astyage] eut une fille qu'il appela Mandane » (Καὶ οἱ ἐγένετο θυγάτηρ τῆ οὐνομα ἔθετο Μανδάνην). Traduction de Ph.-E. Legrand. Voir aussi Héraclite (DK 22B23 « Ils ne connaîtraient pas le nom de Justice, si ces choses [*scil.* les choses injustes] n'existaient pas » (Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν ; DKB32 ἐν τῷ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα) ; DK 22B48 « Le nom de l'arc est vie, mais son œuvre est mort » (τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος) ; DK 22B67 : « Le dieu : le jour la nuit, l'hiver l'été, la guerre la paix, la satiété la famine. Il change de la même façon que <le feu>, quand il est mêlé aux épices à brûler, est appelé selon l'odeur de chacune » (ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός (τάναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς), ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ <πῦρ>, ὅπταν συμμιγῆ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου). Enfin, il existe un passage chez Aristote à propos d'Anaxagore (DK 59A73 = LM.25Anaxag.D37c) et l'étymologie du nom αἰθήρ : « Anaxagore utilise ce mot [*i.e.* 'éther'] de manière incorrecte, car il dit 'éther' au lieu de 'feu' » (Ἄ. δὲ κατακέχρηται τῷ ὀνόματι τοῦτῳ [αἰθήρ] οὐ καλῶς, ὀνομάζει γὰρ αἰθέρα ἀντὶ πυρός). Voir aussi à propos d'Anaxagore, Simplicius, *In Cael* 119.2-4 : « Il [*scil.* Aristote] accuse Anaxagore de dériver

cette facette élémentaire était exemplifiée par le biais de ce que, de nos jours, on considère comme des substantifs. D'abord, Homère et Hésiode semblent comprendre par ὄνομα le nom propre. En effet, dans *Od.* IX, 366 Ulysse joue avec la portée du nom, lors de sa célèbre présentation : « Mon nom est Personne » (Οὗτις ἐμοί γ' ὄνομα). Si Ulysse a réussi à tromper Polyphème par cette carte de visite, c'est parce que le cyclope considèrerait que ὄνομα est désignatif. Homère explique ailleurs que le nom du héros Ulysse a été établi en vertu d'un rapport étymologique (Ὀδυσσεύς -ὄδυσσάμενος) qui révèle sa nature en *Od.* XIX, 407-409: « tant de gens en chemin m'ont ulcéré le cœur (la terre en nourrit trop de ces hommes et femmes !) que je veux à l'enfant donner le nom d'Ulysse » (πολλοῖσιν γὰρ ἐγὼ γε ὄδυσσάμενος τόδ' ἰκάνω, / ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξίν ἀνὰ χθόνα βωτιάνειραν / τῷ δ' Ὀδυσσεύς ὄνομ' ἔστω ἐπώνυμον³⁸³).

Il en va de même chez Hésiode qui, dans la *Théogonie*, explique le cas du nom des Cyclopes, qui sont dénommés ainsi en vertu de l'œil arrondi qu'ils portent dans leur front (*Th.* 144-145 : Κύκλωπες δ' ὄνομ' ἦσαν ἐπώνυμον, οὔνεκ' ἄρα σφραων / κυκλοτερῆς ὀφθαλμὸς ἔεις ἐνέκειτο μετώπῳ). Hésiode offre en outre un autre exemple de nom dans le cas de la descendance d'Océan et Téthys. Hésiode exemplifie cette généalogie avec des noms de fleuves (ποταμοί), tels que le Nil (Νεῖλόν) et Alphée (Ἀλφειόν). Cependant, après une longue liste de fleuves, Hésiode dit qu'il y a d'autres fleuves dont les hommes ne connaissent pas les noms (369 : τῶν ὄνομ' ἀργαλέον πάντων βροτὸν ἄνδρα ἐνισπεῖν). Enfin, l'anonyme du Papyrus de Derveni, laisse comprendre que le poème orphique qu'il est en train de commenter abordait le cas de la dénomination (Col. XVII.1 : ὀνομασθῆναι, ὀνομάσθη, ἐκλήθη³⁸⁴) de l'air (ἀήρ) et de Zeus (Ζεύς). On est derechef face à des exemples de substantifs, quoiqu'il s'agisse d'un nom propre et d'un nom commun³⁸⁵.

de façon erronée le nom 'éther' de aithein, qui signifie brûler, et pour cette raison de l'utiliser pour désigner le feu » (αἰτιᾶται δὲ τὸν Ἀναξαγόραν οὐ καλῶς ἐτυμολογήσαντα τὸ τοῦ αἰθέρος ὄνομα ἀπὸ τοῦ αἶθειν, ὃ ἐστὶ τὸ καίειν, καὶ διὰ τοῦτο ἐπὶ τοῦ πυρὸς αὐτῷ χρώμενον).

³⁸³ Cf. aussi *Od.* XVIII,5 : « Il s'appelait Arnée » (Ἀρναῖος δ' ὄνομ' ἔσκε).

³⁸⁴ Je suis l'édition du Papyrus de Derveni de Valeria Piano, qui est celle de l'édition Laks-Most.

³⁸⁵ Cf. aussi Col. XVIII.9 et 12 ; Col. XXII.1 et 10.

Quelle différence existe alors entre la définition du « nom » selon la grammaire et les usages archaïques ? La conceptualisation hellénistique du nom dans le système de la grammaire tout juste exposé n'entrevoit aucune considération axiologique et, si elle le fait, cela se passe d'une manière implicite. En revanche, dans les trois cas archaïques cités, on est face à l'enjeu du rapport entre le nom et ce qu'il désigne. Je suggère ainsi que les étymologies d'Ulysse (Ὀδυσσεύς - ὀδυσσάμενος), des Cyclopes (Κύκλωπες - κυκλοτερῆς ὀφθαλμὸς ἕεις ἐνέκειτο μετώπῳ) et de l'air (ἄήρ - αἰ) montrent qu'il existe un rapport réussi entre le nom et ce qu'il désigne. En revanche, la *Technè* de Denys n'offre pas de considérations de ce type. Cela peut s'expliquer par deux mouvements différents, ainsi que par deux niveaux différents dans la conceptualisation du concept de nom.

Je qualifierais volontiers les deux mouvements de positif et de négatif. Positif d'une part dans la *Technè*, car elle offre une définition en délimitant les différences spécifiques du nom : une partie de la phrase qui se distingue par la considération morphologique d'être casuelle (πτωτικόν). Négatif d'autre part en ce sens que les témoignages archaïques montrent un intérêt pour juger l'usage correct ou incorrect du nom. Quant aux deux niveaux différents, ils sont manifestes : la *Technè* insère sa définition positive dans les domaines syntaxique et morphologique, tandis que Parménide formule son approche négative des noms d'un point de vue axiologique.

Pour finir ces esquisses préparatoires, j'ajouterai deux dernières considérations qui me semblent aider à mieux comprendre les enjeux du nom chez Parménide par le biais de ces contrastes. Premièrement, par une analyse factuelle des deux textes, il ressort que le concept de nom n'est pas exemplifié de la même manière et cela se passe, me semble-t-il, de deux manières. Commençons par citer les vers DK 28B8.38b-41, où l'on voit habituellement une définition des noms par la déesse, dans la traduction de Léon Robin, qui exprime bien une des principales interprétations de ce passage³⁸⁶ :

³⁸⁶ Je reviendrai dans la section suivante sur les différentes traductions et interprétations possibles de ces vers.

C'est pourquoi il n'y aura rien de plus qu'un nom
 Dans toutes ces expressions que les mortels ont posées,
 convaincus qu'elles correspondent à une réalité, savoir :
 naître et périr, être et ne pas être,
 passer d'un lieu à un autre et changer sous le rapport de la
 brillante couleur

(τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
 γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐκί,
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροᾶ φανὸν ἀμείβειν) ³⁸⁷.

Un regard morphologique sur les mots utilisés confirme que les deux conceptualisations, présocratique et hellénistique, ne sont pas superposables ni interchangeables. En effet, ces vers contiennent les parties du discours suivantes, si l'on suit les définitions de la *Technè* : le nom (τόπον, χροᾶ et φανόν), le verbe ³⁸⁸ (γίγνεσθαι, ὄλλυσθαι, εἶναί, ἀλλάσσειν, ἀμείβειν), l'adverbe ³⁸⁹ (οὐκί), la préposition ³⁹⁰ (διὰ) et enfin, la conjonction ³⁹¹ (τε et καί). Toutefois, le contraste est encore plus saillant en ce que les vers parménidiens contiennent au moins deux candidats à ce que Denys le Thrace avait défini comme étant la phrase. En effet, τόπον ἀλλάσσειν et διὰ τε χροᾶ φανὸν ἀμείβειν présentent en principe des conditions qui plaident en faveur de l'idée qu'elles expriment une pensée complète. On pourrait toutefois croire que le vers DK 28B8.40 (γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐκί) contient aussi deux structures qui sont en train de relier, par le biais de deux conjonctions, soit deux verbes, soit un verbe et un adverbe.

Une première conclusion me semble se dessiner : on peut considérer de manière rétrospective que le concept de nom chez Parménide est étendu, en ce sens qu'un tel concept, d'après les exemples fournis, englobe une série de catégories que les grammairiens postérieurs vont distinguer. Ainsi, si le poème de Parménide n'isole que ce concept de nom, lequel réapparaîtra dans

³⁸⁷ Traduction de Léon Robin (1942b, p. 1430, n. 149).

³⁸⁸ Cf. *Technè*, 13.

³⁸⁹ Cf. *Technè*, 19.

³⁹⁰ Cf. *Technè*, 18.

³⁹¹ Cf. *Technè*, 20.

la postérité, c'est que Parménide n'est pas encore en position d'avancer des analyses grammaticales qui distingueront aisément les autres parties de la phrase.

Jusqu'à maintenant, je me suis concentré sur le traité hellénistique de la *Technè* de Denys le Thrace. Si une première conclusion est que le concept de nom est équivoque d'après ce que Parménide et la période hellénistique disent à propos de ce concept, alors on peut ajouter des éléments à ce dossier : dans son travail sur la genèse de la grammaire comme savoir autonome, Frédérique Ildefonse ne se contente pas de montrer l'influence du stoïcisme dans ce développement, mais elle reconstitue son émergence à partir de Platon et Aristote, chez qui on trouve également des analyses du concept de nom³⁹². Or si l'intérêt de la savante est de reconstruire les étapes qui se sont succédées entre Platon, Aristote et la grammaire ancienne, mon intérêt est différent en ce que Platon et Aristote me permettront d'analyser, de façon rétrospective, le concept de nom chez Parménide.

Avant de commencer l'étude il faut délimiter mon intérêt envers Platon et Aristote, car le sujet du langage occupe une partie considérable de leurs démarches philosophiques³⁹³. Comme j'ai tenté de le montrer dans la section sur le *Théétète*, même ce dialogue, qui n'est pas l'un des premiers qui viennent à l'esprit lorsqu'on tente d'étudier le traitement du langage chez Platon, propose une conceptualisation implicite du nom³⁹⁴. Afin de ne pas perdre le fil conducteur du nom chez Parménide, la solution que j'ai choisie consiste à se concentrer sur les définitions explicites que Platon et Aristote proposent du concept de nom et de dégager leurs enjeux. Je m'efforcerai en particulier de déceler s'ils proposent, et sous quel mode, un critère qui permet d'évaluer la portée référentielle du nom.

³⁹² Cf. (Ildefonse, 1997, p. 53-117).

³⁹³ Pour le cas d'Aristote voir le volume (Gazziero 2021) qui offre un aperçu du rôle du langage dans certains traités d'Aristote.

³⁹⁴ Cf. *supra* p. 132-148.

II.2 Platon : le *Cratyle* et le *Sophiste*

Il est admis que Platon commence à définir le concept de nom dans le *Cratyle*, car dès le début du dialogue (383a), Hermogène explique que Cratyle et lui discutent à propos de la « correction des noms » (ὀνόματος ὀρθότης) qui peut s'expliquer soit par nature, soit par convention. Par-delà les positions prises dans ce débat, Socrate parvient à une première définition du nom à la suite de l'échange avec Hermogène : « le nom est une sorte d'instrument qui permet, en démêlant la réalité, de nous en instruire, tout comme la navette le fait avec un tissu »³⁹⁵. Si le nom a, dans cette ébauche de définition, une portée pédagogique, c'est parce qu'elle est fondée sur la capacité de distinguer ce qu'on nomme et ce par quoi on le nomme³⁹⁶.

Cela répond à une stratégie qui vise à contester la thèse de Protagoras exposée en soutien épistémologique à la posture défendue par Hermogène, car celui-ci explique que, malgré un débat déjà soutenu avec Cratyle, « je n'ai pu me laisser persuader que la rectitude de la dénomination soit autre chose que la reconnaissance d'une convention, c'est-à-dire d'un accord »³⁹⁷. En effet, les concepts de la συνθήκη et de l'ὁμολογία peuvent s'adapter à une lecture de la devise protagoréenne « l'homme est la mesure de toutes choses »³⁹⁸. Dans cette situation la mesure du nom, ce qui nous permettra de trancher entre le naturalisme et le conventionnalisme, n'est autre chose que lui-même et les décisions et conventions qu'on prend cerneront ce qu'on nomme et ce par quoi on le nomme. Considérée sous cet angle, la doctrine de l'ὀνόματος ὀρθότης s'articulerait dans un premier moment aux conditions de

³⁹⁵ *Crat.* 388b : Ὀνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας ὥσπερ κερκὶς ὑφάσματος. Toutes les traductions du *Cratyle* sont de Catherine Dalimier, sauf indication.

³⁹⁶ *Crat.* 387e : « Alors ce qu'il faut nommer, il faut le nommer avec quelque chose ? » (Καὶ ὃ ἔδει δὴ ὀνομάζειν, ἔδει τῷ ὀνομάζειν;).

³⁹⁷ *Crat.* 384c-d : οὐ δύναμαι πεισθῆναι ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ συνθήκη καὶ ὁμολογία. Catherine Dalimier traduit la fin de la phrase comme « la reconnaissance d'une convention ». J'ai préféré de comprendre le καὶ au sens épexégétique, car l'accord (ὁμολογία) est issu d'une convention (συνθήκη).

³⁹⁸ *Crat.* 385e-3866a : πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον. Pour une lecture de cette doctrine de Protagoras par-delà sa lecture platonicienne dans le *Cratyle*, voir (Corradi, 2012, p. 118-130) ; cf. DK80B1 ; LM.31.Prot.D9 et D38 (= *Theaet.* 166d-167d).

vérité avec lesquelles on pourrait répondre à la distinction entre un énoncé vrai et un énoncé faux³⁹⁹. Si les savants ont déjà remarqué que « c'est avec une facilité déconcertante qu'Hermogène admet ainsi l'existence d'un logos vrai et d'un logos faux »⁴⁰⁰, c'est parce que le *Cratyle* ne s'arrête pas à expliquer le fondement d'une telle assertion.

Pour le moment, ce que l'on peut saisir est que la définition du nom s'insère dès le début du dialogue dans l'économie de l'énoncé⁴⁰¹. Cela permet à Platon de considérer la notion de nom d'une manière dynamique dans la mesure où il devra s'agencer avec d'autres éléments afin de donner lieu à l'énoncé⁴⁰², mais aussi parce que le nom par lui-même et par sa relation avec l'énoncé permettra d'établir le rapport entre ce qui se nomme et ce par quoi il se nomme.

On peut donc comprendre que ces analyses du concept de nom sont issues de la considération de ce qu'on peut faire avec un nom. Ceci veut donc

³⁹⁹ *Crat.* 385a : Οὐκοῦν εἴη ἂν λόγος ἀληθής, ὁ δὲ ψευδής;

⁴⁰⁰ (Ildefonse, 1997, p. 54). Ce passage pose des problèmes d'interprétation : (Sedley, 2007, p. 9-14) soutient que les manuscrits du *Cratyle* reflètent une évolution dans la pensée platonicienne, où Platon aurait écrit, au moins, deux versions du dialogue. Sedley explique que la section 385b2–d1 est difficile à expliquer, car l'analyse du nom d'après le vrai et le faux est assez abrupte. Par conséquent, cela pose de problèmes avec la théorie du *Sophiste* selon laquelle le vrai et le faux ont lieu seulement dans le discours. Ce passage du *Cratyle* serait donc le signe d'une version ancienne du dialogue. Par ailleurs, outre le passage de 385b2–d1 Sedley (2007, p. 6-9) signale que le passage 437d10–438a2 serait aussi le signe de cette version ancienne du *Cratyle* : dans ce passage il est question d'affirmer que le nomothète connaît auparavant les choses qu'il nomme. Or la suite du passage, dans 438a3–b4, critique cette vision car Socrate demande à partir de quelle connaissance spéciale le nomothète aurait pu établir les premiers noms. La critique contredit donc tout ce qui était l'enjeu de 437d10–438a2, car dans 438a3–b4 Socrate signale qu'il y a une pétition de principe lorsqu'on présuppose que le nomothète a bien nommé les choses. L'enjeu est de saisir comment le nomothète a été capable de nommer une première fois. Par ailleurs, une analyse plus pertinente de ce passage par rapport à mon intérêt sur Parménide est celui de (Teisserenc, 2010, p. 27-32). Je reviendrai sur ce point.

⁴⁰¹ Voir (De Rijk, 1986, p. 275-276) qui donne toutes les références où Platon soutient cette idée de l'énoncé en tant que composé. Voir aussi (Ildefonse, 1997, p. 41-44), qui insiste aussi sur l'idée de l'énoncé comme issu d'un agencement.

⁴⁰² *Crat.* 425a1-5 : « Puis, à nouveau, avec les mots et les locutions prédicatives, nous assemblons quelque chose de grand, de beau, de total, comme tout à l'heure avec la peinture. C'est alors que, par effet de l'art onomastique ou rhétorique (quel que soit le nom qu'on lui donne) nous constituerons le discours » (καὶ πάλιν ἐκ τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων μέγα ἤδη τι καὶ καλὸν καὶ ὄλον συστήσομεν, ὥσπερ ἐκεῖ τὸ ζῶον τῇ γραφικῇ, ἐνταῦθα τὸν λόγον τῇ ὀνομαστικῇ ἢ ῥητορικῇ ἢ ἥτις ἐστὶν ἡ τέχνη. μᾶλλον δὲ οὐχ ἡμεῖς, ἀλλὰ λέγων ἐξηγέσθην). Au sujet de la traduction de ῥῆμα comme 'locution prédicative', voir (De Rijk, 1986, p. 222-224) qui considère que, au moins dans le *Cratyle*, la meilleure traduction de ῥῆμα serait 'prédictat'.

dire que le *Cratyle* ne répond pas de manière directe à la question de ce qu'est le nom, tout en fournissant des pistes à ce propos. Si l'analogie entre ὄνομα et ῥῆμα est acceptable, en ce que leur agencement donne quelque chose d'autre, un énoncé, et en ce qu'ils ont des rapports égaux quant à leurs relations entre vérité et fausseté, on ne trouve pas beaucoup de détails par rapport à leurs différences. Cela va de soi dès lors que l'on comprend que le dialogue s'intéresse surtout à l'ὄνομα et que de ce fait, aucun essai définitionnel du ῥῆμα ne figure au sein du dialogue.

Le seul indice d'une définition du concept de nom est celui qui consiste à l'isoler en tant qu'instrument (*Crat.* 388b-c déjà cité plus haut). D'après cette spécificité fonctionnelle, je serais tenté de considérer ces ébauches définitionnelles comme étant de l'ordre d'une métadéfinition. En effet, les seules spécificités que l'on peut en déduire sont au nombre de trois. D'abord, le nom est défini comme instrument de communication ; il nous permet de nous instruire les uns les autres. Ensuite, c'est un instrument qui peut distinguer plusieurs êtres. On peut donner comme exemple les deux noms « Nil » et « Alphée » qui permettent de distinguer deux fleuves différents. Enfin, comme on l'a dit, Socrate a noté qu'il existe à côté des noms d'autres mots et qu'en « assemblant » ces deux types de mots, on produit l'énoncé ou le discours. On peut donc distinguer les mots d'un point de vue que je nommerais externe ou référentiel, puisqu'il insiste sur le fait que « Nil » renvoie à un premier fleuve et Alphée à un autre. On peut par ailleurs distinguer les mots d'un point de vue que je nommerai interne ou syntaxique, car on met en rapport deux types de syntagmes pour parler du réel et s'interroger à son sujet.

Si je considère cette définition instrumentale comme étant une sorte de métadéfinition, c'est parce qu'elle est compatible avec les deux conceptions possibles de l'ὀνόματος ὀρθότης. Que le rapport entre nom et ce qu'il nomme soit par nature ou par convention ne modifiera aucun des trois traits que Socrate a établis. En tant que concept, le nom demeurera l'une des pierres de touche de l'enseignement, car lorsque Cratyle prendra la parole dans le débat, Socrate lui demandera quel est, à son avis, le pouvoir des

mots⁴⁰³. « L'instruction, à mon avis, Socrate. C'est tout simple : qui sait les noms sait aussi les choses »⁴⁰⁴, répond ainsi Cratyle. Ensuite, les distinctions externe et interne réapparaissent lorsque Socrate discute le problème de l'impossibilité du faux. D'abord Cratyle admet, comme Hermogène l'avait déjà fait dans *Crat.* 387e, que « le nom est une chose, et que ce dont il est le nom en est une autre »⁴⁰⁵, ce qui peut être considéré comme une distinction externe ou référentielle, car elle examine le rapport du nom avec ce qu'il désigne. En outre, Socrate fait aussi admettre à Cratyle que le nom fait partie d'un assemblage où l'énoncé émerge à partir de l'agencement entre ὄνομα et ῥῆμα⁴⁰⁶. Autrement dit, il y a une distinction interne entre deux types de syntagmes qui permet d'énoncer ce qu'est le réel puisque l'ὄνομα permet de diviser les choses (τῆς οὐσίας) et le ῥῆμα de les mettre en relation. Par conséquent, on est en mesure de considérer que ὄνομα et ῥῆμα renvoient à deux types différents de choses qui peuvent interagir, d'où le fait qu'il y ait une distinction interne, car on relie dans la phrase des syntagmes afin d'exprimer le rapport entre les choses.

Après ces réflexions, il me semble que l'on peut encore mieux saisir un autre arrière-fond du traitement du concept de nom dans le *Cratyle*, car s'il existe une définition du nom, en 423b, comme « le produit d'une imitation vocale de l'objet que l'on imite », alors comprendre le nom en tant qu'imitation est l'une des thèses principales du dialogue, mais cette conception du nom ne peut qu'être admise après avoir esquissé ce que j'ai appelé la métadéfinition du nom. En effet, le concept d'imitation dépend aussi d'une distinction externe ou référentielle qui consiste à distinguer ce qu'on imite et ce par quoi on l'imite. Le *Cratyle* exploite ce dernier point en traçant l'analogie avec la peinture, dans laquelle si tout peintre se sert des couleurs

⁴⁰³ *Crat.* 435d : « Quel pouvoir ont les mots pour nous ? Quel effet positif pouvons-nous leur attribuer ? » (τίνα ἡμῖν δύναμιν ἔχει τὰ ὀνόματα καὶ τί φῶμεν αὐτὰ καλὸν ἀπεργάζεσθαι;).

⁴⁰⁴ *Crat.* 435d : Διδάσκειν ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, καὶ τοῦτο πάνυ ἀπλοῦν εἶναι, ὃς ἂν τὰ ὀνόματα ἐπίσθηται, ἐπίστασθαι καὶ τὰ πράγματα.

⁴⁰⁵ Cf. *Crat.* 430a : « Pourrais-tu affirmer que le nom est une chose, et que ce dont il est le nom en est une autre ? » (ἄρ' οὐκ ἄλλο μὲν ἂν φαίης τὸ ὄνομα εἶναι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο οὗ τὸ ὀνομά ἐστιν;).

⁴⁰⁶ *Crat.* 431c : « S'il est possible d'imposer verbes et noms ainsi, nécessairement on pourra aussi le faire avec des énoncés. Car les énoncés sont bien, à ce que je crois, l'assemblage de ces éléments. » (εἰ δὲ ῥήματα καὶ ὀνόματα ἔστιν οὕτω τιθέναι, ἀνάγκη καὶ λόγους· λόγοι γάρ που, ὡς ἐγῶμαι, ἢ τούτων σύνθεσις ἐστίν).

pour peindre un portrait, la question de l'ὄνοματος ὀρθότης devra pour sa part tourner le regard vers les éléments qui composent le nom, à savoir les lettres. Puisque cette définition parcourt le dialogue, Socrate sera donc en mesure de réduire à l'absurde les deux positions du départ⁴⁰⁷. D'abord et par l'analyse des éléments, il montrera comment le conventionnalisme a tort, c'est-à-dire parce que la portée de certaines lettres est en pleine contradiction avec le nom en question. Ensuite, et en recommençant par l'idée d'imitation, Socrate désamorce l'idée naturaliste par, précisément, la distinction entre le nom et ce à quoi il réfère. Si l'on est capable de discuter à propos de la validité d'une étymologie, ou bien à propos de l'agencement des lettres qui donnent lieu à un nom, c'est parce que le nom ne reflète pas de manière directe et totale son référent⁴⁰⁸.

Afin d'offrir une conclusion orientée vers le problème de la définition du nom chez Parménide, je voudrais encore insister sur les modalités selon lesquelles le nom est traité dans le *Cratyle*. Je soutiens donc qu'il s'agit de définitions fonctionnelles lesquelles permettent d'établir une série de rapports qui permettront par la suite de répondre à plusieurs enjeux. Ceux-ci sont la portée pédagogique du nom et sa double distinction externe ou référentielle et interne ou syntaxique. C'est donc que la théorie de l'ὄνοματος ὀρθότης est abordée d'après une conception sémantique du nom, même si celle-ci n'est pas explicite⁴⁰⁹, en vue de répondre à un usage axiologique du nom. L'enjeu d'une telle théorie, qui me semble bien cristallisé avec l'expression « les noms dressés les uns contre les autres »⁴¹⁰, n'est autre chose que d'offrir des critères qui répondent de manière satisfaisante au lien établi entre le nom et le référent. Une telle capacité répond donc à la question –que j'ai mentionnée dans l'introduction de cette section– de savoir si la notion du nom est utilisée. Je soutiens donc que le *Cratyle* s'occupe de construire une notion de nom

⁴⁰⁷ Cf. (Teisserenc, 2010, p. 64-67) pour une analyse complète de cette réfutation.

⁴⁰⁸ Cf. (Teisserenc, 2010, p. 73-78).

⁴⁰⁹ Le dialogue a des formules du type « il signifie ceci » ou « ils signifient le même », lorsqu'il analyse certains cas des noms, voir par exemple *Crat.* 393a : σχεδόν τι ταῦτόν σημαίνει ; 393d 2 : τὸ αὐτὸ σημαίνει.

⁴¹⁰ *Crat.* 438d : ὀνομάτων οὖν στασιασάντων.

fondée sur l'idée qu'on peut proposer des critères permettant d'évaluer sa pertinence.

Il existe un cas qui me semble montrer que le dialogue emploie la notion du nom. La section 421a introduit le dernier essai d'un examen étymologique entre Socrate et Hermogène⁴¹¹ :

Je vais donc t'interroger sur les noms les plus grands et les plus beaux, 'vérité', 'mensonge', 'étant', et le nom même sur lequel porte notre discours à présent, 'nom' : quelle est la raison de leur nom ? (Ἐρωτῶ δὴ τὰ μέγιστα καὶ τὰ κάλλιστα, τὴν τε "ἀλήθειαν" καὶ τὸ "ψεῦδος" καὶ τὸ "ὄν" καὶ αὐτὸ τοῦτο περὶ ὧν νῦν ὁ λόγος ἡμῶν ἐστίν, "ὄνομα," δι' ὅτι τὸ ὄνομα ἔχει)

Grâce à la manière dont Platon a défini le nom, il est possible d'évaluer dans quelle mesure le syntagme « nom » désigne ce qui est un nom. Le premier candidat qui répond à cette question consiste à voir une contraction à partir de la formule, τοῦτ' ἐστίν ὄν, οὗ τυγχάνει ζήτημα, que Catherine Dalimier traduit comme « ceci est l'étant sur lequel porte la recherche ». Une autre contraction est celle proposée à partir de ὄν οὗ μᾶσμα ἐστίν par, « l'étant sur lequel on recherche ».

À l'instar des exemples fournis à propos de l'étymologie chez Homère, Hésiode et le Papyrus de Derveni, on peut s'interroger sur la pertinence des définitions du nom offertes dans le *Cratyle*. Je ne tenterai pas de répondre à la question de savoir si ces essais étymologiques sont sérieux ou non, ce qui veut d'ailleurs dire que je ne répondrai pas à la question de savoir si ces définitions correspondent à la justesse ou à la droiture des noms⁴¹². Je me

⁴¹¹ Sur la stratégie générale dans la section étymologique, voir (Baxter, 1992, p. 86-106) et surtout (Sedley 2007, p. 156-158) qui articule synoptiquement toute cette section autour de deux idées générales, à savoir la cosmologie et l'éthique. Sedley croit ainsi que ce traitement des étymologies contient les semences de la division de la philosophie en physique, éthique et logique.

⁴¹² Sedley est d'avis que les étymologies « bare genuine and even seminal insights » (2007, p. 98). Voir aussi (Ademollo, 2011, p. 237-240) qui considère la section étymologique du *Cratyle* comme un exercice sérieux de recherche. Une position contraire, critiquée d'ailleurs par Ademollo, est celle de (Baxter, 1992, p. 94-99). Un état de la question assez instructif à propos de la portée sérieuse ou non des étymologies dans la pensée grecque est celui offert par (Vergados, 2020, p. 7-11). Vergados remarque ainsi que les études modernes linguistiques ont contribué à une vision parfois méprisante de l'exercice étymologique ancien : « In place of the often multiple and contradictory etymological explanations

contente de montrer comment l'analyse du nom montre une récursivité, c'est-à-dire une capacité d'analyser le mot « nom », ce qui montre comment Platon a construit une théorie qui permet d'analyser le rapport externe ou référentiel du syntagme « nom ».

II.3 Parménide et le *Cratyle*

Après avoir offert cette interprétation du *Cratyle*, on peut tourner le regard vers la question de la relation que ce dialogue pourrait avoir avec Parménide. En ce qui concerne une recherche purement lexicale, un premier lien évident est la mention du nom chez Parménide, lequel apparaît explicitement quatre fois, si l'on admet les occurrences du substantif et du verbe⁴¹³, ce qui pourrait avoir une résonance dans l'ὄνοματος ὀρθότης dans le *Cratyle*. Or, ceci peut nous suggérer que l'étude sur l'ὄνομα s'étend à une bonne partie de la pensée grecque⁴¹⁴.

En outre, la section 421a du *Cratyle* que j'ai citée ajouterait des éléments au dossier de la même lecture lexicale et suggérerait qu'il existe un

advanced by ancient authors for a given term, modern linguists privilege the quest for one, single, correct explanation that conforms with the methods of historical linguistics: the focus lies primarily on the form of the word rather than on any semantic considerations » (2020, p.8). Qui plus est, Vergados fait noter que l'approche synchronique des analyses linguistiques de Saussure rentre en pleine contradiction avec l'idée étymologique grecque. Dans le cas de Platon, le *Cratyle* étudie le rôle que la portée diachronique joue entre les établisseurs des noms et nous, où le temps parcouru entre eux et nous s'érige comme une difficulté au moment de déceler l'ὄνοματος ὀρθότης.

⁴¹³ Pour aider le lecteur, les occurrences sont DK 28B816-18, DK 28B8.38, DK 28B8.53, DK 28B9.1 et DK 28B19.5. J'examine ces vers dans le chapitre IV de cette partie.

⁴¹⁴ Voir par exemple l'analyse à propos de l'emploi de l'étymologie chez Hésiode et sa réception chez Platon dans (Vergados, 2020, p. 253-288). Par exemple, dans 406c-d Platon reprend l'étymologie d'Aphrodite (Ἀφροδίτη) proposée par Hésiode *Th.* 195-8 où la déesse est nommée en vertu du fait qu'elle est née à partir de l'écume (ἀφρός). Vergados montre par ailleurs que Platon ne se cantonne pas à répéter certaines étymologies qui remontent à Hésiode, mais que le philosophe partage la conception du nom issue d'Hésiode, à savoir que le nom reflète la nature de certaines divinités. Cela veut dire que Platon établit parfois un débat avec le poète afin de mieux saisir la nature de certains dieux : un cas instructif est celui du *Théétète* 155d où Platon propose une généalogie différente de celle de *Th.* 265-6.

lien effectif entre Parménide et le *Cratyle* : ἀλήθεια, ψεῦδος, ὄν et ὄνομα sont cités comme appartenant aux « noms les plus grands et les plus beaux » (τὰ μέγιστα καὶ τὰ κάλλιστα). Qui plus est, l'analyse étymologique du mot ὄν finit par traiter le nom οὐκ ὄν⁴¹⁵. Tous ces mots, sauf ψεῦδος, sont non seulement présents dans certains vers du poème parménidien, mais ils jouent un rôle central dans le poème parménidien.

D'abord, le substantif « vérité » (ἀλήθεια) est introduit dès le programme à suivre dans le fragment DK 28B1.29 : ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ. La même notion est présente dans l'introduction des deux voies de recherche au vers DK 28B2.4 : πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ. Enfin, le substantif revient au moment de la transition entre les deux parties du poème, en DK 28B8.50-51 : ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης ; cela sans compter les occurrences de l'adjectif ἀληθής.

Ensuite, le concept d'étant est aussi l'une des pierres de touche de la pensée parménidienne. Si l'on commence par considérer ἐόν, le participe tel quel, il apparaît tout au long du poème⁴¹⁶ : dès la description des deux voies de recherche et surtout lorsque la déesse décrit les σήματα de la voie de la vérité. En revanche, si l'on considère que par ὄν, Platon comprend toute la portée du verbe « être », il suffit de penser au rôle que ce verbe joue dans l'ensemble du poème éléatique. Dans une ligne similaire, le concept de non-étant (οὐκ ὄν) fait aussi partie de la stratégie argumentative du poème, notamment dans ce que j'ai dénommé comme étant l'argument transcendantal à propos des conditions de ce qui peut se dire et se penser⁴¹⁷.

Bien que ces concepts fondamentaux dans le poème parménidien se retrouvent dans le *Cratyle*, une première difficulté émerge dès lors qu'on s'aperçoit que Parménide n'est pas explicitement mentionné dans le dialogue. Puisque d'autres dialogues (l'éponyme *Parménide*, le *Théétète*, le *Sophiste* et

⁴¹⁵ *Crat.* 421b-c : « En effet ὄν est le signe pour ἰόν et à l'inverse, le non-étant est ΟΥΚΙΟΝ -c'est le nom même que certains lui donnent » (ἰὸν γὰρ σημαίνει, καὶ τὸ “οὐκ ὄν” ἀῖ, ὡς τινες καὶ ὀνομάζουσιν αὐτό, “οὐκ ἰόν.”). Comme le fait remarquer Catherine Dalimier, la traduction de ce passage est complexe en ce que le mot ΟΥΚΙΟΝ peut se découper soit comme ΟΥΚΙ-ΟΝ (non-étant), soit comme ΟΥ-ΚΙΟΝ (n'allant pas).

⁴¹⁶ Voici une liste exhaustive de la présence du participe. DK 28B1.30 ; DK 28B4.2 ; DK 28B6.1 ; DK 28B8.3, 7, 12, 17, 19, 24, 25, 28, 32, 33, 35, 37, 39, 46, 47 et 57. Cette liste contient aussi le participe nié (μὴ ἐόν).

⁴¹⁷ Cf. *infra* p. 289-302.

le *Banquet*) le mentionnent, on pourrait tout simplement croire que le *Cratyle* n'a aucune relation avec l'Éléate.

En ce qui concerne la littérature secondaire, la présence de Parménide dans ce dialogue est aussi sujette à débat. Dans une étude qui a montré comment la pensée platonicienne n'est pas seulement influencée par Parménide, mais qu'on peut même retrouver les traces d'une évolution de cette réception, John Palmer ne traite pas la question du *Cratyle*⁴¹⁸. De même, Timothy Baxter a tenté de déceler qui étaient les interlocuteurs de Platon dans ce dialogue et il suggère de nombreuses options⁴¹⁹ : Protagoras, Prodicos, les partisans d'Anaxagore⁴²⁰, le Papyrus de Derveni⁴²¹. Cependant, parmi les auteurs proposés par Baxter, Parménide n'est jamais considéré.

Toutefois, malgré l'absence de mention explicite dans le *Cratyle*, Diogène Laërce fournissait dès l'Antiquité une piste qui plaide en faveur d'un lien conceptuel entre ce dialogue et Parménide. Quand le biographe décrit le parcours intellectuel de Platon, il explique que :

Après la mort de Socrate, il s'attacha à Cratyle, l'Héraclitéen, et à Hermogène qui en philosophie professait les doctrines de Parménide (ἐκείνου δ' ἀπελθόντος προσεῖχε Κρατύλῳ τετῶ Ἡρακλειτεῖῳ καὶ Ἑρμογένει τῶ τὰ Παρμενίδου φιλοσοφοῦντι)⁴²².

Ce texte semble être inspiré par le *Cratyle*, car on voit que les deux interlocuteurs de Socrate y sont décrits comme des maîtres de Platon. Luc Brisson considère que ce texte de Diogène Laërce est, quant à sa fiabilité, hétérogène : l'information concernant Cratyle semble plutôt fiable, tandis qu'en ce qui concerne Hermogène « presque tout ce que dit Diogène Laërce paraît au plus haut point suspect »⁴²³. Cette dissymétrie s'explique par le fait

⁴¹⁸ (Palmer, 1999).

⁴¹⁹ (Baxter 1992, p. 107-163).

⁴²⁰ *Crat.* 409b : οἱ Ἀναξαγόρειοι.

⁴²¹ Voir Col. X.8 (je suis l'édition Laks-Most). Voir aussi Col. IX, 3 et XI, 5.

⁴²² Diogène Laërce, III, 6. Traduction de Luc Brisson, cf. (Brisson 2016, p. 3639).

⁴²³ (Brisson 2016, p. 3640).

qu’Aristote décrit aussi, en *Métaphysique* 987a 32-b7, un lien entre Cratyle et Platon :

Dès sa jeunesse en effet, familier d'abord de Cratyle et des opinions d'Héraclite selon lesquelles tous les sensibles s'écoulaient sans cesse et ne sont pas objets de science, il a gardé aussi plus tard ces conceptions (ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν)⁴²⁴.

Si les deux biographies intellectuelles de Platon diffèrent quant à la question de savoir qui a été le premier maître de l’athénien, cela n’empêche pourtant pas que l’on considère que Platon a bel et bien fréquenté Cratyle, son intérêt pour le langage et sa conception du flux. En effet, si les deux modèles proposés tout au long du dialogue, naturalisme et conventionnalisme, échouent et ne sont pas des candidats satisfaisants, c’est parce que Socrate admet l’ontologie du flux⁴²⁵. Les corollaires issus d’une théorie du flux à propos du langage sont d’ailleurs confirmés par Aristote, car toujours dans la *Métaphysique* (1010a 7-15), Cratyle est décrit comme optant pour le silence et donc, comme se contenant de ne bouger que son doigt dans un geste en pleine concordance avec une conception ontologique du flux, attribuée d’emblée à Héraclite, mais interprétée radicalement par Cratyle⁴²⁶.

⁴²⁴ Traduction de Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

⁴²⁵ Voir *Crat.* 439d : « Peut-on donc dénommer cette chose de façon correcte, si elle se dérobe sans cesse, en disant d’abord “c’est cela” et ensuite “c’est telle ou telle chose” ? En même temps que nous sommes en train de parler, n’est-il pas nécessaire qu’elle devienne aussitôt un autre en soi, qu’elle se dérobe et ne soit plus dans cet état ? » (Ἄρ’ οὖν οἷόν τε προσεῖπεῖν αὐτὸ ὀρθῶς, εἰ ἀεὶ ὑπεξέρχεται, πρῶτον μὲν ὅτι ἐκεῖνό ἐστιν, ἔπειτα ὅτι τοιοῦτον, ἢ ἀνάγκη ἅμα ἡμῶν λεγόντων ἄλλο αὐτὸ εὐθὺς γίνεσθαι καὶ ὑπεξίεναι καὶ μηκέτι οὕτως ἔχειν;). Ce passage ressemble aux problèmes de la grammaire ontologique dont j’ai traité. (Brancacci, 2020) a défendu qu’il existe une connexion théorique entre le *Cratyle* et le *Théétète*.

⁴²⁶ « De plus, à voir cette nature tout entière en mouvement et l’absence d’énoncé vrai sur ce qui change, <ils disent> qu’il n’est pas possible d’atteindre la vérité, du moins en ce qui concerne ce qui change partout et de toutes les manières. C’est en effet à partir de cette conception que s’est épanouie l’opinion la plus extrême de celles dont nous ayons parlé, l’opinion de ceux qui se prétendent héraclitéens, telle que Cratyle la soutenait, lui qui pensait Enfin qu’il ne devait rien dire, mais bougeait seulement le doigt et blâmait Héraclite de dire qu’on ne peut entrer deux fois dans le même fleuve, car il pensait, lui, que ce n’était pas même une fois » (ἐτι δὲ πᾶσαν ὀρθῶντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος

En revanche, en ce qui concerne Hermogène on ne trouve aucune autre trace de liens entre lui et Platon. De ce fait, la seule source qui propose un lien théorique entre Hermogène et Platon demeure Diogène Laërce. Guillaume Rocca-Serra était d'avis que l'influence parménidienne dans le *Cratyle* « n'est cependant peut-être pas une invention pure et simple des sources de Diogène »⁴²⁷.

Les éléments qui permettent d'affirmer que le *Cratyle* contient certains propos issus du poème parménidien commencent, derechef, par une analyse purement lexicale. Hermogène est présenté comme défenseur d'une théorie du langage constituée à partir de notions comme συνθήκη⁴²⁸, ὁμολογία⁴²⁹, θέσις⁴³⁰, νόμος⁴³¹. Dans le troisième chapitre de cette partie, on verra comment Parménide a proposé un modèle que je nommerais la κατάθεσις τῶν ὀνομάτων⁴³². Cet exemple permet d'insinuer que le modèle d'une convention à l'égard du nom est partagé par Parménide et par Platon, dans la figure de Hermogène. Or lorsqu'on examine cette notion dans chaque contexte, il y a des différences : on verra que le poème parménidien n'a pas abordé l'enjeu d'une localisation spatio-temporelle de cet établissement. En revanche, la figure d'un législateur légendaire (νομοθέτης⁴³³) dans le *Cratyle* permet une conceptualisation temporelle de cette convention, qui tenterait de remonter dans le temps afin de déceler la validité d'un nom.

οὐθὲν ἀληθεύομενον, περὶ γε τὸ πάντη πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν. ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήγησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἢ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν καὶ οἷαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾔετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι). Pour des analyses concentrées sur la théorie de Cratyle et son rapport avec les témoignages platoniciens et aristotéliens, voir (Cassin 1987), (Mouraviev 1985) et (Sedley 2007, p. 16-23). Sedley avance comme conjecture que le fait que Platon ait changé de nom, car l'abandon du nom Aristoclès pour Platon pourrait montrer cette influence du cratylisme.

⁴²⁷ (Rocca-Serra 1987, p. 271).

⁴²⁸ *Crat.* 384d ; 433e ; 434e ; 435a-c.

⁴²⁹ *Crat.* 384d ; 435c.

⁴³⁰ *Crat.* 390d ; 397c ; 401b.

⁴³¹ *Crat.* 384d ; 388d ; 400e ; 401b ; 417e ; 429b.

⁴³² Cf. *infra* p. 281-286.

⁴³³ Cf. *Crat.* 388e-390d et 429a-b.

Par ailleurs, je souligne que l'influence de Parménide ne saurait être cantonnée à la figure d'Hermogène. Certains spécialistes ont soutenu que certaines théories de Parménide se retrouvent tout au long du *Cratyle*⁴³⁴. Un cas est celui qui concerne la tromperie des noms (ἐξαπατάω⁴³⁵), suggérée par Socrate qui s'interroge à propos du lien entre les noms et les objets auxquels ils réfèrent dans le passage suivant (436a-b) :

Socrate – Crois-tu que la découverte des êtres soit aussi identique, c'est-à-dire qu'en découvrant les noms on découvre du même coup les choses dont ils sont noms, ou faut-il rechercher et découvrir d'une certaine façon et apprendre de cette autre façon ?

Cratyle – Je crois que rechercher et découvrir se font absolument de cette même façon : en accord avec les noms.

Socrate – Voyons donc, Cratyle, réfléchissons. Si quelqu'un dans sa recherche des choses se règle sur les noms et considère ce que chaque nom veut dire, le risque d'être berné n'est pas mince – y penses-tu bien ?

(ΣΩ. Πότερον δὲ καὶ εὕρεσιν τῶν ὄντων τὴν αὐτὴν ταύτην εἶναι, τὸν τὰ ὀνόματα εὐρόντα καὶ ἐκεῖνα ἠύρηκέναι ὧν ἐστὶ τὰ ὀνόματα· ἢ ζητεῖν μὲν καὶ εὐρίσκειν ἕτερον δεῖν τρόπον, μανθάνειν δὲ τοῦτον;

ΚΡ. Πάντων μάλιστα καὶ ζητεῖν καὶ εὐρίσκειν τὸν αὐτὸν τρόπον τοῦτον κατὰ ταῦτά.

ΣΩ. Φέρε δὴ ἐννοήσωμεν, ὦ Κρατύλε, εἴ τις ζητῶν τὰ πράγματα ἀκολουθοῖ τοῖς ὀνόμασι, σκοπῶν οἷον ἕκαστον βούλεται εἶναι, ἄρ' ἐννοεῖς ὅτι οὐ σμικρὸς κίνδυνός ἐστιν ἐξαπατηθῆναι;)

Ce passage avance ici l'une des grandes conclusions tirées par Platon à la fin de ce dialogue, à savoir que la recherche sur les noms ne saurait être le dernier échelon lorsque l'on veut saisir les objets auxquels ils réfèrent.

⁴³⁴ Charles Kahn (1973 p. 157) le dit très clairement : « I suggest that it is this Eleatic view of human language [*scil.* That name-giving expresses a collective error, a false theory held by practically all Greeks] that Plato is developing and exploiting throughout most of the *Cratylus* ». Cf. aussi (Barney 2001, p. 70-77), (Buongiovanni 2005), (Teisserenc 2010, p. 27-32) et (Ademollo 2011, p. 19).

⁴³⁵ *Crat.* 397b ; 436b ; 439c. Cf. (Barney 2001, p. 70-77) et (Buongiovanni 2005, p. 86-95).

Plusieurs arguments ont été suggérés par la discussion du *Cratyle* : le manque de cohérence dans l'articulation des lettres qui composent le nom, l'imperfection imitative entre le nom et l'objet. Enfin, un dernier argument vient renforcer cette conclusion par une sorte d'expérience mentale, comparable au célèbre malin génie de Descartes : qu'en est-il des législateurs légendaires des noms dans le cas où ils auraient eu tort ? Pourquoi leur fait-on autant confiance dans leur tâche dénominative ? Si eux-mêmes ont eu tort au moment d'établir les noms, alors toute recherche qui vise à revenir au passé afin de déceler la signification d'un nom est une recherche condamnée à l'échec, en ce que le premier pas de l'enquête n'est qu'un leurre.

Outre le fait que cette critique montre une capacité à se distancier des noms, ce scepticisme linguistique du *Cratyle* trouve des résonances avec le poème de Parménide. On a noté dans la première partie⁴³⁶ que le vers DK 28B8.54 (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν) contient une critique que la déesse anonyme adresse au κοῦρος au sujet de l'acte de nommer (ὀνομάζειν) des mortels. Je reviendrai sur la portée précise de cette critique. Je me contente de souligner le fait qu'il y a une mise en garde sur les noms⁴³⁷.

La théorie du nom du *Cratyle* soutient que les noms sont trompeurs dans la mesure où on est incapables de distinguer leur portée. Ainsi, les deux théories passées au crible par Socrate, nature et convention, partagent l'idée selon laquelle la portée des noms est toujours vraie. La convention des noms d'Hermogène soutient ce corollaire à partir d'une lecture de la théorie protagoréenne de l'*homo mensura*, car la convention (συνθήκη, ὁμολογία, θέσις ou νόμος) serait une manière d'affirmer que chaque dénomination est issue d'un acte autodéterminant et autosuffisant⁴³⁸. Le naturalisme de Cratyle va dans le même sens : l'analyse étymologique du nom « Hermogène » fait conclure à Cratyle que son attribution au personnage du dialogue n'est pas tenable. Le défaut du nom s'explique car « à mon avis, il ne lui a même pas été donné, on croit qu'il lui a été donné, mais c'est le nom d'un autre, dont

⁴³⁶ Cf. *supra* p. 185-194.

⁴³⁷ Cf. *infra* p. 281-288.

⁴³⁸ *Crat.* 385a-386e. Voir l'avis de (Dixsaut, 1987, p. 232) : « Seul le logos peut servir de médiation et de critère, médiation entre la chose et le nom, critère quant à rectitude de la dénomination ».

précisément la nature est celle qui fait voir le nom »⁴³⁹. Ainsi, la nature ou la convention vont converger vers l'idée selon laquelle « parler faux est absolument impossible »⁴⁴⁰.

En outre, le *Cratyle* de Platon semble refléter un héritage parménidien en ce que l'Éléate avertissait que le langage peut être trompeur (ἀπατηλός). De cette manière, Parménide permet à Platon de comprendre que l'enjeu des noms ne se réduit pas seulement au problème du critère de l'ὄνοματος ὀρθότης, critère fourni par la nature ou par la convention. Autrement dit, si Cratyle et Hermogène semblent être dans une impasse dès le début du dialogue, c'est précisément parce qu'ils ne se sont pas questionnés sur la portée épistémologique des noms et que, de ce fait, ils ne se sont pas questionnés sur la possibilité que les noms soient trompeurs. Toutefois, il reste à déceler certains enjeux de cette conception platonicienne, en ce que la tromperie des noms va de pair avec une conceptualisation du vrai liée à l'être et du faux lié au non-être⁴⁴¹. Étant donné que dans l'examen du ψευδός Socrate conclut en le saisissant comme un discours qui dit ce qui n'est pas⁴⁴², on doit garder à l'esprit que « cette façon de définir le faux est ouvertement une pierre dans le jardin de Parménide, qui excluait la possibilité pour le logos et la pensée de s'engager dans la voie du non-être »⁴⁴³.

Cette section a donc deux résultats : d'abord, saisir certains enjeux d'une conceptualisation à propos du nom et, ensuite, son rapport avec Parménide. Premièrement, j'ai montré que la définition de ce concept est d'ordre formel, dans la mesure où une définition, à proprement parler, n'est pas offerte par le dialogue⁴⁴⁴. Cependant, on a des définitions plutôt

⁴³⁹ *Crat.* 429c : Οὐδὲ κεῖσθαι ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ δοκεῖν κεῖσθαι, εἶναι δὲ ἐτέρου τοῦτο τοῦνομα, οὐπὲρ καὶ ἡ φύσις ἢ τὸ ὄνομα δηλοῦσα. On suit ici Catherine (Dalimier 2007a, p. 268, n. 386), qui n'accepte pas l'exponction de la phrase ἢ τὸ ὄνομα δηλοῦσα.

⁴⁴⁰ *Crat.* 429d : Ἄρα ὅτι ψευδῆ λέγειν τὸ παράπαν οὐκ ἔστιν.

⁴⁴¹ La thèse de l'impossibilité du faux est traitée ailleurs par Platon dans *Euthyd.*, 283e-286b, *Theaet.* 187 ss., *Soph.* 236 ss. Cf. (Palmer 1999, p. 124-134).

⁴⁴² Cf. *Crat.* 385b : « Mais alors, il est possible de dire par un énoncé qui est et de dire ce qui n'est pas » (Ἔστιν ἄρα τοῦτο, λόγῳ λέγειν τὰ ὄντα τε καὶ μὴ);

⁴⁴³ (Teisserenc 2010, p. 30).

⁴⁴⁴ Dans *Crat.* 423e Platon donne comme exemple de ῥῆμα les verbes κρούειν, θραύειν, ἐρείκειν, θρύπτειν, κερματίζειν, ῥυμβεῖν. Mais il n'y a jamais une définition de ce qui le distingue d'un ὄνομα. Ma conclusion est aussi tenue par (Hoekstra & Scheppers, 2003, p. 62) : « L'interprétation proposée ici s'oppose donc à celles où ὄνομα et ῥῆμα représentent

pragmatiques où le nom est toujours examiné quant à sa fonction, voire quant à son pouvoir. Ainsi, la définition la plus explicite, à savoir que le nom est une imitation de la chose, me semble entremêler des propos implicites, notamment, que le nom est un outil qui véhicule un savoir et que cette propriété émane, en quelque sorte, de sa distinction externe ou référentielle. Ainsi, on arrive à une définition névralgique : le nom n'est pas autosuffisant et ce sont les relations, qui dépendent de la distinction externe ou référentielle du nom, lequel s'articule à deux niveaux, qui font de lui un objet de recherche. Un premier niveau présuppose une articulation entre les lettres qui composent le nom et, un deuxième niveau présuppose que le nom doit être articulé avec le verbe afin de donner lieu au discours.

Cette dernière définition insère le concept de nom dans la notion de syntaxe (dans le passage 431c, Platon utilise le mot σύνθεσις⁴⁴⁵). Qui plus est, la syntaxe est définie comme une articulation qui permet des changements quantitatifs et qualitatifs (*Crat.* 425a1-5 μέγα ἤδη τι καὶ καλὸν καὶ ὄλον). La modification quantitative est simple à comprendre si l'on considère que le nom est une partie du discours. En revanche, la modification qualitative demeure obscure. On pourrait simplement penser l'idée du nom étant non-autosuffisant, mais les critères qui permettraient d'examiner la manière dont cette autosuffisance émerge ne sont pas traités dans le *Cratyle*. Ainsi, si la stratégie étymologique montre les problèmes de la notion de nom, on peine à voir comment à partir de ce défaut, le discours obtiendrait une qualité différente de celle du nom.

Deuxièmement, par une analyse brève du dialogue, j'ai tenté de montrer qu'il existe un lien avec Parménide. Cette tentative s'effectue de deux manières. D'abord par un simple repérage lexical où certaines notions

deux classes de mots fonctionnellement différentes, telles que 'noms-verbes' ou 'noms-attributs'. Contre ces interprétations, on peut invoquer un *argumentum ex silentio* assez convaincant : si une telle distinction fonctionnelle était faite dans le *Cratyle*, ce serait un élément d'importance majeure pour le développement du sujet du dialogue ; or dans les raisonnements, qui aboutissent d'ailleurs à une aporie, on ne retrouve aucune trace d'une telle distinction ».

⁴⁴⁵ « Et s'il est possible d'imposer ainsi verbes et noms, nécessairement on pourra aussi le faire avec des énoncés. Car les énoncés sont bien, à ce que je crois, l'assemblage de ces éléments » (εἰ δὲ ῥήματα καὶ ὀνόματα ἔστιν οὕτω τιθέναι, ἀνάγκη καὶ λόγους· λόγοι γάρ που, ὡς ἐγώμηναι, ἢ τούτων σύνθεσις ἔστιν) .·

névralgiques du poème réapparaissent dans le *Cratyle*. Ensuite, c'est en suivant des témoignages anciens à propos du parcours intellectuel de Platon que j'ai tenté de montrer comment le *Cratyle* se laisse comprendre comme une réinterprétation de certains problèmes soulevés par le poème éléatique. Cette stratégie m'a semblé nécessaire pour deux raisons. La première est que, en effet, postuler un lien entre ce dialogue et Parménide me semble apporter des notions assez précises à l'étude du concept de nom chez l'Éléate. Si l'on admet que l'une des spécificités de Platon est de montrer l'aboutissement des traditions dont il se réclame, tout en les critiquant, alors une telle hypothèse permettrait d'approfondir le concept de nom chez Parménide en raison du fait que le *Cratyle* montrerait les traces des théories que Platon veut critiquer pour apporter son avis. La deuxième raison est que quoique le lien entre Parménide et le *Cratyle* soit exploré par certains travaux spécialisés sur Platon, il est surprenant que cela n'ait pas été réalisé dans les travaux sur Parménide. De cette manière, ces remarques visent à inciter ceux qui s'intéressent à Parménide à tourner leur regard vers ce dialogue.

II.4 Le nom dans le *Sophiste*

Dans la première partie de cette thèse, j'ai évoqué les critiques de Platon contre Parménide dans le *Sophiste*⁴⁴⁶. L'enjeu du nom, quant à sa fonction, est au centre de ses objections. Un premier trait du *Cratyle* se retrouve dans cet argument, car l'une des grandes conclusions du traitement des noms, à savoir qu'il contient la distinction entre le nom et son référent, se révèle comme étant une critique contre une certaine lecture du poème éléatique. En effet, si la proposition éléatique « l'être est un » est défendable (*Soph.* 244b9-10 : Ἐν πού φατε μόνον εἶναι), Parménide devrait rendre compte de la question de savoir comment ces syntagmes peuvent être en concordance avec le monisme issu de Parménide.

La théorie du nom esquissée dans le *Cratyle* semble donc être renversée contre Parménide dans le *Sophiste*. Cela s'explique, d'abord, par ce que j'avais identifié comme étant un emploi du nom même dans la théorie du

⁴⁴⁶ Cf. p. 60-62.

Cratyle et qui me semble être poussé à l'extrême en 421a avec le cas du mot ὄνομα, où Platon transmet deux étymologies du mot « nom ». En revanche, le monisme parméniénien exposé dans le *Sophiste* bloque l'idée d'une distinction externe ou référentielle, ce qui nous conduit à considérer que l'éléatisme langagier bloque la portée du nom quant à son référent, pour ainsi conclure que « le nom n'est nom que d'un nom, et de nulle autre chose »⁴⁴⁷. Si l'on se permet d'entrecroiser les deux dialogues, tous ces corollaires extraits à partir du monisme parméniénien devraient donc nous pousser à penser que l'exercice étymologique n'était pas compris parmi les intérêts parméniéniens. En effet, l'étymologie issue de la pensée grecque met en relief le rapport entre l'ὄνομα et ce qu'il désigne. Certains exemples présents chez Homère et chez Hésiode aident à comprendre le blocage de l'étymologie dans cette interprétation platonicienne de Parménide : dans *Od.* XIX, 407-409 on peut comprendre que c'est le nourrisson qui est dénommé Ulysse en prêtant attention à la construction τῷ δ' Ὀδυσσεὺς ὄνομ' ἔστω ἐπώνυμον οὐ τῷ indiquerait que la désignation porte sur le nourrisson. Il en va de même chez Hésiode dans la *Théogonie* 144-145, où le terme Cyclope désigne ceux qui portent un œil arrondi dans leurs fronts : la construction Κύκλωπες δ' ὄνομ' ἦσαν ἐπώνυμον est complétée par σφεων qui renvoie aux cyclopes (κυκλοτερῆς ὀφθαλμὸς ἕεις ἐνέκειτο μετώπῳ).

Qui plus est, si le monisme est proposé comme théorie ontologique et que ce geste exclut toute articulation dans le langage (intra et inter), alors qu'en est-il de la syntaxe ?

Le *Sophiste* peut donc se comprendre pour son intérêt à l'ouverture de la possibilité d'une syntaxe et cet effort est mieux connu comme la théorie de la συμπλοκή qui sera façonnée autour de ces deux considérations que j'ai dénommées interne ou syntaxique et externe ou sémantique. Externe ou sémantique, parce que l'articulation des mots devra correspondre avec les genres proposés par le dialogue ; interne ou syntaxique, parce que l'articulation des mots devra aussi être harmonisée. Cette stratégie

⁴⁴⁷ *Soph.* 244d8-9: τὸ ὄνομα ὀνόματος ὄνομα μόνον, ἄλλου δὲ οὐδενὸς ὄν.

commencera par définir ce qui peut s'agencer. L'étranger commence donc, en 261e-262b, à offrir des définitions par le biais d'une diérèse⁴⁴⁸ :

L'étranger – Nous possédons, pour ainsi dire, deux genres pour exprimer la réalité existante par l'intermédiaire de la voix.

Théétète – Lesquels ?

L'étranger – Ce qu'on appelle noms et verbes.

Théétète – Décris l'un et l'autre.

L'étranger – Nous appelons verbe ce qui rend manifeste les actions.

Théétète – Oui.

L'étranger – Et le nom est le signe vocal qui est appliqué à ceux qui produisent les actions.

Théétète – D'accord.

L'étranger – Cependant, le discours ne surgit pas de noms prononcés isolément, les uns après les autres, pas plus que des verbes énoncés séparément des noms.

(ΞΕ. ἔστι γὰρ ἡμῖν που τῶν τῆ φωνῆ περι τὴν οὐσίαν δηλωμάτων διττὸν γένος.

ΘΕΑΙ. Πῶς;

ΞΕ. Τὸ μὲν ὀνόματα, τὸ δὲ ῥήματα κληθέν.

ΘΕΑΙ. Εἰπὲ ἐκάτερον.

ΞΕ. Τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὃν δήλωμα ῥῆμά που λέγομεν.

ΘΕΑΙ. Ναί.

ΞΕ. Τὸ δὲ γ' ἐπ' αὐτοῖς τοῖς ἐκείνας πράττουσι σημεῖον τῆς φωνῆς ἐπιτεθὲν ὄνομα.

ΘΕΑΙ. Κομιδῆ μὲν οὔν.

ΞΕ. Οὐκοῦν ἐξ ὀνομάτων μὲν μόνων συνεχῶς λεγομένων οὐκ ἔστι ποτὲ λόγος, οὐδ' αὖ ῥημάτων χωρὶς ὀνομάτων λεχθέντων).

Ce texte reflète tous les traits de la théorie des noms du *Cratyle*. Leur portée instrumentale quant à ce qu'ils permettent de nous instruire est décrite par la capacité que les noms ont à exprimer la réalité (τῶν τῆ φωνῆ περι τὴν οὐσίαν δηλωμάτων). Leur distinction interne ou syntaxique est tout de suite suggérée par le fait que la voix est divisée en deux classes, les ὀνόματα et les ῥήματα. La définition de chacune de ces classes suggère qu'elles servent à distinguer deux phénomènes différents. Dès que le *Sophiste* définit leur

⁴⁴⁸ Traduction de Néstor-Luis Cordero.

contenu, il s'agit d'une distinction externe ou référentielle : le nom s'utilise à propos de ceux qui produisent une action (ἐπ' αὐτοῖς τοῖς ἐκείνας πράττουσι), tandis que le verbe s'utilise à propos des actions (ἐπὶ ταῖς πράξεσιν). Mais puisque, au contraire du *Cratyle*, le nom et le verbe sont définis, on peut donc considérer que Platon ne s'arrête pas aux considérations formelle et pragmatique et qu'il leur attribue une portée sémantique. Afin de montrer comment le discours a besoin d'une interaction de ces deux genres, Platon offre certains exemples de chacun. En tant que noms, le *Sophiste* offre comme exemple λέων, ἔλαφος et ἵππος ; en tant que verbes, βαδίζει, τρέχει et καθεύδει⁴⁴⁹.

Platon opère, à partir de l'insuffisance des noms et des verbes quant à la construction d'un discours, une distinction qui va de pair avec la différenciation entre le discours et les composants du discours. L'articulation montrée avec l'exemple de « l'homme apprend »⁴⁵⁰ permet de comprendre que la syntaxe n'est pas une fin dans la recherche platonicienne –ce qui empêche une interprétation proprement grammaticale du *Sophiste*⁴⁵¹– et qu'elle devient une sorte d'instrumentalisation. C'est donc par une étude de la sémantique que Platon distingue deux capacités du langage, car bien qu'il ait déjà suggéré que la syntaxe se construit en vertu ou grâce à une signification, celle-ci est variée⁴⁵². Il semble donc qu'une première facette de

⁴⁴⁹ Voir (Ildefonse 1997, p. 45) qui, à l'appui de cet exemple, suggère que « l'état "brut" du langage n'est alors pas l'état atomistique d'une liste de termes, mais celui d'une continuité non-distinguée ». Ce qui renforcerait l'idée selon laquelle le langage, pour être considéré en tant qu'objet d'étude doit commencer par une activité diacritique.

⁴⁵⁰ *Soph.* 262c : ἄνθρωπος μανθάνει.

⁴⁵¹ Cf. les avis de (De Rijk 1986, p. 196-197), (Hoekstra et Scheppers 2003, p. 69-71) et (Ildefonse 1997, p. 54-61) pour qui, en effet, la distinction entre nom et verbe n'est pas ici d'ordre grammatical. Certes, il y aurait une certaine coïncidence dans une lecture rétrospective d'après nos catégories grammaticales. L'enjeu est de saisir que, de nos jours, lorsque l'on enseigne la grammaire à quelqu'un, on insiste sur les relations syntaxiques et morphologiques. Dans un contrôle de grammaire contemporaine, on ne demande jamais si une phrase est vraie ou fautive, on demande plutôt si elle est bien construite et pourquoi.

⁴⁵² Voir *Soph.* 262d : « C'est pour cela que nous proclamons que non seulement il [*scil.* le discours] nomme, mais aussi qu'il "lie" (λέγειν) et c'est à cet entrelacement que nous appliquons le nom de 'discours' » (διὸ λέγειν τε αὐτὸν ἀλλ' οὐ μόνον ὀνομάζειν εἶπομεν, καὶ δὴ καὶ τῷ πλέγματι τούτῳ τὸ ὄνομα ἐφθεγγάμεθα λόγον). Catherine Dalimier explique cette traduction du verbe λέγειν en raison du fait que « lier » est son premier sens. Pour une analyse très claire au sujet de la distinction entre « dire » et « nommer », voir (Fronterotta 2019).

la signification ressemble à un emploi déictique, où l'on peut énumérer certaines actions (μανθάνει), ainsi que ceux qui les produisent (ἄνθρωπος). En revanche, la deuxième portée de la signification tente d'établir une liaison entre ces deux genres que sont le nom et le verbe. Il s'ensuit donc que le langage dans le *Sophiste* est structuré dans une double échelle, ὀνομάζειν et λέγειν. Or, le concept de « nom », malgré l'intuition qu'on pourrait avoir, est toujours présent dans la signification du λέγειν, mais sa présence n'est pas garantie dans la signification de l'ὀνομάζειν.

Une première remarque générale du *Sophiste* semble donc se dessiner : si dans le *Cratyle*, l'enjeu était de montrer quel type de lien existe entre ὀνομάζειν et ὄνομα, alors le *Sophiste* renverse le cadre en affirmant que les convergences entre ὀνομάζειν et ὄνομα sont moins récurrentes qu'on aurait pu le croire. En effet, puisque l'intérêt du *Sophiste* se dessine à partir des enjeux d'ordre syntaxique et que le discours est défini comme une articulation entre ῥῆμα et ὄνομα, alors c'est seulement la signification de λέγειν qui confirme qu'on a affaire à un ὄνομα. En revanche, lorsque l'on traite la signification qui signale plutôt des référents isolés, la signification de type ὀνομάζειν peut s'occuper soit de ῥῆμα, soit de ὄνομα.

Autrement dit, les analyses du *Sophiste* brossent une image complexe de la notion d'ὄνομα en ce sens que celle-ci fluctue entre deux types de signification. Or, à aucun moment Platon ne laisse comprendre qu'une de ces significations est meilleure qu'une autre, mais son intérêt semble plutôt se diriger vers l'analyse des limites et des pouvoirs de chacune de ces significations. De ce fait, la notion d'ὄνομα d'après l'ὀνομάζειν, avec toute sa force déictique, ne peut pas décrire toutes les potentialités d'un ὄνομα. Pour qu'on puisse saisir la notion d'ὄνομα dans sa complexité il faudra, curieusement, ne pas se contenter de celle-ci et chercher ses articulations avec un verbe, surtout dans l'intérêt de vérifier dans quelle mesure cet agencement signifie, par le λέγειν, son référent. C'est donc dire que le nom « homme » (ἄνθρωπος) n'est ni vrai ni faux, en ce qu'on ne possède pas de critères suffisants pour déterminer son accord avec la réalité. En effet, si quelqu'un demandait si « homme » est faux, le *Sophiste* répondrait par une question : l'homme qui fait quoi ? L'exemple ἄνθρωπος μανθάνει permet d'être évalué et si, en effet, l'homme apprend, alors on pourrait conclure que le nom « homme » n'est pas vrai, mais qu'il fait partie d'une signification qui détient

une relation de vérité. Si, au contraire, l'homme n'apprend pas, alors « homme » n'est pas faux, mais il fait partie d'une signification qui, à défaut de concordance, est fausse.

Je voudrais donc conclure en insistant sur la dissymétrie entre ὄνομα et ὀνομάζειν : si Platon a défini sémantiquement le nom comme ce qui produit une action, cela n'a été fait que dans l'intérêt d'évaluer la portée épistémologique d'un discours. La signification de l'acte de nommer (ὀνομάζειν) est donc un pas vers l'inauguration d'une nouvelle signification, celle du dire (λέγειν). Cependant, Platon s'éloigne de l'esprit du *Cratyle* et il renonce aux analyses axiologiques issues de l'étymologie. Dans le *Sophiste*, au contraire, le nom n'est jamais placé dans une logique d'un emploi moins bon ou d'un plus cohérent et il est installé dans le *logos* apophantique, c'est-à-dire qu'il est évalué selon ses capacités sémantiques. Autrement dit, il n'y a pas de mauvais nom, mais il y a des relations qui font du nom un témoin fiable.

En ce qui concerne Parménide, il me semble qu'on peut en tirer certaines conclusions à propos du rôle du nom. Si le *Sophiste* est d'avis que le nom oscille entre les deux significations de nommer (ὀνομάζειν) et de dire (λέγειν), alors les critiques contre Parménide devraient nous forcer à conclure que, selon le *Sophiste*, la notion de nom chez Parménide ne s'articule ni selon l'acte de nommer, ni selon l'acte de dire. Puisque Parménide est interprété comme un moniste, aucune des distinctions à propos de λέγειν, de ὀνομάζειν, de ὄνομα et de ῥῆμα ne pourrait fonctionner au sens du poème éléatique tel qu'il est compris par Platon, notamment parce que ce que j'avais dénommé comme l'éléatisme langagier empêche toute référence par-delà le nom même.

Cette interprétation a aussi été défendue par Walter Burkert, lorsqu'il reconstruit le rôle que les mots jouent dans certaines cosmogonies de la pensée grecque archaïque. Si, dans certaines écoles de pensée, il arrive que les éléments physiques, qui sont à l'origine de l'univers, soient revêtus allégoriquement de noms de divinités⁴⁵³, alors le poème éléatique contiendrait les traces d'une critique contre ces procédures. Burkert pense donc que :

⁴⁵³ En témoigne notamment l'auteur inconnu du Papyrus de Derveni, ainsi que Métrodore de Lampsaque. Voir aussi (Baxter 1992, p. 127-139), qui soutient que le *Cratyle*

Une nouvelle relation entre l'être et le nom résulte de la philosophie de Parménide ; pour lui, la génération et la destruction sont inimaginables ; en conséquence, il nie toute cosmogonie. Néanmoins, Parménide doit rendre compte du monde tel qu'il apparaît aux mortels et qu'il est accepté par eux, et à cette fin, il emploie lui aussi la forme d'explication traditionnelle, la cosmogonie. Mais parce que celle-ci ne peut être réelle, elle est réduite à une dénomination : « Les mortels ont institué de nommer deux espèces » (B 8, 53), la lumière et la nuit, dont se compose leur monde ; cette construction est conclusive en soi, presque inévitable, et pourtant, il est vrai, « tout ne sera qu'un nom » (B 8, 38). Ainsi le nom, bien qu'il soit privé de réalité, obtient chez Parménide une importance plus grande que jamais, comme constituant du monde dans lequel nous nous trouvons⁴⁵⁴.

Burkert et l'interprétation du *Sophiste* soutiennent que la théorie parménidienne des noms les prive de tout pouvoir référentiel. Ce défaut s'explique par le fait que le nom chez Parménide n'est pas défini selon la distinction externe ou référentielle entre le nom et son référent. C'est ainsi que Burkert considère que c'est en vidant le nom de tout référent que Parménide réussit à nous faire tourner le regard vers le nom. Cependant, qu'en est-il de sa portée et des critères qui permettraient de l'articuler ? Il me semble que si l'on admet l'hypothèse de Burkert, le langage cosmologique se réduit à une logique cohérentiste⁴⁵⁵, puisqu'il ne peut que s'articuler par rapport à lui-même et demeure dépourvu de capacité référentielle. Selon les critiques du *Sophiste*, une telle cohérence interne du langage n'est en revanche même pas possible, car le monisme éléate ne permet, d'un point de vue conceptuel, aucune relation entre plusieurs éléments.

En me concentrant pour le moment sur la lecture du *Sophiste*, je voudrais conclure en signalant que le poème parménidien contient certaines notions que la lecture platonicienne considérerait comme absentes. En effet, l'interprétation fournie par le dialogue soutient que l'emploi du nom chez

peut se lire comme une discussion avec ces deux auteurs par rapport à leur emploi de l'étymologie allégorique.

⁴⁵⁴ (Burkert 1970, p. 450).

⁴⁵⁵ Cf. (Macé 2019) qui soutient une lecture cohérentiste du discours chez Parménide.

Parménide manque d'une distinction externe ou référentielle basique. Le dialogue continue en montrant comment une notion de nom doit se construire autour de la capacité qui permet de distinguer. Cependant, la conceptualisation de la capacité critique est soumise à une analyse à plusieurs endroits du poème⁴⁵⁶. D'abord, la déesse critique en DK 28B6.7 ceux qui ne sont pas parvenus à faire une certaine distinction (ἄκριτα φύλα), distinction que la déesse invite d'emblée à faire (cf. DK 28B7.5 : κρῖναι δὲ λόγῳ) au sujet de l'être. Mais si cette distinction est faite, le non-être est discriminé en tant qu'objet de recherche (DK 28B8.15-18 : ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν, ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν · κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη, τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνόνημον, οὐ γὰρ ἀληθὴς ἔστιν ὁδός, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι).

Cette distinction critique chez Parménide revient lorsque la déesse critique la portée du langage employé par les hommes. Or cette critique ne suggère pas, comme le *Sophiste* le fait, que ce langage manque d'une distinction externe ou référentielle. Au contraire, la déesse décrit comment le langage humain l'utilise, lorsqu'en DK 28B8.55 (ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο), elle souligne comment les mortels attribuent des signes (σήματα) aux éléments, signalés ici comme des δέμας. Je reviendrai sur ces aspects du poème parménidien.

⁴⁵⁶ Pour une analyse du rôle de la capacité de distinction chez Parménide, voir surtout (Tor 2017, p. 183-196), voir aussi (Mourelatos, 2007², p. 348, 357-363). D'un autre côté, il faut noter que (Burkert 1970, p. 451) était d'avis qu'à partir d'Anaxagore on pouvait bien suivre une logique qui articule la capacité diacritique du langage vis-à-vis d'une cosmogonie à partir de ἀποκρίνεσθαι, διακρίνεσθαι, συγκρίνεσθαι. Il est donc surprenant que Burkert n'ait pas considéré que l'emploi de κρῖνω chez Parménide ait suivi une ligne similaire à celle d'Anaxagore. Je reviendrai sur ce point, cf. *infra*. p. 348.

II.5 Le nom chez Aristote

La notion de nom est sujette à deux types d'analyse qui s'articulent autour d'une approche partitive du langage. Une première tourne autour « des parties du discours » et une deuxième autour « des parties de l'expression ».

Dans le premier cas, le nom est conceptualisé sous prétexte d'étudier comment se forme un « énoncé déclaratif », énoncé qui permet d'être évalué selon sa vérité ou sa fausseté. Aristote veut donc montrer comment, par le biais d'une composition ou d'une séparation⁴⁵⁷, les critères de vérité et de fausseté peuvent émerger. La définition d'ὄνομα dans *De Int.* 16a19 le présente comme étant « un vocable signifiant par convention, sans référence à un temps » (Ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου). Trois remarques peuvent être signalées. D'abord, elle présuppose que la signification, ou plus précisément la référence première, du nom renvoie aux affections de l'âme⁴⁵⁸. Deuxièmement, il est défini comme étant issu d'un accord. Autrement dit, Aristote soutient que la signification est une explication nécessaire, mais pas suffisante du concept d'ὄνομα : un cri qu'on émet lorsqu'on est contrarié signifie quelque chose et il apparaît sous une forme naturelle. En revanche crier « sacrebleu » implique une codification établie par convention. Troisièmement, la remarque à propos de la portée non temporelle du « nom » semble plutôt être un exercice afin de définir la notion de ῥῆμα. Si l'on lit la suite du traité, Aristote procède en définissant le ῥῆμα comme « ce qui ajoute une signification temporelle » (Ῥῆμα δὲ ἐστὶ τὸ προσσημαῖνον χρόνον)⁴⁵⁹. Tout se passe donc comme si Aristote attribuait au ὄνομα le manque de temporalité pour montrer ensuite comment le ῥῆμα, qui serait aussi un vocable signifiant par convention, peut se distinguer de lui.

Quoique Aristote ait tenté de distinguer les concepts de ῥῆμα et d'ὄνομα, il considère que celui-là peut se réduire à celui-ci. Héritier des

⁴⁵⁷ *De Int.* 16a 11-12 : « En effet, le vrai et le faux concernent une composition ou une séparation » (περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἐστὶ τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές).

⁴⁵⁸ *De Int.* 16a 3-6 : « On sait d'une part que ce qui relève du son vocal est symbole des affections de l'âme et que les écrits sont symboles de ce qui relève du son vocal » (Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὡσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἰ αὐταί). Traduction de Catherine Dalimier.

⁴⁵⁹ *De Int.* 16b 6.

conceptualisations platoniciennes, Aristote considère que la différence entre ῥῆμα et ὄνομα ne peut être établie qu'à partir de leurs fonctions : lorsqu'elles sont articulées, les deux notions seront distinguées, mais si l'on les analyse de manière isolée, tout revient à être considéré comme étant un « nom »⁴⁶⁰, voire une « parole »⁴⁶¹. Intéressé par la composition ou la séparation en tant que critères du vrai et du faux, Aristote définit alors le caractère syntaxique comme étant plus important que le caractère sémantique. Dès lors, on peut comprendre qu'Aristote élabore une définition perspectiviste de la notion d'ὄνομα, car –et pour revenir à l'exemple du *Sophiste*– la phrase ἄνθρωπος μανθάνει peut être examinée, par-delà les analyses apophantiques que l'on peut en faire, de deux façons :

- a) ἄνθρωπος (ὄνομα) μανθάνει (ῥῆμα)
- b) ἄνθρωπος (ὄνομα) μανθάνει (ὄνομα)

Ce qui change entre ces deux manières est le type de distinction qui existe au sujet de ἄνθρωπος et de μανθάνει, à savoir interne ou syntaxique (b) ou externe ou référentielle (a). Par-delà ce double aperçu, il s'avère qu'ils partagent le noyau définitionnel de la notion d'ὄνομα qui est, en réalité, double, en ce qui concerne sa capacité à signifier quelque chose (σημαίνει τι⁴⁶²) et en ce qui concerne son trait conventionnel (συνθήκη).

⁴⁶⁰ *De Int.* 16b 19-22 : « Donc lorsqu'ils sont émis eux-mêmes par eux-mêmes, les rhèmes valent pour des noms. Ils signifient bien une chose déterminée... mais ils ne signifient pas encore si cette chose est ou n'est pas » (αὐτὰ μὲν οὖν καθ' αὐτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι ... ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ οὕτω σημαίνει). Voir aussi 16a 13-14 : « en eux-mêmes, noms et rhèmes ressemblent à une pensée indépendante de toute composition ou séparation » (τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαίρεσεως νοήματι).

⁴⁶¹ *De Int.* 17a17-20 : « Disons qu'un nom ou un rhème ne sont que des paroles puisqu'il n'est pas possible d'aboutir à une déclaration en ne faisant qu'indiquer quelque chose avec la voix, qu'on vous pose une question ou qu'on décide spontanément de parler » (τὸ μὲν οὖν ὄνομα καὶ τὸ ῥῆμα φάσις ἔστω μόνον, ἐπεὶ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν οὕτω δηλοῦντά τι τῆ φωνῆ ὥστ' ἀποφαίνεσθαι, ἢ ἐρωτῶντός τινος, ἢ μὴ ἀλλ' αὐτὸν προαιρούμενον).

⁴⁶² Cf. (Ildefonse 1997, p. 98) : « Pris hors énoncé, noms et verbes ne sont que des noms, ou des mots (φάσις), c'est-à-dire des foyers de signification ».

Quant à leur articulation, c'est la considération temporelle qui permet de les distinguer.

Pour sa part, Catherine Dalimier considère que ce traitement des notions de ῥῆμα et δ'ὄνομα ne peut, malgré les apparences, recouvrir la portée grammaticale que l'on pourrait penser y trouver par rapport aux distinctions tracées entre nom et verbe⁴⁶³.

À partir de ces considérations, il me semble qu'on peut en arriver à la conclusion que le « nom », lorsqu'il englobe, dans le *Sur l'interprétation*, les notions de ῥῆμα et δ'ὄνομα, se contente de signaler leur capacité sémantique. D'après les analyses que j'ai réalisées jusqu'ici, il me semble qu'on peut comprendre que cette portée sémantique contient en elle-même la distinction externe ou référentielle entre le nom et son référent de signification. Par ailleurs, sans qu'Aristote y insiste beaucoup, on peut comprendre que cette signification n'est pas unique, au sens où elle peut renvoyer tantôt au ῥῆμα en tant que vecteur de temporalité, tantôt à l'ὄνομα comme vecteur de non-temporalité. Dès lors, il s'avère que la signification qui comporte cette première capacité distinctive entre nom et référent renvoie, dans un deuxième moment, à une deuxième capacité distinctive, à savoir celle qui distingue que le discours déclaratif (ἀποφαίνεσθαι) doit inclure ces deux composantes. Autrement dit, la syntaxe proposée par le *Sur l'interprétation* qui articule ῥῆμα et ὄνομα dépend complètement de la portée sémantique primaire de la notion de base δ'ὄνομα.

Cependant, lorsque Aristote étudie, dans la *Poétique*, les parties de l'expression, la notion δ'ὄνομα sera sujette à d'autres analyses. Si dans le *Sur l'interprétation*, il semblait que le langage pouvait s'étudier autour de la portée sémantique, la *Poétique* soutiendra pour sa part, comme on le verra, que la signification n'est pas un critère exhaustif dans l'étude du langage. Cette dissymétrie tient au fait que la notion de langage n'a pas la même portée

⁴⁶³ Cf. (Dalimier 2007, p. 255, 335n. 1). Voir aussi (Ildefonse, 1997, p. 101) : « Si une telle fonction peut nous apparaître grammaticale, une telle caractéristique ne peut être qu'extérieure, au sens où la grammaire chez Aristote désigne strictement la science des lettres ». Cependant, voir (Kraus, 1987, p. 45), qui pense qu'il s'agit bel et bien d'approches grammaticales « Es sind eher grammatische als philosophische Definitionen und deshalb unbrauchbar für das archaische Denken, das die Sprache nicht systemimmanent, sondern nur in ihren Wirklichkeitsbezug sieht, und das ohnehin nur die ὀνόματα als Elemente der Sprache überhaupt in Betracht zieht ».

dans les deux traités⁴⁶⁴ : si dans le *Sur l'interprétation* l'intérêt à propos d'ὄνομα tient à la proposition déclarative, la *Poétique* tournera son regard vers une vision plus vaste. De ce fait, Aristote propose une classification du langage différente où il ne suffira pas de se contenter du couple ῥῆμα et ὄνομα :

Quant à l'expression dans son ensemble, voici ses éléments constitutifs : la lettre, la syllabe, la particule de liaison, l'article, le nom, le verbe, la flexion et l'énoncé. (Τῆς δὲ λέξεως ἀπάσης τὰδ' ἐστὶ τὰ μέρη, στοιχεῖον συλλαβὴ σύνδεσμος ὄνομα ῥῆμα ἄρθρον πῶσις λόγος)⁴⁶⁵.

Cette taxonomie de l'expression (λέξις) suit une logique téléologique qui vise à rendre compte d'un énoncé (λόγος). Cependant, une telle articulation est hétérogène, en ce qu'elle postule deux types différents de méta-descriptions, pour dire ainsi, qui expliqueront diverses facettes dans l'émergence de l'énoncé. De cette manière la liste se laisse analyser selon que chaque item soit défini comme un son signifiant (φωνή σηματική), ou bien, comme un son dépourvu de signification (φωνή ἄσημος)⁴⁶⁶. Ainsi, les parties signifiantes sont ὄνομα, ῥῆμα, πῶσις et λόγος⁴⁶⁷, parties qui ont été abordées dans le traité *Sur l'Interprétation*⁴⁶⁸. La nouveauté de la *Poétique* consiste donc à considérer en tant que des parties non signifiantes la lettre (στοιχεῖον), la syllabe (συλλαβή⁴⁶⁹), la conjonction (σύνδεσμος) et l'article (ἄρθρον).

L'enjeu de cette différence me semble s'expliquer par la considération à propos du langage qui parcourt ces deux traités. Le traité *Sur l'interprétation* me semble se limiter à un emploi descriptif et normatif de la

⁴⁶⁴ Pour cette différence voir l'explication fournie par (Ildefonse, 1997, p. 102) ; voir aussi (Kraus, 1987, p. 45-46.).

⁴⁶⁵ *Poet.* : 1456b 20-21.

⁴⁶⁶ Cf. le chapitre 20 de la *Poétique*, 1456b 20-1457a 31 où chaque partie est définie.

⁴⁶⁷ *Poet.* : 1456 b 20-21.

⁴⁶⁸ Pour ce qui est la notion de πῶσις, voir *De int.* 16b 1 où on parle d'un « nom fléchi » (πτῶσις ὀνόματος) ; 16b 17 et 17a 10 d'un « rhème fléchi » (πτῶσις ῥήματος).

⁴⁶⁹ Sans le traiter en tant que non signifiante, le *Sur l'interprétation* avait déjà étudié la syllabe comme n'étant que du son, cf. 16b 30-31 : « pas plus que pour -ris dans *souris* : on n'alors qu'un simple son » (οὐδὲ γὰρ ἐν τῷ μῦς τὸ υς σηματικόν, ἀλλὰ φωνή ἐστὶ νῦν μόνον).

langue en ce qui concerne les conditions de vérité de l'énoncé. C'est par ce moyen qu'Aristote peut expliquer comment un ὄνομα peut être inséré dans une phrase afin que la vérité ou la fausseté soient distinguées. En revanche, la *Poétique* me semble avoir une portée différente, ce qui peut s'expliquer par une analyse, certes normative et sémantique, mais avec une nuance axiologique très évidente. Le chapitre 21 de la *Poétique* commence par distinguer des classes de noms (Ὀνόματος δὲ εἶδη) dans une simple caractérisation descriptive :

Tout mot est soit un mot courant, soit un mot rare, une métaphore, un ornement, un mot inventé, un mot allongé, un mot écourté, ou un mot adapté (ἅπαν δὲ ὄνομά ἐστιν ἢ κύριον ἢ γλῶττα ἢ μεταφορὰ ἢ κόσμος ἢ πεποιημένον ἢ ἐπεκτεταμένον ἢ ὑψηρημένον ἢ ἐξηλλαγμένον)⁴⁷⁰.

Je n'analyserai pas chacun de ces cas, mais je me contenterai de montrer comment les deux premiers cas montrent que le critère qui permet de distinguer n'est ni sémantique ni morphologique (comme dans le *Sur l'interprétation*, dans le *Sophiste*). En effet, si la différence entre κύριον et γλῶττα se fait en considérant celui-là comme « un mot dont chacun de nous se sert ici » (ὃ χρῶνται ἕκαστοι) et celui-ci comme « un mot utilisé par ceux qui ne sont pas d'ici » (ὃ ἕτεροι)⁴⁷¹, on comprend mieux que les genres du nom répondent, d'abord, à une portée pragmatique, laquelle insiste sur la question de savoir comment et qui utilise un nom. C'est en considérant ceci qu'Aristote proposera d'emblée que « l'excellence de l'expression » se constitue à partir d'un équilibre entre κύριον et γλῶττα, car si l'on construit une expression de cette manière, on pourra créer une expression « claire sans être trivial »⁴⁷². Le cas contraire soulèvera des problèmes d'ordre axiologique,

⁴⁷⁰ *Poet.* 1457b 1-3.

⁴⁷¹ *Poet.* 1457b 3-4 : « J'appelle "courant", un mot dont chacun de nous se sert ici ; "rare", un mot utilisé par ceux qui ne sont pas d'ici » (λέγω δὲ κύριον μὲν ὃ χρῶνται ἕκαστοι, γλῶτταν δὲ ὃ ἕτεροι).

⁴⁷² *Poet.* 1458a 18 : Λέξεως δὲ ἀρετὴ σαφὴ καὶ μὴ ταπεινὴ εἶναι.

puisque l'expression construite seulement avec des noms rares (γλωττα) devient un « charabia » (βαρβαρισμός)⁴⁷³.

On peut ainsi montrer certains traits saillants de la conceptualisation du nom (ὄνομα) chez Aristote. D'abord une constante que l'on repère dans son traitement dans les deux traités est celle de la signification. Le nom étant de prime abord défini de cette manière implique comme on l'a noté chez Platon, la capacité de distinguer entre nom et son référent, ce que j'ai nommé une distinction externe ou référentielle. Or, le lien établi entre cette distinction et la capacité sémantique montre d'emblée que la signification chez Aristote donne lieu à une idée de syntaxe. Dès lors qu'on repère qu'un ὄνομα peut être soit un syntagme sans aucune considération temporelle, soit un syntagme avec une considération temporelle, on peut donc distinguer entre ῥῆμα et ὄνομα. Dans ce sens, le noyau définitionnel de l'ὄνομα revient, dans le *Sur l'interprétation*, non seulement à le considérer comme véhicule de signification, mais aussi à comprendre que la signification est issue d'un accord. En effet, Aristote établit la distinction entre les sons émis par des animaux, car l'ὄνομα et l'aboiement d'un chien indiquent tous les deux quelque chose. Il s'ensuit donc que la convention (συνθήκη) est donnée comme un critère qui permettra, d'abord, de distinguer le nom de l'aboiement pour ensuite insérer l'ὄνομα dans la recherche de la déclaration, car l'aboiement n'admet pas d'être évalué selon le vrai ou le faux.

Cette première approximation du concept d'ὄνομα présente néanmoins certaines tensions vis-à-vis des analyses de la *Poétique*. D'abord et surtout, le cadre général des deux traités montre que la portée de la *Poétique* est plus vaste qui, ne se contentant pas de l'énoncé déclaratif, élabore des remarques par-delà la sémantique si centrale pour le propos du traité *Sur l'interprétation*. Se concentrant donc sur la portée pragmatique du langage et sur des considérations axiologiques, Aristote inclura d'emblée dans la *Poétique* des parties de l'expression dépourvues de signification. Il s'ensuit que la pierre de touche de l'analyse du langage de la *Poétique* est certainement

⁴⁷³ *Poet.* 1458a 23-26 : « Si l'on devait composer un texte avec de tels mots uniquement, ce serait une énigme ou du charabia : avec des métaphores, une énigme ; avec des mots rares, du charabia » (ἀλλ' ἂν τις ἅπαντα τοιαῦτα ποιήσει, ἢ αἰνίγμα ἔσται ἢ βαρβαρισμός· ἂν μὲν οὖν ἐκ μεταφορῶν, αἰνίγμα, ἐὰν δὲ ἐκ γλωττῶν, βαρβαρισμός).

la portée sémantique, car toute la liste des parties de l'expression pourra être classée comme étant φωνὴ ἄσημος, ou bien comme étant φωνὴ σημαντική.

Un corollaire de ces analyses me semble être évident : bien que la notion d'ὄνομα chez Aristote, dans la *Poétique* et dans le *Sur l'interprétation*, doive toujours être examinée par rapport à la signification, cela a lieu de manière différente. En effet, si dans le *Sur l'interprétation*, Aristote exclut et ignore toute φωνὴ ἄσημος, la *Poétique* inclut de son côté cette catégorie et essaie d'expliquer son rôle au sein de l'expression. Il s'ensuit qu'ὄνομα est, dans le *Sur l'interprétation*, une notion exhaustive et totalisante du langage, tandis que dans la *Poétique*, elle n'est ni l'un ni l'autre. Je serai ainsi tenté de dire que le concept d'ὄνομα de la *Poétique* ressemble à ce que, de nos jours, on dénomme « nom », tandis que le *Sur l'interprétation* présente un cas d'ὄνομα plus complexe en vertu de sa double conceptualisation et qui est donc plus difficile à traduire.

Lorsque l'on revient au rôle d'ὄνομα chez Parménide, la conceptualisation aristotélicienne me semble nous aider à formuler le problème de manière plus précise. Est-il possible que la notion d'ὄνομα chez Parménide aille de pair avec cette notion absolue et exhaustive du langage esquissée par le *Sur l'interprétation* ? Si tel est le cas, pouvons-nous donc trancher les débats et assurer que l'ὄνομα chez Parménide pourrait, peut-être, se traduire comme « mot » ? Ou serait-il plus vraisemblable que l'ὄνομα du poème éléatique indiquerait une partie signifiante de l'expression ? Revenons derechef aux vers, déjà cités plusieurs fois, du poème de Parménide (DK 28B8.38-41) :

C'est pourquoi il n'y aura rien de plus qu'un nom
 Dans toutes ces expressions que les mortels ont posées,
 convaincus qu'elles correspondent à une réalité, savoir :
 naître et périr, être et ne pas être,
 passer d'un lieu à un autre et changer sous le rapport de la
 brillante couleur ⁴⁷⁴.

(· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
 γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐκί,
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν).

⁴⁷⁴ Traduction de Léon Robin (1942b p. 1430, n. 149).

D'après les analyses aristotéliennes, ces vers ainsi traduits présentent-ils une occurrence de la notion d'ὄνομα ? Si l'on se concentre sur les deux dernières lignes du passage cité, les passages aristotéliens étudiés offriront deux réponses différentes. Dans le contexte de l'énoncé déclaratif du traité *Sur l'interprétation*, la réponse serait limitée en raison du fait que certains syntagmes échappent aux définitions qu'on a parcourues : la préposition (διά) et les conjonctions (τε et καί) ne sont pas considérées dans l'articulation de l'énoncé déclaratif et une telle absence ne pourrait que nous faire conclure que, en tant que syntagmes, on ne peut rien en dire. Par ailleurs, les remarques à propos de la difficulté de transposer le couple ῥῆμα et ὄνομα comme étant le couple grammatical verbe et nom présente aussi certaines difficultés lorsqu'on analyse ces vers parménidiens, car s'il est vrai qu'un ῥῆμα n'est tel qu'à partir du moment où il ajoute la portée temporelle au ὄνομα, on serait donc en mesure de se questionner quant à savoir si les verbes γίγνεσθαι, ὄλλυσθαι, εἶναι, ἀλλάσσειν et ἀμείβειν pourraient être considérés comme des ῥήματα. Puisqu'ils sont tous des verbes à l'infinitif on pourrait bien soutenir qu'ils sont tous, malgré les apparences, des simples ὀνόματα et non des ῥήματα. Si l'on accepte donc cette lecture aristotélienne du *Sur l'interprétation*, on pourrait donc conclure, dans un premier moment, que les vers DK 28B8.40-41 du poème éléatique présentent un mélange d'ὀνόματα avec des syntagmes qui échappent à l'analyse. Cet avis demeure cependant provisoire, car dans un deuxième moment on pourrait revenir examiner le statut précis de certains propos d'Aristote en nous concentrant sur deux remarques. D'abord, le verbe à l'infinitif est-il vraiment ὄνομα considérant qu'il n'a pas une portée temporelle ? Catherine Dalimier, commente ce texte aristotélien en affirmant que « le mot “marcher” qui est un verbe pour nous n'est encore qu'un nom pour Aristote puisqu'à lui seul, il n'a ni valeur temporelle ni valeur d'attribution »⁴⁷⁵. Si l'on suit le raisonnement que cela implique, force sera de constater que cette interprétation aristotélienne des vers parménidiens aboutira à décrire les vers DK 28B8.40-41 comme n'étant que des noms, c'est-à-dire qu'aucun énoncé déclaratif n'y est proposé et que, de ce fait, on ne pourra pas examiner la portée quant à sa vérité ou à sa fausseté.

⁴⁷⁵ (Crubellier et Dalimier 2007, p. 335).

La déesse anonyme du poème éléatique serait-elle ainsi en train d'esquisser certains propos qui seront ensuite cristallisés par Aristote ?

Si tel était le cas, le traitement du nom chez Parménide ne pourrait pas être considéré sous un aspect axiologique : la déesse, en tout cas, ne dirait pas que les noms sont des *flatus vocis* et bien au contraire, les noms (c'est-à-dire, les verbes à l'infinitif) sont toujours signifiants. Comme j'ai tenté de le montrer, les ὀνόματα du traité *Sur l'interprétation*, se délimitent à partir d'un double noyau sémantique et conventionnel. Un deuxième sens des ὀνόματα apparaissait dès lors que ceux-ci s'articulaient avec les ῥήματα, lesquels fournissent la portée temporelle si et seulement si l'articulation a lieu. Les définitions de ῥήμα et ὄνομα dans leur manque d'articulation prouvent que malgré l'échec en ce qui concerne l'aboutissement envers l'énoncé déclaratif, ces deux catégories de syntagmes n'arrêtent jamais de montrer quelque chose par la voix (δηλοῦντά τι τῆ φωνῆ), ni de renvoyer à une pensée par-delà une articulation ou une séparation (τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαίρεσεως νοήματι)⁴⁷⁶. Pour le dire plus clairement : le poème de Parménide attribue aux mortels un emploi d'ὄνομα aux sens sémantique et conventionnel. C'est la déesse qui, en montrant ceci, tenterait d'articuler un deuxième sens d'ὄνομα qui commence par distinguer la portée temporelle qui permet que le ῥήμα existe et, de ce fait, l'énoncé déclaratif est possible. La critique du langage, de la part de la déesse, serait-elle que l'ὄνομα des mortels n'est pas sujet aux analyses du vrai et du faux ?

Avant d'avancer dans cette étude et de répondre à cette question, on peut continuer en faisant d'autres remarques. Si, en effet, les conclusions jusqu'ici offertes sont correctes, certains syntagmes du poème parménidien demeureraient sans explication, notamment la préposition (διά) et les conjonctions (τε et καί), car Aristote dans le traité *Sur l'interprétation* ne les considère pas comme des syntagmes signifiants, car aucune de ces deux catégories n'est un ὄνομα.

Par ailleurs, la *Poétique* nous permet toutefois de nous demander si l'on peut fournir une explication de leur rôle dans les vers parménidiens. Contentons-nous d'examiner le cas de la conjonction. La *Poétique* définit bel et bien qu'un tel syntagme est dépourvu de signification. Cependant, la

⁴⁷⁶ Cf. *De Int.* 16a13-14 et 17a17-20.

définition poursuit en manifestant certaines hésitations vis-à-vis de ce premier trait, car la conjonction « n'empêche ni ne cause la formation d'une unité sonore signifiante à partir d'une pluralité de sons »⁴⁷⁷. Cet avis diffère de la définition offerte juste après où la conjonction est « un son vocal dépourvu de signification qui par nature produit une unité sonore signifiante à partir de la liaison qu'il effectue entre différents sons vocaux signifiants »⁴⁷⁸. Le texte transmis par les manuscrits présente de nombreuses difficultés et Leonardo Tarán et Dimitri Gutas, dans leur édition de l'œuvre, pensent que les scribes ont manié le texte en rendant ardu de distinguer l'avis d'Aristote et l'avis des copistes⁴⁷⁹. Pour ma part, je tenterai d'expliquer ces deux définitions comme étant complémentaires : la première montre que la conjonction ne suffit pas pour que la signification existe. Autrement dit, la conjonction n'est ni suffisante ni nécessaire pour qu'il y ait une signification. Cependant, la deuxième ajouterait que dans le cas où elle est employée, elle produit naturellement une signification. Cela revient donc à une conceptualisation similaire à celle du traité *Sur l'interprétation* : la conjonction (σύνδεσμος) lorsqu'elle est examinée de manière isolée est dépourvue de signification, mais dès lors qu'on l'articule avec des ὀνόματα et des ῥήματα elle apporterait une portée de signification. Les grammairiens alexandrins vont ainsi aller jusqu'à affirmer que la conjonction est un cas parmi « les mots de ce genre [qui] ne font jamais que co-signifier » (τὰ γὰρ τοιαῦτα τῶν μορίων ἀεὶ συσσημαίνει)⁴⁸⁰. En outre, Plutarque était aussi d'avis que la conjonction peut se comprendre en suivant l'analogie de l'utilisation du sel pour cuisiner, ou de l'utilisation de l'eau pour utiliser de la farine d'orge⁴⁸¹.

⁴⁷⁷ *Poet.* 1457a 1-2 : οὐ τε κωλύει οὔτε ποιεῖ φωνὴν μίαν σημαντικὴν ἐκ πλειόνων φωνῶν πεφυκυῖα συντίθεσθαι.

⁴⁷⁸ *Poet.* 1457a 4-6 : ἡ φωνὴ ἄσημος ἢ ἐκ πλειόνων μὲν φωνῶν μιᾶς σημαντικῶν δὲ ποιεῖν πέφυκεν μίαν σημαντικὴν φωνήν.

⁴⁷⁹ (Tarán et Gutas, 2012, p. 417-423).

⁴⁸⁰ *Apud.* (Lallot, 1989, p. 233).

⁴⁸¹ Plutarque, *Questions platoniciennes*, 1010 C : « Eh quoi ! dira-t-on, ces autres parties du discours ne servent de rien dans le discours ? Au contraire, elles y sont ce que le sel est pour les aliments et l'eau pour le pain » (τί οὖν; φήσαι τις ἄν, οὐδὲν ταῦτα συμβάλλεται πρὸς λόγον; ἔγωγε φήσαιμ' ἄν ὥσπερ ἄλας συμβάλλεσθαι πρὸς ὄψον ὕδωρ δὲ πρὸς μᾶζαν). Traduction de Dominique Ricard. Il faut comprendre que Plutarque fait cette réflexion à partir de *Sophiste* 262a où Plutarque se demande pourquoi l'énoncé est défini comme étant composé à partir des noms et de verbes. Puisqu'une telle définition laisse de côté le reste des

Si l'on admet que la conjonction est co-signifiante, pourrions-nous interpréter les conjonctions chez Parménide comme appartenant aux noms, en ce sens primaire qui comprend les noms comme des unités signifiantes, mais aussi comme issus d'une convention ?

Quoi qu'il en soit, il est au moins évident que toutes ces considérations aristotéliennes nous ont poussés à nous questionner quant à savoir si l'ὄνομα chez Parménide est conceptualisé en tant qu'unité discrète, ou bien en tant que partie d'un tout. Force est de constater que dans les deux cas, l'ὄνομα aristotélien devrait nous suggérer que Parménide admet qu'il sauvegarde sa portée sémantique.

II.6 Conclusions

Les analyses poursuivies jusqu'ici sur la notion d'ὄνομα chez Platon et Aristote vont permettre d'évaluer enfin la portée de la notion chez Parménide. En ce sens, cette thèse fournit des arguments contre une stratégie méthodologique choisie par Manfred Kraus, qui, dans une étude à propos de la relation entre nom et chose dans la pensée grecque préplatonicienne, considérait que les conceptualisations platoniciennes et aristotéliennes étaient inappropriées lorsqu'on veut étudier un auteur comme Parménide⁴⁸². Kraus soutient que les conceptualisations postérieures présupposent que la notion d'ὄνομα fait partie d'un système, système qui serait étranger aux propos parménidiens⁴⁸³. Selon moi, cette réponse n'est pas satisfaisante dans la mesure où Kraus semble faire une pétition de principe, car il s'agirait plutôt de montrer pour quelles raisons de quelle manière Parménide ne reflète pas les systématisations postérieures. J'ai donc tenté de montrer les enjeux qui dirigent l'effort pour conceptualiser l'ὄνομα à partir de Platon.

catégories, Plutarque explique qu'à son avis, Platon déterminait le plus petit dénominateur commun de l'énoncé, sans pour autant nier que d'autres syntagmes existent. Je reprends cet exemple de Plutarque à partir de (Lernould, 2008, p. 160).

⁴⁸² (Kraus 1987, p. 46) : « Selbst Platonischen und Aristotelische Begriffsbestimmungen erweisen sich also als ungeeignet für eine Abgrenzung der Valenz von ὄνομα im Umkreis archaischen ».

⁴⁸³ (Kraus 1987, p. 45) : « das [scil. das archaische Denken] die Sprache nicht systemommanen, sondern nur in ihren Wirklichkeitsbezug sieht ».

L'interprétation de Kraus selon laquelle l'ὄνομα s'insère dans des logiques systématiques à l'égard du langage dit très peu par rapport aux enjeux qui structurent ces systèmes. Ainsi, Platon dans le *Sophiste* et dans le *Cratyle* et Aristote dans *Sur l'interprétation* présentent un système fondé sur la notion d'ὄνομα où tout syntagme étudié peut être défini comme tel dans l'intérêt de rendre compte de l'énoncé (Platon⁴⁸⁴) ou de l'énoncé déclaratif (Aristote⁴⁸⁵). En revanche, Aristote dans la *Poétique*⁴⁸⁶ insère la notion d'ὄνομα dans un système qui se structure autour de l'expression ou du mot (λέξις). Quoique l'ὄνομα soit étudié avec ces différences, un premier trait de la notion me semble être celui de la syntaxe, car dans toutes les approches, l'ὄνομα ne peut pas s'étudier seulement par lui-même. Soit qu'il soit la pierre de touche de l'analyse du langage, dans son versant sémantique, soit qu'il soit un composant parmi d'autres, l'ὄνομα est toujours compris comme étant la partie d'un tout, soit le λόγος, soit la λέξις. Si j'avais donc remarqué les problèmes de traduction que pose la notion d'ὄνομα en vertu du traitement sémantique ou grammatical qu'on en fait, on pourrait comprendre que l'étude sémantique d'ὄνομα nous pousse à le traduire comme « mot », au sens que tout le langage s'articule autour des mots, tandis que l'étude plutôt grammaticale suggère la traduction « nom », proche de ce qu'on comprend de nos jours comme étant un substantif.

En outre, cette analyse m'a permis de signaler que la notion d'ὄνομα est définie selon une double distinction externe ou référentielle et interne ou syntaxique. Cela se passe cependant de manières diverses. La première concerne le nom compris en tant qu'une partie de l'énoncé, où une partie de l'expression doit être distinguée de manière interne d'autres syntagmes : en ce qui concerne l'énoncé, on distingue entre ῥήμα et ὄνομα. Ensuite, un point

⁴⁸⁴ Cf. *Crat.* 425a1-5 et 431c ; dans ce dernier Platon utilise le mot σύνθεσις ; *Soph.* 262a : « Cependant, le discours ne surgit pas des noms prononcés isolément, les uns après les autres, pas plus que des verbes énoncés séparément des noms » (Οὐκοῦν ἐξ ὀνομάτων μὲν μόνων συνεχῶς λεγομένων οὐκ ἔστι ποτὲ λόγος, οὐδ' αὖ ῥημάτων χωρὶς ὀνομάτων λεχθέντων).

⁴⁸⁵ *De Int.* 16a 11-12 : « En effet, le vrai et le faux concernent une composition ou une séparation » (περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψευδὸς τε καὶ τὸ ἀληθές).

⁴⁸⁶ *Poet.* : 1456 b 20-21 : « Quant à l'expression dans son ensemble, voici ses éléments constitutifs, etc. » (Τῆς δὲ λέξεως ἀπάσης τάδ' ἔστι τὰ μέρη κτλ).

de vue externe différencie l'ὄνομα en distinguant entre syntagme référentiel ou non référentiel. Cette dernière division entre signification et manque de signification est toutefois absente dans les approches sémantiques de Platon et Aristote et est plutôt tenue comme allant de soi. C'est donc dire que par-delà la grammaire ou la sémantique, l'ὄνομα finit par être toujours signifiant. Or, il va de soi que ce contenu de référence n'est pas défini de la même manière, car Denys le Thrace dit que la référence est un corps (σῶμα) ou une action (*Technè* 10 : ὄνομά ἐστι μέρος λόγου πτωτικόν, σῶμα ἢ πρᾶγμα σημαῖνον), tandis qu'Aristote affirme que la référence du nom est un objet (en fait une affection de l'âme) dépourvu de temporalité (*De Int.* 16a 19 : φωνή σημαντική κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου). Platon pense quant à lui que « le nom est le signe vocal qui est appliqué à ceux qui produisent les actions » (*Soph.* 262a : Τὸ δέ γ' ἐπ' αὐτοῖς τοῖς ἐκείνας πράττουσι σημεῖον τῆς φωνῆς ἐπιτεθὲν ὄνομα).

Du fait que tous les traitements d'ὄνομα insistent sur sa portée signifiante, il m'a donc semblé que la capacité distinctive des noms ne se bornait pas à une simple différenciation entre des syntagmes, c'est-à-dire une distinction interne ou syntaxique, mais qu'elle est aussi impliquée dans la capacité sémantique. En effet, les définitions d'ὄνομα insistent toutes sur le fait que le mot et son référent se distinguent, ce qui permet que le nom ait une référence.

Pour revenir à Parménide, on pourrait donc étudier la notion d'ὄνομα en nous demandant si le poème éléatique utilise ou non sa portée sémantique et syntaxique. Il faudra d'emblée expliquer pourquoi Parménide conceptualise la notion d'ὄνομα autour de ces capacités, ou bien il faudra expliquer ce qui empêche qu'il aboutisse à saisir l'ὄνομα en suivant ces distinctions. En effet, la question précise consiste à se demander en quoi consiste ce mauvais usage. Est-ce que la portée sémantique échoue ? Ou bien, s'agit-il plutôt d'un problème syntaxique, où l'on élaborerait le langage en suivant une structure défailante, voire un ordre fautif ? Ou bien, la remarque axiologique s'explique-t-elle par un défaut des distinctions externe ou référentielle et interne ou syntaxique ? Je tenterai de répondre à ces questions dans la section à propos de l'élaboration de la dénomination.

Enfin, j'ai tenté de signaler à quel moment précis du traitement d'ὄνομα un lien pouvait être supposé avec Parménide. Platon est le seul qui,

dans sa conceptualisation propre, établit des liens explicites et implicites avec Parménide. Ainsi, dans le *Sophiste*, on assiste à une confrontation directe avec une certaine interprétation du langage chez Parménide, lequel empêchait en vertu de son monisme toute distinction externe ou référentielle et interne ou syntaxique. Le blocage syntaxique s'explique du fait que le monisme empêche une pluralité des ὀνόματα, ce qui aboutit à soutenir qu'il n'y aurait qu'un seul ὄνομα. Platon conclut que cette vision implique un scepticisme du nom, car il n'a pas de référent⁴⁸⁷. De surcroît, la sémantique est bloquée par le fait que le monisme empêche de distinguer entre nom et son référent. D'autre part, j'ai tenté de montrer comment le *Cratyle* présente certains éléments de la conceptualisation parménidienne du langage, notamment en ce qui concerne la possibilité que les noms puissent être une source de leurre et en ce qui concerne la thèse selon laquelle les ὀνόματα sont issus d'actes de convention et d'imposition. Si le témoignage de Diogène Laërce sur le parcours intellectuel de Platon doit être examiné avec prudence, force est de constater que le *Cratyle* se laisse interpréter en suivant certains motifs de l'approche du langage de Parménide.

⁴⁸⁷ Cf. *supra* p. 60-64, 132-139.

III. L'élaboration des noms par les mortels

L'économie générale du poème de Parménide nous oblige à nous interroger sur le sens du fait que les noms sont dérivés d'une action des mortels (DK 28B8.38-41). Les contours généraux de l'*Alètheia* qui assurent que l'être n'est pas engendré nous poussent d'autant plus à examiner le problème qu'il faut expliquer comment l'élaboration d'une dénomination a lieu face aux arguments contre la naissance et la génération de l'*Alètheia*. Commençons donc par expliquer de manière synthétique ces objections, afin de cerner, dans un deuxième moment, à quelles conditions on peut parler d'une élaboration qui implique la naissance dans le temps d'une propriété auparavant inexistante.

C'est en reprenant le sentier de la « voie qui est » que l'on peut estimer qu'entamer une recherche sur la notion d'origine est, dans le poème de Parménide, une absurdité. En effet, dans DK 28B8 la déesse décrit que dans le récit de la voie de ce qui est (ὡς ἔστιν) se trouve, parmi d'autres repères (σήματα), le fait que l'étant est inengendré et indestructible (ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν). À la façon d'un défi et formulé avec deux questions rhétoriques au sujet de l'ἐόν, la déesse demande dans DK 28B8.6-7, d'abord, quel type de naissance lui chercherait-on (τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;) puis, sous quel mode et sous quelles coordonnées spatiales il aurait pu croître (πῆ πόθεν ἀύξηθέν;). Certains savants⁴⁸⁸ ont accentué le caractère logique de ces considérations : la déesse, par le biais de ces questionnements, serait en train d'établir un principe de raison suffisante afin d'éviter une régression à l'infini. En effet, la notion de γένεσις est exclue de l'ἐόν (cf. DK 28B8.13, 20 et 27) par le chevauchement de ces deux arguments, car l'interdit de la κρίσις dans DK 28B2 revient au vers DK 28B8.16 : ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, est ou n'est pas. La γένεσις ne peut donc pas s'expliquer selon la κρίσις dans DK 28B2, car la génération doit toujours avoir recours au non-être, parce qu'expliquer que quelque chose est engendré c'est chercher quelque chose qui le précède. Mais où trouverons-nous cela ? Considérer que l'ἐόν a une sorte d'antécédent, c'est-à-dire qu'il est introduit par autre chose, conduit à une absurdité. Il s'agit

⁴⁸⁸ Cf. (Barnes 1979a, p. 123-136), (Wedin 2014, p. 85-100)

de désamorcer le concept de genèse de deux manières. Il faut montrer, d'abord, l'impossibilité qu'une certaine chose précède l'έόν et, ensuite, montrer que même si quelque chose le précédait, cela n'expliquerait pas sa genèse. Voici certains vers qui montrent ceci :

a) DK 28B8.7b-10 :

Que ce soit à partir de ce qui n'est pas
Je ne te laisserai ni le dire ni le penser. Car il n'est pas
[dicible ni pensable
Que 'n'est pas' : et quel besoin l'aurait poussé
À croître après plutôt qu'avant, s'il avait eu le rien pour
[commencement ?

(οὐτ' ἐκ μὴ έόντος έάσω
φάσθαι σ' οὐδέ νοεῖν, οὐ γάρ φατὸν οὐδέ νοητόν
έστιν ὅπως οὐκ έστι· τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὤρσεν
ὔστερον ἢ πρόσθεν τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῦν;)

b) DK 28B8.12-13a :

Et la force de la créance n'affirmera jamais non plus
[que de ce qui n'est pas
Naît quelque chose à côté de lui.
(οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ έόντος⁴⁸⁹ εφήσει πίστιος ισχύς
γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό)

⁴⁸⁹ Diels a corrigé les manuscrits de Simplicius qui donnent la forme attique όντος. (Karsten 1835 p. 92-93) avait proposé de lire ἐκ τοῦ έόντος en s'appuyant sur Simplicius *In Phys.* 78.24-29 (=LM19.Parm R21) : Ταῦτα δὴ περὶ τοῦ κυρίως όντος λέγων έναργῶς ἀποδείκνυσιν, ὅτι ἀγένητον τοῦτο τὸ ὄν· οὔτε γὰρ ἐξ όντος, οὐ γάρ προὔπηρχεν ἄλλο ὄν· οὔτε ἐκ τοῦ μὴ όντος, οὐδέ γάρ έστι τὸ μὴ ὄν. καὶ διὰ τί δὴ τότε, ἀλλὰ μὴ καὶ πρότερον ἢ ὔστερον ἐγένετο; ἀλλ' οὐδέ ἐκ τοῦ πῆ μὲν όντος πῆ δὲ μὴ όντος, ὡς τὸ γενητόν γίνεται· οὐ γάρ ἄν τοῦ ἀπλῶς όντος προὔπαρχοι τὸ πῆ μὲν ὄν πῆ δὲ μὴ ὄν, ἀλλὰ μετ' αὐτὸ ὑφέστηκε. (Tarán 1965, p. 95-102) suit Karsten sur ce point et il critique le manuscrit car la lectio μὴ έόντος mènerait à l'absurde (« its content is absurd », p. 95). Cela repose sur l'interprétation selon laquelle la déesse se répèterait, puisque le vers 7a-8b contient une formule similaire (οὐτ' ἐκ μὴ έόντος έάσω φάσθαι σ' οὐδέ νοεῖν). Si la déesse avait auparavant prouvé que le γένναν de l'έόν ne peut pas se trouver dans le μὴ έόν par le rappel de l'impossibilité de sa conception linguistique et gnoséologique, à quoi bon revenir sur ἐκ μὴ έόντος (« but this is impossible in view of the fact that Parmenides has already said that Non-Being is inconceivable », p. 95) ? Toutefois, un problème dans l'argument de Tarán est qu'il considère que la répétition est un problème en soi et de même, (Frère et O'Brien 1987, p. 51) considéraient aussi que « les vv. 12-13 deviennent une répétition inutile des vv.7-10 », cf. aussi (Licciardi 2016, p. 361-362). Le savant argentin insiste ainsi sur le fait que cela ferait du poème une tautologie. Cette objection n'est pas concluante pour deux raisons. La première étant que la répétition est prise comme un problème dans l'argumentation et Tarán ne

c) DK 28B8.19-21 :

Comment ce qui est pourrait-il donc être plus tard ?

[Et comment naîtrait-il ?

Si en effet il est né, il n'est pas, non plus que s'il doit

[être un jour.

considère pas la portée stylistique qu'un tel outil pourrait avoir pour un poète. Les avantages de l'emploi des formules est un acquis dans la littérature secondaire sur la poésie grecque. Ainsi, ἐκ μὴ ἐόντος n'est gênant que dans une démarche argumentative qui considère que la répétition désamorce l'argument. Mais si la répétition est si troublante, pourquoi ne pas formuler ses griefs en relation avec le fait que le caractère οὐ φατὸν οὐδὲ νοητόν du τὸ μὴ ἐόν était déjà censuré dans le fragment DK 28B2.6-7 ? Il vaut mieux considérer que la répétition n'est pas une simple tautologie argumentative, mais qu'il y a plutôt une certaine reformulation renforcée par un effet rhétorique. Dans un sens plus précis, la récurrence du ἐκ μὴ ἐόντος peut être lue comme deux façons d'argumenter, comme l'ont signalé (Bollack 2006, p. 155-158) et (Wedin 2014). En effet, celui-là soutient qu'il s'agit d'une « reprise », qui est « traité[e] autrement dans une partie complémentaire ». Bollack insiste aussi sur le vocabulaire juridique qui est employé : le ἐκ μὴ ἐόντος est vu comme l'hypothèse qu'un procureur examine soigneusement en raison du « péril extrême » qu'il représente. Par ailleurs, Wedin considère que les deux mentions du ἐκ μὴ ἐόντος peuvent être lues comme le pas que franchit une règle qui part d'un cas particulier pour parvenir à une loi générale. Cf. aussi (Mansfeld 1964, p. 95) qui soutient qu'il n'y a pas une simple répétition, qu'il y aurait plutôt un renforcement : « Diese Verse verstärken den Effekt der Abweisung des Ursprungs des Seinden aus dem Nichts ». D'ailleurs, le texte de Simplicius ne me semble pas être décisif pour suggérer cette correction : il est de mon avis que Karsten et les autres commentateurs considèrent que Simplicius ne fait que commenter mot à mot le texte parméniénien et que le passage *In Phys.* 78.24-29 montrerait ce qui manque dans la citation des vers DK 28B8.1-14. Une autre interprétation plus généreuse vis-à-vis de Simplicius me semble possible : le commentateur ne répète pas verbatim ce que les vers montrent et il fait une véritable exégèse des vers. Si Simplicius suivait de près le texte parméniénien, alors comment devrait-on expliquer l'intrusion des éléments aristotéliens dans le passage ? Afin de mieux y répondre, il faut garder à l'esprit que Simplicius critique une objection qu'Alexandre adressait contre Parménide dans *In Phys.* 77.17-78 : ἐπειδὴ καὶ τὸ γινόμενον ὄν τι γίνεται καὶ τὸ φθειρόμενον ἐξ ὄντος φθίρεται, εἴη ἂν καὶ τὸ γινόμενον καὶ τὸ φθειρόμενον τῶν ὄντων. Le péripatéticien voulait ainsi défaire l'argument des éléates de *Phys.* I,2. Le néoplatonicien se sert de la distinction entre ἀπλῶς et πῆ retrouvée dans Aris. *Phys.* 226b2-7 et en particulier *Soph. El.* 166b37-167a22 et c'est en particulier ce dernier passage qui semble diriger la lecture de Simplicius, cf. (Perry 1983, p. 126) et (Licciardi 2016, p. 361). Ce contraste aristotélien est reformulé par Simplicius, dans *in Phys* 77.21-27, selon la différence entre κυρίως et καταχρηστικῶς : selon le commentateur, à proprement parler (κυρίως) l'être parméniénien est ἀγένητον. En revanche, par l'équivoque (καταχρηστικῶς) on peut aussi affirmer qu'il y a des choses qui naissent et qui se corrompent. C'est en raison de ce double sens que Simplicius insiste, τὸ ἐόν κυρίως ne peut être généré en aucune manière, et c'est lui la source de tout autre phénomène. D'où s'ensuit que le commentateur montre par tous les moyens possibles que rien n'est avant τὸ ἐόν κυρίως et toutes les options envisagées (τὸ ὄν et τὸ μὴ ὄν) doivent être parcourues. Toutes ces considérations que j'ai faites reposent sur l'acceptation de la lectio du manuscrit avec la simple correction de la forme attique ὄντος en faveur de la forme épique-ionienne ἐόντος. Le sujet mérite une étude à part en raison de l'ampleur de la littérature secondaire. Pour se faire une idée de l'histoire de l'interprétation de ce vers, voir (Reinhardt 1916¹ 1959², p. 39-43) ; (Untersteiner 1958, p. CXL, n. 88 ; CXXXVI, n. 77), (Mansfeld 1964, p. 94, n.3) et (Tarán 1965, p. 95-102).

Ainsi la naissance s'est éteinte, et l'inconnaissable
[destruction.

(πῶς δ' ἄν ἔπειτα πέλοιτο ἔόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο;
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος)

Se demander quel type (τίνα) de naissance produit l'étant, comment il est causé (πῆ, πῶς) et dans quel endroit (πόθεν) sont des interrogations qui n'ont pas de justification dans les textes cités⁴⁹⁰.

L'impossibilité de saisir un quelconque le type de naissance (τίνα γένναν) répond à une double perspective : elle ne peut être expliquée ni par rapport à l'étant lui-même ni par rapport au non-étant. La notion de τὸ μὴ ἔόν sert en effet également à nier toute forme de genèse *ex nihilo* dans un double mouvement que l'on peut dire objectif et subjectif. Il est subjectif d'une part parce que la κρίσις du fragment DK 28B2 (laquelle est rappelée en DK 28B8.15-18⁴⁹¹) avait déjà décrété que τὸ μὴ ἔόν n'est ni dicible, ni pensable (οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν). La déesse rajoute à ce moment un corollaire de cette doctrine en signalant, par la simple emphase du ἐκ, que cela empêche de voir en lui toute source de génération. Il est objectif d'autre part parce que la conceptualisation de l'*ex nihilo*, en plus de dépasser nos capacités linguistiques et cognitives, est impossible par elle-même puisque « la force de la créance » (πίστιος ἰσχύς) empêche en soi –et quelle que soit sa relation avec nous– que le γίγνεσθαι ait lieu. On est face ainsi à un objet fantôme qui par sa nature fuyante rend impossible de postuler un quelconque processus à partir de lui. Cette nature fantasmagorique est double car les passages (a) et (b) manifestent que la nature du τὸ μὴ ἔόν –si cette formule a un sens– ne dépend pas de nous, du fait que « la force de la créance » agit directement sur lui et, même si elle dépendait de nous, elle n'aurait pas non

⁴⁹⁰ Les échos du vocabulaire juridique sont patents dans ce vers précis du poème. Au sujet de cette lecture juridique du poème, voir (Bollack 2006, p. 155-158), (Robbiano 2006, p. 156-162), (Mourelatos 2007², p. 148-154).

⁴⁹¹ ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν, / ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη, / τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνόνημον, οὐ γὰρ ἀληθής / ἔστιν ὁδός, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.

plus lieu à cause de son ineffabilité⁴⁹². Autrement dit, il s'agit d'une double interprétation où τὸ μὴ εἶναι peut être lu en un sens existentiel où il n'existe point et en un sens prédicatif où il existe, mais ne peut pas fournir d'information précise.

Au sujet de la façon (πῆ) et de l'endroit (πόθεν), le concept de γένεσις doit donner des arguments qui expliquent sous quelles conditions elle s'effectuerait. Autrement dit, même si l'on ignore l'impossibilité de répondre à τίνα et que l'on postule que τὸ ὄν et τὸ μὴ ὄν peuvent répondre à cette question, il faut encore décrire comment cette genèse poussait vers le τὸ ὄν. C'est en se demandant pourquoi l'origine se situerait avant ou après – ὕστερον ἢ πρόσθεν – que l'argument dénonce l'impossibilité d'un point de départ. Sommes-nous capables de le repérer ? Le cas échéant – le πόθεν retrouvé –, serons-nous capables d'expliquer avec précision cette émergence ? L'enjeu du passage (c) est donc de défaire cette question, car elle mobilise le cas où τὸ ὄν serait déjà en pleine génération : le processus, lorsqu'il est analysé à la manière de photogrammes révèle que même en respectant le principe de raison suffisante on aboutit à une contradiction dans les termes. C'est en faisant une sorte d'exercice de grammaire⁴⁹³ que la déesse montre à son interlocuteur que lorsqu'une certaine génération (τίνα) est supposée, la prémisse –« si τὸ ὄν se générerait (εἰ γὰρ ἔγεντο) »– mène à l'absurde (οὐκ ἔστι).

III. 1 Les circonstances de l'élaboration (τίνα, πῆ, πῶς, πόθεν)

Du côté de l'être, dans les arguments de l'*Alètheia*, la déesse a donc expliqué qu'on ne peut pas établir quel type (τίνα) de génération pourrait le produire, ni comment, le cas échéant, cette génération le causerait (πῆ, πῶς), ni non plus à partir de quoi cette génération se produirait (πόθεν). Examinons maintenant ce qu'il en est de ces explications (τίνα, πῆ, πῶς, πόθεν) dans la

⁴⁹² Cette lecture objective et subjective de (a) et (b) explique qu'il n'est pas nécessaire de lire ἐκ τοῦ εἶντος au lieu du ἐκ μὴ εἶντος.

⁴⁹³ L'expression est de Burkert, qui analysant le vers DK 28B8.20 dit (Burkert 1999, p. 105) : « Parmenides wrote as if doing an exercise in Greek grammar ». Voir (Mourelatos 2007², p. 102-103).

Doxa, pour ensuite analyser le rôle de ces explications dans le cas de la dénomination.

En ce qui concerne la *Doxa* on peut revenir au fragment DK 28B19 qui, rappelons-le, est considéré comme la fin du poème. Il contiendrait un résumé général de tout ce que la déesse a traité concernant la *Doxa*, c'est-à-dire la connaissance et le discours que les mortels proposent du monde. La déesse explique ainsi au κοῦρος que « selon l'opinion, ces choses ont surgi et sont maintenant, / Et par la suite, ayant pris consistance, à partir de ce point elles connaîtront leur fin / À ces choses les hommes ont assigné un nom qui les désigne chacune » (οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφω τάδε καί νυν ἕασι / καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα / τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστῳ). On peut donc comprendre que, dans la perspective de la *Doxa* (κατὰ δόξαν), les concepts de génération et de destruction (γένεσις, γέννα et ὄλεθρος d'après les fragments de l'*Alètheia* que j'ai cités), auparavant exclus, deviennent des traits névralgiques de la compréhension des mortels.

Dans le fragment DK 28B10⁴⁹⁴ la déesse promet plus précisément qu'elle expliquera « d'où sont nés » (ὀππόθεν ἐξεγένοντο) les étoiles⁴⁹⁵

⁴⁹⁴ Clément d'Alexandrie, *Strom.* 5.138.1 : « Tu sauras la nature éthérée et, dans l'éther, tous / les signes et de la torche pure du soleil brillant / les œuvres aveuglantes, et d'où ils sont nés / Tu apprendras les œuvres versatiles de l'œil rond de la lune / et sa nature, et tu sauras aussi d'où le ciel qui maintient des deux côtés / est né et comment Nécessité l'a conduit et enchaîné / Pour maintenir les limites des astres » (εἴση δ' αἰθερίην τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα / σήματα καὶ καθαρῆς εὐαγέος ἡελίοιο / λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα, καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο, / ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης / καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶ ἔχοντα, / ἔνθεν ἔφω τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν ἀνάγκη / πείρατ' ἔχειν ἄστρον). Cette citation de Parménide est prise dans une stratégie consistant à harmoniser la pensée chrétienne avec les philosophes grecs ; au début du chapitre, en 5.XIV.89, Clément commence par affirmer que la doctrine stoïcienne au sujet de la nature de dieu se trouve explicitement dans les textes bibliques (πάντα ταῦτα ἀντικρὺς εὐρήσεις ἐν ταῖς γραφαῖς). Cette stratégie de lire une doctrine grecque vis-à-vis d'un passage biblique se répète tout au long de l'œuvre de Clément. Or, Clément choisit –en plus de Parménide–, *Phèdre* 250 b-c et Métrodore fr. 37 comme des textes relevant de « l'étude de la vérité » (ἐπὶ τὴν ἀληθῆ μάθησιν) et ces textes permettent de comprendre que Clément interprète cette « vérité » avec l'idée platonicienne de l'imitation de dieu (cf. *Phèdre* 252d).

⁴⁹⁵ De manière générale, il est admis que les σήματα peuvent être traduits comme « signes » ou « étoiles », les spécialistes parménidiens traduisent en général par « signe » cf. (Calenda 2017, p. 62 et 83), (Cerri 1999, p. 157), (Année 2012, p. 175) et la traduction de Laks-Most. Voir en particulier l'avis de (Mourelatos 2007², p. 250): « The word σήματα was used in "Truth" with reference to pointers to the bounds of reality. In "Doxa" it is used with

(σήματα), le soleil (ἡελίοιο), la lune (σελήνης), ainsi que l'origine (ἔνθεν ἔφου) du ciel (οὐρανὸν) et des astres (ἄστρον). Le fragment DK 28B11⁴⁹⁶ complète cette information en annonçant comment auraient crû (πῶς... ὠρμήθησαν γίγνεσθαι) la terre (γαῖα) et le « ciel lacté » (γάλα τ' οὐράνιον), c'est-à-dire la Voie Lactée⁴⁹⁷. Par ailleurs, le fragment DK 28B18⁴⁹⁸ contient des

reference to the various manifestations of the dualism. But whereas in the first case the σήματα are pictured as lying along the route to the ἐόν so that our activity is limited to taking note of them, in "Doxa" the σήματα have been "posited," and "laid down," and superadded ». En revanche, (Rossetti 2015, p. 198) le traduit par « signe », mais il considère la possibilité du sens d'« étoile » : « tutti i segni che ci sono nell'etere (potrebbe trattarsi dei punti luminosi, cioè delle stelle) ». Cerri est dubitatif, car bien qu'il traduise par « segni », son commentaire du même fragment offre une autre traduction (!) : « e tutti gli astri nell'etere » (1999, p. 259). Pour sa part, (Federspiel 1992) a signalé que les dictionnaires les plus consultés par les spécialistes, comme le LSJ ou le Bailly, n'offrent jamais la traduction des σήματα comme « étoile », mais bizarrement ils offrent « constellation ». Toujours selon Federspiel, le sens « constellation » remonte tout au plus au IV^eème av. J.-C. et il soutient que le fragment de Parménide dont on s'occupe porte le sens très précis d'« étoile ». (Kahn 1970, p. 105) propose de traduire DK 28B10 comme « constellation », peut-être influencé par Hermann Diels qui le traduit par Sternbilder. Il est donc remarquable, vu le contexte, de voir qu'un sens assez attendu des σήματα a été rarement considéré par la littérature secondaire spécialisée. Il me semble que l'on peut expliquer cela par l'emploi, au même fragment, du mot ἄστρον, comme si celui-ci avait le sens d'étoile, d'où la considération des σήματα comme des signes. Le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle montre, dans un contexte astronomique et météorologique, l'emploi des termes τέκμαρ, ἄστρον et σῆμα (cf. vv. 454-458 ; 498-499) lesquels sont sémantiquement très proches. L'ambiguïté des σήματα est encore présente à l'époque hellénistique, comme le montre le très influent poème *Phénomènes* d'Aratos, où l'ambiguïté du terme était encore palpable, cf. (Bénatouil 2007, p. 131). Enfin, encore plus tardivement l'on voit que chez Aétius les ambiguïtés persistent, car l'on trouve un chapitre (2.13) dédié à distinguer les astres errants des astres fixes Τίς ἡ οὐσία τῶν ἄστρον πλανητῶν καὶ ἀπλανῶν ; dans ce sens, (Mansfeld et Runia 2020, p. 910) ont décidé de traduire ἄστρον comme corps céleste « heavenly body », car il peut renvoyer soit aux étoiles ou aux constellations, soit aux planètes. En ce qui concerne Parménide, il est difficile de le prouver, mais n'est-il pas possible qu'il distinguait le concept d'étoile (σῆμα) de celui de planète (ἄστρον) ?

⁴⁹⁶ « Comment la terre, le soleil et la lune, / L'éther commun et le lait céleste, l'Olympe / Ultime et la force chaude des astres se sont élancés / Pour naître » (πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη / αἰθήρ τε ζυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος / ἔσχατος ἠδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν / γίγνεσθαι). Sur la similitude avec DK 28B10 voir l'avis de Cerri (p. 263) : « Sotto un aspetto, sembra un doppione del fr. 10, un'altra enunciazione, con parole diverse e più sintetica, dei temi astronomici da affrontare ». La citation du fragment provient du commentaire du traité *Du Ciel* d'Aristote de Simplicius qui introduit la ligne en soulignant qu'il s'agit d'un fragment qui porte sur les origines : Παρμενίδης δὲ περὶ τῶν αἰσθητῶν ἄρξασθαί φησι λέγειν κτλ (*In Cael.* 559.20ss.).

⁴⁹⁷ Cf. (Dicks 1970, p. 51) qui affirme qu'il s'agit de la première mention dans la pensée grecque de la Voie Lactée.

⁴⁹⁸ « Quand la femme et l'homme mélangent ensemble les semences de Vénus / Le pouvoir qui se forme dans les veines, issu du sang divers, / Façonne des corps bien construits quand il préserve l'équilibre. / Car si les pouvoirs se combattent quand la semence est entièrement mélangée / Et ne s'unifient pas dans le corps entièrement mélangé, terribles, / Ils perturberont le sexe nouveau-né par une double semence » (*femina virque simul Veneris cum*

informations concernant la manière dont le fœtus se forme (*temperiem servans bene condita corpora fingit*). Ces textes témoignent que dans la *Doxa*, la déesse utilise explicitement les concepts qu'elle avait exclus de l'être dans l'*Alètheia*. D'un point de vue lexical, force est de noter que la *Doxa* promet de fournir des réponses aux adverbes interrogatifs *πῶς* et *πόθεν*.

Ce dossier peut être complété au moyen de certains témoignages doxographiques. D'une part, la doxographie d'Aétius fournit des informations concernant la génération de l'univers, car on y explique que, selon Parménide, le soleil et la lune sont générés à partir d'un détachement de la Voie Lactée et que cela s'explique en raison d'un mélange soit ténu, soit dense⁴⁹⁹. On peut donc comprendre que la Voie Lactée explique à partir d'où (*πόθεν*) le soleil et la lune commencent à exister et que le dense et le ténu expliquent comment (*πῶς*) ils ont émergé.

D'autre part, la génération de l'être humain est également confirmée par les sources doxographiques. Simplicius dans son commentaire au traité *Du Ciel* d'Aristote⁵⁰⁰, affirme que dans le poème, il était expliqué comme s'engendrent les parties des êtres vivants (*τῶν μορίων τῶν ζώων τὴν γένεσιν*) ; il s'agit probablement d'un récit sur la conception des extrémités du corps. Plutarque rapporte aussi – dans sa réfutation de la lecture épicurienne de Parménide⁵⁰¹ – que le poème traitait de la génération des hommes (*γένεσιν*

germina miscent, / venis informans diverso ex sanguine virtus / temperiem servans bene condita corpora fingit. / nam si virtutes permixto semine pugnent / nec faciant unam permixto in corpore, dirae / nascentem gemino vexabunt semine sexum).

⁴⁹⁹ DK 28A43 = LM.19Parm.D25 = Aëtiana II, 20 §16 : « Parménide : le soleil et la lune se sont détachés du cercle lacté [c.-à-d. de la Voie lactée], le premier à partir du mélange plus ténu, qui est chaud, l'autre à partir du plus dense, qui est froid » (Παρμενίδης τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην ἐκ τοῦ γαλαξίου κύκλου ἀποκριθῆναι, τὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ἀραιότερου μίγματος, ὃ δὴ θερμόν, τὴν δὲ ἀπὸ τοῦ πυκνοτέρου, ὅπερ ψυχρόν) Traduction de Laks-Most. Certaines analyses de ce passage sont fournies par (Bollack 1990, p. 46) ; (Bollack 2006, p. 272) ; (Calenda, 2017, p. 97) ; (Rossetti, 2017, p. 40).

⁵⁰⁰ Simpl. *in De Cael*, 559.26-27 : « et ils ont fait connaître [scil. Parménide et Méliossos] la naissance des choses qui naissent et qui périssent jusqu'aux parties des êtres vivants » (καὶ τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων μέχρι τῶν μορίων τῶν ζώων τὴν γένεσιν παραδεδώκασιν). Traduction d'Annick Stevens.

⁵⁰¹ Cf. *Adv. Colotem* 1114B-C : « De fait, il a beaucoup parlé de la Terre, ainsi que du ciel, du Soleil, de la Lune et des astres et raconte la génération de l'humanité » (καὶ γὰρ περὶ γῆς εἶρηκε πολλὰ καὶ περὶ οὐρανοῦ καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρον καὶ γένεσιν ἀνθρώπων ἀφήγηται).

ἀνθρώπων ἀφίγηται). En outre, Diogène Laërce atteste plus précisément que Parménide expliquait l'origine du genre humain à partir du soleil (γένεσιν τ' ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι)⁵⁰². La doxographie d'Aétius décrit comment un fœtus devient masculin et féminin⁵⁰³ et comment ce fœtus, par-delà son genre, ressemblera à la mère ou au père⁵⁰⁴. Derechef, ces évidences textuelles permettent de comprendre, d'une part, que les premiers êtres humains proviennent du soleil (πόθεν) et, d'autre part, qu'il y a une explication quant à la manière (πῶς) dont les semences paternelles et maternelles se mêlent afin qu'un fœtus soit engendré.

Étant donnée cette présence importante de l'origine et de la génération dans la *Doxa*, il me semble légitime de s'interroger sur la genèse ou l'élaboration des noms, et ce d'autant plus que l'activité de nommer est toujours liée dans le poème éléatique à l'agir des mortels et que ceux-ci conçoivent justement que les choses, comme l'on a vu aux fragments DK 28B.34-41 et DK 28B19, sont sujettes au devenir. Qu'en est-il de la dénomination ? Les fragments à propos de la dénomination fournissent-ils des pistes à propos des explications quant au type (τίνα) de génération impliquée dans l'élaboration de noms ? Pourrions-nous déceler à partir de quoi la dénomination a émergé (πόθεν) ? Enfin, les textes conservés expliquent-ils de quelle manière (πῆ, πῶς) la dénomination a vu le jour ?

Afin de répondre à ces questions, il me semble utile de considérer dans un premier temps certaines analyses de Walter Burkert sur la notion de cosmologie. Bien que celle-ci soit présente dans la *Doxa*, on pourrait encore s'interroger quant au type de narration impliquée dans les explications sur la

⁵⁰² Diog. Laert. *Vitae Philosophorum* IX, 21.

⁵⁰³ DK 28A53 = LM.19Parm.D47 = Aëtiana V, 7§4 : « Parménide : celles [*scil.* les semences] qui proviennent des parties droites sont expulsées dans les parties droites de la matrice, celles qui proviennent des parties gauches, dans les parties gauches. Mais si l'expulsion est inversée, naissent des femelles » (Παρμενίδης τὰ μὲν ἐκ τῶν δεξιῶν καταβάλλεσθαι εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τῆς μήτρας, τὰ δ' ἐκ τῶν ἀριστερῶν εἰς τὰ ἀριστερά· εἰ δ' ἐναλλαγείη τὰ τῆς καταβολῆς, γίνεσθαι θήλεα). Pour une analyse de ce témoignage, voir *infra* p. 342.

⁵⁰⁴ DK 28A54 = LM.19Parm.D50 = Aëtiana V, 11§2 : « Parménide : quand la semence se détache de la partie droite de la matrice, [*scil.* les enfants ressemblent] aux pères ; quand c'est de la partie gauche, aux mères » (Παρμενίδης, ὅταν μὲν ἀπὸ τοῦ δεξιῦ μέρους τῆς μήτρας ὁ γόνος ἀποκριθῆ, τοῖς πατράσιν· ὅταν δ' ἀπὸ τοῦ ἀριστεροῦ, ταῖς μητράσιν). Traduction de Laks-Most. Sur ce témoignage, voir (Bollack 2006, p. 293-294) et (Mansfeld 2015).

génération de l'univers ou des êtres humains. Selon Burkert il existe trois types de narration à propos des commencements cosmogoniques : récit technomorphique, récit biomorphique et récit phytomorphique⁵⁰⁵. La narration technomorphique décrit la génération à partir d'un créateur/artisan⁵⁰⁶. La narration biomorphique décrit la génération à partir d'un processus naturel qui a comme modèle la généalogie des mythes⁵⁰⁷. Enfin, la narration phytomorphique explique la génération à partir des principes immanents. La technomorphie serait employée par Platon dans le *Timée* où le démiurge intervient afin de façonner l'univers. La biomorphique était utilisée par Hésiode dans ses récits généalogiques qui expliquent l'univers. Enfin, Héraclite aurait employé la phytomorphie lorsqu'il affirme que « ce monde, le même pour tous, aucun des dieux ni des hommes ne l'a fait » (DK 28B30 = LM.9Her.D85). Cette narration phytomorphique peut aussi être identifiée avec une sorte d'explication mécanique, car elle n'a pas

⁵⁰⁵ Burkert (1999 p. 94-95) : « For further developments in cosmogony, there are two narrative options, two models: one might be called biomorphic, the other technomorphic. The biomorphic model introduces couples of different sex, insemination, and birth; the technomorphic model presents a creator in the role of the clever craftsman. The first one follows the model of genealogical myth; the second means description rather than tale. / It is tempting to call the biomorphic model the Greek one, the technomorphic model the biblical one. » ; voir aussi (Burkert 1999, p. 96) : « 'phytomorphic' model, the principle of growing according to inner laws, as plants do ». Cf. (Robbiano 2006, p. 94-95).

⁵⁰⁶ (Burkert 1999 p. 104) : « We should note yet another function of cosmogonic myth, especially in the form of the succession myth: starting from the great 'Not Yet', myth presents alternatives to the existing order which is confirmed, or rather petrified, by the installation of the ruling god. This need not be so: it was indeed otherwise once upon a time. Cosmogonic myth tends to denigrate the alternatives, introducing a problematic predecessor, primitive, crooked-minded, one among other unsuccessful, vanquished, and fettered gods in the deep below. Still, in the midst of praise of the established power, there remains the message that this has not always been so and hence does not need to remain so for ever; 'fettered gods' may be approached and used for certain goals; and it is imaginable that they could rise again ».

⁵⁰⁷ Burkert (1999 p. 97) : « The rival option, genesis in the biomorphic model, leads to a sequence of genealogies. It thus mirrors a form of tradition which is of basic importance in quite different societies for constituting identity and rank through memory, with all the opportunities for continuity and conflict as known from history. There are 'histories' of families and tribes, usually a mixture of name lists and memorable events, which normally concern certain claims in the very real world and preserve continuity by recalling past conflicts».

besoin d'utiliser d'autre principe que ceux qui sont présents dans l'univers qui émerge⁵⁰⁸.

Bien que Burkert utilise ces catégories à propos du commencement de l'univers, j'utiliserai les mêmes concepts afin d'examiner quel type (τίνα) de génération est impliquée dans l'émergence des noms. Lorsqu'on avait passé au crible les fragments à propos de la dénomination chez Parménide, on avait vu qu'il y a toujours une relation entre l'établissement d'une convention (κατατίθημι) et les noms (ὄνομα et ὀνομάζω). On avait aussi noté que la déesse ne se contente pas de décrire comment les mortels sont arrivés à nommer ni à décrire ce qu'est un nom, mais elle intervient aussi pour montrer certains corollaires de leurs décisions quant à la nomination. De ce fait, on peut considérer la naissance du langage chez Parménide comme insistant sur le fait que les mortels sont des artisans de la dénomination. Toutefois, la déesse semble les décrire comme de mauvais artisans, car, dans l'interprétation que j'ai soutenue, elle signale deux choses. D'une part, elle signale une conséquence inaperçue quant au fait que les choses sujettes au devenir fonctionnent en tant que des noms de l'être (DK 28B8.38-41). D'autre part, la déesse critique l'usage que les mortels font du non-être relatif dans leur système de dénomination (DK 28B8.53-59). Ainsi, affirmer que les mortels sont errants (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν), c'est dire que les opérations visant à nommer (ὀνομάζειν), présentent un manque de sagesse et de savoir-faire requis afin de bien mener les dénominations.

⁵⁰⁸ Sans qu'il cite le travail de Burkert et dans une perspective qui s'intéresse plutôt à la science dans l'Antiquité, Daniel Graham a soutenu que les cosmogonies partagent en général le fait de reposer sur une « explication mécanique » (*mechanical explanation*). Le savant nord-américain l'explique ainsi (2006, p. 96) : « In the Milesian account, (1) things, specifically stuffs or kinds of matter, have replaced persons as the ultimate players in the drama. Instead of a story about how divine persons with supernatural powers were born, came into conflict, and certain deities won the contest and set themselves up as rulers of the world, we have an account of how stuffs were differentiated and came into a harmonious balance. (2) Physical processes such as condensation and rarefaction have replaced birth and human agency as the significant kinds of action portrayed. What matters, consequently, is not particular events or behaviors but general types of action. (3) Physical explanation has replaced historical explanation—drawing on social interactions and psychological motivations—as the dominant kind of causal account. Instead of a struggle between would-be rulers over who should rule, the Milesians tell how physical forces ordered and now maintain the world. The account does not depend on historical accidents, alliances, and personal attitudes, but on general patterns of physical action— something like laws of nature ». Cf. (Graham 2006, p. 93-98 et 148-185).

III.2 La dénomination et son interprétation axiologique

La révélation que la déesse offre au κοῦρος contient parfois certains jugements concernant la façon erronée dont les mortels se conduisent. Par conséquent, une façon de lire le poème consiste à croire que la déesse veut se distinguer des mortels, en exposant leurs théories et la sienne. On peut illustrer ceci en faisant référence aux vers DK 28B8.53-54 où la déesse décrit une erreur dans la façon dont les mortels utilisent les noms. Par conséquent, sa description ne se borne pas à décrire comment les mortels ont conçu la dénomination, mais elle se permet d'emblée d'exposer son opinion. Je suggère de rapprocher le vers DK 28B8.54 (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν) de la notion de « droiture » ou de « justesse »⁵⁰⁹ qui sera l'un des axes névralgiques de recherche de la pensée sophistique⁵¹⁰, puis du *Cratyle*, mais dont on peut retrouver des traces avant. Pour montrer qu'il est possible de lire DK 28B8.54 comme un antécédent de la théorie d'une ὀνομάτων ὀρθότητος nous citerons certains traits de plusieurs théories à peine postérieures à Parménide. Il s'agit de Mélissos, Empédocle et Anaxagore :

⁵⁰⁹ Bien que ὀρθός n'apparaisse pas dans le poème, on y trouve certaines occurrences d'ἰθύς. Cf. DK 28B6.5-6 (=LM.19Parm.D7) : « Car l'impuissance dans leur / Poitrine guide leur pensée errante » (ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν / στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον) ; voir aussi DK 28B1.20-21 (=LM.19Parm.D4) : « C'est là que, passant au travers, / Les jeunes filles maintenant droits sur la voie le char et les juments » (τῆ ῥα δι' αὐτέων / ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους). En tout cas, ma suggestion s'intéresse – comme le lecteur comprendra en lisant les analyses suivantes – au concept de corriger une manière de parler qu'au fait de retrouver chez Parménide l'occurrence de l'ὀρθός.

⁵¹⁰ Une théorie assez connue est celle de l'ὀνομάτων ὀρθότητος (attribuée à Prodicos dans Platon, *Euthydème* 277e = DK 84A16 = LM.34Prod.D5b). Sur la théorie de l'ὀρθοπέπεια protagoréenne voir Platon, *Prot.* 339a (DK 80A25 = LM.31Prot.D42) ; *Crat.* 391b-c (DK 80A24, LM31Prot.D21) et *Phaedr.* 266 (DK 80A26 = LM.31Prot.D22a) ; 80DKA10 = 31.LMD30; cf. aussi (Corradi 2012, p. 164-175). Pour l'expression chez Gorgias voir DK 82B11 (=LM.32.Gorg.D24) : « Il appartient au même homme de parler correctement de ce qui convient et de réfuter... » (τοῦ δ' αὐτοῦ ἀνδρὸς λέξαι τε τὸ δέον ὀρθῶς καὶ ἐλέγξαι κτλ.). Pour d'autres références sur la pensée sophistique cf. (Brancacci 1990, p. 198, n. 4).

Or nous affirmons voir, entendre et comprendre correctement, mais il nous semble que le chaud devient froid et le froid chaud..., de sorte que nous ne voyons ni ne connaissons les choses qui sont... Il est donc évident que nous ne voyons pas correctement, et que c'est de manière incorrecte que ces choses nous paraissent être plusieurs. Car elles ne se transformeraient pas, si elles étaient vraies (νῦν δὲ φαμεν ὀρθῶς ὄραν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι· δοκεῖ δὲ ἡμῖν τό τε θερμὸν ψυχρὸν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν... ὥστε συμβαίνει μήτε ὄραν μήτε τὰ ὄντα γινώσκειν... δῆλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἐωρῶμεν οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθῆ ἦν)⁵¹¹

Je te dirai autre chose : de rien il n'y a naissance, parmi toutes
Les choses mortelles, et il n'est pas de fin de la mort funeste
Mais seuls existent le mélange et l'échange de choses
[mêlanguées

Et 'naissance' est un nom donné par les hommes mortels

(ἄλλο δὲ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων
ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν)⁵¹².

Les Grecs ne conçoivent correctement ni ce qu'est naître ni ce qu'est être détruit. Car aucune chose ne naît ni n'est détruite, mais à partir des choses qui sont, il y a mélange et dissociation. De sorte que, à parler correctement, ils devraient appeler naître 'se mélanger' et être détruit 'se dissocier (τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνας· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταιί τε καὶ διακρίνεται, καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι)⁵¹³.

⁵¹¹ Méliossos DK 30B8 (=LM.21Mel.D11). Traduction Laks-Most. Cf. aussi Méliossos LM.21Mel.D10 (=DK 30B7). Cf. (Brancacci 1990), (Harriman 2018, p. 18-23) et (Brémond 2017, p. 438-449).

⁵¹² Empédocle DK 31B8 (=LM.22Emp.D53). Traduction Laks-Most.

⁵¹³ Anaxagore DK 59B17 (=LM.25Anaxag.D15). Traduction Laks-Most.

En effet, le cadre conceptuel de ces passages permet de comprendre qu'il y a deux mouvements : un premier qui propose une première manière de comprendre ou de nommer et un deuxième qui revient à reformuler cette manière en proposant une deuxième compréhension ou dénomination. On peut ainsi comprendre que Mélissos essaie d'offrir la compréhension correcte de τὰ ὄντα, lesquels sont sujets à une bonne perception (ὀρθῶς ὄραν) et à une mauvaise (οὐκ ὀρθῶς ἑωρῶμεν). Dans le cas d'Empédocle, le mélange et l'échange (μίξις τε διάλλαξις) correspondent à une compréhension adéquate de ce que les mortels dénomment naissance (φύσις) et fin (τελευτή). Enfin, Anaxagore propose une bonne conceptualisation des choses (τὰ χρήματα), lesquelles ne sont pas bien conçues (οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν) lorsqu'on affirme qu'elles naissent (γίνεσθαι) ou périssent (ἀπόλλυσθαι) : au contraire, elles sont correctement désignées (ὀρθῶς καλοῖεν) lorsqu'on dit qu'elles se mêlent (συμμίσεσθαι) et se dissocient (διακρίνεσθαι).

Il me semble donc que, de la même manière que ces penseurs, la déesse met en lumière que la dénomination des mortels conduit à une erreur (DK 28B8.54 : ἐν ᾧ πεπλανημένοι εισί). L'élaboration de noms qui a d'abord été conçue de manière technomorphique par les mortels est confrontée ainsi à une autre technomorphie, car la déesse se positionne dans la même perspective que celle des artisans mortels pour porter un jugement sur leur métier. Autrement dit, le fragment DK 28B8.53-59 présente l'origine du langage, mais aussi une certaine critique de l'origine. Le fait de signaler qu'il y a une erreur dans cette confection du langage, implique certainement une *pars destruens*, mais l'existence d'une *pars construens* n'est pas évidente. Afin de répondre de manière satisfaisante à la question de savoir en quoi consistent les *partes construens* et *destruens*, il faudra regarder de près les enjeux du fragment DK 28B8.53-59, ce que je ferai dans la section suivante. Je montrerai par la suite que leur erreur, la *pars destruens*, a consisté à utiliser le non-être et que l'apport de la déesse, la *pars construens*, consiste à faire comprendre cette erreur.

En revenant au problème dont je m'occupe dans cette section, il faut saisir que le commencement du langage chez Parménide se place dans un temps abstrait impossible à identifier précisément : malgré ce début inconnu, le poème sembler prétendre réformer l'utilisation des noms. On pourrait ainsi

interpréter le poème comme s'il consistait à fournir une nouvelle connaissance à travers l'*Alètheia* qui refonde le langage humain, la *lingua hominis*, pour parvenir à une sorte de *lingua universalis*, voire une *lingua sacra* étant donné qu'elle a été suggérée par la révélation de la déesse. Il s'agit, autrement dit, d'identifier dans un premier moment ce qui, dans la condition humaine même, égare sans cesse les hommes et les éloigne des bons emplois des noms. Dans un deuxième moment, et par le recours à une divinité qui permet une approche critique du langage, la possibilité d'une nouvelle langue pourra être instaurée.

Le poème peut ainsi se comprendre d'après un cadre similaire à celui qu'on connaît à l'époque moderne où on tente de réguler les dialectes et la langue. La différence entre ces deux notions est toujours sujette à débat, mais pour mon propos actuel, on peut dire qu'une langue est reconnue comme langage officiel, tandis qu'un dialecte renvoie à un emploi particulier du langage⁵¹⁴. Or, les analyses des langues modernes, comme le français, l'anglais ou l'espagnol, montrent que le fait de distinguer deux registres de langue implique des considérations axiologiques⁵¹⁵, où le langage en tant que langue s'impose comme une forme soutenue, savante et distinguée, laquelle se différencie d'un emploi familier, vulgaire et ordinaire du dialecte. Dans son analyse de la distinction entre le français et les dialectes, Pierre Bourdieu a mis en évidence les opérations qui rendent possible l'institution d'un langage⁵¹⁶. Le fait de prescrire une langue comme officielle doit être accompagné, en suivant la considération axiologique, d'une notion d'excellence linguistique, dont les propriétés « tiennent en deux mots, distinction et correction »⁵¹⁷.

⁵¹⁴ A ce propos voir (Haugen 1966).

⁵¹⁵ Cf. (Bourdieu, 2014).

⁵¹⁶ Le cas du français semble être un exemple favori des spécialistes, voir (Bourdieu 2014) et (Haugen 1966, p. 928) : « It is characteristic that the French revolutionaries passed a resolution condemning the dialects as a remnant of feudal society. The dialects, at least if they threaten to become languages, are potentially disruptive forces in a unified nation : they appeal to local loyalties, which could conceivably come into conflict with national loyalty. This is presumably the reason that France even now refuses to count the number of Breton speakers in her census, let alone face the much greater problem of counting the speakers of Provensal ».

⁵¹⁷ (Bourdieu 2014, p. 91). Dans le cas spécifique de Bourdieu, il identifie le champ littéraire moderne, dans un va et vient avec l'académisme français, comme la source de cette excellence linguistique. Voir aussi la conclusion de (Cassin 1998, p. 174) : « C'est pourquoi

Je propose ainsi que les vers du poème parménidien présentent également les concepts de distinction et de correction à propos du langage des mortels. Distinction en ce que le poème contient une critique de l'artisanat maladroit des mortels. C'est en le critiquant que la déesse incite le κοῦρος à se distinguer des mortels. Dès le début du poème on peut comprendre cette idée, car le κοῦρος est conduit à travers la voie de l'homme savant (DK 28B1.3 : εἰδότα φῶτα). On peut ainsi comprendre que la distinction est dédoublée, car le κοῦρος traverse d'abord tout l'enseignement de l'*Alètheia* et ensuite l'enseignement de la *Doxa*. En outre, la distinction ne se borne pas à faire du κοῦρος un homme savant, mais aussi à faire de lui un adversaire de la sagesse mortelle pour s'opposer à elle. En effet, la fin du fragment DK 28B8 insiste sur le fait que la *pars destruens* peut devenir une *pars construens*, car le nouveau savoir du κοῦρος ne pourrait pas être dépassé par le savoir commun, comme on lit en DK 28B8.61 : « de sorte que jamais une conception d'hommes mortels ne te dépasse (ὡς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσση)⁵¹⁸. Toutefois, le contexte de cette conclusion (fragment DK 28B8.53-59) permet de comprendre que le combat, pour ainsi dire, se joue non seulement du point de vue du savoir lui-même, mais aussi dans le fait que le savoir des mortels est médiatisé par une conception du langage⁵¹⁹. En outre, la correction existe en ce que le vers DK 28B8.54 contient apparemment une rectification du langage humain, bien que la cible précise

elle [scil. : l'ontologie] apparaît à la fois comme la condition et comme la somme de toutes les autres manières de parler : elle les fonde et s'y substitue, en tant qu'elle est langue-langage ; ce faisant, elle les utilise et se les approprie (dans la première partie du poème), ou elle les assigne à résidence (dans la doxa, toute la deuxième partie du Poème), les localise comme des idiomes, des parlers régionaux, des genres de discours ».

⁵¹⁸ Voir aussi DK 28B6.4-6 : « que les mortels qui ne savent rien / forgent, bicéphales ! Car l'impuissance dans leur / poitrine guide leur pensée errante ; et ils sont emportés, / Sourds non moins qu'aveugles, ahuris, tribus indécises » (ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότας οὐδὲν / πλάζονται δίκρανοι, ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν / στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον· οἱ δὲ φορεῦνται / κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα). Je montrerai, toutefois, que DK 28B8.53-59 et DK 28B6 ne considèrent pas le même groupe de mortels, car DKB6 parle de mortels qui n'ont pas fait de distinction, tandis que DK 28B8.53-59 parle de mortels qui ont bel et bien distingué, voir l'analyse *infra* p. 303-320.

⁵¹⁹ Le détail de cette analyse, en particulier sur le rapport entre savoir mortel et nomination, est fait dans la section suivante, où j'analyse les enjeux du fragment DK 28B8.53-59.

de cette réforme soit toujours discutée⁵²⁰. Il s'agira donc de montrer que le langage mortel dépend d'une convention et que la conscience de cette dimension permet de comprendre les limites de ses nominations⁵²¹

III.3 Conclusions

On a donc examiné les noms du point de vue de leur naissance et de leur portée axiologique. L'homme apparaît déjà comme utilisant les noms par le biais de ce que je nommerais la κατάθεσις τῶν ὀνομάτων : avec cette notion je propose de synthétiser la théorie de Parménide dans une formule dense qui résume toute une histoire complexe de l'humanité, dont elle est seulement la cristallisation finale. La dénomination est décrite *in medias res* et on ne connaît ni le moment, ni les conditions dans lesquelles la κατάθεσις τῶν ὀνομάτων est opérée. On commence par apprendre que les mortels dénomment et qu'ils le font mal. Cela indique –pour offrir une comparaison illustrative– un mouvement contraire à celui suggéré par le nomothète platonicien, qui a correctement conçu les noms. Notons par ailleurs que le récit technomorphique de la langue nomothétique du *Cratyle* se veut nostalgique d'un passé dans lequel sont investis tous les efforts possibles pour y revenir. La situation utopique du baptême initial des choses est difficile d'accès à Cratyle et à Hermogène en raison du temps écoulé : plus on avance, moins on comprend les dénominations initiales et plus on creuse dans le mauvais sens⁵²². En revanche, le poème de Parménide suggère le mouvement inverse, car le passé est décrit comme une erreur, à laquelle il ne faut pas revenir et le présent s'annonce comme la première fois où on comprend les erreurs de la dénomination.

La dernière conclusion de cette partie est que l'établissement des noms chez Parménide fait intervenir l'idée d'autorité⁵²³. Cela peut être abordé à

⁵²⁰ Cf. p. 185-194 et 303-320 où j'aborde l'interprétation de cette phrase.

⁵²¹ Cf. *infra* la section « Exemples et limites de l'usage du nom dans le poème », p.333-364.

⁵²² Voir par exemple *Crat.* 421c-d ;425e-426a.

⁵²³ Sur ce concept chez Parménide, voir (Bryan, 2018). La savante considère que l'autorité dans le poème est doctrinale en ce sens que la déesse révèle un message fondé sur

partir des deux notions de distinction et de correction, puisque les noms issus des moyens conventionnels sont critiqués, ce qui distingue les bons des mauvais usages des noms. C'est donc cette conceptualisation à propos de la correction qui comble chez Parménide l'absence d'un récit à propos de l'origine des noms. Bien que, tout au long de cette section, j'aie évoqué plusieurs types de récits cosmogoniques (technomorphique, phytomorphique et biomorphique), il me semble que le modèle technomorphique est applicable chez Parménide, malgré l'absence d'une origine du langage. Si dans les modèles platoniciens et judéo-chrétiens, c'est une figure proche de la divinité qui forge les noms de manière réussie, dans le modèle parménidien c'est la déesse qui vient au secours d'une *κατάθεσις τῶν ὀνομάτων* maladroitement opérée par les mortels. Cela ne peut se faire qu'à partir de la prérogative qui fait de la déesse la dépositaire d'un savoir qui se distingue de l'opinion commune des mortels. La notion d'autorité mène donc aussi vers une certaine distinction, car les noms sont analysés selon deux perspectives, divine et humaine. Bien que l'invocation d'une divinité soit un lieu commun des procédures poétiques de l'époque, Parménide fournit des arguments afin de bien distinguer ces domaines : la déesse suggère qu'il faut étudier l'être et que les mortels ont affaire au non-être ; elle soutient que l'être va de pair avec l'immobilité et que le non-être justifie l'idée de la génération. On n'a pas pour autant ignoré que cette invocation est accompagnée de certains arguments⁵²⁴.

Il me semble qu'il y a là une conclusion de première importance : les noms qui se présentaient d'emblée comme l'une des différences spécifiques de l'humanité sont traités par la déesse. C'est dans ce sens que j'ai parlé d'une

la valeur de sa parole, mais que l'autorité est aussi argumentative, car la déesse fournit des arguments qui fondent aussi la valeur de sa parole. Par ailleurs, voir (Benzi, 2018, p. 30) : « In particular, I want to stress that Parmenides' decisive move to solve the issue of poetic ambiguity consists in redefining the criteria of truth by shifting them from narration to logical argumentation ». Par ailleurs, (Boas 1921) a aussi étudié le concept d'autorité chez Parménide en le rapprochant du concept d'autorité militaire, voir par exemple (Boas 1921, p. 225) : « If Parmenides had set out to write an accurate description of the authority of a commander-in-chief, he could have done no better than to have written his poem as it now stands ». La lecture que je soutiens s'éloigne de cette vision presque dictatoriale de l'autorité, car la déesse montre un intérêt à montrer les erreurs des mortels. Dans ce sens, je suis d'accord avec les notions d'autorité de Benzi et de Bryan.

⁵²⁴ Voir en particulier (Benzi 2018, p. 27-28).

première technomorphie maladroite, qui vient à être confrontée au savoir de la déesse, ce qui conduit à considérer sa propre technomorphie. L'interaction entre les figures humaines et divines semble suggérer que le langage des noms est un terrain commun entre elles. C'est en effet l'une des premières remarques que j'ai avancées : si la critique des noms traverse le poème, doit-on en conclure que le poème, lorsqu'il établit son autorité, abandonne les noms ? Une telle position devrait présupposer que la notion d'ὄνομα est utilisée de façon méthodique par la déesse et que cette notion se limite aux occurrences textuelles qu'on examinera dans la section suivante. Une fois passé au crible ces occurrences on pourra se demander de manière plus précise comment l'ὄνομα est utilisé dans le poème.

IV. Analyse des fragments sur le nom et la dénomination

La présentation des fragments s'appuiera sur l'édition du texte par Hermann Diels et Walter Kranz et sera suivie de la traduction d'André Laks et de Glenn Most. Cela permettra d'offrir au lecteur une base textuelle homogène à partir de laquelle il pourra comprendre les enjeux majeurs des fragments en question⁵²⁵. À chaque fois que je m'éloignerai de l'édition de Diels-Kranz ou de la traduction de Laks-Most, j'argumenterai ce choix.

IV.1 DK 28B8.16-18

“Est” ou “n’est pas”. Or il a été décidé, comme il est
 [nécessaire
 D’abandonner l’une [*scil.* des voies] comme impensable et
 [sans nom (car elle n’est pas la vraie
 Voie), et en conséquence que l’autre existe et est réelle
 (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν · κέκριται δ’ οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
 τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνόνημον, οὐ γὰρ ἀληθῆς
 ἔστιν ὁδός, τὴν δ’ ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι).

La première occurrence du « nom » dans le poème est négative. Lorsque la déesse revient, dans DK 28B8, sur l’objet dont s’occupe la voie de l’être, elle délimite cet objet grâce à une κρίσις qui distingue l’être du non-être (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν). Cette κρίσις a pour but de contester le fait que l’étant (τὸ εἶν) est le résultat d’une génération⁵²⁶, car cette notion implique le non-être. Ainsi, la logique du fragment DK 28B8 propose un argument qui reprend certaines thèses déjà avancées. D’un côté, dans DK 28B2, la déesse avait déjà abordé le problème dans le cadre de l’ouverture des voies de recherche qui seront explorées tout au long du poème. Ainsi, la voie du non-être ne pouvait

⁵²⁵ Pour d’autres travaux d’édition textuelle, (Coxon, 1986¹, 2009²) ; (Frère et O’Brien, 1987) ; (Ebert, 1989) ; (Cerri, 1999).

⁵²⁶ Cf. *supra* p. 270-274.

être parcourue, car le non-être ne peut ni se penser, ni s'indiquer (DK 28B2.7-8 : οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ εἶν... οὔτε φράσαις). D'un autre côté, la déesse considère dans DK 28B8.8-9 que la naissance de l'étant (DK 28B8.8 : τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;) ne peut être postulée à partir du non-être, car il n'est ni dicible, ni pensable (οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν).

Dans le passage sur la κρίσις de DK 28B8.16-18, la déesse insiste sur le fait que la voie qui suit le parcours du non-être (οὐκ ἔστιν) n'aboutit ni à la pensée (ἀνόητον), ni au langage (ἀνόνημον). Par élimination, on pourrait supposer que la voie de l'être (ἔστιν) est celle qui réussit à établir la relation avec la pensée et le langage. Ceci est d'emblée confirmé lorsqu'on regarde le passage du DK 28B2 où l'une de voies de recherche doit être parcourue en suivant aussi un argument qu'on pourrait définir comme appartenant à la logique du tiers exclu : comme la voie du non-être n'est ni pensable, ni dicible (DK 28B2.7-8 : οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ εἶν... οὔτε φράσαις), alors force est d'affirmer qu'on doit parcourir la voie de l'être.

La logique des trois passages cités montre dès lors qu'il existe une certaine équivalence, dans les fragments DK 28B2 et DK 28B8.8-9 et DK 28B8.16-18, quant à οὔτε φράσαις, οὐ φατόν et ἀνόνημον. Alexander Mourelatos⁵²⁷ considère que, dans le cas de DK 28B2, on est face à une ambiguïté qui concerne l'acte et l'objet de l'acte. Autrement dit, selon le spécialiste le rejet de la voie du non-être se fait, d'une part, par rapport à l'impossibilité de saisir un critère (οὔτε γὰρ ἄν γνοίης) et, d'autre part, en lien avec l'impossibilité de signaler le non-être (οὔτε φράσαις). Par ailleurs, Barbara Cassin a insisté sur le fait que l'adjectif ἀνόνημον porte une certaine ambiguïté, car on peut se demander si cet anonymat est descriptif ou normatif, c'est-à-dire qu'on peut traduire ἀνόνημον par « innomé » ou par « innommable »⁵²⁸. On peut ainsi comprendre que ces fragments contiennent une relation interne quant à la pensée et quant au langage qui permet de s'interroger sur leurs rapports normatifs et descriptifs vis-à-vis du non-être. Il

⁵²⁷ Cf. (Mourelatos 2007², p. 75-76).

⁵²⁸ (Cassin 1998, p. 172-173) ; voir aussi (Tarán 1965, p. 36-40) qui décrit ce débat par rapport à la valeur du verbe « être », car il explique que le sens existentiel explique que le non-être soit impensable et indicible. En revanche, le sens copulatif du verbe « être » devrait suggérer que Parménide est en train d'argumenter contre l'emploi des négations au moment de construire une proposition. Tarán montre que, par exemple dans DK 28B8.22-24, la déesse attribue un négatif à l'étant : οὐδὲ διαιετόν ἐστιν κτλ.

est en outre évident que ces rapports, comme Mourelatos le suggère, s'établissent entre les actes de la pensée et du langage, d'une part, et leurs objets, d'autre part. En effet, DK 28B2 insiste sur une impossibilité subjective, dans le sens que la déesse annonce au κοῦρος qu'il ne pourra ni penser, ni dire le non-être. En revanche, DK 28B8.8-9 et DK 28B8.16-18 insistent sur une impossibilité objective, dans le sens que l'impensable et l'indicible sont attribués directement au non-être et non à ce qu'il est permis au κοῦρος de faire.

C'est l'impossibilité dite objective qui sera profitable à l'étude présente, car on voit comment le nom (ὄνομα) a un rapport avec la notion générale de langage qui se retrouve dans les notions de φράσσις (φράζω) et de φάτον (φημί). Qui plus est, ces liens ont toujours des résonances avec la pensée par γινώσκω (γνοίης) et par νοέω (άνόητον). Dans le cas spécifique qui nous concerne, il faut donc s'assurer que le défaut de nom –en gardant pour le moment l'ambiguïté entre l'innomé et l'innommable– s'explique par un défaut de connaissance. Ce dernier défaut doit également être considéré dans son ambiguïté : l'impensé ou l'impensable. Enfin, il faut noter que l'anonymat du non-être est une thèse annoncée et prouvée par la déesse.

Pour ma part, je considère que, malgré l'ambiguïté, il est préférable de choisir le sens d'impensable et d'innommable. Autrement dit, il me semble que l'anonymat s'explique mieux par une interprétation normative que descriptive. En effet, en écrivant ce paragraphe je suis déjà capable d'écrire le syntagme « non-être », ce qui confirme que le non-être n'est pas innommé, mais montre qu'il vaut mieux, en tout cas, ne pas le nommer. Cela permet enfin d'éviter une contradiction performative, car si άώνυμον est interprété comme descriptif, alors on ne pourrait pas énoncer οὐκ ἔστιν.

Ainsi compris comme normatif, άώνυμον permet également de souligner que, selon la déesse, l'attribution d'un ὄνομα est une condition nécessaire afin de parcourir la voie de l'être, car son absence ou son impossibilité oblige à prendre la voie du non-être. En effet, en tant que corrélat du penser, le discours et en particulier le nom a un lien étroit avec l'être. Le nom –grâce à son lien avec l'être– s'envisage ainsi non seulement comme un corrélat du penser, mais il permet aussi de le saisir et de l'évaluer.

Or, cette solidarité indirecte entre ὄνομα et ἔστιν suggère nettement qu'il existe un lien normatif qui permet alors de comprendre que l'ὄνομα est de prime abord positif.

IV.2 DK 28B8.34-41

C'est la même chose que penser et la pensée que 'est'
 Car sans ce qui est, en quoi il [*scil.* le penser] est proféré,
 Tu ne trouveras pas le penser. Car rien d'autre <ou> n'est ou
 [ne sera
 À côté de ce qui est, puisque celui-ci, Destinée l'a lié
 De façon à ce qu'il soit intègre et immuable : C'est pourquoi
 [seront nom
 Toutes les choses dont les mortels ont posé, persuadés qu'elles
 [sont véridiques
 [ou : toutes les choses que les mortels ont posées, persuadés
 qu'elles sont véridiques / Naissent et disparaissent...]
 Qu'elles naissent et disparaissent, sont et ne sont pas
 Changent de lieu et modifient leur brillante couleur.
 ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα.
 οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
 εὐρήσεις τὸ νοεῖν · οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἐστὶν ἢ ἔσται
 ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
 οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι · τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται / [ou : πάντ'
 ὀνόμασται]
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
 γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.

36 οὐδὲν γὰρ Simpl. *In Phys.* 86 : οὐδ' εἰ χρόνος Simpl. *In Phys.*
 146, οὐδὲ χρόνος scripsit Coxon, <ἦ> Peller.
 38 ὄνομ' ἔσται Simpl. *In Phys.* 87 mss. F : ὀνόμασται Simpl. *In Phys.*
 87 mss. E, *In Phys.* 146 mss. DE, ὀνόμασται *In Phys.* 146 mss. F

Les vers DK 28B8.34-41, cités par Simplicius, s'insèrent dans le long développement des signes de la voie de l'être. On peut diviser ce fragment en deux sections : la première 34-38a et la deuxième 38b-41. Une manière de comprendre la séquence logique consiste à regarder la portée du langage en général. Si la première partie s'articule autour du verbe φατίζω, la seconde le fait autour du verbe ὀνομάζω, ou autour d'ὄνομα. La première de ces parties revient à considérer la relation entre l'étant, la pensée et le discours. Quand elle définissait le programme méthodologique des voies de recherche, la

déesse a suggérerait en DK 28B2 que la pensée et le discours sont nécessairement liés à l'étant.

La preuve du lien entre l'étant, la pensée et le discours est donc apportée à ce moment du poème dans DK 28B8.34-38a où s'établit la relation entre l'acte de penser, l'acte d'affirmer et l'étant (τὸ νοεῖν, φατίζω et τοῦ ἔόντος). Comme Coxon le note très bien, si dans DK 28B2 la déesse exhortait le jeune homme (κοῦρος) d'entamer une recherche en suivant deux voies de recherche (δίζησις), alors DK 28B8.36 arrive à une découverte (εὑρεσις)⁵²⁹.

À partir de ces remarques, on peut d'abord s'interroger sur le lien entre cette première partie (DK 28B8.34-38a) et la deuxième (DK 28B8.38b-41). S'agit-il d'une conséquence qui procède d'un premier argument ? Ou est-ce plutôt qu'il s'agit d'une juxtaposition dans laquelle il n'y aurait pas de lien logique entre les deux parties ?

Afin de répondre à ces questions, il faut considérer les problèmes grammaticaux et d'interprétation de la section DK 28B8.38b-41⁵³⁰. D'abord, on doit considérer que les manuscrits de Simplicius transmettent deux leçons différentes : πάντ' ὄνομ' ἔσται et πάντ' ὀνόμασται. Or, par-delà cette hésitation, il faut encore s'interroger à propos de la relation entre le « nom » ou le « nommer » et le conventionnalisme indiqué par le verbe κατατίθημι au vers DK 28B8.39. De manière générale, l'enjeu se pose quant à la théorie sur le langage que ces vers pourraient soutenir. Toutes ces questions, quoique distinguables, sont reliées entre elles.

Commençons donc par aborder le problème d'établissement du texte. De manière générale, les éditions critiques du poème ont considéré que le texte πάντ' ὄνομ' ἔσται est celui qui transmet le poème de la meilleure manière, au détriment de πάντ' ὀνόμασται. À la rigueur, ce problème de transmission du texte doit tenir compte des problèmes grammaticaux et du sens. Hermann Diels l'avait traduit comme :

⁵²⁹ (Coxon 1986¹, 2009², p. 332) : « In the following verse the goddess' allusion to 'finding' is most reasonably seen as complementing her earlier reference to 'seeking' (δίζήσιος, 3, 2; 5, 3; 7, 2; διζήσεια ['look for'], 8, 6) ».

⁵³⁰ En ce qui concerne les problèmes de transmission, je renvoie aux analyses du vers DK 28B8.38*, cf. *supra* 93-99.

Drum is alles leerer Schall: was die Sterblichen in ihrer Sprache festgelegt haben überzeugt, es sei wahr: Werden und Vergehen, Sein und Nichtsein, Veränderung des Ortes und Wescsel der leuchtenden Farbe.

Il proposait aussi de reconstruire l'argument général avec le texte suivant εἰ τὸ ὄν ὅλον ἐστὶν καὶ ἀκίνητόν, τὸ τε γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι καὶ τᾶλλα ὄνομα ἔσται⁵³¹ que je traduirais comme « si l'étant est entier et immobile, il s'ensuit que "naître", "périr" et tous les autres seront du nom ». L'interprétation de Diels répond à la question de la relation entre les deux parties en affirmant qu'il s'agit d'une argumentation qu'il dénomme *futurum consequentiae* : les vers DK 28B8.34-38a fournissent les thèses à partir desquelles on tirerait les corollaires sur la portée des noms. L'enjeu tient à lire ces vers comme s'ils proposaient une sorte de vacuité sémantique, c'est-à-dire que tous les actes de nommer ne renvoient à rien. Diels devait donc comprendre que la première partie des vers signalait les limites du langage et qu'à partir d'eux la déesse conclut que les noms sont sujets à une lecture réductionniste : ils ne sont que du bruit. Le syntagme τῷ est donc interprété comme le lien logique entre les deux parties. Enfin, cette interprétation de Diels laisse comprendre que κατατίθημι est construit avec le langage comme objet (*was die Sterblichen in ihrer Sprache festgelegt*) : le conventionnalisme consiste dans le fait d'établir des mots. L'exégèse offerte par Diels permet d'emblée de comprendre que le savant philologue comprend les infinitifs comme articulaires, c'est-à-dire comme des exemples de noms qui n'ont pas de portée sémantique.

Dans un article classique, Leonard Woodbury a soutenu que πάντ' ὀνόμασται était préférable, car à son avis, cette construction était équivalente à une construction courante dans la langue grecque, à savoir que le verbe ὀνομάζω se construit avec la préposition ἐπί + datif (cf. LSJ ἐπί B.III.5). Le sens de l'argument de Woodbury est donc que l'acte de nommer se fait sur quelque chose, c'est-à-dire que le syntagme τῷ du vers 38b est interprété comme renvoyant à l'étant (τὸ ἔόν). Qui plus est, Woodbury critiquait Diels,

⁵³¹ (Diels, 1897¹, 2003², p. 87). J'ai déjà traité cette interprétation de Diels, cf. *supra* p. 106.

car il jugeait que le lien logique entre les deux parties n'était pas expliqué avec suffisance et il se demandait « how does it follow from the exclusion of not-being that the institutions of speech are (or will be) Name? »⁵³² En raison de cela, Woodbury insiste sur le fait que τῷ doit être compris comme un pronom qui renvoie au « monde réel » (*the real world*). Il propose donc la traduction suivante⁵³³ :

With reference to it (the real world) are all the names given that mortal men have instituted, in the belief that they were true, becoming and perishing, being and not-being, change of place and play of colour.

Avec cette interprétation, Woodbury essaie de montrer que la doctrine éléatique au sujet des noms ne consiste pas dans la vacuité sémantique proposée par Hermann Diels. Pour Woodbury, Parménide montre que la portée ostensive des noms est bornée, au sens que tous les noms renvoient à l'étant, réinterprété comme étant le monde réel. Autrement dit, tous les noms ne peuvent qu'être reliés avec τὸ εἶν. Woodbury insiste ici entre la relation qui existe entre DK 28B2 et le fragment dont on s'occupe, car le seul candidat qui réussit à être pensé et dit n'est autre que l'être. Toutefois, Woodbury est assez clair quant au fait que pour lui, l'enjeu de cette notion d'être du poème se construit avec le sens d'unique. De ce fait, l'être est la seule chose qui existe. De même pour le cas des noms : ils n'ont que l'être unique comme référent. Le problème des noms, selon Woodbury, n'est donc pas celui de leur expressivité, c'est-à-dire que, contre ce que Diels pensait, les noms ne sont pas considérés comme ayant une signification vide. Au contraire, pour le savant états-unien la signification est garantie avec sa lecture du τῷ comme étant le « monde réel ». Toutefois, cette signification est erronée dans la mesure où l'emploi des noms mène toujours à un système contradictoire : être et non être ; naître et périr⁵³⁴. Ce que Woodbury cherchait est le cas d'un nom

⁵³² (Woodbury 1958, p. 147).

⁵³³ (Woodbury 1958, p. 149).

⁵³⁴ (Woodbury 1958, p. 150) : « They say, as Parmenides points out, that it comes to be but also perishes, that it is but also is not, that it suffers change of place and play of colour. All the names that mortal man make contain the light of truth, but this is inevitably snuffed out by contradictions. »

qui esquivent de telles fautes logiques et il suivait ainsi la lecture de Cornford à propos de DK 28B8.38* où il est suggéré que le nom à faire prévaloir est « l'être ». Malgré les critiques contre Diels, cette interprétation de Woodbury propose une articulation entre *ὀνομάζω* et *κατατίθημι* similaire à celle de Diels, où l'objet de *κατατίθημι* est *ὄσσα*, en comprenant que cet objet direct renvoie aux noms. Woodbury le dit de manière assez claire : « The names that mortal men give must be given to that-which-is, because there is nothing else to which they can refer »⁵³⁵.

Cependant, comme cela a été remarqué dans la littérature secondaire⁵³⁶ la construction suggérée par Woodbury (*ἐπί* + datif) ne se trouve pas chez Parménide, ce qui est une objection contre le choix du *πάντ' ὀνόμασται*, car on surinterprète le texte parménidien. D'autre part, Peter Kingsley⁵³⁷ avait proposé un lien entre le texte *πάντ' ὄνομ' ἔσται* des manuscrits de Simplicius et l'*Odyssee* XIX, 409 où le héros est dénommé Ulysse (*τῷ δ' Ὀδυσσεὺς ὄνομ' ἔστω*). Cela laisse entendre qu'on peut, chez Parménide, conserver *τῷ* comme le pronom qui renvoie à l'étant. Cette interprétation a l'avantage de retenir le texte *πάντ' ὄνομ' ἔσται* sans que cela implique de soutenir la vacuité sémantique suggérée par Hermann Diels. Or, dans la construction *τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται*, où *τῷ* est un pronom qui renvoie à l'étant, les noms seront aussi renvoyés à l'étant.

Dans toutes ces interprétations, il existe deux manières de comprendre *κατατίθημι* : soit les mortels établissent des noms, soit ils établissent des choses. Dans le premier cas, on devrait comprendre que les vers DK 28B8.40-41 contiennent des exemples de ce qu'est un nom et qui ont été postulés par les mortels, comme on l'a fait précédemment en examinant ces vers du point de vue de la grammaire de Denys le Thrace ou des analyses d'Aristote. En revanche, dans le deuxième cas on aurait des exemples de choses qui ont été postulées par les mortels et ces choses seraient d'emblée des noms de l'étant. En termes généraux on se demandera si *κατατίθημι* renvoie certes à *πάντα* ...

⁵³⁵ Cf. (Woodbury 1958, p. 149).

⁵³⁶ Cf. (Tor 2017 p. 204-207) ; (McKirahan 2010, p. 5) ; (Vlastos 2008, p. 379-380).

⁵³⁷ (Kingsley 2003, p. 190). Par ailleurs, (Conche 1996¹, 1999², p. 170-171) a déjà attiré l'attention sur ce parallèle, mais cela est passé inaperçu dans la littérature secondaire.

ὄσσα, mais en tant que « les noms »⁵³⁸, ou en tant que « les choses »⁵³⁹. La différence tient à la question de savoir quel type de rapport précis les mortels entretiennent avec l'étant. Il se pourrait que cela passe à travers des noms qui ont comme signification et de manière conventionnelle le devenir. Une autre possibilité est que ce rapport avec l'étant se fasse de prime abord avec des choses qui ont été conçues de manière conventionnelle comme étant sujettes au devenir.

La différence entre les deux options quant à l'objet de κατατίθημι revient donc à distinguer un conventionnalisme à propos du langage d'un conventionnalisme à propos de la réalité.

De manière générale, il est plus aisé de parler d'un conventionnalisme du langage, car il existe un débat classique⁵⁴⁰ qui examine si la nature du langage est celle d'un accord entre des hommes⁵⁴¹, ou s'il existe un lien naturel entre la langue et ce qu'on essaie de dénoter au moyen de celle-ci par elle. Dans cette perspective, la description de la thèse des mortels signale que les noms n'ont qu'un rapport arbitraire avec leurs référents. Ce trait

⁵³⁸ (Robbiano 2006, p. 196) : « At B8, 39 the mortals *katethento* (have instituted) names, i.e. to die and to be born, to be and not to be, to change place and to change colour ». Cf. (Cassin 1998, p. 171, n.1).

⁵³⁹ (McKirahan 2010, p. 7) : « I propose that these lines do not state that εὖν is named 'to be generated' etc. but that it is named the things that mortals have posited to be generated etc. From the grammatical standpoint, the infinitives in lines 40-41 are taken with 'posited' rather than in apposition to an (unexpressed) internal accusative 'names' ». Voir aussi (Owens 1975, p. 18-20) : « All things established by human convention will be names for being... To say that perceptible things are names is, of course, to use a metaphor. Literally, they are not names, especially not in appearance, but are metals, plants, cats, dogs, and so on... The analogy, quite obviously, is that names are to perceptible things, so perceptible things are to being. The relationship is designated by conventional establishment. Perceptible things, this would mean, are conventionally established constructs that give human expression to the one whole and unchangeable being ». Cf. aussi (Coxon 1986¹, 2009², p. 334-335).

⁵⁴⁰ Cf. *supra* p. 233-247 au sujet du *Cratyle* de Platon.

⁵⁴¹ Sur ce type d'interprétation, voir (Robbiano 2006, p. 172) : « What human words point to are not things or processes that could challenge the completeness or the perfection of Being: they are just names. All names that mortals use — B8, 40-1: 1. to be born and to die, 2. to be and not to be, 3. to change place and 4. change bright complexion— seem to refer to the characteristics that have been denied to Being throughout B8 and that might well be summed up here ». Cf. aussi (Robbiano 2006, p. 195) : « *To be born and to die; to be and not to be, / to change place and bright complexion* (B8, 40-1) are names (words): they are not reality but labels put onto it. These names have emerged from theories, discourses and ways of dealing with reality, but they are not an objective and transparent description of reality as it is. It is because of habit that mortals believe that something they have repeated and heard many times must be real ».

conventionnel serait donc la pierre de touche d'une critique véhiculée par la déesse. Si l'on s'interroge à propos du lien qui existe entre le syntagme « soleil » et l'astre céleste qui est au centre de notre système solaire, le manque d'une explication satisfaisante de ce lien devrait nous alerter sur les propriétés expressives des syntagmes. Cela semble être prouvé dès lors que l'on comprend qu'un tel astre céleste correspond aussi aux syntagmes « sun », « sol » ou encore « sole ». Or l'enjeu de la critique semble être qu'on ne peut pas prouver qu'il existe un lien fort entre syntagme et référent, entre mot et ce qu'il dénote. Il me semble qu'on peut donc adresser ces objections contre le conventionnalisme des noms, notamment qu'une telle théorie ne permet pas d'expliquer pourquoi *κατατίθημι* est erroné. Considérer la convention comme une erreur semble être une pétition de principe, car il faudrait prouver en quoi consiste ce défaut. D'autant plus que nombre de phénomènes conventionnels semblent plutôt fonctionner sans que cela implique de circonstances fatales : la conduite à gauche en Royaume-Uni face à la conduite à droite en Europe continentale ; les systèmes politiques dans l'Antiquité où chaque *polis* exigeait une constitution propre ; les différences dialectales au grec ancien. En tout cas, l'erreur serait plutôt que les noms référent à l'étant, ce qui réduit leur portée expressive sémantique.

En ce qui concerne l'interprétation de ce que je dénomme un conventionnalisme à propos de la réalité, elle mérite une explication supplémentaire, car une telle théorie semble pour le moins étrange. Comment les mortels pourraient supposer et convenir à leur guise ce que sont les choses ? À ce moment du poème on a peu de pistes à propos de ce système que les mortels auraient conçu. On peut saisir que la relation avec l'étant se fait avec des choses qui changent, plutôt qu'avec le nom « changer ». Autrement dit, la déesse s'intéresserait au fait que les mortels pensent à la propriété du changement plutôt que sur le nom « changement ». C'est-à-dire que le conventionnalisme consiste à considérer, par exemple, que le soleil se lève le matin et qu'il se couche le soir et que tous ces processus et phénomènes deviennent des noms de l'étant. Cette interprétation du conventionnalisme à propos de la réalité a été proposée par Joseph Owens⁵⁴² et développée plus

⁵⁴² (Owens 1975).

récemment par Richard McKirahan⁵⁴³ : les mortels considèrent que, par exemple, le chien court. L'action de courir reflète bien les vers DK 28B8.40-41, car il s'agit d'un cas de mouvement et donc de changement. Cela mène donc à penser que les mortels croient au changement par un processus conventionnel qui sera expliqué dans DK 28B8.53-59. Pour le moment DK 28B8.38-41 introduit la thèse que cette croyance au flux renvoie au fond à l'étant. Or, ce que les mortels considèrent comme sujet au flux est, pour revenir à l'exemple, le chien et non la proposition « le chien court ». Ainsi, Owens et McKirahan estiment que les choses en question sont des unités discrètes (un chien, un chat, un métal, une plante), lesquelles sont aisément différenciables entre elles. Il existe donc une analogie entre chose et nom car les deux sont expliqués, dans le système parménidien, comme issus du conventionnalisme : les mortels considèrent que les choses sont sujettes au devenir, mais ils considèrent aussi qu'une chose doit être nommée soleil ou lune. Cette analogie sera plus évidente lorsqu'on analysera les vers DK 28B9 et DK 28B19. Cela peut en outre se comprendre par une proportion isomorphe entre l'ontologie et les noms : la réalité des mortels est établie de la même manière qu'ils conçoivent les noms. L'analyse précise de DK 28B8.53-59 montrera comment il existe un tel rapport. Pour le moment je me borne à signaler que l'analogie est proposée dans DK 28B8.38-41, mais que ce fragment n'offre aucune justification d'une telle analogie.

Je préfère ainsi le texte τῶ πάντ' ὄνομ' ἔσται avec l'interprétation qui souligne que κατατίθημι porte sur des choses qui changent, périssent, etc. Je soutiens ainsi ce que j'ai dénommé un conventionnalisme à propos de la

⁵⁴³ (McKirahan 2010). McKirahan ne cite pas le travail de Owens. Par ailleurs, la littérature secondaire a insisté sur un possible parallèle avec Mélissos, DK 30B8 (= LM.21Mel.D11 = Simplicius, *in Caelo* 558.25-27) : « Si en effet la terre est, ainsi que l'eau, l'air, le fer, l'or, le feu, le vivant et le mort, le noir, le blanc, et les autres choses dont les mortels disent qu'elles sont vraies » (εἰ γὰρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ σίδηρος καὶ χρυσός, καὶ τὸ μὲν ζῶον τὸ δὲ τεθνηκός, καὶ μέλαν καὶ λευκὸν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ κτλ.) Cf. (Journée 2010 p. 400, n. 11) et (Coxon 1986¹ 2009², p. 335) qui interprète, après avoir fait la comparaison avec Mélissos, que « The sense of P.'s lines is that human beings suppose that temporal things are real things which come to be and perish, are and are not (e.g. warm or hard in relation to different things) and change their place and aspect, but they will be found to be nothing other than the subjects of the deceptive propositions which attribute these characteristics to them and therefore not objects of conceiving or thinking ».

réalité⁵⁴⁴. Je conteste donc que *κατατίθημι* ait ici la valeur d'un conventionnalisme du langage. Puisque l'un des enjeux de DK 28B8 est de montrer que l'étant est immobile, il s'avère qu'un tel propos est surtout ontologique, car le fragment contient certains arguments qui soutiennent cette idée. Si l'étant se génère, à partir de quoi le fait-il ? Serait-ce à partir du non-être ? Puisque celui-ci n'existe pas, on ne pourra ni le penser, ni le dire. De ce fait, on ne serait pas en mesure de le proposer comme explication. Il s'ensuit donc que l'étant échappe au devenir. Si tel est le cas, il est mieux de proposer une thèse de la même portée dans la convention humaine, laquelle porterait plutôt sur l'ontologie que sur le langage. Si l'étant est immobile, alors on aurait un bon contraste avec toutes ces choses que les mortels ont considérées comme sujettes au devenir. Avec cette interprétation, je propose une traduction qui suit les analyses de McKirahan à propos du fait que la convention a pour objet l'ontologie du flux et non les noms⁵⁴⁵ :

Seront son nom, toutes les choses que les mortels, convaincus qu'elles étaient vraies, ont supposé venir au jour et disparaître, être et ne pas être, et aussi changer de place et varier d'éclatante couleur⁵⁴⁶.

⁵⁴⁴ Le verbe *κατατίθημι* semble, chez Homère ne jamais se construire avec la notion de nom. Pour le poète, on « pose » toujours un objet, une chose et non un mot ou nom. Cf. *Il.* IV, 112 : « Pandare tend l'ar en le ployant contre le sol, puis avec soin le pose à terre » (*καὶ τὸ μὲν εἴ̃ κατέθηκε τανυσσάμενος ποτὶ γαίῃ / ἀγκλίνας*) ; *Il.* XXII, 111 : « Et pourtant si je déposais là mon bouclier bombé et mon casque puissant » (*εἰ δέ κεν ἀσπίδα μὲν καταθείομαι ὀμφαλόεσσαν / καὶ κόρυθα βριαρήν*). Voir aussi la formule « ils laissent leurs manteaux aux sièges et fauteuils » (*χλαίνας μὲν κατέθεντο κατὰ κλισμούς τε θρόνους τε*) dans *Od.* XVII, 86 ; XVII, 179 ; XX, 249. Traductions de Paul Mazon et Victor Bérard.

⁵⁴⁵ Mon interprétation se distingue de celle de McKirahan en deux sens : d'abord McKirahan comprend *τῶ* comme connecteur logique et non comme pronom. Ensuite, McKirahan suit la leçon *ὀνόμασται* et non la leçon que j'adopte, à savoir *ὄνομ' ἔσται*.

⁵⁴⁶ Je reprends la traduction de (O'Brien et Frère, 1987, p. 42) avec des modifications. Ce que je modifie de leur traduction est le début du vers, car ils comprennent *τῶ* avec le sens de connecteur logique laissant de côté le parallèle avec Homère. Par ailleurs, il est curieux que la traduction française d'O'Brien-Frère ne coïncide pas avec la traduction qu'ils offrent en anglais, qui semble être en faveur de la vacuité sémantique des noms : « [They] will therefore be [no more than a] name ».

Comme on a vu, McKirahan et Owens estiment que les choses en question ont le statut d'unité discrète. Or, leurs exemples suggèrent que les choses ne peuvent être que des objets et donc, le langage qui permet de saisir ces unités discrètes serait constitué de substantifs. Cependant, on a vu que la distinction de catégories grammaticales est anachronique par rapport à Parménide. Cela ne veut pas dire que McKirahan et Owens ont tort, mais que leur lecture peut être étendue à des cas qui ne correspondent pas à la catégorie grammaticale de nom, comme je le montrerai dans la dernière sous-partie. Mon interprétation demeure ici vague au sujet du statut des choses dans ce passage. À la fin de la partie présente, je montrerai, avec l'analyse des usages de $\sigma\eta\mu\alpha$ et de $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$ dans le poème, que le statut des choses ne peut être borné à des substantifs qui renvoient à des unités discrètes. En tout cas, je soutiens que, dans DK 28B8.38-41 la déesse fait une analyse de l'ontologie du flux avancée par les mortels, laquelle va à son tour être présentée dans la section suivante comme issue d'un appareil cognitif. Le nom dans DK 28B8.34-41 doit donc se comprendre comme le signe qui permet d'identifier le flux.

IV.3 DK 28B8.53-59

Ils ont en effet posé des formes, deux, pour nommer leurs
 [visées
 Dont l'une n'est pas nécessaire : ce en quoi ils errent ;
 Et ils ont distingué leur corps comme des opposés et posé des
 [signes
 Séparés les uns des autres : pour l'une, le feu éthéré de la
 [flamme,
 Qui est doux, léger au plus haut point, partout identique à lui-
 [même,
 Et non identique à l'autre ; et celui-ci en soi également,
 À l'opposé, nuit sans connaissance, corps dense et pesant
 (μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν,
 ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
 χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
 ἥπιον ὄν [ἀραιόν], μέγ' ἐλαφρόν, ἐωυτῶ πάντοσε τωῦτόν,
 τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωῦτόν, ἀτὰρ κάκεῖνο κατ' αὐτὸ
 τάντία, νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε).

La difficulté de ces vers est complexe : elle tient à des problèmes de transmission de texte, de construction grammaticale, ainsi qu'à des problèmes d'interprétation. Les problèmes grammaticaux reviennent aux deux premiers vers cités. D'abord il n'est pas évident de savoir comment on doit construire le vers *μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν*, car plusieurs constructions sont possibles⁵⁴⁷. Derechef, ces questionnements ne doivent pas nous éloigner de la question à propos de relation établie entre *κατατίθημι* et *ὀνομάζω*. Qu'établissent-ils les mortels ? Qu'est-ce que ce qu'ils nomment ?

Il y a *grosso modo* deux constructions générales dont chacune peut à son tour être lue de deux manières. La première construction générale

⁵⁴⁷ *Contra* (Mansfeld 1964, p. 123) : « V. 53 bietet der Interpretation keine unüberwindlichen Schwierigkeiten und ist in durchsichtiger Sprache abgefasst ». Comme l'affirme Gallop (1991 p. 10) : « Unfortunately this couplet is more than usually ambiguous, and it is impossible to be sure of its meaning ». On notera que pour Woodbury « On any reading the line presents a complex construction » (1986 p. 9, n.9), mais selon lui il faut chercher une interprétation de DK 28B8.53 « more appropriate to Parnenides' modest merits as a poet » (1986, p.3).

considère que l'objet de la convention (κατατίθημι) sont les formes (μορφαί) et que l'objet du nommer (ὀνομάζω) sont les γνώμαι, lesquelles peuvent être comprises en tant que des connaissances ou des décisions. On peut d'emblée penser que le numéral (δύο) est complément soit des μορφαί, soit des γνώμαι. La deuxième construction générale considère que l'objet de la convention sont les γνώμαι et que l'objet du nommer (ὀνομάζω) sont les formes (μορφαί). De la même manière, il reste à expliquer ce qui est double : soit les μορφαί, soit les γνώμαι.

L'enjeu est donc de se demander ce que les mortels établissent (μορφαί ou γνώμαι) et ce qu'ils réussissent à nommer (μορφαί ou γνώμαι). On peut ainsi organiser les quatre interprétations de la manière suivante, suivies chacune de sa traduction :

A1. Κατέθεντο μορφάς → ὀνομάζειν δύο γνώμας⁵⁴⁸ : ont établi des formes afin de nommer deux connaissances.

A2. Κατέθεντο δύο μορφάς → ὀνομάζειν γνώμας⁵⁴⁹ : ont établi deux formes afin de nommer des connaissances.

B1. Κατέθεντο γνώμας → ὀνομάζειν δύο μορφάς⁵⁵⁰ : ont décidé de nommer deux formes.

B2. Κατέθεντο δύο γνώμας → ὀνομάζειν μορφάς⁵⁵¹ : ont pris deux décisions afin de nommer des formes.

⁵⁴⁸ (Bollack 2006, p. 208) : « Car ils ont posé des formes, pour donner nom à deux principes ».

⁵⁴⁹ Cf. (Cerri 1999, p. 155) : « Posero duplice forma a dar nome alle loro impressioni » ; Laks-Most : « Ils ont en effet posé des formes, deux, pour nommer leurs visées » ; (Couloubaritsis 2008, p. 546) : « En effet, ils proposèrent deux formes pour nommer les marques significantes ». Une variante est celle de (Gallop 1991, p. 75) : « For they established two forms in their minds for naming ». Cette variante considère γνώμας comme un datif d'intérêt.

⁵⁵⁰ Cf. (Diels 1897¹, 2003², p. 41) : « Denn sie haben vermeint zwei Formen benennen zu müssen » ; (Cassin 1998, p. 89) : « Ils ont en effet pris le parti de nommer deux formes » ; (Untersteiner 1958 p. 151) : « Infatti vi fu un accordo per concezioni che nominano due elementi » (Tarán, 1965 p. 86) : « For they decided to name two forms » ; (O'Brien et Frère 1987, p. 44) : « Les mortels ont en effet pris la décision de nommer deux formes » ; (Coxon 1986¹, 2009², p. 80) : « For they resolved to name two Forms » ; (Mansfeld 1964, p. 123) : « Denn sie (die Sterblichen) haben vermeint, zwei Formen benennen zu müssen » ; (Tor 2017, p. 185) : « For they resolved to name two forms ».

⁵⁵¹ (Année 2012, p. 173) : « Car ils ont proposé deux approches pour nommer les formes ». Cf. les paraphrases de (Woodbury 1986, p. 3) : « for, as to forms, they came to two decisions (put themselves into two minds) concerning their naming » et de (Mourelatos 2007², p. 229) : « they did *not* decide, they were of *two* minds, they vacillated ».

On notera que par-delà le choix de la construction qu'on préférerait, toutes les constructions soutiennent que l'acte de nommer (ὀνομάζω) est une conséquence d'une convention (κατατίθημι) établie par les mortels. On notera d'emblée que toutes les constructions sont grammaticalement défendables. Le choix d'une construction ou d'une autre dépendra donc de l'interprétation qu'on cherche à soutenir.

Le sens qu'on donne aux γνώμας, décision ou connaissance, dépend dans ce débat⁵⁵² de la construction proposée. Si les mortels ont établi des γνώμας, alors les interprètes jugent qu'on doit choisir le sens de décision. En revanche, si les mortels ont nommé des γνώμας, alors on doit choisir le sens de connaissance ou de visée. Les interprètes qui choisissent B1 ou B2 font appel à une construction qu'on trouve chez Theognis, 717, à savoir γνώμην ταύτην καταθέσθαι⁵⁵³. Or, il faut noter qu'une différence importante entre Parménide et Theognis est que le poète lyrique proposait une construction avec le singulier γνώμην, tandis que Parménide le fait avec le pluriel γνώμας⁵⁵⁴. Cela s'agirait d'une tournure qui ne se trouve que chez Parménide.

Je considère pour ma part que le meilleur sens possible de γνώμη chez Parménide est celui de connaissance. Cela pour deux raisons. D'abord, il faut noter que γνώμη revient à la fin du fragment DK 28B8 au vers 61 :

⁵⁵² Dans la discussion du fragment DK 59B12 d'Anaxagore, les interprètes se sont aussi demandé si la phrase γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει doit comprendre γνώμη avec le sens de décision, ou avec le sens cognitif de connaissance. Il faut toutefois noter que dans ce débat sur Anaxagore, γνώμη n'est jamais lié à κατατίθημι. Voir à ce propos, (Lougnet 2002, p. 405-407).

⁵⁵³ Cf. par exemple (Kraus 1987, p. 85) : « γνώμας καταθέσθαι » ist wohl am einfachsten wie bei Theognis 717 im Sinne von 'seine Meinung abgeben, kundtun' zu verstehen, doch ist zu berücksichtigen, dass der Ausdruck 'τίθεσθαι' bzw. 'κατατίθεσθαι' im Umkreis der Doxaerklärung mehrmals eine wichtige Rolle spielt (B8.55; 8.39; 19.3). Es ist dies dasselbe Medium 'τίθεσθαι', das wir schon bei Homer in der Wendung 'ὄνομα τίθεσθαι' kennen; es ist dasselbe Medium, das wir auch in der Formel 'τίεσται νόμον' finden (hier wird der Bezug zu dem 'νενόμισται' von B6.8 vollends deutlich!). Gemeinsam ist allen diesen Wendungen, dass es in ihnen um die Einsetzung eines Brauchs geht, der -und das ist der Sinn des Mediums- auch für den Einsetzenden selbst Geltung und Verbindlichkeit erlangt ». Voir aussi (Woodbury 1986, p. 3) qui offre d'autres références avec la même construction.

⁵⁵⁴ Très bien vu par (Mourelatos, 2007², p. 228-230) qui considère que l'emploi du pluriel γνώμας montre une ironie par rapport au singulier γνώμην.

De sorte que jamais une conception d'hommes mortels ne te
 [dépasse
 ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσση.

La déesse explique que le récit qu'elle vient de faire a pour but d'empêcher que le jeune homme soit dépassé par une autre γνώμη. Comme Alexander Mourelatos l'a remarqué le verbe παρελαύνω sert à décrire chez Homère des courses de chars⁵⁵⁵. La métaphore issue des vers parménidiens indiquerait donc que les γνώμαι ont une portée et que la déesse veut les neutraliser. En outre, ce vers DK 28B8.61 montre que γνώμη se trouve chez Parménide sans le lien avec κατατίθημι, lien qui permettait de le traduire comme décision.

Les constructions A1 et B1 suggèrent que le fait d'établir des formes ou des connaissances a pour conséquence que l'acte de nommer (ὀνομάζω) soit réduit à deux μορφαί ou γνώμαι : cela proposerait une vision du langage limité en considérant qu'il n'y a que deux noms. En revanche, les constructions A2 et B2 expliquent que le langage ne se réduit pas à nommer deux connaissances ou savoirs ; elles suggèrent en revanche qu'à partir de l'établissement de deux formes ou deux connaissances, les mortels peuvent nommer plusieurs connaissances ou formes. Je considère que A2 et B2 sont plus fécondes, car à partir d'une dualité on peut expliquer une pluralité ; tandis que A1 et B1 font l'inverse, à savoir qu'en commençant par une pluralité, on conclut à une dualité. En termes d'économie explicative, A2 et B2 ont l'avantage d'être parcimonieux : l'acte de nommer s'explique à partir de deux éléments. En revanche, A1 et B1 proposent qu'à partir d'une abondance d'éléments on explique deux cas de la dénomination, ce qui en termes d'explication est, pour ainsi dire, du gâchis.

Dans la construction B2, lorsque γνώμη est compris au sens d'une décision, il me semble qu'on aboutit à une lecture arbitraire. J'objecte ainsi contre la construction B2 que, à mon avis, les mortels n'établissent pas leurs connaissances : leurs savoirs sont au contraire issus d'une convention de deux formes. Cela implique donc que γνώμη doit avoir le sens de connaissance ou de savoir. De ce fait, on doit donc comprendre que les deux μορφαί sont

⁵⁵⁵ Cf. (Mourelatos, 2007², p. 13, n. 15).

explicitées aux vers DK 28B8.54-59 où l'une est « le feu éthéré de la flamme » (φλογὸς αἰθέριον πῦρ) et l'autre est « nuit sans lumière » (νύκτ' ἄδαῆ). En revanche, dans A2 on comprend que les mortels ont établi comme des formes « le feu éthéré de la flamme » (φλογὸς αἰθέριον πῦρ) et « la nuit sans lumière » (νύκτ' ἄδαῆ). Ce conventionnalisme permet de nommer une série diverse de savoirs. Donc, pour le vers DK 28B8.53 j'adopte la construction A2 avec γνώμη avec le sens de connaissance, ce qui me conduit à traduire ainsi : « ont établi deux formes afin de nommer des connaissances ».

Le deuxième problème consiste à saisir le sens précis du vers DK 28B8.54. Comme j'ai soutenu que le vers B8.53 indique que la lumière et la nuit servent à désigner des savoirs, l'enjeu consiste à démêler, dans DK 28B8.54 (τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν, ἐν ᾗ πεπλανημένοι εἰσίν), l'exposé de la critique. Les savants se demandent, avec raison, à partir de quelle phrase la déesse commence à critiquer le langage des mortels. Une dernière difficulté complique encore la compréhension de l'ensemble des vers, car on se demande comment construire la phrase τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν du fait que le numéral εἶς semble comporter une ambiguïté. Cela a donc conduit les savants à lire⁵⁵⁶ :

⁵⁵⁶ La littérature secondaire est abondante Cf. en particulier les analyses de (Tarán 1965, p. 219-220) qui offre de nombreuses références, voir aussi (Diels 1897¹, 2003², p. 92-93) ; (Minar 1949, p. 51) ; (Untersteiner 1958, p. CLXXI, n. 105) (Mourelatos 2007², p. 80-85) ; (Mansfeld 1964, p. 123-131) ; (Curd 1998¹; 2004², p. 109-110) ; (Bollack 2006, p. 208-214) ; (Robbiano 2006, p. 184-188) ; (Palmer 2009, p. 169-175) ; (Tor 2017, p. 188-190).

- a) τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν avec une portée partitive : « l'une de ces formes n'est pas nécessaire »⁵⁵⁷.
- b) τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν avec une portée partitive et en supposant un adverbe : « dont aucune (des formes) n'est permise seule »⁵⁵⁸
- c) τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν avec un sens absolu : « aucune de ces formes n'est nécessaire »⁵⁵⁹.

Comme certains l'ont remarqué, il n'est pas évident de distinguer entre l'exposé de la doctrine et la critique de la doctrine⁵⁶⁰. Autrement dit, les fonctions du discours direct et rapporté ne sont pas évidentes dans les vers DK 28B8.53-54. De ce fait, la question du monisme dans l'emploi du numéral εἷς reste ouverte : τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν a-t-il le sens d'une correction de la doctrine faite par la déesse ou bien, est-ce un exposé de la doctrine elle-même ? Cependant, cela ne doit pas nous faire oublier que c'est la déesse qui fait l'exposé : les mortels ne s'expriment jamais par eux-mêmes au discours direct et c'est toujours la déesse qui expose et qui critique leurs théories. Ce qui ressort à ce moment de l'analyse est qu'il existe une critique d'un

⁵⁵⁷ (O'Brien et Frère 1987, p. 57) ; (Woodbury 1986 p. 8 et 11, n. 26) ; (Bollack 2006, p. 208-214).

⁵⁵⁸ (Verdenius 1964, p. 62) : « Two forms must be named and it is not permitted to name only one ». (Coxon 1986¹, 2009², p. 144) offre la paraphrase μορφήν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν ὀνομάζειν et traduit « to name only one Form is not right ». (Karsten 1835, p.113), qui renvoie à Simplicius *In Phys.* 31.7-9 offre la paraphrase τῶν (ᾧν) μορφῶν μίαν μόνον καταθέσθαι οὐ χρεῶν ἐστὶ. (Mansfeld 1964, p. considère que la clause souligne que le dualisme renvoie à un monisme en des termes nominalistes : « sondern nur eine Einheit dem Namen nach ist »).

⁵⁵⁹ Cf. (Cornford 1939, p. 46) : « [M]ortals, though they have rightly named Being, have been wrong in going further and naming in addition two forms when not one should have been named... Both names are false ; neither is real ». Cette interprétation va de pair avec la lecture de Cornford sur le mot « être », interprétation que j'ai déjà étudiée dans la première partie, cf. *supra* p. 106-113. Cette lecture prétend que le seul mot accepté est « être » et donc, ni la lumière, ni la nuit ne peuvent être des ὀνόματα. Cf. Cerri, (1999 p. 247) qui soutient aussi une lecture proche de celle-ci : « L'errore umano consiste nell'aver immaginato due figure ontologicamente eterogenee... laddove luce e tenebra sono in realtà, un solo ἔόν, 'ente', non due ». D'autres lectures similaires sont proposées par Curd, (1998¹ 2004², p. 110) : « Mortals go astray here, at the very beginning, laying down two forms, neither of which they ought to name » ; (Mourelatos 2007², p.87) : « μίαν denies that we ever had a choice between two contrary forms ».

⁵⁶⁰ (Verdenius 1964, p. 62) était d'avis que « There is no room for the objection that an *oratio obliqua* should be expected here, for elsewhere Parmenides also mixes up his description of the origin of human opinion and of its substance ». Voir aussi (Mourelatos 2007², p. 82) : « With the modal phrase appearing in direct discourse, the presumption is that this is the view of the goddess herself ». Cf. aussi (Tor 2017, p. 189).

dualisme (δύο). La première lecture esquissée (a), montre que le dualisme a tort en ce sens que le génitif partitif suggérerait que l'une des formes n'est pas nécessaire. Or, ce qui est remarquable est que cette lecture ne critique en soi ni le concept de conventionnalisme ni le fait de nommer. Le problème, selon cette lecture, est le moyen par lequel on nomme : autrement dit, si le conventionnalisme du vers DK 28B8.53 avait postulé quelque chose comme μορφήν γὰρ κατέθεντο μίαν γνώμαν ὀνομάζειν, cela serait accepté par la déesse. Le monisme est ainsi la correction proposée du dualisme. Ensuite, la lecture (b) indique que si les mortels ont posé un dualisme, ils doivent le respecter. Dans ce sens, le monisme serait explicitement rejeté dans τῶν μίαν et la correction serait moins forte au sens où elle serait un rappel de ne pas abandonner le dualisme. On fait face au fait que ni le concept de conventionnalisme ni le fait de nommer ne sont critiqués. Enfin, la lecture (c) semble suggérer que l'erreur est située dans la théorie de la convention (κατατίθημι), car il semble que la moindre distinction à propos des formes doit être refusée. Si dans les options (a) et (b) l'enjeu était de fonder la théorie sur un dualisme ou sur un monisme, l'option (c) rejette les deux formes, mais ne propose pas d'alternative, d'où il s'ensuit que la critique semble porter sur la convention.

Dans l'interprétation générale de ces vers, la lecture (a) considère que l'une de ces formes n'est pas nécessaire, mais lorsqu'on se demande quelle serait la forme à préserver, la littérature secondaire considère qu'une interprétation d'Aristote permet de soutenir qu'il s'agit de la forme de la lumière. En effet, dans la *Métaphysique* 986b 27-987a 2⁵⁶¹ le Stagirite

⁵⁶¹ « Mais Parménide qui fait davantage attention semble peut-être dire quelque chose qui vaille. En effet, puisqu'il soutient qu'en comparaison de l'être, le non-être n'est rien, il pense que nécessairement il existe une seule chose, l'être et rien d'autre (nous avons fait sur ce point un exposé plus clair dans nos traités sur la nature) ; mais, contraint de suivre les phénomènes et concevant que l'un est d'ordre rationnel et le multiple d'ordre sensible, il revient à deux causes et à deux principes qu'il nomme 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 » (Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν· παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἔν οἶεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐθὲν (περὶ οὗ σαφέστερον ἐν τοῖς περὶ φύσεως εἰρήκαμεν), ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἐν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θερμὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν). Traduction de Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

considère que Parménide pose deux causes et principes, à savoir le chaud et le froid, ce qu'Aristote interprète comme signifiant qu'il s'agit du feu et de la terre. Ces deux causes et principes qui ont été postulés seraient la manière dont Aristote interprète la phrase μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο du vers DK 28B8.53. Cela veut donc dire qu'Aristote comprend que « le feu éthéré de la flamme » (φλογὸς αἰθέριον πῦρ) et « la nuit sans lumière » (νύκτ' ἄδαῆ) se traduisent comme θερμόν et ψυχρόν, voire comme πῦρ et γῆν. Si l'on admet que le témoignage de la *Métaphysique* est un commentaire des vers DK 28B8.53-59, on doit donc insister sur le fait qu'Aristote trace deux analogies, l'une entre le feu et l'être (τὸ ὄν) et l'autre entre la nuit et le non-être (τὸ μὴ ὄν). Cette exégèse aristotélicienne fait donc comprendre que la phrase τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν dit que l'une des formes n'aurait pas dû être postulée étant donné que l'un des arguments centraux du poème éléatique consiste à éliminer le non-être, car il ne saurait être ni pensable, ni exprimable (cf. DK 28B2.7-8 : οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶν, οὐ γὰρ ἀνυστόν, οὔτε φράσαις ; DK 28B8.17 : τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνώνυμον). De ce fait, l'analogie tracée entre l'un des éléments et le non-être montrerait qu'il existe une faute dans l'opération conventionnelle de postuler un système par opposition, compte tenu du fait que ce système a pour objectif la dénomination de savoirs et de connaissances des mortels qui ne doivent pas prendre le non-être pour objet. Il n'aurait donc pas fallu postuler la deuxième forme, car cela mène à l'absurde de tenter de construire un acte de dénomination (ὀνομάζω) par le biais de l'élément de la nuit qui est relié au non-être, lequel par définition ne peut pas être nommé (οὔτε φράσαις ; ἀνώνυμον). Une conséquence de cette interprétation est que le concept de convention ne contient pas d'erreur et que l'erreur consiste plutôt à avoir convenu d'une forme précise, à savoir la nuit. Or, si les arguments de B2.7-8 et de B8.17 avaient suggéré que le non-être n'est ni exprimable ni dénommable, alors l'interprétation issue du passage d'Aristote laisse comprendre que le non-être est de fait exprimable et dénommable. Les mortels sont donc capables de surmonter la crise de l'*Alètheia* du poème si l'on comprend que cette discrimination entre l'être et le non-être se pose en termes de droit : on peut penser et parler à propos du non-être, mais il ne faut pas le faire. Il s'ensuit que les opérations dénominatives des mortels impliquent une contradiction dans les termes, puisque c'est en postulant qu'il

existe la forme de la nuit qu'ils utilisent ce qu'il ne faut pas nommer pour précisément réussir à nommer. Enfin, cette interprétation péripatéticienne interprète le vers DK 28B8.53 comme étant une description de la façon dont les mortels essaient de nommer et le vers DK 28B8.54 comme la critique de la part de la déesse. Pour cette raison, la phrase ἐν ᾧ πεπλανημένοι εισίν, « ce en quoi ils errent », serait une critique des dénominations des mortels en raison du fait qu'ils ont conçu ce processus à travers le non-être.

L'interprétation issue du témoignage aristotélicien peut néanmoins être contestée. La stratégie interprétative de la *Métaphysique* s'insère dans la stratégie qui consiste à reconstruire les découvertes des causes par les devanciers d'Aristote : dans le cas de la cause motrice, Parménide est interprété comme ayant entrevu ce principe grâce au postulat de deux causes⁵⁶². Or, ces deux cas sont aussi présentés selon le schéma des contraires du chaud face au froid et du feu face à la terre (θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν). Selon Aristote, dans cette configuration c'est le chaud ou le feu qui seraient expliqués comme la cause propre du mouvement (χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν). On peut donc comprendre que Parménide, selon le Stagirite, procédait en postulant ce système de contraires qui expliquent le mouvement par le biais de l'analogie avec l'être et le non-être. Dans la *Physique* 226b15, il explicite comment fonctionne un tel système, où « le repos est le contraire, de sorte qu'il serait une privation affectant ce qui peut recevoir [le mouvement] » (ἐναντίον γὰρ ἡρεμία κινήσει, ὥστε στέρησις ἂν εἴη τοῦ δεκτικοῦ). Affirmer que le repos est donc associé à la privation aboutit à la thèse selon laquelle le repos est une sorte du non-être

⁵⁶² *Met.* 984b 1-8 : « En fait, parmi ceux qui affirment l'unité du Tout, aucun n'arrive à concevoir une telle cause sauf Parménide, et cela dans la mesure où il pose l'existence non seulement d'une cause, mais en quelque sorte de deux. Certes, ceux qui en produisent un plus grand nombre, par exemple le chaud et le froid ou le feu et la terre, ont davantage la possibilité de dire quelque chose qui vaille, car ils se servent du feu en tant qu'il possède la nature motrice, de l'eau, de la terre et des choses telles pour le contraire » (καὶ τοῦτο αὐτῶν ἰδίον ἐστίν. τῶν μὲν οὖν ἐν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν οὐθενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδη, καὶ τούτῳ κατὰ τοσοῦτον ὅσον οὐ μόνον ἐν ἀλλὰ καὶ δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι· τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιούσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν, οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν· χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῆ καὶ τοῖς τοιούτοις τούναντίον). Traduction de Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

qui s'oppose au mouvement en tant qu'être. On peut ainsi suivre l'analogie d'Aristote à propos de Parménide, car pour que l'Éléate soit compris comme devancier d'un système qui explique le mouvement en établissant l'opposition être/non-être, on doit *a fortiori* postuler que chacune des deux formes postulées par les mortels du poème éléatique a la portée des contraires. Toutefois, une telle interprétation ne correspond pas au texte parménidien, ce qui permet de suggérer qu'Aristote a versé dans une surinterprétation⁵⁶³. En effet, le Stagirite aurait raison de penser que le texte parménidien postule un système de contraires, mais il aurait tort d'affirmer que l'un des contraires parménidiens se place du côté de l'être et l'autre du côté du non-être. Dans ce sens, il faut noter que les formes établies par les mortels sont définies comme « partout identique à elle-même et non identique à l'autre ; et celui-ci en soi également, à l'opposé » (ἐοῦτῶ πάντοσε τῶυτόν, τῶ δ'έτέρῳ μὴ τῶυτόν, ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτὸ τάντῖα). Le système d'opposition est bel et bien confirmé, mais l'agencement entre l'une de ces formes avec l'être et par élimination, l'agencement de l'autre forme avec le non-être, n'a pas de corrélat dans le texte parménidien. Au contraire, il semble que les mortels ont postulé un système de contraires où chacun d'eux a la même force que l'autre, ce qui aboutit à un système fortement équilibré. Une telle symétrie serait contestée dans le système aristotélicien, où l'analogie avec l'être et le non-être est cause d'une dissymétrie qui réussit à expliquer le mouvement en termes de repos/mouvement. Or, si le texte parménidien suggère de son côté

⁵⁶³ Par ailleurs, Simplicius semble pour sa part contester l'assimilation entre le feu et la cause efficiente. Cela se passe dans une dispute interprétative contre Alexandre d'Aphrodisie. Dans le texte de Simplicius (*In Phys.* 38.22-23), le néoplatonicien transmet que selon Alexandre Parménide aligne la terre avec la cause matérielle et le feu avec la cause motrice (τὴν μὲν γῆν ὡς ὕλην ὑποτιθεῖς τὸ δὲ πῦρ ὡς ποιητικὸν αἴτιον) ; ce témoignage coïncide avec le texte d'Alexandre, cf. *in Met.* 31.8-16 (= Théophraste, *Physicorum opiniones*, fr. 6 = *Doxographi Graeci*, p. 482). Cette lecture d'Alexandre semble en effet refléter l'interprétation d'Aristote qu'on a exposée. Or, Simplicius conteste ici l'exégèse du commentateur précisément par rapport à l'analogie tracée entre le feu et la cause motrice. Le néoplatonicien considère, dans *In Phys.* 39.12-20, que cette cause est identifiée avec la déesse qui gouverne toutes les choses (δαίμων ἢ πάντα κυβερνῶ) du fragment DK 28B12 qu'il cite, suivi du fragment DK 28B13 où il identifie que cette déesse est d'emblée la cause des dieux (ταύτην καὶ θεῶν αἰτίαν εἶναι φησι). Dans la littérature secondaire, (Tor, 2017, p. 186) conteste aussi l'interprétation d'Aristote. Dans un état de la question dans la littérature secondaire sur la phrase τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν, Leonardo Tarán considèrerait, sans mentionner le passage d'Aristote, que l'interprétation qui conserve la forme de la lumière comprend le sens ἐτέρην parvient à une conclusion étrange : « it is odd to think of Night as non-being when it is called », cf. (Tarán, 1965, p. 216-220) ; cf. aussi (Mansfeld, 1964, p. 123-127).

que les deux éléments sont indiscernables formellement quant à leur rapport à l'être et au non-être, alors on ne pourrait pas affirmer que le système de contraires a postulé –dans l'intérêt de construire des dénominations– que la nuit, en tant que liée au non-être, serait une forme qui a été postulée de manière excessive, car elle sera définie comme « anonyme », voire « inexprimable ».

Ensuite, l'interprétation générale issue de la lecture (b) permet de comprendre la logique des vers DK 28B8.53-54 de la manière suivante : les mortels ont posé deux formes, lumière et nuit, afin de nommer leurs savoirs et ces deux formes doivent toujours être en interaction entre elles, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent pas être séparées. La traduction suivante peut être proposée pour cette interprétation :

Ils ont en effet posé des formes, deux, pour nommer leurs
[visées
dont aucune (des formes) n'est permise seule, ce en quoi ils
[errent.

Cela permet donc de comprendre que τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν est un rappel au sujet du dualisme qui se déroule dans la convention de deux formes. On peut d'emblée saisir que dans cette interprétation, τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν fait partie de l'exposé de la doctrine elle-même de la part de la déesse. En raison de cela, on doit encore s'interroger sur la portée de la phrase ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν, « ce en quoi ils errent ». En effet, si la déesse procède en expliquant non seulement la manière dont le dualisme est postulé par les mortels au vers DK 28B8.53, mais aussi leur insistance sur le fait qu'un tel dualisme doit être renforcé au vers DK 28B8.54, il reste à examiner la nature de l'erreur lorsque les mortels errent. On pourrait de prime abord penser au fragment DK 28B6 où il est question d'une voie suivie par « des mortels qui ne savent rien » (DK 28B6.4 : βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν) guidés par « leur pensée errante » (DK 28B6.6 : πλαγκτὸν νόον). Ces mortels sont d'emblée décrits comme une « race indécise » (DK 28B6.6 : ἄκριτα φύλα) du fait qu'ils

considèrent que l'être et le non-être sont le même et, en même temps, ne sont pas le même (DK 28B6.8-9) :

[Les mortels] qui tiennent que “ceci est et n'est pas” est le
 [même
 Et pas le même, et que de toutes les choses le chemin est
 [réversible
 (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι τωὐτόν νενόμισται
 κοῦ τωὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος).

Je considère, en suivant certains arguments déjà présents dans la littérature secondaire⁵⁶⁴, que DK 28B6 et DK 28B8.53-59 ne parlent pas du même groupe de mortels. En effet, si DK 28B6 porte sur des mortels ignorants (βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν), DK 28B8.53-59 insiste sur des mortels qui essaient de nommer leurs savoirs (ὀνομάζειν γνώμας). Si DK 28B6 insiste sur des mortels qui n'ont pas exercé un esprit critique (ἄκριτα φῦλα), DK 28B8.53-59 insiste sur des mortels qui ont distingué des corps (ἐκρίναντο δέμας). Or, malgré ces différences, il est vrai que les mortels sont en général décrits comme errants (πλαγκτὸν νόον et πεπλανημένοι εἰσίν). Je comprends donc que la déesse est en train de montrer les erreurs des mortels, mais que ceux-ci commettent deux types différents d'erreurs. La nuance tient au fait que les mortels de DK 28B6 sont plus rudimentaires que ceux de DK 28B8.53-59. L'absence ou la présence d'une κρίσις permet de comprendre cette différenciation. D'un côté, DK 28B6 postule, par un verbe lié à la convention (νενόμισται), une égalité que je définirais comme asystématique, car l'être et le non-être sont considérés comme le même et pas le même (τωὐτόν... κοῦ τωὐτόν). D'un autre côté DK 28B8.53-59 postule, par un verbe qui est aussi lié à la convention (ἔθεντο), un système que je définirais comme systématique, car le même et pas le même sont définis par rapport à une relation avec un élément même (ἔωντῶ πάντοσε τωὐτόν) ou bien par rapport à une relation avec son contraire (τῶ δ' ἐτέρῳ μὴ τωὐτόν). Une telle opposition systématisée

⁵⁶⁴ Cf. par exemple (Couloubaritsis, 2008, p. 281-285) et (Mansfeld, 2021, p. 205-206); d'autre part, (Untersteiner, 1958, p. CXII-CXVII) considère que DK 28B6 est une critique contre Héraclite ; voir aussi (Tarán, 1965, p. 61-72). Pour des interprétations qui ne font pas cette distinction entre DK 28B6 et DK 28B8.53-59, voir (Mourelatos, 2007², p. 75-78) et (Tor, 2017, p. 190).

est renforcée par le fait que chacune des formes, la lumière et la nuit, est bel et bien postulée en tant qu'unité distinguable (*χωρίς ἀπ' ἀλλήλων*) quant à son rapport avec soi-même (*ἑωυτῷ*) ou avec l'autre (*ἐτέρῳ*). Vu ainsi, on comprend que DK 28B6 postule une égalité rudimentaire car le même (*τῶυτόν*) et le non-même (*κοῦ τῶυτόν*) n'est pas distinguable et une telle égalité se pose à un même niveau. En revanche DK 28B8.53-59 postule une égalité plus raffinée qui fonctionne à deux niveaux, car ce n'est pas que la nuit est alignée au non-être par rapport à elle-même, mais que cette propriété n'émerge qu'à partir d'un contraste avec la lumière et vice-versa.

L'erreur dénoncée dans la phrase *ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν* dans cette interprétation de DK 28B8.53-59 consiste dans le fait que la *κρίσις* des mortels ne respecte pas celle qui a été définie dans DK 28B8.15-18 où le non-être est exclu. En revanche, dans DK 28B8.53-59 le non-être construit ce système d'oppositions. On pourrait donc comprendre que l'erreur que la déesse dénonce est que, malgré le système d'opposition, les mortels utilisent le non-être lorsqu'ils dénomment leurs savoirs. Cependant, à la différence de l'interprétation issue du passage d'Aristote, la déesse ne dénonce pas la mise en relation de la nuit avec le non-étant, mais que les deux formes soient mises en relation avec le non-étant. Comme on l'avait vu, cette caractérisation se fait dès lors qu'on établit les rapports entre les deux formes. Il ne serait pas possible –comme Aristote semble le suggérer– que les mortels esquivent l'erreur de la dénomination s'ils avaient choisi de postuler le seul élément de la lumière : les deux formes mènent à l'erreur en vertu de la relation avec le non-être.

Enfin, l'interprétation générale de la lecture (c) explique plutôt qu'aucune forme, par-delà sa relation avec l'être et le non-être, ne pourra expliquer comment les mortels nomment leurs connaissances. Dans cette lecture, DK 28B8.53 est un exposé de la théorie des mortels et le vers DK 28B8.54 est une critique de cette théorie. La seule possibilité de réussir à nommer des connaissances serait de ne rien postuler. C'est pour cette raison que la critique, « ce en quoi ils errent » (*ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν*) semble s'articuler autour de la portée de la convention (*κατατίθημι*), car la dénomination en soi ne serait pas exclue : lorsque les mortels nomment l'être ou l'étant, la dénomination réussirait à expliquer leurs connaissances. De ce

fait, tout postulat autre que l'être serait un excès dans les efforts dénominatifs. On pourrait aussi comprendre que le problème avec la convention des formes est qu'elles utilisent, comme dans la lecture (b), le non-être.

Parmi ces trois lectures, je considère que la lecture (b) réussit à mieux expliquer la pensée parménidienne. Comme on l'a vu, la lecture (a) est incohérente vis-à-vis du texte parménidien, car l'alignement de la lumière avec l'être est une surinterprétation issue d'une vision aristotélicienne de la manière dont le mouvement s'explique. En ce qui concerne (c), le problème se pose lorsqu'on s'interroge quant au type de connaissance ou savoir que les mortels réussissent à dénommer. Il semble donc que cette lecture élimine de fait toute explication possible à propos de la cosmogonie ou de la cosmologie, car elles doivent utiliser d'une certaine manière le non-être. D'un point de vue épistémologique, la lecture (c) considère que la *Doxa* n'a aucune portée vis-à-vis de la dénomination : ni l'origine de l'univers ni les phénomènes célestes ne pourraient être expliqués. Cela a pour corollaire que tous les énoncés, tous les noms contenus dans les fragments de la *Doxa* ne seraient que des mots vides, car les processus de dénomination sont par nature erronés. En revanche, la lecture (b) ne considère pas que les noms ne réfèrent à rien : leur portée dénotative semble être garantie, malgré le fait que le rapport avec cette dénotation puisse être imprécis.

Enfin, il reste à aborder le problème de la tradition du texte : le vers DK 28B8.57 présente un problème textuel qui peut apporter un argument supplémentaire au sujet de l'interprétation de τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν selon la lecture (b). Le problème est que DK 28B8.57 contient un mot qui empêche de bien scander le vers. Ce vers est cité trois fois par Simplicius

In Phys. 30 : ἥπιον ὄν μέγ' ἀραιόν, ἐλαφρόν, ἐαυτῷ πάντοσε τωῦτόν (mss. F, Ald.)
ἥπιον τὸ μέγ' ἀραιόν, ἐλαφρόν, ἐαυτῷ πάντοσε τωῦτόν (mss. DE)

In Phys. 39 : ἥπιον ἀραιόν ἐλαφρόν ἐωυτῷ πάντοσε τωῦτόν (mss. DE)
ἥπιον ὄν μέγ' ἀραιόν ἐλαφρόν ἐωυτῷ πάντοσε τωῦτόν (mss. F, Ald.)

In Phys. 180 : ἥπιον ἄρ ἐλαφρόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωῦτόν (mss. DEF)
ἥπιον ἐστὶν ἐλαφρόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωῦτόν (mss. Ald.)

De manière générale, la littérature secondaire accepte l'édition de Diels qui consiste à conserver ἥπιον et à éliminer ἀραιόν. Par conséquent le vers DK 28B8.57 a été lu de la façon suivante : ἥπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωῦτόν. Or Maia Todoua (2007) explique que ce texte de Diels contient une difficulté importante, car la douceur attribuée au feu ne semble pas avoir de contraire, de telle sorte qu'« accepter la présence d'une caractéristique isolée dans la principale énonciation de l'opposition fondamentale par Parménide revient à ignorer l'essence même de son système cosmologique »⁵⁶⁵. Todoua soutient donc qu'il ne faut pas suivre Diels : il faut donc éliminer ἥπιον et conserver ἀραιόν. Si l'on accepte les arguments de la savante, on doit le lire comme ὄν, μέγ' ἀραιόν ἐλαφρόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωῦτόν⁵⁶⁶. Elle soutient cette édition par deux arguments. D'abord, Simplicius qui, dans *in Phys* 31.3-7⁵⁶⁷, offre une interprétation des vers DK 28B8.53-59 comme si ce fragment portait sur l'opposition des principes contraires (τὴν πρώτην ἀντίθεσιν ἔθετο) et lorsque le commentateur donne des exemples de cette opposition il oppose le dense au rare, ou clairsemé comme traduit Todoua (ἢ πυκνὸν καὶ ἀραιὸν). Si l'on croit Simplicius, ce système d'oppositions ne trouverait pas un contraire de l'épithète ἥπιον⁵⁶⁸. Ensuite, une traduction latine du cardinal Bessarion en s'appuyant sur les manuscrits de Simplicius, donnerait comme traduction *Hic flammam aetheream statuunt, raramque, levemque* où il n'y a pas la moindre trace de l'épithète ἥπιον (2007, p. 403).

⁵⁶⁵ (Todoua 2007, p. 409).

⁵⁶⁶ Dans les deux cas, on doit supposer une synizèse, c'est-à-dire la prononciation de deux voyelles en un seul temps, en ἐωυτῷ et en τωῦτόν afin de pouvoir scander les deux versions en supposant une sorte de diphtongue ωυ.

⁵⁶⁷ « Dans celui-ci se trouvent le rare, le chaud, la lumière, le moux et le léger, tandis que dans le dense sont nommés le froid, les ténèbres, le dur et le lourd. Car tous ceux-ci ont été dissociés les uns des autres de l'un et de l'autre côté » (ἐπὶ τῷδέ ἐστι τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φάος καὶ τὸ μαλθακὸν καὶ τὸ κοῦφον, ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ ὁ ζόφος καὶ σκληρὸν καὶ βαρῦ· ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερα). Traduction de Pantelis Golitsis.

⁵⁶⁸ J'ai déjà insisté sur la portée positive que l'acte de nommer a pour Simplicius dans ce passage, cf. *supra* 185-205. Par ailleurs, malgré les arguments convaincants de Todoua, l'édition Laks-Most qui est postérieure à Todoua, conserve ἥπιον au détriment d'ἀραιός.

Par-delà les témoignages de Simplicius et la traduction de Bessarion, l'enjeu se pose quant au sens de l'épithète ἥπιον, car celui est soit moral (bienveillant, aimable), soit physique dans des contextes médicaux (adoucissant, calmant)⁵⁶⁹. Toutefois, aucun des prédicats, ni des vers DK 28B8.53-59, ni de l'exégèse fournie par Simplicius ne permet de décider quelle épithète serait le contraire de cette « douceur ». J'ajouterais pour ma part que ἥπιον n'apparaît dans aucune information transmise par la doxographie tardive. En revanche, l'épithète ἀραιόν sert à expliquer nombre de phénomènes dans la doxographie d'Aétius, comme la structure de l'univers⁵⁷⁰, l'origine du soleil et de la lune⁵⁷¹ et la couleur blanchâtre de la Voie Lactée⁵⁷².

Ces arguments montrent qu'on peut conserver ἀραιόν au détriment de ἥπιον. Cette édition du texte me semble être important pour l'interprétation de τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν selon la lecture (b). En effet, à partir de cette édition du texte, le système d'oppositions systématisées serait plus rigide. En revanche, garder l'épithète ἥπιον laisse penser à un dualisme imparfait des formes, dans le sens qu'il n'y aurait pas un contraire d'un tel adjectif. On peut ainsi proposer la traduction suivante :

⁵⁶⁹ Cf. (Todoua, 2007, p. 399-400).

⁵⁷⁰ Cf. II.7 §1 (=LM.19Parm.D15 = DK 28A37) : « Parménide : il existe des couronnes entrelacées, les unes autour des autres, l'une fait de [*scil.* l'élément] ténu, l'autre de [*scil.* l'élément] dense » (Π. στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας, ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ).

⁵⁷¹ Cf. II.20 §16 (=LM.19Parm.D25 = DK 28A43) : « Parménide : le soleil et la lune se sont détachés du cercle lacté [*scil.* de la Voie Lactée], le premier à partir du mélange plus ténu qui est chaud, l'autre à partir du plus dense, qui est froid » (Π. τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην ἐκ τοῦ γαλαξίου κύκλου ἀποκριθῆναι, τὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ἀραιότερου μίγματος ὃ δὴ θερμόν, τὴν δὲ ἀπὸ τοῦ πυκνοτέρου ὅπερ ψυχρόν).

⁵⁷² Cf. III.1 §6 (=LM.19Parm.D24 = DK 28A43a) : « Parménide le mélange du dense et du ténu produit la couleur laiteuse [*scil.* de la Voie Lactée] » (Π. τὸ τοῦ πυκνοῦ καὶ τοῦ ἀραιοῦ μίγμα γαλακτοειδὲς ἀποτελέσαι χρῶμα).

DK 28B8.53-59, la κρίσις établit un rapport entre chacune des formes postulées. Si l'*Alètheia* essaie de bloquer la conceptualisation du non-être (τὸ μὴ ὄν), les vers étudiés dans cette section respectaient ce blocage dès lors que l'on comprend que la définition formelle du feu et de la nuit comprend un non-être relatif, établi en rapport avec l'autre forme (τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τούτων). L'erreur des mortels consiste, dans la critique de la déesse, à avoir conservé le non-être, quoiqu'il soit sauvegardé en tant que non-être relatif. C'est grâce au rapport à l'altérité que la κρίσις de DK 28B8.53-59 peut contourner l'anonymat et l'inconnaissabilité du non-être de la κρίσις B8.16-18 (ἀνόητον ἀνόνημον). Comme j'ai tenté de le montrer, les mortels postulent deux formes afin de nommer leurs connaissances/savoirs (γνώμας ὀνομάζειν).

L'enjeu se rapporte donc au type d'épistémologie qu'on attribue au poème de Parménide. Ceux qui –comme Platon, Aristote et Colotès– sont d'avis que la *Doxa* n'a aucune portée épistémologique vont conclure que les savoirs des mortels (γνώμας ὀνομάζειν) sont un synonyme de l'anonymat et de l'inconnaissabilité du non-être (ἀνόητον ἀνόνημον). En revanche, ceux qui –comme Aristote, Sextus Empiricus, Plutarque et Simplicius– postulent une double épistémologie, vont considérer que les γνώμας ὀνομάζειν ne peuvent pas être alignés avec l'anonymat et l'inconnaissabilité du non-être. Je reviendrai sur cet enjeu à la fin de cette seconde partie et je défendrai que le poème, ainsi que certains témoignages doxographiques permettent d'assurer qu'il y a dans le poème cette double épistémologie.

IV.4 DK 28B9

Mais puisque toutes les choses ont été nommées lumière et nuit
Et que ce qui relève de leurs pouvoirs est assigné à telles et
[telles,

Tout est plein de lumière et de nuit sans lueur
Toutes deux égales, puisque rien n'est parmi aucune des deux
αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.

Ce fragment pose deux difficultés : l'une quant au sens du vers 2, l'autre quant au sens du vers 4⁵⁷³. La première tient au fait que le fragment semble affirmer que tout est nommé lumière et nuit ; une telle thèse est pour le moins fautive et facilement contestable. La seconde tient au fait qu'on s'interroge, d'une part, quant au type d'égalité (ἴσων ἀμφοτέρων) qui est postulée entre la lumière et la nuit et, d'autre part, quant à la construction et à l'interprétation de la dernière phrase, à savoir οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.

À propos de l'égalité on peut l'interpréter comme quantitative ou comme qualitative⁵⁷⁴. La solution quantitative n'est pas concluante par rapport au fait que dans certains phénomènes, on peut assurer que l'égalité n'est pas respectée. Si l'on pense aux informations doxographiques sur l'embryologie parméniennienne, on pourrait supposer qu'il existe une analogie entre la lumière et le féminin et la nuit et le masculin⁵⁷⁵. De ce fait, un fœtus féminin aurait, d'un point de vue quantitatif, un rapport plus important avec la lumière qu'avec la nuit. Ce qui permet d'affirmer qu'il n'existe pas une égalité entre les deux éléments. En revanche, la lecture qualitative permet

⁵⁷³ Cf. (Cassin 1998, p. 199-200).

⁵⁷⁴ Cf. (Mourelatos 2007², p. xxxiv-xxxv).

⁵⁷⁵ Il s'agit toutefois d'un exemple, car l'analogie pourrait être contestée et proposer d'aligner le féminin avec le froid et le masculin avec la lumière. À ce propos, voir (Journée 2012).

d'expliquer de manière réussie que le fœtus féminin a certainement un rapport avec la lumière et à moindre échelle avec la nuit.

Par ailleurs, on se demande comment cette égalité se rapporte avec la fin du fragment avec la phrase οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν. La littérature secondaire propose, de façon générale, deux lectures⁵⁷⁶. On peut d'abord comprendre qu'il n'y a rien qui n'ait un rapport ni avec la lumière ni avec la nuit. En revanche on peut aussi comprendre qu'aucun de ces éléments n'a de rapport avec rien. La première de ces interprétations n'est pas acceptable par rapport à la lecture qualitative de l'égalité, car cela suggère que quelque chose est lié à la lumière, mais n'a pas de rapport avec la nuit. Toujours en lien avec la lecture qualitative, on peut mieux comprendre que οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν indique le fait que les deux éléments sont co-présents dans tout phénomène de la *Doxa*.

Pour revenir au problème du vers 2, il faut commencer par considérer que ces vers présentent l'acte de la dénomination d'une manière impersonnelle. Toutes les choses sont nommées lumière et nuit, mais en cohérence avec les deux dernières analyses, on peut affirmer que ce sont les mortels qui font cet acte de dénomination. Dans DK 28B8.53-59 j'avais contesté l'interprétation qui suggère que le postulat de formes permet de nommer deux connaissances ou savoirs. En cohérence avec cette lecture, j'interprète le vers DK 28B9.1 comme une métonymie, car autrement, on devrait conclure que l'exposé de la doctrine des mortels est imprécis étant donné qu'aucun langage ne se contente d'utiliser deux syntagmes. En revanche, si l'on considère que DK 28B9.1 va de pair avec les analyses de DK 28B8.53-59⁵⁷⁷, alors la lumière et la nuit seraient en réalité les formes qui permettent de dénommer, d'où il s'ensuit que l'interprétation métonymique peut être soutenue. En effet, dans le vers DK 28B9.2 la déesse explique que la dénomination se fait d'une manière distributive en confrontant les pouvoirs de la lumière et de la nuit par rapport aux choses. Je comprends donc que τὰ... δυνάμεις renvoie à φάος καὶ νύξ et que ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς renvoie à

⁵⁷⁶ Cf. (Mourelatos 2007², p. 85) et (Tarán 1965, p. 163-164).

⁵⁷⁷ Simplicius cite DK 28B9 après avoir traité pour une deuxième fois DK 28B8.53-59. Sur le lien théorique entre ces deux fragments, cités ensemble par Simplicius, cf. *In Phys.* 179.26-180.13. J'ai déjà examiné le contexte de citation dans la première partie, cf. *supra* p.195-197.

πάντα⁵⁷⁸. Les pouvoirs de la lumière et de la nuit deviennent ainsi les épithètes décrites dans DK 28B8.53-59, rare ou clairsemé (ἀραιόν) et léger (ἐλαφρόν) pour la lumière ; dense (πυκνόν) et pesant (ἐμβριθές) pour la nuit.

Cette lecture de DK 28B9 semble jusqu'ici redondante par rapport aux vers DK 28B8.53-59. Toutefois, il me semble qu'on peut les distinguer comme étant des exposés différents quant à leur perspective. En effet, DK 28B8.53-59 proposerait une analyse génétique à propos de la dénomination, où celle-ci est expliquée comme le résultat de la convention des mortels qui ont supposé deux formes. En revanche, DK 28B9 propose plutôt une analyse rétrospective où la déesse explique que la dénomination a été possible grâce au rapport distributif établi par le biais de la lumière et de la nuit.

La spécificité du fragment DK 28B9 me semble se retrouver au troisième vers. Si les analyses de la dénomination ont été faites en insistant sur le rôle des mortels, DK 28B9 ajoute pour sa part que leur conventionnalisme a un corrélat dans la réalité. Le corollaire de cette interprétation est que ce conventionnalisme a une portée ontologique et épistémologique, d'où le fait que la déesse puisse affirmer que « tout est plein de lumière et de nuit sans lueur » (πάν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου). Cela permet en outre de renforcer que les connaissances que les mortels essaient de nommer (DK 28B8.53 : γνώμας ὀνομάζειν) ont bel et bien un corrélat à partir duquel elles peuvent être évaluées.

Par ailleurs, le dernier vers du fragment renforce l'idée de la co-présence de ces deux formes postulées par les mortels dans leurs relations avec l'être et le non-être. Comme on l'avait considéré, certains témoignages d'Aristote, suivi par Alexandre d'Aphrodise, suggèrent une certaine dysmétrie entre ces deux formes quant à leur rapport à l'être et au non-être, où la lumière ou le feu sont alignés avec l'être. Toutefois, on avait noté que cette suggestion est biaisée, car les deux formes sont liées avec l'être et avec le non-être. En acceptant cette critique de l'interprétation aristotélicienne des

⁵⁷⁸ *Contra* (Bollack, 2006, p. 227): « *kai ta* (à savoir *onomata*) suppose un premier terme (*panta onomata*) ; cette interprétation suit celle de (Diels, 1897¹, 2003², p. 101). Pour la même construction que j'assume, voir (Untersteiner, 1958, p. 155).

formes, on peut d'emblée comprendre que l'égalité proposée entre ces deux formes dans DK 28B9.4 (ἴσων ἀμφοτέρων) insiste sur le fait que, malgré leurs ressemblances en tant qu'éléments qui sont en rapport avec l'être et le non-être, ces deux formes sont discernables puisque leur co-présence est garantie par le fait que la lumière n'aura jamais affaire à la nuit et vice-versa (ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν).

Je conclus cette analyse en insistant sur la portée métonymique du fragment. Affirmer que tout a été nommé lumière et nuit est une manière d'affirmer que les noms des mortels sont issus d'un système d'opposés fondé dans la convention de deux formes basiques, lumière et nuit. Cela permet de relier ce fragment avec DK 28B8.53-59, où l'opposition est nettement définie afin de créer des oppositions rigoureuses. À l'instar de la lecture que j'ai assumée à propos de DK 28B8.53-59, le fragment DK 28B9 propose que les dénominations des mortels aient un corrélat réel qui renvoie à l'univers dont ils essaient de rendre compte. Cependant, il est important de noter que DK 28B9 ne contient pas la moindre trace d'une critique venant de la part de la déesse : on est face à un exposé qui se veut objectif de la dénomination, lequel permet de comprendre comment celle-ci est issue d'une activité distributive qui ne pourrait avoir lieu si l'on n'avait auparavant postulé deux formes.

IV.5 DK 28B19

Ainsi donc, selon l'opinion, ces choses ont surgi et sont
 [maintenant,
 Et par la suite, ayant pris consistance, à partir de ce point elles
 [connaîtront leur fin
 À ces choses les hommes ont assigné un nom qui les désigne
 [chacune

(οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καί νυν ἔασι
 καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα ·
 τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω).

Grâce au témoignage de Simplicius⁵⁷⁹, ce fragment est considéré comme la fin du poème éléatique. La déesse aurait, à ce moment du récit, déjà expliqué les traits de l'*Alētheia* et de la *Doxa*. En ce qui concerne la *Doxa*, la déesse se serait déjà occupée non seulement de DK 28B8.53-59 et de DK 28B9, mais surtout de toute la panoplie de sujets abordés par les mortels : cosmogonie⁵⁸⁰, cosmologie⁵⁸¹, embryologie⁵⁸², physiologie⁵⁸³. L'éventail de phénomènes expliqués est d'abord formulé par l'emphase sur le temps : selon l'opinion les choses sont apparues, sont maintenant et finiront par périr. Si l'on croit que DK 28B19.3 est le dernier vers du poème, alors la déesse finit par insister sur le rapport entre ces choses-là –en insistant sur leur temporalité passée, présente et future⁵⁸⁴– et leurs noms attribués par les mortels. À la

⁵⁷⁹ *In De Caelo*, 557.20-558.11. Cf. (Cerri, 1999, p. 288) ; (Bollack, 2006, p. 325).

⁵⁸⁰ Cf. DK 28B10 et DK 28B11; cf. aussi Aëtiana 1.25 §3 ; 2.7 §1

⁵⁸¹ Cf. DK 28B12, DK 28B14, DK 28B15 et DK 28B15a ; cf. aussi Aëtiana II.1 §2 ; II.4 §5 ; II.11 §4 ; II.13 §8 ; II.15 §7 ; II.20 §3 et §16 ; II.25 §2 ; II.26 §2 ; II.28 §6 ; II.30 §5 ; III 3.1 §6 ; III.14 §2 ; III.15 §7.

⁵⁸² Cf. DK 28B18 ; cf. aussi Aëtiana V.7 §2 et §4 ; V.11 §2. Cf. aussi Simplicius *In De Caelo* 559.26-27 : « et ils ont fait connaître [scil. Parménide et Mélissos] la naissance des choses qui naissent et qui périssent jusqu'aux parties des êtres vivants » (καὶ τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων μέχρι τῶν μορίων τῶν ζώων τὴν γένεσιν παραδεδώκασι). Traduction d'Annick Stevens.

⁵⁸³ Cf. Aëtiana IV.3 §4 ; IV.5 §6 ; V.28 §2 ; V.30 §5.

⁵⁸⁴ (Cerri, 1999, p. 290) remarque que cette perspective temporelle a un écho avec « la fraseologia della saggezza tradizionale, mantica e poetica ». Le savant italien renvoie ici à Homère, *Iliade*, I, 70 (ὄς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα) et Hésiode,

différence des fragments DK 28B8.38-41 et DK 28B8.53-59 où j'ai insisté sur le fait que le conventionnalisme des mortels a un lien avec des formes ou des choses, DK 28B19 est très explicite quant au fait que les mortels établissent des noms. Or, chacune de ces choses est nommée par le biais d'un nom distinctif (ὄνομα... ἐπίσημον ἐκάστῳ⁵⁸⁵). Cela laisse donc entendre que ce fragment est le seul où il y a un conventionnalisme des noms. Dans les autres fragments, le fait de relier le verbe κατατίθημι de manière directe aux noms était contestable. Dans le cas de DK 28B8.53-59, j'avais soutenu que l'objet de la convention s'établit par rapport aux deux formes (δύο μορφάς). Cependant, toutes les autres constructions possibles ne relient jamais la convention à des noms : soit les mortels ont établi des formes, soit ils ont établi des connaissances (γνώμας). Mais cette convention a eu pour but de rendre possible la dénomination. Par ailleurs, dans le fragment DK 28B8.38-41, on avait repéré qu'il existe une hésitation quant à l'objet du κατατίθημι qui était soit le nom, soit des choses qui ont été conçues de manière conventionnelle comme étant sujettes au devenir. Cela revient donc à dire qu'un nom n'est que ce que les mortels ont conçu comme ayant affaire avec le changement.

Cette dernière interprétation de DK 28B8.38-41 que j'ai soutenue peut s'interpréter conformément au fragment DK 28B19. En effet, dans DK 28B19 les noms ont un rapport, selon l'opinion (κατὰ δόξαν), avec les choses qui sont apparues, sont maintenant et finiront par périr ; autrement dit, les noms sont reliés au devenir. De son côté, DK 28B8.38-41 expliquait que ce que les hommes considèrent, convaincus qu'elles étaient vraies (πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ), comme étant des choses qui se génèrent et qui périssent, qui sont et qui ne sont pas, qui changent de couleur et de place, tout cela revient à être nom de l'étant.

Théogonie, 38 (εἶρουσαι τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα) où l'on trouve les formules phraséologiques similaires.

⁵⁸⁵ Je remarque par ailleurs que la construction τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστῳ a un certain écho avec Euripide, *Phaenissae*, 636-367 : « Mon père était dans le vrai en t'appelant, par une divine prescience, Polynice, du nom qui signifier querelles » (ἀληθῶς δ' ὄνομα Πολυνείκη πατήρ ἔθετό σοι θεΐαι προνοΐαι νεικέων ἐπώνυμον). Traduction de Louis Méridier et Fernand Chapouthier. Si dans le cas du tragique le nom a une fonction éponymique (ἐπώνυμον), dans le cas de Parménide le nom a une fonction conventionnelle.

Comment expliquer alors l'asymétrie qui se pose quant au lien d'un nom, lequel est relié avec l'étant et les choses sujettes au devenir ? Je répondrais que l'enjeu de cette asymétrie est celui d'une perspective. D'une part, le nom est relié à l'étant par la déesse au discours direct dans DK 28B8.34-41. D'autre part, le nom est relié aux choses sujettes au devenir par les mortels au discours indirect dans DK 28B19. En outre, les mortels réussissent à expliquer, au discours indirect dans DK 28B8.53-59 et dans DK 28B9, comment ils dénomment de telles choses. Or, avant de nommer quoi que ce soit, les mortels commencent par connaître leur environnement et le principe opératoire de cette cognition consiste d'abord dans le postulat de deux formes, lumière et nuit, qui rendent compte du devenir et du changement.

Il y a donc deux corollaires issus du conventionnalisme que les mortels n'ont pas saisis. Un premier qui concerne l'erreur d'avoir postulé deux formes, lesquelles interpellent la notion de non-être. Cependant, comme je l'ai montré, il s'agit d'un non-être relatif, car il est conceptualisé seulement par rapport à la contrariété qui existe entre la lumière et la nuit. Le deuxième corollaire ne me semble pas être critique comme le premier. Étant donné que, comme le montre DK 28B2 et DK 28B8, lorsqu'on pense et parle on le fait vis-à-vis de l'étant, la déesse décèle que le système cognitif des mortels doit être mis en relation avec l'étant. De ce fait, puisqu'il existe une équation entre penser et parler, il s'ensuivrait que tout acte cognitif et que tout acte de langage sont mis en relation avec l'étant. Que la déesse affirme que les choses sujettes au devenir soient un nom de l'étant est certainement une métonymie. Celle-ci s'explique en vertu du fait que la convention (κατατίθημι) en tant que notion abstraite est, chez Parménide, toujours reliée à une capacité de distinction. En effet, dans DK 28B8.53-59, DK 28B9 et DK 28B19 on retrouve la convention avec sa capacité distributive ; c'est-à-dire que les mortels considèrent ceci et cela et ils distinguent, par exemple, les formes, feu et nuit, et ils imposent des signes qui les distinguent (DK 28B8.53-59 : ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο / χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων) ; ils relient les pouvoirs des choses sujettes au flux aux noms de lumière et de nuit (DK 28B9 : τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς ; DK 28B19 : τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω). Autrement dit, de manière conceptuelle, la convention n'impose, chez Parménide, jamais *une*

seule chose ; les mortels conviennent d'établir et donc de distinguer des pluralités : deux formes ; les choses issues du passé, du présent et du futur. De ce fait, DK 28B8.38-41 laisse comprendre que, effectivement, les mortels lorsqu'ils établissent une convention le font vis-à-vis d'une pluralité⁵⁸⁶, car ils distinguent les choses qui naissent, qui périssent, qui sont, qui ne sont pas, qui changent de place et qui changent de couleur. Le rapport entre nom et choses considérées par les mortels consiste en ce qu'il s'agit des choses distinguées par les mortels, lesquelles peuvent être nettement distinguées.

La métonymie que je suggère de l'emploi de nom permet donc de comprendre que dans DK 28B19 la convention des noms est une activité dérivée à partir de l'activité cognitive des mortels. Comment sont-ils parvenus à une telle conception du monde ? Grâce au postulat, dans DK 28B8.53-59, de deux formes qui permettent de nommer leurs connaissances et savoirs. De ce fait, si les mortels ont assigné un nom distinctif à chacune des choses sujettes au devenir, c'est en vertu du fait qu'ils ont auparavant réussi à connaître le devenir.

En ce qui concerne la portée épistémologique de DK 28B19 je finirai par insister sur le fait que ces noms ont bel et bien une portée. Or, il est vrai que la déesse insiste sur le fait que ces dénominations se font d'après l'opinion des mortels (κατὰ δόξαν). Ce repère distinctif dénommatif (ὄνομα... ἐπίσημον ἐκάστω) ne signifierait pas, comme Magali Année le croit, que « cela revient exactement à dire que les noms ne sont que des *signifiants*, des contenants vides de sens, des masques linguistiques cachant le sens véritable

⁵⁸⁶ Je ne conclus pas pour autant que l'emploi d'un pluriel soit le signe distinctif de toute la *Doxa* ; la convention a de son côté affaire avec la pluralité, mais cela n'implique pas que celle-ci soit réservée à la *Doxa*. Ce qui est réservé à l'opinion c'est la convention, laquelle fonctionne seulement avec la pluralité. Dans ce sens, je conteste nombre d'interprétations dans la littérature secondaire, selon lesquelles, la présence du pluriel est signe distinctif de la *Doxa*. Cela a été notamment invoqué lorsqu'on s'interroge sur la *quaestio perennis* de l'ordre des fragments du poème parméniénien. Barbara Cassin pensait, par exemple, que le fragment DK 28B4 doit être classé dans la *Doxa* et l'un de ses arguments est que dans ce fragment on retrouve les participes au pluriel ἀπεόντα et παρεόντα. De ce fait, la savante conclut que « on peut légitimement penser que ce pluriel suffit à situer le fragment comme se rapportant à la *doxa* » (1998, p. 216). Penser que la distinction entre l'*Alètheia* et la *Doxa* tient au fait de l'emploi du singulier et du pluriel est néanmoins contestable. Rien que le début du fragment DK 28B8, la pierre de touche de l'*Alètheia*, nous oblige à rejeter l'idée selon laquelle le pluriel est la différence spécifique de la *Doxa*, puisque la déesse annonce que sur la voie de l'être se trouvent de nombreux signes (DK 28B8.2-3 : ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι / πολλὰ μάλα).

du discours »⁵⁸⁷ et elle conclut que les mortels seraient ainsi incapables « de discerner ce qui se cache derrière les “noms” d’un tel discours »⁵⁸⁸. Au contraire, comme j’ai tenté de le prouver, le rapport en DK 28B19 entre les noms et les choses se postule de manière directe, d’où il s’ensuit qu’il n’y aurait rien de caché quant à la signification des dénominations. En tout cas, si l’on veut insister sur le fait que le nom a la fonction (voulue ou non) de cacher, ce serait le processus à partir duquel les mortels réussissent à nommer.

IV.6 Conclusions

J’ai tenté de montrer, notamment, que l’idée d’une vacuité sémantique des noms, c’est-à-dire qu’ils ne signifient rien, est une thèse contestable du point de vue de la lecture des fragments du poème éléatique à propos de la dénomination. Au contraire, les analyses que j’ai faites suggèrent que le nom issu du conventionnalisme est toujours signifiant. Toutefois, une telle interprétation ne veut pas dire que la déesse ne soulève pas certaines objections contre la portée signifiante des noms. L’enjeu des critiques de la déesse est donc double. Un premier enjeu consiste à montrer une conséquence inattendue de la dénomination des choses sujettes au devenir : celles-ci ont un lien avec l’étant en vertu du fait qu’elles deviennent des objets de pensée et de parole. De ce fait, tout ce qui est considéré par les mortels comme étant sujet au changement est alors compris comme un nom de l’étant. Un deuxième corollaire signale que les mortels, en mobilisant des choses changeantes, postulent un système de contraires qui implique la notion de non-étant. Or, j’ai tenté de montrer qu’il ne s’agit pas d’un non-étant absolu, lequel empêcherait toute dénomination et toute connaissabilité, mais qu’il s’agit plutôt d’un non-être relatif, lorsque chacune des deux formes peut être distinguée de son contraire. J’ai ainsi montré que le non-être absolu, c’est-à-dire lorsqu’on tente de le saisir par lui-même, est face à l’impossibilité d’être exprimé (DK 28B2.8 : οὔτε φράσαις ; DK 28B8.8 : οὐ γὰρ φατὸν ;

⁵⁸⁷ (Année, 2012, p. 102).

⁵⁸⁸ (Année, 2012, p. 102).

DK 28B8.17 : ἀνόνημον) et d'être connu (DK 28B2.7 : οὔτε γὰρ ἄν γνοίης ; DK 28B8.9 : οὐδὲ νοητόν ; DK 28B8.17 : ἀνόητον). Cet anonymat, c'est-à-dire être inexprimable, doit donc être distingué des emplois, dans la langue des mortels, de dénominations, qui ont quant à elles une relation avec des connaissances (DK 28B8.53 : γνώμας) issues du cadre cognitif établi par la considération de la lumière et de la nuit, comme on le montrera plus précisément plus loin.

La théorie parménidienne des noms telle que je l'ai analysée jusqu'ici me semble par conséquent présenter trois moments : le moment du conventionnalisme de la réalité ou des choses, celui du constructivisme cognitif et celui de l'application de ce dernier aux choses pour les nommer. Le premier moment est celui des vers DK 28B8.38 -41 qui montrent que le conventionnalisme est d'abord ontologique, c'est-à-dire que des choses changeantes sont érigées en signe de l'être. Le deuxième moment est représenté par DK 28B8.53-59 qui explique comment ce conventionnalisme n'est pas absolument arbitraire, puisque la thèse du devenir adoptée par les mortels est, à son tour, issue d'une distinction fondamentale opérée par l'esprit : un système de deux « formes » qui présuppose le devenir. C'est dire que la connaissance des mortels n'est pas conçue d'une manière réaliste où elle aurait un rapport direct et naïf à la réalité, dont elle serait un reflet fidèle. La connaissance est plutôt décrite comme une construction forgée par les mortels et basée sur une distinction entre deux pôles destinés à nommer. C'est donc parce qu'ils accordent que ces deux principes contraires existent que les mortels peuvent convenir des noms. Le troisième moment se trouve dans les fragments DK 28B9 et DK 28B19 qui permettent d'analyser les choses à partir du système des « formes » et de confirmer les noms du premier moment en leur donnant un fondement objectif.

En ce sens, la connaissance des choses sujettes au devenir repose sur un processus implicite, que j'ai appelé constructivisme de la connaissance. Les savants qui sont d'avis que le poème de Parménide n'a pas intérêt à traiter de cosmologie considèrent que ce dévoilement rend les noms des mortels vains, car ils ne renvoient à rien. Ce corollaire a été nommé la thèse sur la vacuité sémantique, et serait principe d'un scepticisme compris au sens radical, car aucun nom issu du conventionnalisme ne serait porteur de vérité. C'est ainsi que DK 28B8.38-41 a souvent été lu. J'ai pour ma part tenté de

montrer que l'interprétation des fragments permet de comprendre que les noms dépendent certes d'un processus cognitif, mais sans que cela ne débouche sur un scepticisme radical, où les noms seraient des *flatus vocis*. Au contraire si l'on accepte que la convention de DK 28B8.38-41 soit ontologique et que cette thèse est expliquée épistémologiquement dans DK 28B8.53-59, alors les noms renvoient bel et bien au flux et aux opérations cognitives des mortels qui les soutiennent.

Ces trois moments, sur lesquels on va revenir, respectent les lignes générales du poème de Parménide, qui insiste de manière répétée sur le lien entre l'être, la pensée et le langage. La lecture proposée en termes de conventionnalisme de choses et de constructivisme de la connaissance explique cette solidarité : les mortels commencent par poser deux éléments qui leur permettent de nommer leurs savoirs et connaissances (DK 28B8.53-59). La déesse explique que lorsque les mortels ont conçu le devenir, ils l'ont fait grâce à l'étant (DK 28B8.38-41 où j'ai insisté sur le fait que τῶ fonctionne comme pronom qui renvoie à l'étant). Or la κρίσις fondamentale de DK 28B8.16-18 a montré que toute pensée et tout usage de la langue, et même de la dénomination, est relié à l'étant. Donc les mortels n'empruntent pas la voie « sans nom » du non-être, et les noms qu'ils établissent, en tant que fondés sur une pensée cohérente, sont bel et bien reliés à l'être⁵⁸⁹.

Après avoir distingué les trois moments (conventionnalisme des choses, constructivisme cognitif et application de ce dernier à la réalité), j'ai défendu que la critique formulée par la déesse porte seulement sur le deuxième moment. En effet, si les mortels ont conçu un système binaire qui leur permet de penser et nommer le réel, leur erreur consiste malgré tout à utiliser le non-être. Les analyses de DK 28B8.53-59 ont toutefois montré qu'il s'agit d'un non-être relatif (et non du non-être anonyme). Après avoir mis en évidence cette erreur, la déesse n'arrête d'ailleurs pas l'analyse de la *Doxa* et, tout au contraire, ces vers sont une introduction à l'évocation de tout ce qui est sujet au flux, donc à la cosmologie, l'embryologie et la physiologie

⁵⁸⁹ Cela permet de comprendre que l'interprétation générale que je fais propose qu'il existe seulement deux voies : celle de l'être et celle du non-être.

parméniennes. Cela implique que la présence inévitable du non-être relatif dans le système des « formes » n'annule pas la portée expressive des noms qui reposent sur elles.

On a ainsi dégagé la logique précise qui montre comment s'élabore le système des noms. Il faut maintenant examiner si elle permet d'expliquer certains phénomènes de la *Doxa* et l'usage du langage dans le poème. Cette analyse révélera que l'on y trouve bien des noms au sens que l'on vient de décrire, mais aussi que certains cas échappent à la logique expressive des noms et suggèrent que la notion de nom est parfois complexifiée dans le poème de Parménide.

V. Exemples et limites de l'usage du nom dans le poème

Si la reconstruction offerte à partir des fragments permet de comprendre que le poème offre une définition du nom, on peut également s'interroger sur la pertinence des noms ainsi définis pour comprendre le poème lui-même. La question se pose en termes d'usage et de mention. Si les fragments analysés précédemment montrent qu'il y a des mentions d'ὄνομα, je vais maintenant examiner si le poème utilise de tels « noms ». La section précédente fournit les critères qu'on devra suivre afin de répondre par l'affirmative ou par la négative. Rappelons brièvement qu'ils sont au nombre de trois. Premièrement, on doit établir un objet en devenir comme signe de l'être. Deuxièmement, construire un système explicatif basé sur deux formes. Troisièmement, fournir une explication de l'objet initial dans ce système de deux formes. Il est établi ainsi un lien biunivoque, en ce sens que le nom est lié, par les trois moments signalés, à une seule chose. Il s'agirait d'une logique typique de la pensée archaïque où l'on suppose que si l'on connaît le nom, on connaît l'essence de la chose.

Dans un second temps, je tenterai de montrer qu'il pourrait exister dans le poème des exemples plus complexes d'ὄνομα. En effet, l'observation du poème de Parménide montre que certains syntagmes sont présents dans les deux parties du poème, *Alètheia* et *Doxa* et qu'ils ne peuvent donc pas se conformer aux trois moments qui viennent d'être résumés. Je montrerai ainsi qu'à côté de cas d'ὄνομα biunivoques, certains noms pourraient fonctionner selon une autre logique qui perturbe la thèse de la pensée archaïque et oblige à une approche contextualisée des noms.

V.1 La lune et le soleil comme exemples de noms

Les fragments examinés à propos du nom ayant montré que cette notion a affaire avec les mortels et leur conception dynamique du monde, il va donc de soi que, si l'on cherche des applications de cette notion, on les

trouvera du côté de la *Doxa*. La cosmologie du poème me semble fournir les meilleurs exemples⁵⁹⁰. Commençons par un témoignage tiré de la doxographie d'Aétius :

Parménide : le soleil et la lune se sont détachés du cercle lacté [c.-à-d. de la Voie lactée], le premier à partir du mélange plus ténu, qui est chaud, l'autre à partir du plus dense, qui est froid (Παρμενίδης τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην ἐκ τοῦ γαλαξίου κύκλου ἀποκριθῆναι, τὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ἀραιότερου μίγματος, ὃ δὴ θερμόν, τὴν δὲ ἀπὸ τοῦ πυκνοτέρου, ὅπερ ψυχρόν)⁵⁹¹.

Il ne m'intéresse pas de tenter de reconstruire la totalité du système cosmologique et cosmogonique de Parménide à partir de ce fragment⁵⁹². Ce qui m'intéresse est de montrer comment on retrouve certaines thèses déjà avancées dans les dernières sections. D'abord, l'idée sous-jacente selon laquelle le soleil et la lune résultent de plusieurs processus antérieurs qui ont donné lieu à la Voie Lactée. On est face à une explication qui suit un cadre référentiel qui tente d'expliquer la totalité de l'univers. Ce caractère total peut donc renvoyer à l'idée de l'être qui est, selon l'*Alètheia*, total (πᾶν). Par ailleurs, l'argument transcendantal⁵⁹³ qui suggère la solidarité entre l'être, la

⁵⁹⁰ L'argument général de la section présente présuppose donc une vision positive de la cosmologie, c'est-à-dire que les informations décrites dans la *Doxa* représentent une sorte d'état de l'art de la connaissance scientifique de l'époque de Parménide. Ceci ne peut se comprendre que si l'on garde à l'esprit l'évolution de la discussion scientifique à propos de Parménide. D'une manière générale, on peut renvoyer à (Owen 1960) qui représente bien la vision critique de la *Doxa*, qui ne contiendrait aucune information importante. Suivant une lecture existentielle du τὸ ὄν, Owen croyait que l'*Alètheia* désamorçait la *Doxa*. Un autre cas symptomatique est le volume (Aubenque 1987), qui a donné le ton à la discussion dans le milieu académique français et qui a contribué à renouveler l'intérêt pour Parménide. Or ce volume ne fait presque jamais référence à la doxographie d'Aétius (à comparer aux études citées *infra* note 592 et *supra* p. 82 n. 161, qui sont toutes postérieures à 1987). Le lecteur pourra trouver une reconstruction de l'histoire de l'interprétation de Parménide dans (Palmer 2009), (Rossetti 2019 et 2020).

⁵⁹¹ DK 28A43 = LM.19Parm.D25 = Aëtiana II, 20 §16. Traduction de Laks-Most.

⁵⁹² Cf. (Bollack 1990) ; (Bollack 2006) ; (Rossetti 2017) ; (Cerri 1999) ; (Graham 2006) ; (Bredlow 2010) ; (Calenda 2017). Voir aussi. (Cordero 2011) qui réunit plusieurs études sur la cosmologie parménidienne. Il faut attirer l'attention du lecteur sur le fait que ces études signalent une tendance devenue plutôt unanime, selon laquelle la *Doxa* contient des informations importantes sur la science chez Parménide. Cf. *supra* p. 82 n. 161.

⁵⁹³ Cf. *supra* p. 55-56, 290-291.

pensée et les dénominations est accepté dans l'explication cosmogonique, car il s'agit de penser et de nommer les corps célestes. On peut donc interpréter ces corps célestes comme étant signes de l'être. Ensuite, le schème d'opposés sert comme moyen d'explication et donc de « nomination » des phénomènes.

En l'occurrence, il s'agit d'une étape de la formation de l'univers où le soleil (τὸν ἥλιον) et la lune (τὴν σελήνην) proviennent de la Voie Lactée (γαλαξίου κύκλου). Guido Calenda a suggéré que cette naissance peut s'expliquer en pensant à un mouvement rotatif⁵⁹⁴. Cependant, le texte cité ne fournit aucune preuve de cette hypothèse. Ce que nous pouvons reconstituer c'est que les deux corps célestes en question sont issus de deux types de mélange (μίγμα). Un premier qui est plutôt rare (τοῦ ἀραιότερου) et chaud (θερμόν) ; un deuxième qui est plutôt dense (τοῦ πυκνοτέρου) et froid (ψυχρόν). Afin que cette explication cosmologique soit possible, on doit supposer que la Voie Lactée contenait ces deux principes et que c'est à partir de leurs différentes interactions que la lune et le soleil ont commencé à exister.

Or, la doxographie d'Aétius explique également que, selon Parménide, la couleur blanchâtre de la Voie Lactée s'expliquait grâce au mélange du dense et du rare (Παρμενίδης, τὸ τοῦ πυκνοῦ καὶ ἀραιοῦ μίγμα γαλακτοειδὲς ἀποτελέσαι χρωμα⁵⁹⁵). Étant donné qu'en DK 28B8.53-59, le rare, le léger, le dense et le lourd ont été alignés avec le feu et la nuit, la Voie Lactée est donc expliquée par les éléments postulés dans DK 28B8.53-59 et retrouvés dans DK 28B9, nuit et feu. On est face à une sorte de principe de conservation, car les « formes » ou éléments opposés qui, selon mon interprétation, constituent la connaissance se retrouvent dans la cosmologie en général⁵⁹⁶ et dans l'explication de la couleur de la Voie Lactée en particulier, ce qui permet d'inférer qu'elle-même est explicable dans ce système. Je suggère de comprendre que la couleur de la Voie Lactée est expliquée à partir des deux éléments en vertu du fait qu'elle n'est pas uniforme. En effet, lorsqu'on

⁵⁹⁴ (Calenda 2017, p. 97).

⁵⁹⁵ Aëtiana III,1 §6.

⁵⁹⁶ Cf. Plutarque, *Adv. Col.* 1114B : « Parménide qui, précisément, a mis en poème l'ordonnance du monde et qui, à l'aide d'un mélange d'éléments, le clair et l'obscur, parachève à partir d'eux et grâce à eux tous les phénomènes » (ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποιήται, καὶ στοιχεῖα μίγνυς, τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινόν, ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ). J'ai déjà traité ce témoignage dans la première partie, cf. *supra* p. 206-215.

l'observe à l'œil nu, on repère des tonalités blanchâtres, avec différents reflets, qui lui donnent sa forme. Si l'on admet que le rare s'aligne avec le blanc et le dense avec le noir, ce jeu intercalé des couleurs, pourrait expliquer l'aspect laiteux.

Or, cette explication de la Voie Lactée permet à son tour de comprendre que la couleur est définie en fonction des deux principes de base déjà mentionnés. Il s'ensuit que la phase cosmologique où le soleil et la lune naissent fait système : les deux éléments persistent tout au long des différentes phases cosmologiques. Ils ont, en effet, préexisté à la formation de la Voie Lactée, ils expliquent ses couleurs et sa structure. Cependant, en tant que parties de la Voie Lactée, ils vont aussi servir d'étoffe pour la génération suivante. En ce sens, les fragments cosmologiques témoignent d'un souci d'économie⁵⁹⁷ : la nuit et le feu expliquent, en nous bornant aux cas traités dans la section présente, trois choses différentes, à savoir, la Voie Lactée, la lune et le soleil. La lune et le soleil contiennent en effet les mêmes éléments de base, à savoir nuit et feu et leurs propriétés. Toutefois, leurs configurations propres permettront de les distinguer.

En ce qui concerne le soleil (τὸν ἥλιον), la doxographie confirme qu'il est issu d'un mélange (μίγμα) plutôt rare (τοῦ ἀραιότερου) et chaud (θερμόν) et insiste sur le fait qu'il est igné (πύρινον) ou bien une exhalaison du feu (τοῦ δὲ πρὸς ἀναπνοὴν τὸν ἥλιον)⁵⁹⁸. La lune est décrite comme issue d'un mélange entre l'air et le feu. Or, l'air est à son tour issu d'une compression violente (διὰ τὴν βιαιώτεραν... πύλησιν⁵⁹⁹) qui le sépare de la terre. Si l'on en croit Simplicius (qui cite Aristote et Alexandre d'Aphrodisie comme soutenant le même avis)⁶⁰⁰, la terre est située, dans le système parménidien, du côté de la nuit, car la terre est pesante et dense. Cela permet donc de comprendre que les informations d'Aétius sont correctes, car le premier témoignage par lequel on a commencé, décrivait la naissance de la lune à partir du mélange plutôt dense (τοῦ πυκνοτέρου) et froid (ψυχρόν).

⁵⁹⁷ Cf. *supra* p. 303-320 pour le commentaire du fragment DK 28B8.53-59.

⁵⁹⁸ Cf. Aëtiana II.20 §3 = LM.19Parm.D30 = DK 28A41: « Parménide, le soleil est igné » (Παρμενίδης πύρινον ὑπάρχειν τὸν ἥλιον).

⁵⁹⁹ Cf. Note précédente.

⁶⁰⁰ Cf. Simplicius, *In Phys.* 30.20- 31, 17. J'ai déjà traité ce témoignage cf. commentaire de Simplicius aux vers DK 28B8.53-59, cf. *supra* p. 185-194. Cf. aussi Aristote, *De Gen.* 318a27ss.

L'information à propos de la compression violente compléterait d'une manière plus détaillée ce processus.

Ces informations à propos de la lune s'avèrent utiles afin de poursuivre notre analyse. Jusqu'ici on a vu que la lune est issue du mélange de lumière et de nuit. Ce dernier élément –la nuit– est en outre relié à la terre et à l'air⁶⁰¹

Or si l'on tient à reconstruire dans toute son ampleur la relation entre la nomination et la cosmologie, on doit garder à l'esprit que les témoignages doxographiques insistent sur le fait que la lune et le soleil sont nés par un mélange de deux éléments. Si cela est vrai, alors la lune quoiqu'elle soit proche de la nuit, doit aussi avoir un lien avec le feu. De même, le soleil, devrait symétriquement, en suivant la logique proposée, être relié à la nuit. Les sources disponibles nous permettent de confirmer cette hypothèse seulement pour la lune. On lit ainsi chez Aétius :

De l'apparence de la lune et pourquoi elle ressemble à la terre
Parménide : parce que l'obscurité est mêlée à l'igné qui
l'entoure, de là vient qu'il l'appelle l'astre 'à l'éclat illusoire'
(Περὶ ἐμφάσεως σελήνης καὶ διὰ τί γεώδης φαίνεται
Παρμενίδης διὰ τὸ παραμεμῖχθαι τῷ περὶ αὐτὴν πυρώδει τὸ
ζοφῶδες, ὅθεν ψευδοφανῆ λέγεσθαι τὸν ἀστέρα)⁶⁰².

Ce témoignage d'Aétius commence à partir de nos acquis exégétiques à propos de la lune, à savoir que son origine première est la terre par le biais

⁶⁰¹ Cf. Aëtiana II, 7 §1 = LM.19Parm.D18 = DK 28A37 : « L'air s'est séparé de la terre, qui s'est évaporé en raison de la très violente pression exercée sur celle-ci, tandis que le soleil et le cercle lacté sont une exhalaison du feu. La lune est un mélange des deux, de l'air et du feu. L'éther occupe circulairement le lieu le plus élevé de tous ; sous lui est disposée la région ignée, qui est ce que nous appelons ciel, sous quoi se situent enfin les régions qui entourent la terre » (καὶ τῆς μὲν γῆς ἀπόκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα, διὰ τὴν βιαιοτέραν αὐτῆς ξατμισθέντα πύλησιν, τοῦ δὲ πυρὸς ἀναπνοὴν τὸν ἥλιον καὶ τὸν γαλαξίαν κύκλον· συμμιγῆ δ' ἐξ ἀμοιβῶν εἶναι τὴν σελήνην, τοῦ τ' ἀέρος καὶ τοῦ πυρός· περιστάντος δ' ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος ὑπ' αὐτῷ τὸ πυρώδες ὑποταγῆναι τοῦθ' ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανόν, ὑφ' ᾧ ἤδη τὰ περίγεια).

⁶⁰² DK 28B21 = LM19.Parm.D31 = Aëtiana II,30 §5.

de l'air. En effet, la doxographie se demande pourquoi la lune ressemble à la Terre que nous habitons. Elle attribue ensuite à Parménide l'idée selon laquelle le mélange de l'obscur (ζοφώδης) et de l'élément du feu (πυρώδης) expliquent cette ressemblance. Cela veut donc dire, comme Mansfeld et Runia⁶⁰³ le croient, que la nature ignée de la lune brille grâce à une sorte de fluorescence lunaire. Cette brillance est mitigée par l'obscur et donc par le terrestre. De telle sorte que le mot ψευδοφανῆ correspond plutôt à la source de la lumière (le soleil) qu'au fait que la lune n'émette pas sa propre lumière. Par-delà la thèse de la luminosité de la Terre, on peut comprendre que la doxographie d'Aétius s'appuie sur l'observation que la lune comporte des irrégularités dans sa surface, expliquées aujourd'hui comme étant des cratères. Enfin, ces informations peuvent en outre expliquer un témoignage de Plutarque, qui cite le fragment DK 28B15 : « Portant constamment son regard vers les rayons du soleil » (αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡελίου). Dans *de fac. lun.* 16, 929 B, Lucius explique le paradoxe de la nature de la lune, car elle semble partager des traits communs avec les étoiles et le ciel, mais en même temps elle subit des changements qualitatifs, tels que les phases lunaires. De ce fait, lorsque la lune est comparée avec la terre, elle semble être un objet divin, tandis que lorsqu'elle est comparée avec les étoiles elle est amorphe et indigne d'être appelée un corps céleste (ἄμορφος καὶ ἀπρεπῆς καὶ κατασχόνουσα τὴν καλὴν ἐπωνυμίαν). Ainsi, ce besoin de regarder vers le soleil implique son caractère imparfait en tant que corps céleste, incapable de rayonner par lui-même.

La reconstruction selon les témoignages cités suggère que la lune est, d'abord, expliquée par un mélange où le dense prévaut (τοῦ πυκνοτέρου), ainsi que le froid (ψυχρόν). L'information fournie par la doxographie permet d'ailleurs d'expliquer que malgré cette tendance, la lune comporte un mélange de deux éléments, l'air et le feu (συμμιγῆ δ' ἐξ ἀμοιβῶν εἶναι τὴν σελήνην, τοῦ τ' ἀέρος καὶ τοῦ πυρός). Or, le dernier témoignage cité ajoute que l'apparence terrestre de la lune s'explique « parce que l'obscurité est

⁶⁰³ (Mansfeld & Runia 2020, p. 1098) : « The clue to its interpretation is that this light does not have to be reflected light. It can also appear because the moon's fiery nature is kindled by the sun ». Même si Rossetti suggère également que tout n'est pas vrai dans cette doxographie, il fait preuve de prudence (Rossetti 2016, p. 618) : « e d'altronde dobbiamo considerare anche l'eventualità che il dossografo abbia equivocato sul senso della notizia riportata ».

mêlée à l'igné qui l'entoure » (διὰ τὸ παραμεῖχθαι τῷ περὶ αὐτὴν πυρῶδει τὸ ζοφῶδες).

On peut enfin examiner le fragment DK 28B14. Si l'on considère que les *ipsissima verba* ont un statut plus déterminant que la doxographie, ce texte transmis par Plutarque est crucial⁶⁰⁴ :

Lumière dans la nuit errant autour de la Terre, lumière venue
[d'ailleurs
(νυκτι φάος⁶⁰⁵ περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς)

Bien que la lune ne soit pas mentionnée, on peut aisément comprendre qu'il s'agit d'elle. Si l'on accepte que la nature ignée explique la luminosité de la lune, alors on doit comprendre qu'il s'agit de la lumière du soleil qui brille pendant la nuit. De ce fait, il s'ensuit que la lumière est présente dans l'obscurité de la nuit, comme le dit très clairement le vers en question. Or, étant donné que la lumière agit dans la nature de la lune, le fragment présente une explication supplémentaire en relation avec les deux éléments du système.

⁶⁰⁴ Le vers est cité par Plutarque comme un exemple qui éclaire la doctrine platonicienne qui distingue les idées des sensibles, en ce sens que les idées existent par soi tandis que les sensibles dépendent d'elles. Selon l'exposé de *Adv. Col.* 1115C, Colotès avait mal saisi cette différence et il considérait que Platon refusait l'identité même des objets (Ἀλλὰ δὴ Πλάτων φησὶ τοὺς ἵππους ὑφ' ἡμῶν ματαιῶς ἵππους εἶναι (νομίζεσθαι) καὶ τοὺς ἀνθρώπους (ἀνθρώπους)) du fait que la théorie de la participation présuppose que le sensible n'est pas l'idée. Ainsi, l'épicurien ne distinguait pas les deux sens de négation (ἐν καὶ ταῦτὸν ἔλαβε τὸ μὴ εἶναι τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸ εἶναι μὴ ὄν τὸν ἄνθρωπο), ce qui peut renvoyer à *Parm.* 162a : « Par voie de conséquence, il lui faut, comme lien avec le non-être, présenter la propriété d'être un 'non étant' » (Δεῖ ἄρα αὐτὸ δεσμὸν ἔχειν τοῦ μὴ εἶναι τὸ εἶναι μὴ ὄν, εἰ μέλλει μὴ εἶναι). Ces deux sens permettaient à Platon de postuler la participation. Ainsi, la citation de Parménide explique que la lune rayonne grâce à la lumière du soleil ; pour reprendre l'exemple, il s'agit du deuxième type de négation qui s'applique à la lumière de la lune : τὸ εἶναι μὴ ὄν τὸν ἥλιον. L'analogie avec la théorie des idées est renforcée par le fait que l'idée, comme la lumière du soleil, existe par soi, tandis que le sensible et le clair de lune dépendent d'elles.

⁶⁰⁵ À propos de la correction de Scaliger νυκτιφάης, voir (Mourelatos 2013), dont les arguments me semblent convaincants : affirmer que la lune « brille pendant la nuit » n'est point une propriété spécifique de la lune, car toutes les étoiles et planètes brillent aussi pendant la nuit. En revanche, φάος ne renvoie pas à n'importe quelle luminosité, mais d'abord à la lumière du jour. De ce fait, νυκτι φάος implique une lumière du jour dans la nuit. C'est ce qui permet de distinguer la lune du reste des corps brillants.

En effet, cette lumière erre autour de la Terre et sa luminosité n'est donc pas seulement décrite en elle-même, mais aussi par rapport à l'élément opposé, à savoir la terre.

On comprend mieux que la logique des deux éléments permet d'expliquer différents aspects de la lune. D'abord, pour ainsi dire, la matière première d'où elle provient, à savoir la Voie Lactée, contient en elle les deux éléments. Ensuite, le processus par lequel elle s'en est détachée, à savoir un mélange plutôt dense et froid. Elle explique en outre que la nature de sa luminosité dépend aussi d'un mélange de l'obscur et de l'igné et que la source première de cette luminosité est le soleil. Enfin, cette luminosité s'explique en relation à une errance, c'est-à-dire à partir d'un mouvement ou d'un changement qui fait interagir les deux éléments. La Terre –qui a été reconstruite comme appartenant à la nuit et à l'air– fonctionne donc comme point de repère ou pivot autour duquel la lumière se déplace.

V.2 Portée et problèmes de l'établissement des noms

De cette manière, l'analyse du cas de la lune nous aide à reconstituer les trois moments mis en évidence à propos de la constitution des noms⁶⁰⁶. On commence par assurer que les mortels saisissent un processus sujet au devenir, mais que ce processus n'est pas isolé. Autrement dit, il n'y a jamais un seul processus, mais il y a plutôt une concaténation de plusieurs processus qui renvoient à l'univers en tant que totalité. Celle-ci doit donc être comprise comme un analogue de l'être. Toutefois, l'analyse a montré que, par-delà cette totalité de l'univers, Parménide distingue plusieurs processus avec précision : l'origine première de la terre et de l'air, lesquels se différencient par une compression (πίλησις) vont *grosso modo* expliquer comment la lune est engendrée. En effet, une mixture (συμμιγής) entre la terre et le feu expliquera sa naissance. De manière plus précise, la lune s'est séparée (ἀποκρίνω) à partir de la Voie Lactée, laquelle est à son tour une exhalaison (ἀναπνοή) à partir du feu. Cette séparation s'explique en outre par un mélange (μίγμα) où le dense persévère, au contraire du soleil où le rare persévère. D'autre part, la

⁶⁰⁶Voir la conclusion de la section précédente, p. 329-332.

luminosité s'explique d'abord par une interaction (παραμίγνυμι) entre l'igné et l'obscur. D'autre part, la luminosité s'explique comme étant une errance (ἀλάομαι) autour de la terre. On note ainsi que le poème fournit une explication de la lune basée sur divers processus : ἀναπνοή, πίλησις, μίγμα, ἀλάομαι, παραμίγνυμι et ἀποκρίνω. La première condition est donc remplie : une considération du devenir insérée dans un cadre référentiel qui vise à expliquer la totalité de l'univers. Cette totalité serait donc un analogue ou un signe de l'être. Ensuite, tous ces processus s'expliquent grâce aux éléments lumière et nuit, lesquels ont été postulés comme des principes par la connaissance des mortels⁶⁰⁷. Enfin, ces éléments permettent de rendre compte de l'objet nommé lune : il est une splendeur errante autour de la terre, splendeur qui a comme source le soleil.

On peut en outre tenter de reconstituer, malgré l'absence de témoignage, d'autres noms liés à la géographie ou à l'embryologie. En effet, les noms en tant qu'ils sont noms de corps célestes, ou des zones de la terre (c'est-à-dire les tropiques⁶⁰⁸), ou des animaux peuvent être déduits à partir

⁶⁰⁷ Mon argumentation coïncide ainsi avec certains traits de la doxographie de Théophraste, *De sensu et sensibilibus*, 3-4 (= DK 28A46 = LM.19Parm.D.52 et R.61). En effet, Théophraste attribue à Parménide une théorie de la connaissance fondée sur deux éléments dont l'un doit prévaloir sur l'autre (ὅτι δυοῖν ὄντων στοιχείων κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις). Or, le témoignage semble problématique car Théophraste pense que lorsque le chaud prévaut, il y aura une meilleure pensée (βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν). Cependant, Théophraste transmet une interprétation assez proche de celle d'Aristote (cf. *supra* p. 309-311), qui croyait que le feu est analogue à l'être et la nuit au non-être. Rien dans le texte parméniénien ne me semble valider cette lecture péripatéticienne, car les formes de DK 28B8.53-59 sont mises sur le même plan et rien ne permet de supposer que l'une est meilleure que l'autre. En outre, le texte de Théophraste demande une prise de position au sujet des concepts de συμμετρία et κρᾶσις. De quelle symétrie s'agit-il ? Les deux éléments existent-ils dans la même proportion dans la connaissance, ou est-ce plutôt que chaque élément est bien proportionné vis-à-vis de sa forme de connaissance ? Par ailleurs, comment peut-il exister une κρᾶσις de deux formes définies comme étant exclusives entre elles (cf. DK 28B8.58 : τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τούτων) ? Cf. (Laks 1990) ; (Bredlow 2011) ; (Tor 2017 p. 169-182). Ces questions ne peuvent être traitées ici, mais nous pouvons noter que la théorie de la dénomination pourrait être comparée avec la théorie de la connaissance attribuée à Parménide.

⁶⁰⁸ Cf. Aëtiana III.14 §2 (= LM19.Parm.D39) : « Parménide a été le premier à définir les lieux habités de la terre sous les deux zones des tropiques » (Παρμενίδης πρῶτος ἀφώρισε τῆς γῆς τοὺς οἰκουμένους τόπους ὑπὸ ταῖς δυοῖν ζώναις ταῖς τροπικαῖς). Voir aussi (LM19.Parm.D37-38 ; DK 28A44a). Pour une reconstruction de ces informations, voir (Bollack 1999 et 2006, p. 282-287) ; Cf. aussi (Dilke 1985, p. 25).

des rapports avec les éléments lumière et nuit. De même, la doxographie transmet que le nord est plus dense et que le sud est plus rare : de ce fait, les garçons naissent au nord et les filles au sud⁶⁰⁹. En considérant le système de DK 28B8.53-59 on peut alors proposer que les garçons soient liés à la nuit et les filles à la lumière. Ce qui suggère que tout individu masculin et son nom, tel Parménide, pourraient être rapportés aux éléments de nuit, de dense et de pesant. En revanche, un individu féminin et son nom propre, Déméter serait expliquée en vertu de la lumière, du rare et du léger.

Le même type de procédure doit rendre compte d'autres syntagmes : par exemple, « vieillesse » doit, dans une analyse de ses propriétés élémentaires, s'expliquer comme étant plutôt froide⁶¹⁰ et donc comme participant à la nuit. Par opposition « jeunesse », doit être issue de l'élément de la lumière. Il en va de même pour le reste des choses qui changent, car on peut supposer que le poème parménidien expliquait avec détail les contours généraux qui nous permettraient de découvrir comment chaque chose participe à la lumière ou à la nuit.

On pourrait faire le même type d'analyse sur n'importe quel nom en nous demandant quel rapport entretient l'objet désigné avec les éléments de base. Par exemple, si l'on s'intéressait aux chiens et aux chats et aux noms qui permettent de les distinguer, on devrait examiner leurs rapports au rare et au dense : si l'on admet par exemple qu'en vertu de leurs mouvements, les chats sont plus agiles que les chiens, alors on aurait de bonnes raisons pour poser que « chat » participe plutôt de la lumière, du rare, du léger et donc du féminin. Les chiens, de leur côté, seraient plutôt obscurs, denses, pesants et donc masculins.

⁶⁰⁹ Cf. Aëtiana V.7 §2 (= LM.19Parm.D42 = DK 28A53): « C'est l'inverse pour Parménide, les mâles ont poussé au nord, ils participent en effet plus du dense ; les femelles au sud, en raison de la ténuité » (Παρμενίδης ἀντιστρόφως· τὰ μὲν πρὸς ταῖς ἄρκτοις ἄρρενα βλαστῆσαι, τοῦ γὰρ πυκνοῦ μετέχειν πλείονος· τὰ δὲ πρὸς ταῖς μεσημβρίαῖς θήλεα παρὰ τὴν ἀραιότητα).

⁶¹⁰ Cf. Aëtiana V.30 §5 (= DK 28A46a = LM.19Parm.D59) : « La vieillesse se produit en raison du défaut de chaleur » (γῆρας γίγνεσθαι παρὰ τὴν τοῦ θερμοῦ ὑπόλειψιν). Voir aussi Théophraste, qui explique que selon Parménide, un mort se rapproche du froid (DK 28A46 = LM.19Parm.D52) : τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός, ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι.

Le type d'analyse conjecturale que je viens de proposer permettrait d'expliquer la totalité des noms comme issue d'une opération conventionnelle. Ces analyses conjecturales aboutissent à un résultat cohérent par rapport aux idées générales de la cosmologie telle qu'on la comprend aujourd'hui, à savoir que chaque nom doit être analysé selon une structure plus générale qui ne se borne pas aux circonstances immédiates d'usage du nom, mais qui doit être en harmonie avec la structure cosmique. Le nom peut ainsi identifier un objet devant nous tout en renvoyant à la totalité de l'univers.

La lecture métonymique de DK 28B9 que j'ai défendue dans la section précédente⁶¹¹ montre ainsi ses avantages explicatifs : dans tout acte de nommer, les deux principes jouent un rôle, mais ils ne constituent pas la totalité de cet acte. Si l'on peut soutenir que l'origine du soleil est expliquée grâce à la proximité avec φάος, par sa rareté (ἀραιός) et par sa chaleur (θερμός) et qu'il s'éloigne de la lune, de νύξ, de sa densité et sa froideur, alors on peut comprendre que l'ὄνομα « soleil » renvoie à cette interaction entre les deux principes : il peut être situé dans le système de connaissance basée sur les deux « formes » posées par l'appareil cognitif des mortels. Il ne s'agit donc pas de remplacer « soleil » par φάος, ἀραιός ou θερμός ni d'expliquer les caractéristiques sonores de l'ὄνομα « soleil » par une sorte d'étymologie physique comme celles pratiquées par Socrate dans le Cratyle, mais de comprendre que l'acte de dénomination renvoie à ces σήματα.

Considérer que la dénomination est un reflet des interactions observables dans les domaines qu'elle exprime permet de comprendre ce processus de dénomination d'une chose comme étant une traduction. Pour ce faire, je propose de suivre le schéma suivant :

⁶¹¹ Cf. *supra* p. 322.

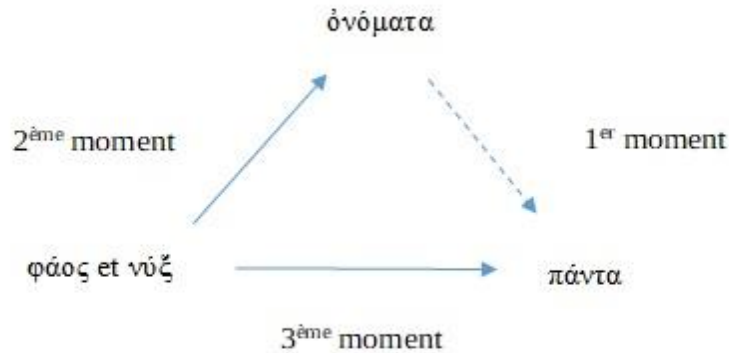


Figure 4

Le schéma tente de représenter deux types de relation différents symbolisés les uns par une ligne continue, les autres par une ligne en pointillés. On s'aperçoit que la relation entre nom et référent, déjà soulignée tout au long des dernières analyses, s'établit indirectement par le biais des deux *σήματα* que sont *φάος* et *νύξ*. Les choses étant elles-mêmes constituées de ces *σήματα* peuvent être cristallisées dans un nom lorsque le nomothète (les mortels) saisit l'interaction entre les deux principes, lumière et nuit, et la retrouve dans différents domaines sujets au devenir. L'*ὄνομα* me semble n'avoir aucun lien naturel direct avec la chose qu'il désigne, ce que je représente avec la ligne en pointillés. Autrement dit, leur relation ne peut se donner que par l'intermédiaire des *σήματα*. Le schéma de la dénomination chez Parménide montre les mécanismes dont il est issu, non dans le sens où un nom est clair, obscur, clairsemé, dense, froid ou chaud, mais dans le sens où le nom renvoie à une chose, laquelle doit refléter une interaction avec ces principes. Les deux éléments fonctionnent d'une manière similaire à celle que Platon et Aristote établiront en disant qu'un nom est composé de lettres, puis de syllabes. Alors que, pour ces derniers, l'émergence du nom s'explique à partir d'une considération cumulative d'éléments proprement linguistiques (lettres et syllabes), Parménide considère pour sa part que l'émergence du nom

s'explique à partir d'éléments non linguistiques, à savoir les éléments cosmiques et cognitifs de lumière et de nuit.

Le schéma montre par ailleurs que tout le processus d'établissement des noms repose en dernière instance sur le couple φάος et νύξ, qui peuvent donc apparaître comme des formes a priori de la connaissance. Mais par quels mécanismes ces éléments explicatifs ont-ils été eux-mêmes nommés ? Si l'on revient à la thèse du conventionnalisme de la réalité, selon laquelle on nomme une chose sujette au flux en faisant d'elle un signe de l'être, on devrait accepter que « φάος » et « νύξ » renvoient à deux processus du flux différents. Par-delà leur interaction égale (chacun est égal à soi et différent de l'autre), chacun de ces principes doit posséder une signification propre et donc, un pouvoir distinctif. Il s'agit donc de comprendre que la lumière et la nuit fonctionnent comme les principes qui permettent de distinguer visuellement. Le conventionnalisme va donc réduire les traits de densité, de rareté, de légèreté et de lourdeur, bref, de toute la réalité à ces deux principes. J'ai déjà noté que le système des noms chez Parménide témoigne d'un souci d'économie, car il pose deux formes pour expliquer un maximum de noms. Afin d'éviter une régression à l'infini où ces deux éléments devraient faire l'objet d'une analyse du même type que celle qui s'applique à la lune et à toutes les autres choses, il faut probablement admettre que les *éléments* φάος et νύξ –en tant que « formes » de connaissance qui permettent d'expliquer la totalité de noms qui renvoient aux choses– sont comme les axiomes du système parménidien du langage. En ce sens, ils constituent la véritable pierre de touche du conventionnalisme, car leur justification ne peut être fournie par leurs rapports avec le léger, le lourd, le dense et le rare.

Avant de conclure cette section, il reste donc un mot à dire à propos de cet accord, ou convention, présent en DK 28B8.34-41, DK 28B8.53-59 et DK 28B19. La lecture que j'ai soutenue jusqu'ici considère que κατατίθημι désigne dans ces fragments l'autodétermination d'un sujet collectif (les mortels), laquelle n'est pas pour autant arbitraire. Il est pour le moins curieux que la littérature secondaire semble croire que κατατίθημι désigne un acte en lui-même défectueux, qui condamne les noms et mérite à peine d'être

discuté⁶¹². Il me semble au contraire que les remarques que j'ai faites à propos de la triple relation entre nom-forme-chose, montrent que le poème parménidien, grâce au partage des formes lumière et nuit, ne considère pas forcément que le langage est issu d'une pure convention autosuffisante et donc arbitraire. Il y a certainement conventionnalisme dans les syntagmes mêmes, mais j'ai soutenu que cela n'est qu'une lecture partielle du poème de Parménide. On peut désormais comprendre que certes, le syntagme 'soleil' ou le syntagme 'ἥλιος' sont arbitraires, mais l'important est qu'ils renvoient à une articulation entre lumière et nuit, articulation qui a comme critère le fait qu'un grand nombre de phénomènes est à son tour structuré à partir de ces

⁶¹² (Nussbaum, 1979, p. 75-77) est une exception notable, car la savante a tenté de montrer pour quelles raisons précises la notion de convention, chez Parménide, est axiologiquement et sémantiquement critiquable. Nussbaum extrait ce qu'elle considère être les cinq caractéristiques de toutes les conventions. D'abord, elles sont le produit d'une activité humaine bien localisée avec des coordonnées spatio-temporelles. Deuxièmement, elles sont contingentes. Troisièmement, elles n'ont pas comme intention d'être absolues ou objectives. Quatrièmement, elles sont complètement arbitraires, c'est-à-dire qu'aucune convention n'est meilleure qu'une autre. Cinquièmement, on peut croire ou penser agir autrement. Ces cinq traits prouveraient qu'il existe chez Parménide une opposition entre vérité et convention, opposition « that renders all that follows utterly senseless and without foundation » (p. 78). Il me semble cependant que ces traits ne sont pas suffisants pour considérer que la convention est *ipso facto* erronée. Je me bornerai à dresser certaines objections contre ces cinq traits, mais je ne suivrai pas de près l'argumentation de Nussbaum, car son article repose sur des présupposés que je ne peux pas examiner en profondeur, puisque sa notion de convention ne se borne pas aux textes parménidiens, mais qu'elle reprend la notion de convention des *Nuées* d'Aristophane. D'un point de vue conceptuel, le cas des langues me semble montrer pourquoi les propos de Nussbaum peuvent être critiqués. Quant à sa première remarque, le fait que des conventions soient délimitées par des coordonnées spatio-temporelles, ne me semble pas conclure en faveur de la division antithétique entre vérité et convention. Une même vérité, par exemple que deux plus deux égalent quatre, peut être formulée dans plusieurs langues. Même si une langue disparaît, il ne s'ensuit pas que la compréhension de l'addition devient inaccessible. Le deuxième trait me semble être un corollaire du premier, puisque la grammaire du français ou de l'anglais sont contingentes, mais cela n'empêche pas qu'elles permettent de formuler l'addition. Le troisième trait me semble suivre des deux premiers : une convention réduite à une temporalité/localité et contingente, ne peut pas prétendre avoir une valeur absolue. Derechef, la grammaire du français n'a pas une valeur absolue, car d'autres langues ont une grammaire, mais de ce fait, il ne s'ensuit pas qu'une langue empêche l'accès à la vérité. Quatrièmement, il ne s'ensuit pas que la convention soit un synonyme d'arbitraire : dans le cas de langues, tout manuel normatif de la grammaire peut décrire les mécanismes précis d'une langue et fournir certaines règles. L'exemple de la linguistique qui réussit à travailler sous l'hypothèse de la protolangue dénommée indoeuropéen, montre que l'évolution des langues n'est pas complètement arbitraire et que certains paradigmes persistent. Enfin, le fait qu'on est capable de parler dans une autre langue que le français, ne touche en rien ni à la cohérence interne du français, ni à la capacité qu'une langue nous donne pour accéder à l'addition mathématique.

deux principes. Le fragment DK 28B9 souligne bien ce caractère de la dénomination :

Mais puisque toutes les choses ont été nommées lumière et nuit
Et que ce qui relève de leurs pouvoirs est assigné à telles et

[telles,

Tout est plein ensemble de lumière et de nuit sans lueur
Toutes deux égales, puisque rien n'est parmi aucune des deux
(ἀὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν).

À partir des deux formes spécifiques, toutes les choses peuvent être saisies par le langage selon leur affinité avec le « pouvoir » d'une forme ou de l'autre. C'est seulement grâce à cette distinction que la dénomination peut fonctionner comme un processus partitif (ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς) et peut devenir exhaustif : rien n'échappe au système basé sur les deux formes. La relation entre nom de l'élément et pouvoir de l'élément fonctionne ainsi comme argument contre une lecture purement cohérentiste conventionnelle du langage chez Parménide. En effet, l'exemple doxographique à propos de la vieillesse permet de renforcer cette idée, car il ne s'agit pas d'affirmer que les formes lumière et nuit s'imposent comme le seul critère : étant donné qu'un corps qui vieillit devient froid, on doit comprendre que l'état du corps se modifie et, donc, que la perception du chaud s'affaiblit. C'est en ce sens que je soutiens que πάντα a une certaine indépendance par rapport à la lumière et la nuit.

Pour mieux faire comprendre cette conception, on peut considérer les arguments de Walter Burkert à propos du lien entre la cosmogonie et le langage. Selon Burkert (1970, p. 450), Parménide refuse toute génération ou destruction si bien que la cosmogonie est pour lui « réduite à une dénomination ». Mais, cette remarque sur Parménide sert en fait à Burkert à

montrer comment Anaxagore, en se positionnant contre Parménide, aurait articulé le langage avec la cosmologie :

Voici le double aspect de cette relation : de même que la langue est articulée selon les événements cosmiques, inversement l'évolution du cosmos est façonnée conformément au logos. C'est le caractère distinctif du système d'Anaxagore : la notion fondamentale du processus cosmique qui donne lieu à des répétitions fastidieuses, est la 'différentiation' et la 'séparation' (ἀποκρίνεσθαι, διακρίνεσθαι, συγκρίνεσθαι). Ce n'est pas par accident que les mêmes mots peuvent signifier des actions verbales : cette cosmogonie est d'avance de nature intellectuelle ; c'est le Nous qui met l'évolution en marche, en mouvant et en reconnaissant ce qui se 'détache'. Au commencement il n'y avait ni l'abîme horrible ni l'infini divin, mais le mélange indistinct ; c'est par distinction que les choses existantes deviennent ce qu'elles sont, de sorte qu'on peut les penser et les exprimer. La perception elle aussi ne fonctionne qu'en distinguant (DK 59 A 92)⁶¹³.

Selon mon interprétation d'ὄνομα, il existe déjà chez Parménide une relation du même type entre construction de la connaissance et du langage et cosmologie. La différence sémantique entre la lumière et la nuit permet d'élaborer une structure cosmologique qui a d'abord été postulée selon ce que j'ai dénommé un conventionnalisme de la réalité. De manière rétrospective, grâce à cette dénomination, les mortels peuvent articuler des énoncés qui sont reflétés dans un schéma cosmologique.

Il existe donc une sorte d'homogénéité entre la façon dont les noms sont articulés et la façon dont l'univers est reconstruit à partir des deux formes que sont la lumière et la nuit. Cependant, il ne faut pas oublier que la déesse parménidienne adresse une critique aux noms utilisés par les mortels, ce qui permet d'insister sur le fait que, chez Parménide, l'homogénéité entre les deux domaines n'existe pas au sens fort du terme. L'interprétation de Burkert conduit presque à faire d'Anaxagore un sophiste, puisque la réalité est fidèlement exprimée dans le langage et vice-versa : celui qui maîtrise les actions verbales, maîtrisera d'autant mieux la cosmogonie. Dans le cas de

⁶¹³ (Burkert 1970, p. 451)

Parménide, malgré le va-et-vient qui existe entre nom-forme-chose, la déesse a déjà indiqué que cette solidarité reste fondée sur l'erreur d'admettre le non-être relatif. À la différence d'Anaxagore (selon Burkert), la déesse répondra simplement : personne ne maîtrisera les actions verbales et, à plus forte raison, personne ne maîtrisera la cosmogonie. Les arguments que j'ai offerts montrent que ces limites signalées par la déesse n'aboutissent pas pour autant à un scepticisme radical.

Le scepticisme modéré, issu de la critique des noms par la déesse, permet plutôt que le système des formes s'applique et se développe de manière cohérente, mais sans céder à l'illusion dogmatique qu'il exprime la vérité. En effet, étant donné que l'être a été défini comme excluant le non-être, un système du langage qui présuppose le non-être relatif –comme celui qu'on a reconstruit chez Parménide– ne saurait coïncider de manière parfaite avec l'être. Les deux formes de base, lumière et nuit, ne peuvent pas non plus coïncider, être réduites l'une à l'autre, malgré leurs interactions nécessaires, à cause du non-être relatif.

On peut donc suggérer que la critique de la déesse implique que toute reconstruction de la *Doxa* demeure approximative. Cela ne veut pas dire, – contre l'interprétation classique de G.E.L. Owen– que la *Doxa* est un moment « dialectique » au sens où Parménide montrerait comment un système cohérent peut être construit. Cela ne veut pas dire non plus –comme Owen le suggérait– que ce système n'est pas introduit comme une contribution à la science archaïque (*is not introduced as a contribution to early science*⁶¹⁴). À la différence d'Owen qui juge que, selon Parménide, il est absurde de croire que la lune brille, mon interprétation accepte que la lune brille et qu'il y a une explication issue du système des mortels. Toutefois, la déesse critiquerait le lien entre explication et être, car toute explication est issue du mélange entre être et non-être. En ce sens, cette interprétation permet de mieux comprendre que la critique de la déesse est assez claire quant à sa *pars destruens*, mais que la *pars construens* n'est pas une thèse en soi, sinon la conscience du décalage existant entre explication et réalité.

⁶¹⁴ Cf. (Owen 1960, p. 89).

V.3 Un nom peut-il avoir plusieurs références ?

La logique de dénomination que nous venons d'illustrer au moyen du poème repose sur une relation biunivoque : les deux éléments lumière et nuit expliquent ce qu'est un nom, dans son lien avec le devenir dans sa totalité. Cependant, tous les noms du poème suivent-ils cette logique ? Je voudrais maintenant montrer que certains noms peuvent participer à une logique plus complexe : un même nom peut avoir deux références différentes, voire contradictoires entre elles. Cela n'a pourtant pas de conséquence désastreuse, dans le sens que le système du langage construit autour des noms échouerait et serait réduit à l'absurde. Bien au contraire je montrerai que cette sémantique plurielle de certains noms joue un rôle constructif et positif dans la doctrine parméniennienne. Si tel est bien le cas, je pourrai défendre comme conclusion générale du travail présent que, contre un bon nombre d'interprétations, la portée du nom n'est ni vide, ni confuse, ni unique (avec τὸ εἶναι comme référence absolue) ni même toujours univoque. J'ai choisi de m'appuyer sur deux exemples, σῆμα et κρίνω qui ont l'avantage d'être, selon nos catégories modernes, un substantif et un verbe, ce qui me permettra de montrer comment la notion d'ὄνομα ne se borne pas à des considérations d'ordre morphologique. Mais leur principal intérêt est d'une part qu'ils apparaissent dans les deux parties du poème parméniennien et d'autre part qu'ils peuvent avoir un sens épistémologique ou métalinguistique, comme le notait déjà Burkert à propos des verbes construits autour de κρίνω qui peuvent signifier des actions verbales et qui revêtent chez Anaxagore une signification cosmogonique.

III.4.3.1 Σήμα

Σήμα apparaît en DK 28B8.2, DK 28B8.55 et DK 28B10 toujours au pluriel : σήματα. Commençons par la dernière occurrence, qui ressemble aux exemples cosmologiques déjà analysés :

Tu sauras la nature éthérée et, dans l'éther, tous / les étoiles et de la torche pure du soleil brillant / les œuvres aveuglantes, et d'où ils sont nés / Tu apprendras les œuvres versatiles de l'œil rond de la lune / et sa nature, et tu sauras aussi d'où le ciel qui maintient des deux côtés / est né et comment Nécessité l'a conduit et enchaîné / Pour maintenir les limites des astres (εἴση δ' αἰθερίην τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα / σήματα καὶ καθαρῆς εὐαγέος ἡελίοιο / λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα, καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο, / ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης / καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα, / ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν ἀνάγκη / πείρατ' ἔχειν ἄστρον).

Le fragment DK 28B10 inclut le syntagme σήματα dans un programme de recherche où la déesse insiste sur le fait que le jeune homme poursuivra son apprentissage (εἴση)⁶¹⁵. Nous pouvons noter que ce programme tente d'expliquer l'origine des phénomènes perceptibles à l'œil nu : le soleil (ἡελίοιο), la lune (σελήνης), le ciel (οὐρανὸν) les astres (ἄστρον) et les σήματα. Comme je l'ai déjà remarqué⁶¹⁶, il n'existe pas une opinion unanime parmi les spécialistes de Parménide sur la manière dont il faut comprendre σήματα dans ce passage cosmologique : signes (c'est-à-dire des repères qui permettent de comprendre le ciel) ou étoiles sont les deux candidats principaux. À mon avis, les σήματα dans ce passage sont bel et bien des étoiles. En effet, comme tous les autres exemples de ce que le jeune homme connaîtra sont des objets perceptibles à l'œil nu, le sens abstrait de signe me semblerait rompre avec cette logique pour ainsi dire empirique du fragment. Qui plus est, on sait que, dès l'Antiquité, la différence entre planètes et étoiles était postulée soit en vertu du fait que celles-ci scintillent

⁶¹⁵ J'ai déjà offert le contexte de ce fragment, cf. *supra* p. 275-277.

⁶¹⁶ Cf. *supra* p. 275, n.495.

et celles-là non⁶¹⁷, soit en vertu de leur errance, constats qui peuvent tous résulter d'une observation à l'œil nu. De ce fait et grâce à l'article de Michel Federspiel au sujet de σῆμα où il montre comment, dès Homère, certains emplois de ce syntagme se laissent traduire par « étoile », il me semble très probable que Parménide désigne les étoiles lorsqu'il emploie σῆμα au pluriel dans ce fragment. En outre et au risque d'une surinterprétation, on pourrait comprendre que les σήματα sont une espèce des ἄστρον mentionnés à la fin du fragment, l'espèce des corps célestes qui scintillent et n'errent point. En effet, la fin de DK 28B10 explicite que la limite du ciel, c'est-à-dire la voûte céleste, est délimitée par la déesse Nécessité (ἀνάγκη). De ce fait, ἄστρον comprend tous les corps présents dans le ciel : le soleil, la lune, les étoiles et les autres corps observables comme les planètes ou les galaxies.

Dans DK 28B10, σῆμα s'insère dans une recherche sur l'origine (ὀππόθεν ἐξεγένοντο), ce qui présuppose comprendre que le syntagme est ici lié au mouvement ou au changement. Cela est important dès lors que la sémantique du nom dans DK 28B8.34-41 est liée au flux et au mouvement. Donc cet emploi de σῆμα en DK 28B10 montre que ce syntagme peut se comprendre comme un ὄνομα d'après sa définition sémantique selon DK 28B8.40-41. DK 28B10 montre même que les étoiles sont sujettes à la naissance, l'une des actions mentionnées explicitement dans DK 28B8.40-41 (γίγνεσθαι). Dans DK 28B10, σῆμα apparaît donc comme un nom qui doit pouvoir être analysé selon la méthode expliquée précédemment à propos du soleil et de la lune.

Mais les deux autres emplois de σῆμα dans le poème n'obéissent pas à cette logique. La première des occurrences en DK 28B8.2 s'insère dans la révélation de la voie de l'être, après qu'a été clôturée –grâce à ce que j'ai dénommé l'argument transcendantal– la voie du non-être de DK 28B2. Les σήματα sont alors, par exemple, πᾶν, ἔν, συνεχές, ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον et ils indiquent un trait spécifique du τὸ εἶν. Si DK 28B8 mène à DK 28B8.35-41, déjà examiné, il existe un paradoxe, ou du moins, une tension dans le fait que la pluralité des σήματα n'empêche pas de saisir τὸ εἶν. Mais surtout,

⁶¹⁷ Cf. Aristote, *De Ciel*, 290a20-24 : « Les planètes, en effet, sont proches, de sorte que la vue parvient jusqu'à elles en étant dans toute sa vigueur, alors que, pour les astres fixes, comme elle s'étend trop loin, elle est ébranlée à cause de la distance. Or le tremblement de l'astre fait qu'il semble être en mouvement, car il revient au même que le mouvement vienne de la vue ou de l'objet vu ».

l'emploi de σῆμα en DK 28B8.2 contredit explicitement le fonctionnement des noms (DK 28B8.40-41), car les signes de la voie de l'être sont πᾶν, ἔν, συνεχές, ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρόν, tandis que les choses sujettes au devenir sont γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐκί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν. Or, puisque le système constructiviste des mortels vise à expliquer le mouvement, les signes de la voie de l'être ne sauront pas expliquer le devenir.

La deuxième des occurrences, celle de DK 28B8.55 déjà analysé en détail⁶¹⁸, s'insère dans un contexte métalinguistique et axiologique, où la déesse critique l'acte de nommer par convention des mortels. Elle décrit comment cet acte est corrélé au fait que les mortels ont « posé des signes séparés les uns des autres » (σήματ' ἔθεντο χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων)⁶¹⁹. Par rapport aux σήματα de DK 28B8.2, je dirai que DK 28B8.55 emploie ce syntagme d'une manière moins paradoxale, car la pluralité des σήματα concorde cette fois avec une pluralité d'objets auxquels ils réfèrent. En ce sens, deux objets, disons lumière (φάος) et nuit (νύξ) qui sont les exemples de DK 28B9, expliquent un système de σήματα parallèles : ἐλαφρός attribué à la lumière s'oppose à ἐμβριθής attribué la nuit, et ἀραιός s'oppose à πυκινός. On repère ici la même structure des σήματα du τὸ ἐόν, à savoir qu'une pluralité de σήματα renvoie à un objet : ἀραιός et ἐλαφρός à φάος ; ἐμβριθής et πυκινός à νύξ.

Le poème utilise donc σῆμα de trois manières très différentes. Cette ambivalence de σῆμα a été bien remarqué par (Mourelatos 2007², p. 250)

The word σήματα was used in "Truth" with reference to pointers to the bounds of reality. In "Doxa" it is used with reference to the various manifestations of the dualism. But whereas in the first case the σήματα are pictured as lying along the route to the ἐόν so that our activity is limited to taking note of them, in "Doxa" the σήματα have been "posited," and "laid down," and superadded.

⁶¹⁸ Cf. *supra* p. 255, 281-288.

⁶¹⁹ Cf. *supra* p. 303-320.

En soulignant ce système binaire des *σήματα*, Mourelatos veut insister sur la méthodologie qui, à son avis, parcourt et traverse le poème parméniénien, à savoir que l'*Alètheia* a la prééminence épistémologique. Mourelatos soutient ainsi que le poème parméniénien est structuré autour de ce qu'il appelle « grammaire profonde » et « grammaire superficielle »⁶²⁰. Ceci veut donc dire que les *σήματα* de l'*Alètheia* renvoient sémantiquement au vrai référent et que le reste des *σήματα* de la *Doxa* dans la section sur la dénomination et sur la cosmologie ne renvoient pas à lui. Les occurrences des *σήματα* dans la *Doxa* seraient ainsi un exemple de l'ironie que la déesse utilise lorsqu'elle renvoie à la « grammaire superficielle ». Dans ce sens, Mourelatos considère que les *σήματα* de DK 28B8.2 font usage de la « grammaire profonde » et on doit les comprendre comme le sens premier afin de juger les emplois maladroits des *σήματα*. Cette contradiction est bien plutôt idéale pour ceux qui considèrent que le poème éléatique contient une doctrine sceptique vis-à-vis des noms, en vertu du fait que leur contenu sémantique nie ou ignore τὸ ἔόν.

Mais Mourelatos n'a pas traité le cas de DK 28B10, car le savant ne considère que DK 28B8.2 et DK 28B8.53-59⁶²¹. Le cas des *σήματα* dans la cosmologie me semble prouver que ce syntagme ne se contente de signaler ni les limites de la réalité, ni les manifestations du dualisme. Les étoiles de DK 28B10 doivent certainement se comprendre par des explications en termes de lumière et de nuit dans le cadre du programme esquissé par la déesse consistant à décrire l'origine de tous les objets célestes. Cependant les

⁶²⁰ (Mourelatos 2007², p. 304) : « Throughout its known history, Greek, like most of the natural languages known to us, has been "in perfect logical order"—by which I mean that in its tacit transformations between surface-grammar and depth-grammar, it already pre-analytically encodes subtle distinctions, such as those between subject-attribute, particular-universal, concrete-abstract, thing-fact » ; voir aussi p. 226 : « Her argument in B8 was designed to reveal this discrepancy between surface grammar and depth grammar, between expectation and actuality. We saw how poignant this confrontation between intention and performance became at B8.38: "with reference to this are all these names spoken." The confrontation continues to some extent in the "Doxa," where many of the key terms appear to have been chosen so as to afford maximum contrast with "Truth" ».

⁶²¹ Dans la préface de la deuxième édition de son travail, Mourelatos reconnaît que son interprétation datée de 1970 ne rendait pas justice aux explications scientifiques de la *Doxa*, (Mourelatos 2007², p. xxxvii-xxxviii) : « There is certainly a strong tinge of irony in the language of the "Doxa," and I think I was right to bring this out. Indeed, I regard my analysis of effects of polysemy and of irony in "Doxa" as one of the major accomplishments of *Route*. But I now find I was too dismissive of the scientific content, especially of the astronomy, in the second part of Parmenides' poem ».

σήματα de DK 28B10 et les σήματα de DK 28B8.53-59 ne sont pas des synonymes, car les σήματα de DK 28B10 sont une espèce de cas qu'on réussit à expliquer par les σήματα de lumière et de nuit. Autrement dit, les σήματα de DK 28B10 ont besoin des σήματα de DK 28B8.53-59, mais ces derniers ne se bornent pas à expliquer les étoiles.

Donc, dans le poème, σῆμα est employé parfois comme un nom typique, parfois d'une manière tout à fait différente. Pourtant, l'analyse des occurrences de σήματα me semble prouver que ce syntagme, malgré ses contradictions internes, est utile à la déesse pour parvenir à plusieurs résultats différents. Notons ainsi les relations complexes qui me semblent se construire autour de σῆμα. D'abord, au sens numéral, σῆμα renvoie à l'unicité (ἓν) du τὸ ἕόν, aux deux (δύο) principes issus de la dénomination et à une pluralité (πολλά) d'étoiles. Or, la relation établie dans les deux premiers cas revient aussi à une pluralité : les σήματα du τὸ ἕόν, comme cela est explicité dans DK 28B8.3, sont nombreux ; de même pour les deux principes liés à l'opposition centrale dans la dénomination, où chaque principe est décrit par de nombreux σήματα⁶²². Cependant la pluralité des σήματα en tant qu'étoiles réfère d'une manière univoque, puisque s'il est utilisé au singulier un σῆμα réfère à une seule étoile. Ces différences peuvent être exposées dans le schème suivant :

⁶²² Le poème parméniézien permet d'offrir la liste suivante (à partir de DK 28B8.53-59 et DK 28B9) : d'un côté, φάος, ἐλαφρός, ἀραιός, φλογός αιθέριον πῦρ et de l'autre côté νύξ, ἐμβριθής, πυκινός, νύκτ' ἀδαῆ. Voici comment Simplicius résume ces oppositions, *In Phys.* 30.21-22 : d'un côté, φῶς, πῦρ, ἀραιόν ταῦτόν et d'un autre côté, σκότος, γῆν, πυκνόν et ἕτερον.

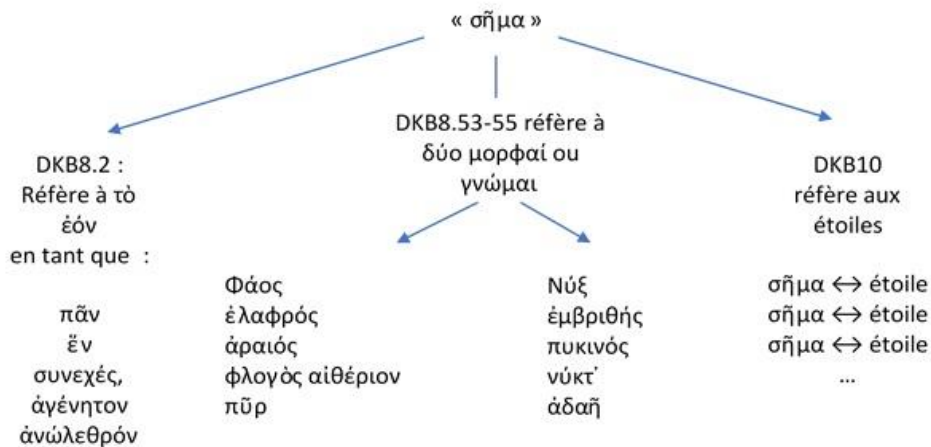


Figure 5

Se questionner à propos de la portée sémantique de *σήματα* exige donc qu'on tienne compte de ces fonctionnalités diverses et situées. En effet, une lecture qui ignorerait le contexte de chacun de ces trois emplois, serait d'avis que les *σήματα* renvoient, chez Parménide, à la fois à τὸ ἔόν, à δύο μορφαί ου γνώμαι, aux étoiles et que des exemples de ces *σήματα* sont πᾶν, ἔν, φάος, νύξ, ἔλαφρός, ἐμβριθή, ou κύν' Ωρίονος (*Il.* XXII, 29). Une lecture qui ferait fi de chaque contexte conclurait simplement que le langage du poème est un système confus, voire incohérent. Si, au contraire, on se laisse persuader par la logique de chaque contexte on parvient, au contraire, à saisir la portée de cet ὄνομα. Il me semble utile de reprendre l'idée de Jaap Mansfeld dans un travail consacré à retrouver certains schèmes qui connecteraient les deux parties du poème. Il a attiré l'attention sur le fait que « the noteworthy presence of these *σήματα* at the beginning of both the ontology and the cosmology underlines the unity of the poem : the recurrent pattern again »⁶²³. Cette unité du poème peut se comprendre de deux manières.

D'une part, en considérant que *σήματα* est un syntagme qui possède quand même une unité. Il désigne une certaine intentionnalité : tout signe renvoie à quelque chose. Michel Federspiel a proposé que le sème du mot

⁶²³ (Mansfeld 2021, p. 214). Le savant signale que, la description du τὸ ἔόν dans DK 28B8.29 comme « demeurant le même et dans le même, il repose en lui-même » (ταυτόν τ' ἐν ταυτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε) aurait un écho avec les descriptions des principes lumière et nuit de DK 28B8.55-59 comme étant « partout identique à lui-même » et « en soi » (ἐαυτῷ παντοῦσε ταυτόν et καθ' αὐτό).

σημα correspond à « un point qui s'enlève sur un fond »⁶²⁴. Si l'on admet que σημα, tout en conservant ce sème, change de référence selon le contexte et l'usage, alors on retrouve d'un point de vue métalinguistique, une des propriétés des noms selon DK 28B8.40-41, à savoir qu'ils peuvent « être et ne pas être » (εἶναί τε καὶ οὐχί), en l'occurrence σημα est à la fois pertinent et non-pertinent pour se référer aux étoiles, pertinent et non-pertinent pour se référer à l'être.

D'autre part, la lecture proposée ici de σημα comme ὄνομα permet d'articuler les deux parties du poème du point de vue du langage et de son usage. S'il est vrai que l'ὄνομα provient d'un acte conventionnel effectué par les mortels, qui a affaire avec le flux, alors σημα doit aussi être considéré comme issu d'un tel acte. C'est probablement à propos du ciel que le nom σημα a été établi. Il faut en conclure que les σήματα de la voie de l'être, la pierre de touche de l'*Alètheia*, sont, en un sens, issus des opérations de nomination des mortels. Ainsi, σημα serait un ὄνομα, un nom établi avec une signification première, mais qui conduit ensuite à des résultats différents : montrer les propriétés de τὸ εἶν, construire un système d'éléments opposés. Vu ainsi, l'unité du poème est renforcée non seulement par la récurrence du syntagme σημα dans les deux parties du poème, mais surtout parce que cette récurrence s'explique comme issue d'un acte conventionnel des mortels qui a été ensuite récupéré par la déesse pour analyser ou critiquer les noms des mortels et même pour présenter la voie de l'être. Qui plus est, cette lecture de σημα comme ὄνομα semble être confirmée par le fragment DK 28B19 où il a été question d'affirmer que le nom fonctionne comme un repère distinctif (ὄνομα... ἐπίσημον ἐκάστω). Si ἐπίσημον renvoie à l'idée plus précise des symboles de la numismatique⁶²⁵, cela vient à renforcer l'idée selon laquelle le nom est à la chose ce que les symboles (effigies ou unité monétaire) sont à la pièce de monnaie. C'est-à-dire qu'à la rigueur, une pièce pourrait avoir n'importe quelle effigie et n'importe quelle unité monétaire, mais dès lors

⁶²⁴ (Federspiel 1992, p. 394).

⁶²⁵ Cf. (Steiner 1994, p. 158) qui renvoie à Simonides (Diogène Laërce 4.45 : τῶν ἐπίσημα τράγος) pour expliquer le fragment DK 28B19 de Parménide. Or Steiner ne discute pas l'interprétation de ce fragment et elle se contente de renvoyer à l'avis de Mourelatos, cf. *supra* p. 353.

De ce fait, la résolution prise dans le fragment cité n'est autre chose qu'un pas vers la découverte de τὸ ἐόν. Notons cependant que κρίνω relève d'un double mouvement où l'exclusion de τὸ μὴ ἐόν aboutit à la saisie de τὸ ἐόν⁶²⁶. Cette vérité révélée par la déesse trouve son contrepoint dans la description en DK 28B6 des hordes qui n'ont pas adopté cette procédure critique (ἄκριτα φύλα), hordes qui « tiennent que 'ceci est et n'est pas' est le même et pas le même » (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κοῦ ταὐτόν). Il faut ainsi saisir que le manque d'une capacité de distinction, selon la déesse, définit l'ignorance humaine (βροτοὶ εἰδότες οὐδέν). Ceci veut donc dire que toute connaissance sera issue du fait d'avoir distingué, décidé, choisi. En effet, non seulement le fragment DK 28B8.15-18 nous permet de comprendre qu'il existe un lien entre τὸ ἐόν et le fait de le séparer de τὸ μὴ ἐόν, mais aussi, lorsque la déesse décrit la dénomination des mortels en DK 28B8.55-56, elle explique comment ce processus se sert aussi d'une distinction, d'une décision qui donne lieu aux σήματα de la *Doxa* :

Et ils ont distingué leur corps comme des opposés et posé des
[signes

Séparés les uns des autres
(πάντῃα δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων)

Si l'on tente de saisir le plus petit dénominateur commun à ces deux occurrences, on dira tout simplement que κρίνω signifie décider ou juger ou choisir. Cependant, ce sème aboutit à des résultats logiquement et ontologiquement différents dans l'*Alètheia* et dans la *Doxa* : l'affirmation de τὸ ἐόν au détriment de τὸ μὴ ἐόν se distingue de l'entremêlement de τὸ ἐόν et τὸ μὴ ἐόν dans la définition des éléments φάος et νύξ, car ils ont été définis, en DK 28B8.57-58 comme étant le même et pas le même (ἐουτῶ πάντοσε τωὐτόν, τῶ δ' ἑτέρω μὴ τωὐτόν). Autrement dit, pour comprendre la référence de κρίνω, on doit d'abord éclaircir l'objet sur lequel on tente de se décider, de juger. Si l'on enquête sur « le corps » (δέμας), l'opération mise en œuvre

⁶²⁶ Cf. (Longhi 2020, p. 183).

aboutira au binôme qui structure la dénomination dans la *Doxa*, binôme sur lequel les mortels ont posé des signes. En revanche, si l'objet relève du τὸ ἐόν et du τὸ μὴ ἐόν, le résultat sera autre⁶²⁷.

Il me semble donc que κρίνω lorsqu'il est analysé d'après le contexte ne se contente pas d'un double usage autour de l'exclusion (*Alètheia*) et de la conjonction (*Doxa*)⁶²⁸, mais qu'une telle bivalence se structure aussi par des considérations numériques. En effet, l'*Alètheia* commence par établir un débat en considérant, d'abord, une alternative où deux possibilités sont évaluées (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν), pour Enfin conduire au choix de l'une d'elles. En revanche, la *Doxa* montre le mouvement inverse, car on commence par considérer une seule notion, celle du « corps » (δέμας), pour finir par la diviser en deux notions. Si l'*Alètheia* présente donc, en termes numériques, un mouvement qui commence à partir d'une dualité pour aboutir à un monisme, la *Doxa* part d'un monisme pour arriver à une dualité. Il n'est donc pas abusif d'affirmer que la notion de κρίνω est elle-même distinguée dans le poème éléatique.

D'autres éléments permettent de montrer que κρίνω conserve sa signification première dans des contextes différents. La doxographie transmise sous le nom d'Aétius fournit des informations qui permettent plus ou moins d'établir certains processus de la cosmologie de la *Doxa* parménidienne. On lit par exemple que :

⁶²⁷ Cf. Mourelatos (2007², p. 347-348). qui affirme que « In "Truth" we have a radical krisis, "separation" or "disjunction." In "Doxa" we have a half-way krisis of contrariety between cosmic oppo-sites, a spurious "disjunction" ».

⁶²⁸ Cette position est soutenue par (Tor, 2017, p. 187) : « The krisis of Alètheia, therefore, maintains a distinction between 'is' and 'is not', and aligns the homogeneous what-is entirely with 'is' and in no way with 'is not'. Conversely, the Doxastic krisis transgresses the distinction between 'is' and 'is not' by positing two elements, each of which simultaneously is (itself) and is not (the other): 'being and not-being' (εἶναι τε καὶ οὐχί, B8.40), and again: 'everywhere the same as itself, but not the same as the other' (τῶυτόν . . . μὴ τῶυτόν, B8.57-8) ».

Parménide : le soleil et la lune se sont détachés du cercle lacté [c.-à-d. de la Voie lactée], le premier à partir du mélange plus ténu, qui est chaud, l'autre à partir du plus dense, qui est froid (Παρμενίδης τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην ἐκ τοῦ γαλαξίου κύκλου ἀποκριθῆναι, τὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ἀραιότερου μίγματος, ὃ δὴ θερμόν, τὴν δὲ ἀπὸ τοῦ πυκνοτέρου, ὅπερ ψυχρόν)⁶²⁹

Ce témoignage doxographique déjà cité pourrait fournir des informations à propos du fragment DK 28B11⁶³⁰ où la déesse décrit l'origine des corps célestes à partir d'un mouvement (πῶς... ὠρμήθησαν γίνεσθαι). La doxographie préciserait que le mouvement dans le cas du soleil et de la lune consiste dans leur séparation et distinction (ἀποκρίνω). Ainsi, si les deux étaient d'abord contenus dans la Voie Lactée et donc entremêlés et indifférenciés, alors les σήματα associés à la dénomination des mortels réapparaissent ici pour expliquer comment la séparation se développe, selon un processus que l'on a déjà examiné précédemment⁶³¹. On a également montré que ces descriptions cosmologiques illustrent DK 28B8.53-59 où l'acte de nommer des mortels divise le corps en deux contraires, la lumière et la nuit (τάντ' ἄντ' ἐκρίναντο δέμας).

Or la prise en compte de la présence de κρίνω dans ces fragments nous conduit à comprendre que le poème de Parménide emploie à deux niveaux l'idée de division d'une matière pour ainsi dire première en deux éléments : au niveau cosmologique et au niveau du langage⁶³². Ainsi, au niveau du

⁶²⁹ DK 28A43 = LM.19Parm.D25 = Aëtiana II, 20 §16. Traduction de Laks-Most. Certaines analyses de ce passage sont fournies par (Bollack, 1990, p. 46) ; (Bollack, 2006, p. 272) ; (Calenda, 2017, p. 97) ; (Rossetti, 2017, p. 40).

⁶³⁰ « Comment la terre, le soleil et la lune, / L'éther commun et le lait céleste, l'Olympe / Ultime et la force chaude des astres se sont élancés / Pour naître » (πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη / αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος / ἔσχατος ἠδ' ἄστρον θερμόν μένος ὠρμήθησαν / γίνεσθαι). Sur la similitude avec DK 28B10 voir l'avis de Cerri (p. 263) : « Sotto un aspetto, sembra un doppione del fr. 10, un'altra enunciazione, con parole diverse e più sintetica, dei temi astronomici da affrontare ». La citation du fragment provient du commentaire du traité *Du Ciel* d'Aristote de Simplicius qui introduit le vers en soulignant qu'il s'agit d'un fragment qui porte sur les origines : Παρμενίδης δὲ περὶ τῶν αἰσθητῶν ἄρξασθαι φησι λέγειν κτλ. (*In Cael.* 559.20ss.).

⁶³¹ Cf. *supra* p. 333-335.

⁶³² On pourrait établir une analogie avec ce que Platon propose dans le *Sophiste*, à savoir que la συμπλοκή fonctionne à deux niveaux, celui du discours (la prédication) et celui des formes intelligibles.

langage φάος et νύξ se sont différenciés (ἐκρίναντο) à partir de δέμας, de même qu'ἥλιος et σελήνη se sont distingués (ἀποκριθῆναι) à partir de la γαλαξίας κύκλος. Toutefois cela mène ensuite à comprendre que l'articulation peut se décrire en termes de dépendance, car comment expliquer d'où vient le soleil et la lune, si l'on n'avait pas auparavant esquissé les concepts par lesquels on prétend décrire ce phénomène ?

Dans la section à propos de DK 28B8.34-41 et DK 28B8.53-59⁶³³ j'ai défendu que le conventionnalisme chez Parménide concerne surtout la réalité. Dans le vers DK 28B8.53 où l'on trouve μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν dont j'ai accepté la traduction « ils ont en effet posé des formes, deux, pour nommer leurs visées », j'ai soutenu que l'appareil cognitif des mortels commence par établir deux éléments qui permettront de nommer. Ainsi, j'ai insisté sur le fait que le nom est toujours une opération dérivée à partir d'une décision qui concerne d'abord la manière dont le monde est constitué et pour ce faire, les mortels commencent par admettre qu'il existe la lumière et la nuit.

Outre le fait que le poème trace une analogie entre le processus par lequel les mortels nomment et le processus par lequel le soleil et la lune surgissent, il existe en outre une information qui peut encore élargir la perspective du verbe κρίνω. Lorsque la doxographie d'Aétius examine les positions au sujet de la ressemblance des garçons et des filles avec leurs parents, on lit que :

Parménide : quand la semence se détache de la partie droite de la matrice, [*scil.* les enfants ressemblent] aux pères ; quand c'est de la partie gauche, aux mères (Παρμενίδης, ὅταν μὲν ἀπὸ τοῦ δεξιοῦ μέρους τῆς μήτρας ὁ γόνος ἀποκριθῆ, τοῖς πατράσιν· ὅταν δ' ἀπὸ τοῦ ἀριστεροῦ, ταῖς μητράσιν)⁶³⁴.

⁶³³ Cf. *supra*. p. 330-331.

⁶³⁴ DK 28A54 = LM.19Parm.D50 = Aëtiana V, 11 §2. Traduction de Laks-Most. Sur ce témoignage, voir (Bollack, 2006, p. 293-294) et (Mansfeld, 2015).

Comme Jaap Mansfeld (2015) l'a indiqué, cette information transmise par Aétius est difficile à expliquer si l'on traduit γόνος par semence, car une autre information transmise par Aétius décrit la gestation du fœtus dans le poème parménidien⁶³⁵ comme issue d'une corrélation entre l'origine des semences et leur endroit de dépôt (καταβάλλεσθαι). Si la topologie de la semence correspond avec l'endroit du ventre (μήτρα), un garçon naît ; en revanche, une fille naît lorsqu'on entremêle l'origine et le dépôt. C'est pour cela que Mansfeld suggère que γόνος est compris comme *offspring*. Bollack pour sa part, comprend γόνος comme « germe »⁶³⁶, ce qui permet de comprendre que le passage cité se limite à expliquer comment des traits parentaux se transmettent aux enfants. La corrélation du type droit-droit/gauche-gauche ou droit-gauche/gauche-droit n'est donc pas déterminante. Le témoignage d'Aétius explique ainsi qu'un garçon peut ressembler à la mère ou qu'une fille peut ressembler au père. L'information est toutefois laconique par rapport à ce qui est transmis : s'agit-il des traits physiques, des traits psychologiques, des deux ? Mon intérêt n'étant pas de chercher à reconstruire les théories embryologiques *in extenso*, je me contenterai de signaler que ce processus d'héritage génétique, pour ainsi dire, s'explique par l'idée d'une séparation (ἀποκριθῆ). Cette explication revient donc au schéma de la dénomination et de la cosmologie : on commence par une sorte de matière première et on la sépare en deux possibilités. Dans le cas présent, la semence, ou le germe, (γόνος) joue le rôle de la matière première qui est divisée en ressemblance paternelle ou ressemblance maternelle.

⁶³⁵ DK 28A53 = LM.19Parm.D47 = Aëtiana V, 7§4. « Anaxagore et Parménide: celles [*scil.* Les semences] qui proviennent des parties droites sont exclues dans les parties droites de la matrice, celles qui proviennent des parties gauches, dans les parties gauches. Mais si l'expulsion est inverse, naissent des femelles » (Ἀναξαγόρας Παρμενίδης τὰ μὲν ἐκ τῶν δεξιῶν καταβάλλεσθαι εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τῆς μήτρας, τὰ δ' ἐκ τῶν ἀριστερῶν εἰς τὰ ἀριστερά· εἰ δ' ἐναλλαγείη τὰ τῆς καταβολῆς, γίνεσθαι θήλεα)

⁶³⁶ Cf. (Bollack, 2006, p. 294).

V.4 Conclusions

L'examen précis de deux syntagmes cruciaux du poème montre donc que certains mots peuvent être employés dans des contextes différents et même opposés. C'est ainsi que j'ai tenté de montrer comment σῆμα et κρίνω lient entre elles les deux parties du poème, l'*Alètheia* et la *Doxa*. Qui plus est, les deux présentent l'avantage d'être, selon les notions grammaticales modernes, un substantif et un verbe. S'il est donc vrai que la *Doxa* exprime une perspective soucieuse de la condition humaine, tant de sa connaissance que de son langage, elle peut fournir des noms-notions pour l'*Alètheia* et il existe ainsi un fil conducteur qui permettait de rapprocher les deux parties. Cependant, l'analyse a montré qu'il ne s'agit pas simplement de répéter un ὄνομα ici et là pour montrer qu'il garde le même sens. J'ai développé les logiques propres à chaque occurrence pour montrer les différenciations de l'ὄνομα. Si σῆμα et κρίνω suppose d'abord une distinction externe ou référentielle, comme tout ὄνομα, leur référence n'est pas toujours la même. Le premier s'articule autour du τὸ ἐόν dans l'*Alètheia* et autour des deux éléments basiques, lumière et nuit, ainsi que des étoiles dans la *Doxa*. Le deuxième s'articule, d'abord, autour de l'exclusion d'une option, dans la disjonctive de l'*Alètheia* et, ensuite, autour de la conjonction de deux principes dans la *Doxa*. Qui plus est, cette notion de κρίνω se présente, dans la doxographie, comme un outil qui permet d'expliquer la naissance de certains corps célestes. Ainsi, mon analyse a tenté de signaler que par-delà les changements de référence, c'est l'articulation du mot même qui aide à comprendre une variété de spécificités, par exemple, que κρίνω fonctionne, dans l'*Alètheia* à partir d'une dualité pour aboutir à un monisme, tandis que, dans la *Doxa*, κρίνω fonctionne à partir d'une unité première qui est par la suite divisée. Un dernier trait commun de σῆμα et κρίνω est leur emploi épistémologique ou métalinguistique dans un même fragment (DK 28B8.53-56). La logique sémantique et critique de la connaissance et de la dénomination des mortels est la même que celle qu'ils découvrent dans le monde, par exemple dans les étoiles, la formation du soleil et de la lune ou même dans la formation de l'embryon.

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Le poème parménidien distingue deux types de connaissance identifiée chacune à un objet précis et exclusif, de telle sorte que l'être se distingue de la nature issue de la réflexion humaine. Si l'être exclut la naissance et la destruction, la nature ne saurait en revanche être expliquée par-delà ces notions. Si cette évidence est incontestable, depuis l'Antiquité et jusqu'à nos jours, il a été question de saisir quel rapport existe, si rapport il y a, entre ces deux objets si distincts l'un de l'autre. En ce sens, on a examiné dans cette thèse comment l'enjeu des noms fournissait des éléments de réponse au sujet de cette problématique.

Le motif du nom nous a semblé apporter des éléments de réponse ; étant donné que tout nom est établi par les mortels, les noms révéleraient les jalons d'un processus qui a nécessairement affaire au devenir. Cette relation peut de surcroît être examinée en deux sens distinguables : d'un côté, l'acte fondateur d'une délibération est toujours localisé dans des coordonnées temporelles et géographiques précises, de telle sorte que l'institution d'un nom ne peut pas être comprise par-delà le devenir. D'un autre côté, les noms sont définis, dans DK 28B8.38-41 et dans DK 28B19, dans un rapport explicite avec le devenir. Cela montre que la notion du nom implique toute une série de notions qui sont écartées lorsque la déesse définit l'être : celui-ci ne peut être localisé ni spatialement, ni temporellement. L'argument philosophique derrière cette intuition consiste à montrer la suffisance de l'être en ce sens que toute tentative de le définir par rapport au temps et à l'espace aboutira à souligner que l'être nécessite son contraire, à savoir le non-être.

Cette présentation sommaire du poème illustre l'interprétation que nous avons essayé de contester au début de notre thèse. Déjà Platon, dans le *Sophiste*, laissait entrevoir qu'une certaine interprétation générale du poème parménidien pourrait amener à conclure que l'éléatisme exclut conceptuellement l'existence du nom. Sans avoir besoin d'utiliser la notion de devenir, Platon décide de se concentrer sur la notion de non-être, pierre de touche de l'intelligibilité du devenir. Pour l'athénien, le concept d'être chez Parménide repose sur une approche moniste en ce sens qu'il n'y aurait rien

d'autre que lui-même. Or le couple être-un est de toute évidence un contresens, car distinguer l'être et l'un nécessite de penser une pluralité de prédicats, pluralité qui par définition contredit le monisme en raison du fait que la capacité à distinguer plusieurs choses implique d'emblée le non-être. En outre, Platon montre que, par-delà cette erreur centrale, la version moniste de l'être éléatique pose un problème face à la notion de nom, car le nom et la référence reviennent derechef à la capacité à distinguer deux choses, de telle sorte que le non-être est à nouveau invoqué et utilisé. Si l'on en croit Platon, le poème parménidien ne saurait rendre justice à la notion de nature issue de la pensée des mortels, car son traitement exige sans arrêt le non-être. Cette vision serait bien expliquée par l'usage des noms, en raison de leur lien incessant avec le devenir et du coup, avec le non-être, de telle sorte que le nom chez Parménide ne serait que du brouhaha ou du charabia.

Notre étude a donc visé à démontrer que cette réflexion sur les noms –déjà offerte par Platon, mais réutilisée amplement par la littérature secondaire sur Parménide– pouvait être sujette à une série de critiques et d'observations. En ce qui concerne la portée critique, j'ai soutenu que cette réflexion platonicienne était précisément une interprétation : Platon nous offre un éventail de conséquences ontologiques qui portent d'emblée sur les noms, dès lors qu'on accepte que Parménide s'intéressait au monisme en tant que concept central dans son poème. Si le *Sophiste* montre d'une part que le nom issu du poème éléatique est désamorcé, la littérature moderne a de son côté beaucoup insisté sur le fait qu'il y aurait un cas qui échapperait à logique selon laquelle tout nom serait nécessairement associé au devenir. Inspiré par le *Théétète*, Simon Karsten a inauguré une interprétation devenue classique chez certains interprètes, laquelle consiste à affirmer que le nom 'être' serait une sorte d'exception qui confirme la règle du nom chez Parménide, à savoir que tout nom a affaire au non-être. En acceptant que le nom de l'être soit le seul cas qui ne renvoie jamais au non-être, Platon confirmerait que Parménide pensait que, puisque le nom est toujours lié au devenir, il serait du brouhaha ou de charabia.

J'ai donc offert une analyse détaillée de la transmission manuscrite des sources principales du vers B8.38 et de son avatar platonicien B8.38* (Platon, l'Anonyme du commentaire au *Théétète* et Simplicius) dans l'intérêt de semer le doute quant à la validité de l'interprétation de Platon et celles qu'il

a inspirées. Mon argument a consisté à montrer qu'on a de bonnes raisons de croire que le *Théétète* ne transmet pas un vers authentique de Parménide, mais que Platon cherchait surtout à construire un débat dialectique dans lequel deux thèses ayant une portée philosophique similaire sont discutées. D'un côté, les mobilistes inspirés par Protagoras et par Héraclite soutiennent qu'il y a un vocabulaire philosophique cohérent avec leur théorie ontologique : puisque tout est sujet au devenir, force est de conclure qu'il faudra offrir un vocabulaire cohérent avec cette position ontologique. Il s'ensuit que l'être, ainsi que tout élément discursif qui suggère une certaine stabilité seront refusés par les mobilistes. Dans ce sens, les partisans du repos inspirés par Parménide et Méliossos, devraient suggérer au contraire qu'une ontologie du repos exige en outre l'emploi d'un vocabulaire philosophique. Leur position doit donc les amener à soutenir que l'être serait, pour ainsi dire, la seule entrée dans leur dictionnaire philosophique du repos.

La toile de fond de cette critique consiste donc à montrer les raisons qui auraient poussé Platon à présenter sa propre interprétation du poème éléatique. J'ai soutenu que Platon visait à montrer l'insuffisance de chacune de ces positions : ni le dictionnaire issu des mobilistes, ni celui de partisans du repos ne sauraient fournir les éléments suffisants d'un vocabulaire philosophique. Qui plus est, Platon est assez explicite quant au fait que le dictionnaire du flux implique, dans une lecture rigoureuse et conséquente, un échec du langage en ce sens que le devenir finit par banaliser le langage. Autrement dit, puisque tout se meut sans arrêt, aucun geste discursif ne pourra saisir la moindre ontologie possible : lorsqu'on dit « l'oiseau », ce qu'on essaie de nommer est en train de changer, par exemple il s'envole, c'est-à-dire il n'est plus devant nous, de telle sorte que ce nom ne réussit à rien saisir. En revanche, le *Théétète* demeure très laconique quant à la critique qu'on pourrait adresser au dictionnaire du repos : ce que j'ai soutenu est que l'échec du langage est insinué par le *Théétète* mais expliqué dans le *Sophiste*, en ce sens qu'une interprétation rigoureuse du repos implique le monisme. Par conséquent, le langage est aussi banalisé, non pas dans le sens où aucun élément discursif ne saisirait la réalité, mais bien au contraire dans le sens que

le seul élément discursif, à savoir l'être, saisit d'un coup toute la réalité⁶³⁷. La dernière étape de ce moment de l'argumentation a consisté à montrer que Platon établit un parallèle avec Héraclite et que l'avatar platonicien de DK 28B8.38* permet de rapprocher, de façon paradoxale, deux thèses qui semblaient d'abord opposées.

Afin de renforcer mes arguments contre l'idée selon laquelle les noms chez Parménide ne sont que du bruit ou des conceptualisations oxymoriques, j'ai poursuivi en montrant que d'autres interprétations anciennes ne suggéraient nullement que le poème éléatique conduirait à un scepticisme concernant les noms. Dans ce sens, les témoignages de Simplicius et de Plutarque m'ont servi à montrer que, dans leurs interprétations, plus scolaires, en ce sens qu'elles essaient de transmettre plus fidèlement la pensée de Parménide, ce scepticisme des noms n'est pas envisagé. Bien au contraire, ces deux auteurs, considérés de façon générale comme étant des continuateurs du platonisme s'éloignent, certes curieusement, de l'interprétation platonicienne du maître Platon. Un examen attentif de leurs traitements de Parménide a donc permis de mettre en avant que Simplicius et Plutarque semblent être bien conscients du rôle que le langage jouait pour Parménide : Simplicius montre un vif intérêt, bien ciblé, pour la notion même de nom et c'est même grâce à lui que l'on a conservé la presque totalité des fragments qui portent sur la notion de nom chez Parménide. En revanche, le témoignage de Plutarque est plus général et donc un peu plus vague, car il se cantonne à affirmer – dans une critique frontale contre une interprétation moniste de l'être parménidien issue de l'épicurisme – que Parménide a bien distingué deux domaines de la réalité, l'être et la nature, et qu'il a été conséquent en élaborant soigneusement la façon dont il parlait de chacun de ces domaines.

Arrivé à ce point de ma démonstration et après avoir fourni des éléments contre l'idée du scepticisme à l'égard du nom, j'ai ensuite essayé de reconstruire la théorie du nom chez Parménide. J'ai derechef insisté sur les enjeux plus généraux du poème, notamment en ce qui concerne le problème

637 Si le *Théétète* peut être interprété en tant qu'un antécédent dans la logique du *Sophiste* (comme le suggère d'ailleurs Charles Kahn 2007), on comprendrait mieux que, à la fin du dialogue, Platon décrit le philosophe comme cet enfant qui, ne sachant pas quelle option choisir, finit par choisir les deux. Dans ce sens, la notion du langage issue du *Sophiste* utilise et le repos et le devenir.

de deux types de connaissance différents, présents au long des deux parties du poème, l'*Alètheia* et la *Doxa*. Toute interprétation qui favorise l'interprétation sceptique du nom, doit soutenir une sorte d'interprétation moniste de l'être. En revanche, si l'on conteste ce scepticisme à l'égard du nom, force est de conclure que le monisme à l'égard de l'être doit être reconsidéré. Pour cette raison, il m'a semblé utile d'insister sur les dimensions scientifiques de la *Doxa* dans le poème éléatique : étant donné que toute cette section présuppose et utilise le mouvement afin d'expliquer la génération et le fonctionnement de plusieurs phénomènes (l'univers, les planètes, le Soleil, la Terre, la Lune, l'être humain), il va de soi que le savoir de la *Doxa* pourrait ne pas être exclu par Parménide. Bien au contraire, on a esquissé la portée scientifique du poème, selon laquelle la *Doxa* réussit à expliquer différents phénomènes.

Tenant compte de ces remarques au sujet de la *Doxa* chez Parménide, on peut mieux saisir le contexte précis du traitement du nom : sa conceptualisation et son traitement sont surtout effectués dans l'intérêt de répondre au problème ontologique que pose le devenir. Par conséquent, le nom a principalement affaire chez Parménide à l'ontologie, de telle sorte que la réflexion sur le nom ne repose pas sur des considérations proprement grammaticales ou linguistiques. J'ai ainsi montré comment certains Aspects du concept de nom chez Platon et Aristote comme la sémantique ou la syntaxe du nom ne se trouvent pas chez Parménide. En revanche, j'ai soutenu que le processus de convention par lequel les noms sont établis répond à la logique générale de la *Doxa*, en ce sens que ce processus est soumis à la logique du devenir. Cela veut dire que les mortels ont décidé, à un moment précis quoiqu'impossible à signaler de manière exacte, d'établir les noms, ce qui montre que ce geste est cohérent avec la logique de la nature qui suit le devenir. Par ailleurs, j'ai suggéré que cette activité créatrice fondée sur la notion d'institution permettait d'interpréter la conceptualisation du nom chez Parménide comme un antécédent de ce qui deviendra la rectitude des noms (*ὀνομάτων ὀρθότης*), car la déesse critique la façon dont les mortels ont conçu les noms. Ce rapport d'autorité permet de comprendre qu'il y a en outre une dimension axiologique au sujet du nom où il est question de contraster une bonne manière de l'utiliser face à une mauvaise manière.

De façon récurrente, cette critique et ce point de vue axiologique ont été interprétés comme allant de pair avec l'idée du scepticisme à l'égard du nom. Or la critique fondée sur l'autorité de la divinité n'implique pas un refus du nom. Elle inclut certainement une mise en garde quant à la portée et au pouvoir explicatif du nom, en ce sens que Parménide semble montrer le premier que tout essai qui vise à faire du nom la pierre de touche de toute pensée philosophique rencontrerait des problématiques telles que celle de la portée axiologique.

La pensée parméniennienne nous a néanmoins semblé être cohérente quant à l'usage qu'elle fait du nom. Si les mortels établissent de façon spatio-temporelle les noms, ceux-ci répondent à la logique générale de la *Doxa*, laquelle présuppose deux formes basiques à partir desquelles toutes les explications d'esprit scientifique sont fondées. J'ai donc suggéré qu'il y avait un système cohérent constitué en trois moments, où les deux formes premières constituent la totalité de l'ontologie sujette au devenir. Dans un deuxième moment, les mortels établissent un rapport précis entre ces deux formes, rapport qui renvoie aux caractéristiques propres de chaque élément. C'est donc par le biais de ces caractéristiques (la densité et la pesanteur pour la nuit et la légèreté et la rareté pour la lumière) que les mortels réussissent à fournir des explications systématiques qui expliquent comment l'univers est engendré, ou comment la Lune reflète la lumière solaire, ou encore comment les fils ressemblent à la mère ou au père. Après avoir compris ces relations, les mortels fournissent un nom qui renvoie au phénomène circonscrit au devenir. Autrement dit, le nom contient en lui, plutôt qu'une théorie grammaticale ou linguistique, un système de relations issu de la *Doxa*. J'ai enfin soutenu que ce système est surtout constructiviste : les mortels posent deux éléments basiques (qui vont de pair avec leurs caractéristiques) et à partir d'eux réussissent à expliquer une diversité ample de phénomènes. Il m'a donc semblé important de souligner que, en termes explicatifs, la théorie du nom des mortels est un modèle d'explication économique conséquent.

Le dernier moment de la démonstration a consisté à montrer que le nom, par-delà ce que je considère comme étant une systématisation constructiviste, montre des cas plus complexes. Or l'enjeu de ces cas est de souligner que certains noms utilisés dans la *Doxa* sont également utilisés dans l'*Alètheia*. Dans ce sens, mon interprétation vise à montrer non seulement que

le nom est cohérent et n'est pas soumis à une interprétation sceptique radicale (brouhaha ou charabia), mais qu'il fournit en outre une logique qui permet d'illustrer une certaine continuité dans la totalité du poème éléatique. Dans ce sens, σῆμα et κρίνω apparaissent tous les deux dans les deux domaines ontologiques de l'être et du devenir. À ce moment, il me semble important d'insister sur l'enjeu que le nom porte en tant que problème philosophique : si le devenir est mis à l'écart car il implique l'utilisation du non-être, alors comment expliquer que l'*Alètheia* utilise les noms σῆμα et κρίνω dans l'argumentation en faveur de l'être ? Il me semble donc que les partisans du scepticisme radical à l'égard du nom ne se sont pas aperçus des corollaires impliqués par une telle interprétation. En effet, si l'on accepte que le nom soit un *flatus vocis* incompréhensible ou non instructif, il semble que la théorie de l'être mobilise des noms utilisés dans la *Doxa*. Pour cette raison j'ai insisté sur le fait que σῆμα et κρίνω remplissaient les conditions du nom dans la *Doxa*, à savoir qu'ils expliquaient un phénomène sujet au devenir : σῆμα renvoie aux étoiles, aux astres ou aux formes choisies par les mortels, tandis que κρίνω renvoie aux processus de distinctions des formes posées par les mortels, mais aussi aux processus cosmogoniques de la naissance de l'univers (chez Aétius). Si l'on accepte cet usage dans la *Doxa*, il saute aux yeux que la déesse mobilise les noms de σῆμα et κρίνω afin de définir les signes de l'être et d'expliquer la distinction exclusive entre l'être et le non-être. Par conséquent, j'ai soutenu que ces deux noms montraient qu'ils étaient aussi mobiles, en ce sens qu'ils étaient homonymiques et que leur signification et leur usage étaient soumis au contexte précis dans lequel on les utilise.

En guise de conclusion, je soutiens que le nom chez Parménide ne saurait être réduit à un geste ostensif par lequel on signale un phénomène en le nommant. Pour revenir à l'introduction de cette thèse, Parménide serait d'accord avec l'idée de Wittgenstein, selon laquelle l'acte de nommer s'explique par une logique complexe, où le philosophe ne se cantonne pas à ce qu'il « regarde fixement l'objet qu'il a sous les yeux en répétant d'innombrables fois un nom ». En revanche, si un tel geste ostensif existe, il serait la cristallisation d'un réseau complexe et riche. Il me semble donc pertinent d'affirmer que le nom demeure toujours significatif chez Parménide, étant donné que par signification on ne devrait pas comprendre un élément

discursif attribué à un phénomène. Au contraire, je suggère que par signification du nom on devrait comprendre que le nom contient en lui la totalité des enjeux centraux du poème éléatique : le nom établit un rapport entre l'être et le devenir, rapport qui revient à être expliqué par le système cognitif constructiviste des mortels, lequel permet de surcroît que l'univers et le devenir qui y est circonscrit soient expliqués de manière adéquate [? la suffisance évoque un vice]. Autrement dit, la problématique du nom renvoie à l'ontologie de l'être et du devenir, mais aussi à la cosmologie au sens large, ainsi qu'à la théorie de la connaissance des mortels. Bref, le nom est sémantiquement chargé de nombreux traits philosophiques du poème parménidien, de telle sorte qu'il contient d'une certaine manière un guide permettant de parcourir l'ensemble du poème éléatique.

Ces conclusions sont toutefois sujettes à plusieurs problématisations ultérieures. Premièrement, si les noms représentent une dimension importante et précise du sujet plus ample du langage, il n'en demeure pas moins que le nom offre une vision partielle du rôle du langage dans le poème éléatique. Il sera ainsi pertinent de poursuivre une étude qui mette en relief les rapports que tout l'éventail du langage peut présenter. Dans l'introduction de cette thèse on a souligné d'une part que le poème présentait un emploi de figures de style et de structure issues de l'expertise d'un poète comme l'était Parménide (le chiasme, la structure annulaire, l'obscurité ou l'ambiguïté de l'expression). D'autre part, il serait intéressant de s'interroger sur le sujet de l'étymologie chez Parménide, car la figure étymologique est utilisée et exploitée par Homère et Hésiode⁶³⁸. Si Parménide essaie de se rapprocher de leur tradition poétique, il sera utile de se demander si le constructivisme de noms va de pair avec une critique de l'étymologie. Pour ce faire, il faudra examiner si le poème éléatique contient ou non des exemples étymologiques. Si la réponse est négative, alors on pourrait suggérer que le constructivisme à l'égard des noms implique le blocage de l'emploi de l'étymologie. Le geste ne serait pas mineur, en raison de l'usage que Homère et Hésiode tiraient de cette analyse du langage. Autrement dit, la théorie du nom de Parménide critiquerait leur méthode étymologique. De cette manière, le travail présent

⁶³⁸ Cf. (Kanavou, 2015) pour Homère et (Vergados 2020) pour Hésiode.

pourrait être le premier pas vers une étude approfondie qui essaierait de rendre justice au sujet plus vaste du problème du langage chez Parménide.

Deuxièmement, l'interprétation du nom soutenue dans cette thèse invite par ailleurs à relire la relation qui peut exister entre Parménide et, par exemple, la sophistique. Si certains penseurs sophistiques semblent faire du nom un outil absolu de la recherche du sens, il serait pertinent de réévaluer dans quelle mesure ils s'éloignent de Parménide ou le suivent. Si l'interprétation fournie ici suggère que le nom est une cristallisation d'un éventail de problèmes philosophiques, il semblerait que les sophistes soient dans ce sens des continuateurs de la pensée parménidienne. En outre, quoique Parménide semble s'intéresser au nom, il ne semble pas faire de lui la pierre de touche absolue de sa pensée. Ainsi, il faudrait se demander si la dimension axiologique qui limite la portée du nom chez Parménide se retrouve ou non dans la postérité, sous l'idée de la rectitude des noms (ὀνομάτων ὀρθότης).

Enfin, certains points spécifiques invitent à une problématisation plus restreinte. À titre d'exemple, on pourrait approfondir la similitude (parfois soulignée par la littérature secondaire⁶³⁹) entre la pensée de Parménide et la philosophie issue d'Immanuel Kant. J'ai pour ma part soutenu que la théorie du nom se laisse expliquer aisément comme un constructivisme qui fait face à des limites épistémologiques. Défini ainsi, on serait tenté de souligner les possibles similitudes entre la pensée éléatique et la pensée kantienne : l'être est-il au devenir chez Parménide ce que la chose en soi est au phénomène chez Kant ? Le constructivisme parménidien serait-il cohérent avec l'idée kantienne selon laquelle toute connaissance commence avec l'expérience et finit aussi avec elle ? Ces possibles lectures en parallèle sont en outre motivées par un passage de Kant, systématiquement ignoré par les parménidiens qui pensent à Kant, où le philosophe allemand trace une analogie avec la pensée éléatique⁶⁴⁰.

639 Cf. par exemple (Mourelatos 2007², p. xlii-xliv).

640 « La thèse de tous les idéalistes authentiques, depuis l'école éléatique jusqu'à l'évêque Berkeley, est contenue dans cette formule : 'toute connaissance par les sens et l'expérience n'est qu'une simple apparence (*ist nichts als lauter Schein*), et c'est seulement dans les idées de la raison et de l'entendement pur qu'il y a de la vérité'. Le principe qui, d'un bout à l'autre, régit et détermine mon idéalisme est au contraire : 'toute connaissance

des choses tirée uniquement de l'entendement pur ou de la raison pure n'est que simple apparence, et ce n'est que dans l'expérience qu'il y a vérité » (*Prolégomènes à toute métaphysique future*, Appendice ; Ak IV 374) .

BIBLIOGRAPHIE

I. Éditions et traductions de Parménide

- Année, Magali (2012). *Parménide, Fragments poème. Précédé de Énoncer le verbe être*. Paris : J. Vrin.
- Bollack, Jean. (2006). *Parménide. De l'étant au monde*. Lagrasse : Verdier.
- Brandis, Ch. A. (1813). *Commentationum Eleaticarum. Pars Prima. Xenophanis, Parmenides et Melissi*. Altona : Hammerich.
- Cassin, Barbara. (1998) : *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?* Paris : Le Seuil.
- Cerri, Giovanni. (1999). *Parmenide. Poema sulla natura*. Milano : Biblioteca Univ. Rizzoli.
- Conche, Marcel. (1996¹, 1999²). *Parménide. Le poème : Fragments*. Paris : PUF.
- Coxon, Allan, H. (1986¹, 2009²). *The Fragments of Parmenides. Revised and Expanded Edition* (éd. Richard McKirahan). Las Vegas : Parmenides Publishing.
- Diels, Hermann et Kranz, Walther (1901¹, 1952⁶). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 volumes). Zürich : Weidmann.
- Diels, Hermann. (1897¹, 2003²). *Parmenides Lehrgedicht*. Berlin : Reimer
- Fülleborn, Georg Gustav. (1795). *Fragmente des Parmenides*. Züllichau : Fromann.
- Gallop, David. (1991). *Parmenides of Elea. Fragments*. Toronto : Toronto University Press.
- Karsten, Simon. (1835). *Parmenidis Eleatae Carmis Reliquiae*. Amsterdam : Müller.
- Laks, André et Most, Glenn. (2016). *Les Débuts de la philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate*. Paris : Fayard.
- Müllach, F.G.A. (1875). *Fragmenta philosophorum Graecorum* (volume I). Paris : Didot.

- O'Brien, Denis et Frère, Jean. (1987). Le poème de Parménide. Dans *Études sur Parménide*, Tome I (éd. P. Aubenque). Paris : Vrin.
- Tarán, Leonardo. (1965). *Parmenides. A text with Translation, Commentary and Critical Essays*. Princeton : Princeton University Press.
- Untersteiner, Mario. (1958). *Parmenide. Testimonianze e frammenti*. Firenze : La Nuova Italia.

II. Éditions et traductions d'autres auteurs de l'Antiquité

- Brisson, Luc (éd.). (2010¹, 2020²). *Œuvres complètes de Platon*. Paris : Flammarion.
- Bastianini, G. et Sedley, David (éds.). (1995). *Commentarium in Platonis "Theaetetus" (PBerol inv. 9782)*. Dans A. VV., *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, p. 227-562. Firenze : Leo S. Olschki.
- Brémond, Mathilde. (2017). *Lectures de Mélissos*. Berlin/Boston : De Gruyter.
- Crubellier, Michel et Dalimier, Catherine. (2007). *Aristote. Sur l'Interprétation*. Paris : Gallimard-Flammarion.
- Dalimier, Catherine. (2007). *Platon. Cratyle*. Paris : Gallimard-Flammarion.
- Delattre, Daniel et alii (2010). *Les Épicuriens*. Paris : La Pléiade.
- Diano, C. et Sierra, G. (1989). *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*. Roma-Milano: Lorenzo Valla.
- Diels, Hermann. (1879). *Doxographi Graeci*. Berlin : G. Reimiri.
- Diels, Herman. (1882). *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quatuor priores (Commentaria in Aristotelem Graeca, volume IX)*. Berlin : G. Reimiri.
- Diels, Hermann et Schubart, Wilhelm. (1905). *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetetus (Papyrus 9782)*. Berlin : Weidmann.
- Dorandi, Tiziano. (2013). *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Festugière, A. J. (1967). *Proclus. Commentaire sur le Timée de Platon. Tome II. Livre II*. Paris : Vrin.

- Gavray, Marc-Antoine. (2007a). *Simplicius lecteur du Sophiste*. Paris : Klincksieck.
- Golitsis, Pantelis. (2008). *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*. Berlin-New York : De Gruyter.
- Hicken, Winifred, H. et alii. (1995). *Platonis Opera, Tetralogiae I–II (Volume I)*. Oxford : Oxford Classical Texts.
- Kirk, G. S. (1962). *Heraclitus. The cosmic Fragments. A Critical Study with introduction, text and translation*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Lallot, Jean. (1989). *La grammaire de Denys Le Thrace*. Paris : Editions CNRS.
- Licciardi, Ivan. (2016). *Parmenide trádito, Parmenide tradito nel Commentario de Simplicio alla Fisica de Aristotele*. Sankt Agustin : Academia Verlag.
- Long, A. et Sedley, D. (2001). *Les philosophes Hellénistiques (Tome II : Les stoïciens)* (trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin). Paris : Gallimard-Flammarion.
- Luna, Concetta et A.-Ph. Segonds. (2007). *Proclus. Commentaire Sur le Parménide de Platon, Tome II, 2^{ème} partie, Livre I*. Paris : Les Belles Lettres.
- Mansfeld, Jaap et Runia, David (éds.) (2020). *Aëtiana V* (4 vols.). Leiden : Brill.
- Marcovich, M. (1967). *Heraclius. Greek text with a commentary*. Mérida : Los Andes University Press.
- Méridier, Louis et Chapouthier, Fernand. (1959). *Euripide. Oreste*. Paris : Les Belles Lettres.
- Pellegrin, Pierre (éd.). 2014. *Œuvres complètes d'Aristote*. Paris : Flammarion.
- Perry, B. M. (1983). *Simplicius as a Source for and Interpreter of Parmenides*. Thèse de Doctorat, Université de Washington.
- Rashed, Marwan. (2005). *Aristote. De la Génération et de la Corruption*. Paris : Les Belles Lettres.
- Robin, Léon. (1942a). *Platon. Œuvres complètes. Tome IV, 3e partie : Phèdre*. Paris : Les Belles Lettres.

- Robin, Léon. (1942b). *Platon. Œuvres complètes. Tome II*. Paris : La Pléiade.
- Stevens, Annick. (1990). *Postérité de l'Être. Simplicius interprète de Parménide*. Bruxelles : Ousia.

III. Littérature secondaire et autres ouvrages philosophiques

- Ademollo, Francesco. (2011). *The Cratylus of Plato. A commentary*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Allan, R. J. (2010). « The infinitivus pro imperativo in Ancient Greek. The Imperativ Infinitive as an Expression of Proper Procedural Action ». *Mnemosyne*, 63(2), p. 203-228.
- Année, Magali. (2019). « Discours en creux et négation de la négation. Quelques objections à la “sémantique de la Disjonction” et au principe d’ “incompatibilité sémique” ». Dans *Parménide : tra linguistica, letteratura e filosofia* (éds. Berruecos Frank et Giombini), p. 121-134. Baden-Baden : Academia Verlag.
- Aubenque, (1987). « Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide ». Dans *Études sur Parménide*, Tome II (éd. Pierre Aubenque), p. 102-134. Paris : Vrin.
- Babut, Daniel. (1982). « Platon et Protagoras : L' “Apologie” du sophiste dans le Théétète et son rôle dans le dialogue ». *Revue des Etudes Grecques*, 84, p. 49-86.
- Baggini, Julian et Fosl, Peter S. (2011). *The Philosopher's Toolkit : A Compendium of Philosophical Concepts and Methods*. Hooken : Wiley-Blackwell.
- Balansard, Anne. (2012). *Enquête sur la doxographie platonicienne dans la première partie du Théétète*. Sankt Augustin : Academia Verlag.
- Baltussen, H. (2008). *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*. London & New York : Bloomsbury.
- Barnes, Jonathan (1979a). *The Presocratic Philosophers. Volume I, Thales to Zeno*. London : Routledge.
- Barnes, Jonathan. (1979b). « Parménides and the Eleatic One ». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61(1), p. 1-21.

- Barney, Rachel. (2001). *Name and Nature in Plato's Cratylus*. New York: Routledge.
- Baxter, Timothy. (1992). *The Cratylus's. Plato's critique of naming*. Leiden : Brill.
- Beaufret, Jean. (1955). *Parménide. Le poème*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bénatouïl, Thomas. (2007). « Les signes de Zeus et leur observation dans les *Phénomènes* d'Aratos ». Dans, *Signe et Prédiction dans l'Antiquité* (éd. J. Kany-Turpin), p. 129-144. Saint-Etienne : Publications de l'Université de Saint-Etienne.
- Bénatouïl, Thomas. (2020). *La science des hommes libres : la digression du Théétète de Platon*. Paris : Vrin.
- Benzi, N. (2018). « The redefinition of poetic authority in early Greek philosophical poetry ». *Dialogues d'histoire ancienne*, 2(2), p. 15-41.
- Bernardete, S. (1963). « Some Misquotations of Homer in Plato ». *Phronesis*, 8(2), p. 173-78.
- Berruecos Frank, Bernardo (2015). Las hijas del Sol en el proemio de Parménides. *Revista de filosofía Diánoia* 60 (75), p. 55–84.
- Berruecos Frank, Bernardo. (2019). « Bene rotunda et globosa ueritas. Epítetos de la verdad en Parménides DK28 B1,29 ». *Archai*, 26. Consulté le 30 janvier 2022. Doi : http://dx.doi.org/10.14195/1984-249x_26_2
- Berruecos Frank, Bernardo et Giombini, Stefania (éds). (2019). *Parménide: tra linguistica, letteratura e filosofia = Parménides: entre lingüística, literatura y filosofía. Eleatica, volume 7*. Baden-Baden : Academia Verlag.
- Betegh, Gábor. (2009). « The limits of the soul: Heraclitus B 45 DK. Its text and interpretation ». Dans *Nuevos ensayos sobre Heráclito* (éd. E. e. Hülsz), p. 391-414. México : UNAM.
- Boas, G. (1921). « Parmenides and Authority ». *The Monist*, 31(2), p. 224–248.
- Bollack, Jean (1990). « La cosmologie parménidienne de Parménide ». Dans *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque* (éds. R. Bague et J.-F. Courtine), p. 17-53. Paris : PUF.

- Bollack, Jean. (2011). « From Being to the World and Vice Versa ». Dans *Parmenides, venerable and awesome (Plato, Theaetetus 183e) : proceedings of the international symposium* (éd. N.-L. Cordero), p. 9-20. Las Vegas : Parmenides Publishing.
- Bonazzi, Mauro (2006). « Continuité et rupture entre l'Académie et le platonisme ». *Études platoniciennes*, 3. Consulté le 30 janvier 2022. Doi: <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.996>
- Bonazzi, M. (2013). « Parmenide e Platone (e Aristotele) nel Contro Colloquio di Plutarco ». *Aitia*, Vol. 3. Consulté le 30 janvier 2022. Doi: <https://doi-org.ressources-electroniques.univ-lille.fr/10.4000/aitia.662>
- Bourdieu, Pierre. (2014). « La production et la reproduction de la langue légitime ». Dans *Langage et pouvoir symbolique*, p. 67-98. Paris : Seuil.
- Brague, Rémi. (1987). « La vraisemblance du faux (Parménide, Fr. I, 31-32) ». Dans *Études sur Parménide*, Tome II (éd. Pierre Aubenque), p. 44-68. Paris : Vrin.
- Brancacci, A. (1990). « Le vrai et le droit : la notion d'orthon chez Mélissos ». Dans *La naissance de la raison en Grèce* (éd. J. Mattei), p. 197-206. Paris : PUF.
- Bredlow, L. (2011). « Aristotle, Theophrastus, and Parmenides' Theory of Cognition (B 16) ». *Apeiron*, 44, p. 219-263.
- Brisson, Luc. (2016). « Diogène Laërce, 'Vies et doctrines des philosophes illustres' ». Dans, *Band 36/5. Teilband Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie (Einzelne Autoren; Doxographica)* (éd. W. Hasse), p. 3619-3760. Berlin : De Gruyter.
- Bryan, Jenny. (2018). « Reconsidering the Authority of Parmenides' Doxa ». Dans *Authors and Authorities in Ancient Philosophy* (éds. J. Bryan, J. Warren, & R. Wardy), p. 20-40. Cambridge : Cambridge University Press.
- Bryan, Jenny. (2020). « The Pursuit of Parmenidean Clarity ». *Rhizomata*, 8(2), p. 218-238.
- Buongiovanni, M. (2005). « L'eredità Di Parmenide Nel 'Cratilo' Di Platone ». *Studi Classici e Orientali*, 51, p. 75-118.
- Burnyeat, Miles. (1970). « The Material and Sources of Plato's Dream ». *Phronesis*, 5(2), p. 101-122.

- Burkert, Walter. (1970). « La génèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle ». *Les études philosophiques* 4, p. 443-455.
- Burkert, Walter. (1999). « The Logic of Cosmogony ». Dans *From Myth to Reason ? : Studies in the Development of Greek Thought* ( d. R. G. Buxton), p. 87-106. Oxford : Oxford University Press.
- Calenda, Guido. (2017). *Un universo aperto. La cosmologia de Parmenide et la struttura de la terra*. Bologna: Diogene.
- Calogero, Guido (1932¹,1977²). *Studi sull'eleatismo*. Firenze : La Nuova Italia.
- Cassin, Barbara. ( d.). (2004). *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris : Seuil.
- Cerri, Giovanni. (1997). « Il v. 1,3 di Parmenide : La ricognizione dell'esperienza ». Dans *MOUSA : Scritti in Onore di Giuseppe Morelli* ( ds. AA.VV.), p. 57-63. Bologna : Patron.
- Cherniss, Harold. (1935). *Aristotle criticism of Presocratic philosophy*. New York : Octogan Books.
- Cordero, Néstor-Luis. (1982). « La Version de Joseph Scaliger du Poème de Parménide ». *Hermes* 110(4), p. 391-398.
- Cordero Néstor-Luis. (1987). « L'histoire du texte de Parménide ». Dans * tudes sur Parménide*, Tome II ( d. Pierre Aubenque), p. 3-24. Paris : Vrin.
- Cordero Néstor-Luis. (1991). « L'invention de l' cole  l atique : Platon, *Sophiste*, 242 D ». Dans * tudes sur le Sophiste* ( ds. Michel Narcy et Pierre Aubenque), p. 91-124. Napoli : Bibliopolis.
- Cordero, Néstor-Luis. (2011). « Parmenidean “Physics” is not Part of what Parmenides calls “δόξα” ». Dans *Parmenides, venerable and awesome (Plato, Theaetetus 183e) : proceedings of the international symposium* ( d. N.-L. Cordero), p. 95-113. Las Vegas : Parmenides Publishing.
- Cornford, Francis M. (1922). « Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition ». *The Classical Quarterly*, 16(3/4), p. 137-150.
- Cornford, Francis M. (1935a). *Plato's Theory of Knowledge*. London : Kegan Paul.
- Cornford, Francis M. (1935b). « A New Fragment of Parmenides ». *The Classical Review*, 49, (4), p. 122-123.

- Cornford, Francis M. (1939). *Plato and Parmenides*. London : Kegan Paul.
- Corradi, M. (2012). *Protagora tra filologia e filosofia. Le testimonianze di Aristotele*. Pisa : Fabrizio Serra.
- Couloubaritsis, Lambros. (2008). *La pensée de Parménide*. Bruxelles: Ousia.
- Crivelli, P. (2011). *Plato's account of falsehood. A study of the Sophist*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Curd, Patricia (1998¹; 2004²). *The Legacy of Parmenides*. Las Vegas : Parmenides Publishing.
- De Rijk, Lambertus Marie. (1983). « Did Parmenides Reject the Sensible World ? ». Dans *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy* (éd. Lloyd Gerson), p. 29-54. Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- De Rijk, Lambertus Marie. (1986). *Plato's Sophist. A philosophical commentary*. Amsterdam : North-Holland Publishing Company.
- Della Rocca, Michael. (2020). *The Parmenidian Ascent*. Oxford : Oxford University Press.
- Detienne, Marcel. (1995). *Les maîtres de Vérité*. Paris : Pocket.
- Des Places, Édouard. (1981). « Citations et Paraphrases de Poètes chez Demosthène et Platon ». Dans *Études platoniciennes (1929-1979)*, p. 24-32. Leiden : Brill.
- Dicks, D. (1970). *Early Greek Astronomy to Aristotle*. Bristol : Thames and Hudson.
- Dilke, O. (1985). *Greek and Roman Maps*. Ithaca: Cornell University Press.
- Dixsaut, Monique. « Platon et le logos de Parménide ». Dans *Études sur Parménide*, Tome II (éd. Pierre Aubenque), p. 215-253. Paris : Vrin.
- Ebert, T. (1989). « Wo beginnt der Weg der Doxa ? Eine Textumstellung im Fragment 8 des Parmenides ». *Phronesis*, 31(2), p. 121-138.
- Federspiel, Michel (1992). « Sur l'origine du mot $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ en géométrie ». *Revue des Études Grecques*, 105(502-503), p. 385-405.
- Foucault, Michel. (1971). *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard.
- Frede, Michael. (1987). « The origins of traditional grammar ». Dans *Essays in Ancient Philosophy*, p. 338-359. Oxford : Oxford University Press.

- Frère, Jean. (1991). « Platon, lecteur de Parménide dans le *Sophiste* ». Dans *Études sur le Sophiste* (éds. Michel Narcy et Pierre Aubenque), p. 125-144. Napoli : Bibliopolis.
- Fronterotta, Francesco. (2019). « Platon sur ONOMA, PHMA et ΛΟΓΟΣ : théories du ΣΗΜΑΙΝΕΙΝ en *Sophiste* 261d-262e ». *Methodos*, 19. Consulté le 30 janvier 2022. Doi : <https://doi-org.ressources-electroniques.univ-lille.fr/10.4000/methodos.5703>
- Furth, M. (1968). « Elements of Eleatic Ontology ». *Journal of the History of Philosophy*, 6 (2), p. 111-132.
- Gavray, M.-A. (2007b). « Apologie Et Comédie Chez Platon : Essai De Reconstitution ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 173(2), p. 131-156.
- Gazziero, Leone (éd.). (2021). *Le langage. Lectures d'Aristote*. Louvain-La-Neuve : Peeters.
- Gemelli-Marciano, Laura (2008). « Images and Experience: At the Roots of Parmenides' Aletheia ». *Ancient Philosophy* 28 (1), p. 21-48.
- Golitsis, Pantelis. (2016). « Simplicius and Philoponus on the Authority of Aristotle », dans *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity* (éd. Andrea Falcon), p.419-438. Leiden : Brill.
- Gomperz, Theodor. (1928). *Les Penseurs de la Grèce : histoire de la philosophie*. Volume I (trad. de A. Reymond). Paris : Payot.
- Graham, D. W. (2006). *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton : Princeton University Press.
- Guérard, C. (1987). « Parménide d'Élée chez les Néoplatoniciens ». Dans *Études sur Parménide, Vol. II* (éd. Pierre Aubenque), p. 294-313. Paris : Vrin.
- Guthrie, K. C. (1969). *A History of greek philosophy. Vol. II : The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Harriman, B. (2018). *Melissus and Eleatic Monism*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Haugen, E. (1966). « Dialect, Language, Nation ». *American Anthropologist*, 68(4), p. 922-935.

- Hegel, G.W.F. (1970). *Encyclopédie des sciences philosophiques. Volume I : La science de la logique* (trad. Bernard Bourgeois). Paris : Vrin.
- Heidegger, Martin. (1958). « Moira (Parménide, VIII, 34-41) ». Dans *Essais est conférences* (trad. André Préau), p. 279-310. Paris : Gallimard.
- Heidegger, Martin. (2011). *Parménide* (trad. Thomas Piel). Paris : Gallimard.
- Heiniman, Felix. (1965¹, 1987²). *Nomos und Physis : Herkunft und Bedeutung Einer Antithese Im Griechischen Denken Des 5.Jahrhunderts*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hoekstra, M. et Scheppers, F. (2003). « Ὄνομα, ῥῆμα et λόγος dans le Cratyle et le Sophiste de Platon : Analyse du lexique et analyse du discours ». *L'Antiquité classique*, 7, p. 55-73.
- Hoffman, Ernst. (2017). *Il linguaggio e la logica arcaica* (trad. Luca Guidetti). Macerata : Quodlibet.
- Hülsz, Enrique. (2009). « Flujo y lógos. La imagen de Heráclito en el Cratilo y el Teeteto de Platón ». Dans *Nuevos ensayos sobre Heráclito* (éd. E. e. Hülsz), p. 361-390. México : UNAM.
- Ildefonse, Frédérique. (1997). *La naissance de la grammaire dans la l'antiquité grecque*. Paris : Vrin.
- Journée, Gérard. (2010). « Parménide B6, 1 et 8-9 DK. Grammaire, poésie, métaphysique ». *Revue des Études Grecques*, 123(1), p.397-424.
- Journée, Gérard. (2012). « Lumière et Nuit, Féminin et Masculin chez Parménide d'Elée : quelques remarques ». *Phronesis*, 57, p. 289-318.
- Journée, Gérard. (2014). « Les avatars d'une démons : à propos de Parménide fr. 28B13 ». *Elenchos XXXV* (1), p. 5-38.
- Journée, Gérard. (Inédit). « Note sur la transmission de Parménide B8, 38 ». Consulté le 30 janvier 2022. https://www.academia.edu/4738855/Note_sur_la_transmission_de_Parm%C3%A9nide_B8_38
- Kahn, C. (1970).« On Early Greek Astronomy ». *The Journal of Hellenic Studies*, 90, p. 99-116.
- Kahn, Charles. (1973¹, 2003²). *The verb "be" in Ancient Greek*. Indianapolis/Cambridge : Hackett.

- Kahn, Charles (1973). « Language and Ontology in the Cratylus » Dans *Exegesis and Argument : Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos* (éds. Dans E. Lee, A. Mourelatos, & R. Rorty), p. 152-176. Assen : Van Gorcum.
- Kahn, Charles. (2007). « Why is the *Sophist* a sequel to the *Theatetus* ? ». *Phronesis* 52(1), p. 33-57.
- Kahn, Charles. (2009). *Essays on being*. Oxford : Oxford University Press.
- Kanavou, Nikoletta. (2017). *The Names of Homeric Heroes : Problems and Interprétations*. Berlin/New York : De Gruyter.
- Kechagia, E. (2012). *Plutarch against Colotes: A lesson in history of philosophy*. Oxford : Oxford University Press.
- Kerényi, Karl (1959). *Asklepios: Archetypal Image of the Physician's Existence*. New York : Bollingen Foundation.
- Kingsley, Peter (1999). *In the Dark Places of Wisdom*. Point Reyes : Golden Sufi Center.
- Kingsley, Peter (2003). *Reality*. Inverness : Golden Sufi Center.
- Kraus, Manfred. (1987). *Name Und Sache Ein Problem Im Frühgriechischen Denken*. Amsterdam : B.R. Grüner.
- Labarbe, J. (1949). *L'Homère de Platon*. Liège : Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège.
- Laks, André. (1990). « The More' and 'the Full'. On the Reconstruction of Parmenides' Theory of Sensation in Theophrastus, *De sensibus*, 3–4 ». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 8, p. 1-18.
- Laks, André. (1997). « Du témoignage comme fragment ». Dans *Collecting Fragments. Fragmente Sammeln* (éd. Glenn Most), p. 237-272. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Laks, André (2006). *Introduction à la philosophie présocratique*. Paris : PUF.
- Laks, André (2011). « Phenomenon and reference : revisiting Parmenides, Empedocles, and the problem of rationalization ». Dans *Modernity's Classics* (éd. S.C. Humphreys), p. 165-186. Berlin/Heidelberg : Springer-Verlag.

- Lee, E. (1973). « 'Hoist With his Own Petard' : Ironic and Comic Elements in Plato's Critique of Protagoras (Tht. 161–171) ». Dans *Exegesis and Argument : Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos* (éds. Dans E. Lee, A. Mourelatos, & R. Rorty), p. 47-86. Assen : Van Gorcum.
- Lernould, A. (2008). « De la grammaire à la théologie (Grammaire et philosophie dans le néoplatonisme tardif) ». Dans *Grammairiens et philosophes dans l'Antiquité gréco-romaine* (éds. B. Pérez et M. Griffe), p. 157-180). Montpellier : Presses Universitaires de la Méditerranée.
- Lloyd, Geoffrey. (1966). *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Longhi, V. (2020). *Krisis ou la décision génératrice. Épopée, médecine hippocratique, Platon*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.
- Louguet, Claire (2002). « Note sur le fragment B4a d'Anaxagore : pourquoi les autres mondes doivent-ils être semblables au nôtre ? ». *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ? What is presocratic philosophy ?* (éds. A. Laks et C. Louguet) p. 497-530. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion. Consulté le 1 février 2022. DOI : <https://books.openedition.org/septentrion/55782>
- Macé, Arnaud. (2013). « Privatising perception : Plato's Protagoreanism (Theatetus 154 B-157 C) ». Dans *Protagoras of Abdera : The Man, His Measure* (éds. Johannes M. van Ophuijsen, Marlein van Raalte and Peter Stork), p. 195-216. Leiden : Brill.
- Macé, Arnaud. (2019). « Ordering the Universe in Speech. Kosmos and Diakosmos in Parmenides' Poem ». Dans *Cosmos in the Ancient World* (éd. Philippe Horky), p. 42-61.
- Mansfeld, Jaap. (1964). *Die Offenbarung des Parmenides und die Menschliche Welt*. Assen : Van Gorcum.
- Mansfeld, Jaap. (1990). « Aristotle, Plato, and the Preplatonic Doxography and Chronography ». Dans *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, p. 22-83. Amsterdam : Van Gorcum.
- Mansfeld, Jaap. (1995). *Insight by Hindsight. Intentional unclarity in presocratic poems*. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 40, p. 225-232.
- Mansfeld, Jaap. (2015). « Parmenides from Right to Left ». *Études platoniciennes*, 12. Consulté le 30 janvier 2022. Doi: <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.699>

- Mansfeld, Jaap. (2021). « An Early Greek Epic. Narrative Structures in Parmenides' Poem and the Relation between its Main Parts ». *Mnemosyne* 74, p. 200-237.
- Mansfeld, J., et Runia, D. (1997). *Aëtiana : the method and intellectual context of a doxographer; Volume I : The sources*. Leiden : Brill.
- McKirahan, Richard. (2010). « Parmenides B8.38 and Cornford's Fragment ». *Ancient Philosophy* 30, p. 1-14
- Miller Jr., Mitchell H. (1979). « Parmenides and the disclosure of being ». *Apeiron* 13(1), p. 12–35.
- Minar, Edwin. (1949). « Parmenides and the World of Seeming ». *The American Journal of Philology*, 40(1), p. 41-55.
- Most, G. W. (2013). « Heraclitus on Religion ». *Rhizomata*, 1(2), p. 153-167.
- Most, G. W. (2016). « The rise and fall of Quellenforschung. Dans *For the Sake of Learning : Essays in Honor of Anthony* » (éds. Ann Blair et Anja-Silvia Goeing), p. 933-954. Leiden : Brill.
- Most, G. W. (2018). « Éditer les premiers philosophes grecs : hier, aujourd'hui, demain ». *Philosophie Antique*, 18, p. 247-267.
- Mouraviev, Serge. (1985). « La première théorie des noms de Cratyle ». Dans *Studi di filosofia preplatonica* (éd. M. Capasso), p. 159-172. Napoli : Bibliopolis.
- Mourelatos, Alexander. (2007²). *The Route of Parmenides*. Las Vegas : Parmenides Publishing.
- Mourelatos, A. (2011). « Parmenides, Early Greek Astronomy, and Modern Scientific Realism ». Dans *Parmenides, venerable and awesome (Plato, Theaetetus 183e) : proceedings of the international symposium* (éd. N.-L. Cordero), p. 167-189. Las Vegas : Parmenides Publishing.
- Mourelatos, Alexander. (2013). « "The Light of Day by Night": nukti phaos, Said of the Moon in Parmenides B14 ». Dans *Presocratics and Plato : festschrift at Delphi in honor of Charles Kahn* (éds. R. Patterson, A. Hermann, & V. Karasmanis), p. 25-58. Las Vegas : Parmenides Publishing.
- Mouze, Létitia. (2020). *Chasse à l'homme et faux-semblants dans le Sophiste de Platon*. Paris : Garnier.

- Nietzsche, Friedrich. *Œuvres*, Tome I (éd. Marc de Launay). Paris : La Pléiade.
- Nussbaum, Martha. (1979). « Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought ». *Harvard Studies in Classical Philology*, 83, p. 63-108.
- Owen, G. E. L. (1960). « Eleatic Questions ». *The Classical Quarterly*, 10(1), p. 84-102
- Owens, Joseph. (1975). « Naming in Parmenides ». Dans *Kephalaion: Studies in Greek Philosophy and Its and Its Continuation Offered to Professor C. J. de Vogel* (éds. Jaap Mansfeld et Lambertus Marie de Rijk), p. 16-25. Van Gorcum : Brill.
- Palmer, John. (1999) *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford : Oxford University Press.
- Palmer, J. (2009). *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford : Oxford University Press.
- Passa, Enzo. (2009). *Parmenide. Tradizione del Testo e Questioni di Lingua*. Roma : Quasar.
- Pavlou, Maria. (2018). « Hesiod in Plato's *Theaetetus* ». *Classical World* 111(2), p. 177-205.
- Pellegrin, Pierre. (1994). « Aristote et la physique éléate ». Dans *Passion des formes : dynamique qualitative, sémiophysique et intelligibilité* (éd. R. Thom), p. 121-137. Fontenay-St. Cloud : ENS Éditions.
- Perry, B. M. (1989). « On the Cornford-Fragment (28B8.38) ». *Archiv der Geschichte der Philosophie*, 71, p. 1-9.
- Pfeiffer, Horand. (1975). *Die Stellung des parmenideischen Lehrgedichtes in der epischen Tradition*. Bonn : R. Habelt.
- Popper, Karl. (1982). *The Open Universe. An argument for indeterminism*. London/New York : Routledge.
- Pòrtulas, Jaume. (2019). « Parménide et les traditions de la palinodie poétique ». Dans *La poésie archaïque comme discours de savoir* (éd. Marie-Laurence Desclos), p. 219-244. Garnier Classiques : Paris.
- Primavesi, Oliver (2008). « Two Notes on the Platonic Text ». Dans, *Platos Theaetetus. Proceedings of the Sixth Symposium Platonicum Pragense* (éd. F. K. A. Havlíček), p. 331-371. Prague : OIKOYMENH.

- Primavesi, Oliver (2013). « Le chemin vers la révélation. Lumière et Nuit dans le proème de Parménide » (trad. Mathilde Brémond). *Philosophie Antique*, 13, p. 37-81.
- Quarantotto, Diana (2019). « Towards the Principles—Resolving the Eleatics' Arguments for Absolute Monism. Physics ». Dans *Aristotle's Physics Alpha. Symposium Aristotelicum* (éds. K. Ierodiakonou, P. Kalligas, et V. Karasmanis), p. 89-123. Oxford : Oxford University Press.
- Reinhardt, Karl. (1916¹, 1959²). *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Frankfurt Am Main : Vittorio Klostermann.
- Reinhardt, Karl. (1974). « The relation between the two parts of Parmenides' poem » (trad. Alexander Mourelatos et Matthew Cosgrove). Dans *The Pre-socratics. A collection of critical essays* (éd. Alexander Mourelatos), p. 293-311. New York : Anchor Books.
- Robbiano, Chiara (2006). *Becoming Being. On Parmenides' Transformative Philosophy*. Sankt Augustin : Academia Verlag.
- Roca-Serra, M. (1985). « Parménide et les Médecines d'Elée ». *Histoire de Sciences Médicales*, p. 169-74.
- Rocca-Serra, M. (1987). « Parménide chez Diogène Laërce ». Dans *Études sur Parménide, Vol. II* (éd. Pierre Aubenque), p. 254-274. Paris : Vrin.
- Rossetti, Livio. (2010). « La structure du poème de Parménide ». *Philosophie Antique* 10, p. 187-226.
- Rossetti, Livio. (2015). « La Polumathia di Parmenide ». *χώρα • REAM*, 13, p. 193-216.
- Rossetti, Livio (2016). « Pseudophaēs e pseudophanēs. La luna secondo Parmenide ». Dans *Apis Matina. Studi in onore di Carlo Santini* (éd. A. Setaioli), p. 614-627. Trieste : Edizioni Università di Trieste.
- Rossetti, Livio. (2017). *Un altro Parmenide, vol. I*. Bologna: Diogene.
- Rossetti, Livio. (2019). « Parmenide 'astronomo' e 'biologo' ». *International Philosophical Inquiry*, 43(1-2), p. 54-71.
- Rossetti, Livio. (2020). « Parmenides Misinterpreted ». *Φιλοσοφία*, 49(II), p. 43-59.
- Rossetti, Livio. (2021). « Les déesses de Parménide ». Dans *Penser les dieux avec les présocratiques* (éd. Rossella Saetta-Cottone), p. 129-142. Paris : Éditions Rue d'Ulm.

- Rowett, Catherine. (2013). « On Calling the Gods by the Right Names ». *Rhizomata*, 1(2), p. 168-193.
- Ruben, Tanja. (2007). « L'être, la pensée et les liens du discours. Structures et argumentation du fr. 8, 1-49 D.K. de Parménide ». *Metis*, 5, p. 163-184.
- Sassi, Maria Michela. (2018). *The Beginnings of Philosophy in Ancient Greece* (trad. Michele Asuni). Princeton : Princeton University Press.
- Sattler, Barbara. (2020). *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Schwabl, Hans. (1968). « Sein und Doxa bei Parmenides. Dans *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* » (éd. H.-G. Gadamer), p. 391-422. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sedley, David. (1989). « Le critère d'identité chez les Stoïciens » (trad. Brunschwig, Jacques). *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94(4), p. 513–533.
- Sedley, David. (1992). « Sextus Empiricus and the Atomist Criteria of Truth ». *Elenchos* 13, p. 21-56.
- Sedley, David. (2007). *Plato's Cratylus*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Sedley, David. (2012). « Antiochus as historian of philosophy ». Dans *The Philosophy of Antiochus* (éd. David Sedley), p. 80-103). Cambridge : Cambridge University Press.
- Sider, David. (2009). « The fate of Heraclitus' book in Later Antiquity ». Dans *Nuevos ensayos sobre Heráclito* (éd. E. e. Hülsz), p. 443-458. México : UNAM.
- Snell, B. (1982). *The Discovery of The Mind. The Greek Origins of European Thought*. (trad. T. Rosenmeyer) Cambridge: Harvard University Press.
- Steiner, Deborah. (1994). *The Tyrant's Writ. Myths and Images of Writing in Ancient Greece*. Princeton : Princeton University Press.
- Tarán, L. (2001). « The Text of Simplicius Commentary on Aristotle's Physics ». Dans *Collected Papers*, p. 625-645. Leiden : Brill.
- Tarán, L., et Gutas, D. (2012). *Aristotle Poetics Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries*. Leiden : Brill.
- Teisserenc, Fulcran. (2010). *Langage et image dans l'oeuvre de Platon*. Paris : Vrin.

- Thein, K. (2000). « Entre ἄνοια et ἄγνοια. La nature humaine et la comédie dans les dialogues de Platon ». Dans *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne* (éd. M.-L. Desclos), p. 169-180. Grenoble : Jérôme Millon.
- Todoua, M. (2007). « Sur l'improbable douceur du feu dans la cosmologie de Parménide (v. 57 du Fr. 8 DK) ». *Revue des Études Grecques*, 120(2), p. 395-413.
- Tor, Shaul. (2017). *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology. A study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Trouillard, J. (1973). « Le "Parménide" de Platon et son interprétation ». *Revue de Théologie et de Philosophie*, 23, p. 83-100.
- Verdenius, W. (1964). *Parmenides. Some comments on his poem*. Amsterdam : Adolf M. Hakkert.
- Vergados, A. (2020). *Hesiod's Verbal Craft : Studies in Hesiod's Conception of Language and Its Ancient Reception*. Oxford : Oxford University Press.
- Vlastos, Gregory (2008). « "Names" of being in Parmenides ». Dans *The Route of Parmenides* (Alexander Mourelatos), p. 367-390. Las Vegas : Parmenides Publishing.
- Wedin, Michael. (2014). *Parmenides' Grand Deduction*. Oxford : Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. (2014). *Recherches Philosophiques* (trad. Françoise Dastur et alii). Paris : Gallimard.
- Woodbury, L. (1958). « Parmenides on Names ». *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, p. 145-160.
- Woodbury, L. (1986). « Parmenides on Naming by Mortal Men », *Ancient Philosophy*, 6, p. 1-13.

INDEX NOMINUM

AUTEURS ANCIENS

- Aétius : 278, 318, 325, 334-337, 363
- Alexandre d'Aphrodisie : 203, 272, 312, 323, 336
- Anaxagore : 178, 228, 255, 281, 283, 305, 347
- Anaximène : 178
- Basile de Césarée : 60, 61
- Anonyme (commentateur du *Théétète*) : 61, 64-67, 91, 92, 121, 122, 124, 128-132, 134
- Antiochus : 67
- Aristote : 8, 16, 52, 60, 61, 63-65, 67-69, 71-73, 76, 78, 84, 91, 126, 137, 150, 153, 155-157, 160-164, 171, 176, 185-187, 192, 193, 195, 198-200, 203-205, 223, 232, 242, 255-261, 264, 266, 267, 276, 297, 310, 312, 315, 320, 323, 336, 352
- Clément d'Alexandrie : 47, 60, 275
- Colotès : 60, 61, 67, 68, 84, 209-214, 320
- Cicéron : 16
- Cratyle : 8, 233, 235, 241, 242, 245, 286
- Denys le Grammaire : 226-232, 267, 297
- Démocrite : 186
- Diogène Laërce : 47, 76, 241, 243, 269, 278
- Empédocle : 16, 178, 186, 281, 283
- Énésidème : 67
- Épicharme : 65, 115
- Épicure : 210, 212-215
- Gorgias : 281
- Héraclite : 16, 101, 108, 114, 115, 139, 144 ; 146-148, 151-2, 157, 163, 178, 199, 228, 242, 314
- Hermogène : 233, 234, 238, 243, 245, 286
- Hérodote : 228
- Hésiode : 9, 45, 59, 71, 95, 127, 198, 229, 238, 239, 249, 279, 325
- Homère : 9, 10, 56, 59, 95, 101, 115, 131, 141, 238, 249, 301, 306, 325
- Leucippe : 178
- Mélistos : 59, 62, 64, 68, 120, 178, 179, 198, 203, 212, 281, 283
- Ménandre le Rhéteur : 18, 19
- Platon : 16, 22, 28, 35, 40, 46, 47, 51-53, 60, 65, 66, 74, 77, 84, 91, 92, 95, 96, 100, 102, 114-116,

120, 121, 126, 127, 134, 135,
 137-142, 144, 146, 147, 149,
 161, 168, 179, 180, 182, 184,
 214, 216, 217, 219, 223, 232-
 234, 239, 240, 242, 243, 245-
 248, 250, 253, 265, 266, 279,
 281, 320

Plutarque : 47, 60, 69, 74, 91, 185,
 206, 209, 212-217, 265, 339

Posidonius : 66, 67

Proclus : 16, 17, 18, 22, 48, 50-54,
 60, 69, 74

Protagoras : 59, 101, 115, 116, 119,
 127, 128, 143, 148, 233

Pythagore : 65, 178

Sextus Empiricus : 19, 20, 22, 47,
 48, 52, 60, 61, 64, 66, 67

Simplicius : 17, 22, 47, 48, 53, 54,
 60, 69, 74, 75, 80, 92, 95, 102,
 121, 124-126, 149, 150, 153,
 154, 158, 160, 161, 163, 164,
 166, 167, 173, 175, 182-185,
 187, 188, 192, 193, 195, 199,
 200, 203, 205, 206, 218, 228,
 276, 325, 336

Théophraste : 47, 60, 61, 341, 342

Xénophane : 16, 62, 68, 82, 178,
 179, 180, 181

Zénon : 62

AUTEURS MODERNES

Ademollo, F. : 238, 244

Allan, R. J. : 131

Année, M. : 24-26, 275, 304, 329

Aubenque, P. : 33, 36, 180, 334

Babut, D. : 116, 142

Baggini, J. : 54

Balansard, A. : 126, 136, 137

Baltussen, H. : 210

Barnes, J. : 20, 62, 79, 212, 270

Barney, R. : 244

Bastianini, G. : 65, 108, 124, 128-
 130

Baxter, T. : 238, 241, 253

Beaufret, J. : 80, 81, 86

Bénatouïl, T. : 146, 276

Benzi, N. : 287

Bernadete, S. : 140

Berruecos Frank; B. : 21, 22

Betegh, G. : 152

Boasm G. : 286

Bollack, J. : 21, 37, 59, 81, 83, 86,
 191, 192, 272, 273, 277, 278,
 304, 307, 308, 322, 325, 334,
 341, 361, 362, 363

Bonazzi, M. : 209

- Bourdieu, P. : 284
- Brague, R. : 80, 200
- Brancacci, A. : 242, 281
- Brandis, Ch. A. : 87, 99
- Bredlow, L. : 334, 341
- Brémond, M. : 62, 212
- Brisson, L. : 241
- Bryan, J. : 25, 26, 85, 286
- Buongiovanni, M. : 244
- Burkert, W. : 85, 253, 254, 255, 274, 278, 279, 347, 348
- Burnyeat : 118
- Calenda, G. : 83, 275, 277, 334, 335, 361
- Calogero, G. : 28, 30, 31
- Cassin, B. : 31, 191, 228, 243, 285, 290, 298, 304, 321
- Cerri, G. : 21, 82, 275, 276, 289, 304, 308, 325, 334, 361
- Cherniss, H. : 199
- Conche, M. : 80, 297
- Cordero, N.-L. : 47, 62, 83, 87, 212, 334
- Cornford, F.M. : 76, 99, 100, 106-112, 114, 125, 140, 149, 296, 308
- Corradi, M. : 233, 281
- Couloubaritsis, L. : 304, 314
- Coxon, A. H. : 27, 154, 289, 294, 298, 300, 308
- Crivelli, P. : 137
- Curd, P. : 20, 28, 30, 32, 79, 80, 307, 308
- Dalimier, C. : 233, 236 n473, 238, 240, 246, 251, 257 n464, 258, 263
- De Rijk, L. M. : 169, 200, 234, 251
- Della Rocca, M. : 79
- Des Places, É : 140
- Descartes, R. : 78, 245
- Detienne, M. : 81
- Dicks, D. : 82, 276
- Diels, H. : 22, 35, 36, 37, 80, 88, 99, 103-108, 113, 114, 124, 125, 140, 153-155, 172, 191, 294, 297, 304, 307, 317, 322
- Dilke, D. : 341
- Dixsaut, M. : 100, 113, 114, 128, 131, 133, 134, 139, 152, 245, 328
- Ebert, T. : 289
- Federspiel, M. : 56, 276, 356, 357
- Foucault, M. : 90
- Frede, M. : 227, 289
- Frère, J. : 22, 271, 301, 304, 308
- Fronterotta, F. : 251
- Fülleborn, G. : 87, 99
- Furth, M. : 79
- Gallop, D. : 303, 304
- Gavray, M.-A. : 116, 143, 178, 180

- Gazziero, L. : 232
- Gemelli-Marciano, L. : 22, 23, 24
- Golitsis, P. : 151, 176, 191, 210
- Gomperz, T. : 29
- Graham, D. : 82, 83, 280, 334
- Guérard, C. : 180
- Gutas, D. : 265
- Guthrie, K. C. : 191, 192
- Harriman, B. : 282
- Haugen, E. : 284
- Hegel, G.W.F. : 29
- Heidegger, M. : 20
- Heiniman, F. : 35
- Hicken, W. H. : 124, 128, 129
- Hoekstra, M. et Scheppers, F. : 246, 251
- Hülsz, E. : 146, 147
- Ildefonse, F. : 228, 232, 234, 251, 257, 258
- Journée, G. : 17, 27, 96, 165, 166, 210, 300, 321
- Kahn, Ch. : 28, 83, 137, 244, 276, 368
- Kanavou, N; : 370
- Kant, E. : 86, 373
- Karsten, S. : 33, 46, 87, 99, 100, 102, 104, 107, 117, 129, 133, 152, 271, 308
- Kechagia, E. : 209
- Kerényi, K. : 23
- Kingsley, P. : 22, 23, 36, 76, 297
- Kirk, G. S. : 146
- Kraus, M. : 36, 113, 258, 266, 305
- Labarbe, J. : 95, 140
- Laks, A. : 18, 20, 68, 89, 90, 341
- Lallot, J. : 226, 265
- Lee, E. : 142
- Lernould, A. : 265
- Licciardi, I. : 52, 89, 164, 176, 180, 191, 210, 271, 272
- Lloyd, L. : 81, 83
- Longhi, V. : 359
- Louguet, C. : 305
- Macé, A. : 86, 127, 128, 254
- Mansfeld, J. : 22, 26, 61, 72, 88, 272, 276, 278, 303, 304, 307, 308, 312, 314, 338, 356, 362, 363
- Marcovich, M. : 146
- McKirahan ; R. : 35, 108, 113, 125, 149, 172, 297, 298, 300-302
- Miller Jr. M. H. : 35, 113
- Minar, E. : 307
- Most, G. : 88, 89, 146
- Mouraviev, S. : 243

- Mourelatos, A. : 26, 28, 30, 79, 82, 83, 113, 200, 255, 273-275, 290, 291, 304-306, 308, 314, 321, 322, 339, 353, 354, 360, 373
- Mouze, L. : 62
- Müllach, F.G.A. : 87, 99
- Nietzsche, F. : 29
- Nussbaum, M. : 37, 38, 343
- O'Brien, D. : 22, 271, 289, 301, 304, 308
- Owen, G.E.L. : 76, 77, 78, 79, 80, 84, 200, 334, 349
- Owens, J. : 35, 298, 300-302
- Palmer, J. : 17, 26, 28, 51, 73, 241, 246, 307, 334
- Passa, E. : 22, 27, 104
- Pavlou, M/ : 127
- Pellegirn, P. : 68, 199
- Perry, B.M. : 113, 114, 149, 150, 191, 272
- Pfeiffer, H. : 26
- Popper, K. : 29
- Pòrtulas, J. : 26
- Primavesi, O. : 21, 26, 114, 129, 130, 131, 133, 134, 139, 144
- Quarantotto, D. : 53
- Rashed, M. : 199
- Reinhardt, K. : 37, 80, 81, 272
- Robbiano, Ch. : 26, 28, 273, 298, 307
- Robin, L. : 230
- Roca-Serra, G. : 23, 243
- Rossetti, L. : 17, 47, 82, 83, 85, 276, 277, 334, 338, 361
- Rowett, C. : 146
- Ruben, T. : 26
- Runia, D. : 338
- Sattler, B. : 79
- Scaliger, J. : 47, 87
- Sedley, D. : 65, 66, 108, 124, 128-130; 234, 238, 243
- Sider, D. : 163
- Snell, B. : 147
- Steiner, D. : 357
- Stevens, A. : 180
- Tarán, L. : 20, 28, 79, 88, 113, 154, 200, 265, 271, 272, 290, 307, 312, 314, 322
- Teisserenc, F. : 234, 237, 244, 246
- Thein, K. : 142
- Todoua, M. : 187, 317, 318
- Tor, S. : 80, 86, 89, 255, 297, 304, 307, 308, 312, 314, 341, 360
- Trouillard, J. : 80
- Untersteiner, M. : 62, 200, 212, 272, 304, 307, 314, 322
- Verdenius, W. : 308
- Vergados, A. : 238, 239, 370
- Vlastos, G. : 35, 113, 114, 297
- Wedin, M. : 79, 89, 270, 272

Wittgenstein, L. : 7, 8, 29,

Woodbury, L. : 35, 36, 110-113,
133, 149, 172, 295, 296, 297,
303, 304, 308

INDEX LOCORUM

Aétius

(éd. Mansfeld-Runia)

- II.2 §13 : 277
 II.13 §14 : 82
 II.7 §1 (DK 28A37) : 318,
 337
 II.20 §3 : 336
 II.20 §16 (DK 28A43) : 277,
 318, 334, 361
 II.30 §5 (DK 28B21) : 337
 III.1 §6 (DK 28A43a) : 318,
 335
 III.14, §2 : 341
 V.7 §2 (DK 28A53) : 342
 V.7 §4 (DK 28A53) : 278,
 363
 V.11 §2 (DK 29A54) : 278,
 362
 V.28 §2 (DK 28A50) : 59
 V.30 §5 (DK 28A46a) : 59,
 342

Anaxagore

- DK 59A73 : 228
 DK 59B17 : 282

Anonyme

In Theaet.

- 70.5-7 : 64
 70.22-26 : 65
 70. 37-41 : 65-66

Aristote

De An.

- 430a 14-16 : 160

De Cael.

- 290a 20-24 : 352
 298b 15-24 (DK 28A25) :
 198

De Int.

- 16a 1-10 : 8
 16a 3-6 : 256
 16a 11-12 : 256, 267
 16a 13-14 : 257
 16b 19-22 : 256-257, 268
 17a17-20 : 257

GC

- 325a 19-23 : 64
 330a 30-330b 7 (DK 28
 A35): 189

Met.

- 983a 31-32 : 71
 984b 1-8 : 71, 311

984b 23-31 : 70 ;
 986b 27 (DK 28A25) : 176,
 199
 986b 27-987a 2 : 309
 987a 32-b7 : 242
 1010a 7-15 : 242

Phys.

184a 16-18 : 52
 184b 15-16 : 62, 185
 184b 25-185a 1 : 62
 185a 4 : 64
 185a 5-6 : 62
 185a 7 : 62
 185b 19-25 : 156
 185b 23-25 : 162
 185b 16-17 : 156
 188a 19-22 : 185-186
 188a 20-22 : 70
 188a 26-27 : 195
 188a 27-28 : 70, 186
 188b 10-11 : 193
 188b 28-30 : 191-192
 188b 31-36 : 186
 191a 12-14 : 196
 202b 26-28 : 72
 217b 11 : 190
 253a 32-34 : 62

Poet.

1456b 20-21 : 259, 267
 1457a 1-2 : 264
 1457a 4-6 : 264
 1457b 1-3 : 260
 1457b 3-4 : 260
 1458a 18 : 260
 1458a 23-26 : 260

Rhet.

1407b 11-18 : 16
 1415a22-3 : 22

Cicéron*Acad.*

2.74 (DK 21A25) : 16

Denys le Grammaire

(éd. Jean Lallot)

Technē Grammatikē

§10 : 226

§12, 1-5 : 227

Diogène Laërce*Vitae Phil.*

II, 3 (DK 28A3) : 18

II, 22, 6-8 : 151

III, 6 : 241

IX.12.4-5 : 151

IX, 21 (DK 28A1) : 278

IX, 22 (DK 28A1) : 47

Empédocle

DK 31B8 : 282

Euripide*Phœnissae*

636-367 : 326

Héraclite

DK 22B23 : 228
 DK 22B32 : 108, 146, 228
 DK 22B45 : 152
 DK 22B67 : 228

Hésiode

Th.
 38 : 326
 144-145 : 229, 249
 369 : 229

Homère

Il.
 I, 70 : 325
 IV, 112 : 301
 V, 214 : 10
 X, 466 : 56
 XIV, 201 : 115
 XXII, 111 : 301
 XXII, 29-31 ; 56

Od.
 I, 351-352 : 141
 IX, 366 : 229
 XVI, 102 : 10
 XVII, 86 : 301
 XVIII, 5 : 229
 XVIII, 219 : 10
 XIX, 409 : 36, 229, 249, 297

Ménandre le Rhéteur

Div. Epid.
 333.12-14, 333.1-7 (DK
 28 A20) : 18

Mélistos

DK 30B7 : 212
 DK 30B8 : 282

Papyrus de Derveni

(éd. Valeria Piano)

Col. XVII.1 : 229

Parménide

DK 28B1.
 DK 28B1.1 : 17
 DK 28B1.2 : 11
 DK 28B1.2-3 : 10
 DK 28B1.4 : 11
 DK 28B1. 4-5 : 17
 DK 28B1.6 : 23
 DK 28B1.9-10 : 21
 DK 28B1.15 : 23
 DK 28B1.17 : 23
 DK 28B1.23 : 11
 DK 28B1. 24 : 17
 DK 28B1.24-25 : 17
 DK 28B1.26 : 132
 DK 28B1.27 : 17, 45
 DK 28B1.28 : 9, 59
 DK 28B1.28b-30 : 48
 DK 28B1.28b-32 : 201

DK 28B1.29 : 55, 240
 DK 28B1.29-30 : 50, 207
 DK 28B1.31 : 50
 DK 28B1.31-32 : 80

DK 28B2.

DK 28B2.1-8 : 50
 DK 28B2 : 27
 DK 28B2.1 : 11
 DK 28B2.4 : 55
 DK 28B2.8 : 12
 DK 28B2.2 : 5
 DK 28B2.6-7 : 27
 DK 28B2.7-8 : 54, 55, 290,
 310.

DK 28B4.

DK 28B4.1 : 10.

DK 28B6.

DK 28B6.1 : 12, 27
 DK 28B6.1-2a : 54, 166
 DK 28B6.2 : 11
 DK 28B6.4-6 : 285
 DK 28B6.5 : 11
 DK 28B6.5-6 : 281
 DK 28B6.6-7 : 11, 255
 DK 28B6.8-9 : 314
 DK 28B6.9 : 11.

DK 28B7.

DK 28B7.1 : 54
 DK 28B7.1-2 : 126
 DK 28B7.6 : 11.

DK 28B8

DK 28B8.1-2a : 55
 DK 28B8.2-4 : 57, 328

DK 28B8.4 : 207
 DK 28B8.7-10 : 27, 271,
 290

DK 28B8.11 : 76
 DK 28B8.12-13 : 271
 DK 28B8.16-18 : 13, 27,
 255, 273, 289, 358

DK 28B8.17 : 310
 DK 28B8.19-21 : 272
 DK 28B8.34-41 : 13, 27, 94
 DK 28B8.35-36 : 12
 DK 28B.38-41: 173, 231,
 262, 293

DK 28B8.41-49 : 11
 DK 28B8.43-45 : 126
 DK 28B8.50-52 : 56, 201
 DK 28B8.52 : 11
 DK 28B8.53-59 : 14, 187,
 303, 327

DK 28B8.53-54 : 313
 DK 28B8.55 : 255
 DK 28B8.55-56 : 57, 359
 DK 28B8.56 : 210
 DK 28B8.59 : 210
 DK 28B8.60 : 11, 210
 DK 28B8.60-61 : 57
 DK 28B8.61 : 45, 306.

DK 28B8.38* : 93.

DK 28B9 : 14, 321, 327,
 347.

DK 28B10 : 57, 209, 275,
 351.

DK 28B11 : 276, 364.

DK 28B14 : 10, 82, 209,
339.

DK 28B15 : 82, 338.

DK 28B17 : 209

DK 28B18 : 276

DK 28B19 : 15, 57, 109,
195, 201, 204, 275, 325,
327

DK 28A46 : 342

Platon

Crat.

384c-d : 233
385b : 246
385e-386a: 233
387e : 233
388b : 233
421b-c : 240
425a1 : 234
429c : 246
430a : 137, 236
431 c : 236, 247
435d : 236
436a-b : 244
439d : 242

Parm.

143a3 : 161
162a : 339

Phdr.

245c5 : 182
245c9: 182

Resp.

424b9 : 141

Soph.

242c4-6 : 61-62
242d 5-6 : 62
244b9-10 : 62, 138, 248
244b12 : 138
244c1-2 : 137, 217
244c8-9 : 62, 169
244d8-9 : 217, 249
244d3-4 : 138, 168
244d11 : 137, 169
246c1 : 145
261e-262b : 250
262a : 268
262d : 251

Theaet.

147a : 117
147b10 : 143
152e : 115
153a : 116
157a7-157b8 : 100-101
160b8-c2 : 117
161c 3-d2 : 143
161e5-6 : 143
165e : 127
166a5-6 : 144
174a5-174b3 : 144
179e7-180a1 : 146
180e3-4 : 119, 129
183a4-6 : 135

183e (DK 28A5) : 136, 145,
214
184a : 150, 151
201c-d : 118
210c2-4 : 146

Tim.
29c2-3 : 51

Plutarque

De Comm not.
1083c : 65

De fac. lun.
16, 929 B : 338

Quest. Plat.
1010 C : 265

Adv. Col.
1107D-E : 206
1113F-1114A : 211
1114B : 335
1114B5-1114F3 (DK 28
A34 : 206-208
1114B-C : 277
1115C : 339

Proclus

In Tim.
I 345.11-27 (DK 28A17):
50
I 345.11-346.3 : 16
I 345.3-4 : 52
I 345.6-10 : 52

In Parm.
645.23-25 : 18
665.17 (DK 28A18) : 18

Sextus Empiricus

Adv. Math.
7.47-48 : 67
7.112.1-2 : 19
7.112.6-7 : 19
7.114.5-7 : 66

Simplicius

In Cat.
22.24-25 : 163

In De Caelo
119.2-4 : 228-229
560.9-10 : 204
557.19-558.17 (DK 28B1,
B19) : 200-203
558.25-27 : 300
559.20 : 276, 361
559.26-27 : 277

In Phys.
13.10-12 : 150
18.13-14 : 150
21.15-20 : 17
29.5-6 . 176
29.5-17 : 179
29.7-8 : 178
29.16-17 : 102, 129, 181
30 : 316
30.14-22 : 188
31.3-7 : 190, 317

31.7-10 : 191	88.4-11 : 161-162
31.9-10 : 193	88.16-20 : 164-165
36.31-32 : 151	88.23-24 : 164
37.2 : 177	88.27-29 : 160
38.11-13 : 167, 174	89.1 : 168
39 : 316	142.31-32 : 155, 171
77.17-78 : 272	143.1 : 93, 104, 129, 155
78.24-29 (DK 28B18) : 271	143.8-11 : 182
81.8-9 : 166, 167, 174	144.28 (DK 28A21) : 171
82.20-24 : 163	146.11 : 95, 154
86.25-87.1 : 158-159, 167	146.26-27 : 171
86.29-30 : 163, 166, 167	146.26-29 : 178
87.1 : 94, 154, 159	148.13-15 : 150
87.5 : 160	179.29-180.7 : 189
87.8-9 : 160	180 : 316
87.11-12 : 161	181.31-32 : 195
87.25-26 : 180-181	182.3-4 : 196
88.4-5 : 160	

INDEX DES FIGURES

Figure 1 :98

Figure 2 :177

Figure 3 :178

Figure 4 :344

Figure 5 :356

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	5
I. LES DIFFÉRENTES APPROCHES DU LANGAGE CHEZ PARMÉNIDE.....	9
II. LE LANGAGE DANS LE POÈME DE PARMÉNIDE : ÉTAT DE L'ART	16
<i>II.1 Le poème selon une lecture rationnelle, allégorique ou littérale</i>	16
<i>II.2 Le vocabulaire linguistique : son usage et sa thématization chez Parménide ...</i>	27
<i>II.3 La théorie des noms</i>	32
III. HYPOTHÈSES DE TRAVAIL.....	38
IV. MÉTHODOLOGIE ET PLAN DE TRAVAIL.....	40

PREMIÈRE PARTIE.

LE STATUT ÉPISTÉMOLOGIQUE DES NOMS CHEZ PARMÉNIDE SELON LES SOURCES ANCIENNES DE PLATON À SIMPLICIUS..... 43

I. DOXA ET ALÈTHEIA : ÉTAT DE LA QUESTION.....	45
<i>I.1 Introduction.....</i>	45
<i>I.2 Enjeux généraux à propos de la relation entre l'Alètheia et la Doxa</i>	48
<i>I.3 Interprétations anciennes de la distinction entre Alètheia et Doxa.....</i>	60
<i>I.4 Interprétations modernes</i>	75
<i>I.5 Conclusions</i>	83
II. LE RÔLE D' ὄΝΟΜΑ EN DK 28B8.38 : ANALYSE DES SOURCES ANTIQUES ET LE DÉBAT MODERNE.....	87
<i>II.1 DK 28B8.38* et DK 28B8.38 : état de la question.....</i>	91
II.1.1 Les enjeux d'édition	93
II.1.2 L'édition de Karsten	100
II.1.3 L'édition de Diels	103
II.1.4 Le fragment de Cornford	106
II.1.5 Le fragment de Cornford revisité par Woodbury.....	110
II.1.6 Bilan	113
<i>II.2 DK 28B8.38* : Parménide chez Platon dans ses contextes.....</i>	115
III.2.1 Les leçons manuscrites et le rôle du vers.....	120
III.2.1.1 παντί	121
III.2.1.2 οἶον ou οἶον	128
III.2.1.3 τε θέλει ou τελέθει.....	130
III.2.1.4 Interprétation de DK 28B8.38* dans l'économie du dialogue.....	132
III.2.2 L'imitation de Parménide.....	139
III.2.3 Simplicius et le problème des deux sources de DK 28B8.38*	149
III.2.4 Conclusions	152
<i>II.3 Le vers DK 28B8.38 cité par Simplicius</i>	153
II.3.1 Première citation de DK 28B8.38 (In Phys. 86.25-87.1).....	155
II.3.2 Interprétation de DK 28B8.38 dans l'économie du commentaire.....	165
II.3.3 Deuxième citation de DK 28B8.38 (In Phys.142.28 –148.24).....	171
II.3.4 Rôle et fonction de DK 28B8.38* chez Simplicius	175
II.3.5 Conclusions	183

III. LA PORTÉE OBJECTIVE DES NOMS CHEZ SIMPLICIUS ET PLUTARQUE.....	185
<i>III.1 Les vers DK 288.53-59 : les noms dans le domaine sensible</i>	185
<i>III.2 Fragment DK 28B9</i>	195
<i>III.3. Fragment DK 28B19</i>	198
III.3.1 Simplicius cite Parménide	200
<i>III.4 Plutarque comme témoignage ancien sur le problème du langage chez Parménide</i>	206
IV. CONCLUSIONS	216
DEUXIÈME PARTIE.	
LES NOMS SELON LE POÈME DE PARMÉNIDE	221
I. LE NOM CHEZ PARMÉNIDE : INTRODUCTION.....	223
II. LE NOM DANS LES ANALYSES DU LANGAGE POSTÉRIEURES À PARMÉNIDE	226
<i>II.1 La définition grammaticale d' ὄνομα</i>	226
<i>II.2 Platon : le Cratyle et le Sophiste</i>	233
<i>II.4 Le nom dans le Sophiste</i>	248
<i>II.5 Le nom chez Aristote</i>	256
<i>II.6 Conclusions</i>	266
III. L'ÉLABORATION DES NOMS PAR LES MORTELS	270
<i>III.1 Les circonstances de l'élaboration (τίνα, πῆ, πῶς, πόθεν)</i>	274
<i>III.2 La dénomination et son interprétation axiologique</i>	281
<i>III.3 Conclusions</i>	286
IV. ANALYSE DES FRAGMENTS SUR LE NOM ET LA DÉNOMINATION.....	289
<i>IV.1 DK 28B8.16-18</i>	289
<i>IV.2 DK 28B8.34-41</i>	293
<i>IV.3 DK 28B8.53-59</i>	303
<i>IV.4 DK 28B9</i>	321
<i>IV.5 DK 28B19</i>	325
<i>IV.6 Conclusions</i>	329
V. EXEMPLES ET LIMITES DE L'USAGE DU NOM DANS LE POÈME.....	333
<i>V.1 La lune et le soleil comme exemples de noms</i>	333
<i>V.2 Portée et problèmes de l'établissement des noms</i>	340
<i>V.3 Un nom peut-il avoir plusieurs références ?</i>	350
III.4.3.1 Σῆμα	351
III.4.3.2 Κρίνω	358
<i>V.4 Conclusions</i>	364
CONCLUSIONS GÉNÉRALES.....	365
BIBLIOGRAPHIE	375
INDEX NOMINUM	392
INDEX LOCORUM.....	399
INDEX DES FIGURES	407
TABLE DES MATIÈRES.....	409

LES NOMS ENTRE L'ÊTRE ET LES OPINIONS CHEZ PARMÉNIDE

L'étude porte sur le rôle des noms chez Parménide, en tant qu'un élément de réponse à la question plus générale de l'objet du poème éléatique. Étant donné que le poème étudie l'être et le devenir, il s'agit d'examiner quel rapport le nom peut avoir avec ces deux notions. La thèse comprend deux parties : une première qui consiste à contester une série de présupposés concernant les noms parméniens et une seconde qui apporte une nouvelle interprétation du nom. La première partie établit les enjeux généraux auxquels l'analyse des noms doit répondre. Ensuite, elle examine certaines interprétations qui soutiennent que le nom a surtout affaire au devenir et qui conduisent à un scepticisme à l'égard du nom. L'étude soulève des objections contre ces interprétations et propose une analyse des sources et interprétations anciennes concernant le langage chez Parménide et de leur influence sur les interprétations des noms jusqu'à aujourd'hui. La deuxième partie propose une lecture systématique des fragments sur les noms, qui conteste leur interprétation sceptique. L'étude entend ainsi contribuer à une interprétation qui explique comment le nom fonctionne avec l'être et avec le devenir. En outre, l'étude montre que le poème parméniens construit un système de signification du nom où celui-ci sert à expliquer la cosmogonie, l'astronomie et l'embryologie. L'étude conclut en montrant comment le nom n'est pas cantonné au devenir, mais qu'il est aussi utilisé dans l'argumentation de l'être.

Mots clés : Parménide ; philosophie grecque ; ontologie ; être ; devenir ; langage ; noms ; signification ; Platon ; Simplicius

NAMES AMONG BEING AND OPINIONS IN PARMENIDES.

This study investigates the role of names in Parmenides as a means of tackling the broader question of the philosophical scope of the Eleatic poem. Considering the fact that the poem examines being and becoming, the study explores the connection between names, being and becoming. The general argument is structured as follows : the first part challenges some interpretative claims about names and the second part furnishes a new interpretation of names. The first part begins by outlining what is at stake in the inquiry on names. Then, it analyzes some interpretations that seek to link names with becoming and that, by doing so, attribute to Parmenides a skepticism about names. In view of this and in order to re-evaluate the scope of names, the study raises objections against the skeptical interpretation by analyzing the ancient sources and interpretations about language in Parmenides and their influence on modern interpretations of names. The second part offers a systematic scrutiny of the fragments about names that challenges the skeptical reading. The study's novelty lies in the fact that it shows how names functions both with being and becoming. Moreover, the study pinpoints that the systematic signification of names has cosmogonic, astronomical and embryological features. Finally, it is shown how the name is not restricted to becoming and that the name is also used in the arguments of being.

Keywords : Parmenides ; ontology ; being ; becoming ; language ; names ; signification ; Plato ; Simplicius