

Autour d'une charnière
(Parménide B8.50-61 DK = D8.55-66LM).
Une discussion posthume avec Jean Bollack¹

André Laks

UNIVERSIDAD PANAMERICANA, MEXICO

Abstract: *Around Parmenides' hinge (28B8.50-61 DK = 19D8.55-66 LM) must we read Parmenides without going through Plato, as Jean Bollack asserts in the very first sentence of his book Parménide, de l'étant au monde (2006)? While relying on a radically new interpretation of B8.53-54a put forward by Bollack as early as 1966, I argue, on the contrary, that it is only on the condition of having Plato in mind that one can read the poem as a whole. The Republic or the Symposium, the Sophist and the Timaeus, taken in conjunction (and not as witnesses of a development of Plato's thought), provide a key to grasp the meaning of the hinge between the two parts of the goddess' exposition, which is the real core of the poem. Radicalizing a line of interpretation opened by Jonathan Barnes (1979) and Patricia Curd (1997), I argue that there is a sense in which non-being is eliminated from the second part of the goddess' exposition, and multiplicity given a legitimate ontological status. If so, the parricide which the Sophist pretends to perpetrate concerns Parmenides' ancient interpreters rather than Parmenides himself. This is the only sense in which we could indeed say that we have to read Parmenides without going through Plato.*

1 Ce texte, dont j'ai en partie maintenu le caractère oral, est issu de conférences données sous diverses formes aux universités de Yale et de Pittsburgh en 2018/19, puis à Dalhousie University (à l'invitation du Prof. Eli Diamond), le 24 février 2021, au 6e Congrès de la 'Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua' le 17 juin 2021 et enfin à l'École Normale Supérieure de Paris le 15 septembre 2022, dans la cadre d'un cycle de conférences intitulé "Historiographie de la philosophie ancienne et philologie: quatre études de cas" (à l'invitation du programme *Translitterae* dirigé par Isabelle Kalinowski).

Les fragments des auteurs présocratiques sont cités d'après la numérotation de l'édition Diels-Kranz (précédée de A ou B), suivie le plus souvent de celle de l'édition Laks-Most 2016 (précédée de P, D, ou R). La traduction peut différer de celle qui a été adoptée dans la version française (et, *mutatis mutandis*, dans la version anglaise) de cet ouvrage.

Dionysius, Vol. XXXIX, July 2024, 1–35.

Jusqu'où peut-on donner une lecture platonisante, et en quel sens platonisante, de Parménide? Je voudrais, en m'appuyant, non sans paradoxe, sur le travail de Jean Bollack, qui met au principe de son interprétation "qu'il faut lire Parménide sans faire le détour par Platon,"² suggérer que l'interprétation qu'il avance des vers 53-54a du fragment B8 DK va au contraire dans le sens d'une telle lecture. Chez Parménide comme chez Platon, il s'agit, tout à la fois, non seulement de ce qui est, mais aussi d'une pluralité de formes, de la négation comme altérité, et de la différenciation des objets de connaissance. Considérés en bloc, et non comme témoins d'un développement de la pensée platonicienne, la *République* ou le *Banquet*, le *Sophiste* et le *Timée* fournissent une clef non seulement légitime mais devenue indispensable à la compréhension de ce qui se joue dans le poème, de ses difficultés, et de son sens même; c'est-à-dire, aussi, du sens où il va. En dernière instance, la question n'est pas seulement de savoir comment interpréter tel ou tel vers, voire tel ou tel mot (*gnômê*, *morphê*), mais aussi de la légitimité de l'anachronisme en histoire de la philosophie comme en histoire en général.³ Je n'ignore pas que le terrain est glissant.

Du voyage qui a mené le 'je' du poème, ardent et prometteur jeune homme (*kouros*), jusqu'à la demeure d'une divinité (*daimôn*) située au-delà de l'Océan, là où, selon une représentation attestée chez Hésiode ou Stésichore, Jour et Nuit échangent leurs chemins,⁴ je ne retiendrai ici que le fait que Jour et Nuit (*hêmar* et *nux*), qui reparaitront, avec une autre fonction, dans la partie cosmologique du poème, sont les

2 Bollack 2006, p. 11. Je reviens sur le sens de cette injonction liminaire dans Laks 2023.

3 S'agissant de l'histoire grecque, la question a été soulevée par Nicole Loraux (2005), réfléchissant sur l'œuvre de Jean-Pierre Vernant.

4 Hésiode, *Théogonie*, 744ss. ; Stésichore, *Geryoneis*, Fr. 8 (p. 101 Davis-Finglass).

deux marqueurs temporels dont la récurrence scande la vie des hommes mortels.⁵ Ils ne sauraient y échapper. La déesse anonyme, qui a accueilli le visiteur avec une bienveillance marquée, proclame qu'elle lui prodiguera l'enseignement dont on comprend rétrospectivement qu'il était l'objet de son plus profond désir – on pourrait dire, en jouant sur le mot, de son *transport*.⁶ Cet enseignement sera double (B1.28-32): il y aura d'une part, au singulier, l'*alêtheia*, qu'il est difficile de ne pas traduire par “la vérité,” mais où l'on doit aussi entendre “l'évidence” et “l'exactitude”;⁷ et d'autre part, au pluriel, les *doxai brotôn*, formule dont on peut se demander si on doit y voir “les opinions des mortels” ou “des opinions de mortels” – l'hésitation, qu'autorise l'absence d'article, se révélera signifiante. Les ‘opinions’ en question consisteront en autant d'explications portant sur la genèse et le fonctionnement du monde et des entités qui le peuplent, des cieux jusqu'aux organismes vivants (essentiellement humains). Ces opinions, qui font un usage second du verbe ‘être,’ n'ont ni la transparence ni la fermeté des propositions qui relèvent de la ‘vérité’ (je paraphrase ainsi le syntagme *ouk eni pistis alêthês*, B1.30, cf. B8.50). En traiter, comme la déesse annonce qu'elle le fera, requiert une justification particulière. D'où la concession: ces choses, tu les apprendras “néanmoins aussi,” dit-elle en B1.31. C'est – j'interprète – que le jeune homme est lui-même mortel.

Le plan annoncé était suivi, et, sauf à se ranger à la proposition singulière de Nestor Cordero, les fragments conservés se laissent distribuer, à quelques incertitudes près,

5 Voir *infra*, n. 30 ; et, pour l'alternance, p. 17.

6 “Les juments qui me portent, aussi loin que l'ardeur peut atteindre [...]” (B1.1 = D4.1)

7 Heitsch 2011.

sur l'une ou l'autre partie de l'exposé.⁸ L'articulation entre les deux blocs, que Bollack 2006 intitule "charnière," nous a été transmise. Les douze vers (B8.50-61) sont formellement encadrés, et donc distingués de ce qui précède comme de ce qui suit, par deux formules méta-discursives ("Pour toi j'interromps là l'argument fiable et la pensée / Concernant la vérité," v. 50s.; "Cet ordonnancement, je te l'expose, conforme en tout point, / Afin que jamais idée (*gnômê*) de mortels ne te dépasse," au v. 61s.). La fonction du passage est d'introduire, en écho au Jour et à la Nuit du proème, mais irréductibles à ces derniers, deux 'formes'/*morphai* pures, appelons-les 'luminosité' et 'obscurité,' qu'une seconde déesse, objet du discours de la première – "la divinité (*daimôn*) qui gouverne tout" – mélangera bientôt plus avant pour donner au monde l'aspect que nous lui connaissons (B12= D14b3.6). Les 3 vers du fragment B19, qui fermaient possiblement le poème, résument l'acquis:

"Ainsi donc, selon l'opinion, ces choses [celles dont l'explication vient d'être donnée] sont nées et sont maintenant (*nun easi*),⁹

8 B10 ("tu sauras [...] de la torche pure du soleil les œuvres aveuglantes [...]") se lirait aussi bien, et peut-être mieux, à la suite du proème tel que nous le délimitons, qu'au début de la cosmologie (il en va peut-être différemment de B11). Le contenu et la forme de B4 cadrent mieux avec le début de la seconde partie qu'avec la première; on peut aussi s'interroger sur la meilleure place à donner à B5. Cordero a développé à plusieurs reprises une version révisionniste selon laquelle seuls 4 fragments (les 9 derniers vers du fr. B8, B9, B12 et B19) font partie de l'opinion des mortels, "ensemble trompeur de mots qui expliquent la réalité moyennant deux principes opposés" (voir par exemple Cordero 2017, p. 13). Les autres fragments traditionnellement attribués à la seconde partie du discours de la déesse "contiennent des affirmations vraies et non trompeuses" qui doivent avoir été développées, selon lui, avant le fragment B 7 (p.11). Je ne vois aucun mérite à cette proposition, qui revient à se débarrasser mécaniquement de ce qui fait et la complexité et l'intérêt de l'articulation parmnidienne entre ontologie et cosmologie.

9 Sur le problème que pose l'accentuation de *nun*, voir *infra*, n. 41.

Et par la suite, ayant pris consistance, connaîtront leur fin à partir là.
À ces choses les hommes ont assigné un nom qui les désigne chacune.”

Si on se rappelle, et qui ne se rappellerait pas, ce que la divinité a dit de l'être dans la première partie de son exposé, il paraît évident que les opinions mortelles dont il est maintenant question (celles de tous les mortels) se caractérisent par un usage inadéquat du verbe 'être,' qui s'applique aux entités mortelles dont le monde des mortels est peuplé, si ce n'est, peut-être, au monde lui-même.¹⁰

LA THÈSE

Le texte de Parménide est notoirement difficile, au-delà des difficultés d'usage qui affectent tout texte ancien (variantes textuelles et corruptions occasionnelles). Ce qui arrête est l'extrême densité de la langue, une grammaire qui interroge, l'économie de l'argument, et la sous-détermination tant de vocables qui ne se laissent pas traduire de manière univoque que d'arguments qui, indubitablement, se prêtent à différentes lectures. C'est une banalité de remarquer qu'il est très peu de vers de Parménide dont le sens ou les implications fassent consensus. Mais on ne peut pas dire que le propos ne soit pas clair. Il s'agit de donner droit de cité au seul emploi

10 C'est une question de savoir si le monde, qui est né, est en tant que tel aussi destiné à périr. Selon Aétius 2.4.5, le monde de Parménide est "inengendré, éternel et impérissable." Mais il ne s'agit pas ici du 'monde' de la seconde partie du poème (qui est engendré), mais de l' 'être' de la première partie, assimilé à 'toutes les choses' ou au 'tout' (voir *infra*, n. 13). Le (Ps- ?) Hippolyte, dans sa *Réfutation de toutes les hérésies* (1.11 =A23, R23), commentant certainement B19, dit au contraire que Parménide "affirmait que le monde périt, mais de quelle façon, il ne l'a pas dit." Cette dernière lecture est du plus haut intérêt.

propre de la troisième personne du singulier du verbe ‘être,’ à savoir ‘est,’ que Parménide appelle, selon l’interprétation ici retenue d’une phrase de facture typiquement parménidienne, “le seul mot de la voie qui demeure encore” (B8.1-2)¹¹ après la prohibition du non-être prononcée dans la première partie de l’exposé de la déesse:

B2.7-8a (=D6.7-8a): “Tu ne saurais en effet connaître ce qui n’est pas (c’est en effet impraticable) / Ni l’indiquer.”

B7.1 (=D8.1): “Absolument aucun moyen que ceci soit conquis, [à savoir] que des choses qui ne sont pas soient.”¹²

La progression suppose qu’on donne à la forme conjuguée du verbe un sujet, ‘ce qui est’ (*eon*, ou *to eon*), qui sera pourvu de ‘caractéristiques’ (ou ‘prédicats’), qui sont autant de “signes” (*sêmata*, B8.2) sur la route à suivre, et que le reste du fragment B8 déroule et justifie jusqu’à l’interruption du vers 50.

Une tradition doxographique attestée chez Platon (en particulier au début du *Parménide*, 128a8-b6; cf. *Sophiste* 244b9-10), et que beaucoup d’autres, dont Aristote, reprendront, attribue à Parménide la thèse selon laquelle il n’y a qu’une chose qui soit. C’est ce qu’on appelle communément le monisme de Parménide.¹³ Ce monisme est un monisme

11 *Muthos*, ‘parole d’autorité’, est en général un récit. Mais rien n’interdit d’audacieusement réduire la parole à un unique terme.

12 C’est le vers par lequel Platon résume la doctrine de Parménide dans le *Sophiste*, 237a5-7 (cf. 258c7-e3). Coxon (2009) pense que le sens de $\delta\alpha\mu\acute{\alpha}\zeta\omega\delta\acute{\alpha}\mu\eta\mu\iota$ impose de traduire “Car absolument jamais cela [renvoyant à une proposition qui précédait] ne saurait être vaincu, de sorte que [infinitif consécutif] des choses qui ne sont pas soient (“so as to allow...” p. 62, cf. p. 309). Comme Sider (à paraître), j’ai du mal à comprendre pourquoi.

13 Je laisse de côté ici la question de la relation qu’entretient la formule “il n’y a qu’un être” avec d’autres, qui lui sont parfois associées, telles que “toutes les choses sont une” (qui, à cause du sujet pluriel, ne dit pas la même chose) ou encore “tout est un.” Pour la version au pluriel, voir *Théétète* 180e2-4, où Parménide est associé à Mélissos, et 183a3-184a5, qui les dissocie pour mieux les associer (le passage fait de Parménide lui-même “un être unique”:

numérique, celui que Zénon prétend défendre dans le prologue du *Parménide* de Platon. Je ne suis pas le premier à penser qu'ainsi entendu, le monisme résulte d'une interprétation non contraignante du poème, à laquelle on peut associer le nom de Mélissos,¹⁴ dont le fragment B6 (= D6LM) affirme de l'être qu'il est 'un' et non 'deux':

“S'il est, il doit être un. En effet, s'il était deux, il ne pourrait être illimité, mais ils se limiteraient l'un l'autre.”

L'argument n'appartient manifestement pas à Parménide, contre lequel il est au contraire dirigé, puisque l'être de Parménide est on ne peut plus 'limité' (B8.32 et 42-44); mais ce que le fragment fait clairement voir est que chez Parménide, le 'un' prédiqué de l'être ne contraste avec aucune dualité ou autre multiplicité: 'ce qui est,' dit seulement la déesse en B8.5-6

“n'a pas été, ni ne sera à tel moment, puisqu'il est maintenant tout ensemble, un, continu. [...]”

Dans un article datant de 1979, Jonathan Barnes, développant de manière systématique les doutes qui avaient déjà été parfois formulés à l'encontre de l'idée traditionnelle du monisme de Parménide,¹⁵ remarque que “‘X est un’ peut [...] signifier: ‘X est une chose une,’ ‘forme une unité.’”¹⁶ ‘Ce qui est’ peut alors être toute entité répondant aux

hena onta – comme Anaxagore était surnommé *Nous*); voir aussi (pour le pluriel) *Sophiste* 242d6 et, pour ‘tout est un’, 244b6. La doxographie du *Théétète* 152d2-e8 (*ad* e2-3) est neutre sur ce point.

14 Cf. Barnes, 2011 (1979), p. 286, n. 77. D'autres candidats sont possibles – tel ou tel sophiste, ou encore Zénon. Pour un examen des différentes hypothèses, voir l'étude de Palmer 1999, notamment la seconde partie, “Plato and the sophistic appropriations of Parmenides.”

15 Pour divers avant-courriers, voir Barnes 2011 (1979), p. 264, n. 4, et notamment Mourelatos 2004 (1970), p. 130-34.

16 Barnes 2011 (1979), p. 274, cf. p. 263.

caractéristiques énumérées dans le fragment B8. Ceci veut dire qu'il peut en principe y avoir plus d'un être. Jones (1973) l'avait déjà dit de manière particulièrement nette,

“The important point remains that he [Parmenides] did hold that reality is one and continuous. This, however, does not as such commit him to any position as regards the question of whether or not being, as a whole, is one monolithic lump. He can maintain quite consistently that all that he has shown is that all the various entities in the world have each the same ontological status.” (p. 296)

Patricia Curd, poursuivant cette ligne interprétative, a forgé l'expression “monisme prédicationnel” pour caractériser un type de monisme qui ne serait pas exclusif d'un pluralisme. Dans ses termes:

“to be a genuine entity, a thing must be a predicational unity, with a single account of what it is; but it need not be the case that there exists only one such thing. Rather, the thing itself must be a unified whole. If it is, say F, it must be all, only and completely F.” (Curd 2004, p. 66)

Ainsi, continue-t-elle,

“we find a monism that is consistent with numerical plurality and is suitable for a theory that seeks to account for the appropriate way to explain the nature of a thing in a world that may contain many entities.” (p. 67)

On est dès lors dans un monde qui *mutatis mutandis* est déjà celui des Formes platoniciennes, où la Beauté, caractérisée par des prédicats qui lui sont propres, est avant tout une forme parménidéenne.¹⁷

17 “It is exactly this point that Plato sees and exploits in his account of the Form of Beauty in the *Symposium*, saying there that the form is *monoeides* (one in form, 211b1). The parallel between Plato and Parmenides is striking, for Plato takes over predicational monism from Parmenides in the notion that a form is single-in-genus, while accepting that this is consistent with a

Plusieurs interprètes, dont Barnes, ont écarté la formule “monisme prédicationnel” parce qu’elle suggère que Parménide attribue un seul prédicat à ce qui est, ce qui n’est pas le cas.¹⁸ Je dirais surtout, et c’est le cas de le dire, qu’elle ne capture pas l’essentiel. Car à pousser la voie ouverte par Barnes et Curd plus loin qu’ils ne l’ont eux-mêmes fait (pour des raisons qui apparaîtront), on peut avancer l’idée que le monisme potentiellement pluraliste de Parménide est un essentialisme inchoatif.

Une telle lecture s’inscrit directement en faux contre l’avertissement lancé par Étienne Gilson (que je cite ici pour sa représentativité au-delà du cercle des spécialistes) dans son livre *L’Être et l’existence*:

“Gardons-nous, [...] en reproduisant les formules de Parménide, de trahir sa pensée. Ce Grec posait en effet le problème de l’être sous une forme si concrète qu’il semble l’avoir moins conçu qu’imaginé. D’abord, comme on l’a fait remarquer, il ne parle pas exactement de l’“être,” mais plutôt de “ce qui est.” C’est nous qui, traduisant son langage en termes d’une ontologie plus évoluée, lui faisons poser le problème de l’être abstrait en général.”¹⁹

plurality of forms” (Curd 2004, p. 72s.; cf. p. 230–34). Le *Banquet* dit: “Et soudain il verra [...] une beauté qui d’abord est éternelle, qui ne connaît ni la naissance ni la mort, ni la croissance ni le déclin, qui ensuite n’est pas belle par un côté ni laide par un autre, qui n’est ni belle en ce temps-ci ni laide en ce temps-là, ni belle sous tel rapport ni laide sous tel autre, ni belle ici ni laide ailleurs, en tant que belle pour certains et laide pour d’autres. Et cette beauté [...] lui apparaîtra en elle-même et par elle-même, éternellement jointe à elle-même par l’unicité de sa forme; et toutes les autres choses qui sont belles participent de cette beauté de manière que la naissance ou la destruction des autres réalités ne l’accroît ni ne la diminue, elle, en rien, et ne produit aucun effet sur elle.” (211a2–b5, trad. L. Robin).

18 Voir les comptes rendus du livre de Curd par Mourelatos 1999 et Barnes 2000.

19 Gilson 1962, p.25-26. “Comme on l’a fait remarquer”: Gilson se réfère en note à la traduction française (sous le titre *L’Aurore de la philosophie grecque*, 1919) de John Burnet, *Early Greek Philosophy* (p.206).

L’avertissement de Gilson engage la question du bon usage de l’anachronisme en histoire.

Est-il cependant raisonnable de supposer que “ce qui est” renvoie à ce que Gilson appelle une “réalité concrète”? Cette idée, que l’on peut faire remonter au moins à la critique que Platon adresse à Parménide dans le *Sophiste* 244e1-245b10, repose essentiellement sur une lecture tronquée et donc biaisée du vers où la déesse *compare* ce qui est à “la masse d’une sphère bien arrondie” (B8.43), sans l’identifier à cette dernière.²⁰ Le fait qu’il s’agisse d’une comparaison permet de maintenir la différence entre la réalité notionnelle, abstraite si l’on veut, que Parménide vise à travers l’appellation par elle-même indéterminée *to eon* (“ce qui est”) et sa représentation, matérielle si l’on veut, sous les espèces d’une sphère:

“De plus, puisque sa limite est extrême, il est achevé
De partout, semblable (*enalgkion*) au volume d’une balle au
bel arrondi,
Partout également équilibré en partant du centre.”
(B8.42–44= D8.47–49)

Il convient cependant d’ajouter que, au-delà de l’hypothèse qui permet d’ouvrir l’être de la première partie du discours de la déesse à la multiplicité, il reste légitime de parler d’unicité à son propos, sous réserve qu’unicité s’entende d’un aspect de ‘ce qui est’ qui ne soit pas d’ordre ‘matériel.’ De fait, quand Parménide dit de ce qui est, en B8.9, qu’il est *mounogenes*, cela signifie bien qu’il est unique de son espèce.²¹ C’est pour ne pas opérer la distinction entre la chose et la notion que Platon, sans doute guidé par l’interprétation ‘mélisséenne’ du “un” de Parménide, pouvait, dans le *Sophiste*, objecter tant aux monistes qu’aux pluralistes que poser une chose qui est, quelle qu’elle soit et en quel nombre qu’elle soit, c’est poser une chose de plus que ce qui est— c’est ce que j’appelle l’objection n+1, clairement formulée dans le *Sophiste*,²² où

20 Bollack et Wismann ont insisté sur ce point dans un article paru 1974, dans le sillage d’un mémorable séminaire tenu à Lille en 1974/75.

21 Barnes 2011 (1979), p. 271, comprend qu’il relève d’une *unique espèce*.

22 *Sophiste*, 244b8-c9 (contre les monistes): “Vous affirmez, je crois, qu’il n’y a qu’un être? [...] Eh bien, sous le nom d’être, entendez-vous quelque chose? [...] Est-ce la même chose que un, auquel cas, pour un seul et même

l'on peut repérer en creux la matrice de toute interprétation qui récuse l'identification de 'ce qui est' à un être de type mondain, dont la "différence ontologique" de Heidegger n'est qu'une version parmi d'autre.²³ Chez Bollack, en particulier, 'ce-qui-est,' le '1' de ma formule, a le statut d'un 'modèle.'

Mais est-il licite de conclure, de ce que rien ne permet d'affirmer que l'être de Parménide est numériquement un, que Parménide est un pluraliste? Ni Barnes ni Curd n'ont poussé jusque-là. Tout dépend de la lecture que l'on est prêt à faire de la charnière que constituent les vers 50-61, le passage sans doute le plus difficile d'un texte qui ne compte pas peu de difficultés.

LA CHARNIÈRE

De la première partie du discours de la déesse, je ne retiens que deux points généraux, qui ne devraient pas prêter à discussion, à savoir (1) qu'il y est question de "ce qui est," et (2) qu'elle comprend elle-même deux moments, avec d'abord un argument négatif établissant l'impossibilité de connaître ce qui n'est pas (correspondant aux fragments B2-B7), puis un argument positif qui dresse la liste des caractéristiques de ce qui est (B8.1-49).²⁴

objet, vous emploieriez deux noms, ou qu'est-ce d'autre? [...] Avouer qu'il y a deux noms quand on vient de poser un, et rien de plus, c'est quelque peu ridicule etc."; 243d8-e4 (contre les pluralistes).

"Voyons, vous tous pour qui le Tout est le chaud et le froid ou quelque couple de cette sorte, que pouvez-vous bien mettre sous ce vocable que vous appliquez au couple, quand vous dites et que le couple et que chacun de ces termes 'est'? Par ce 'est,' que voulez-vous nous faire entendre? Y verrons-nous un troisième terme ajouté aux deux autres et devons-nous, selon vous, poser comme Tout, trois et non plus deux?" (trad. Diès)

23 La question "que voulez-vous dire quand vous dites 'être'?" (*Sophiste*, 243d9-10) fournit son exergue à d'*Être et temps*.

24 "Ce qui est" est

La charnière commence par déclarer close cette première partie, pour passer à la suite annoncée dans le proème:

B8.50-54 (=D8.55-59)

“J’interromps là l’argument probant et la pensée

Concernant la vérité; à partir de là, apprends les [ou: des] opinions mortelles

A l’écoute de l’arrangement trompeur de mes paroles.

Ils [*scil.* les ou des mortels] ont en effet posé des formes pour nommer deux idées (*gnômas*),

De celles-ci, l’une est indue, point sur lequel où ils sont égarés.”

Inengendré/ἀγέννητον et *impérissable/ἀνώλεθρόν* 8.2

Entier (ὅλον) 8.3

Relevant d’une seule espèce (μουνογενές) 8.3 (une autre leçon donne *ὄλομελές*, ‘entier en sa membrure’)

Immuable/ἀτρεμές (litt. ‘sans tremblement,’ ‘sans mouvement’) 8.4.

Sans fin (ἀτέλεστον = ‘sans objectif’) 8.4

Sans limitation à un passé (‘n’était pas’), ou à *un futur* (‘ne sera pas’), il est tout entier maintenant /οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπει νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν 8.5

Un (ἓν)

Continu (συνεχές) 8.6

Indivisible (ἀδιαρετόν), puisque *homogène* (ὁμοῖον) 8.22

Sans différence de degré (οὐδέ τι τῆ μᾶλλον, οὐδέ τι χειρότερον) 8.23-24

Sans changement (ἀκίνητον) 8.26, cf. 8.38

Sans début (ἀναρχον), sans interruption (ἄπαυστον)

Identique (ταυτόν) 8.29

Dans le même [lieu] ἐν ταύτῳ 8.29

Par soi (καθ’ ἑαυτό) 8.29

Fixe (ἔμπεδον αὐθι μένει) 8.30

Non ‘sans fin,’ i.e. limité (οὐκ ἀτελεύτητον), 8.32

Sans besoin (οὐκ ἐπιδευές) 8.3

Accompli de partout (τετελεσμένον πάντοθεν) 8.42-43

Semblable à une sphère bien arrondie dotée de propriétés quasi-dynamiques (εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον etc.) 8.43-45

Inviolable (ἄσυλον) 8.4

On peut se demander si la liste de ces caractéristiques, qui sont dites être ‘fort nombreuses’ (*polla mala*, B8.3), entend être exhaustive ou non, ou encore s’interroger sur la dépendance des différents prédicats par rapport à d’autres en examinant la logique de la progression et des reprises. Certains termes sont aussi susceptibles de bouger en fonction de variantes attestées dans la tradition manuscrite ou encore telle ou telle correction touchant des termes difficiles. La raison pour laquelle j’ai mis en italiques les prédicats négatifs apparaîtra plus loin.

S'agissant des vers 53-54a, je reprends dans son principe la traduction de Bollack 2006 (dont je m'écarte par ailleurs sur plusieurs autres points),²⁵ qui se distingue de quatre versions entre lesquelles la grande majorité des interprètes se sont partagés, et dont les archétypes suivent (il existe d'auteur à auteur des variations que je peux ici négliger):

1. Ils ont décidé de nommer deux formes, dont l'une ne devrait pas l'être. [La déesse dénoncerait par-là l'erreur des mortels]
2. Ils ont décidé de nommer deux formes, dont il ne faut pas que ce soit seulement l'une d'entre elles. [Les mortels en question justifieraient ainsi leur décision]
3. Ils ont décidé de nommer deux formes, dont l'unité n'est pas nécessaire. [Autre argument des mortels justifiant leur décision – à moins que ce ne soit un autre argument de la déesse dénonçant l'erreur des mortels]
4. Ils ont décidé de nommer deux formes, dont aucune ne devrait l'être. [Autre argument encore de la déesse dénonçant l'erreur des mortels]

Différentes dans leurs implications et leur plausibilité grammaticale, ces quatre versions ont en commun de

25 Voir notamment *infra*, n. 35. À titre indicatif, je reproduis ici la traduction de Bollack; les italiques indiquent mes principaux points de désaccord: “*Dans ceci* [= dans cet Étant-référence qui est à l'image d'une sphère], je pose pour toi un terme au discours certain et à la pensée / autour de Vérité; à *distance de ceci*, apprends à connaître les opinions mortelles, / apprends-les en écoutant l'arrangement trompeur de mes mots. / Car ils ont posé des formes, pour donner nom à deux principes. / L'un de ceux-là n'a pas lieu d'être nommé, *dans le monde de l'errance où ils se trouvent*. / Ils ont divisé le corps dans la contrariété, ils ont posé des signes/séparés les uns des autres. D'un côté, le Feu éthéré de la flamme, / avec sa douceur et sa grande légèreté, en tout sens le même que soi-même, / pas le même que l'autre cependant. Mais cet autre-là aussi est par rapport à soi / dans la contrariété, Nuit sans flamme, corps dense et pesant. / *Telle qu'elle est*, je te la dis à toi, *la dualité de cet arrangement, si entièrement adapté (eikota)* / qu'aucun principe mortel ne pourra jamais te laisser derrière.”

considérer que *katenthento gnômas*, au vers 53, est un syntagme signifiant ‘ils ont décidé’ (avec une idée d’arbitraire). Le tour (*kata*)*titesthai gnômên* est en effet attesté chez Théognis, Hérodote et Sophocle, où il signifie ‘donner un avis,’ ‘approuver’ (plutôt que ‘décider’).²⁶

Développant l’idée qu’il avait avancée en 1966 dans sa recension de la monographie de Karl Deichgräber *Parmenides Auffahrt zur Göttin des Rechts*, Bollack considère cependant que le pluriel *gnômas* en B8.53 n’est pas le complément de *katenthento*, mais de *onomazein*, “nommer.”²⁷ Les *gnômai* en question, que je rends ici par ‘idées’ (Bollack dit ‘principes,’ pour une raison qui apparaîtra),²⁸ ce sont, dans cette construction, l’être et le non-être, et celle des deux idées que l’on doit s’abstenir de nommer, c’est le non-être.²⁹ Au vu de la

26 Théognis l. 717 (“nous devons tous admettre l’idée selon laquelle...”); Hérodote, 3. 80; 7. 82 (“émettre l’opinion que...”); Sophocle, *Philoctète* 1448 (“Je me range aussi à cet avis”).

27 Voir également, pour ce qui est de cette construction, d’Avino 1965, p. 301-302 (que Bollack semble ne pas avoir connu), et la traduction de Cordero (1984), p. 40 (Cf. Mansfeld 2021, p. 208, n. 25: “I wonder why he [=Parmenides] did not write γνώμας γὰρ κατέθεντο δύο μορφᾶς ὀνομάζειν”). Tous les arguments de Bollack ne sont pas également pertinents: l’objection grammaticale visant à dissocier *gnômas*, un pluriel, de *katenthento*, en arguant du fait que *gnômên*, dans *katatithestai... gnômên* est au singulier, n’est pas décisive; le pluriel pourrait être distributif (chacun a sa propre opinion; si cette opinion est partagée par tous, c’est qu’elle reflète un trait qui est essentiel à la condition mortelle des humains); de même pour l’argument métrique en vertu duquel *duo*, après la césure, appartient second hémistiche: le vers grec n’a pas cette rigidité. Ce qui est vrai est que l’hyperbate, avec *duo* séparant les deux composants du syntagme supposé, rompt le mouvement naturel de la phrase.

28 Le terme *gnômê* est difficile à rendre. Snell 1924, dans une monographie consacrée au vocabulaire cognitif, mentionne entre autres ‘Meinung’, ‘Einsicht’, ‘Gesinnung’ (p. 30-37). Il insiste sur la relation entre l’aspect épistémique et l’aspect pratique du terme (p. 35). Cette double orientation suggère bien ce qui est en jeu en B8.53; mais Snell lui-même traduit le terme dans ce passage comme un équivalent de *doxa* (‘Meinung,’ p. 37). Afin d’éviter ‘pensée’, qui reste sans doute la façon la plus simple de rendre *noêma*, et de conserver le même terme pour rendre *gnômê* aux vers 54 et 61, j’ai adopté ‘idée’ pour ce dernier terme. Au vers 54, il s’agirait plutôt de ‘notions’ et au vers 61 de ‘conception’, voir *infra*, p. 27).

29 Bollack 1966, p. 323-24; 2006, p. 209; cf. aussi Bollack 2011, p. 16 (mais la p. 15 semble dire, de manière troublante, que les *gnômai* en question sont, ou sont aussi, le jour et la nuit: (les italiques sont miennes) “Men, these

prohibition sur laquelle repose la première partie du discours de la déesse, cette lecture paraît naturelle, au point qu'on pourrait s'étonner que personne, parmi les interprètes modernes, n'y ait, à ma connaissance, antérieurement songé ou en avoir vraiment tenu compte depuis. L'exégèse que fait Aristote de ces vers, que je citerai dans un instant, la présuppose aussi. Mais à la lumière de l'interprétation traditionnelle du monisme de Parménide, la raison de cette méconnaissance est claire: ce qui poussait quasi-automatiquement à localiser l'erreur des mortels dans l'admission d'une dualité, celle des deux formes, était que l'être de Parménide était numériquement un et possédait la concrétude d'une sphère. Une fois cette double hypothèque levée, on est plus libre de penser que ce n'est pas la dualité qui est la source de l'égaré des mortels, mais le recours au non-être. Quoi de moins surprenant, pour un mortel, que de penser en termes de non-être un monde où règne la mortalité?³⁰ La question est seulement de savoir si, de la mortalité au non-être, la conséquence est bonne. Les mortels de 8.54b, quels qu'ils soient, pensent que tel est le cas.³¹

verses tell us, have proceeded to a repartition of the forms as they [i.e. les hommes] came into being; that is, they have opposed them to one another. The distinction enabled them to name *two ideas* (γνώμαι): *light and night*, which shared the appearance of all things in the world [...]” (p. 15); “The second principle, the partner, called “one of the two,” according to the point of view, is of no use (ὄν χρεών). It is the non-Being opposite the Being, and reciprocally. The solution, when outside the domain of Truth, to avoid ambiguity and confusion, companions to becoming and fusion, is to split the model in two distinct ones. Exclusion is double, each mutually rejecting the other, in a fierce assertion of its own individuality” (p. 16). Les deux *gnômai* (ici rendu par *ideas*), sont-elles la lumière et la nuit ou l'être et le non-être ?

30 Eli Diamond m'a suggéré dans une correspondance que “l'abîme béant” sur lequel s'ouvrent les portes de la demeure de la déesse, dans le proème (B1.18), est à l'image du non-être où risque de tomber qui ne s'en tient pas aux deux formes fondamentales de l'être. Je n'avais pas pensé à cette possibilité, qui m'apparaît, dans Laks 2013 (p. 173), dans le cadre d'un développement qui aborde la question des homologies existant entre la cosmographie du proème et la cosmologie de la seconde partie du discours de la déesse.

31 Peut-on, faut-il, identifier les mortels en question? Des Pythagoriciens, des Orphiques, Héraclite? Rien ne colle véritablement. Ne s'agit-il pas, en

Les formes que ces mêmes mortels ont choisies permettent pourtant de résister à cette pente, à condition que la déesse s'en empare. La résistance s'appuie sur leur dualité même. De fait, même si la césure fait pencher le terme 'deux', qui se tient au milieu du vers 53, du côté du second hémistiche, le numéral concerne évidemment aussi les formes, dont la nature va immédiatement être précisée ("le feu éthéré de la flamme," au v. 56, et la "nuit sans lumière," au v. 64) non moins que les idées d'être et de non-être. Il n'est pas facile de maintenir cette double relation dans la traduction (un artifice typographique consisterait à écrire "Ils ont en effet posé des formes, [deux], pour nommer deux idées.")³² Mais l'essentiel de la difficulté est de construire le rapport que ces deux formes entretiennent avec les idées d'être et de non-être.

Dans le premier livre de la *Métaphysique*, Aristote associe, sans les identifier, le feu (qu'il appelle, en généralisant, 'le chaud') à l'être, et la forme obscure au non-être (où il reconnaît non seulement le froid, mais aussi, non sans une certaine nonchalance, la 'terre', sans doute à cause de l'expression *pukinon demas embrithes te*, "corps dense et pesant"):

"[...] jugeant qu'à côté de l'être le non-être n'est rien, [Parménide] croit que nécessairement l'être est un et que rien d'autre [*scil.* n'est] [...]; mais, contraint de suivre les phénomènes, et supposant que selon la raison, l'un est, mais selon la sensation, c'est le multiple, il pose derechef que les causes sont au nombre de deux et deux les principes, le chaud et le froid, dont il parle comme [= sous les espèces] du feu et de la terre. Mais parmi ceux-ci, il place le chaud du côté de l'être et l'autre du côté du non-être." (*Métaphysique*, *Alpha* 5, 986b27-987a2 = A24, R12)

réalité, de mortels qui, partie intégrante du récit trompeur, sont les porte-paroles génériques de tous les autres?

32 Voir également Conche 1996, p. 190. Il ne s'agit pas d'une ambiguïté du type de celle qu'Aristote croit repérer dans la première phrase du livre d'Héraclite, quand il se demande en *Rhétorique* 3.5 1407b11-17 si le terme *aei*/toujours, dans le membre *tou logou eontos aei axunêtoi gignontai*, doit être pris avec *eontos* qui précède ou *gignontai* qui suit. Il n'y a en fait guère de doute que cette dernière lecture est la bonne.

Aristote interprète la relation entre l'être et le non-être d'une part, le feu et la nuit, comme s'il s'agissait de membres appartenant à une série de principes opposés, telle la *sustoikhia* établie par certains Pythagoriciens,³³ à moins qu'il n'ait été guidé, ou également guidé, par sa propre notion de privation. En tout état de cause, l'assignation exclusive de l'un des contraires au non-être va contre la logique de la cosmophysio-logie parménéidienne, puisque, comme le dit le fragment B9.3-4 (=D13)

“Tout est plein ensemble de lumière et de nuit sans lueur
Toutes deux égales, puisque rien n'est parmi aucune des
deux.”

L'obscurité n'est pas moins que la lumière, et si non-être il y a, c'est que l'obscurité n'est pas moins absence de lumière (non-lumière) que la lumière n'est absence d'obscurité (non-obscurité).³⁴

Le choix des mortels en faveur de ces deux entités qui 'sont,' dans la mesure où elles ne naissent ni ne meurent, est implicitement motivé, tel que je le comprends, par le fait que les hommes, dont la condition est de naître et de disparaître, mais qui sont aussi doués de la parole, ne peuvent pas ne pas vouloir dire la mortalité des choses du monde et la leur propre (je fais ici un peu plus que paraphraser *duo gnômas onomazein*, au vers 53). Dans cette perspective, la lumière du jour et l'obscurité de la nuit, qui sont, comme je le disais en commençant, les marqueurs temporels qui scandent l'existence humaine, s'offrent à eux (dans l'interprétation de la

33 Voir *Métaphysique*, Alpha 5, 986a22-26.

34 L'idée que le Jour et la Nuit sont tous les deux du côté de l'Être a été avancée par Schwabl (1953), p. 54. Selon la jolie formule subjectivante de Bollack (voir *supra*, n. 29): “Exclusion is double, each mutually rejecting the other, in a fierce assertion of its own individuality” (2011, p.16). Ce qui est vrai est que clarté et chaleur jouissent d'une supériorité sur l'obscurité de la nuit. C'est pourquoi “le feu éthérée de la flamme” est qualifié de ‘doux’/épion dans la charnière (v. 57). Voir également le résumé que Théophraste donne de la doctrine de la cognition dans *Sur les sensations*, §3: “La meilleure et la plus pure des deux [scil. pensées] est celle que produit le chaud” (A46, D52).

déesse) comme les garants quasi-substantiels de la permanence relative que présente la récurrence du jour et de la nuit. L'égarément auquel ils succombent ne consiste dès lors pas à admettre ces deux formes, mais à ne pas reconnaître l'être dans ces formes. Autrement dit, c'est à tort que les mortels concluent de la mortalité au non-être.³⁵ La déesse montrera au jeune homme que le paralogisme doit et peut être évité, même si la construction a un coût – à savoir qu'aucun composé ne peut prétendre à être au sens propre du terme. Ancrer la mortalité dans l'être, cela revient à donner aux composants le statut de ce que Parménide n'appelle pas des 'éléments' (*stokheion*), mais des 'formes':

“[...] 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 lumière, corps dense et pesant [...]”
 (B8.56-59)

Empédocle comme Anaxagore, dans le sillage de Parménide, le diront en des termes plus directs, et qui leur sont propres. D'Empédocle, nous avons le fragment 31B8 (=D53):

“Je te dirai autre chose: de rien il n'y a naissance, parmi
 toutes
 Les choses mortelles, et il n'est pas de cette fin qu'est la
 mort funeste,
 Mais seulement mélange et échange de choses mélangées

35 Bollack 2006 considère que le second hémistiche du vers 54, *en hôi peplanemênôi eisi*, peut être rapporté au vers précédent, d'où la traduction “dans le monde de l'errance où ils se trouvent” (“la relative porte plutôt sur l'action principale de ‘poser’ et définit le lieu de l'existence même des hommes, qui vivent sur ce terrain leur condition d'égarément”, p. 210). Ceci ne correspond pas à la ponctuation du texte grec imprimé p. 208, qui devrait être modifiée, voudrait-on le suivre dans cette interprétation. Mais la présence du premier hémistiche du vers 54 me semble exclure une telle possibilité, indépendamment même du fait que l'on comprend parfaitement, en vertu même de l'interprétation que Bollack donne du vers 54a, que l'égarément des mortels consiste à faire place au non-être, ce que la physique de la déesse ne fait pas, même si elle rend compte de la mortalité – c'est là et son tour de force, et sa limite.

Y-a-t-il, tandis que 'naissance' est un nom donné par les hommes mortels.”³⁶

Et Anaxagore, où l'on voit poindre une attention spécifique à la langue grecque, dira dans le fragment 59B17DK (=D15LM)

“Les Grecs ne conçoivent (*nomizousi*) 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.’”

Inversement, les mortels de Parménide s'égarer quand ils en viennent à conférer l'être à des choses qui, à s'exprimer correctement, ne sont pas, contrevenant au principe suprême auquel Platon se réfère dans le *Sophiste*.³⁷ Parler de la mortalité des choses sans s'égarer, tel est le défi. Il faudra que les choses mortelles puissent quand même être en quelque façon: ce n'est qu'en cela que consiste la *doxa* des mortels.

Ni Barnes ni Curd n'étaient disposés à faire de la récusation du monisme numérique un argument en faveur de l'attribution à la lumière et à l'obscurité le statut d'êtres, que ce soit à titre d'éléments, ou, encore moins d'essences en puissance. Leurs raisons diffèrent.

Pour Barnes, le dualisme des formes qui est au fondement de la cosmo-physiologie, dans la seconde partie de l'exposé de la déesse, ne saurait être un 'dualisme réel,' par quoi il faut entendre un dualisme qui n'aurait pas été matériel, s'agissant de corps, ou de masses, dont la divisibilité ou la mobilité contredisent frontalement certains des prédicats de ce qui est (B8.22 et 26): “The forms of line 53 are stuffs” (p. 281). Mais n'est-il pas aussi vrai de dire que si ces formes sont des matériaux, ce qui est incontestable, ces matériaux sont, inversement, des formes? Ce pourquoi on peut y reconnaître,

36 Cf. aussi 31B11= 22D51.

37 Voir plus haut, p. 6, n. 12.

au-delà même des éléments qu'ils sont, des essences en puissance, le terme de *morphê* étant gros, pour ainsi dire, des notions d'*idea* et d'*eidos*, voire d'*ousia*, aussi bien que de *stokheion*. *En tant que formes*, lumière et obscurité sont ce qu'elles sont.³⁸

Patricia Curd avait poussé jusque-là, quand elle décrivait les formes de Parménide dans des termes convenant à des Formes platoniciennes, mais c'était pour ensuite reculer. Elle jugeait en effet que si les deux formes, considérées en tant que porteuses de qualités contraires et exclusives l'une de l'autre (qu'elle appelle 'formes enantiomorphiques'), n'étaient pas en mesure de satisfaire le critère ontologique de la première partie de l'exposé de la déesse, ce n'était pas en raison de leur divisibilité ou de leur immuabilité, mais bien du fait que leur dualité même impliquait l'idée de non-être, sur laquelle l'interdit avait été d'emblée jeté. Et il est vrai que ce que le feu éthéré est, la nuit obscure ne l'est pas, et réciproquement.

Mais il me semble qu'il n'y a pas de raison de penser qu'un jugement négatif du type "x n'est pas y" doive *ipso facto* tomber, chez Parménide, sous l'interdiction de penser le 'non-être.' La déesse ne se prive pas de recourir à des négations dans la première partie de son exposé. Ce faisant, est-elle victime d'une contradiction performative, ou bien faut-il distinguer entre non-être et énoncé négatif?³⁹ Si "ne pas être x" est irréductible à "ne pas être," la distance qui sépare

38 La résistance à une telle lecture est grande. Palmer 2009, p. 30, note par exemple: "Nowhere in the extant fragments, however, does Parmenides claim that light and night are ungenerated and imperishable or unchanging." C'est vrai. Parménide ne dit pas non plus qu'"être" est un *pollakhôs legomenon* (voir *infra*, p. 22s). L'objection de Palmer ("however") est dirigée contre Graham 2006, p. 171, qu'elle n'atteint pas vraiment, si je vois bien, puisque ce dernier s'oppose à lui-même ce qu'il pense être le sens de la charnière: "Were it not for a few crucial lines of Parmenides' exposition, we might think that his cosmology was a perfect realization of the principles of ontology developed in the Aletheia."

39 Voir la liste reproduite *supra*, n. 24. Della Rocca (2020), dans un livre exceptionnellement intéressant qui embrasse le parti du monisme, écrit dès la p. 2: "There are, for Parmenides, [...] no true negations, no true negative claims".

Parménide du *Sophiste*, où “ne pas être” signifie justement “être autre que” (257c7-e3) se réduit considérablement. Au point que le parricide que l'Étranger d'Élée estime devoir perpétrer menace d'être fictif. La victime véritable serait bien plutôt la longue série des lecteurs du poème, tel Mélissos, pour s'en tenir à lui.

C'est dans les termes suivants, au nom d'une certaine idée du progrès en philosophie, que Patricia Curd écarte la possibilité de mobiliser la distinction entre deux manières de ne pas être pour attribuer à Parménide, c'est-à-dire au discours de la déesse reconstruisant le discours des mortels, l'idée que les formes sont ce qui est:

“I think that, given the unitary nature of *einai* at work in Parmenides, he cannot successfully maintain this distinction. I also think that he did not recognize the difficulty in his theory [...] It is only in the late dialogues (*Parmenides*, *Sophist*) that Plato begins to explain the relations among Forms, and in doing so, sees that he must be able to find an acceptable way to distinguish claims about what a Form is in virtue of being the particular Form that it is and claims about a Form's relations to other Forms. Making such distinctions requires the notions of substances, essences, and accidents. I contend that it is only through wrestling with the problems posed by Parmenides' restrictions on the proper use of *esti* that later thinkers came to see the necessity of such distinctions.”⁴⁰

Curd s'inscrit ici directement dans le sillage d'Aristote:

“[L'argument en vertu duquel l'être est un] est en partie faux et en partie ne conclut pas. Il est faux, dans la mesure où il suppose que l'être se dit de manière simple, alors qu'il se dit de manière multiple ; et il ne conclut pas parce que, si on ne considérait que les choses blanches, et que blanc signifie une seule chose, il n'en resterait pas moins que les choses blanches seraient multiples et non pas une [...]. Mais Parménide n'avait pas encore vu cela.” (Aristote, *Physique* 1.3 186a22–32 = R48 LM)

40 Curd 2004, p. XXII.

Commentant ce passage, Eudème de Rhodes, pensant visiblement à la distinction que le *Sophiste* établit entre les êtres qui sont dits “en eux-mêmes” et ceux qui sont dits “en relation à d’autres” (255c13-14), ajoute que c’est à Platon qu’il revient d’avoir formulé pour la première fois l’idée d’un double sens (en l’occurrence, du verbe ‘être’).

“[...] Parménide ne paraît pas démontrer que l’être est un, même si nous lui concédions que l’être se dit d’une seule manière [...]. De même que si tout ce qui est était beau et qu’il n’était pas possible de trouver quelque chose qui ne soit pas beau, tout serait beau sans que pour autant le beau soit unique (de fait, il sera multiple: belles seront la couleur, l’activité et toute autre chose), de la même manière tous les êtres seront êtres, sans être un ni identiques. De fait, autre chose est l’eau, autre chose le feu. Par conséquent, on ne saurait s’étonner que Parménide ait souscrit à des arguments indignes de confiance: il a été trompé par des difficultés dont la nature n’avait pas encore été éclaircie à cette époque. De fait, personne ne parlait du mode multiple, vu que c’est Platon qui a introduit le double sens, ni de l’en-soi et de l’accident.” (Eudème in Simpl. *In Phys.*, p. 115.25–116.1= Frag. 43 Wehrli, A28DK, R50LM)

On peut s’interroger sur la force de cet argument. Il est naturellement exact que Parménide ne distingue pas *explicitement* entre différents sens du terme ‘être’; il ne dit pas qu’‘être’ est un *dittôs* ou *pollakhôs legomenon*. Mais ce qu’il accomplit pragmatiquement, de manière qu’on peut appeler ostensive, est bien d’introduire une distinction entre un sens particulier, à savoir absolu, du terme ‘être’ et d’autres qui, quelle que soit la façon dont on les analyse, sont donnés dans la langue et dont la déesse, qui parle grec, ne peut elle-même que faire usage, notamment quand elle affirme en fin de course:

“Ainsi donc, selon l’opinion, ces choses sont nées et sont maintenant (*easi nun*),
Et par la suite, [...] connaîtront leur fin” (B19.1-2).

Le verbe ‘être’, réflexivement (quoiqu’encore ostentivement) associé en B19 à un “maintenant” affaibli et temporalisé par rapport à l’occurrence de B8.5 (“[ce qui est] n’a pas été, ni ne sera à tel moment, puisqu’il est maintenant

tout ensemble”), est bien ici utilisé dans un sens qui se situe en deçà de sa version la plus forte.⁴¹ On pourrait dire, en simplifiant, que Parménide montre que la caractérisation qu’Hésiode fait des dieux comme “des immortels qui sont toujours” (*athananatoi aeî eontes*, *Théogonie* 21) est redondante, parce que “être,” pris en un sens strict, signifie par lui-même “être toujours” (avec les conséquences que cela implique, et que déroule la liste des prédicats).⁴²

Pour parler de l’être des ‘Formes’ et de l’essence,’ Platon et Aristote durent renouveler les sens d’un terme existant (*ousia*) et forger de nouvelles expressions, telles, chez Platon, *to pantelôs on* ou l’anaphorique *to ontôs on*, et chez Aristote le non moins anaphorique *to ti ên einai*. La nouveauté de Parménide, mise en scène dans le proème, ne passe pas par la récupération d’un substantif abstrait ou la création de néologismes. Le terme chargé de véhiculer la notion qu’il associe au verbe ‘être’ pris dans son sens strict (ou plus

41 Le contexte impose que l’enclitique *vuv* (*nun*), avec voyelle brève, ait un sens temporel de ‘à présent’, qui est exceptionnel, mais attesté (cf. LSJ, II.1). Éditer le circonflexe que portent les manuscrits de Simplicius (ce qui ne signifie pas grand chose) pour récupérer l’adverbe temporel *vûv*, comme le fait Cordero 1984, p. 34, cf. Cordero 1997, p. 34 et 42 (suivi par Année 2012, p. 99, n.2), crée un problème métrique qui conduit Année (p. 100, n. 1) à admettre la synisèse du *ea-* de *easi*, improbable dans cette position (voir Sider à paraître, *ad loc.*). Ruigh 1957, p. 65 (cité par Sider) suggère que le *nu* final de *vuv* est quasi-éphelcistique, comme il s’en rencontre chez Pindare. Comme Sider le note, les anciennes éditions (Peyron et Karsten, notamment), corrigent *kaî vuv en vûv τε*.

42 La discussion moderne autour du sens du verbe ‘être’ chez Parménide a largement été conduite, après John Stuart Mill, à la lumière de la distinction entre le sens existentiel et le sens prédicatif. L’étude fondamentale de Charles Kahn (1973) sur l’usage du verbe ‘être’ en grec entendait échapper à l’alternative en introduisant la notion de ‘veridical meaning’, qu’il concevait comme une forme de synthèse permettant de dépasser la distinction (Kahn 1973, p. 333: “The veridical lexical value, and probably also the veridical sentence form, is a prehistoric use of the verb **es-*. [...] And it is this sentence form, perhaps, that indicates better than any other evidence the inadequacy of the traditional dichotomy between copula and existential verb”). C’est à la lumière de ce sens qu’il lisait aussi bien Parménide que Platon (cf. Kahn 2009). Mais quel qu’ait été l’usage, doit-on penser que Parménide ait été contraint par lui ? Ne réforme-t-il pas le langage, comme les philosophes et les poètes font communément ?

précisément à l'usage de sa troisième personne: 'est') est le participe de ce même verbe, d'abord non substantivé puis substantivé, *eon* et *to eon*.⁴³

LE STATUT DES PRÉDICATS DE L'ÉTANT DANS LE FR. B8

La question se pose alors de savoir quel sens donner aux prédicats essentiels (les 'signes'), dont l'énumération raisonnée constitue l'essentiel du fragment B8 (v.2-49).

La lecture notionnelle (ou: sémantique) que j'embrasse est diamétralement opposée à la lecture 'littérale' défendue par D. Sedley (1999, p. 117), qui remonte à Platon dans le *Sophiste* et que la remarque de Gilson sur le caractère 'concret' de l'être de Parménide prolonge (voir plus haut p. 9s):

"Taken literally, what-is will prove to be an everlasting, undifferentiated, motionless sphere. How is this to be understood? If the sensible world is an illusion, is [the Goddess] describing the reality that actually occupies the place that the sensible world just seems to occupy? Or is she describing a reality as nonspatial and non-temporal as, say, numbers are? To put it another way, how far are we meant to deliteralize the description of what-is? I offer the following reason for retaining an unashamedly spatial reading. This final stretch of the Way of Truth is full of arguments. Most commentators are disappointingly silent on their structure and content. Only if we take them in literally spatial terms, I submit, do they prove to be good arguments."⁴⁴

Un exemple de 'dé-littéralisation,' telle que Sedley l'entend, serait par exemple de traiter "limité" comme un terme signifiant "défini" ou "invariant." Au contraire, l'interprétation littérale fait de Parménide ce qu'il appelle un

43 Sur la question de savoir si Parménide fait usage du *to* articulatoire ou si (comme Bollack le pense) Parménide ne connaît encore que sa fonction démonstrative, voir Journée 2010.

44 Sedley 1999, p. 117.

“cosmologiste radical,” avec un cosmos peuplé, pour seul être, d'une sphère qui, contrairement à la balle de Nausicaa, se tient dans un perpétuel présent, immobile en même lieu et place à savoir, dans son interprétation, la place qu'occupe la sphère du monde, qui ne serait elle-même qu'illusoire.

La distinction entre prédicats négatifs et prédicats positifs se révèle ici encore opérante. Car si les premiers pourraient s'expliquer par le nécessaire recours, de la part d'une déesse s'adressant à un mortel, à une ontologie négative (comme il y a une 'théologie négative'), une telle stratégie ne s'applique pas aux prédicats positifs. Ceci est particulièrement net dans le cas de la sphère, dont la forme, la masse et la tension interne sont explicitement données, comme la sphère elle-même, sous les espèces d'un *comparans* (*enaligkion* 8.43; voir plus haut, p. 10). Mais ce statut n'entraîne-t-il pas dans son sillage, rétrospectivement, l'ensemble des prédicats antérieurs dont la sphère offre la synthèse?⁴⁵

Le défi auquel une lecture notionnelle est confrontée est que chacun des prédicats positifs doit pouvoir être conçu comme le vecteur approprié de caractéristiques appartenant à un type d'entité qui ne serait pas, par hypothèse, de nature corporelle. Non pas des nombres (qui est l'exemple mentionné par Sedley), mais des quasi-essences. Il va de soi qu'explorer cette voie implique une décision herméneutique préalable dont les conclusions ne sont pas fixées d'avance. Je ne m'y engagerai pas ici.

45 Ce pourquoi je pense que la caractérisation par Bollack-Wismann 1974 du vers 8.43 comme le lieu d'un "passage à la représentation" n'est que partiellement juste ; c'est plutôt le moment où la représentation, qui est d'emblée à l'œuvre dès les premiers prédicats positifs, comme "continu" ou "seul de son espèce" (littéralement 'né unique'!), est thématisée comme telle.

EOIKÔS: ADÉQUATION OU RESSEMBLANCE?

Je dirai en revanche quelque chose du statut du discours qui, tout en faisant place à la naissance et à la disparition des choses mortelles, évite l'égarément conceptuel dont les mortels concernés sont victimes. Le discours bien ordonné de la déesse (c'est un *kosmos*), dans sa seconde partie, est qualifié en B8.52 de "trompeur," *apatêlos*. Ce n'est pas qu'il soit faux, mais il est glissant, car, selon l'interprétation suggérée plus haut, il se trouve dans la situation paradoxale d'avoir à dire la mortalité dans les termes de ce qui est sans recourir au non-être.⁴⁶

Adoptant la perspective des mortels, la déesse, dont la bienveillance se fait, à ce point, encore plus grande qu'elle ne l'était précédemment, parce qu'elle concerne maintenant le monde qui est le leur, s'engage dans une explication de processus fondés sur l'être des formes, qui constituent un cran d'arrêt à l'idée du non-être, du moins si l'on accepte de les penser non seulement sous les espèces de masses corporelles pouvant être divisées et mélangées, mais aussi sous les espèces de formes élémentaires omniprésentes dans un monde dont elles garantissent la continuité ontologique (outre B9.4 cité plus haut, voir *eon gar eonti pelazei*, B8.25, dans la première partie de l'exposé de la déesse: "car ce qui est côtoie ce qui est").

Se référant à ce niveau second de discours, Paménide use d'un terme, *eoikôs*, qui qualifie (attributivement, je pense) le substantif *diakosmos* dans le distique métadiscursif qui ferme la charnière:

46 On peut aller jusqu'à se demander si la déesse restreint la caractérisation à la seconde partie de son exposé, ou si elle ne suggère pas indirectement qu'elle vaut aussi, serait-ce à un moindre degré, pour la première partie, où elle ne met pas moins en œuvre le langage des mortels – que ce soit quand elle fait un usage purement syntaxique du verbe 'être', ou qu'elle enchaîne des prédicats qui se réfèrent en propre à des réalités corporelles. Pour une élaboration particulière de cette problématique, voir Année 2012.

“Cet ordonnancement (*diakosmon*) je te l'expose, conforme en tout point (*eoikota panta*), Afin que jamais idée (*gnômê*) de mortels ne te dépasse.” (B8.60-61)

Le terme *eoikôs* est crucial, puisque qu'il caractérise *positivement* le statut du discours mondain de la déesse. Mais que signifie-t-il exactement?⁴⁷

Trois options ont été envisagées par les commentateurs: 'adapté,' 'ressemblant,' et 'probable' ou 'plausible.'

Bollack 2006 rejette “ressemblant” (“à quoi?”, demande-t-il p. 217) au profit de “adapté” (p. 27, il parle de “convenance”). L'idée, reflétée dans le titre de son livre, est que de l'Étant' au monde, la conséquence est bonne, en ce sens que le discours cosmo-physiologique prend l'Étant comme modèle (ce que Bollack appelle un 'réfèrent'). L'usage de *eoikôs* dans le sens d'adapté,' 'convenable' est homérique;⁴⁸ l'argument grammatical est que le terme est suivi d'un datif quand, dans les textes antérieurs à Parménide, il signifie 'ressemblant' (c'est le cas chez Xénophane B35 DK=D50LM).⁴⁹ On peut cependant se demander s'il convient de choisir. De fait, l'adaptation du monde de Parménide aux caractéristiques de ce-qui-est se traduit – entre autres – par une série de ressemblances qui, redoublant et prolongeant la ressemblance de ce qui est avec une balle/*sphaira* bien arrondie et parfaitement équilibrée (B8.43-45), sont autant de manifestations de la conformité des processus mondains aux critères ontologiques.⁵⁰ Le fragment B9, déjà cité plus haut,

47 La même question se pose à propos de *dokimôs*, B1.32, dont on peut penser qu'il va dans le même sens.

48 *Odyssée* 3.124-25 ; 4.239. On peut ajouter que ce sens reste vivant chez Platon. Dans le *Sophiste*, il est dit de l'adjectif *biastikon* ('violent') qu'il est *eikos kai prepon*, “adapté et seyant”, pour qualifier une certaine forme de combat (225a9-11).

49 Cf. Hésiode, *Travaux*, 26 avec *homoia*, reprenant *Od.* 19.203. Sassi (2013), dans un article consacré à la sémantique de *eoikôs*, conclut aussi en faveur de la convenance (p. 26-27).

50 Voir en ce sens, mais sans qu'il puisse non plus pousser jusqu'au bout, Johanssen 2016, p. 11-18, par exemple p. 12-13: “What is striking [...] is that having indicated the mistake [= l'admission de deux formes, selon

est particulièrement significatif à cet égard, mais il faudrait aussi faire le compte de tout ce qui, dans le monde de Parménide, est à l'image de la sphère, à commencer par les couronnes alternées de feu et de nuit qui sont – avant même, semble-t-il, l'intervention d'une divinité mélangeuse – à l'origine du cosmos (B12, cf. Aétius 2.7.1).⁵¹ Ces ressemblances effectives valent bien un datif. Utilisant un terme qui oscille, non seulement dans la tradition antérieure, mais chez Platon lui-même, entre la convenance et la ressemblance, Parménide est le premier à suggérer que la convenance prend la forme de la ressemblance – ce que le terme de 'conformité' rend peut-être mieux que 'convenance.'

Ce que Parménide ne fait que suggérer, Platon le thématise de manière réflexive dans le *Timée* sous les espèces de l'*eikōs logos/muthos*, dans une observation préalable énoncée en 29b2-d3, reprise en 48d1-5, et dont la fonction est analogue à celle de la charnière du poème de Parménide. Le rapprochement a été opéré, mais peut-être pas suffisamment exploité.⁵² Il est d'autant plus pertinent que Platon, dans ces lignes, fait implicitement allusion à cette charnière elle-même.

l'interprétation traditionnelle], the goddess proceeds to describe each of the two forms in ways which suggest that they in some manner satisfy some of the signs along the way of being. So she says of fire that it is 'the same as itself in all directions [...], but not the same as the other,' while the opposite, night, is also 'by itself [...].' Voir aussi Graham 2006 (*supra*, n. 38).

51 Pour le statut pré-cosmogonique, et non pas cosmologique, des couronnes, voir Bollack 1990 (et 2006). La relation que cette première forme de mélange qu'est l'alternance entretient avec la divinité unificatrice de B12 demanderait une analyse plus poussée.

52 Voir Johansen 2016, p. 1, n.2, pour une liste de prédécesseurs, et p. 18-19, pour sa propre proposition. Dans la tradition exégétique platonicienne, les objets de l'opinion sont identifiés aux 'sensibles' dont la vocation est d'imiter les intelligibles: Plutarque, *Contre Colotès*, 13.11 14B-D (cf. R55 LM); Simplicius, *Commentaire du Ciel*, p. 557.20-558.18 (= R16), et *Commentaire de la Physique*, p. 39.10-12 (= R17), et, plus nettement encore, Proclus, *Commentaire du Timée de Platon*, p. 345.11-346.3 Diehl (= 167 Coxon), cf. *Commentaire du Parménide de Platon*, p. 1084.18-36 Cousin (=177 Coxon), avec l'occurrence du terme *eikonikōs* ('de manière imagée') à ligne 31 (où l'adverbe s'applique, en vertu des démultiplications de l'ontologie néo-platonicienne, tant à la première qu'à la seconde partie du discours de la déesse).

Dans un célèbre article qui entendait réévaluer à la hausse l'usage que Platon fait de l'expression *eikôs muthos* ou *logos* dans le *Timée*, Myles Burnyeat a écarté avec de bons arguments la traduction du terme *eikôs* par "probable" (qui appartient à la tradition de l'Académie platonicienne) au profit d'un sens normatif, "standard to live up to":

"Being *eikôs* will not be an automatic consequence of undertaking the exegesis of a likeness, still less a depressing consequence of speaking about the physical world at all. Rather, it will be an aspiration that Timaeus' discourse will try to live up to, a standard to judge it by."⁵³

Parménide est ici un point de comparaison:

"Like Parmenides, Plato contrasts the rigorous reasoning of the way of truth with a *diakosmon eikota* (fr. 8.60), an appropriately ordered account of the sensible world, which he – again like Parmenides (B8.60–61) – hopes will surpass any given by other mortal minds."⁵⁴

On peut même dire que Platon lui-même établit ce rapport, quand il écrit en 29 c7–8:

"si nous pouvons offrir des explications qui ne sont pas moins ressemblantes [ce qui est le sens que *eikotes* prend dans un contexte qui parle d'"images", AL] que celles d'un autre, il faut nous en satisfaire..."

L'"autre," c'est ici, éminemment, Parménide.⁵⁵ Au terme de son voyage loin du chemin des hommes, le *kouros*, instruit par la déesse, fera sans doute mieux que quiconque, mais Platon, par la bouche de Timée, revendique une supériorité encore plus grande. Celle-ci se manifeste non seulement par le degré d'élaboration des explications relatives au monde, mais

53 Burnyeat 2005, p. 150.

54 Burnyeat 2005, p.153.

55 *mêdenos* est certainement un masculin, comme Burnyeat le réaffirme, et non un neutre, comme on l'a parfois pensé (voir Burnyeat 2005, p. 148, n.13). Mais un lecteur averti comprendra, en outre, qu'il ne s'agit pas de n'importe quel autre.

aussi en ce que l'exposé platonicien ne bénéficie d'aucun enseignement de la part d'un dieu, à qui on peut et doit en appeler, mais dont le savoir est explicitement dit être inaccessible. Il n'y a plus de place pour un quelconque voyage autre qu'exploratoire et argumentatif.

“SANS FAIRE LE DÉTOUR PAR PLATON”

Dans la lecture que j'ai suggérée de la charnière, Parménide a mis en place un dispositif conceptuel que Platon explicite et formalise. Cela est vrai à au moins trois niveaux, celui de la théorie des Formes (dans le *Banquet* ou la *République*), celui du statut de la négation (telle qu'elle figure dans le *Sophiste*) et celui du statut du discours sur le devenir (l'épistémologie du *Timée*). Le moment crucial se situe dans les douze vers, à la charnière de l'exposé de la déesse, où la question du statut de la négation dans le contexte d'un discours qui pose la multiplicité des formes croise le problème épistémologique de la connaissance du monde.

Partageant donc sur un point essentiel l'analyse de Bollack, je me suis aussi inscrit en faux contre l'injonction liminaire – “Il faut lire Parménide sans faire le détour par Platon” – tout en tirant profit de travaux issus d'une tradition analytique qu'il ne prenait pas en considération. J'ajouterai qu'en écrivant ces mots, Bollack ne demandait pas seulement, comme Gilson, que l'ontologie de Parménide ne fût pas lue anachroniquement, au nom de l'“historisation plus radicale” dont il se réclamait.⁵⁶ Il s'agissait bien plutôt pour lui, plus radicalement si l'on veut, mais aussi plus problématiquement, de soustraire Parménide à l'ontologie, qu'il concevait comme le terrain commun à Platon et à Heidegger, pour le restituer au langage, le terrain des poètes. Il est aisé d'être en désaccord avec cette approche.⁵⁷ Parménide est bien le fondateur d'une

56 Voir Bollack 2019 (2000), p. 74 (cf. p. 64-67).

57 Pour plus de précisions, voir Laks 2023.

ontologie qui ne doit évidemment rien à Heidegger, mais à qui Platon doit beaucoup plus que le parricide qu'il prétend commettre dans le *Sophiste* ne le laisserait supposer. Comment le détour par Platon ne serait-il pas fructueux? Il permet de donner un cadre intelligible à ce qui reste une sous-détermination essentielle du poème.

RÉFÉRENCES

- Année, M. (2012). *Parménide, Fragments*, précédé de 'Énoncer le verbe être,' Paris: Vrin.
- d'Avino, R. (1965). "Parmenide e il linguaggio (B 8.53-54)," *Helikon*, 5, 296-317.
- Barnes, J. (1979). "Parmenides and the Eleatic One," *Archiv für Geschichte der Philologie*, 61, 1-21 (= [2011]. *Method and Metaphysics. Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, 262-287)
- Barnes, J. (2000). Compte rendu de Curd 1997, *International Journal of the Classical Tradition*, 7, 268-70.
- Barnes, J. (1982). *The Presocratic Philosophers*, Londres: Routledge.
- Bollack, J. (1966). Compte rendu de K. Deichgräber, *Parmenides Auffahrt zur Göttin des Rechts*, Wiesbaden, 1959, *Gnomon* 38, 321-330.
- Bollack, J. (1990). "La cosmologie parménidienne de Parménide," dans R. Brague et J.-F. Courtine (éds.), *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris: P.U.F., 19-53.
- Bollack, J. (2019). *Sens contre sens. Comment lit-on?* Entretiens avec Patrick Llored Presses Universitaires du Septentrion, (Genouilleux: La passe du vent, 2000¹).
- Bollack, J. (2006). *Parménide. De l'étant au monde*, Lagrasse: Verdier.
- Bollack, J. (2011). "From Being to the World and vice versa," dans N.-D. Cordero (éd.) *Parmenides, Venerable and Awesome*, Parmenides Publishing, 9-20.
- Bollack, J. et Wismann, H. (1974). "Le moment théorique (Parménide, fr. 8, 42-48 D.-K.)," *Revue des Sciences Humaines* 154 (t. 29), 203-212.

- Burnyeat, M. F. (2005). 'εἰκὼς μῦθος,' *Rhizai* 2, 143-65 (repris dans M. F. Burnyeat, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, vol. 4, Cambridge UP, 2022).
- Cordero, N.-L. (1984). *Les Deux chemins de Parménide*, Paris/Bruxelles: Ousia, (1997²).
- Cordero, N.-L. (2011). "Parmenides 'Physics' is not part of what Parmenides calls δόξα," in Cordero, N.-L. (éd.), *Parmenides Venerable and Awesome*, Parmenides Publishing, 93-115.
- Coxon, A. H. (2009). *The Fragments of Parmenides* (revised and augmented; ed. by R. McKirahan and M. Schofield), Parmenides Publishing (Assen 1986¹).
- Curd, P. (2004). *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Parmenides Publishing, (1997¹).
- Della Rocca, M. (2020). *The Parmenidean Ascent*, Oxford UP.
- Diels, H. et Kranz, W. (1951/52⁶). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch. Berlin Weidmann, (= DK).
- Gilson, E. (1962). *L'Être et l'essence*, Paris: Vrin (1948¹).
- Graham, D.W. (2006). *Explaining the cosmos: the Ionian tradition of scientific philosophy*, Princeton UP.
- Heitsch, E. (2011). *Aletheia: Eine Episode aus der Geschichte des Wahrheitsbegriffs*, Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Stuttgart: Steiner.
- Johansen, T.K. (2016). "Parmenides' Likely Story," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 50, 1-29.
- Jones, B. (1973). "Parmenides' Way of Truth," *Journal for the History of Philosophy*, 11, 287-98.
- Journée, G. (2010). "Parménide B6, 1 et 8-9 DK. Grammaire, poésie, métaphysique," *Revue des Études Grecques*, 123, 397-424.

- Kahn, C. H. (1973). *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Foundations of Language, suppl. series, 16 Dordrecht: D. Reidel, (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2003²).
- Kahn, C. H. (2009). *Essays on Being*, Oxford UP.
- Laks, A. (2013). "Phenomenon and reference: revisiting Parmenides, Empedocles, and the problem of rationalization" dans S.C. Humphreys & R.G. Wagner (éds), *Modernity's Classics*, Springer-Verlag, 165-86.
- Laks, A. (2023). "Situer le *Parménide* de Jean Bollack: quelques repères," dans S. Cudré-Mauroux, Ch. König et M. Steinrück (éds), *Lire Jean Bollack/Jean Bollack lesen*, Bâle: Schwabe, 203-216.
- Laks, A. et Most, G.W. (2016). *Early Greek Philosophy*, 9 vol., Loeb Classical Library, Harvard UP, [Parménide, dans le vol. V]; (2016). *Les Débuts de la philosophie des premiers penseurs grecs à Socrate* [en un volume], Paris: Fayard, (=LM).
- Loroux, N. (2005). "Éloge de l'anachronisme en histoire," dans N. L., *La Tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris: Seuil, 173-90.
- Mansfeld, J. (2021). "An Early Greek Epic. Narrative Structures in Parmenides' poem and the relation between its main parts," *Mnemosyne* 74, 200-37.
- Mourelatos, A.P.D. (2008). *The Route of Parmenides*, Parmenides Publishing (1970¹).
- Mourelatos, A.P.D. (1999). "Parmenides and the Pluralists" (compte rendu de P. Curd, *The Legacy of Parmenides*), *Apeiron*, 32, 117-29.
- Palmer, J. (1999). *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford UP.
- Palmer, J. (2009). *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford UP.
- Ruigh, C. J. (1957). *L'Élément achéen dans la langue épique*, Assen: Van Gorcum.

- Sassi, M.M. (2013). "La logique de l'*eoikos* et ses transformations: Xénophane, Parménide, Platon," *Philosophie Antique*, 13, 13-35.
- Schwabl, H. (1953). "Sein und Doxa bei Parmenides," *Wiener Studien* 66, 50-75.
- Sedley, D. (1999). "Parmenides and Melissus," dans A.A. Long (éd.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge UP, 113-130.
- Sider, D. (à paraître). *Parmenides: A Commentary on His Poem*.
- Snell, B. (1924). *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie (sophia, gnōmē, synesis, historia, mathēma, epistēmē)*, Berlin: Weidmann.