

Theory and History of Ontology (ontology.co) by Raul Corazzon | e-mail: rc@ontology.co

## Bibliographie des études en Français sur Parménide (Cou - Luc)

### Contents of this Section

#### Heraclitus and Parmenides

This part of the section [History of Ontology](#) includes the following pages:

#### **The Thought of Heraclitus**

[Heraclitus and the Question of the One and the Many \(under construction\)](#)

#### **The Thought of Parmenides**

[Parmenides and the Question of Being in Greek Thought](#)

[Critical Notes on His Fragments \(Diels Kranz fr. 1-3\)](#)

[Critical Editions and translations](#)

#### **Annotated bibliography of studies on Parmenides in English:**

[A - B](#)

[C - De L](#)

[De R - Grae](#)

[Grah - Ion](#)

[Jac- Lou](#)

[Mac - Mou](#)

[Mou - Rav](#)

[Rei - Sor](#)

[Spa - Vol](#)

[Wac - Z](#)

### **Bibliographies on Parmenides in other languages:**

[Bibliographie des études en Français A - Cor](#)

[Bibliographie des études en Français Cou - Luc \(Current page\)](#)

[Bibliographie des études en Français Mal - Z](#)

[Bibliografia degli studi in Italiano](#)

[Indici dei volumi della collana Eleatica](#)

[Bibliographie der Studien auf Deutsch](#)

[Bibliografía de estudios en Español](#)

[Bibliografía de estudos em Português](#)

### **Index of the Section: Ancient Philosophy from the Presocratics to the Hellenistic Period**



[Annotated bibliography of the studies in English: Complete PDF Version on the website Academia.edu](#)

### **Bibliographie Cou - Luc**

1. Couloubaritsis, Lambros. 1986. *Mythe et philosophie chez Parménide*. Bruxelles: Ousia.  
;Index: Préface de la deuxième édition (1990) 7; Introduction: Le mythe des multiples chemins 9; Chapitre I: Transmutation du mythe 76; Chapitre II: L'émergence de l'ontologie 165; Chapitre III: L'émergence d'une nouvelle physique 261; Conclusion: L'émergence de la philosophie 352; Appendice: Traduction du poème 368; Table de matières 381-382.  
Troisième édition modifiée et augmentée avec le titre: *La Pensée de Parménide* - Bruxelles, Ousia, 2008.  
"Dans les pages qui suivent, nous allons tenter d'élucider l'instauration de la philosophie au travers de cette transmutation du mythe, grâce à laquelle se manifestent successivement une problématique de l'être et de la pensée (première partie du poème) et une nouvelle physique (seconde partie). Pour ce faire, nous

commencerons par élucider le sens du proème, où le mythe parménidien pose ses fondations en vue d'édifier un nouveau type d'activité, axé exclusivement sur le savoir. Cette première étape de notre recherche nous permettra d'établir plus clairement la pratique parménidienne du mythe et d'en déceler la portée. Ensuite, nous montrerons en quoi l'émergence de l'ontologie est tributaire de la transmutation accomplie par le mythe des multiples chemins. Le traitement du texte nous aidera à discerner comment, par une sorte de retournement, cette émergence de l'ontologie déstabilise fatalement le mythe lui-même, rendant possible l'instauration de nouveaux discours, comme le discours métaphorique et le *logos* proprement dit. Mais plus fondamentalement encore, que cette démarche parménidienne institue le penser et la pensée, ouvrant la voie à une appréhension nouvelle des choses en devenir. C'est en effet en nous appuyant sur cette problématique de la pensée que nous achèverons notre travail, en indiquant comment, à la fois la prise en considération des diverses critiques que Parménide adresse à ses prédécesseurs (117) et une certaine réorganisation des fragments (118) autorisent à établir l'émergence d'une nouvelle physique, fort différente de celle des Ioniens, non seulement parce qu'elle met en oeuvre une cosmogonie quasi-mythique, fondée sur deux entités, mais aussi et surtout parce qu'elle s'institue grâce à l'usage même de la pensée, qui seule peut accorder le devenir aux lois de l'être, lui assurant, de ce fait même, une crédibilité. Par là, le poème parménidien nous apparaîtra dans toute sa cohérence: en vue d'instaurer la philo-sophie le mythe des multiples chemins nous conduit vers la compréhension du cosmos en devenir à partir, d'une part, de l'institution de l'ontologie comme la condition même d'une pensée susceptible de le prendre comme objet possible d'un savoir et, d'autre part, de l'édification d'une physique qui suppose l'impossible ontologisation du réel en devenir." (pp. 74-75)

(117) En distinguant la critique concernant les *akrita phyla* de celle des "mortels" qui, au contraire, séparent le corps du réel sans chercher l'unité des deux entités qu'il établissent.

(118) En situant le fr. 4 dans la seconde partie du poème. Voir l'Appendice de cet ouvrage, où nous introduisons d'autres réaménagements de moindre importance.

2. ———. 1987. "Les multiples chemins de Parménide." In *Études sur Parménide. Tome II. Problèmes d'interprétation*, edited by Aubenque, Pierre, 25-43. Paris: Vrin. ;"Des nombreuses difficultés qui subsistent encore dans le Poème de Parménide, les plus importantes nous paraissent celles qui touchent aux trois éléments mêmes du texte: le sens à accorder au mythe qui l'introduit, la représentation que l'on devrait se donner de l'*eon*, y compris son rapport énigmatique à la question de la pensée, et enfin la signification de la *doxa* et son lien éventuel avec le discours sur *alétheia*. Bref, ce qui est toujours en jeu, c'est encore aujourd'hui, comme autrefois, la cohérence même du texte parménidien et donc son unité." (p. 25)
3. ———. 2009. *La pensée de Parménide*. Bruxelles: Ousia.  
;Troisième édition modifiée et augmentée de *Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles: Ousia, 1986.  
Index: Préface de la troisième édition 9; Introduction: L'avènement de la pensée 27; Chapitre I: Le mythe des multiples chemins 57; Chapitre II: Le "Proème" comme producteur de chemins 121; Chapitre III: Transmutation du mythe 197; Chapitre IV: L'émergence de l'*eon* 243; Chapitre V: Le statut de l'*eon* 297; Chapitre VI: La question de la pensée 343; Chapitre VII: Au seuil d'une nouvelle distorsion 405; Chapitre VIII: Les traces d'un univers perdu 445; Conclusion: L'émergence de la philosophie 515; Appendice: Texte et traduction 537; Auteurs cités 559; Table des matières 569-570.  
"Ce livre constitue une nouvelle version, modifiée et augmentée de *Mythe et Philosophie chez Parménide* (1986, 1990 deuxième édition). Parallèlement à une réévaluation de la question du mythe qui différencie le *mythos* comme façon de parler autorisée, et le *logos* comme discours catalogique, cette nouvelle livraison refuse, pour l'*eon* parménidien, le sens anachronique d' "être" ou d' "étant", et distingue *eon* / *eonta* (ce qui est dans le présent / choses qui sont dans le présent) et *on* / *onta* (ce qui est ou étant / choses qui sont ou étants), accordant ainsi une

prééminence au temps, en l'occurrence au "maintenant". Par là, l'auteur prend davantage encore ses distances par rapport aux interprétations dominantes, et propose comme centre d'analyse le *penser* et la *pensée*. Légitimée par "Ce qui est dans le présent" (*eon*) d'une façon absolue et permanente qui en est la condition "inviolable" (*asylon*), la pensée est appliquée au devenir des "choses qui ne sont pas dans le présent" (*mè eonta*), "choses ab-sentes" (*apeonta*), et les convertit en "choses pré-sentes" (*pareonta*), sans jamais les identifier à une forme d'être. Grâce à cette promotion du présent dans le devenir, l'impossible ontologisation du réel en devenir s'accompagne néanmoins de la possible édification d'une nouvelle physique, différente de celle des premiers Ioniens, à savoir une physique du *mélange*, fondée sur l'unité de deux "formes", la lumière et l'obscurité, se référant au Feu et à la Terre, et dont le statut doxatique transforme le "nominalisme" propre au devenir des choses éphémères en une pensée de la *doxa*. Ce cheminement complexe donne une solution nouvelle au problème toujours en débat de l'*unité* du Poème, et laisse percevoir, par la transmutation du mythe archaïque, l'émergence de la philosophie comme aspiration au savoir, grâce à l'irruption de la pensée qui, en l'homme, puise sa continuité dans l'inflexibilité de "Ce qui est dans le présent", dont l'enracinement dans la flexibilité de la *physis* réussit à équilibrer et à fonder la force différenciante de la parole."

4. ———. 2019. "Réinterprétation de l'*eon* de Parménide dans l'éclairage du Papyrus de Derveni." In *ὁδοὶ νοῆσαι. Ways to Think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*, edited by Palumbo, Lidia, 193-206. Diogene Multimedia: Bologna.  
;Résumé : "Ce texte se propose de démontrer la nécessité d'une reconsidération de notre approche de Parménide dans l'éclairage du Papyrus de Derveni, qui montre qu'il faut avoir en considération la temporalité au moment de traduire l'*eon*, de sorte que la traduction qui convient, pour le pluriel *ta eonta*, est il "les choses qui sont dans le présent". Tout d'abord, il montre que le B 2 de l'édition Diels-Kranz de Diogène d'Apollonie distingue clairement *ta eonta* et *ta onta*, co-présence qui implique que cette différence exprimait deux sens différents dans la problématique de l'être. Ensuite, il indique comment cette différence est clairement posée dans le Papyrus de Derveni, et enfin il établit le sens dans lequel le Papyrus bouleverse notre vision de la pensée de Parménide."
5. Croissant, Jeanne. 1986. "Parménide." In *Études de philosophie ancienne*, 58-129. Bruxelles: Éditions Ousia.
6. Cursaru, Gabriela. 2015-2016. "Imagerie mythico-poétique, philosophie et religion dans le *Proème* de Parménide." *Archæus. Studies in the History of Religions* no. 19-20:19-48.  
;"L'analyse du *Poème* de Parménide, des emprunts à l'imagerie mythico-poétique-religieuse et des stratégies que le poète-philosophe a utilisées pour renverser cette tradition au moyen de la substitution, de la transposition du *μῦθος* par l'instauration du *λόγος*, permet de constater que l'Éléate s'inscrit de ce point de vue dans une tradition plus large, celle des Présocratiques, qui, nouveaux bâtisseurs, récupèrent les pierres des édifices antérieurs, les réemploient et leur confèrent de nouvelles fonctions pour construire leurs propres édifices. Parménide, comme Anaximandre et Anaximène, Héraclite et Empédocle, chacun à son tour et à sa façon, s'approprient des thèmes et des moyens poétiques, des figures et des motifs empruntés à la tradition pré-présocratique pour les détourner, substituant leur propre vision philosophique soumise à l'ordonnance de la pensée logique à celle des *ποιηταί*, instances culturelles traditionnelles qui faisaient autorité. À cet égard, il est intéressant de noter que, par la suite, la pensée philosophique fera constamment appel aux figures du voyage pour traiter de questions épistémologiques, il suffit de mentionner l'image de l'attelage qui, de Parménide à Platon et de Boèce à Ficin, a cristallisé tout un discours sur l'être, l'âme, la connaissance et le lien entre l'homme et Dieu." (p. 44)
7. ———. 2016. "Le *Proème* de Parménide : anabase et / ou catabase ?" *Cahiers des études anciennes* no. 53:39-63.

;"Il n'existe peut-être pas de question plus débattue concernant le *Proème* de Parménide que celle de la direction du parcours suivi par l'attelage du jeune voyageur guidé par les Héliades, et celle du trajet de ces dernières lorsqu'elles sont parties à sa rencontre.

Alors qu'on s'accorde pour reconnaître que le voyage hors du temps et hors de l'espace effectué par le κοῦρος parméniidien n'est qu'une forme d'expression spatialisée de sa quête du savoir, des mouvements noétiques de son âme et du processus de recherche de la connaissance et de la Vérité absolue d'origine et d'essence divines, on ne cesse de s'interroger sur la nature de son expérience : s'agit-il d'une anabase ou d'une catabase ? Dans cette analyse, il ne s'agira pas de prendre position à ce sujet, mais plutôt de remettre en question la pertinence d'une telle interrogation et de porter un regard neuf sur le sujet. Il me semble que réduire le voyage parméniidien soit à une anabase, soit, inversement, à une catabase, le traiter donc à l'aune des interprétations en quelque sorte « dualistes », c'est s'arrêter en chemin. Alors qu'au premier abord, anabase et catabase semblent s'opposer radicalement, à mieux y réfléchir, elles entretiennent des rapports autrement plus féconds que celui de l'exclusion." (pp. 39-41, deux notes omises)

8. Dehon, Pierre-Jacques. 1988. "Les recommandations de la déesse. Parménide fr. 1,28-32." *Revue de Philosophie Ancienne* no. 6:271-289.  
;"Les propos par lesquels la Déesse met fin à son discours introductif dans les derniers vers du proème de Parménide ont été diversement traduits et interprétés. Le plus souvent, les solutions avancées découlent de la conception globale défendue par les critiques de la pensée parméniidienne. Aussi m'a-t-il semblé opportun d'aborder d'un oeil neuf le texte même du passage, tout en dressant un bilan de ces différentes tentatives." (p. 271)
9. Destrée, Pierre. 2000. "L'être et la figure du soleil: note sur Parménide, DK B 8 v. 34." *Revue des Études Grecques* no. 111:304-307.  
;"Même si la problématique des sēmata de l'être est bien connue, il demeure, à notre avis, une question que les interprètes n'ont pas vraiment abordée pour elle-même : celle de savoir quelle pourrait bien être l'origine ou la provenance des termes retenus par Parménide pour tenter de décrire ou de caractériser l'être. Ou, plus précisément, quel pourrait bien être comme le fil conducteur, c'est-à-dire l'image ou le référent implicite de tous ces « signes » ou « symboles » servant à faire comprendre ce qu'est l'être ?  
Très curieusement, il y a un petit mot qui, dans le fragment central du Poème de Parménide, le D.K. B 8, n'a jamais vraiment attiré l'attention des interprètes : ὄγκω au vers 43. C'est sans doute l'importance de l'image de la sphère, symbole de la 'perfection' de l'être, comme on l'interprète généralement, qui a oblitéré la lettre même du texte : il faut faire en effet remarquer que l'être n'est pas directement comparé à une sphère, mais bien à la « masse d'une sphère bien arrondie » (εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκω). Quel est le sens de cette précision ?  
La réponse pourrait sembler évidente : Parménide répète ce qui a été dit au vers 24 du même fragment : « tout entier, il est plein d'être » ; tel est le sens du mot ὄγκος qu'Aristote reprend dans sa *Physique*, lorsqu'il l'oppose au « vide » (κενός) . Cette réponse, cependant, ne nous livre pas le sens de ce choix ici, au vers 43. En effet, si Parménide tient à préciser que la sphère à laquelle l'être est comparé a une certaine « masse », ou un certain « poids » (cf. le lien étymologique entre ὄγκος et ἐνεγκεῖν) au sens réel comme au sens figuré, c'est qu'il a voulu donner une indication quant au type de sphère qu'il fallait se représenter. Or, ce type de sphère ne peut être que le soleil que les tragiques associent fréquemment à l'idée de cercle, et que, de manière générale, les Grecs associent au divin, à commencer par Apollon Phébus 3. Il nous semble que ce n'est qu'à la faveur de cette représentation précise que l'on peut comprendre le choix des « signes » de l'être." (p. 304)  
(1) Cf. *Physique*, III, 4, 203 b 28.  
(2) Cf. Sophocle, *Trachiniennes*, 817, où il est question de la « majesté » d'un nom.  
3 Sur ce thème, cf. P. Boyancé, « L'Apollon solaire », dans : *Mélanges Jérôme Carcopino*, Paris, 1966, p. 149-170.

10. ———. 2000. "La communauté de l'être: Parménide fr. B5." *Revue de Philosophie Ancienne* no. 18:3-13.  
; "Aujourd'hui, à la suite de l'article pionnier de Cornford(1), la majorité des interprètes s'accorde à donner une portée méthodologique, et purement méthodologique, au fragment D.K. B 5 du Poème de Parménide (ξυνόν δέ μοί ἐστιν, ὀπόθεν ἀρξωμαι τόθι γαρ πάλιν ἴξομαι αὐθις), que l'on traduit de la manière suivante: "Il m'est indifférent d'où je commence, car je retournerai en ce point à nouveau" (Trad. M. Conche)(2). Les deux seules questions restent alors de savoir sur quoi porte l'énoncé, quelle est la problématique visée par ce lieu d'où, "indifféremment", la déesse part et auquel elle revient, ainsi que la place qu'il faut donner à ce texte dans l'ordre des fragments." (p. 3)  
(...)  
"Telles sont donc les raisons, rapidement exposées, pour lesquelles il nous semble que l'on doit reprendre à nouveaux frais l'interprétation de cet "énigmatique" fragment 5, comme l'a dit un interprète (14) .  
(1) F.M. Cornford, "Parmenides' two ways", *Classical Quarterly*, 27, 1933, p. 97-111; cf. p. 102.  
(2) Même traduction chez Couloubaritsis, Coxon, Taràn, O'Brien-Frère, Gallop, Austin, etc.  
(14) Cf. N.-L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide* , p. 172
11. Di Giuseppe, Riccardo. 2008. "La conclusion du proème de Parménide : « constitutio textus » et histoire de la tradition." In *Filologia, papirologia, storia dei testi. Giornate di studio in onore di Antonio Carlini: Udine, 9-10 dicembre 2005* , 317-370. Pisa: Serra.  
; Abstract: "Parmenides, Moses, Jesus: the revelation of the Absolute in the Greek, Hebrew and Christian traditions is marked by the persistence of three surprising invariants: Being, Heart, and Word. In the Mediterranean area, the divine revelation takes always place in the heart, has invariably being as subject, and is performed by a word, which is the verb « be » itself. As a striking result, the Name is always a Verb as well in Parmenides' poem as in Ex 3,14 and in the Gospels' text. However, while Being is a neuter participle in the pagan poem giving birth to ontology as well as to Western philosophy, Being is a Person, *I AM* , in the world of the Bible. The study of the use of « be » in these three different contexts brings to the stunning conclusion that absolute Reality is seen as a substance in classical Greek philosophy, while it is seen as relation in the world of the Bible. The opposition between these two categories recalls the crucial difference between natural and supernatural mystic proposed by Maritain, worked out by Gardet and Lacombe and further investigated by J.-H. Tisin. While pagan, or natural mystic aims at the identification of knower, known and knowledge in an indifferent unity, implying the annihilation of consciousness and personality (enstasis), the supernatural mystic, typical of monotheism, conceives the revelation of a transcendent Creator as a Love relation, in which the creature's person is, at the same time, transfigured and preserved (exstasis, visio beatifica)."
12. ———. 2011. *Le voyage de Parménide* . Paris: Orizons.
13. ———. 2012. "Le passage de la Méditerranée : Parménide et la métaphysique de l'Exode ." *Bulletin de Littérature ecclésiastique* no. 113:87-98.  
; Abstract: "Parmenides, Moses, Jesus: the revelation of the Absolute in the Greek, Hebrew and Christian traditions is marked by the persistence of three surprising invariants: Being, Heart, and Word. In the Mediterranean area, the divine revelation takes always place in the heart, has invariably being as subject, and is performed by a word, which is the verb « be » itself. As a striking result, the Name is always a Verb as well in Parmenides' poem as in Ex 3,14 and in the Gospels' text. However, while Being is a neuter participle in the pagan poem giving birth to ontology as well as to Western philosophy, Being is a Person, *I AM*, in the world of the Bible. The study of the use of « be » in these three different contexts brings to the stunning conclusion that absolute Reality is seen as a substance in classical Greek

philosophy, while it is seen as relation in the world of the Bible. The opposition between these two categories recalls the crucial difference between natural and supernatural mystic proposed by Maritain, worked out by Gardet and Lacombe and further investigated by J.-H. Tisin. While pagan, or natural mystic aims at the identification of knower, known and knowledge in an indifferent unity, implying the annihilation of consciousness and personality (*enstasis*), the supernatural mystic, typical of monotheism, conceives the revelation of a transcendent Creator as a Love relation, in which the creature's person is, at the same time, transfigured and preserved (*exstasis, visio beatifica*)." )"

14. Dixsaut, Monique. 1987. "Platon et le logos de Parménide." In *Études sur Parménide. Tome II. Problèmes d'interprétation*, edited by Aubenque, Pierre, 215-253. Paris: Vrin.  
;Repris comme Chapitre VI dans *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris Vrin 2000, pp. 175-223.  
"Avant d'aborder l'examen critique des doctrines de l'être, l'Étranger adresse trois prières à Théétète. Dans la première, il lui demande de se contenter «du peu qu'on pourra gagner, par quelque biais que ce soit, sur un *logos* aussi fort que celui de Parménide»; dans la deuxième, de ne point le regarder comme un parricide «s'il est contraint de mettre à l'épreuve le *logos* de son père Parménide»; dans la troisième, de ne pas l'accuser de manquer de mesure, de délirer, s'il «entreprend de réfuter ce *logos* », à supposer qu'il en soit capable (*Sophiste* 241c-242a).  
Du sens que l'on accorde à cette manière d'annoncer l'entreprise comme mise à l'épreuve d'un *logos* fort, paternel et sacré -- et de l'importance que l'on attache (ou non) à cette manière de l'introduire, dépend toute la lecture du texte qui suit. La relecture de ce célèbre passage du *Sophiste* aura donc pour objet de déterminer sur quoi porte exactement la réfutation, comment et dans quel but elle se conduit."(p. 215)
15. Drvota, Tomáš, and Vitek, Tomáš. 2020. "Parménide DK 28 B 16 : un fragment méconnue [sic] d'Empédocle ?" *Eirene* no. 56:179-240.  
;"Dans la première partie de cette étude, nous chercherons à montrer que ces quatre vers font surgir d'insurmontables diffi cultés exégétiques et que leur contenu est incompatible, d'un point de vue sémantique comme philosophique, avec celui des autres fragments de Parménide. La thèse principale du fragment considéré, qui semble présenter le *vóoc* comme le résultat d'un mélange variable d'énigmatiques *μέλεα* corporels, se révèle à l'examen en contradiction très nette avec le cœur de la doctrine de Parménide, laquelle, selon l'interprétation commune, établit l'identité ou l'inséparabilité de *voεiv* avec *τò έov*. Or, il est fort peu concevable que Parménide ait pu, dans ce fragment B 16, conférer aux termes *voεiv* et *vóoc* une signification totalement différente de celle qu'ils ont dans les autres fragments. Le fragment B 16 semblerait plutôt partager la notion traditionnelle du *vóoc* telle que nous la connaissons de la poésie archaïque, épique ou lyrique.  
Dans la deuxième partie de cet article, nous essaierons de montrer qu'en envisageant ce fragment dans un contexte empédocléen, il devient soudain possible d'en comprendre la singulière sémantique et d'en proposer une interprétation cohérente. Nous ne prétendons certes pas parvenir de la sorte à réfuter définitivement la paternité de Parménide ni à établir ainsi avec certitude celle d'Empédocle, mais peut-être cette tentative aura-t-elle eu le mérite d'attirer l'attention sur cette éventualité : celle d'une attribution erronée d'un fragment d'Empédocle à Parménide, que celle-ci ait été initialement le fait des premiers doxographes ou bien d'Aristote et de Théophraste. Plus tard, les exégètes modernes, héritiers d'une tradition qui remontait à l'école péripatéticienne, n'auraient eu d'autre possibilité que d'interpréter ces vers dans le cadre de la doctrine de Parménide." (pp. 180-181, une note omise)
16. Dubarle, Dominique. 1973. "Le poème de Parménide, doctrine du savoir et premier état d'une doctrine de l'être (première partie)." *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* no. 57:3-34.

17. ———. 1973. "Le poème de Parménide, doctrine du savoir et premier état d'une doctrine de l'être (deuxième partie)." *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* no. 57:397-432.
18. Dumont, Jean-Pierre. 1994. "Le modèle parménidien de l'assimilation: pensée, sensation et vie." In *Ainsi parlaient les Anciens. In honorem Jean Paul Dumont*, edited by Jerphagnon, Lucien, Lagrée, Jacqueline and Delattre, Denis, 349-371. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires de Lille.
19. Escoubas, Éliane. 2006. "Λόγος et tautologie: la lecture heideggérienne d'Héraclite et de Parménide." In *Phénoménologie et logique*, edited by Courtine, Jean-François, 297-313. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure.
20. Espinosa, Santiago Eugenio. 2019. *L'Impensé. Inactualité de Parménide*. Paris: Les Belles Lettres.
21. Fattal, Michel. 1998. "Mythe et philosophie chez Parménide." In *Philosophes et historiens anciens face aux mythes*, edited by Bouvier, Daniel and Calame, Claude, 91-103. Paris: Les Belles Lettres.  
; "Si Parménide n'attribue pas à l'instar de Xénophane une connotation fortement négative au discours mensonger de la tradition poétique, il n'en demeure pas moins qu'on assiste chez lui à une véritable transmutation du discours homérique et hésiodique notamment en ce qui concerne le problème complexe de la vérité, de la tromperie et de la vraisemblance. Son originalité philosophique résiderait non seulement dans l'élaboration d'un logos qui incarnera pour la première fois l'idée d'une «raison critique personnelle» capable de «juger» une réfutation énoncée par l'autorité d'une «maîtresse de vérité» et dans l'établissement d'une gnômê susceptible de faire le choix entre le plus vraisemblable et le moins vraisemblable; mais également dans le fait d'entamer, bien avant Platon et à la différence du Sophiste, une réflexion sur la vérité et l'erreur qui est commandée par la question des bons et des mauvais mélanges, des bonnes et des mauvaises séparations."
22. ———. 1998. "Le logos dans le Poème de Parménide." In *Les lieux de l'intersubjectivité. Mélanges offerts en hommage à S. Abou*, edited by Hatem, Jad. Paris / Montréal: L'Harmattan.
23. ———. 2016. *Du bien et de la crise : Platon, Parménide et Paul de Tarse*. Paris: L'Harmattan.
24. ———. 2019. "Raison critique et crise chez Parménide d'Élée." In *ὁδοὶ νοῆσαι. Ways to Think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*, edited by Palumbo, Lidia, 113-120. Diogene Multimedia: Bologna.  
; Résumé : "Le but de cet article est de montrer le rôle fondamental joué par la "raison" (*logos*) aux origines de la Grèce antique. Parménide d'Elée est le premier philosophe qui recommande, à travers l'injonction de la "Déesse" du Poème, rencontrant d'une manière allégorique son "disciple" (le philosophe), d'utiliser sa "raison critique personnelle" en vue d'instaurer une "crise" (*krisis*)(4) parmi les opinions et les fausses valeurs du commun des mortels, et dans le but de critiquer la validité de la vérité affirmée par la Déesse elle-même qui représente l'autorité par excellence(5). Cette importance assignée par Parménide à la "raison critique" et au concept de "crise" détermine, en quelque sorte, le destin de notre culture/science occidentale fondée sur le questionnement et la remise en cause - et définit l'activité et la "méthode" originale du philosophe."  
(4) Au fragment B 8, 15, la *krisis* désigne la "décision" séparant et distinguant l'être du non-être, le vrai du faux.  
(5) Au fragment B /, 5, la déesse lui dit clairement: "Décide (juge) par la raison (*krinai logô*) la réfutation polémique que j'ai énoncée."
25. Francotte, Auguste. 1958. "Les disertes juments de Parménide." *Phronesis* :83-94.  
;"1. Le premier fragment du poème philosophique de Parménide(1) relate un mythe apparemment sans mystère. Le penseur feint d'être emporté dans les cieux sur un

char attelé de juments. De jeunes Vierges, les Filles du Soleil, le conduisent auprès d'une Déesse qui lui révèle la voie de la Vérité et les embûches de l'Opinion. La signification de cet enlèvement est transparente: l'assomption est synonyme à la fois de rupture avec le commun et d'initiation aux réalités transcendantes.(2) De nombreuses difficultés surgissent toutefois si l'on veut rendre raison de tous les détails du récit. Entre ces différents traits, nous nous proposons d'examiner, sinon le plus riche de sens, du moins, pensons-nous, le plus négligé." (p. 83)

(..)

"Si l'intelligence grecque élargit, approfondit et littéralement informe le mythe, elle ne se substitue pas à lui. D'Hésiode à Platon, la pensée grecque ne cesse d'être mythe ni le mythe grec d'être pensée. Bien plus, comme nous avons tenté de le montrer, la pensée la plus logique est aussi la plus imprégnée de mythe. Car les perspectives de la fable et de la critique, loin de diverger, se complètent.

Composant l'une et l'autre avec l'aisance géniale qu'elle met à surmonter toutes les antinomies vulgaires, la pensée grecque doit à son ambiguïté même son irremplaçable particularité et sa valeur universelle." (p. 94)

(1) Parménide, 28 (18) B 1, Diels-Kranz.

(2) M. Éliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1953, p. 32-101. - Du même, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, p. 423 sv. - Du même, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, p. 133-164.

26. Frère, Jean. 1981. "Parménide, penseur du cosmos." *Deukalion* no. 33-34:77-86. ;"Dans ce qui subsiste des vers du poème de Parménide(1), les vers 50 - 61 sur lesquels s'achève le fragment 8 marquent un tournant. La première partie du poème avait dit l'Être (τὸ εἶναι) (fgt 8, v. 19, v. 32, v. 35; déjà fgt 4, v. 2) et l'impossibilité du Non-Être radical (fgt 8, v. 7). L'Être se révèle en son surgissement comme parole (φάσις) (fgt 8, v. 35),. comme pensée (νόημα) (v. 33 - 35), comme vérité (αλητεία) (v. 51). Mais Parménide en reste-t-il à une pure réflexion sur l'Être et sur les caractères de l'Être ? Bien des commentateurs, philosophes ou historiens de la pensée, l'ont à tort prétendu. En réalité, ce que nous allons montrer, c'est que le discours sur l'Être n'a de sens que comme fondement d'un discours sur le Cosmos. Après le discours (λόγος) plein de foi (πίστις) (fgt 8, v. 50; cf. fgt 1, v. 30) concernant la Vérité ou l'Être, Parménide, loin de se contenter comme on l'a cru trop souvent de dénoncer des opinions illusoire de mortels, énonce avec netteté des jugements (γνώμη) (fgt 8, v. 61) permettant de connaître, dans la mesure du possible, le Cosmos. Parménide, dans la seconde partie du poème, depuis le fragment 8, v 61, jusqu'au fragment 19, s'il critique assurément certaines conceptions erronées du Cosmos ou du 'Tou' (πᾶν) (fgt 9, v. 3) n'en esquisse pas moins sa propre conception du Cosmos." (pp. 77.78)
27. ———. 1985. "Aurore, Éros et Ananké. Autour des dieux parménidiens." *Les Études Philosophiques* :460-470. ;"Deux divinités dominent le cosmos selon Parménide : Ananké et Eros. Ananké intervient en deux passages essentiels du poème; dans l'un il s'agit de l'Être, dans le second il est question des astres. Au fragment 8, vers 30-31, parlant de l'immobilité de l'Être, Parménide dit : la contraignante Nécessité le maintient dans les liens d'une limite qui l'enserme de toutes parts. Au fragment 19, vers 5-6-7, Parménide dit parlant du ciel : tu connaîtras le ciel et comment la Nécessité qui le dirige l'a contraint à maintenir les limites des astres. Ainsi les deux passages insistent-ils sur la « contraignante » Nécessité qui « maintient » dans des « liens » et des « limites ». Pour ce qui est de la conception parménidienne d'Eros, nous possédons le fragment 1 3. Le fragment 1 3 dit : le tout premier de tous les dieux, c'est Eros qu'[Elle] conçut. (...)

Dans le commentaire de la *Physique* d'Aristote, Simplicius apporte à son tour des textes et des indications concernant Ananké et Eros.

C'est grâce à ces passages de Simplicius que les éditeurs de Parménide ont ordonné plusieurs fragments de la seconde partie du poème (f. 9 et suiv.).

Cependant l'ordonnance des fragments ici retenue par la plupart des éditeurs, si l'on y apporte quelque attention, semble loin de s'imposer.

Relisant de près le texte de Simplicius, nous voudrions ici dégager conjointement plusieurs thèmes. D'abord en ce qui concerne Simplicius, nous voudrions apporter des précisions sur sa technique de citation des fragments. A partir de là, nous pourrions envisager une nouvelle structuration des fragments portant sur Ananké et Eros. Enfin, nous pourrions ainsi essayer de mieux dégager certains aspects de la place du divin dans l'oeuvre parméniennne." (pp. 459. 460, notes omises)

28. ———. 1987. "Parménide et l'ordre du monde: fr. VIII, 50-61." In *Études sur Parménide. Tome II. Problèmes d'interprétation*, edited by Aubenque, Pierre, 192-212. Paris: Vrin.

;"La lecture des derniers vers du fragment VIII de Parménide (v. 50-61) pose un problème difficile. La clôture du discours concernant la Vérité est-elle ouverture sur les débordements d'opinions erronées? Ce morceau terminal ne concerne-t-il pas plutôt les étants en leur relation avec l'Être? La nouveauté de Parménide, depuis le fragment I jusqu'au fragment VIII, v.49, c'est assurément de s'arracher aux conceptions des penseurs de la *physis*; Parménide s'y montre le premier véritable philosophe de l'Être: mais délaisse-t-il pour autant certains aspects de la *physis*? La dernière partie de l'oeuvre (fr. VIII, v. 50-61; fr. IX à fr. XIX) n'est-elle qu'une critique des opinions erronées des philosophes sur le monde? Ou ne serait-elle pas, bien plutôt, l'articulation de ce qu'il est possible et légitime d'énoncer sur le monde, en tant que les étants sont fondés dans l'Être? Ainsi une lecture approfondie des derniers vers du fragment VIII s'avère-t-elle fondamentale. Déjà les derniers vers du fragment I suggèrent que les *dokounta* sont fondés dans l'Être. Dans leur prolongement, les derniers vers du fragment VIII n'amorcent-ils pas la mise en place d'une connaissance possible du monde et d'une connaissance possible des étants par rapport à leur fondement dans l'Être?" (p. 192)

29. ———. 1991. "Platon, lecteur de Parménide dans le *Sophiste* ." In *Études sur le Sophiste de Platon*, edited by Aubenque, Pierre, 125-143. Napoli: Bibliopolis.  
;"Bien que souvent négligé, le témoignage de Platon sur Parménide est sans aucun doute capital. Comment Platon lit-il Parménide avant de le discuter?" (p. 127)  
(...)

"Le témoignage de Platon semble donc fondamental.

Pourtant, les exégètes de Platon - dans l'Antiquité, de nos jours - ont-ils réellement tenu compte de ce que dit le texte de Platon concernant Parménide?

On a vu dans Parménide, à travers le témoignage de Platon, le premier penseur de l'Être, en sa pureté et son intemporalité d'être. Certes. Mais en quel sens précis Parménide pensait-il "est" (*esti*) ou l'"Etant" (*to on*)? C'est ici que les penseurs et commentateurs ont projeté et continuent de projeter leurs propres conceptions philosophiques - théologiques, ontologiques, matérialistes sur le texte de Platon aussi bien que sur celui de Parménide. Ne faudrait-il pas revenir au témoignage de Platon, même si sa lucidité nous montre chez Parménide des thèmes auxquels nous ne prêtons souvent aujourd'hui que peu attention?" (pp. 128-129)

(...)

"Ainsi selon Platon dans le *Sophiste* y avait-il chez Parménide énoncés vrais, énoncés erronés, quant à l'Etant et quant aux étants. C'est le problème du bien-fondé de tels énoncés qui allait amener Platon à contourner Parménide énonçant de l'Etant son caractère d'inengendré et indestructible Englobant. «Il nous faudra nécessairement, pour nous défendre, mettre à la question la thèse de notre père Parménide» (*Soph.* 241 D). Au dialecticien rationaliste usant de mythes rationnels Platon, Parménide apparaissait, tels les autres Présocratiques, comme un abusif "conteur de mythes". «Ils m'ont tout l'air de nous conter des mythes, comme on ferait à des enfants» (*Soph.* 242 C). Mais, même si Parménide a intégré à son oeuvre

des figures mythiques, Parménide selon Platon n'a point vraiment "conté de mythes". Des pensées désormais incontournables ont été énoncées par Parménide. Platon le sait et l'a écrit. Or Platon ne nous montre pas seulement en Parménide un penseur de l'Être un, mais aussi un penseur de l'Être-sphère et de l'Êtant dont se peuvent énoncer avec certitude bien des qualifications et bien des négations essentielles." (p. 143, une note omise)

30. ———. 2005. "Les dieux d'Élée et d'Agrigente." In *Agonistes: essays in honour of Denis O'Brien*, edited by Dillon, John M. and Dixsaut, Monique, 3-12. Aldershot: Ashgate.

;"C'est semblablement à ces conceptions très complexes et élaborées de ce qu'est le Dieu un que Parménide fut amené à envisager sa propre conception de l'Être un. Du monisme théologico-géométrique de Xénophane, Parménide passe à l'ontologie. Mais en fonction et à partir de Platon, surtout attentif à la conception parménidienne de l'Être un en tant qu'inengendré (agég-ton) et impérissable (*agênethron*) (30), les commentateurs ont négligé le versant de corporéité pure (*démas*) qu'impliquait« l'Être» (*tò eón*) (31).

Certes Platon n'a pas ignoré, bien qu'il ne l'ait envisagé que fort épisodiquement, cet aspect de l'Être parménidien, à la fois corporéité géométrique parfaite et pensée pure (32). Mais ce ne furent pas ces aspects de la conception parménidienne de l'Être qui attirèrent ses réflexions et commentaires.

Toutefois, le déroulement même de la démonstration de Parménide dans le fragment 8 est tout à fait net et explicite. Et ne voir dans l'image de la « Sphère» qu'une métaphore pour signifier la perfection constitue un total déni de compréhension de la seconde partie du fragment. Parménide était sur ce point très proche de ce qu'avait admis le monothéisme xénophanien. Après les analyses de l'intemporalité de l'Être un, Parménide a aussi traité de ce *démas* parfait qui caractérise tout autant et réellement l'Être éternel que le penser parfait. Pourquoi, sinon, les vers 22-49 du Poème? On trouve ici une longue et très précise analyse de ce qu'est le *démas* parfait constitutif de l'Être en sa perfection quasi divine." (p. 11)

(30) 28 B, 8, 3 D.K.

(31) 28 B 4, 3, D.K.; 8, 19, O.K. Le *démas* ne concerne pas seulement Feu éthéré et Nuit obscure (8, 55, 59).

(32) Cf. *Sophiste*, 244e-245a-b, citant 8, 43-45.

31. ———. 2012. *Parménide ou le souci du vrai: ontologie, théologie, cosmologie*. Paris: Éditions Kimé.

;Table des matières : Introduction 7;

Première partie

Chapitre 1 L'Être et le cosmos 15; Chapitre 2 Les illusions des mortels 29; Chapitre 3 Le souci de l'Être 39; Chapitre 4 Le double « je » 53;

Deuxième partie

Chapitre 5 Dieux éternels, dieux immortels 63; Chapitre 6 Les dieux d'Élée 73;

Chapitre 7 Ananké et Eros 85;

Troisième partie

Chapitre 8 La physis 95; Chapitre 9 Parménide et l'ordre du monde 101; Chapitre 10 Lumière et nuit 119;

Conclusion 131; Le Poème, texte grec 133; Traduction 143; Notes 153;

Bibliographie 163-164.

"Parménide distingue très nettement deux plans du divin. D'une part, le plan des dieux éternels dans l'entour de l'Un éternel, dieux puissants, silencieux, purificateurs. D'autre part, celui des dieux présidant soit au devenir du cosmos soit au surgissement du savoir humain : dieux immortels. Les dieux éternels sont au nombre de quatre : Diké, Moira, Thémis, Ananké ; s'y ajoutent les grands principes cosmiques divins éternels : Ananké II, la Nuit, la Lumière. Parmi les dieux non éternels mais immortels figurent d'abord les dieux dominant l'ensemble du Cosmos; se situent ici les dieux favorables que sont l'Amour, les dieux astraux (le Soleil et la Lune). Mais il y a aussi des dieux malveillants tels les dieux de la guerre. Viennent ensuite les dieux du dialogue avec les humains, dieux tout de bienveillance : la

Déesse sans nom révélatrice de la Vérité, les Héliades, filles du Soleil conduisant le jeune homme avide de savoir, la déesse Portière qu'il faut tâcher de séduire, la bonne Moira, les déesses immortelles Equité (Thémis) et Justice (Diké).

Ainsi, pour parachever sa doctrine de l'Un étemel et du dualisme cosmique de Nuit et Lumière, Parménide se trouve amené à donner une place d'importance à tout un ensemble de déesses et de dieux bien déterminés. Dans ce panthéon parménidien, l'on constate l'absence des dieux olympiens. Point de Zeus, en effet, ni d'Athéna. D'autre part, il n'y a aucune hiérarchie généalogique à la façon d'Hésiode. De la tradition, Parménide ne conserve que très peu de noms. On retrouve Moira, Thémis, Eros ; mais leurs places et fonctions précises sont très différentes de celles des conceptions antérieurement admises par les Grecs." (pp. 10-11)

32. Fronterotta, Francesco. 2013. "Une école éléatique ? : Parménide, Zénon et Mélissos." In *La sagesse présocratique. ommunication des savoirs en Grèce archaïque : des lieux et des hommes* edited by Desclos, Marie-Laurence Desclos and Fronterotta, Francesco, 131-147. Paris: Armand Colin.  
;Résumé : "Le critère «géographique» de classement des penseurs présocratiques adopté dans ce volume montre bien son efficace dans le cas de Parménide et Zénon, natifs de la ville d'Élée, dans le sud de l'Italie, car ce n'est qu'entre eux que l'on peut admettre un rapport, sinon d'école à proprement parler, au moins de connaissance directe et de doctrine, alors que, pour ce qui est de Xénophane et de Mélissos, habituellement rangés dans le cadre de l'«école» éléatique, la situation apparaît beaucoup plus douteuse, Xénophane n'ayant aucune relation certaine avec Parménide (ni personnelle ni doctrinaire) et avec la ville d'Élée, et Mélissos, qui reprend évidemment une version «moniste» des thèses de Parménide, se situant à une distance considérable de ce dernier, dans l'île de Samos, en mer Égée. C'est la raison pour laquelle on ne traitera pas, dans ce chapitre, de Xénophane (voir, dans ce volume, le chapitre Égée); et que l'on examinera, de Mélissos, les arguments qui se rattachent de manière directe aux thèses de Parménide (voir aussi, pour compléter sa présentation, le chapitre Abdère)."
33. Gadamer, Hans-Georg. 2006. "Parménide ou L'immanence de l'être " In *Interroger les Grecs: études sur les Présocratiques, Platon et Aristote* , 47-85. Noësis (Saint-Laurent (Québec): Fides.
34. Golitsis, Pantelis. 2008. *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote* . Berlin: Walter de Gruyter.  
;Sur Parménide voir:  
Deuxième partie. Les digressions : lieux de réflexion personnelle et moyens d'innovation philosophique;  
Chapitre 4. — Les digressions : esquisse d'une typologie 83; Chapitre 5. — Analyse des digressions 89;  
5.1 Les digressions « concordistes » de Simplicius 89;  
5.1.3 Deux digressions à propos de la doctrine de Parménide (In Phys., 86.19 – 90.22 et 142.28 – 148.24) 100-108.  
Appendice  
Les digressions traduites et annotées 207;  
3) Simplicius, *Sur les significations de l'un chez Parménide* (In Phys ., 86.19 – 90.22) 220;  
4) Simplicius, *Sur l'Un-qui-est parménidien* (In Phys ., 142.28 – 148.24) 225-231.  
"Le présent livre se propose d'étudier l'originalité de l'exégèse philosophique de Simplicius et de Jean Philopon, telle qu'elle se laisse appréhender par une analyse systématique de leurs Commentaires sur la *Physique* d'Aristote.  
Commentant le même texte fondateur de la pensée antique, les deux exégètes, contemporains l'un de l'autre et nourris dans le même modèle philosophique, celui du néoplatonisme tardif, sont loin de nous proposer une interprétation de la *Physique* identique ou semblable, et cela dans une époque où la nouveauté, la « kainoprèpeia », fut généralement dévaluée. C'est dire que la tradition – ce dont

l'originalité tient à la fois sa différenciation et son identité – pesait lourd sur les épaules des derniers philosophes de l'antiquité." (p. 1)

"La présente étude est accompagnée d'un appendice, dans lequel sont traduites et annotées les principales digressions des deux Commentaires sur la *Physique*, mis à part les excursus *contra Philoponum* de Simplicius et les quatre *Corollaria* (sur le lieu et le temps, de Simplicius, et sur le lieu et le vide, de Philopon)." (p.4)

"Les digressions que Simplicius consacre à la doctrine de Parménide visent à éclairer non seulement la critique que lui adresse Aristote, mais aussi, à l'arrière-plan du commentaire, celle de Platon. La première digression (*In Phys.*, 86.19 – 90.22) suit l'explication de *Phys.*, I 2, 185b 5 – 25, où Aristote réfute le monisme de l'« école » éléate en faisant apparaître les différents sens qu'admet le nom d'« un ». Quand on dit que quelque chose est un, explique le Stagirite, on entend qu'elle est : 1) soit continue ; 2) soit indivisible ; 3) soit une et identique avec une autre chose en vertu de leur définition commune." (p. 100)

"La deuxième digression (*In Phys.*, 142.28 – 148.24) est une sorte de récapitulation des remarques déjà formulées dans les digressions précédentes et aussi au cours du commentaire. Somme toute, elle couronne l'exégèse de *Phys.*, I 2–3, dont le contenu est pour l'essentiel une réfutation des thèses éléatiques. En voici le proème : Mais puisque nous avons déjà atteint la fin des discours qui s'opposent à Parménide, il serait bon de dépister à quel degré la doctrine de l'Un-qui-est de Parménide répond à ce dont il est question ici, et d'examiner également sur quoi portent précisément les objections." (p. 104)

35. Graham, Daniel W. 2002. "La Lumière de la lune dans la pensée grecque archaïque." In *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ? = What is presocratic philosophy ?*, edited by Laks, André and Louguet, Claire, 351-380. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.

;Traduction : Létitia Mouze.

« Thalès a dit le premier que [la lune] est éclairée par le soleil ; Pythagore et Parménide de même. » (Aétius II, 28, 5)

« [Anaximandre dit que] la lune brille d'une lumière empruntée, éclairée par le soleil. » (Diogène Laërce II, 1)

« Eudème rapporte dans son *Astronomie* qu'OEnopide a le premier découvert le cercle du zodiaque et le cycle de la Grande Année ; Thalès, l'éclipse du soleil et l'époque des solstices, et qu'ils ne paraissent pas toujours au même moment ; Anaximandre, que la terre est suspendue et se meut autour du centre du monde ; Anaximène, que la lune reçoit sa lumière du soleil, et de quelle manière elle a une éclipse. » (Théon de Smyrne, CXC VIII, 14-CXC IX, 2)

"Qui a découvert le premier la source de la lumière de la lune ? Les notices doxographiques citées ci-dessus reflètent les mauvaises informations accumulées dans l'Antiquité sur le prétendu Premier Découvreur" (p. 351)

"Le dernier personnage, auquel il est fait allusion dans notre liste des prétendus découvreurs de la source de la lumière de la lune, est Parménide. Et cette fois, il existe une preuve positive en faveur de cette allégation. La compréhension de Parménide est attestée dans deux brefs fragments :

Νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς (28 B14)

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς ἀγὰς ἠελίοιο. (B15)

[la lune est un corps] qui brille la nuit<sup>35</sup>, errant autour de la terre avec une lumière empruntée, jetant sans cesse un regard vers les rayons du soleil.

Les deux idées principales dans ces fragments sont le fait que la lune reçoit sa lumière d'autre chose, et qu'elle fait toujours face aux rayons du soleil. Au lecteur non averti, les observations de Parménide sembleront complètement triviales. Mais si nous avons en tête le fait qu'aucune de ces observations n'a, à notre connaissance, jamais été faite avant - en tout cas pas dans la littérature grecque que nous avons conservée - nous commençons à voir dans ces lignes la reconnaissance de quelque chose d'important.

Puisque nous avons disqualifié les prétendants anciens, il nous reste comme premier découvreur Parménide, ce qui est confirmé par ses propres paroles." (p. 289, deux

- notes omises)  
 (35) 35. Ou bien : « brillant comme la nuit », d'après Coxon 1986, 245s.
36. Guérard, Christian. 1987. "Parménide d'Élée chez les Néoplatoniciens." In *Études sur Parménide. Tome II. Problèmes d'interprétation*, edited by Aubenque, Pierre, 294-313. Paris: Vrin.  
 ;"Dans toute son oeuvre conservée, Proclus cite abondamment les fragments orphiques, les Oracles chaldaïques et Homère surtout, mais, somme toute, peu fréquemment Parménide.  
 On ne trouve des citations ou des allusions certaines que dans trois seuls ouvrages:  
 -- l'un de jeunesse, mais probablement remanié plus tard: l'*In Timaeum* ;  
 -- l'autre de la majorité, et pour nous le plus important: l'*In Parmenidem* ;  
 -- le dernier de la fin: la *Théologie platonicienne* (30).  
 À l'évidence, l'Éléate n'est pas pour Proclus une autorité primordiale. Cela se comprend aisément dans la mesure où il ne connaissait pas l'Un avant l'être, et, dans son Poème, ne distingue pas explicitement les différents degrés de la «largeur intelligible». Toutefois, il n'est aucunement regardé comme un adversaire; nous allons le constater en étudiant toutes les citations et allusions évidentes au Poème parménidien." (pp. 300-301)  
 (...)  
 "À l'issue de cette étude, il nous semble possible de définir le néoplatonisme par rapport à sa propre perspective historique.  
 Nous avons vu que les rares allusions à Parménide, chez Plotin, font place à des citations textuelles et nombreuses chez Proclus. Le Lycien a peut-être même commenté systématiquement l'Éléate, tant on a l'impression qu'il affine son exégèse à mesure qu'il lit la Voie de la Vérité. Mais ce ne sont là que différences de méthode et de personnalité.  
 La pensée néoplatonicienne est rigoureusement identique de Plotin à Proclus: Parménide justifie la lecture théologique du *Parménide*. C'est parce qu'il a connu l'intellect que, par son hypothèse, Platon a pu s'élever jusqu'à l'Un premier. L'Éléate s'inscrit donc parfaitement dans le mouvement de dévoilement de la Lumière." (p. 312)  
 (30) Signalons que nous ne rencontrons plus aucune citation de Parménide après le livre III de cet ouvrage. À part une allusion dans le livre IV, il n'est question que du personnage du dialogue platonicien.
37. Guidara, Giulia. 2019. "Les idées des intellectuels alexandrins sur la vérité, la philosophie grecque et les Présocratiques : Plotin et Clément en comparaison." *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* no. 66:431-454.  
 ;Résumé : "La comparaison entre Clément d'Alexandrie et Plotin donne une idée de la circulation et de l'interprétation de la pensée présocratique dans l'Alexandrie des Ier-IIIe siècles : les significatives analogies concernant Héraclite, et les importantes différences à propos de Parménide mettent en lumière l'existence d'une tradition exégétique alexandrine qui est unitaire, mais aussi fluide. En outre, les points de contact et les divergences entre Clément et Plotin permettent de comprendre la manière dont la philosophie chrétienne et la philosophie « païenne » pensent les débuts (et donc aussi, la nature même) de la sagesse humaine, à savoir le contexte où la pensée présocratique se développe."
38. Hoffman, Ernst. 2005. "Logos et epos chez Héraclite et Parménide." *Poésie* no. 114:111-125.  
 ;Traduit de la version italienne, *Il linguaggio e la logica arcaica*, traduit et introduit par Luca Guidetti, Spazio libri, Firenze, 1981 et présenté par Martin Rueff.  
 Édition originale: "Die Sprache und die archaische Logik" (*Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 3, 1925).  
 "Le langage et la logique archaïque est l'oeuvre la plus connue d'Ernst Hoffman. Ce texte qui fut d'emblée considéré comme un « classique » fut publié la première fois en 1925 dans les « Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer

Geschichte » qu'Ernst Hoffman dirigeait avec Heinrich Rickert." (p. 111, une note omise)

"Si l'on voulait rendre la doctrine de Parménide en une formule, on pourrait dire : les mots sont « faux » parce qu'ils feignent d'être identiques aux choses qu'ils prétendent nommer alors que seuls l'être et la pensée sont identiques. Seul ce qui peut être objet de la véritable pensée, seul ce qui est véritablement pensable, peut être le contenu d'un « discours véridique ». Ce qui est, ce qui est pensable et ce qui peut être dit ne doit pas être séparé : par cette affirmation, Parménide a créé la présupposition de la logique archaïque des Grecs. La pensée prélogique pose comme identiques, en vertu de la connaissance du nom, l'être de la chose, son nom et ce qui lui appartient. Parménide retire l'identité au monde des choses et des mots pour leur attribuer une demeure dans le mundus intelligibilis. C'est alors et alors seulement que l'identité est chez elle, c'est là et là seulement que se réalise l'unité sans partage de l'eon, du noëma et du logos. Telle est la thèse proposée par Parménide et c'est exactement cette thèse que les sophistes ont convertie en son contraire. Gorgias ne dit-il pas « premièrement et pour commencer que rien n'existe, deuxièmement que, même s'il existe quelque chose, l'homme ne peut l'appréhender, [et] que même si on peut l'appréhender, on ne peut ni le formuler ni l'expliquer aux autres »? (3)" (p. 125)

(3) Cf. D.K., 82 A 3. Cf. *Les écoles présocratiques*, [Paris, Folio, 1988, édition établie par Jean-Paul Dumont], p. 701. Sur la tendance générale de la parole de Gorgias, cf. W. Nestle, [*Die Schrift des Gorgias über die Natur oder über das Nichtseiende*] in « *Hermes* », 57, 1922, p. 551 et sq.

39. Iribarren, Leopoldo. 2006. "Rationalisations de la croyance : la construction de la « pistis » comme philosophème chez Parménide et Empédocle." *Revue de Philosophie Ancienne* no. 24:63-82.

;"Chez Parménide, les appels à la *pistis* résonnent avec insistance du côté de l'ontologie; l'étant y apparaît comme son dépositaire légitime, car il assure, dans les limites de sa détermination parfaite, la coïncidence de l'être, du penser et du dire. Dans ce contexte, la persuasion et la croyance se posent en barrières logiques du chemin de la vérité, empêchant toute contamination par l'évidence sensible et les concepts qui sous-tendent la physique." (p. 64)

(...)

"De l'une à l'autre *pistis*, de la conviction parménéidienne, force logique qui résume les attributs de l'étant, à la fiabilité empédocléenne, phénomène physiologique lié à la sensation, nous avons essayé de montrer les opérations qui, à l'intérieur de ces deux poèmes philosophiques, déterminent rationnellement la croyance. Au-delà des différences concernant la nature des évidences et ses critères de vérification, Parménide

et Empédocle thématisent le rapport de la vérité à la croyance.

On l'a vu, il revient à chaque poète d'imposer un critère de vérité, de forger une *pistis* qui lui soit propre et de la rendre indissociable de l'articulation interne de son discours. Que son fondement relève de

l'ontologie ou qu'il tienne d'un processus sensoriel, la croyance s'érige en seul rapport légitime du sujet à l'objet de connaissance. Faire émerger la *pistis*, expliciter ses conditions de possibilité dans le discours,

fait partie intégrante des projets des poètes-philosophes. Cette suprême ambition performative, créatrice de mondes persuasifs, atteint son sommet dans l'*Éloge d'Hélène* (DK 82 B11), oeuvre de Gorgias, disciple

d'Empédocle, où se réalise la tentative de production de la *pistis* à partir d'un écart de la vérité établie." (p. 82)

40. ———. 2013. "Sophistique contre cosmologie. À propos d'une allusion à Parménide dans les *Nuées* ." In *Socrate et les « Présocratiques » dans les Nuées d'Aristophane* edited by Laks, André and Saetta Cottone, Rosella, 133-149. Paris: Éditions Rue d'Ulm.

;"On peut affirmer, certes de façon très schématique, que l'action des Nuées d'Aristophane repose sur le rapprochement entre, d'un côté, ce que l'on pourrait appeler le « monde de la vie », incarné par Strepsiade, paysan sommaire pressé par ses dettes, et, de l'autre, la « théorie », personnifiée par un certain Socrate, intellectuel improbable proférant un composite de doctrines « présocratiques » plus ou moins identifiables." (p. 133)

(...)

"D'autres indices textuels montrent qu'à travers le personnage de Strepsiade, Aristophane ne se contente pas de détourner quelques éléments significatifs du poème de Parménide, qui devait constituer à l'époque le récit initiatique par excellence, mais vise la doctrine même du philosophe. Dans la première partie du poème, connue comme le récit de la « vérité », la Déesse présente au jeune élu les seules voies de recherche qui peuvent être pensées, « est » et « n'est pas », deux formes verbales conjuguées et dépourvues de sujet." (p. 138)

(...)

"La diversité des termes que Parménide mobilise autour de la métaphore de la « voie » comme quête du savoir ne semble pas avoir échappé à Aristophane(14). On remarquera ainsi que chez le poète comique, le chemin « divinement merveilleux » qui fait l'objet de la scène de persuasion de Strepsiade (v. 76) est désigné par le terme ἀτραπός, le même qui, dans le poème de Parménide, sert à nommer le chemin impraticable du « n'est pas ». La voie initiatique censée sauver Strepsiade de ses créanciers reçoit donc la connotation négative que Parménide imprime à ce mot." (p. 139)

(14) Parménide déploie tout un vocabulaire lié à la « voie » : ὁδός (B1 2, 5, 27 ; B2 2 ; B6 3 ; B7 2, 3 ; B8 1, 18), κέλευθος (B1 11 ; B2 4 ; B6 9), ἀμαξιτός (B1 21), πάτος (B1 27), ἀτραπός (B2 6). Voir à ce propos l'étude classique d'A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, p. 16-25.

41. ———. 2018. *Fabriquer le monde : technique et cosmogonie dans la poésie grecque archaïque*. Paris: Classiques Garnier.  
;Chapitre 6: *Le poème de Parménide. Technique et spéculation philosophique*, pp. 131-163.
42. Journée, Gérard. 2010. "Parménide B6, 1 et 8-9 DK: grammaire, poésie, métaphysique." *Revue des Études Grecques* no. 123:397-424.  
;"Alors qu'il est habituel de traduire B6, 8-9 de la manière suivante, «Ils sont emportés, sourds en même temps qu'aveugles, race indécise, pour qui l'être et le non être sont tenus pour le même et non le même». Burnet proposait au contraire pour la fin «Undiscerning crowds, who hold that it is and is not the same and not the same(1)», en donnant à τὸ une valeur démonstrative. C'est semble-t-il plutôt la question de savoir si ce passage constituait ou non une attaque d'Héraclite, comme le pensait Burnet contre Zeller(2), qui a ensuite intéressé les interprètes. L'interprétation proposée, quant à elle, n'a guère été reprise(3), sinon de manière très remarquable par A. H. Coxon, à une nuance près «people without judgment, by whom this has been accepted as both being and not being the same and not the same(4).» (p. 398)  
"La considération de la leçon des mss., en B6, 1, ne renforce pas la solution articulaire qui, dans tous les cas, peut subir les mêmes critiques. Elle affaiblit en revanche très fortement l'hypothèse déjà difficile de Burnet. Mais elle ne saurait abattre, en tout cas, la possibilité de la lecture démonstrative qui, soutenue par Bollack et Wismann sur l'ancienne version du texte, vaut toujours pour la nouvelle. La suite est une question de lecture : si B6, 8 ouvre le texte à son contexte, la syntaxe présumée ambiguë de B6, 1 s'éclairerait finalement toujours à partir de ce même contexte. Faute de ce liant, les possibilités se multiplient : considérer en revanche que les τὸ de B6, 1 ont une fonction similaire à celui de B6, 8 ferme la syntaxe et, quoi qu'il faille penser de sa poésie, rend justice à Parménide." (p. 421)  
(1) Burnet 1920, p. 174. La construction pourrait être comparée à celle que l'on trouve en *Illiade* I, 228, «τὸ δέ τοι κῆρ εἶδεται εἶναι», «cela te paraît être la mort».

Le rôle du τὸ est en l'occurrence plus clair, mais il est parfaitement possible que, aux yeux de Parménide, le οὐκ posé à la suite ait suffi à réduire l'ambiguïté.

(2) Burnet 1920, p. 179.

(3) A. Rey 1933, p. 143, qui a suivi Burnet, rend la phrase de manière légèrement différente, mais dans un esprit comparable «Foules sans jugement, aux yeux de qui cela est et cela n'est pas, le même et non le même».

(4) Coxon 1986, p. 54 et son commentaire p. 185. On signalera encore J. Bollack 2006, p. 122 qui traduit, conformément à son interprétation générale du τὸ, qu'il ne traite jamais comme un article chez Parménide «ils se sont entendus pour faire de ceci de l'être et du non-être, le même et pas le même». Mais il relève néanmoins une autre construction possible (p. 133), suggérée par A. Laks, qui consiste à prendre le τὸ comme le sujet des deux infinitifs, et revient donc en puissance à la solution de Burnet.

#### Références

Bollack Jean, 2006, *Parménide, de l'étant au monde*, Verdier, Lagrasse.

Burnet John, 1920, *Early Greek Philosophy*, 3ème éd., Londres.

Coxon A. H., 1986, *The fragment of Parmenides*, Van Gorcum, Assen/Maastricht (Phronesis, Supplementary Volume III).

REY Abel, 1933, *La science dans l'antiquité*, vol. II, *La jeunesse de la science grecque*, Paris.

43. ———. 2012. "Lumière et nuit, féminin et masculin chez Parménide d'Élée: quelques remarques." *Phronesis* no. 57:289-318.  
;Abstract: "The great german Scholar, Eduard Zeller, suggested that the reference to male and female in Parmenides B12.5-6 was probably an allusion to the physical principles of 'mortal opinion': Night and Light. This suggestion has been rejected by some scholars because such an association would lead us to admit that, in B12, male was associated with Night and female with Light, a theory which would be at odds with the supposed misogyny of Greek culture. However, Parmenides' account of 'mortal opinion' certainly associates male with coldness and density, the attributes of Night, and female with hotness and greater rarity, the attributes of Light. The aims of this paper are, then, first, to show that the association of female with Light and of male with Night is in fact right; and secondly to investigate the main dualistic features of Parmenides' 'mortal opinion' (embryology, sleep, death, knowledge) in relation to this theme. This will lead us, finally, to focus our attention on the Proem, which introduces us to a world full of female divinities, among whom – beyond the gates of the ways of day and night – is the unnamed goddess who will initiate her young male auditor into the two 'ways'."
44. ———. 2014. "Les avatars d'une démonsse : à propos de Parménide fr. 28B13." *Elenchos* no. 35:5-38.  
;Abstract: "It is a striking fact that the role played by Parmenides' female divinity (the daimon) in the Doxa is not adequately reflected in ancient doxography. While Parmenides' description, known from Simplicius' quotation of fr. B12, makes of her the main origin of generation (she steers all things and initiates the "odious birth and mixing of everything"), she does not seem to have featured as a cause in the ancient doxographical reports about Parmenides' causal principles, starting with Aristotle. Even more puzzling: while Simplicius reports that this female divinity was the one who "devised to make Eros, the first of all gods" (according to fr. B13, which Simplicius quotes in the wake of fr. B12), Plato and Aristotle, who also quote the fragment, leave the verb of this sentence without any clear subject, so that we can't elicit from them that the divinity in question was responsible for the origin of Eros. This paper tries to show how and why the status of Parmenides' female divinity in Plato and Aristotle and then in later doxography was reduced to that of a sheer metaphor."
45. Kélessidou, Anna. 1986. "Dire et savoir (*legein - eidenai*) chez Xénophane et Parménide." In *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, 29-46.

- Bruxelles: Ousia.
46. Lafrance, Yves. 1993. "Les multiples lectures du Poème de Parménide." *Dialogue* no. 32:117-127.  
; "Les *Études sur Parménide* viennent s'ajouter à cette liste déjà impressionnante d'ouvrages qui, dans la dernière décennie, ont été consacrés au texte et à l'interprétation du Poème de Parménide. Celui-ci contient les études issues du Centre de Recherches sur la Pensée Antique ou Centre L. Robin de l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV) que dirigeait le professeur P. Aubenque. Les spécialistes de Parménide de la nouvelle génération ne manqueront pas d'instruments de travail pour leur lecture du Poème. Mais ils risquent du même coup de pénétrer dans un véritable labyrinthe d'interprétations d'où ils auront vraisemblablement plus de difficultés à sortir que leurs devanciers. La somme de connaissances accumulées autour des quelques cent soixante vers de ce Poème au niveau des manuscrits, de la langue grecque et de la littérature de l'époque est considérable, la diversité des lectures codicologiques, philologiques et philosophiques qui touche chaque vers du Poème, pour ne pas dire chaque mot, est déroutante puisque les arguments qui fondent chacune de ces lectures ne manquent pas de vraisemblance." (p. 117, une note omise)
47. ———. 1999. "Le sujet du Poème de Parménide: l'être ou l'univers ?" *Elenchos* :265-308.
48. Laks, André. 1988. "Parménide dans Théophraste, *De sensibus* 3-4." *La Parola del passato* no. 43:262-280.  
; Traduction anglaise: "'The More' and 'The Full': on the reconstruction of Parmenides' theory of sensation in Theophrastus' *De sensibus* , 3-4" in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* , 8, 1990, pp. 1-18.
49. ———. 2003. "Phénomènes et références : éléments pour une réflexion sur la rationalisation de l'irrationnel." *Methodos. Savoirs et textes* no. 3:1-22.  
; Résumé : "Le terme de « rationalisation », qui renvoie à un processus menant de l'« irrationnel » au « rationnel », prend deux valeurs opposées, selon que le processus en question est considéré comme objectif ou subjectif, légitime ou non. Le développement d'une nouvelle forme de rationalité en Grèce ancienne (la philosophie) et son historiographie postérieure présentent souvent des tensions intéressantes entre les deux options. Avons-nous affaire au « phénomène » originel, dont la raison, malgré qu'elle en ait, doit s'accommoder, ou déjà à des utilisations et transpositions, qui font « référence » à des prétentions ou des types de pensée traditionnels ? L'article étudie sous ce rapport deux cas célèbres : la description fantastique que donne Parménide de son voyage chez la Déesse dans le proème de son poème et l'autoportrait d'Empédocle en « magicien » dans un de ses fragments, pour suggérer, contre certaines tendances récentes de l'interprétation, qu'ils répondent tous deux à la seconde hypothèse."
50. Lambin, Gérard. 2021. *Parménide et l'école d'Élée* . Pais: L'Harmattan.  
; "Et faut-il bien parler d'une école philosophique(11) ? Pour autant que nous sachions, Élée ne connut rien de comparable aux sociétés pythagoriciennes, alors florissantes, ou bien à l'Académie, au Lycée, au Jardin, au Portique. Notre embarras est d'autant plus grand que le nom du fondateur de l'école (ou prétendue école) put être discuté. Platon nous intrigue en faisant remonter la « gent éléatique » (Ἐλεατικὸν ἔθνος) à Xénophane de Colophon (vers 570 - vers 475 avant J.-C.) et même plus haut, sans préciser(12). De plus, un ἔθνος / ethnos - la traduction « gent » est empruntée à Auguste Diès et Léon Robin - n'est pas une école : le mot, comme on sait, désigne essentiellement un peuple(12). Les habitants d'Élée avaient-ils la réputation d'être des esprits curieux voulant tout comprendre, en allant jusqu'à l'unité dans laquelle se seraient rejointes des réalités apparemment distinctes ? Car, ajoute Platon, cette « gent » « expose en détail, en devisant », plus littéralement « par ses propos » (τοῖς μύθοις), que « chose une sont celles, multiples, que l'on nomme » : pour « les Mélissos et les Parménide », « un est l'ensemble des choses, et, n'ayant pas d'espace où se mouvoir, il reste en lui-même »(14).

(11) Cf. Néstor-Luis Cordero, « L'invention de l'école éléatique : Platon, Sophiste, 242 D », dans les *Études sur le Sophiste de Platon* publiées sous la direction de Pierre Aubenque, Naples (Bibliopolis), 1991, p. 91-124 ; Francesco Fronterotta, « Une école éléatique ? Parménide, Zénon et Mélissos », dans *La Sagesse présocratique. Communication des savoirs en Grèce archaïque*, sous la direction de Marie-Laurence Desclos et F. Fronterotta, Paris (Armand Colin), 2013, p. 131-147.

(12) Jaap Mansfeld estime que Platon pouvait penser à Orphée et Musée, partisans de la suprématie d'un seul dieu (« Aristotle, Plato and the Preplatonic Doxography and Chronography », dans *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, sous la direction de Giuseppe Cambiano, Turin [Tirrenia Stampatori], 1986, p. 27).

13 Cf. Daniel Petit, « Ἔθνος et son évolution sémantique dans la poésie grecque d'Homère à Pindare », dans Laurent Dubois (édit.), *Poésie et lyrique antiques*, Lille (Presses universitaires du septentrion), 1995, p. 161- 177.

14 Platon, *Théétète*, 180 e ; cf. *Parménide*, 128 a-b, *Théétète*, 181 a, *Sophiste*, 242 d et 244 d-e.

51. Létoublon, Françoise. 1990. "La notion de non-être dans l'histoire de la langue grecque archaïque." *Revue de Théologie et de Philosophie* no. 122:313-322.  
;Résumé : "L'étude de la langue grecque aux origines - Homère et Hésiode - confirme celle de la mythologie et montre que la notion même de non-être n' existe pas en Grèce à l'époque archaïque. La poétique homérique est une poétique de l'être, même quand il s'agit des Sirènes, montrées en pleine activité de mensonge. La poétique du mensonge (ou de la fiction?) apparaît, timidement d'ailleurs, avec Hésiode; mais il n'est jamais question du non-être à cette époque, même avec le terme χάος «vide». Personne ne s'étonnera de ce que la spéculation grecque sur le non-être commence, dans le vocabulaire aussi bien qu'en tant qu'objet philosophique, avec les Présocratiques, Xénophane et surtout Parménide. C'est l'apparition du neutre singulier affecté de la négation (τὸ μὴ ὄν) au lieu du pluriel homérique jamais nié τὰ ὄντα) qui nous semble le signe linguistique capital de cette évolution dans la pensée, à mettre en parallèle avec la désignation, à partir d'Anaximandre, de «l'infini» par un autre neutre singulier (τὸ ἀπείρων). Retour vers l'*Odyssée* enfin: la spéculation sur l'ambiguïté d'οὔτις «personne», pronom susceptible de devenir un nom propre, pourrait constituer un témoignage sur la germination de cette réflexion sur le non-être à l'époque archaïque."
52. Lorite Mena, José. 1978. "Parménide : la parole entre la vérité et le soupçon." *Revue de Métaphysique et de Morale* no. 83:289-307.  
;"La parole de Parménide trame par delà les siècles l'appel du mystère. Son Poème répartit les possibilités du discours suivant les épreuves de l'apensée dans et par l'amorce du silence. L'architectonique de son expérience donne la possibilité du silence comme garantie de la réalité de la parole. Parménide nous propose - par le dire de la déesse - les marques, les signes du mystère; à cette partie inexprimable s'accroche un discours en cascade qui, pour respecter la saisie plurielle des choses, se revêt d'un langage discontinu, sans briser pour autant l'unité de l'éthos de« l'homme qui sait ». Son message ne se limite pas à l'instauration de l'ontologie; il appelle à un mode d'être. Aurait-il pu positionner l'ontologie sans exiger une modification de l'habituel humain ? Le Poème nous parle d'une manière de se placer face au monde où la dimension religieuse - « initiatique » - côtoie sans pudeur les perspectives du rationalisme naissant en Grèce, où l'infailibilité d'une révélation réclame une adhésion totale (pistis) qui contraste avec l'effort logique mis en oeuvre dans la démonstration ... Pluralité de discours pour que l'homme apprenne à regarder le monde dans l'ordonnement d'une perspective divine. Le regard de Parménide réside dans une parole qui n'est possible qu'inscrite dans une manière d'être; l'épistémè est enchaînée à l'éthos - elle en marque les paramètres - : une manière de connaître prend forme dans une manière d'être.(1)" (p. 289)
1. Voir E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte vom Raum, Zeit, Bewegung*, La Haye, 1957, pp. 53 sq."

53. Lowit, Alexandre. 1986. "Les 'principe' de la lecture heideggerienne de Parménide (*Parmenides*, GA, 54)." *Revue de Philosophie Ancienne* no. 4:163-210.  
;"A partir d'où Heidegger lit-il Parménide dans le *Parmenides* (1) ? Posée ainsi, la question est évidemment indéterminée. Mais c'est bien ce qu'elle doit être si elle veut prétendre interroger la démarche du *Parmenides* dans toute son amplitude. Pour ne formuler que les deux extrêmes de son champ: "A partir d'où ... ?", cela doit certes demander: dans quel fragment, vers ou mot de Parménide Heidegger voit-il le motif, le 'commencement' déterminant du Poème? Mais cela doit - ou du moins devrait - demander aussi bien: dans l'horizon de quelle tâche, en répondant à quel  $\chi\rho\eta$ , à quel "Il faut", Heidegger lit-il Parménide? Pour m'aventurer à faire quelques pas sur le chemin — déroutant à souhait - où cette question m'engage, je procéderai selon trois étapes, en recourant successivement à trois types de démarche. Dans la première, sans aller jusqu'à 'ramper dans les phrases', je chercherai à me tenir au ras des énoncés et de leurs enchaînements, avec le but de dégager à ce niveau l'essentiel de l'itinéraire du *Parmenides* et de relever les principales objections auxquelles cet itinéraire est exposé quand on le suit à ce niveau-là; dans la seconde, reprenant quelques-uns des pas décisifs de cet itinéraire, je tenterai, pour échapper aux objections soulevées, de les suivre, non plus sur le plan des propositions mais dans l'espace des phénomènes; quand les phénomènes mettront fin à la possibilité d'avancer ainsi grâce à eux, je me donnerai, dans la troisième et dernière étape, la liberté de recourir, pour avancer quand même encore, à une 'supposition'." (pp. 163-164)  
(1) *Parmenides*, publié seulement en 1982 dans la *Gesamtausgabe*, est un cours prononcé par Heidegger en hiver 1942-1943 — au moment donc où se déroulait la bataille de Stalingrad. - Pour éviter des confusions, je me référerai à ce volume en recourant à la forme allemande de son titre.
54. Lucarini, Carlo Martino. 2020. "La circulation du poème de Parménide à l'époque impériale." *Maia* no. 72:13-30.  
;Abstract: "This paper aims to determine which authors of the imperial period read the poem of Parmenides. Through a philological analysis I conclude that only Plutarch, Proclus, Simplicius (and perhaps Ammonius) had a direct knowledge of Parmenides, whereas the majority of philosophers had no access to the poem. Greek poets do not seem to have been influenced by Parmenides."