

Laval théologique et philosophique



Pour l'interprétation de la pensée préaristotélicienne À propos de Parménide

Edmond Gaudron, O.F.M.

Volume 2, numéro 1, 1946

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019756ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019756ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gaudron, E. (1946). Pour l'interprétation de la pensée préaristotélicienne : à propos de Parménide. *Laval théologique et philosophique*, 2(1), 59–73.
<https://doi.org/10.7202/1019756ar>

Pour l'interprétation de la pensée préaristotélicienne

À PROPOS DE PARMÉNIDE

A maintes reprises, Aristote commence l'exposé de sa propre pensée par une recherche sur la façon dont ses prédécesseurs ont traité la question qu'il va lui-même étudier. Ce procédé n'est pas, chez lui, le simple fait d'un mode d'exposition. Il est, au contraire, bien motivé: c'est qu'à son avis il y a toujours avantage à considérer même les opinions qu'on ne partage pas.

Il est juste, dit-il, de se montrer reconnaissant non seulement envers ceux dont on partage les opinions, mais aussi envers ceux qui n'ont rien apporté que de superficiel. Ces derniers ont en effet contribué d'une certaine façon au patrimoine de la pensée: par une somme d'exercices préalables ils ont développé notre faculté de connaître et l'ont rendue apte au savoir¹.

Mais la recherche de la vérité demeure une tâche ardue, et il ne conviendrait pas de vouloir s'y engager toujours avec la même rigueur. Dans le même livre II de la *Métaphysique* où il vient de reconnaître le mérite des premiers penseurs, Aristote ne manque pas de faire remarquer que

la précision rigoureuse des mathématiques n'est pas à chercher en toute étude, mais seulement dans les cas où il s'agit de réalités sans matière. Voilà pourquoi la méthode mathématique n'est pas celle du physicien. Car probablement dans toute la nature il y a matière².

Cette remarque d'Aristote s'adresse à certains de ses prédécesseurs. Si les premiers penseurs grecs ont commencé à faire vivre l'intelligence humaine de sa vie propre, tous n'ont pu en reconnaître les différents ressorts. Leurs vues sur le pouvoir humain de connaître ont été souvent unilatérales. D'autre part, tous d'une certaine façon ont confondu avec la méthode mathématique, que rapidement ils avaient réussi à élaborer, les modes divers de connaissance que l'intelligence est contrainte d'accepter.

Cette réduction de toute méthode de science à celle des mathématiques n'est pas toujours adéquate, et elle ne se présente pas avec la même évidence chez tous les penseurs préaristotéliens. Parmi ceux-ci, Parménide est peut-être celui dont la pensée, à première vue, semble moins que toute autre l'impliquer. Remise cependant dans le milieu où elle fut élaborée, même la pensée parménidienne nous paraît s'être particulièrement ressentie de l'influence des mathématiques dont l'esprit grec a toujours fait un objet d'étude. Si nous ajoutons à ce trait l'influence qu'elle exerça dans l'anti-

1. *Métaphysique*, II, ch.1, 993b12-15.

2. *Ibid.*, 995a15-17.

quité grecque et le don qu'elle eut de retenir l'attention de philosophes tels que Platon et Aristote, nous croyons qu'il n'est pas sans utilité de faire ressortir autant les raisons de la critique dont elle fut l'objet que les motifs de la vénération qu'elle rencontra.

Parménide est en effet l'un des philosophes qui, dans l'antiquité, se sont acquis la plus grande estime. Lorsqu'il écrivit son *Théétète*, Platon ne se sentait pas encore de taille à lutter contre celui dont Socrate a gardé, jusqu'à la fin de sa vie, le meilleur souvenir. C'est à Socrate, en effet, que Platon fit dire :

Parménide m'apparait, comme le héros d'Homère, *vénérable à mon sens en même temps que redoutable*. J'ai approché l'homme quand j'étais bien jeune encore et lui bien vieux: il m'apparut alors avoir des profondeurs absolument sublimes. Aussi craindrais-je que le sens même de ses paroles ne nous soit incompris et que sa pensée ne nous échappât encore plus¹.

Aristote, d'autre part, n'a jamais manifesté envers Parménide l'estime que Socrate et Platon eurent pour lui. Il ne vit cependant pas dans ses écrits, comme dans ceux de Méliossos, un raisonnement «grossier et qui n'embarrasse en rien». L'immobilisme parménidien et la thèse de l'unité de l'être furent pour lui des objets dignes d'une critique objective. Et le succès de cette critique fut tel que la vérité qu'elle contenait s'est imposée au point de rejeter si loin dans l'ombre les thèses contre lesquelles elle était dirigée, qu'on ne devait plus, dans la suite, conserver de ces thèses que le simple énoncé. Aujourd'hui le nom de Parménide évoque seulement le vague souvenir d'un esprit qui ne sut penser qu'un être un et immobile et que l'on s'accorde à mettre aux origines de l'idéalisme moderne.

Un examen quelque peu attentif des fragments conservés du poème laissé par Parménide nous permet de découvrir la portée de la pensée parménidienne dans la tradition préaristotélicienne. Il nous met en mesure d'apercevoir comment cette pensée ajoute à son propre contenu une signification beaucoup plus large; comment, avec sa façon déconcertante de regarder ses problèmes, elle se dépasse elle-même et nous éclaire sur la méthode généralement suivie par les prédécesseurs d'Aristote.

La lecture des fragments qui nous restent nous révèle, en effet, autre chose qu'une pensée systématiquement opposée à celle d'Héraclite. Ed. Zeller, au dire d'un historien tel que Paul Tannery, a suffisamment établi par ailleurs «que le poème de l'Eléate et le discours de l'Ephésien sont sensiblement de la même date, et qu'aucun des deux auteurs n'a dû connaître l'œuvre de l'autre»². Mais comme les historiens de la pensée grecque ont longtemps vu en Parménide un antagoniste conscient d'Héraclite, l'interprétation qu'ils ont donnée des fragments du poème parménidien s'est nécessairement ressentie de ce que Paul Tannery, après Zeller, a appelé tout simplement un préjugé. Voilà pourquoi il nous semble instructif de suivre,

1. *Théétète*, 183e-184a.

2. *Pour l'histoire de la science hellène*, 2e éd., Paris 1930, p.227.

dans leur interprétation respective de la pensée parménidienne, deux historiens qui se sont mis à des points de vue tout différents: Théodore Gomperz¹ et Paul Tannery².

* * *

Gomperz a soutenu qu'une double influence s'est sans doute exercée sur l'esprit de Parménide: celle du panthéisme de Xénophane et celle du mathématisme pythagoricien. Mais le caractère primordial de la philosophie de Parménide d'Elée, il l'a vu dans la réaction que celui-ci a opposée au système d'Héraclite³. Aussi nous sera-t-il nécessaire, pour comprendre son interprétation, de situer la pensée d'Héraclite lui-même dans les premiers essais de la pensée grecque. Déjà chez les premiers ioniens s'était accusée une tendance à chercher sous le déroulement des phénomènes naturels une réalité éternelle qui, contrairement aux choses visibles qui naissent et qui meurent, devait n'avoir pas eu de naissance et n'être pas soumise à la mort. Cette réalité éternelle était la matière primordiale en qui les physiologues, et chacun à sa manière, voyaient la source nécessaire et impérissable de l'univers visible. La *réalité* par excellence n'était donc pas ce que le témoignage des sens nous a accoutumés à considérer comme tel, c'est-à-dire les êtres visibles et tangibles. On devait la chercher dans une matière primordiale qui n'entre pas dans la catégorie de ces êtres que l'on voit et que l'on touche. Elle devait différer d'eux tous en ce qu'elle était indestructible et éternelle. Sans doute, la science des physiologues ioniens ne leur permit pas de prendre conscience de la nature vraie de cette matière primordiale que leur intelligence, sous les phénomènes de la nature, recherchait comme son objet propre. Chacun d'eux la confondit avec la représentation qu'il s'en faisait. C'est ainsi que Thalès, le premier à concevoir comme nécessairement existante, sous les phénomènes naturels, une telle réalité éternelle, la confondit avec l'eau qui n'en était vraiment qu'une représentation. De même d'«indéterminé» d'Anaximandre, c'est-à-dire l'air brumeux, n'était en somme qu'une image dont le physiologue se servait pour figurer la substance primordiale encore insuffisamment saisie par son intelligence.

Quoi qu'il en soit de cette inaptitude d'une pensée encore à ses débuts, on doit reconnaître chez tous les physiologues la même affirmation de l'existence d'une réalité qui n'a rien, ou du moins, qui ne devait avoir rien de commun avec ce que les sens ont accoutumé la généralité des hommes à reconnaître comme des réalités.

C'est encore la même inaptitude qui conduisit Héraclite à considérer le feu comme la substance ou la matière primordiale recherchée. Sans doute,

1. *Les penseurs de la Grèce, Histoire de la philosophie antique*, Payot, Paris 1928, pp.202-221.

2. *Op.cit.*, pp.225-247 et passim.

3. C'est la pensée d'Héraclite «qui a ébranlé le plus profondément l'esprit de Parménide, qui lui a inspiré les doutes les plus persistants et l'a, de même que ses successeurs, conduit aux solutions dans lesquelles l'originalité spéculative des éléates s'est le plus fortement empreinte».—*Op. cit.*, p.205.

on peut apercevoir chez lui, plus que chez les autres physiologues, une disposition à ne pas confondre avec le feu sensible le feu cosmique, dont il faisait la substance primordiale. Il en resta tout de même à chercher, dans les caractéristiques du feu sensible, un moyen de se représenter la réalité fondamentale encore insuffisamment aperçue. Et si nous voulons découvrir la raison qui l'amena à considérer le feu comme matière primordiale, nous la trouvons dans le parti qu'il prit d'expliquer l'univers dans sa mobilité. Celui-ci, en effet, n'est pas encore rationnellement expliqué, lorsqu'on a posé l'existence d'une matière primordiale dont les phénomènes sensibles sont autant de modifications. C'est à peu près à cela seul que s'en étaient toujours tenus les physiologues. Mais il restait à expliquer comment il se faisait que ces modifications aient pu et puissent encore se produire. En d'autres termes, la matière primordiale telle qu'on la concevait, ou plutôt telle qu'on se la représentait encore, apportait une réponse à la question de l'origine des êtres soumis à la naissance et à la mort. Elle n'apportait aucune explication au fait de la succession, par voie de génération, de ces mêmes êtres; et pas davantage en ce qui regarde leur propre transformation. Le monde sensible nous apparaît, en effet, comme un vaste ensemble d'êtres se présentant constamment sous des formes différentes; les uns même naissant de la mort et de la corruption des autres. L'explication de tels phénomènes reviendra donc à montrer comment telle chose devient blanche: ce qui revient à rechercher comment le blanc vient du non-blanc; et comment Paul peut engendrer Pierre: ce qui revient à dire comment de ce qui n'est pas tel être viendra tel être. Et la matière sous-jacente à ces phénomènes, pour les expliquer tous, devra posséder en elle ce qui n'est pas encore, si l'on veut tenir au dogme universellement reconnu que rien ne vient de rien. En d'autres termes, la matière devra être à la fois blanche et non-blanche, à la fois tel être et non tel être.

Or, telles furent précisément les préoccupations d'Héraclite. Il impliqua dans sa matière primordiale non seulement tous les contraires par lesquels passent les êtres naturels continuellement en devenir, mais aussi tous les êtres qui se succèdent dans la suite des temps. Dans des fragments de son œuvre, nous rencontrons un spécimen de la façon dont il cherchait à faire comprendre sa pensée sur la nature de sa matière:

Joignez, écrit-il, ce qui est complet à ce qui ne l'est pas, ce qui concorde et ce qui discord, ce qui est en harmonie et en désaccord; de toutes choses une et d'une toutes choses . . . Même chose ce qui vit et ce qui est mort, ce qui est éveillé et ce qui dort, ce qui est jeune et ce qui est vieux; car le changement de l'un donne l'autre, et réciproquement¹.

Mais il ne suffit pas encore que la matière primordiale possède en elle tous ces contraires pour qu'elle puisse constituer la raison d'être de la nature; il faut encore qu'elle ait la mobilité de la nature. Et voilà pourquoi elle trouve excellemment son image dans le feu qui est toute mobilité.

La confusion, maintenue dans une certaine mesure par Héraclite, de la matière primordiale avec la représentation qu'il s'en faisait eut alors chez lui une conséquence à noter. Elle le conduisit à nier un second caractère

1. Fr. 10 et 88 (éd. H. DIELS, trad. PAUL TANNERY).

de cette matière primordiale, c'est-à-dire *son immutabilité* que les autres physiologues confondaient encore avec son éternité. Car le feu étant pour lui l'image de la mobilité même, la réalité primordiale qu'il est supposé constituer n'a plus rien de saisissable; en sorte que l'objet de connaissance sûr et solide, que les autres physiologues avaient pensé découvrir, s'évanouit tout simplement.

Ces généralités, avons-nous dit, nous étaient nécessaires pour comprendre l'interprétation qu'a laissée de la pensée parméniennne Théodore Gomperz. C'est en effet aux ultimes conséquences de la philosophie héraclitéenne que, d'après celui-ci, sont opposées les argumentations de Parménide. C'est à la pensée héraclitéenne que Parménide a songé lorsqu'il a écrit:

Il faut penser et dire que ce qui est est; car il y a être, il n'y a pas de non-être; voilà ce que je t'ordonne de proclamer. Je te détourne de cette voie de recherche, où les mortels qui ne savent rien s'égarent incertains; l'impuissance de leur pensée y conduit leur esprit errant, ils vont sourds et aveugles, stupides et sans jugement; ils croient qu'être et ne pas être est la même chose et n'est pas la même chose; et toujours leur chemin les ramène au même point.—Comment ce qui est pourrait-il être plus tard? Comment aurait-il pu devenir? S'il est devenu, il n'est pas, pas plus que s'il doit être un jour¹.

En somme Parménide revient, par réaction contre la pensée héraclitéenne, à l'adage commun des physiologues qu'Aristote a plusieurs fois repris²: rien ne vient de rien; le principe de l'univers, la matière primordiale est nécessairement non engendrée. Mais à cette matière déjà explicitement reconnue comme éternelle, fait remarquer Gomperz, Parménide ajoute un second caractère, *l'immutabilité*. «L'être universel de Parménide, qui remplit l'espace, a pour attribut non seulement l'éternité, mais encore l'immutabilité, . . . non seulement la somme de la matière ne doit éprouver ni accroissement ni diminution, mais sa nature doit rester invariablement la même»³. Au postulat de la constance *quantitative*, comme le remarque encore Gomperz, s'ajoute celui de la constance *qualitative*.

Il y aura lieu de revenir sur la signification propre de chacune de ces constances. Il nous suffit de l'idée que nous en avons présentement pour comprendre comment Gomperz s'explique le passage que Parménide fit de l'une à l'autre.

La matière est indevenue, écrit-il; de rien ne naît jamais rien: voilà, nous l'avons remarqué plus haut, ce dont les siècles avaient fait un lieu commun. Avec quelle facilité et sans y prendre garde, ne devait-on pas passer au nouvel axiome! Si du non-être ne naît jamais un être, pourquoi de ce qui n'est pas tel ou tel être, tel ou tel être pourrait-il sortir? Une seule formule embrassa les deux postulats: du non-être ne peut sortir aucun être; du non-blanc ne peut rien sortir de blanc, etc.⁴

Comment une seule formule embrassa-t-elle les deux postulats? Gomperz trouve la solution de ce problème dans l'équivoque, non encore reconnue,

1. Fr. 6 et 8.

2. *Physique*, I, ch.4, 187a26; *ibid.*, 187a34; *Métaph.*, XI, ch.6, 1062b24.

3. *Op. cit.*, p.209.

4. *Ibid.*, p.210.

que présente le verbe être et dont la signification est double. Tantôt il signifie l'existence, tantôt il joue tout simplement le rôle de la copule dans un jugement et marque l'appartenance d'un prédicat à un sujet.

Si cette interprétation était la bonne, nous ne voyons pas comment l'équivoque qu'elle signale autoriserait le passage effectué par Parménide de la constance quantitative de la matière à sa constance qualitative. Aussi croyons-nous que Parménide, en revenant à l'adage *rien ne vient de rien*, lui a donné tout simplement son sens plénier et absolu. L'adage en question ne signifie plus, comme tous ses prédécesseurs le croyaient, que la matière primordiale suffit à la production de tous les êtres à venir de même qu'à leurs modifications. Il implique plutôt que la matière ne contient pas la raison de la génération et de la transformation des êtres naturels. Car de deux choses l'une: ou bien les êtres prétendus engendrés se trouvaient déjà dans la matière; et dans ce cas ils n'ont pas été produits:— ou bien ces êtres n'étaient pas déjà contenus dans la matière; et alors ils doivent leur existence à un autre principe que la matière. Mais cela est contre la notion même que l'on se faisait de la matière. Celle-ci, en effet, de quelque façon que l'on se la représentât, était considérée comme le principe de toutes choses. Une conséquence s'impose alors: c'est que rien ne peut devenir; et l'éternité de la matière que tous s'accordaient à reconnaître devait impliquer un caractère nouveau que l'on n'avait pas encore aperçu: *l'immuabilité*. Et c'est parce que les premiers physiologues ne l'avaient pas suffisamment mise en relief qu'Héraclite vint à la nier et à professer un mobilisme universel.

La constance quantitative de la matière, dont parle Gomperz, serait donc son éternité; et dans la constance qualitative, il faudrait voir l'immuabilité de l'être. Mais on voit qu'il n'y a pas, vraiment, dans la pensée de Parménide, passage de l'une à l'autre, et un passage reposant sur une équivoque. L'une, l'immuabilité, est dûment reconnue, tout aussi bien que l'autre, comme impliquée dans l'éternité de la matière ou de l'être.

Et l'on voit par là comment Parménide, comme Gomperz a ensuite raison de le remarquer, devait en venir à la récusation du témoignage des sens. De la matière, à laquelle il donna la dénomination d'être, il se crut autorisé d'éliminer tout ce que les sens seraient supposés y découvrir, c'est-à-dire le mouvement local de même que l'altération, et n'y laisser subsister que l'espace et son contenu¹; mais naturellement, comme nous allons le voir, un contenu homogène.

A ce propos, Gomperz fait remarquer que la raison pour laquelle Parménide éliminait de l'être le mouvement local et l'altération aurait dû lui faire supprimer même l'espace et son contenu, l'un et l'autre également objets des sens. Mais il suffit d'observer que c'est surtout à cause de l'impossibilité du vide que Parménide a exclu de l'univers le mouvement et l'altération. En tous cas, «que subsistait-il quand toutes les différences,

1. *Op. cit.*, p.213.

que nos sens font constater entre les choses et les états qu'elles présentent, eurent disparu, quand on eut biffé tout changement de lieu d'un univers auquel on ne déniait pas l'étendue et la faculté de remplir l'espace ?»

A cette question, Parménide avait répondu que son univers «est partout semblable», que

rien ne fait obstacle à sa continuité soit plus, soit moins. Tout est plein de l'être, tout est donc continu, et ce qui est touche à ce qui est. Mais il est immobile, sans commencement, sans fin . . . Il est le même, restant en même état et subsistant par lui-même; tel il reste invariablement; la puissante nécessité le retient et l'enserme dans les bornes de ses liens. — Universel et immobile. — Son nom est Tout. — Mais puisqu'il est parfait — il ressemble à la masse d'une sphère arrondie de tous côtés, également distante de son centre en tous points ¹.

A la même question, Gomperz répond: l'univers de Parménide est «une masse absolument uniforme, dépourvue de toute différenciation, un morceau de matière dénué de toute forme et de toute limitation, pourrions-nous dire, si le métaphysicien Parménide n'avait pas été en même temps un Grec doué de sens plastique, un poète et un disciple de Pythagore» ². Aussi l'être parménidien n'est pas sans limite et il prend «la forme où l'on voyait l'expression de la beauté, celle d'une sphère arrondie». De plus, il n'est pas que corporel et étendu; il est aussi pensant.

L'être matériel de Parménide était sans aucun doute en même temps un être spirituel. Il était à la fois universelle matière et universel esprit, infécond en tant que matière, parce qu'il n'était capable d'aucune expansion, et impuissant en tant qu'esprit, parce qu'il n'était capable d'aucune énergie ³.

On aura remarqué, en comparant la façon dont Parménide et Gomperz se sont respectivement exprimés, que la description faite par Gomperz de l'être parménidien introduit en celui-ci un caractère de matérialité qui n'apparaît pas dans les fragments eux-mêmes que nous possédons de l'œuvre de Parménide. Nous avons cité les passages qui concernent précisément la nature de l'être; et rien, dans le reste des fragments, n'autorise l'interprétation de Gomperz qui a vu dans l'être parménidien quelque chose de corporel. Aussi le même interprète, devant la lettre même des fragments, a-t-il cru devoir reconnaître par ailleurs que l'être de Parménide est immatériel. Mais l'embarras dans lequel il s'est trouvé n'est aucunement dû à des contradictions contenues dans les fragments, au moins en ce qui concerne l'immatérialité de l'être. La difficulté d'interprétation qu'il a rencontrée, c'est lui-même qui l'a créée en prétendant voir, chez Parménide, une pensée élaborée en fonction des essais des physiologues. Et comme ces essais se caractérisaient par un effort de pensée incapable de ne pas confondre l'objet de pensée avec la représentation sensible qui la soutenait toujours, Gomperz a trop facilement continué de voir, dans l'être de Parménide, la matérialité qui s'était toujours attachée aux principes de l'univers tels que les physiologues se les représentaient. Si, dès lors, il se voit

1. Fr. 2 et 8.

2. *Op. cit.*, p.215.

3. *Ibid.*, p.216.

forcé finalement de reconnaître, dans l'être parménédien, un être à la fois matériel et immatériel, c'est qu'il y a lui-même introduit un caractère de matérialité dont il n'est vraiment pas question dans les fragments.

Toute cette interprétation de la pensée parménédiennne nous laisse l'impression que ce n'est pas simplement, comme l'auteur a prétendu le montrer, en fonction du système d'Héraclite qu'elle a été élaborée. L'erreur de Gomperz est, semble-t-il, d'avoir mis dans la pensée encore vague des physiologues des déterminations qu'elle ne comportait pas. Et ces déterminations ne sont pas seulement le point d'aboutissement auquel des opinions anciennes tendaient sans avoir pu l'atteindre. Elles sont en grande partie la projection d'idées plutôt modernes qui ne se rencontrent aucunement dans la pensée embryonnaire des physiologues. Nous avons là la raison des contradictions rencontrées dans un esprit que l'on aurait cependant intérêt à comprendre. L'attitude prise par Gomperz, comme c'est le cas souvent de bien des historiens, n'a pu lui faire découvrir, nous semble-t-il, la vraie signification de la pensée parménédiennne.

* * *

Paul Tannery a une tout autre façon de considérer le problème qui se posait à Parménide de même que la solution à laquelle celui-ci crut devoir en venir. Parce qu'il est mathématicien, il lui est tout naturel de voir le problème susdit dans l'atmosphère mathématique où il a vraisemblablement surgi.

La nécessité logique, *subjective*, écrit-il, de concevoir comme infini l'espace en tant que support des spéculations géométriques, était certainement évidente dès cette époque. Mais il restait à savoir si cette nécessité avait une valeur *objective*, si elle s'appliquait à l'espace physique, alors conçu comme de la matière ¹.

Naturellement tous les physiologues ne se sont pas posé la question aussi clairement et encore moins se sont-ils servi de termes aussi explicites. Ils n'en étaient pas encore à distinguer nettement le *subjectif* de l'*objectif*. Mais il semble bien que ce fut, chez Parménide et ensuite chez Zénon, leur pensée mathématique qui les conduisit à faire la critique de leur façon de se représenter l'univers. Et ce qui intéresse P. Tannery, c'est de découvrir les étapes suivies par la pensée grecque d'abord dans les corrections apportées respectivement par les physiologues à leurs façons de se représenter l'univers et, ensuite, dans la substitution qu'ils firent du point de vue *logique* au point de vue *concret* et sensible auquel ils s'étaient habitués.

Ce que je veux surtout faire remarquer, écrit-il encore, c'est que la question s'est posée, avant tout, non pas sur le terrain de la logique, où l'a amenée Aristote, mais à propos de la façon dont on devait se représenter l'univers² . . . La question capitale est de savoir comment précisément les penseurs de l'âge hellène, dans le courant du Ve siècle, arrivèrent à se dégager du concret et à se placer au point de vue abstrait³.

1. *Op. cit.*, p.128.

2. *Ibid.*, p.129.

3. *Ibid.*, p.227.

Nous avons déjà une certaine idée de la façon dont les présocratiques se représentaient l'univers. Ce que nous en a dit Gomperz nous permet de voir comment leur objectif était de se figurer une substance primordiale, dont l'éternité et même l'immutabilité devaient fournir la raison d'être de notre univers avec tous ses phénomènes infiniment variés. P. Tannery, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'attitude de Parménide, entre davantage dans la représentation que les présocratiques se sont faite de la naissance de notre univers visible. La substance primordiale n'est pas, en effet, le seul principe invoqué par les cosmologies primitives de la pensée grecque. Parmi les principes, dont le nombre varie d'un physiologue à l'autre, il y en a un qui prend une importance capitale: c'est le principe du mouvement dont le monde est animé. Or, il est remarquable qu'on a commencé par voir ce principe du mouvement dans la révolution diurne, c'est-à-dire dans la rotation effectuée par les astres, en vingt-quatre heures, autour de la terre. D'autre part, la même pensée rudimentaire des physiologues, qui croyait découvrir le principe du mouvement dans la rotation des astres autour de la terre, se faisait de la substance primordiale une image telle qu'elle y voyait une source intarissable d'êtres qui devaient se succéder dans la suite des temps. En d'autres termes, la pensée grecque, dès ses débuts, donna à la substance primordiale un caractère *d'infinitude*. Mais on ne s'aperçut pas immédiatement de l'antinomie inhérente à la représentation que l'on se faisait de l'univers et de ses principes. En effet, une matière *éternelle, infinie*, devait être mise en mouvement par un principe *temporel et fini*, la révolution diurne. De plus, la matière, étant infinie, devait remplir *totale*ment l'espace et *s'identifier* avec lui. Voilà ce qui se retrouve, en somme, dans la cosmologie d'Anaximandre.

Mais les pythagoriciens comprirent que le mouvement est quelque chose de relatif et que l'univers ne peut être en mouvement que par rapport à un espace immobile dans lequel le monde mobile serait contenu. Ils nièrent l'universalité du mouvement, dont on avait toujours parlé et instituèrent un dualisme en vertu duquel il devait y avoir, au-delà de l'univers mû par la révolution diurne et le contenant, un espace infini. Et comme on ne pouvait encore se faire l'idée d'un espace vide, on considéra celui-ci comme rempli d'air dont l'immobilité devait rendre précisément possible la mobilité de notre univers.

Cette représentation de l'univers pouvait apporter une solution à l'antinomie relevée dans la cosmologie d'Anaximandre. Elle impliquait une dualité de matière: l'une finie, celle de notre univers; et l'autre infinie. Pour relever l'antinomie en question, il suffisait de remarquer que la révolution diurne ne mettait en mouvement que la matière finie. Mais cette représentation de l'univers manifestait la même tendance, reconnue chez Anaximandre, de *justifier les apparences*; et en cela elle accusait, chez les pythagoriciens, le point de vue concret où ceux-ci continuaient de se tenir.

Aussi devait-il se rencontrer d'autres façons de résoudre l'antinomie de la cosmologie d'Anaximandre. On pouvait ne plus tant chercher à justi-

fier les apparences que *nier, au contraire, le principe du mouvement*. Ce fut la solution de Xénophane qui, conservant cependant l'unicité et l'infinitude de la matière, considéra celle-ci comme tout à fait immobile. Cette attitude marquait déjà l'abandon du point de vue concret où les pythagoriciens s'étaient encore mis. Elle impliquait la négation de ce que ceux-ci avaient voulu expliquer : la mobilité et la multiplicité des êtres.

La voie vers une autre solution s'ouvrait dès lors à Parménide. Et voici comment, d'après P. Tannery, celui-ci dût en venir à sa conception d'un univers *un, fini et immobile*. Parménide aurait encore songé à l'antinomie signalée plus haut. Mais la façon de la lever n'est plus, chez Parménide, celle de Xénophane. Parménide ne nie pas *d'abord* la révolution diurne. Il l'admet plutôt. Mais, conséquemment, le monde ne devait pas être considéré comme infini. Il devait être, au contraire, fini, puisqu'il était limité par la sphère des astres. Et en cela Parménide faisait preuve d'une logique plus rigoureuse que celle des pythagoriciens qui, voulant rester au point de vue concret et sauvegarder les apparences de la révolution diurne, eurent recours au dualisme dont on vient de parler : des deux matières, l'une, celle du monde sensible, était limitée; l'autre, celle de l'espace où se meut notre monde, continuait d'être considérée comme infinie.

D'autre part, si Parménide fait preuve de plus de logique en concevant un univers fini, il lui devient ensuite impossible, parce qu'il s'en tient à l'unicité de la matière, d'expliquer le mouvement. Car le mouvement de révolution diurne ne serait possible que s'il y avait un au-dehors auquel ce mouvement pourrait être rapporté. Il reste donc à Parménide de nier la réalité de la révolution diurne, qu'il n'a cependant pas *d'abord* rejetée, et à n'y voir qu'une illusion des sens.

Donc, une fois la révolution diurne maintenue, la logique imposait la finitude du monde. D'autre part, dès que le monde est considéré comme fini, la logique conduit maintenant à la négation du mouvement, puisqu'il ne saurait y avoir un monde en mouvement sans une réalité immobile qui rend possible le mouvement. En d'autres termes, appliquée au point de départ concret et sensible qu'est la révolution diurne, la logique demande que le monde soit considéré comme fini. Cette conclusion admise, la logique conduit ensuite à l'impossibilité du mouvement, c'est-à-dire à la négation *rationnelle* du point de départ *concret* de tout le raisonnement.

Ainsi, fait remarquer P. Tannery, il y a un désaccord manifeste entre les conclusions de la raison et les données que fournissent les sens; il y a un abîme que l'on ne peut espérer combler, car ce sont là deux domaines essentiellement distincts que Parménide assigne à la vérité et à l'opinion ¹.

Si nous réunissons maintenant les caractères de l'univers que Parménide a logiquement déduits de ses raisonnements, nous devons dire que cet univers est fait d'une réalité *une, finie et immobile*.

1. *Op. cit.*, p.130.

Faudra-t-il soutenir, d'autre part, que cette réalité *une* que constitue l'univers est, de l'avis de Parménide, quelque chose de matériel comme Anaximandre se le représentait ? Pour répondre à cette question, il suffirait déjà de faire remarquer que la réalité *une*, dont parle Parménide, n'est pas infinie ni mobile, comme Anaximandre se l'imaginait. Et cette constatation nous ferait en même temps saisir que la réalité parménidienne n'a plus rien de l'imagerie qui se rencontrait dans la cosmologie d'Anaximandre. Est-ce à dire que Parménide se fait déjà de cette réalité un concept, un concept d'être, et non plus une simple représentation de la matière dont le monde est fait ? Tannery répond à cette question :

L'être de Parménide, c'est la substance étendue et objet des sens, c'est la matière cartésienne, le non-être, c'est l'espace pur, le vide absolu, l'étendue insaisissable aux sens . . . L'espace limité et rempli par la matière, voilà donc en somme à quoi se réduit la thèse de Parménide ¹.

Il est difficile de ne pas se sentir quelque peu déconcerté en présence d'une telle interprétation de la pensée parménidienne. Alors qu'il s'était proposé de rechercher comment les premiers penseurs grecs apprirent « à se dégager du concret et à se placer au point de vue abstrait », P. Tannery nous donne, comme résultat de ses analyses, une description de l'être parménidien qui nous paraît encore trop alourdie d'une matérialité dont nous n'avons, dans les fragments cités plus haut, trouvé aucune trace. Il n'y a même pas lieu de voir, dans la description qu'il nous fait de l'être parménidien, un progrès sur celle que nous avons rencontrée chez Gomperz. Celui-ci se représentait finalement l'univers de Parménide, c'est-à-dire l'être, comme « une masse absolument informe et dépourvue de toute différenciation, un morceau de matière dénué de toute forme et de toute limitation ». P. Tannery nous parle de substance étendue et objet des sens, d'espace limité et rempli par la matière. A son sujet, ne pourrions-nous pas reprendre les reproches faits à l'adresse de Gomperz ? Comme celui-ci, n'a-t-il pas projeté sur le poème parménidien des idées dont la détermination, empruntée particulièrement à Descartes, dépasse les résultats possibles d'une pensée à ses débuts ?

Cependant l'angle de vision dans lequel P. Tannery s'est mis nous semble lui avoir réservé plus de perspective que celui où s'est enfermé Gomperz. Ce qui a le plus frappé ce dernier, dans la pensée parménidienne, c'est la négation de tout mouvement. Ce qui a presque exclusivement retenu l'attention de P. Tannery, c'est la négation de l'infinitude. Et il nous semble que c'est de ce point de vue que nous pénétrons davantage dans la vraie perspective de l'histoire de la pensée grecque.

Que Parménide ait nié l'infinitude de l'être, c'est un fait établi par la lettre et le contexte des fragments conservés de son poème. Sur quel motif repose cette négation ? L'interprétation que nous a donnée P. Tannery de la pensée parménidienne n'est pas sans valeur. Elle ne nous a cepen-

1. *Op. cit.*, p.229.

dant pas tout dit sur la signification de ce motif. L'histoire des mathématiques, par contre, nous en dévoile le sens en même temps qu'elle nous renseigne sur l'influence que les mathématiques ont exercée, dans l'antiquité grecque, sur le développement de la pensée.

Il est d'abord de première importance de se rappeler qu'au moment où Parménide écrit son poème, il est dans la Grande-Grèce, c'est-à-dire dans le pays qu'habitent aussi les pythagoriciens. Ce nom évoque immédiatement le souvenir de cette théorie suivant laquelle les choses sont nombres; et l'on sait comment le monisme parménidien est aux antipodes du pluralisme pythagoricien. Des deux écoles, ce fut le pythagorisme qui rencontre naturellement le plus d'adhésion, du moins jusqu'au jour où l'on découvrit que les grandeurs, contrairement à ce que l'on aurait pu attendre, ne sont pas toujours commensurables. Toutefois cette découverte des incommensurables ne tint pas totalement en échec l'école pythagoricienne. Eudoxe n'avait pas encore conçu la méthode infinitésimale des anciens; méthode qui reposait au fond sur l'idée que l'on peut passer d'un polygone au cercle qui en serait la limite; cela à la condition de diviser indéfiniment les côtés du polygone, jusqu'à ce que ses côtés fussent si petits qu'il n'y ait plus de différence entre le polygone et le cercle. Eudoxe n'avait pas encore conçu cette méthode sur des principes scientifiques. Mais on n'avait pas manqué de recourir, dans le cas des grandeurs incommensurables, à un procédé similaire. Se trouvait-on, par exemple, en présence de l'incommensurabilité du côté et de la diagonale d'un triangle, on recourait tout simplement au procédé de division à l'infini. On divisait indéfiniment les grandeurs en question jusqu'à y déterminer, pensait-on, la plus grande commune mesure. En d'autres termes, on croyait pouvoir, par division à l'infini, trouver une fraction telle des deux grandeurs à mesurer qu'elle pourrait entrer, dans l'une et l'autre, un nombre entier de fois. Mais, comme le fait remarquer H. G. Zenthen, «Il n'y avait pas loin de là à soutenir que la plus grande mesure est alors infiniment petite, et contenue un nombre infini de fois dans les grandeurs»¹.

De même lorsqu'il s'agirait de déterminer l'aire d'un cercle, on n'aurait qu'à diviser indéfiniment les côtés d'un polygone inscrit, jusqu'à ce que celui-ci rencontre le cercle. Aussi G. Milhaud a-t-il cru pouvoir soutenir que «la notion intuitive de limite aurait simplement précédé de quelque temps dans ses applications spontanées la théorie savante et rigoureuse: cela ne paraît pas impossible»².

La méthode infinitésimale des anciens était donc mise spontanément en pratique, même avant qu'Eudoxe et Archimède en fondèrent les principes. Or, c'est précisément contre cet usage d'une méthode encore injustifiée que les arguments de Zénon sont tournés. «En général, comme le remarque Zenthen, ils ont pour but de montrer les incohérences auxquelles on aboutit quand on veut composer des grandeurs continues avec des par-

1. *Histoire des mathématiques dans l'antiquité et le moyen âge*, trad. JEAN MASCART, Paris 1902, p.53.

2. *Les philosophes géomètres de la Grèce, Platon et ses prédécesseurs*, 2e éd., Paris 1934, p.166.

ticules infiniment petites en nombre infini»¹. Sans doute, on n'était pas sans s'être occupé, à cette époque, de la sommation d'une série géométrique infinie. Antiphon alla même jusqu'à affirmer possible la quadrature du cercle, en se basant sur le même usage de l'infini mathématique. Ce furent précisément de tels abus qui donnèrent raison à Zénon.

En effet, il ne peut être admissible qu'on se serve de quantités infinies pour démontrer des résultats positifs, tant que l'infini n'est expliqué que par son nom, car il n'y a dans son nom qu'une idée purement négative, à savoir qu'il ne peut être atteint. Dans les mathématiques grecques, on se rangea du côté de Zénon, au point que l'idée d'infini comme moyen de démonstration positive fut, au siècle suivant, tout à fait rejetée, ou du moins traitée de manière à défier de semblables controverses².

Ces controverses mathématiques viennent cependant nous éclairer sur la signification de la pensée parménidienne. Les arguments portés par Zénon contre l'usage de l'infini nous montrent suffisamment la raison qui a déterminé Parménide à rejeter de l'être tout caractère d'infinitude. Il y aurait lieu ici de montrer comment la théorie platonicienne des nombres a eu pour but d'éviter la difficulté des irrationnels que l'usage de l'infini n'avait pu résoudre, et comment la distinction faite par Aristote, entre l'infini en puissance et l'infini en acte, peut servir au même but. Nous avons cependant voulu restreindre notre objectif. Il nous suffit d'avoir indiqué, à l'occasion d'interprétations différentes des fragments du poème parménidien, comment les spéculations et les controverses mathématiques ont influencé le développement de la pensée naissante en Grèce.

Examinés à la lumière de cette influence, les fragments du poème de Parménide prennent, nous semble-t-il, un sens plus précis, et leur interprétation nous paraît plus facile. Il est remarquable qu'aucun des commentateurs des fragments en question ne se soit arrêté à l'expression employée par Parménide lorsqu'il compare l'être à une sphère bien arrondie. Et cependant Parménide dit bien que l'être *ressemble* à une sphère. Ce qui indique, semble-t-il, chez lui une impuissance à se faire un concept précis de l'être. Toutefois l'idée qu'il s'en fait est assez nette chez lui, pour qu'il voie dans la sphère une représentation assez fidèle de l'être. Or la sphère, de par sa définition, comporte à la fois la limite et l'infinitude. Elle est limitée par tous les points qui sont à une égale distance du centre; et cependant il n'y a pas de limite à la dimension de la sphère. Cette représentation nous permet de concilier deux expressions qui nous semblent se contredire dans le poème. En effet, Parménide dit, d'une part, que l'être est sans fin, et, d'autre part, qu'il est limité. Si la sphère est, dans la pensée de Parménide, une représentation de l'être, la contradiction n'est plus qu'apparente. De plus, puisque la sphère est une image de l'être, on peut comprendre que Parménide y trouvait une expression assez adéquate d'une pensée qui, chez lui comme chez les autres physiologues, n'était pas encore suffisamment maîtrisée. Il n'y aurait cependant pas lieu de voir dans l'être

1. *Op. cit.*, p.53.

2. *Ibid.*, p.55.

parménidien la matérialité que les commentateurs ont pensé y rencontrer, bien que, d'autre part, on n'y puisse découvrir une notion transcendente de l'être.

* * *

Cette influence manifeste des mathématiques sur l'esprit de Parménide nous semble justifier une interprétation de la pensée des physiologues qui verrait, dans les opinions émises par eux, une certaine utilisation des méthodes mathématiques. En effet, chez tous les physiologues se retrouve la méthode des mathématiques grecques. De par celle-ci, le mathématicien ne considère plus les figures sensibles comme telles. Il en efface les différenciations et, adoptant un certain nombre d'éléments tels que les définitions et les axiomes, il construit rationnellement les figures que la perception lui a suggérées. De même, les physiologues, partant des données sensibles, ont choisi un certain nombre d'éléments très simples avec lesquels ils ont voulu construire rationnellement le monde. Sans doute, la transposition de la méthode mathématique ne leur a pas permis d'arriver immédiatement à des résultats valables. Mais c'est à la lumière de cette transposition que l'on comprend mieux leur travail.

Considérés à ce point de vue, les éléments matériels, dont se servent les physiologues pour expliquer la formation de l'univers ou la constitution de la matière, nous apparaissent comme les supports imaginatifs d'une pensée en développement. Ce à quoi il faut s'attacher, ce n'est pas à ce soutien de la pensée; c'est au contraire à la marche de la pensée qui s'en sert. Ce qu'il importe de se rappeler, c'est que les physiologues n'ont pas su se défendre de confondre leur pensée avec sa représentation.

Chez les successeurs de Parménide, nous apercevons encore le rôle important des mathématiques dans l'élaboration des différents systèmes. Nous pourrions rappeler la conception démocritéenne de l'atôme qu'il faut se représenter comme des parcelles d'étendue; mais c'est dans la théorie platonicienne des idées que nous verrions la transposition la plus hardie et la plus extensive de la méthode mathématique.

La pensée de Parménide offre donc un intérêt particulier. Sans revêtir une importance capitale par elle-même, elle se présente comme intimement liée à une méthode qui a graduellement guidé les premières démarches de la pensée grecque. Elle nous permet de voir comment, pour la première fois, la rigueur propre au raisonnement mathématique s'est introduite dans l'esprit grec qui cherchait une explication rationnelle du monde. Il y avait longtemps que l'entraînement mathématique dictait une méthode à cette explication rationnelle. Mais on n'avait pas encore pu y faire pénétrer toute sa rigueur. Avec Parménide s'ouvrit une ère de pensée qui allait s'affranchir de plus en plus de toute représentation concrète et procéder au moyen des seules industries de l'esprit qui sait, comme chez Platon, poser au début de ses opérations une idée pour aboutir à une idée. L'idéalisme grec, né de la pensée parménidienne, ne parviendra pas,

même chez Platon, à s'acquérir toute la rigueur qu'il postulait à ses débuts. Il restera tout de même avec ses exigences auxquelles Aristote devra finalement dessiner les justes limites. C'est à ce travail que ce dernier procédera en affirmant à plusieurs reprises que «la précision rigoureuse des mathématiques n'est pas à chercher en toute étude».

EDMOND GAUDRON, O.F.M.
