

Les deux manières d'expliquer la réalité proposées par Parménide

DOI: 10.14746/PEA.2022.1.1

NESTOR LUIS CORDERO / *Université de Rennes I* /

Parménide, comme tous les philosophes – au moins les premiers philosophes – a essayé de comprendre la réalité des choses. Cela va de soi que la phrase que nous venons d'écrire ne reproduit pas ni la richesse ni la portée de la formule grecque dont elle serait la « traduction »: ἡ οὐσία τῶν ὄντων. En effet, ni dans le mot « réalité » ni dans le mot « choses » il y a une allusion à ce que les premiers philosophes vont essayer de découvrir: le fait d'être. En Grec, en revanche, déjà la recherche sur les «choses», en général (qui ne sont ni πράγματα ni χρήματα), est une recherche sur «les étants» (τῶν ὄντων), qui possèdent une οὐσία (mot dérivé aussi du participe présent du verbe εἶναι, οὔσα¹). Dans cette recherche, comme on le sait, Parménide occupe une place de choix.

Dans la constitution de l'ensemble de connaissances qui recevra après le nom de « philosophie », Parménide introduira au moins deux éléments originaux qui vont le distinguer de ses collègues: (a) il va s'occuper en premier lieu du fondement conceptuel de toute recherche sur « les étants », qui est le *fait* ou *état* d'être qu'ils possèdent, et (b) il montrera aussi l'erreur de ceux qui avaient décidé d'expliquer la réalité des

¹ Le mot ne se trouve pas dans les citations récupérées des premiers philosophes. En revanche, il est utilisé abondamment quand Aristote s'occupe de ceux qui se sont intéressés à la φύσις.

choses sans se soucier du fondement conceptuel sans lequel elles n'existeraient pas. Nous nous sommes occupés du paragraphe (a) dans des nombreux travaux; nous consacrerons cet article notamment au paragraphe (b).

Avant de nous occuper directement de notre sujet, une très brève introduction s'impose. Notre connaissance de la philosophie de Parménide est et sera, hélas, très partiel, car *tout* ce qu'il a écrit s'est perdu (ce qui est arrivé aussi à ses collègues Présocratiques). Heureusement, tant que sus écrits étaient encore trouvables, d'autres écrivains (historiens, médecins, philosophes, etc.) ont décidé, pour des raisons très diverses, de *citer* quelques passages du *Poème* qu'il avait écrit (qui ne sont pas des « fragments » de l'original, mais des « citations », ce qui suppose quelqu'un qui lit le texte original et le cite après), et grâce à ces citations nous pouvons connaître – partiellement, nous l'avons déjà dit – la pensée du philosophe.

Jusqu'à aujourd'hui, des chercheurs – on pourrait dire, des « proto-philologues » – (depuis H. Estienne (1573) jusqu'à A. Peyron (1810)) ont trouvé dix-neuf citations du texte perdu (dont l'une traduite au Latin), qui correspondent à cent-soixante vers. Toutes ces citations appartenaient au seul ouvrage que Parménide aurait écrit, un *Poème*, mais, mis à part un texte qui sera notre point de départ, nous ne saurons jamais dans quel ordre ces citations se trouvaient dans l'original. Il est certain, cependant, que le premier essai de « reconstitution » mené à bien en 1795 par Georg G. Fülleborn (1795) est à abandonner, car il introduit des contradictions évidentes dans la pensée du philosophe.

Notre étude commencera par quelques vers du « fragment »² 1. Parmi les dix-neuf citations récupérées, ce texte est le seul qui justifie le chiffre « 1 » qu'on lui a attribué, car son citeur, Sextus Empiricus, avait précédé sa citation par ces mots: « Ἐναρχόμενος γοῦν τοῦ Περὶ φύσεως γράφει τὸν τρόπον τοῦτον » (*M.* 7.111). Le caractère éminemment didactique du *Poème*³ – qui justifie que Parménide ait décidé d'exposer aussi une théorie erronée, afin de l'éviter – est manifeste dans ce fragment, où l'on trouve des images hésiodiques et homériques, ainsi que l'équivalent des invocations qui ouvrent les travaux de ces deux auteurs⁴, représenté, chez Parménide, par un voyage vers le domaine d'une divinité.

² Par habitude, nous conserverons le mot « fragment », appliqué à tort à des « citations ».

³ W. Jaeger (1947 : 92) utilise la formule « didactic epic ».

⁴ Voir Hom. *Il.* 1.1; *Od.* 1.1; Hes. *Th.* 22; *Op.* 2.

Les derniers vers de ce fragment 1⁵ ont été l'objet d'innombrables interprétations – parmi lesquelles il faut mentionner le très subtil analyse de S. Mouraviev (2018 : 61–86), sur lequel nous reviendrons, ainsi que le commentaire minutieux de L. Tarán (1965 : 210–216) –, car ils présentent une sorte de « programme d'études » à suivre par celui qui voudrait devenir un « homme qui sait » (fr. 1.3), mais nous croyons qu'ils n'ont pas encore dévoilé la totalité de leur signification. Nous avançons d'ores et déjà notre interprétation: ce passage résume avec précision les deux manières d'expliquer la réalité, dont l'une doit être retenue et l'autre abandonnée. Mais, à notre avis, on n'a pas jusqu'ici remarqué que chaque mot – ou presque – de ce programme d'études trouve sa justification dans d'autres passages conservés du *Poème*. Il y a notamment un rapport très étroit entre ces derniers vers du fragment 1 et les fragments 4 et 19, ce qui n'a pas été saisi dans les travaux consacrés à Parménide, et qui invite à modifier l'ordre traditionnel des citations. Regardons ces textes en détail.

En ce qui concerne les derniers vers du fragment 1, il ne suffit pas de dire, tout simplement, qu'il affirme qu'il faut être au courant de la vérité et des opinions; il est beaucoup plus explicite. Disons d'abord que le texte ne soutient pas qu'il faut s'informer (πυθέσται) de la vérité, mais du « cœur » (ἦτορ) de la vérité. Or, ce cœur a une propriété: il est inébranlable, ferme, fixe, stable, intrépide (ἀτρεμές). La vérité (fidèle à l'étymologie du mot), est la dé-couverte de quelque chose de ferme et de solide capable de résister aux attaques des opinions. La suite du *Poème*⁶ montre que la vérité est la découverte du fait d'être, que Parménide expose à partir du début du fragment 8, et qui, jusqu'au vers 49, est considéré un raisonnement convaincant (πιστὸν λόγον – 8.50) et une pensée qui tourne – on pourrait dire, nécessairement – « autour de la vérité » (ἀμφὶς ἀληθείης – 8.51)

En réalité, tous les σήματα de l'ἔόν énumérés au fr. 8 confirment le caractère de fermeté du cœur de la vérité. Cette section du *Poème* – la seule qui, d'ailleurs, a émerveillé les commentateurs Néoplatoniciens – est le fondement théorique qui permettra proposer une *diakosmesis* – de laquelle nous n'avons conservé que des bribes –; comme l'a remarqué F. Santoro à propos de Parménide: « Suas posições ontológicas e epistê-

⁵ 28 χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσται

Il faut que tu sois au courant de tout:

ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμῆς ἦτορ

d'une part, du cœur inébranlable de la vérité bien arrondie

30 ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης·

d'autre part, des opinions des mortels, d'où toute vraie conviction est absente.

ἀλλ' ἔμμησ' αἰεὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκοῦντα

Mais, cependant, tu dois apprendre aussi cela: comment ce que l'on opine

32 χρὴν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

aurait dû être réellement, en embrassant tout incessamment

⁶ Au vers 1.29 nous avons retenu la lecture « bien arrondie » car le fragment 5 (« Il est commun pour moi où je commence, car j'y reviendrai à nouveau ») laisse supposer que la recherche peut commencer soit par la démonstration de la réalité du fait être, qui est la vérité, soit par l'exposé de l'erreur des opinions, qui ne sont pas crédibles. Il s'agit, donc, d'un raisonnement circulaire.

micas servem efetivamente de método para acercar-se do conhecimento do mundo e sua natureza » (Santoro 2018 : 158).

La fermeté et solidité du fondement du réel exposé dans les σήματα de l'έόν – qui peuvent se réduire à la formule « il est possible d'être, car le néant n'existe pas » (έστι γάρ εἶναι, μεδὴν δ'οὐκ έστιν – 6.1b–2a) – réapparaît dans la notion de βεβαίως du fragment 4.1. Opposé à la dichotomie des principes prônée par les opinions (nous reviendrons sur ce sujet), la pensée (νόος) saisit la solidité et la fermeté de tout ce qui est, car « tu ne pourras pas obliger ce qui est à ne pas se tenir à ce qui est » (οὐ γάρ άποτιμήξει τὸ έόν τοῦ έόντος έχεσθαι – fr. 4.2). En effet, « ce qui est touche ce qui est » (έόν γάρ έόντι πελάζει – fr. 8. 25). Les opinions, en revanche, découpent ce qui est en pièces et placent sur ces débris des όνόματα particuliers (« distinctifs »: έπίσημον – fr. 9.3), qui, comme les objets qui les reçoivent, se dégradent et périssent: ils ne sont pas fermes, solides et stables, comme l'έόν. Cette omniprésence de l'έόν justifie le « monisme » parménidien, qui n'est pas ontologique mais syntaxique⁷: ce qui fait que tous les étants soient est la possession de *la même* « propriété »: le fait d'être. C'est ainsi d'ailleurs que Platon caractérise la « race » éléatique dans le *Sophiste*, si le texte est traduit d'une manière littérale: « Ils affirmaient dans ses récits (ou, directement, dans ses mythes: μύθοι) que ce *qu'on appelle* (καλουμένων) toutes choses (τῶν πάντων) est une seule chose (ένός όντος) » (*Sph.* 2442d6). La traduction habituelle de la phrase par « ils disent que tout est un » n'est donc pas valable (d'ailleurs, le seul philosophe qui a écrit « πάντα – έν » est...Héraclite).

Voyons maintenant comment Parménide lui-même, et non les commentateurs ou doxographes – et ceci à partir déjà d'Aristote⁸ – caractérise les « opinions ». Une question préalable pourrait s'imposer: ce que Parménide appelle « opinions » (δόξαι) concerne n'importe quelles opinions ou seulement certaines opinions? Étant donné la précision de la description des opinions dans les citations récupérées, nous pensons qu'il s'agit des théories appartenants à une école philosophique qui était à la mode à Élée à l'époque de Parménide. Nous avons soutenu dans un travail précédent (Cordero 2021) qu'il pourrait s'agir d'une branche du Pythagorisme qui au lieu de privilégier les nombres aurait assimilé la réalité à des noms, car la notion de « nomination » est toujours associée aux opinions quand Parménide les présente. Mais la question n'est pas décisive pour notre étude de la question, car ce qui est important c'est l'antithèse que Parménide établira entre la vérité et les opinions dont il s'occupe.

Cette antithèse est avancé déjà au vers 30 du fragment 1, où l'on dit que « toute vraie (άληθής) conviction est absente des opinions. Or, comme la conviction, ainsi comme la persuasion (πειθω – fr. 2.4), accompagnent toujours la vérité, on peut déduire que les opinions ne sont pas vraies »⁹. Mais comme le *Poème* est éminemment didactique – nous

⁷ Notre position se rapproche beaucoup de celle de Patricia Curd (2004 : 64–94).

⁸ Les « opinions », attribuées explicitement par Parménide aux « mortels » (qui ne savent rien) (fr. 1.30, 8.51, 19.3) ont été attribuées à Parménide lui-même, à tort, par Aristote (*Metaph.* 986b31). Sur ce sujet, voir notre travail Cordero (2016 : 1–25).

⁹ Elles sont donc « fausses », mais le mot « faux » (ψευδής) n'est pas attesté dans les citations récupérées.

l'avons déjà dit – Parménide met au futur philosophe au courant de la non-vérité des opinions, afin qu'il puisse les reconnaître et, ainsi les éviter: « Je t'exprime cet arrangement cosmique (διάκοσμον – fr. 8.60) semblable <au vrai> afin d'empêcher que n'importe quel point de vue (γνώμη) humain puisse s'imposer <à toi> » (fr. 8.61). Le texte est explicite et l'on comprend mal les nombreuses discussions à propos de la présentation de la part de Parménide d'une théorie fautive. Il suffit de lire le vers 8.61.

Avant de nous occuper des vers 1.31–2, qui justifient l'exposé d'une théorie non-vraie, voyons qu'est que cela veut dire, « δόξαι », pour Parménide.

La description détaillée des δόξαι des mortels, tel que nous la trouvons chez Parménide lui-même, et non chez les doxographes, se développe (1) du vers 53 au vers 59 du fr. 8, et elle semble continuer (2) par la présentation d'exemples concrets dans le fr. 9, et, enfin, (3) dans le fr. 12. A ces trois endroits on peut ajouter (4) les vers 38 à 41 du fr. 8, où la déesse fait allusion à l'activité des « mortels », même si le mot δόξα y est absent. (5) Le fr. 19, enfin, tire un bilan de l'état « actuel » des choses tel que l'on déduit de la δόξα. Vouloir trouver dans d'autres citations littérales du *Poème* des références ou allusions à ce que *Parménide lui-même* appelle « δόξα » relève de la philosophie-fiction¹⁰. Regardons ces cinq passages.

(1) Après avoir décrit les σήματα de l'ἔόν, dont l'ensemble constituent le chemin convaincant (il est un πειθοῦς κέλευθος, fr. 2.4, il est un chemin qui existe et qui est authentique, πέλειν καὶ ἐτήθημον εἶναι – fr. 8.18) qu'il faut suivre pour atteindre la vérité, la déesse dit: « Apprends <maintenant> les opinions des mortels, en écoutant la trompeuse série de mes paroles. Ils (!) ont établi deux points de vue (γνώμας) pour donner des noms aux formes, dont ils (!) n'ont pas fait une unité – en quoi ils (!) se sont trompés –; ils (!) ont jugé l'existence de deux corps (δέμας) opposés et ont posé des preuves éloignées les unes des autres; d'une part, le feu éthéré de la flamme, doux et très léger, absolument le même que lui-même, mais pas le même que l'autre; d'autre part, ce qui est en soi son contraire, la sombre nuit, forme épaisse et lourde » (fr. 8.51–9). (Évidemment, c'est nous qui avons ajouté les « !!! » pour souligner que les véritables auteurs de ces δόξαι sont les mortels).

(2) Voyons le fr. 9. Simplicius cite plusieurs fois le fr. 8, mais, dans l'une des citations, à la page 180 de son *Commentaire à la «Physique» d'Aristote*, son texte finit au vers 59 du fr., au mot « lourde » (ils manquent les vers 60 et 61). Et ensuite il ajoute la formule « καὶ μετ' ὀλίγα πάλιν » (équivalente à « et juste après »), et cite le fr. 9, où l'on voit le « mode d'emploi » des notions opposées, énumérées dans le fr. 8.51–59: « Mais comme tout a été nommé (δνόμασται) lumière et nuit, et selon leurs propres puissances (δυνάμεις) <on a nommé> telles choses ou telles autres, le tout est plein en même temps (όμοῦ) de lumière et de nuit obscure, égales l'une à l'autre, car en dehors d'elles il n'y

¹⁰ En s'appuyant surtout sur Simplicius, qui, sans aucun doute, applique à Parménide des paramètres platoniciens (hérités peut-être de Plutarque, qui présente « una esplicita platonizzazione dell'Eleate », Licciardi (2016 : 31). Fülleborn avait réuni onze (!) citations doxiques (!) dans une partie de son livre de 1795 sous le titre *Tὰ Πρὸς Δόξαν*. Au moins sept de ces citations n'ont rien à voir avec des δόξαι.

a rien ». La *tout* est, par conséquence, un ensemble de noms dérivés des puissances (c'est-à-dire, des possibilités) propres à la lumière et à l'obscurité, et appliqués à toutes choses.

(3) Concernant le fr. 12, le texte reprend les deux notions, la lumière et l'obscurité, ce qui nous autorise à le mettre en rapport avec les *δόξαι*. On trouve ce fr. 12 après une autre citation du fr. 8, qui, cette fois-ci, arrive jusqu'au vers 61 (Simp. *in Ph.* 39). Simplicius écrit tout de suite, encore une fois: « Peu après (μετ' ὀλίγα δὲ πάλιν) », et il continue: « il <Parménide> parle encore des deux éléments (στοιχείων) et il explique la cause productrice (τὸ ποιητικόν) de cette manière: « Les anneaux (?) les plus étroits sont pleins de feu pur; ceux qui suivent, de nuit; mais entre eux s'échappe une portion de flamme. Au milieu d'eux (les anneaux?) se trouve la déesse qui gouverne tout' (fr. 12.1-3) ». Et dans un passage précédent, à la page 31 de même ouvrage, Simplicius avait cité le même texte, mais de manière complète, en ajoutant les deux derniers vers et demi qui manquaient: « Elle [la déesse] commande complètement l'odieux enfantement et l'union, poussant la femelle à s'unir au mâle, et, à son tour, et inversement, le mâle à la femelle » (fr. 12.4-6a).

(4) Avant de définir les *δόξαι* aux vers 51-59, toujours au fr. 8, la déesse avait fait, au vers 38-41, une allusion (encore une fois, critique) concernant l'activité des *βροτοί*, qui comme elle dira après, consiste à « placer des noms »: « les mortels n'ont établi que des noms, persuadés qu'ils étaient vrais: s'engendrer et mourir, être et non-être¹¹, changer de place et altérer la surface extérieure » (fr. 8.38-41).

(5) Le fr. 19, enfin, qui semble clore l'ensemble des vers consacrés à la *δόξα*, reprend la notion de « nomination », propre aux hommes: « Ainsi sont nées ces choses, selon la *δόξα*, et elles sont présentes maintenant. Et après, une fois développées, elles mourront. Pour chacune les hommes ont établi un nom distinctif » (fr. 19).

Quel bilan pouvons nous tirer de la présentation parménidienne des *δόξαι* des mortels? Il faut dire d'abord qu'il s'agit d'une manière d'expliquer la réalité en fonction de deux éléments ou propriétés essentielles (lumière/nuit, chaud/froid, etc.) qu'Aristote appellera « des *ἀρχαί* » (notion que Simplicius utilise très souvent dans le cas de Parménide) en fonction desquelles ils ont appliqué des noms aux choses. Or, comme dit le fr. 19, étant donné leur « origine », les choses (le « *τάδε* » du vers 19.1 semble avoir une signification générale) existent aujourd'hui, mais mourront demain.

La solution que Parménide propose afin que la réalité, au lieu de disparaître, puisse exister toujours, se trouve dans le fr. 4, qui occupe une place de choix parmi les citations récupérées, ce qui n'a pas été perçu par les nombreux travaux consacrés à l'étude de Parménide. Ce texte soutient que ce qui est absent (*ἀπεόντα*) se trouve solidement présent (*παρεόντα βεβαίως*) pour l'intellect (*νόω*). En effet, être et penser s'appuient mutuellement (voir le fr. 3). Le vers 4.3, comme nous l'avons déjà vu, interdit d'éparpiller la réalité, même d'une manière ordonnée (*κατὰ κόσμον*) mais aussi de faire une unité

¹¹ Il est surprenant que dans la plupart des travaux consacrés à Parménide ce couple n'ait pas reçu l'importance qu'il mérité. Coordonner « être » à son contraire, « ne pas être », c'est le noyau du défaut des *δόξαι*, et c'est la théorie prônée par les hommes qui ne savent rien au vers 6.8-9!

(συνιστάμενον) avec des éléments ou propriétés contraires. La seule « chose » qui peut s'ajouter à ce qui est, est ce qui est.

Les deux derniers vers du fr. 1 avancent didactiquement ce que l'on trouvera au fr. 19, que nous avons déjà mentionné. Nous sommes partisans de trouver dans les vers 1.31–32 l'apocalypse hypothétique¹² qui se produirait *si* le cœur inébranlable de la vérité était ignoré. Dans ce cas, les principes prônés par les δόξαι, c'est à dire, ce que l'on opine, τὰ δοκοῦντα, auraient le monopole du réel, car, en dehors, il n'y aurait rien, comme le dit le fr 9: « Mais, comme *tout* a été nommé lumière et nuit [...] tout est plein en même temps de lumière et de nuit obscure, égales l'une à l'autre, car hors d'elles il n'y a rien ». Le vers 1.32 l'avait déjà dit: « Ce que l'on opine [...], embrassant *tout* incessamment (τὰ δοκοῦντα [...]) δια παντός πάντα περῶντα ». Hélas, le fr. 19 montre le résultat de cette cohabitation contre nature, conséquence de l'habitude humaine de s'appuyer sur la conjonction d'éléments (A *et* Non-A) au lieu de préférer, comme Parménide, la disjonction (A *ou* Non-A).

Nous avons dit au début de ce travail que presque chaque mot du programme d'études proposé dans le passage 1.28–32 trouverait son développement dans d'autres citations, qui montrent le rôle positif de la saisie du cœur de la vérité (car le philosophe a besoin de connaissances inébranlables, au moins jusqu'à la Sophistique), et l'auto contradiction du fondement des δόξαι, victimes de la conjonction. Nous pouvons ajouter maintenant que, heureusement, dans le fragment 4 il y a une sorte d'antidote contre le nihilisme auquel, certainement à leur insu, sont condamnés les mortels qui ne savent rien, car le νόος bien dirigé (non le πλακτὸν νόον des mortels, vers 6.6) fait que le réel soit présent (παρέοντα) (donc, qu'il existe), et que puisse être dé-couvert (donc, qu'il abandonne son absence, ἀπεόντα), devenant ainsi, même étymologiquement, « vrai ».

S'appuyer sur le νόος pour dévoiler ce que, en fonction des principes instaurés par les δόξαι était condamné à demeurer absent est la seule manière qui reste d'expliquer la réalité. Le chemin¹³ qui s'appuyait sur « ce que l'on opine » (τὰ δοκοῦντα), a été clairement écarté au vers 7.2: « Éloigne ta pensée de ce chemin (ὁδός) de la recherche »¹⁴. Il ne reste que le chemin qui va exposer le fondement de la pensée, « ce que l'on pense », car, « sans ce qui est, grâce¹⁵ auquel il est énoncé, tu ne trouveras pas le penser » (fr. 8.35–36). Sans l'έόν il serait impossible d'énoncer la pensée, et la pensée et son énoncé (le λέγειν) ont un seul objet, l'έόν: « il est nécessaire de dire et de penser que l'έόν existe

¹² Nous avons traduit « aurait du être réellement » (χρῆν δοκίμως – fr. 1.32) car il s'agit d'un « casus irrealis », comme l'ont proposé W. Kranz (1916 : 1170), et R. Falus (1960 : 286). Voir, *contra*, S. Mouraviev (2018 : 71).

¹³ Nous utilisons « manière » et « chemin » comme traductions du grec ὁδός, qui, déjà au temps de Parménide, avait, entre autres, ces deux significés. Cf. Pi. O. 8.13: « Avec l'aide des dieux, il y plusieurs manières (ὁδοί) de gagner ». Le mot anglais « way » hérite de cette nuance.

¹⁴ Les vers 17 et 18 du fr. 8 reprennent cette idée et justifient la réalité d'un seul chemin de recherche: « Il a été jugé nécessaire de faire que l'un soit impensable et innommable (car il n'est pas le vrai chemin) et que l'autre existe et soit authentique ».

¹⁵ Au lieu du locatif ἐν ᾧ retenu par Simplicius nous adoptons la formule ἐφ' ᾧ qui se trouve chez Proclus et qui permet de résoudre l'incohérence de supposer que c'est la pensée qui est « dans » l'έόν. Voir sur ce sujet notre travail Cordero (2004).

(ἐόν ἔμμεναι) » (fr. 6.1). Voilà le fondement de la seule manière d'expliquer la réalité à retenir.

Comme le réel non seulement existe (cette formule serait un pléonasme en Grec) mais est aussi connaissable, les fragments 10 et 11 invitent le futur philosophe à entreprendre, en respectant ce véritable axiome, une recherche sur le cosmos tout entier: « Tu connaîtras la nature (φύσις) éthérée et tous les signes qui sont dans l'éther, et les actions destructrices de la flamme pure du brillant soleil, et d'où tout cela provient; et tu apprendras les actions de la rotation de la lune tournante, et sa nature; et tu connaîtras aussi le ciel englobant, d'où il naquit, et comment la nécessité qui le conduit l'enchaîne pour maintenir les limites des astres » (fr. 9), « comment la terre, le soleil, la lune, et l'éther commun, la Voie Lactée et l'Olympe suprême, et la puissance brûlante des astres, ont repris naissance... » (fr. 11).

Ce n'est que maintenant, une fois trouvé le cœur de la vérité et abandonné une éventuelle διακόσμησις basée sur ce que « l'on opine » (la cohabitation de deux principes opposés qui se répandent partout et qui finissent par périr), qu'une nouvelle recherche peut se mettre en marche. L'état fragmentaire du *Poème* conserve surtout l'invitation à mettre en marche cette enquête, et seulement des bribes des résultats obtenus (voir par exemple les fr. 14, 15 et 18), mais il n'y a aucun doute: c'est le futur philosophe qui doit entamer cette recherche, non les « mortels, qui ne savent rien ». Le fr. 10 est clair et précis: la Déesse s'adresse non aux mortels, mais à son auditeur.

En fonction de ce que nous venons de dire, nous proposons un arrangement différent de celui trouvé jadis chez Fülleborn, au moins en ce qui concerne quatre ou cinq citations. Sans aucun doute, au fr. 8 (ou comme on voudra l'appeler) il y a l'exposé des δόξαι, jusqu'à la fin dudit fragment. Comme nous l'avons dit plus haut, nous avons décidé de placer par la suite les fr. 9 et 12, qui complètent la présentation des δόξαι, ainsi que le fr. 19, qui résume la fragilité d'une διακόσμησις que s'appuie sur τὰ δοκοῦντα. Nous proposons de placer le fr. 4 après les fr. 19, comme lien entre l'absence (donc, la non fermeté) des états qui supposent les δόξαι (qui ont réduit le réel à des noms dérivés d'un couple incompatible, lumière et obscurité) et leur présence, quand ils sont saisis par le νόος. Ce fragment 4 joue un rôle décisif dans le *Poème* car il justifie la possibilité d'un nouveau point de départ de la recherche, basé maintenant sur un fondement ferme, solide et inébranlable, qui aura comme objet d'étude la φύσις toute entière, c'est à dire, l'être des choses¹⁶.

En résumé, Parménide propose au futur philosophe deux méthodes ou chemins qui seraient, *a priori*, valables pour expliquer la réalité (dont l'un sera rejeté), mais, cela va de soi, l'objet de deux recherches est *le même*. En fonction de la platonisation

¹⁶ Selon la tradition doxographique (voir D.L. 8.55 et aussi Sextus Empiricus 7.111), le *Poème* aurait eu comme titre *Περὶ Φύσεως*. Dans le cas de Méliossos, en revanche, il semble évident que le titre de son traité était *Περὶ Φύσεως ἢ Περὶ τοῦ ὄντος*, étant donné le titre anti-méliossien du traité de Gorgias. Selon Simplicius, « si Méliossos utilisa ce titre [...] il est évident qu'il pensait que la φύσις était τὸ ὄν » (*in Cael.* 557.10). On pourrait dire autant de Parménide.

de Parménide consacrée par Simplicius (dont le point de départ était déjà Aristote) et « justifié » par le découpage du *Poème* par Fülleborn, on a cru trouver que pour le philosophe il y avait deux objets de recherche, l'Être-Un et les « apparences »¹⁷. Or, déjà Platon, qui n'a pas platonisé Parménide, avait affirmé dans le *Sophiste* que pour justifier l'existence des « apparences » (φαίνεσθαι, δοκεῖν – *Sph.* 236e1) (et pouvoir ainsi définir le sophiste comme un illusionniste) il fallait d'abord réfuter Parménide, qui avait nié son existence.

Notre interprétation ne prétend pas présenter « un Parménide nuovo », comme avait proclamé G. Reale¹⁸, et, moins encore « un altro Parmenide », comme vient d'annoncer plus récemment L. Rossetti¹⁹. Nous avons eu le désir d'offrir, en revanche, un Parménide « parménidisé », libéré des schémas platoniciens et aristotéliens qui ont voulu qu'il soutienne ce que les doxographes voulaient qu'il dise. C'est à l'éventuel lecteur de juger si nous avons réussi ou échoué.

¹⁷ Dans la plupart des travaux anglo-saxons on a collé sur un ensemble de citations l'étiquette « Way of Seeming ».

¹⁸ La formule ouvre la « Presentazione » du *Poème* de son édition (1991 : 7).

¹⁹ L. Rossetti (2017).

BIBLIOGRAPHIE

- CORDERO, N.L., 2004, « La pensée s'exprime « grâce » à l'être (Parménide, fr. 8.35) », *La revue philosophique* 129, p. 5–13.
- CORDERO, N.L., 2016, « Aristote, créateur du Parménide *dikranos* que nous héritons aujourd'hui », *Anais de filosofia classica* 10, p. 1–25.
- CORDERO, N.L., 2021, « Les « opinions des mortels » de Parménide et un éventuel Pythagorisme éléatique », *Archai* 31, p. 1–23.
- CURD, P., 2004, *The Legacy of Parmenides*, Las Vegas.
- ESTIENNE, H., 1573, *Poesis Philosophos*, Genevae.
- FALUS, R., 1960, « Parmenides – Interpretationen », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 8.
- FÜLLEBORN, G.G., 1795, *Fragmente des Parmenides*, Züllichau.
- JAEGER, W., 1947, *The Theology of Early Greek Philosophers*, Londres.
- KRANZ, W., 1916, *Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes*, Berlin.
- LICCIARDI, I.A., 2016, *Parmenide tràdito, Parmenide tadito nel Commentario di Simplicio alla «Fisica» di Aristotele*, Sankt Augustin.
- MOURAVIEV, S., 2018, « Ersatz de vérité et de réalité? ou Comment Parménide (B 1.28–32) a sauvé les apparences (avec la collaboration épistolaire de Scott Austin, décédé en 2014) », en : M. Pulpito, P. Spangenberg (eds.), *Ὅδοί νοήσαι / Ways to Think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*, Bologne.
- PEYRON, A., 1810, *Empedoclis et Parmenidis fragmenta ex codice Taurinensis Bibliothecae restituta et illustrata*, Leipzig, 1810.
- REALE, G., 1991, *Parmenide. Poema Sulla Natura*, Milan.
- ROSSETTI, L., 2017, *Un altro Parmenide*, 2 vols., Bologne.
- SANTORO, F., 2018, « A Lua, Vênus e as Estrelas de Parmênides », en : M. Pulpito, P. Spangenberg (eds.), *Ὅδοί νοήσαι / Ways to Think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*, Bologne.
- TARÁN, L., 1965, *Parmenides*, Princeton.

NESTOR LUIS CORDERO
/ University of Rennes 1, France /
nestor.luis.cordero@gmail.com

Parmenides' Two Ways of Explaining Reality

Towards the end of fragment 1 of his *Poem*, Parmenides puts forward two methods or paths that *a priori* explain the same object of study: the existence of the fact or state of being. One of the options leads to the core of the truth and is, therefore, pursued. The other is merely a set of contradictory opinions and is, accordingly, abandoned. These two paths are expounded in the rest of the *Poem*, while fragment 4 shows that even the erroneous conception, which had to be set aside, can still be fruitful. Once the firm foundation of truth has been established, fragments 10 and 11 propose to widen the inquiry to the whole of reality. This interpretation suggests a rejection of the arrangement of the *Poem* that has become canonical, and a criticism of the doxographic tradition that since Aristotle has "Platonised" the philosophy of Parmenides by assimilating the "opinions" (which are only points of view) to the "appearances" (in the Platonic sense of the term).

KEY WORDS

Truth, Opinions, Doxography, Fülleborn, Simplicius, Plato, Being, Parmenides

