

Où commence la «Voie de la Vérité» et où finit la «Voie de la Doxa» chez Parménide?

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.6

NESTOR-LUIS CORDERO / *Université de Rennes I*

Pour l'écrasante majorité des chercheurs qui se sont occupés de la pensée de Parménide, la réponse à la question posée par l'intitulé de ce travail semble tellement évidente qu'elle ne méritait même pas d'écrire un article sur le sujet. Voici la réponse: *la «Voie de la Vérité» commence au fragment 2 du Poème (car le fragment 1 n'est qu'une sorte d'introduction) et finit au vers 50 du fragment 8, et la «Voie de la Doxa» commence au vers 51 du fragment 8 et finit au fragment 19.* Nous ne croyons pas exagérer quand nous affirmons que ce texte pourrait être signé par la plupart des spécialistes intéressés à la philosophie parménidienne, même les plus éminents -ce n'est pas notre cas, cela va de soi-; or, mis à part quelques mots, ce passage suppose d'une manière implicite toute une série d'hypothèses, acceptées en général sans une justification préalable, hypothèses qui, une fois analysées, conduisent nécessairement à soutenir *l'inexistence*, chez Parménide, aussi bien d'une «Voie de la Vérité», comme d'une «Voie de la Doxa».

Voyons d'une manière très sommaire¹, quelques unes de ces hypothèses. On sait que ce que nous appelons «le *Poème* de Parménide» est le résultat de la reconstitution d'un

¹ Nous avons consacré plusieurs travaux à ce sujet. Voir notamment Cordero (2013).

texte perdu, au moins, depuis le début du sixième siècle de notre ère². Heureusement, vers la fin du XVIIe siècle, il y a eu des philologues qui se sont intéressés à recueillir des passages du *Poème*, cités fragmentairement par des auteurs anciens (qui vont depuis Platon jusqu'à Simplicius). C'est le cas d'Henri Estienne (1573), qui retrouva soixante-sept vers authentiques, et, notamment, de Joseph J. Scaliger, qui réussit à trouver cent-quarante huit vers (véritable prouesse. Aujourd'hui le *Poème* est composé d'environ cent-soixante vers) dans une version inédite (qui pourrait dater de 1600), que nous avons récupérée et publiée en 1982³.

Après deux siècles et demi de recherches (la dernière citation a été retrouvée en 1810⁴), on a pu récupérer dix-neuf fragments du texte originel (dont l'un en latin!). Cependant, mis à part un texte cité partiellement par Sextus (qui avant de le transcrire avait affirmé que «ainsi commençait le Περὶ Φύσεως de Parménide» – S.E. *M.* 111), on ne saura jamais dans quel ordre se trouvaient dans l'original les autres dix-huit citations conservées.

Essayer de proposer un ordre qui aurait pu correspondre à l'original suppose, cela va de soi, une *interprétation* du contenu de chaque citation, ce qui permettrait de la placer avant ou après une autre, pour constituer ainsi un ensemble cohérent qui, seulement à ce moment-là, pourrait nous éclairer sur «la philosophie» de Parménide. Conscients du fait que cette lourde tâche allait au-delà de leurs prétentions⁵, aussi bien Estienne comme Scaliger ont présenté ses citations précédées par leur source⁶, ce qui suggère qu'ils ont laissé au lecteur de choix de l'ordre dans lequel elles devraient se trouver. Jusqu'ici, aucune «hypothèse» concernant un éventuel ordre original du *Poème* n'avait suggéré de placer les citations dans un ordre ou dans un autre.

Mais, comme on le sait, en 1795 un jeune⁷ et déjà éminent philologue prussien, Georg G. Fülleborn⁸, publia le premier travail consacré à la philosophie de Parménide sous la forme d'un commentaire (avec une préface et des très nombreuses notes) des citations récupérées de Parménide, présentées en version bilingue (grec et allemand). En fonction de son interprétation de la philosophie de Parménide, Fülleborn arrangea les dix-huit citations récupérées jusqu'alors (rappelons qu'une dernière citation ne fut trouvée qu'un 1810) d'une certaine manière, et cette numérotation fut adoptée presque littéralement par C. A. Brandis⁹ et par S. Karsten¹⁰, et, enfin, dans son travail de 1897¹¹, H. Diels plaça un chiffre (de 1 à 19) pour chaque ensemble de vers. Quand les fragments de Parménide

² Simplicius avoue citer des longs passages du *Poème* de Parménide parce que l'ouvrage est devenu «rare» (σπάνιον) (Simp. *in Phys.* 144.25), ce qui laisse entendre qu'il en avait une copie.

³ Voir Cordero (1982).

⁴ Ce texte, connu aujourd'hui comme «fragment 19», fut découvert par A. Peyron (1810) dans un manuscrit du *Commentaire au De Caelo d'Aristote*, de Simplicius.

⁵ Fabricius (1712: 1, 799) se plaint de la «négligence» d'Estienne.

⁶ En tête de chaque fragment, ils ont écrit, par exemple, «Ex Clemente», «Ex Sexto Philosopho», etc.

⁷ Il n'avait que vingt six ans lors de la publication de son étude.

⁸ Voir sur cet auteur le travail remarquable de Manfred Kraus (2009).

⁹ Brandis (1813).

¹⁰ Karsten (1835).

¹¹ Diels (1897).

furent intégrés dans le recueil des *Fragmente der Vorsokratiker*, le texte devint «définitif» à partir de la 5^e édition de l'ouvrage (1934–1937), sous la responsabilité aussi de W. Kranz, avec un échange de places des fragments 2 et 4 (le «fragment 2» devint «fragment 4'», et vice versa). L'identification «DK» qui précède le numéro de chaque «fragment» est acceptée depuis lors d'une manière unanime.

Nous avons fait allusion à la notion d'hypothèse au début de ce travail. Le moment est venu d'admettre que l'état actuel du «Poème de Parménide» (un ensemble d'environ cent-soixante vers, divisé en 19 fragments, qui, cela va de soi, sont lus en respectant l'ordre des citations (en commençant par le «fragment 1» pour aboutir, enfin, au «fragment 19») *n'est que le résultat d'une hypothèse*, celle de G. G. Fülleborn, adoptée implicitement -avons-nous le courage d'ajouter «sans y réfléchir»?- par l'ensemble des études parménidiennes. Ce phénomène serait légitime si l'hypothèse selon laquelle Fülleborn envisagea le texte de Parménide était non seulement la seule à proposer, mais aussi celle qui s'imposerait de par elle-même à partir du texte. Mais ce n'est pas le cas. On peut, évidemment, partager cette hypothèse, mais il faut d'abord (a) admettre qu'il s'agit d'une possibilité, et, surtout, (b) il faut regarder si elle est justifiée par les textes *authentiques* de Parménide, ou si elle ne dépend pas, peut-être, du poids écrasant des commentateurs et des doxographes¹².

Il est très probable que Fülleborn, philosophe kantien¹³, se soit intéressé à Parménide en tant qu'ancêtre de la dichotomie raison/sensibilité, fondamentale pour son maître. Ceci pu l'avoir invité à trouver dans le *Poème* des passages qui relèvent de la «connaissance rationnelle», et d'autres qui dépendent de la sensibilité, qui sont deux manières de saisir «l'essence des choses (Wesen der Dinge)». Il a constitué ainsi deux groupes de textes. Au premier, qui correspond aux fragments 2 DK et suivants, jusqu'au vers 50 du fragment 8 DK (selon sa numérotation, du vers 37¹⁴ au vers 106), il mit comme titre «Rationale Kosmologie¹⁵, oder *Vernunfterkennntniss* vom Wesen der Dinge: Περὶ νοητοῦ ἢ τὰ πρὸς Αλήθειαν». Le titre qu'il proposa pour l'autre groupe, qui va du vers 51 du fragment 8 DK jusqu'au fragment 18 DK¹⁶ (selon sa numérotation, du vers 107 au vers 151), était «*Sinnliche Erkenntniss* vom Wesen der Dinge: Τὰ πρὸς Δόξαν».

Voilà la naissance des deux «parties» du *Poème*, qui est la nouveauté et le noyau de notre travail: un ensemble de textes qui concernent la «connaissance rationnelle», et un autre qui a comme sujet la «connaissance sensible»¹⁷, ou, comme dit M. Kraus, la dichotomie entre «la raison pure et de la cognition sensuelle», qui est le passage «du *noumène* au *phaenomenon*»¹⁸.

¹² Nous avons entrepris cette aventure dans notre travail Cordero (2020).

¹³ Kraus (2009) n'hésite pas à affirmer que Kant était «son idole» (196).

¹⁴ Les vers 1 à 36 sont considérés une Introduction aux deux «parties».

¹⁵ Il est très probable que par «cosmologie rationnelle» Fülleborn, influencé par la philosophie kantienne, utilise cette formule comme synonyme de «connaissance intelligible (non sensible) de l'essence des choses».

¹⁶ En 1813 Brandis a ajouté un «fragment 19».

¹⁷ Kraus (2009) préfère parler d'«un système spéculatif» et d'«un système empirique» (206).

¹⁸ Kraus (2009 : 203).

Mais dans son rangement des textes de Parménide en fonction des paramètres kantien, Fülleborn ne prétend pas être original, car il avoue: «*Ita dividit carmen Parmenidis Simplicius*» (1795: 54). Il a raison, mais en réalité Simplicius s'inspirait d'une longue tradition, dont l'origine se trouvait déjà chez Aristote (comme nous le verrons: voir *infra*). Avant Simplicius, le commentaire de Sextus au fragment 1, qu'il venait de citer, opposait «a doxastic apprehension» to an «epistemoniic logos»¹⁹, et M. J. Latona justifie de cette manière l'ajout de la part de Sextus de six vers de l'actuel fragment 7 après le fragment 1: «Sextus appends six additional lines (DK fr. 7.2–6, 8.1–2), which are now generally accepted to have originally appeared in a different context in the poem, but were moved by Sextus to reinforce his point about sensation and reason»²⁰.

En réalité, Fülleborn n'a pas tort quand il attribue à Simplicius l'assimilation des δόξα au sensible et des σήματα de l' ἐόν à ce qui est intelligible. En effet, quand le commentateur cite le vers 50 du fragment 8, il écrit: «Ensuite, Parménide quitta l'intelligible pour le sensible, ou, selon ses propres termes, l' ἀλήθεια par la δόξα» (Simp. *in Phys.* 30). Mais, comme on le sait, ce curieux Parménide δίκρανος²¹ est le Parménide d'Aristote, qui regarde l'Éléate par l'intermédiaire des lunettes platoniciennes et interprète les δόξα du *Poème* avec la signification que la notion possède chez Platon, notamment dans l'image de la ligne divisée de la *République*, celle d' «apparence»²². Selon Aristote, Parménide, après avoir affirmé que, κατὰ τὸν λόγον, il est moniste, ajoute que, «contraint de suivre les phénomènes (τοῖς φαινομένοις), et concevant que, alors que l'Un est selon la raison (κατὰ τὸν λόγον), tandis que le multiple relève de la sensation, il établit deux causes et deux principes, le chaud et froid, comme s'il disait feu et terre. De ces causes, il range le chaud du côté de l'être, et l'autre du côté du non-être» (Arist. *Metaph.* 986b31). L'erreur²³ d'Aristote est évident: il a pris comme parménidienne une théorie que Parménide attribue d'une manière claire et distincte aux «mortels qui ne savent rien» (DK 28 B 6.4). Très curieusement, ni Aristote ni les doxographes qui dépendent de lui (pratiquement, tous) ne disent pas un mot sur le jugement très sévère que Parménide lui-même porte sur ces personnages²⁴.

Évidemment, une autre hypothèse sur la philosophie de Parménide aurait pu présenter les citations récupérées dans un ordre différent²⁵, mais dans les étroites limites de ce travail nous voudrions démontrer surtout l'incohérence de l'hypothèse qui a divisé

¹⁹ Kurfess (2012: 58, n. 87). Il y a presque unanimité parmi les interprètes pour considérer que Sextus s'inspire d'une source stoïcienne.

²⁰ Latona (2008: 201).

²¹ Voir notre travail Cordero (2016).

²² Chez Parménide, δόξα n'a pas une signification ontologique, mais gnoséologique: «point de vue», «opinion», «avis».

²³ Voir Cordero (2024).

²⁴ Voir notre travail Cordero (2021).

²⁵ Nous avons essayé de le faire in Cordero (2020).

le *Poème* en deux «parties», la Vérité et la Doxa, ce qui «est devenu constitutif pour la recherche ultérieure sur Parménide»²⁶.

Le fondement kantien de l'hypothèse de Fülleborn («connaissance rationnelle» *vs.* «connaissance sensible») est introuvable chez Parménide. La dichotomie intelligible/sensible, qui serait une manifestation de la dichotomie être/paraître, ne se trouve dans aucune citation authentique de l'Éléate; elle n'est qu'une conséquence d'appliquer à un philosophe «difficile» à saisir, comme Parménide, un schéma platonicien, inexistant avant la Sophistique. Platon, le premier «doxographe» qui s'est occupé de Parménide n'applique pas ce schéma à l'Éléate, mais, comme nous l'avons dit auparavant, on le trouve déjà chez Aristote. À la différence d'Aristote, Platon, qui avoue la difficulté qu'il a rencontrée pour saisir la pensée de Parménide (voir *Tht.* 183e), ne l'a pas «platonisé». Il s'est limité à critiquer la version édulcorée de Parménide qu'il a trouvée chez Méliossos, qui est la véritable cible du *Sophiste*.

I. A. Licciardi a écrit que, ce qui était pour Aristote, chez Parménide, une confusion entre un univers métaphysique et un autre physique devient chez Simplicius une division entre le sensible et l'intelligible: «Gli Eleati sono dunque dei legittimi antecedenti di Platone. Si tratta di un'interpretazione su cui Simplicio insiste a più riprese»²⁷. La notion d'«apparence», pour Parménide, n'existe pas. Pour justifier la dichotomie sens/raison certains interprètes s'appuient sur le fr. 6, où Parménide décrit d'une manière impitoyable les sensations chez «les mortels». Mais la critique parménidienne concerne le *mauvais usage des sens*, ainsi comme l'errance de l'intellect. L'œil mal utilisé devient aveugle; l'ouïe, sourde; l'intellect, errant (fr. 6.5–7). En revanche, quand c'est la Déesse qui parle, elle demande à son auditeur de bien utiliser les sensations, d'«écouter (ἀκούσας) sa parole» (fr. 2.1), d'«écouter (ἀκούον) l'ordre trompeur de ses mots» (fr. 8.52), et d'«observer» (λεῦσσε) de quelle manière ce qui est absent, est présent pour l'intellect (fr. 4.1). Dans ces trois cas, la sensation ne se trompe pas.

Et, concernant l'intellect, il n'est que vagabond et errant (fr. 6.6) dans le cas des «mortels qui ne savent rien». Chez eux, le νοεῖν n'est pas associé au fait d'être, comme dit le fr. 3. Enfin, l'expression «juge avec le λόγος» (fr. 7.5) ne signifie pas qu'il faut faire appel à la raison; λόγος chez Parménide, signifie soit «argument» (comme ici), soit «discours» (fr. 8.51), soit «paroles» (fr. 1.15), jamais «raison».

Or, lorsque Simplicius, ainsi que d'autres doxographes, interprètent les citations littérales de Parménide en fonction de la dichotomie sensible/intelligible ne font que platoniser Parménide, et un héritier tardif de cette tendance est Fülleborn, qui, selon M. Kraus, propose «d'une part des 'concepts platonisants', mais d'autre part également kantien»²⁸. Le caractère arbitraire de cette dichotomie embarrasse parfois Simplicius, qui hésite entre accepter «la voix du maître», Aristote, et sa propre réflexion. Un exemple

²⁶ Kraus (2009: 203).

²⁷ Licciardi (2017: 163).

²⁸ Kraus, (2009: 203).

des efforts titanesques que fait Simplicius pour ne pas s'écarter d'Aristote est l'analyse d'un passage du *De Caelo* que, à notre avis, n'a pas été l'objet de l'attention qu'il mérite, car ce qu'Aristote dit ne trouve aucun fondement dans ce qu'on attribuait, déjà dans l'Antiquité, à Parménide: «Ces gens-la [Mélissos et Parménide], comme ils présupposaient (ὑπολαμβάνειν) qu'il n'y avait rien mis à part des choses sensibles... (τὸ μὴ θὲν ἄλλο παρά τῶν αἰσθητόν)» (Arist. *Cael.* 298a). Dans son commentaire à ce passage, Simplicius confirme que Parménide s'est intéressé aux êtres vivants, qui naissent et qui périssent, cite le fr. 11 comme exemple de son intérêt sur les choses sensibles²⁹, et dit que Parménide ne pouvait pas nier que lui-même avait été engendré (!), mais, piégé par sa dichotomie sensible/intelligible (qui, comme nous l'avons dit, n'existe pas chez Parménide), Simplicius cite aussi le fr. 19, et s'étonne: «Comment Parménide considéreraient-ils les choses sensibles comme existant seules (μόνον) (!), lui qui, à propos de l'intelligible, s'est penché sur ce que nous avons déjà dit? Comment a-t-il transposé aux choses sensibles ce qui n'appartient qu'aux intelligibles, lui, qui a transmis séparément le rapport de l'être réel (ὄντως) et intelligible, et, séparément, la διακόσμησις du sensible, et qui, évidemment, n'a pas jugé bon de nommer le sensible avec le nom d'«ὄν»?» (Simp. *in Cael.* 558.15 sq.). Mais, au lieu de questionner Aristote, qui est à l'origine de ce Parménide δίκρανος, il préfère de s'étonner.

Revenons à la question des «Voies». Il est indéniable que Parménide s'est occupé de deux «sujets», la vérité (exposée dans un λόγος convaincant, fr. 8.50) et les δόξαι (exposées d'une manière très sommaire dans quelques citations). Mais ces deux sujets ne justifient la division. Comme nous lisons dans le fragment 5³⁰, les deux sujets sont parfois présentés en même temps, parfois séparément; la méthode est circulaire, non linéaire. Or, même selon la division consacrée par la tradition (non par Parménide lui-même), il y a des affirmations vraies et non trompeuses dans la Voie de la Doxa, et des affirmations concernant les δόξαι dans la Voie de la Vérité.

Commençons par la Doxa. Il n'y a pas de vérité chez elle (voir fr. 1.30), et l'ensemble des mots qui l'expose est trompeur (ἀπατηλόν) (fr. 8.52). Or, dans la plupart des fragments posés arbitrairement dans la Doxa il y a des thèses non seulement vraies et convaincantes, mais aussi qui ne sont pas présentées par «les mortels qui ne savent rien» (qui sont les fabricants des δόξαι), mais par une «autorité» qu'aujourd'hui relèverait de la science, affirmations selon lesquelles, par exemple, la Lune n'a pas une lumière propre à elle et qu'elle tourne autour de la terre (fragments 14 et 15). Et on peut dire autant du rapport entre la pensée et la constitution de l'être humain, proposé au fr. 16, nous supposons, par la même autorité, car autrement les hommes parleraient d'eux-mêmes.

²⁹ «(...) comment la terre, le soleil, la lune, l'éther commun, la Voie Lactée et l'Olympe suprême, et la puissance brûlante des astres ont entrepris leur naissance...».

³⁰ «Il est commun (ξυνόν) pour moi où je commence, car j'y reviendrai à nouveau».

Voyons maintenant le cas de la Voie de la Vérité. Aux fragments 6 et 7, placés arbitrairement dans cette «Voie», il y a une description impitoyable des auteurs de δόξαι (du fr. 6.4 jusqu'au fr. 7.5), ainsi qu'une description du rôle «nominator» des mortels, qui est le point central des δόξαι, au beau milieu des σήματα de l'ἔόν, au fragment 8 (vers 38–40).

Revenons à notre sujet principal: où commence la Voie de la Vérité et où finit la Voie de la Doxa, selon les partisans de cette bipartition? Parménide est clair et précis à propos des deux «sujets»: «Je termine ici (fr. 8.50) le discours digne de foi et la pensée concernant la vérité; à partir d'ici (fr. 8.51) apprends les δόξαι des mortels». Contrairement à son habitude, il n'utilise pas ici des mots équivalents à «chemin», «voie», «sentier»³¹, etc. Dans le cas de la vérité, il s'agissait d'un λόγος; dans le cas des δόξαι, il s'agira d'un «ordre trompeur de mots» (κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλόν – fr. 8.52).

Une Voie suppose un point de départ et un point d'arrivée. Assumons pour un instant le rôle d'avocat du diable et essayons de trouver le point de départ de la Voie de la Vérité, dont le point d'arrivée est le vers 8.50. Nous avons vu que Fülleborn est ses successeurs proposent le premier vers du fragment 2 (Fülleborn, vers 37; Brandis, vers 40; Karsten, vers 33). Si c'est ainsi, les actuels fragments 2, 3, 4, 5, 6, 7 et 8 (jusqu'au vers 50) appartiennent à la Voie de la Vérité³². Or, dans ces textes -mis à part le fragment 8- il s'agit de présenter une sorte de programme ou méthode, qui n'est ni vrai ni faux. Le fragment 2 présente deux chemins de recherche, dont l'un sera par la suite abandonné, les fragments 3 et 4 supposent un rapport entre l'être et la connaissance, ce qui sera considéré comme vrai plus tard, au fragment 8 (vers 34 à 36). Le fragment 5 décrit la méthode suivie par la Déesse, qui suppose à la fois un allée-retour du vrai au faux et du faux au vrai, et enfin, les fragments 6 et 7, comme nous l'avons déjà vu, s'occupent en grande partie des δόξαι.

Ergo, si l'on veut à tout prix trouver un point de départ pour la Voie de la Vérité celui-ci doit correspondre au premier vers du fragment 8, où le mot «chemin» revient: «Il ne reste qu'un récit comme chemin (ὁδοῖο)». Dans ce cas, la Voie de la Vérité se réduit à l'exposé des σήματα de l'ἔόν, mais laisse de côté des affirmations vraies, qui se trouvent dans des fragments autres que le 8, comme nous l'avons affirmé plus haut.

Ce n'est pas le cas d'exposer dans ce travail notre position sur la philosophie de Parménide, mais, sur ce point précis, nous interprétons que l'ensemble «fragment 8.1–50» expose «le cœur de la vérité», qui est une véritable apologie de l'état ou fait d'être, sans lequel il n'y aurait rien, et que cette certitude permet après, dans une étape ultérieure, d'être appliqué à des cas particuliers (par exemple, à la lumière ou la rotation de la Lune, déjà mentionnées) qui, si respectent ce «cœur de la vérité», sont vrais.

³¹ Par exemple, ὁδός (1.2, 1.5, 1.27, 2.2, 6.3, 7.2, 7.3, 8.1, 8.18), ἀταρπός (2.6), πάτος (1.27), κέλευθος (1.11, 2.4, 6.9), ἀμαξιτός (1.21). La notion est aussi remplacée par les pronoms ἢ ou ταύτη (1.3, 2.3, 2.5, 6.4, 8.2, 8.17).

³² Il y a des auteurs qui, même s'ils sont partisans de la division du *Poème* en deux parties, ont changé la place de certains fragments. C'est le cas de Loenen (1959) et Hershbell (1970), qui ont proposé de déplacer le fr. 16 de la deuxième partie à la première; Bollack (1957) avait suggéré de placer le fr. 4 dans la deuxième partie; Fernando Santoro (2011) a proposé avec sagesse de placer le fragment 10 après le fragment 1; et, enfin, Furness Altman (2015) suggère de placer le fragment 3 dans la Doxa.

Voyons maintenant le cas de Voie de la Doxa. On sait que son exposé commence au vers 8,50 (ἀπὸ τοῦδε...), et, dans l'état actuel du texte, le fragment 19 est très explicite et semble faire une sorte de bilan: «Ainsi (οὕτω) sont nées les choses, selon la δόξα, et ainsi sont présentes maintenant». Il semblerait que οὕτω, placé à la fin d'une série de citations, reprend ce que Parménide a dit depuis le vers 51 du fragment 8 jusqu'au fragment 19 (c'est-à-dire, le long de dix fragments, 9 à 18). Or, ce n'est pas le cas. En français on dit que «le destin fait bien les choses». Dans le cas de notre sujet, le destin a laissé la place au hasard, car c'est *par hasard* que le texte connu comme «fragment 19» a l'air de conclure une section. Nous avons déjà dit deux mots sur ce texte: il était ignoré quand Fülleborn a écrit son livre (donc, il ne pouvait pas clore une Voie) et il a été ajouté en 1813 par C.A. Brandis à la fin du *Poème* pour ne pas bouleverser l'ordre devenu déjà traditionnel des vers proposé par Fülleborn, et c'est le hasard qui a fait que ses trois vers soient numérotés 158–160. Si ce texte avait été connu en même temps que les autres, on l'aurait mis certainement après le fr. 8, une fois complété la présentation des δόξαι par la Déesse.

Il faut avouer que ce n'est pas facile d'envisager la question des δόξαι chez Parménide, car, avant de le consacrer une Voie, ou, comme dans notre cas, avant de l'envisager comme l'un des «objets» d'étude du *Poème*, il faut répondre à cette question: qu'est-ce que la δόξα, *pour Parménide*? Pour ceux qui divisent le *Poème* en deux parties, LA δόξα concerne tout ce qui se trouve entre le vers 51 du fr. 8 et le fr. 19. Le cercle vicieux est évident: au lieu de regarder l'utilisation de la notion de δόξα par Parménide et, à partir de cette utilisation, constituer une «partie» du *Poème*, ils ont réuni TOUS les textes que se trouvent après les mots «à partir d'ici, apprends les opinions des mortels» (8,51) – et jusqu'à la fin du fr. 19 – et ils ont appelé cet ensemble «la Doxa de Parménide».

Or, correspond le contenu des fragments 8,50 – fr. 19 à ce que Parménide considère δόξα? Pas du tout. La présentation des δόξαι des mortels de la part de la déesse est très claire: il s'agit des «points de vue» (γνώμαι – fr. 8,53–61) humains (fr. 1,30, fr. 8,51, et fr. 19,3), sans véritable conviction (fr. 1,30), qui consistent à donner deux noms aux formes extérieures; ces noms découlent des puissances (δυνάμεις – fr. 9,2) du feu éthérée de la flamme, et de la sombre nuit (fr. 8, 51–59). Ces deux γνώμαι sont en réalité des «principes» composant toutes choses (car, «en dehors, il n'y a rien» – fr. 9,4), et Aristote – qui les prend comme authentiquement parménidiens – les appelle «des causes» et les nomme «chaud et froid» ou «feu et terre» (Arist. *Metaph.* 986b32). Les Opinions sont donc une «théorie» qui explique le réel moyennant deux principes, ainsi comme d'autres penseurs l'avaient expliqué par l'humidité ou par l'air, mais, comme ils sont des principes opposés, il sont critiqués par la Déesse parménidienne, qui tout le long du *Poème* propose la disjonction («...ou...») au lieu de la conjonction («...et...»).

Mis à part cette caractérisation des opinions que l'on trouve à la fin du fr. 8 (vers 8,51–61), deux autres fragments, cités aussi par Simplicius, décrivent la réalité comme résultat de la cohabitation de deux principes qui ont été «nommés» lumière et nuit (fr. 9), et une sorte de cosmogonie, basée aussi sur le feu et sur la nuit, à laquelle les mortels ajoutent une déesse qui gouverne tout (fr. 12). Et c'est tout. Or, chercher des allusions aux δόξαι en dehors des textes que nous venons de citer (fr. 8,51–61, fr. 9, fr. 12, fr. 19) équivaut

à faire dire à Parménide ce qu'il n'a pas voulu dire, car, *pour lui*, il n'y a pas des ἀρχαί. Il a expliqué le réel une manière différente de celle de ses prédécesseurs, en fonction d'un «axiome» préalable: «on est, parce que ne pas être n'est pas possible».

«La Doxa de Parménide» se réduit donc à ce qu'il dit dans les derniers vers du fr. 8 (51–61), au fr. 9 et au fr. 12, où il est question de deux «principes» proposés par les «mortels» pour constituer une διακόσμησις. Après ces trois passages, pourrait trouver sa place le fr. 19, qui résume l'état actuel des choses en fonction des noms distinctifs posés par les hommes, c'est-à-dire, κατὰ δόξαν. Le couple de principes opposés, qui est le défaut principal des δόξαι, est totalement absent des citations connues aujourd'hui comme fragments 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17 et 18.

Nous ne sommes pas partisans de la philosophie-fiction, mais nous pouvons nous expliquer la cause de l'hypothèse qui amena Fülleborn à ajouter ces textes au dossier «la Doxa». Il faut dire d'abord que, même s'il avoue suivre le schéma de Simplicius, six des fragments énumérés ci-dessus (fragments 10, 14, 15, 16, 17 et 18) ne sont pas cités par Simplicius, qui, certainement, en avait connaissance. Or, il nous semble évident que le mélange hétéroclite que nous trouvons dans cet ensemble est conséquence chez Fülleborn du préjugé selon lequel toute διακόσμησις relève *du sensible*, comme disait déjà Simplicius dans son commentaire au passage du *De Caelo* (Arist. *Cael.* 298a) d'Aristote qui l'avait perturbé (Voir ci-dessus, Simp. *in Cael.* 558.15 sq.). Parménide, en tant que penseur pré-platonicien (et, surtout, pré-sophistique) ignore cette dichotomie. Le texte connu comme «fragment 10», placé pour les partisans du Parménide δίκρανος dans la Voie de la Doxa, exhorte (deux fois) à «connaître» (εἶδω) la φύσις éthérée (fr. 10.1) ainsi que celle de la Lune (fr. 10.5). Or, pour un penseur présocratique, *la φύσις c'est l'être*. La titre du traité de Méliossos, Περὶ Φύσεως ἢ Περὶ τοῦ ὄντος (qui semble être authentique, étant donné celui du traité de Gorgias, décidément – entre autres choses – anti-méliessien), en est la preuve, ce qui est confirmé par Simplicius: «Si Méliossos utilisa ce titre (...) il est évident qu'il pensait que la φύσις était τὸ ὄν» (Simp. *in Cael.* 557.10). Il aurait pu dire autant sur Parménide. Fülleborn, en revanche, semble envisager la φύσις comme l'ensemble de τὰ φυσικά, c'est-à-dire, τὰ φαινόμενα.

Chez Parménide, la recherche sur la φύσις que la Déesse exhorte à entreprendre dans le fr. 10 est une conséquence nécessaire du πιστόν λόγον du fragment 8. La plupart des thèses exposées dans les fragments placés abusivement dans la Voie de la Doxa ne sont pas «trompeuses» (ἀπατηλά), comme c'est le cas du discours «doxique», qui ne se trouve que dans les derniers vers du fr. 8, au fr. 9, au fr. 12 et au fr. 19. Ces thèses découlent nécessairement du «cœur de la vérité», car elles sont des représentations (ou, si l'on veut, des «applications») du caractère nécessaire et absolu de l'état ou du fait d'être, car «il n'y a pas des ὄντα qui ne soient pas» (fr. 7.1). Il y a, certes une «physique» – et même, probablement, une διακόσμησις – chez Parménide, mais elle ne s'appuie pas sur des principes opposés

comme les δόξαι³³, desquels la vérité est absente (fr. 1.30). Des échantillons³⁴ de cette physique pourraient se trouver dans les fragments placés abusivement par Fülleborn dans la Voie de la Doxa (à l'exception des fragments 9, 12 et 19).

Revenons à l'intitulé de ce travail, «Où commence la Voie de la Vérité et où finit la Voie de la Doxa chez Parménide?». Selon Fülleborn, comme nous l'avons déjà montré, la Voie de la Vérité commence par le premier vers du fr.2 (dans son recueil, vers 37), mais il y a dans son ensemble (car elle finit au vers 50 du fr. 8) des citations qui n'ont rien à voir avec ce que Parménide appelle «vérité», qui est un discours (λόγος) sur les σήματα de l'έόν, par exemple, des fragments programmatiques (fr. 2, fr. 5) et même des nombreux vers concernant les δόξαι (fr. 6 et 7). Et on ne peut pas non plus réduire la longueur de la Voie (*pace* Fülleborn) à l'ensemble fragment 8.1–50 (et enlever ainsi de cette Voie les fragments 2, 3, 4, 5, 6 et 7) car il a des affirmations «vraies» aussi dans la «Voie de la Doxa» (dans tous les fragments qui la composent, à l'exception des fragments 9, 12 et 19). Au lieu d'une Voie il y a donc une «manière»³⁵ de chercher qui existe et qui est authentique (πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι – fr. 8.18), et elle s'occupe de la vérité. Or, même si Parménide s'occupe de la vérité, il n'y a pas une Voie de la Vérité chez lui.

On peut tirer la même conséquence concernant la Voie de la Doxa, qui est la «manière» impensable et innommable (άνόητον καὶ άνώνυμον – fr. 8.17) d'essayer de connaître, et que, pour cette raison, a été laissée de côté (έάν – fr. 8.17). On sait où son exposé commence (fr. 8.51), mais la citation de Simplicius finit dix vers après, dans une sorte de commentaire: «Je t'exprime cet arrangement semblable [au vrai] afin d'empêcher que n'importe quel point de vue humain puisse te dépasser» (fr. 8.60–61). Simplicius laisse entendre que peu après (όλιγα πάλιν) Parménide avait ajouté le texte connu aujourd'hui comme fr. 9, ainsi que le fragment 12. Et c'est tout. Enfin, le fragment 19 ferait un bilan de l'état des choses actuel (vūv – fr. 19.1), selon la δόξα. Une séquence des citations que réunirait les derniers vers du fragment 8, les fragments 9 et 12 et, finalement, le fragment 19, serait beaucoup plus cohérent que l'ordre «orthodoxe» accepté aujourd'hui de manière unanime.

Comme conclusion général de ce modeste travail on pourrait dire qu'il est indifférent où commence la Voie de la Vérité et où finit la Voie de la Doxa, car, *strictu sensu*, ces Voies n'existent pas. Vérité et Doxa sont deux «sujets» traités dans le *Poème*, dont l'exposé le plus souvent s'entrecroise, comme nous l'avons démontré à l'appui des citations, sans faire appel aux commentateurs et doxographes, qui, déjà à partir d'Aristote, n'ont pas pu s'empêcher d'interpréter un penseur «difficile» à la lumière des schémas anachroniques ultérieures. Parménide n'aurait jamais accepté que sa philosophie, riche, originale et subtile, puisse être interprétée comme une anticipation de l'image de la ligne divisée de la *République* de Platon.

³³ Voir notre travail Cordero (2011a).

³⁴ Voir notre travail Cordero (2018).

³⁵ Déjà à l'époque de Parménide, le mot «όδός» signifie non seulement «chemin» mais aussi «manière», «moyen». Sur cette signification voir Pi. O. VIII.13: «Avec l'aide des dieux, il y a plusieurs manières d'avoir du succès». Le mot anglais «way» hérite la double signification de «όδός».

BIBLIOGRAPHIE

- BOLLACK, J.**, 1957, «Sur deux fragments de Parménide [fr. 4 et 16]», *Revue des Études Grecques* 70, pp. 56–71.
- BRANDIS, C. A.**, 1813, *Commentationum Eleaticarum*, Pars prima: *Xenophanis, Parmenidi et Melissi doctrina a propriis philosophorum reliquiis exposita*, Altona.
- CORDERO, N. L. (ed.)**, 2011, *Parmenides, venerable and awesome (Plato, Theatetus 183e)*, Las Vegas–Zurich–Athens.
- CORDERO, N. L.**, 2011a, «Parmenides ‘physics’ in not a part wht Parmenides calls ‘δόξα’», in: Cordero 2011, pp. 95–113.
- CORDERO, N. L.**, 2013, «Las ‘partes’ del Poema de Parménides: un prejuicio interpretativo trágico», *Μαθήματα. Ecos de Filosofía Antigua*, in: Gutiérrez 2013, pp. 15–26.
- CORDERO, N. L.**, 2016, «Aristote, créateur du Parménide δίκρανος que nous héritons aujourd’hui», *Anais de Filosofia Classica* 10, pp. 1–25.
- CORDERO, N. L.**, 2018, «Quelques exemples de la ‘physique’ contestataire de Parménide», *Anais de Filosofia Classica* 12, pp. 88–109.
- CORDERO, N. L.**, 2020, «Parmenides by himself», *Anais de Filosofia Clássica* 27, pp. 198–221.
- CORDERO, N. L.**, 2021, «Le très curieux silence des Doxographes à propos de l’incompétence des auteurs des ‘opinions’ chez Parménide», *Journal of Ancient Philosophy* 15, pp. 1–17.
- DIELS, H.**, 1897, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin.
- ESTIENNE, H.**, 1573, *Ποίησις Φιλόσοφος*, Geneva.
- FABRICIUS, J. A.**, 1712, *Bibliotheca Graeca*, vol. 1, Hambourg.
- FURNESS ALTMAN, W. H.**, 2015, «Uma revisão do fragmento B3 de Parmênides», *Hypnos* 35, pp. 170–230.
- FÜLLEBORN, G. G.**, 1795, *Fragmente des Parmenides*, Züllichau.
- GUTIÉRREZ, R. (ed.)**, 2013, *Μαθήματα. Ecos de Filosofía Antigua*, Lima.
- HERSHBELL, J. P.**, 1970, «Parmenides’ Way of Truth and B 16», *Apeiron* 4, p. 1–23.
- KARSTEN, S.**, 1835, *Philosophorum graecorum veterum qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae*, Pars altera: *Parmenides*, Amsterdam.
- KOFLER, V., SCHAFFENRATH, F., TÖCHTERLE, K. (hrsgg.)**, 2009, *Pontes V. Übersetzung und Vermittlerin antiker Litteratur*, Innsbruck.
- KRAUS, M.**, 2009, «Georg Gustav Fülleborn Übersetzung des Fragmentes des Parmenides (1795) als hermeneutisches und philosophistorisches Dokument», in: Kofler, Schaffenrath, Töchterle 2009, pp. 193–207.
- KURFESS, C. J.**, 2012, *Restoring Parmenides’ Poem. Essays toward a new arrangement of fragments based on a reassessment of the original sources*, University of Pittsburg.
- LATONA, M. J.**, 2008, «Reining in the Passions: The Allegorical Interpretation of Parmenides B Fragment 1», *The American Journal of Philology* 129, pp. 190–230.
- LICCIARDI, I. A.**, 2017, *Critica de l’apparente e critica apparente. Simplicio interprete di Parmenide nel Commentario al De Caelo di Aristotele*, Academia 2017.
- LOENEN, J. H. M. M.**, 1959, *Parmenides, Melissus, Gorgias*, Assen.
- PEYRON, A.**, 1810, *Empedoclis et Parmenidis fragmenta ex codice Taurinensi Bibliotheca restituta et illustrata*, Leipzig.
- SANTORO, F.**, 2011, *Filósofos Épicas I: Xenófanes e Parmênides*, Rio de Janeiro.

NESTOR-LUIS CORDERO
/ Université de Rennes I, France /
nestor.luis.cordero@gmail.com

Where does the “Way of Truth” Begin and Where does the “Way of Doxa” End in Parmenides?

According to the “orthodox” version of Parmenides’ *Poem*, version generally accepted as *vox dei*, the “Way of Truth” begins in fragment 2 of the *Poem* (because fragment 1 is only a kind of introduction) and ends at verse 50 of fragment 8. The “Way of the Doxa”, on the other hand, begins at verse 51 of fragment 8 and ends at fragment 19. We believe it will not be an exaggeration to say that this text could be signed by most specialists interested in the Parmenidean philosophy, even the most eminent ones. Now, apart from a few words, this passage implicitly supposes a whole series of hypotheses, generally accepted without prior justification, hypotheses which, once analyzed, necessarily lead one to support the non-existence in Parmenides of either a “Way of Truth” or a “Way of Doxa”.

KEY WORDS

Parmenides, truth, opinion, “Way of Truth”, “Way of Doxa”