

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

ANAI DE FILOSOFIA CLÁSSICA

ARISTOTE, CRÉATEUR DU PARMÉNIDE *DIKRANOS* QUE NOUS HÉRITONS AUJOURD'HUI

Nestor-Luis Cordero
Université de Rennes 1, France
Ministerio de Ciencia e Innovación, España

RESUMO: Todos os estudos consagrados a Parmênides leem seu "Poema" como se fosse escrito da seguinte maneira: Introdução (fr.1), Caminho da Verdade (fr.2 - fr.8.50), "Caminho das Aparências" (*Doxa*) (fr.8.51 - fr.19). No entanto, esta ordem foi proposta em 1795 por G.G.Fülleborn, com base na interpretação de Simplicio, inspirada por Aristóteles. Mas Aristóteles já havia "platonizado" Parmênides, aplicando-lhe um esquema dualista inexistente antes de Platão. Se não tomarmos cuidado com o erro de Aristóteles, a interpretação de Simplicio, assim como o arranjo de Fülleborn, devem ser abandonados, especialmente porque a *doxa*, no tempo de Parmênides, significa "opinião" e não tem um valor ontológico, sinônimo de "aparências". Não há em Parmênides um estudo de dois objetos (ser e aparências), mas um único objeto, considerado de dois pontos de vista opostos.

PALAVRAS-CHAVE: Parmênides; dualismo; doxa; pré-socráticos

ABSTRACT: All studies consecrated to Parmenides reads his "Poem" as it had been written in this way: Introduction (fr. 1), Way of Truth (fr. 2-fr. 8.50), "Way of Seeming" (*Doxa*) (fr. 8.51- fr 19). However, this order was proposed in 1795 by G.G.Fülleborn, based on the interpretation of Simplicius, inspired by Aristotle. But Aristotle had already "platonized" Parmenides, by applying to him a dualistic scheme inexistent before Plato. If we don't take care of Aristotle's mistake, the interpretation of Simplicius, as well as Fülleborn's arrangement, must be abandoned, especially because *doxa*, in Parmenides' time, means "opinion" and have not an ontological value, synonym of "appearances". There is not in Parmenides a study of two subjects (being and appearances) but a single subject, considered from two points of view opposites.

KEYWORDS: Parmenides; dualism; *doxa*; presocratics

Nous avons une connaissance partielle de la pensée des philosophes dits "présocratiques" grâce à des citations¹ trouvées chez des auteurs anciens qui possédaient encore ses ouvrages et qui, pour des raisons diverses, ont eu la très bonne idée de citer

¹ Mis à part l' "Empédocle de Strasbourg", quelques *papyri* contenant un traité d'Antiphon, et les discours de Gorgias, les "fragments" des Présocratiques n'existent pas. Il faut donc éviter d'utiliser le mot "fragment" (qui est une partie *authentique* d'un ensemble) dans le cas des premiers philosophes.

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide dikranos que nous héritons aujourd'hui

quelques mots (parfois, des paragraphes entiers) des livres perdus par la suite. Cela va de soi que ces auteurs n'appliquaient pas pour ces citations les très rigoureux critères auxquels nous sommes habitués depuis quelque temps: mention de la page, du chapitre, de la partie, de la section, etc. D'une manière exceptionnelle on dit parfois d'une citation qu'elle était au "début" du traité², mais les citations suivantes, sauf si elles mêmes suggéraient un ordre de lecture précis (ce qui n'arrive presque jamais) peuvent être groupées *ad libitum* par le chercheur, en fonction de son interprétation de la pensée du philosophe. Mis à part le cas récent des très laborieux travaux de S.Mouraviev, qui a voulu restaurer le "livre" d'Héraclite, les historiens de la philosophie proposent chacun un ordre de lecture personnel des citations, et, mis à part Mouraviev, le multiples éditions des citations d'Héraclite en sont la preuve.

Dans ce panorama, le cas de Parménide est une véritable exception. Dans les premiers recueils des citations récupérées, faits par H.Estienne³ et J.J.Scaliger⁴, les textes, qui n'étaient pas accompagnés d'études ni de commentaires, étaient groupés selon leurs sources, sans aucun ordre. Mais en 1795 l'historien de la philosophie Georg G. Fülleborn publia, à Züllichau, le premier essai consacré entièrement à Parménide, accompagné par les citations du "Poème" récupérées jusqu'à ce moment-là⁵. Chercheur subtil et responsable, Fülleborn proposa un ordre de lecture basée sur sa propre interprétation de la philosophie de Parménide⁶, et les cent cinquante et un vers retrouvés (accompagnés d'une traduction en allemand) furent groupés en trois parties: (i) introduction, (ii) sur la vérité, (iii) sur la *doxa*⁷. Cette structure, avec des variations minimales, devint orthodoxe, et tous les études consacrées à la philosophie de Parménide, même les plus subtiles et passionnantes, n'hésitent pas à parler aujourd'hui d'une "première partie" du "Poème", et d'une "deuxième partie" (parfois, par commodité, de "la *doxa*"), comme si Parménide l'avait écrit ainsi, après avoir lu l'invitation de Fülleborn à grouper les citations de cette manière.

Dans la suite de ce travail nous allons contester le critère utilisé par Fülleborn pour proposer son interprétation, et, par conséquent, nous critiquerons aussi l'ordre actuel de lecture des citations. Mais nous ferons aussi un voyage vers le passé, jusqu'à Aristote, qui, *via*

² C'est le cas d'Héraclite: Aristote, *Rhét.* III.5.1407b11; de Parménide: Sextus, *Adv.Math.* VII.111; d'Anaxagore: Simplicius, *Phys.* 155; de Philolaos: Diogène Laërce, VIII.85.

³ *Poesis Philosophica*, Genevae, 1573.

⁴ *Ca.* 1600. Cf. NESTOR LUIS CORDERO, "La version de Joseph Scaliger du Poème de Parménide", in: *Hermes* 110, 1982, 391-398.

⁵ Une nouvelle citation (trois vers) fut découverte en 1810.

⁶ Cf. *infra*, (C), des détails précis.

⁷ *Id.* note précédente.

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

Simplicius, est la source de l'interprétation de Fülleborn, même si celui-ci ne l'avoue pas. En revanche, il reconnaît l'héritage de Simplicius; à propos de sa division du "Poème" il a écrit dans le Prologue: "*ita dividit carmen Parmenidis Simplicius*"⁸. Mais Simplicius, platonicien et aristotélicien à la fois, cite et commente Parménide plus d'un millénaire après l'écriture du "Poème", et ne peut pas se dégager des schémas de pensée de ses maîtres, spécialement du dualisme dichotomique de Platon ainsi que de l'antithèse monisme-pluralisme selon laquelle Aristote divise "les premiers qui ont philosophé" en *phusikoi* et *ou phusikoi*.

Notre point de départ est donc Aristote, et nous pouvons dire d'ores et déjà que le Parménide qu'il présente est méconnaissable: il attribue à l'Éléate une physique basée sur des opposés (ce que Parménide avait critiqué chez les "autres": philosophes, la foule, etc.), sans pour autant renier de sa conception *monakhôs* de l'être, ce qui fait de Parménide un penseur *díkranos*, qui justifie à la fois l'un et le multiple. Simplicius, fidèle commentateur d'Aristote, adapte les citations de Parménide qu'il possède (absentes chez Aristote) à l'interprétation erronée d'Aristote, et introduit dans le "Poème" la division que reprendra Fülleborn. Nous avons l'intention de critiquer cette division et d'arriver, en guise de conclusion, à "Parménide par lui-même". Voici les quatre étapes de notre recherche: (A) Aristote, (B) Simplicius, (C) Fülleborn. (D) Parménide. Commençons par Aristote.

(A) Dans son ouvrage *Plato's Reception of Parmenides*, J.A.Palmer avait écrit que, malgré quelques essais isolés⁹, dans le domaine de la transmission des textes originaux de l'Antiquité on attends toujours une recherche approfondie sur la réception du "Poème" de Parménide de la part d'Aristote¹⁰. Le travail de Palmer concernant la connaissance, l'interprétation et, dans une certaine mesure, l'héritage de Parménide chez Platon est remarquable. Même si le Parménide que Platon reçoit est fortement teinté de méliissisme, on peut reconnaître chez Platon, *grosso modo*, le Parménide du "Poème", ce père encombrant qu'il a besoin de mettre entre parenthèse dans sa dernière ontologie, afin de s'envoler poussé

⁸ *Die Fragmente des Parmenides*, Zullichau 1795, p. 54.

⁹ Ceux de P.NATORP ("Aristoteles und die Eleaten", in: *Philosophische Monatshefte*, 1890), S.MANSION, ("Aristote, critique des Éléates", in: *Revue Philosophique de Louvain*, 1953), D.E.GERSHENSON-D.A.GREENBERG ("Aristotle confronts the Eleatics", in: *Phronesis* 7, 1962), P.J.BICKNELL ("Aristotle's comments on Parmenidean One", in: *Acta Classica* 7, 1964) et G.A.SPANGLER ("Aristotle's criticism on Parmenides in *Physics* I", in: *Apeiron* 13, 1979). À cette liste de Palmer on peut ajouter M.D.BOERI ("Aristóteles contra Parménides. El problema del cambio y la posibilidad de una ciencia física", in: *Tópicos* 30 bis, 2006) et G.ROSSI ("Algunas notas sobre la discusión con los eléatas en *Física* I de Aristóteles", in: *Tópicos* 20, 2001).

¹⁰ JOHN A.PALMER, *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford 1999, p.34, n. 3.

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide dikranos que nous héritons aujourd'hui

par une conception dynamique du réel.

Le cas du rapport entre Parménide et Aristote, en revanche, est tellement ambigu qu'il pourrait bien être le sujet d'une véritable tragédie grecque, dans laquelle les personnages inversent leurs rôles et on fait dire au héros le texte qui aurait dû être récité par le traître. La conséquence la plus évidente de cette équivoque est le surgissement d'un monstre à deux têtes, *dikranos*, précisément chez le premier grand philosophe qui avait fait de la conjonction un péché mortel et qui avait basé toute sa philosophie sur la disjonction exclusive: *aut / aut*.

Essayons de justifier cette sorte de "déclaration de principes". La plupart des historiens de la philosophie, désireux, d'une manière obsessionnelle, de faire de Parménide "le père de l'ontologie", n'ont pas saisi que, comme les philosophes de son temps (au moins, comme Héraclite et Xénophane), il était surtout un professeur de philosophie avant la lettre, qui opposait sa propre conception du réel à celle des "autres" (la foule, des collègues philosophes, etc.). Si ce qu'il proposait relevait de ce que nous appelons aujourd'hui "ontologie", c'est une autre question.

Xénophane, par exemple, opposait deux conceptions de la divinité. Les hommes (= les "autres") croient que les dieux sont comme eux (les mortels, qu'ils naissent, fr. 14; les Noirs, qu'ils sont noirs, fr. 16). Et même les sages, comme Homère et Hésiode, ont attribué aux dieux des actions ignobles (fr. 11 et 12). Tout ceci n'est pas vrai, dit Xénophane: les hommes doivent "chercher" (*zetountes*), même s'ils n'arriveront jamais à avoir une notion claire et précise des dieux (fr. 34). Ils sont condamnés à ne produire qu'une opinion (*dókos*¹¹) (fr. 34). Cependant, dans la partie positive de sa philosophie, Xénophane propose sa propre conception de la divinité (fr. 23-26).

Héraclite aussi proposait sa conception du réel comme opposée à celle des "autres". Dans ce sens, son cas est paradigmatique, car il refusait même d'être considéré comme un philosophe parce que, tandis que "l'homme [philosophe]¹² doit être 'connaisseur' (*hístōr*) de plusieurs choses" (fr. 35), lui, en tant que sage, se propose de connaître *une seule chose*: "le critère qui gouverne tout par l'intermédiaire de tout" (fr. 41). Les penseurs qui l'ont précédé (Pythagore, Hécatee, Hésiode, Xénophane) ont voulu expliquer le réel, la *phúsis*, moyennant un entassement de connaissances (fr. 40), ce qui est une mauvaise méthode: *polumathía, kakotekhnía* (fr. 129).

Face à ces prédécesseurs, Héraclite (comme avant lui, Xénophane, et, après,

¹¹ Parménide parlera de *doxai*.

¹² Ainsi interprète Clément (qui cite ces mots) le sens de la phrase.

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

Parménide), propose sa propre interprétation (“il est sage de se mettre d'accord pour connaître¹³ que tout [est] un”), mais il n'épargne pas les critiques à ceux qui sont incapables de comprendre ses mots, et, pire encore, de ne pas les suivre une fois que les ont écoutés (fr. 1). Ces gens ne sont que des “stupides” (*bláx*) qui se laissent entraîner par n'importe quel discours (fr. 87), ainsi comme les “mortels” de Parménide seront victimes de l'*éthos polúpeiron* (fr. 7.3).

Parménide aussi propose sa propre conception du réel et, comme Xénophane et Héraclite, critique violemment la position des “autres”, mais à la différence de ses prédécesseurs, poussé sans aucun doute par l'intention didactique qui a présidé non seulement son choix de la poésie mais aussi le recours à des images mythologiques traditionnelles, il invite son lecteur-auditeur à être au courant aussi des idées différentes de la sienne, même si, cela va de soi, elles ne sont pas vraies. Et c'est pour cette raison qu'il va présenter deux “manières” (*hodoí*)¹⁴ d'envisager, *a priori*, le réel, dont l'une sera vite écartée en tant que cercle vicieux s'appuyant sur deux principes contradictoires. Cependant, il faut s'informer de ce qu'elle soutient, afin de ne pas se laisser convaincre par son arrangement probable des mots (fr. 8.60).

Nous allons nous occuper exclusivement du rapport fait par Aristote des citations récupérées du “Poème” de Parménide concernant les “opinions” (*doxai*) des autres, qu'il critique. Les commentaires d'Aristote sur la “manière” parménidienne de regarder la réalité, notamment sa conception de l'*eón* comme *monakhós*, restent conditionnés par les schémas qu'il applique pour étudier “les premiers qui ont philosophé” (*Mét.* I.3.983b5), méthodologie déjà critiqué très sévèrement par H.Cherniss¹⁵, mais qui, néanmoins, correspond à ce que nous trouvons dans le texte de Parménide. Le rapport aristotélicien de ce que nous venons d'appeler “les opinions des autres” chez Parménide, en revanche, notamment étant donné ses conséquences, justifie que l'on puisse parler d'une tragédie grecque.

Regardons d'abord ce que l'on peut tirer de Parménide lui-même de la manière de

¹³ Il faut retenir la leçon unanime des *codd.*, *eidénai*, et rejeter la conjecture inutile et dangereuse de Miller, *eínai*. Le bon sens est en train de s'imposer à l'heure actuelle: *eidénai* est rétabli par S.MOURAVIEV, *Heraclitea*, Sankt Augustin, 2006, III.3.B/i; E.HÜLSZ PICCONEülsz, *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, Facultad de Filosofía y letras, México 2011, p. 111; A.V.LEBEDEV, *The Logos of Heraclitus: a Reconstruction of his Thought and Word* (with a New Critical Edition of the Fragments), Nauka Publisher's St. Petersburg, 2014, p.7.

¹⁴ Le mot *hodós* possède aussi, déjà à l'époque de Parménide, le sens de "manière", hérité, curieusement, par l'anglais "way". Cf. Pindare, "Ol." 8.13: "Avec l'aide des dieux, il y a plusieurs manières (*hodoí*) de réussir"; Hérodote, I.95: "On peut raconter l'histoire de Cyrus de trois manières (*hodoí*) différentes".

¹⁵ HAROLD CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935.

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

regarder la réalité qu'il va rejeter¹⁶. Pour souligner la différence par rapport à ses propres idées, qui sont exposées dans un *lógos* convaincant (fr. 8. 50) qui a comme but le noyau de la vérité, Parménide utilise le mot *dóxai* pour caractériser l'autre manière de regarder le réel. Et Parménide, qui, tout au long du "Poème", s'appuie sur des oppositions, fait appel au couple divin/humain pour faire allusion à l'auteur de chaque possibilité: le discours vrai appartient à une déesse (par définition, immortelle) anonyme, et les *doxai* ont été fabriqués par les hommes (par définition, mortels).

Dans les citations récupérées on trouve le mot *dóxa* trois fois, toujours accompagné par une référence à ses auteurs: "il faut être au courant des opinions *des mortels (brotôn dóxas)*" (fr. 1.30), "apprends maintenant les opinions *mortelles (dóxas...broteías)*", et "ainsi se trouvent maintenant les choses, selon l'opinion (*katà dóxan*), car *les hommes...(ánthropoi...)*" (fr. 19.1-3). Même si la déesse anonyme exposera par la suite un exemple du contenu de ces "opinions", elle ne prétend pas usurper un *copyright* qui ne lui appartient pas: elle déclare toujours qui sont les auteurs de ce qu'elle ne fait qu'exposer.

Mais Parménide ne se limite pas à dire que les hommes (donc, les mortels), sont les fabricants des opinions; sans les nommer et sans préciser s'il s'agit de philosophes, de la foule, ou de l'opinion commune, il décrit avec précision ses caractères, notamment dans les textes connus comme fr. 6 et 7, et les premiers mots qu'il écrit sont déjà accablantes: "ces mortels (*brotoi*) ne savent rien, car ils sont *díkranoi*" (fr. 6.4-5). La suite des événements nous montrera dans quel sens ces gens ont un regard¹⁷ double sur les choses. "Ils sont traînés comme des gens sourds et aveugles, comme des étourdis". "Leurs yeux ne voient pas, leurs oreilles résonnent" (fr. 7.4). Bref, ils sont "une foule sans capacité de choisir (*ákrita phûla*)" (fr. 6.7-8).

Voilà le sommet du handicap fondamental des humains: l'incapacité de mener à bien une *krísis*, un choix. Ils sont victimes de la conjonction, ils choisissent à la fois l'existence et la non-existence, car ils ignorent qu'est-ce que l'une et qu'est-ce que l'autre (fr. 6.8-9). C'est-à-dire que non seulement les perceptions des mortels sont erronées: leur pensée n'a pas un objet fixe, il erre (leur *nóos* est *plaktón*, fr. 6.6), victime de son impuissance (*amekhanía*) (fr. 6.5).

Ce n'est pas l'occasion d'exposer l'autre côté de la médaille, c'est-à-dire, le discours

¹⁶ Au vers 2 du fr. 7 Parménide dira: "Écarte ta pensée de ce chemin de recherche"

¹⁷ On a une tendance chez les interprètes à croire que Parménide fait allusion à une "pensée" double. Erreur évidente: à cette époque, comme dira Parménide lui-même au vers 6 du fr. 6, le siège de la pensée est la poitrine. La tête (donc, le "crâne": *díkranoi*) est le siège de la vue, du goût, de l'odorat et de l'ouïe, donc, des sensations.

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

(*lógos*) que la déesse oppose à ce bavardage humain. Il suffit de dire que là où les mortels avancent d'une manière chaotique, errante, l' "homme qui sait", le disciple de la déesse, est obligé de suivre un chemin, de franchir des étapes, et c'est ainsi qu'il arrive au but: parce qu'il a le droit de savoir et Diké lui a ouvert les portes qui conduisent vers la vérité.

Mais...quelles sont les opinions des mortels? Parménide ne laisse pas son lecteur-auditeur sur sa faim: à partir du vers 54 du texte connu comme fr. 8, il expose, par l'intermédiaire de la voix de la déesse, un exemple de *doxai* (créé par lui de toutes pièces? proposé par des philosophes de son temps, peut-être des Pythagoriciens dissidents? on ne le saura jamais), qui – il le dit encore une fois – sont une production humaine, exclusivement humaine, et, étant donné cette paternité, elles sont exposés dans un ensemble trompeur (*apatelón*) de mots¹⁸: "Ils [=les mortels] ont établi deux critères (*gnómas*), réciproquement opposées (*tantía*), pour nommer les formes" (fr. 8.53) (mais ils se sont trompés, car l'un était en trop, fr. 8.54)¹⁹: le feu (donc, la lumière) et la nuit (donc, l'obscurité).

La description se termine vers la fin du fr. 8, mais Simplicius, qui avait transmis la totalité de la citation, dit (*Phys.* 180.8) que "peu après" (*mét' olíga*) Parménide avait ajouté que, grâce à ces deux critères, comme tout avait été nommé lumière et nuit (rappelons que le but des critères était celui de "nommer" les formes), tout était plein, "en même temps", de lumière et de nuit obscure" (fr. 9.1-3). Ce couple, nuit et lumière (la lumière est représentée maintenant par le feu), réapparaît encore une fois "peu après" (*mét' olíga*) (*Phys.* 39.12), dans un texte connu comme fr. 12, qui fait état d'anneaux ou de couronnes de feu et de nuit. Dans aucune des autres citations récupérées du "Poème" il est question de ceux deux critères. Quelques-unes s'occupent du Soleil, de la Lune, de la Voie Lactée, d'Éros, des sexes, mais on ne dit rien de nouveau à propos de ce que nous pouvons appeler "la physique des mortels" exposée moyennant des "opinions".

Voyons maintenant le rapport d'Aristote. Mis à part ses commentaires, il cite littéralement quatre passages du *Poème*: le premier vers du fr. 7 (en *Mét.* 1089a4), une partie du fr. 8.44 (en *Phys.* 207a18), une partie du fr. 13.1 (en *Mét.* 984b26), et le fr. 16 en entier (en *Mét.* 1009b21). Très curieusement, les trois premières citations se trouvaient déjà chez Platon²⁰, et, si Aristote n'avait pas cité aussi le fr. 16, on aurait pu se demander, contre toute logique, s'il connaissait vraiment le "Poème", étant donné les anomalies que nous verrons

¹⁸ Déjà dans la présentation des *doxai*, Parménide avait dit que "chez elles, il n'y a pas de véritable conviction" (*taís ouk éni pístis alethés*) (fr. 1.30)

¹⁹ S'agit-il d'une critique des gens qui préfèrent la conjonction ("ceci et cela") à la disjonction ("ceci ou cela")?

²⁰ Fr. 7.1: *Sophiste* 273a et 258d; fr.8.44: *Sophiste* 244e; fr. 13: *Banquet* 178b.

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

plus loin.

La plupart des références à Parménide se trouvent au Livre I de la *Physique*. Au début du chapitre 2 il est question des “principes” (*arkhaí*) et Aristote dit que ceux-ci, pour les *phusikoi*, sont en mouvement, tandis que pour Parménide (et Mélissos) le principe est un e immobile. Ce n’est pas l’occasion de discuter l’interprétation aristotélicienne qui fait de l’*eón* parménidien un *arkhé*; en revanche, il faut retenir que dans ce passage de la *Physique* Parménide n’est pas rangé parmi les *phusikoi*, ce qu’Aristote confirme dans la *Métaphysique* quand il dit qu’il avait envisagé l’Un “*katà tòn lógon*”, c’est-à-dire, dégagé de la matière (986b19), propre à *tà phusiká*. Et encore une fois, dans le *De Caelo*, Aristote dit que Parménide (comme Mélissos) se sont exprimés *ou phusikôs* (298b18).

Mais dans d’autres passages aussi bien de la “Métaphysique” que de la “Physique”, Aristote dit que Parménide, en ce qui concerne la multiplicité sensible, avait aussi proposé, comme tous les *phusikoi*, deux principes contradictoires²¹. Selon cette curieuse métamorphose, un Parménide *díkranos* voit le jour: *ou phusikós* et *phusikós* à la fois, en fonction de sa double conception de la réalité. Quand il décrit les *sémata* de l’*eón*, Parménide serait un moniste; quand il expose les *arkhaí* de la multiplicité sensible, il serait dualiste, donc, pluraliste. C’est Aristote qui le dit...et nous héritons cette interprétation, qui a même déterminé l’ordre dans lequel nous lisons aujourd’hui les citations récupérées de son “Poème”, comme nous le verrons.

Sans tomber dans la philosophe-fiction, nous pouvons supposer que du couple Parménide-Mélissos, atypique dans l’interprétation aristotélicienne des Présocratiques (qui étaient, selon lui, tous des *physikoi*, et le couple ne correspondait pas à cette caractérisation), il a voulu récupérer l’Éléate (toujours plus respecté par lui que le Samien²²). Voici ce qu’Aristote a écrit: “Tous [les *phusikoi*] posent des contraires comme principes [...] Même Parménide pose le chaud et le froid comme principes, et il les nomme feu et terre” (*Phys.* 188a19-21). Parménide donc, n’est pas une exception. Un grand penseur comme lui ne pouvait pas nier l’existence de la multiplicité sensible (car “examiner l’*eón* un et immobile n’est pas examiner la *phúsis*”, Aristote, “*Phys.*” 184b27). Et c’est ainsi comme “Parménide, obligé de suivre les phénomènes (*anagkazómenos d’ akoloutheîn toís phainómenois*), et, tout en ayant affirmé que, selon le *lógos*, [l’être] est un, même si, selon la sensation, il est

²¹ Malgré lui, et *mutatis mutandis*, Parménide, grâce à Aristote, semble devancer de plusieurs siècles la très connue phrase de Groucho Marx: “Voici mes principes; si vous ne les aimez pas, je vous en donne d’autres”.

²² “Mélissos est plus grossier (*phortikós*) [que Parménide]” (*Phys.* 185a11). “La position de Parménide est meilleure que celle de Mélissos” (*Phys.* 207a16).

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide dikranos que nous héritons aujourd'hui

multiple, supposa deux causes et deux *arkhaí*, le chaud et le froid, c'est-à-dire, le feu et la terre; il rangea l'un, le chaud, comme être, et l'autre comme non-être" (*Met.* 986b31)²³.

Il ne s'agit pas de contester le génie d'Aristote, mais ce Parménide *dikranos* a-t-il réellement existé? Même si l'image aristotélicienne d'un Parménide moniste absolu, partisan d'une conception *monakhôs* de l'être, est plus que contestable²⁴, elle s'appuie parfois sur des passages authentiques du *Poème* et il suffit d'être au courant de la méthode utilisée par Aristote pour interpréter les philosophes qui l'ont précédé (Platon y compris) pour dégager ce qui appartient à Parménide derrière le maquillage aristotélicien. C'est à ce moment-là qu'un Parménide *mono-kranos* apparaît.

En revanche, ce qui aurait pu faire de lui un philosophe *dikranos* est introuvable dans son *Poème*²⁵. L'interprétation d'Aristote s'appuie sur deux piliers: (a) si Parménide s'occupe des phénomènes, son traitement doit se trouver forcément dans les passages du texte consacrés aux *doxaí*, et (b), pour Aristote, ces théories correspondent à la philosophie de Parménide. Les deux piliers s'écroulent sans difficulté.

Commençons par (b). Comme nous l'avons déjà dit, dans tous les cas où il est question des *doxaí*, Parménide souligne clairement qu'elles ont été élaborées par "les mortels", "les hommes", et nous avons vu que la description que Parménide fait de ces personnages est sans appel: ils sont des abrutis, et leur théorie, trompeuse (*apatelón*). Le contenu des *doxaí*, par conséquent, ne fait pas partie de la philosophie de Parménide. Il l'expose pour apprendre à l'éviter.

Voyons (a). Comme dans le "discours convaincant" (*pistòn lógos*, fr. 8.50) Parménide expose les *sémata* de l'*eón*, s'il y a une "justification des phénomènes", elle doit se trouver après, dans les passages dans lesquels Parménide expose les *doxaí* des mortels. Mais, est-ce qu'il y a un rapport entre *phainómena* et *doxaí*? Curieusement, les commentaires d'Aristote ne mentionnent jamais le mot "*dóxa*" et, cela va de soi, Parménide n'utilise jamais le mot *phainómenon*. Or, pour Aristote, *tà phainómena* sont toujours en rapport avec la sensation, tandis que Parménide ne met jamais en rapport les *doxaí* avec les sensations. Les mortels se trompent non seulement parce qu'ils "sentent" mal, mais aussi parce qu'ils "pensent" mal.

²³ Ce passage avait déjà étonné W.D.ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1924, vol. 1, p.134.

²⁴ Cf. Note 9.

²⁵ On peut objecter qu'Aristote possédait la version complète du *Poème*, et que nous sommes victimes d'une version fragmentaire. On peut répondre à cette objection (a) qu'il serait absurde supposer que Parménide a écrit "A" dans les citations récupérées et "non-A" dans celles qui se sont perdues, et (b) même sans citer mot à mot le texte, ce qu'Aristote affirme se trouve dans les citations récupérées... mais Parménide critique ces théories.

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide dikranos que nous héritons aujourd'hui

En plus, contrairement à ce qu'Aristote soutient²⁶, les notions choisies par Parménide, chaud (ou feu) et froid (ou terre) ne jouent pas le rôle d'*arkhaí*. Leur rôle n'est pas physique, mais gnoséologique: il s'agit de critères (*gnômai*) posés (*katéthento*) pour "nommer" (donc, pour pouvoir les saisir rationnellement) les *morphai*. *Morphé* c'est l'aspect de quelque chose, son *skhêma*²⁷, mais cela ne suppose pas un être caché dont la *morphé* en serait "l'apparence". Les mortels placent des noms sur les choses, et après ils croient que ces noms correspondent à une réalité: "ne sont que des noms ce que les mortels ont établi, persuadés qu'ils étaient vrais" (fr. 8.38-9). Et, comme résumé, le réel même se trouve ainsi constitué "*katà dóxan*", parce que "pour chaque chose les hommes ont établi un nom distinctif" (fr. 19.3). La notion de phénomène n'a rien à avoir ici. Les *doxaí* sont des opinions humaines, des points de vue, des "critères". Rien de ce que Parménide a écrit ne peut se réclamer de *tà phainómena*, le côté apparent d'un être occulte.

D'une manière tout à fait inespérée, Platon, qui, malgré la "mélissation" de Parménide qu'il présente dans le "Sophiste", l'a compris mieux qu'Aristote, confirme que la notion de phénomène, donc, d'"apparence", est introuvable chez Parménide. En effet, dans les pages du "Sophiste" qui précèdent le test (*basanízein*) du *lógos* parménidien, Platon dit que supposer qu'il y a, chez Parménide, mis à part le fait d'être, quelque chose comme un *phainesthai* (participe présent, *phainómenon*) ou un *dokeîn* (substantif dérivé, *dóxa*) est "extrêmement difficile [...] car cela suppose que le faux est réel", ce qui implique que le non-être existe (*Sophiste*, 236e)...et Parménide l'avait nié.

Le deuxième pilier de la constitution d'un Parménide *dikranos* vient de s'écrouler. Les "critères" (*gnômai*) posés par les mortels pour nommer les formes ne sont pas des "principes" constitutifs du réel. Et, enfin, Parménide n'aurait jamais assimilé l'un des deux "principes", le froid, ou la terre, au non-être, (comme dit Aristote en *Mét.* 987a2) car, pour lui, "*medén, ouk éstin*" (fr. 6.2).

Il est difficile d'expliquer cette erreur si grossière de la part Aristote. Nous n'hésitons pas à utiliser le mot "erreur" car il ne s'agit pas d'une interprétation (dans ce cas, évidemment, tout est permis), mais de l'attribution à Parménide d'idées que non seulement il affirme à plusieurs reprises qu'appartiennent "aux autres", cités toujours à la troisième personne, mais qu'il critique. L'adjectif "*apatelon*" que Parménide applique au bavardage

²⁶ Cf. aussi *De gen. et. corr.* 2.III.330b13: "Ceux qui proposent directement deux [*arkhaí*], comme Parménide, avec le feu et la terre...".

²⁷ Cf. Euripide, *Alceste*, 1063: "Tu as le même aspect (*skhêma*), la même figure (*morphé*) d'Alceste"; Aristote, *Parties des animaux* I.1.640b: "L' [homme] mort a le même *skhêma* et la même *morphé* du vivant".

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide dikranos que nous héritons aujourd'hui

doxique (qui n'est pas un *lógos*) est sans appel²⁸. Dérivée d'*apáte*, "tromperie", la notion est l'opposée de *peíto*, "persuasion", qui caractérise la première voie de recherche exposée au fr. 2²⁹. Les *doxaí*, qui mélangent les contraires (car pour les mortels "être et ne pas être est la même chose et non la même", fr. 6.8-9; parmi les noms qu'ils placent sur les choses, comme si c'étaient vrais, il y a "*eínaí te kai oukhi*", fr. 8.40), sont un exemple du chemin à ne pas suivre, car il revient au point de départ, il est *panapeuthéa*, "vide de contenu" (fr. 2.6). Malgré cette certitude, Aristote ne fait état de la moindre critique de cette "physique" de la part de Parménide, ne mentionne jamais la notion de "mortels" ni le mot "doxa"; il est évident qu'il croit qu'il s'agit de la thèse d'un Parménide qui, aux qualités reconnues avant lui (notamment, celles de "vénérable et redoutable" conférées par Platon, "Théétète" 183e), il ajoute celle de *dikranos* (même s'il n'utilise pas ce mot, cela va de soi).

Si l'erreur d'Aristote s'était arrêtée là, n'importe quel lecteur de Parménide aurait pu ne pas en tenir compte et essayer de trouver un ordre acceptable pour lire les dix-neuf citations récupérées, en fonction des deux manières (*hodoí*) possibles de connaître proposées par le philosophe lui-même. Mais si nous nous sommes permis de parler de "tragédie grecque" c'est parce que l'erreur d'Aristote a traversée les siècles – le long desquels l'"erreur" n'est même pas devenue une "interprétation", mais une vérité – et il est rare – même impossible – de trouver un interprète qui ne parle pas des "deux parties" du *Poème*, ou, pire encore, d'un "way of Truth" et d'un "way of Seeming", héritage du Parménide *dikranos* d'Aristote.

L'histoire est très connue. Toutes les doxographies post-aristotéliennes dérivent soit directement d'Aristote, soit de lui *via* Théophraste, et, dans le cas de Parménide, elles ont trouvé sa consécration chez Simplicius, qui a ajouté des citations textuelles (ce qu'Aristote n'avait pas fait, quand il parle des prétendus *arkhai*) à l'égarement aristotélien³⁰.

Les commentateurs de Parménide placés entre Aristote et Simplicius répètent la théorie des deux principes, chacun à sa manière. Théophraste, par exemple, selon Alexandre

²⁸ Ce mot est tellement déroutant pour les auteurs qui voient dans les *doxaí* la "physique" parménidienne, que Karl Popper, par exemple, n'a pas hésité à écrire cette étourderie: Parménide n'avait jamais pensé que la *doxa* soit *apatelón*. Il voulait dire *apateton*, "insolite", et, soit lui-même, soit un copiste, s'est trompé. Il faut donc remplacer le mot "par un autre mot, qui ne diffère d'*apatelón* que d'une lettre, et qui était dans l'esprit de Parménide" (*The World of Parmenides*, pp. 131-3). Heureux Popper, qui a eu la chance de partager l'esprit de Parménide!

²⁹ Il faut atteindre Gorgias pour trouver quelqu'un qui réunit les deux notions: "Si le *lógos* l'a persuadé (*peisas*), *apatésas tèn psukhén*..." (fr. 11 DK §8)

³⁰ Cependant, dans un célèbre passage du commentaire au *De Caelo* (558.3), Simplicius traite à Parménide d'incohérent... car il est devenu *dikranos*! (voir *infra*).

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

d'Aphrodise (p. 31), aurait dit que Parménide “s’engagea (*elthe*) sur deux chemins [...Car] selon la vérité, l’univers est un; et, selon la *doxa*, il possède deux principes, le feu comme agent et la terre comme matière”. Dans ce cas, l’influence aristotélicienne du couple causal agent-matière est plus qu’évidente. Plutarque aussi trouve une dichotomie entre le traitement de l’être (intelligible) et celui du sensible, caractérisé par le désordre (*Contre Colotès*, XIII.1114 D). Et pour Diogène Laërce aussi, “sa philosophie est double, selon la vérité et selon la *dóxa*” (IX.22).

Dans ce panorama, une phrase énigmatique d’Hippolyte fait allusion, enfin, à ce qui pourrait être la *dóxa* des mortels, mais elle semble faire une distinction entre deux *doxai* éventuelles, l’une desquelles répèterai le schéma aristotélicien: “Fuyant la *doxa* de *tôn pollôn*, [Parménide] a dit que les principes étaient la terre (matière) et le feu (agent)” (*Ref.* I.11).

(B) Nous arrivons finalement à Simplicius. Tout ce qui était resté dans le domaine des hypothèses dans l’interprétation erronée d’Aristote (a-t-il confondu *dóxa* et *phainónenon*? étant donné qu’il ne parle jamais des “mortels”, attribue-t-il sa théorie des *arkhai* à Parménide lui-même? à la différence de Platon, croyait-il que Parménide s’était occupé des “apparences”?) devient clair et précis chez Simplicius, qui est le véritable auteur de la tragédie grecque laissée en état de brouillon par Aristote.

Simplicius, commentateur d’Aristote, est un philosophe platonicien, et ne peut pas s’empêcher d’adapter le rapport d’Aristote sur Parménide aux schémas platoniciens, notamment la dichotomie sensible-intelligible, inconnue avant Platon. C’est Simplicius lui-même qui le dit: “Platon fut le premier à introduire la dualité (*tò dissón*)” (*Phys.* 115), et c’est en fonction de cette dichotomie qu’il cite textuellement les passages du *Poème*. Selon Simplicius, il y a des moments dans lesquels Parménide s’occupe des réalités *noetai* et d’autres qui concernent *tà aisthetá*. Même s’il n’utilise pas, comme sera le cas de Fülleborn, la notion de “partie”, Simplicius trouve deux “domaines” d’étude chez Parménide: celui de “l’être-Un” et celui des *doxai*. La première conséquence secondaire de la revendication des *doxai* comme des opinions “parménédiennes” est la relativisation de la notion d’*apatelón*³¹, appliquée au discours doxique par Parménide: “Il appelle ce discours (*lógos*³²) *apatelón* non comme [quelque chose de] totalement faux, mais comme glissé (*ekpeptokóta*) de la vérité intelligible (*noetês*) au phénomène et au sensible, objet d’opinion (*dokoún tò aisthetón*)”

³¹ Nous avons vu à la note 28 que K. Popper suivra son exemple.

³² Simplicius se trompe: Parménide n’appelle jamais *lógos* l’ensemble de mots qui constituent la *dóxa*.

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

(*Phys.* 39.10).

Comme nous l'avons dit, l'interprétation de Parménide de Simplicius s'appuie entièrement sur la dichotomie sensible/intelligible. On sait que dans le long texte connu comme fr. 8 (dont la place dans le "Poème" original nous ignorons³³) Parménide décrit les *sémata* de l'*eón*, parmi lesquels, son "unicité", car il n'y a qu'une manière d'être. Influencés sans doute par Méliossos, Platon d'abord et Aristote après on crée de toutes pièces "l'être-Un de Parménide"³⁴. Déjà avant de commencer ses citations, Simplicius dit qu'il aura le plaisir de transcrire "les vers de Parménide sur l'être-Un" ("Phys." 144.26) et, pour lui, les *sémata* du fr. 8 constituent le domaine de "l'intelligible" (*tà noetá*)³⁵. Or, tout ce qui concerne *tà noetá* se trouve, dit Simplicius, "en (la partie?) sur la vérité" ("*en toís pròs alétheían*"), expression qui sera reprise par Fülleborn pour nommer la "première partie" du *Poème*: *Perì tou noetoû è Tà pròs alétheían*. Et, enfin, Simplicius dit qu'au vers 8.50 se termine le discours sur l'intelligible (*tòn perì tou noetoû lógon*) (*Phys.* 38.28).

C'est dans le vers suivant, 8.51, que Parménide annonce qu'il va exposer les *doxai brotôn*. Simplicius cite le texte, et c'est dans ce long passage (dix vers) que l'incohérence de l'interprétation de Simplicius est évidente, car son commentaire *ne coïncide pas* avec ce qu'il vient de citer. La citation correspond au passage du *Poème* qui s'occuperait des "principes" (feu et nuit), déjà commenté par Aristote, mais comme celui-ci n'avait pas accompagné son interprétation par des mots authentiques de Parménide, on ne pouvait pas l'accuser de se contredire, car il ne parlait pas des "mortels": il disait directement que c'était Parménide l'auteur de la théorie. Il ne se contredisait pas, il se trompait, mais un lecteur qui ne connaissait pas le *Poème* de Parménide aurait pu prendre au sérieux ce qu'Aristote disait. En revanche, chez Simplicius on peut parler sans aucune réserve de contradiction. Regardons le passage.

"Après, Parménide, en allant (*metelthón*) de l'intelligible (*tôn noetôn*) vers les choses sensibles (*epì tà aisthetá*), ou, comme le dit lui-même, de la vérité (*apò alétheías*) à l'opinion (*epì dóxan*), affirma [...] 'Apprends à partir d'ici, les opinions mortelles (*dóxas broteíous*) en écoutant l'ordre trompeur de mes paroles' ("Phys." 30.14, fr. 8.50-1). Et c'est lui-même (*autós*), qui, en tant que principes (*arkhás*) des choses engendrées, à la manière d'éléments

³³ Mais qui aurait dû certainement se trouver après de "fr.2", et le "fr.7". Voir *infra*.

³⁴ Cf. JONATHAN BARNES, "Parmenides and the Eleatic One", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61, 1979.

³⁵ Que Simplicius assimile "l'être-Un" à "l'intelligible" est une évidence: il affirme que c'est "à cause de l'intelligible" (*dià tou noetoû*), c'est-à-dire, de l'être (*tou óntos*), qu'il y a de la pensée (*Phys.* 87.17).

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

(*stoikheiódeis*), place la première opposition, à laquelle il appelle lumière et obscurité, ou feu et terre, ou dense et rare, ou même et autre, en disant ceci tout de suite: “[ils] ont établi deux critères pour nommer les formes [...]” (*Phys.* 30.14 sq.).

La contradiction est évidente. La citation de Parménide attribue la physique dualiste aux mortels, car “ils” ont établi deux critères, et Simplicius dit que les deux principes ont été placés par Parménide lui-même³⁶. Mais Simplicius renforce son erreur et fait de Parménide l’inspirateur d’Aristote (!): “Ainsi, il [=Parménide] a choisi deux éléments opposés (*antítheta*). C’est pourquoi, l’*eón* étant d’abord un, il l’a divisé en deux, et il dit que se sont trompés ceux qui ne conçoivent pas que la genèse provienne de la réunion d’éléments opposés, ou qui ne le disent pas avec clarté. Et c’est ainsi qu’Aristote, en le suivant, a posé les contraires comme principes” (31.7).

Dans cette partie du “Poème (vers 50 du fr.8) se produit, selon Simplicius, le passage de l’intelligible au sensible, dichotomie que, comme nous l’avons déjà dit, caractérise la totalité de son interprétation. Le texte authentique de Parménide cité ne dit pas un mot sur “le sensible” (*tà aisthetá*), mais, ainsi comme il avait assimilé les *sémata* de l’*eón* à l’intelligible, Simplicius met en rapport la *dóxa* (mot qui se trouve dans le texte de Parménide) avec *tà aisthetá* (qui est absent). Voyons quelques exemples: “Parménide place les corps (*tà sómata*) chez ce qui est objet d’opinion (*en toís doxastoís*)” (*Phys.* 87.5); Parménide “appelle opinable (*doxastón*) ce qui est sensible (*tò aisthetón*)” (*Phys.* 38.26). Et, à la page 558.3 du commentaire au *De Caelo*, Simplicius dit que, pour compléter son *lógos* sur l’être réel (*ontôs óntos*), “Parménide dit ceci à propos des choses sensibles (*tôn aisthetôn*)...”.

Le moment est venu d’analyser la position de Simplicius. Il est fier de posséder un exemplaire du “Poème” de Parménide (ouvrage devenu “rare” [*spánin*] dans son temps³⁷) et comme il a décidé d’en citer abondamment des passages, nous lui devons la connaissance de presque 65% du texte original³⁸.

Nous avons vu que toutes les citations son placées en fonction de deux points de vue:

³⁶ C’est peut être conscient du malentendu que Simplicius a essayé de nuancer la notion de “trompeur” (*apatelón*), comme nous l’avons déjà vu.

³⁷ *Phys.* 144.28. Il n’est pas certain, en revanche, que l’exemplaire qu’il possédait était 100% fidèle à l’original. À la page 31 de son Commentaire, après avoir cité les vers 55 à 59 du fr. 8, Simplicius dit que “entre les mots, un petit passage en prose a été ajouté, comme si c’était de Parménide lui-même”. Il s’agit évidemment d’une scholie, intégré au texte déjà avant le VI^e siècle de notre ère. Dans un travail consacré à Simplicius, H.BALTUSSEN affirme que l’on peut détecter chez cet auteur “modern projections about quotations from written sources” (*Philosophy and Exegesis in Simplicius*, Londres, 2008, p. 27).

³⁸ Il a cité, soit en entier soit en forme partielle, les actuels fr. 1, 2, 6, 7, 8, 9, 11, 12 et 19, et il n’a pas hésité à citer plusieurs fois le même passage.

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

le sensible (les phénomènes) et l'intelligible (l'être-Un). Dans son interprétation de Parménide, Platon avait déjà reconnu que cette distinction n'existait pas, car admettre l'existence de quelque chose comme "l'apparaître" (*tò phainesthai*), serait admettre qu'il y a quelque chose de différente de l'être³⁹, ce que Parménide niait.

En revanche, la distinction se trouve chez Aristote. Nous avons vu que, selon lui, Parménide s'est occupé de l'être *katà tòn lógon* (*ergo*, d'un point de vue *noetós*), mais, "obligé par les phénomènes", il a proposé aussi des *arkhai* pour expliquer *tà aisthetá*. Chaque type de réalité serait saisie par un organe différent: le sensible par la sensation, l'intelligible, par la pensée. Et, enfin, des notions telles que *tò doxastón*, *tò dokoûn* et *tà phainómena* (*Phys.* 39.10), sont, selon lui, synonymes de "apparences".

C'est sans doute le terme "*dóxa*", que l'on trouve aussi bien chez Parménide que chez Platon, qui a poussé Simplicius à appliquer à Parménide une conception de la réalité basée sur le dualisme propre à Platon (et que Platon veut à tout pris nuancer, voire supprimer, jusqu'à sa dernière ontologie). Ce que pour Simplicius semble être une évidence (à savoir, que *doxa* a le même sens chez Parménide et chez Platon) l'empêche de prendre des distances et de regarder Parménide par lui-même, et non à travers des lunettes dichotomiques platoniciennes. Étant donné le dualisme platonicien, *dóxa*, en tant que catégorie gnoséologique, a besoin d'un objet à saisir, différent des réalités en soi, les modèles. Platon l'appelle, en général, *tò doxastón*, et il donne des exemples: il s'agit des réalités sensibles qui se trouvent dans les deux premières sections de la ligne divisée de la "République".

Et Simplicius transfère ce schéma à Parménide. "Parménide appelle opinable (*doxastón*) ce qui est sensible (*tò aisthetón*)" (*Phys.* 38.26). D'où la tendance presque unanime chez les interprètes à affirmer que tout ce que l'on trouve dans le "Poème" sous le label "*dóxa*", comme est saisi par les sensations, concerne les apparences, et la partie qui s'en occupe serait un "way of seeming". Cependant, chez Parménide, comme la notion d'apparence est introuvable, *dóxa* ne peut pas signifier "apparence". La traduction de *dóxa* par "opinion" s'impose. *Dóxa* n'est pas "ce qui apparaît" mais "ce qui paraît", notion en rapport avec le verbe *dokéo*⁴⁰. Et c'est aussi le sens du pluriel *tà dokoûnta*, synonyme de *dóxai*⁴¹, comme chez Héraclite: "celui qui est le plus renommé (c'est-à-dire, qui possède la

³⁹ Quelque chose qui "semblerait" être...sans l'être.

⁴⁰ La signification la plus courante de *dokéi moi* est "il me semble".

⁴¹ Vers la fin du fr.1, comme la déesse suppose que son invitation à être au courant de quelque chose qui n'est pas convaincante, comme c'est le cas des *doxai*, pourrait sembler insolite, elle précise tout de suite (fr. 1.31) que, *cependant* (*émpes*) il faut savoir ce qui pourrait arriver *si* elles réussirent à s'imposer. Le sujet doit être le même à

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

*dóxa*⁴² la plus grande, *dokimôtatos*) ne connaît et ne se soucie que des *dokéonta*” (fr. 28). Comme a écrit A.P.D.Mourelatos, “it is only if the *dok-* words keep their positive (though defeasible) sense that philosophical attacks on *dóxa* can have a sting”⁴³. C’est le cas de Parménide.

Un passage qui précède la citation du “programme d’études” que la déesse propose à son disciple (fr. 1.28b-32), est un véritable résumé de la position de Simplicius: “En réalité [Mélissos et Parménide] ont posé une double hypostase, d’une part, celle de l’*on* réel (*óntos*) intelligible, et, d’autre part, celle de ce qui devient (*tò gignómenon*), le sensible, qui n’est pas digne d’être appelé absolu (*haplós*), mais seulement semblable (*dokoûn*). C’est pour cela qu’il dit que [le discours] sur l’étant est la vérité, celui sur ce qui devient, la *doxa*” (*Commentaire au De Caelo* 557.21). Dans ce passage Simplicius confirme en outre l’identité de *dokoûn* (pluriel, *dokoûnta*) et *dóxa*, que nous avons justifié ci-dessus.

Dans l’une (*Phys.* 146.26) des quatre citations (*Phys.* 30.17, 38.30, 41.8) du passage dans lequel finit le traitement de la vérité et commence celui de la *dóxa*, Simplicius remplace directement *dóxa* par la notion platonicienne de *doxastón*: “Tels sont les mots de Parménide au sujet de l’être-Un (*henòs óntos*). Par suite, il discourt (*dialégetai*) sur les choses opinables (*tòn doxastón*), en y posant d’autres principes” (146.26). La platonisation de Parménide devient évidente.

Nous avons dit que, afin de confirmer l’interprétation parménidienne d’Aristote, Simplicius cite grand nombre de vers de Parménide (il dit qu’il le fait “avec plaisir”, *edéos*, *Phys.* 144.26). Mais, au moins dans une occasion, il a du mal à accepter un Parménide *díkranos*, car il voit avec lucidité que ce qu’il cite à l’appui de l’interprétation d’Aristote d’un Parménide “physique”, ne coïncide pas avec “l’autre” Parménide, le “moniste”. Il s’agit d’un passage du commentaire au *De Caelo* dans lequel Simplicius cite, comme il l’avait déjà fait en trois occasions dans son Commentaire à la *Physique* (30.17, 38.30 et 41.8) le vers 50 du fr. 8, où Parménide dit qu’il commence à exposer le discours contenant les *doxaì brotôn*. Mais, contrairement à ce qu’il a fait dans les autres occasions, Simplicius interrompt la citation au vers 52, comme s’il imaginait que le lecteur connaissait déjà la suite. Et il ajoute: “Et, après avoir transmis l’ordonnance (*diakósmesin*) des choses sensibles (*tôn aisthetón*) [on suppose que dans les vers 8.53 sq.], Parménide dit ceci”, et il cite directement l’actuel fr. 19:

1.31 (*dóxa*) et à 1.32 (*doukoûnta*); autrement, *émpes* n’aurait pas de sens.

⁴² “Renommée”, “gloire” sont des significations courantes de *dóxa*.

⁴³ *The Route of Parmenides*, 2e. éd., Parmenides Publishing, Las Vegas, Zurich, Athens 2008, p. 202.

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

“Ainsi, selon la *dóxa*, sont nées ces choses, elles sont présentes maintenant; et après, une fois développées, elles mourront. Pour chacune les hommes ont placé un nom distinctif” (*Commentaire au De Caelo*, 558.9).

Simplicius interprète qu’il y a dans ces vers une théorie sur les choses sensibles, expliquées selon la *dóxa*, mais il se rappelle qu’Aristote a attribué cette théorie à Parménide lui-même – et lui aussi, quand il a cité le passage en *Phys.* 30- et il s’étonne (à juste titre, pouvons nous ajouter aujourd’hui): “Comment Parménide pouvait-il supposer (*hupelámbanein*) que n’existent que des choses sensibles⁴⁴, précisément lui, qui avait philosophé sur ce qui relève de l’intelligible (*toû noetoû*), avec des mots qui n’est pas l’occasion de répéter maintenant? Comment a-t-il pu ramener (*meténegken*) l’intelligible au sensible, lui, qui, d’une part, a transmis séparément l’union de l’être réel avec l’intelligible, et, [encore une fois] séparément, de manière évidente, l’ordonnance (*diakósmesin*) des choses sensibles (*tôn aisthetón*), et n’a pas considéré opportun d’attribuer au sensible le nom d’être?” (*Commentaire au De Caelo*, 558.12). Simplicius ne répond pas à ses propres questions, mais son étonnement aurait disparu s’il avait privilégié le texte authentique qu’il possède, et mis entre parenthèses l’interprétation d’Aristote.

C’est à partir de la division établie par Simplicius entre *noetá* et *aisthetá* que G.G.Fülleborn interpréta la philosophie de Parménide et rangea l’ordre de lecture des citations.

(C) Georg G. Fülleborn, comme Simplicius (et, avant lui, Aristote) trouve chez Parménide une explication double de l’essence des choses (*Wesen der Dinge*). Mais il est un adepte de Kant⁴⁵ et interprète cette division selon le schéma kantien classique: “En tant que *Noumenon* le monde de Parménide est un et éternel, et, en tant que *Phainomenon* il est multiple, a un commencement et est divisible” (p. 81). Et, encore en tant que kantien, il privilégie l’approche gnoséologique de l’ “essence des choses”, approche qui peut être soit rationnel soit sensible (empirique). En fonction de cette dichotomie, mis à part le *Prologue*, la philosophie de Parménide est divisé en “Rationale Kosmologie⁴⁶ oder Vernunfterkennniss vom *Wesen der Dinge: Perì noetoû è Tà pròs Aléheian*”, et en “Sinnliche Erkenntniss vom

⁴⁴ Ici Simplicius est victime de l’héritage aristotélicien, car Parménide ne parle jamais de *aisthetá*.

⁴⁵ La philosophie de Kant est à son sommet lorsque Fülleborn écrit son ouvrage sur Parménide, et lui-même est l’auteur d’une monographie sur Kant: *Immanuel Kant. Nebst einigen Bemerkungen über die Kantische Philosophie*, 1880.

⁴⁶ Cette formule rappelle le traitement kantien de la “cosmologie” dans le Chapitre II (“L’antinomie de la raison pure”) du Livre II de la Dialectique Transcendentale de la *Critique de la Raison pure*.

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

Wesen der Dinge: *Tà pròs Dóxan*".

Cette division, basée sur la manière de connaître (la raison ou la sensibilité), soit héritée de Simplicius, soit propre à Fülleborn, n'a pas de sens chez Parménide. Nous avons vu que quand il décrit la "condition humaine" (fr. 6 et 7) Parménide dit que les hommes ont des yeux, mais qui ne voient pas, des oreilles, mais qui n'écoutent pas, mais aussi qu'ils ont une pensée (*nóos*) qui déambule. Il n'y a pas d'antithèse "sens vs. pensée". Les uns et l'autre doivent être bien utilisés. La pensée doit saisir l'être, et, pour cela, elle doit suivre une "méthode". Et en ce qui concerne les sensations, l'ouïe, bien utilisé, doit être capable d'*entendre* (*akoûsas*, fr. 2.1) le *mûthos* énoncé par la déesse, il doit être aussi capable d'*écouter* (*akúon*, fr. 8.52) le discours trompeur de la déesse, et les yeux doivent *regarder* (*leússe*, fr. 4.1) de quelle manière le *nóos*, bien utilisé, ramène au présent ce qui est absent.

Mais nous avons dit que Fülleborn ajoute à son étude les dix-huit citations de Parménide trouvés jusqu'en 1795, qu'il place à l'intérieur de chacune des trois parties dans lesquelles il divise le Poème. Dans ce sens, il va au-delà de Simplicius, qui, comme nous l'avons déjà vu, avait cité en entier ou partiellement seulement neuf des dix-huit citations connues par Fülleborn (101 vers en tout), et il l'avait fait en fonction du texte aristotélicien qui commentait, sans suggérer qu'il prétendait restaurer l'état originel du *Poème*. Fülleborn ajoute sept "nouvelles" citations, prises en dehors de Simplicius, et qui avaient déjà été trouvées par J.J. Scaliger, même si Fülleborn ne mentionne jamais les trouvailles de cet auteur.

Or, le rangement des citations proposé par Fülleborn, devenu orthodoxe, hérite tous les défauts de l'interprétation d'Aristote (à savoir: Parménide est l'auteur des *doxai* et les *doxai* sont les "apparences") empirés par la dichotomie (être-Un vs. choses sensibles) proposée par Simplicius. C'est notamment en ce qui concerne les *doxai* que l'interprétation de Fülleborn, qui renforce et systématise celles d'Aristote et de Simplicius, a eu les conséquences les plus graves, car elle a traversée les siècles. Fidèle à ses maîtres à penser, pour Fülleborn les *dóxai* exposent une doctrine physique propre à Parménide sur les phénomènes, sur *tà aisthetá*, ou, comme il dit, un "Sinnliche Erkenntniss" (qu'il oppose au "Vernunftkenntniss" de la partie consacrée à la vérité de l'être intelligible). Nous avons déjà montré dans les pages précédentes que (a) la théorie n'appartient pas à Parménide, et que (b) la notion d'apparence (qui serait saisie par une "connaissance sensible") n'existe pas chez lui.

Chez Parménide, la notion de *doxa*, élaborée par les "autres", concerne les noms qu'ils ont mis sur les formes (qui ne sont pas des "apparences" qui renvoient à un être caché, mais les choses tout court) en fonction de deux critères opposés. Dans l'exemple proposé par

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

Parménide vers la fin du fr. 8, il s'agit de lumière et obscurité, qui, dans les textes qui selon Simplicius se trouvaient "après" la fin de sa longue citation (le fr. 8), connus aujourd'hui comme fr. 9 et 12, deviennent productrices de tout. Le fr. 9 dit que "tout est plein en même temps de lumière et de nuit obscure, égales l'une à l'autre, car, en dehors d'elles, il n'y a rien" (fr. 9.3-4), et le fr. 12 semble proposer un exemple de ce "tout": "les 'anneaux'⁴⁷ les plus étroits sont de feu pur, les autres, de nuit". Si à cette description (très sommaire, hélas!) nous ajoutons les noms que les mortels placent sur les "choses" ("s'engendrer et mourir, être et ne pas être, changer de place et altérer l'aspect extérieur", fr. 8.39-41), il semblerait que les *doxai* concernent la multiplicité physique sensible (soumise au changement). Et comme, pour Fülleborn, l'unité de l'être appartient au domaine de l'intelligible, sur la multiplicité changeante il n'y aurait que des opinions.

Or, ce schéma est absent chez Parménide. Le fr. 8 proclame, nous l'avons déjà vue, l'unicité du fait d'être. Mais lorsque Parménide affirme que l'*eón* est unique, ceci ne suppose pas une négation de l'existence de la multiplicité, de *tà ónta*. Au contraire: *c'est parce qu'il y a une seule et unique manière d'être, qu'il y a des ónta*. Parménide le dit avec clarté et précision dans un vers cité justement par Aristote: "Cela ne sera jamais imposé: qu'il y ait des *mè eónta*" (fr. 7.1). Cela suppose qu'il doit s'imposer le contraire, qu' "il y a des *eónta*", et c'est pour cette raison que sa négation est à rejeter. D'autre part, dans le texte connu comme fr. 4 Parménide a écrit que des *apeónta* (= des *eónta* absents) sont à la disposition du *nóos* pour être pensés et devenir ainsi *pareónta* (=des *eónta* présents).

Ce texte fondamental (ignoré par Simplicius)⁴⁸ réfute à lui seul l'interprétation qui réduit l'intelligibilité à l'être-Un (position que l'on trouve chez Aristote, Simplicius et Fülleborn), car il affirme que les entités absentes (au pluriel), si la pensée arrive à les saisir, deviennent présentes. La pensée n'est pas condamnée à s'emparer seulement de l'*eón*. Une fois montré que le fait d'être est absolu et nécessaire, le philosophe doit trouver une explication de *pánta tà ónta*, qui existent parce qu'il y a de l'être, car dire qu'ils ne sont que des noms collés sur des formes, ne veut rien dire. Avant d'être saisi pour la pensée, une chose est une figure sans un profil défini, son être est absent. Quand le *nóos* arrive à la déchiffrer et à saisir qu'elle

⁴⁷ Le texte présente seulement l'adjectif "les plus étroits". Le sujet "anneaux" a été pris d'un témoignage d'Aétius (II.7.1 = DK A 37).

⁴⁸ Les quatre vers ont été cités par Clément (*Strom.* V.2 [335]), le vers 1 par Proclus (*In Parm.* 1152) et Théodoret (*Graec. affect cur.* I.72 [22]), et le vers 2 par Damascius (*In Parm.* I.67).

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

est, avant tout, un “étant”, elle devient présente à l’esprit, car “sans l’*eón*, grâce auquel⁴⁹ il est énoncé, on ne trouvera pas le *noeîn*” (fr. 8.35-36).

Nous arrivons maintenant au point le plus contestable de l’interprétation d’Aristote et Simplicius, sur lequel s’est appuyé Fülleborn pour réunir toute une série de citations parménidiennes sous l’étiquette “la *dóxa*”: l’assimilation des *ónta* (au pluriel: tout ce qui n’est pas l’être-Un) à *tà aisthetá*. Les *ónta* ne sont pas nécessairement chez Parménide ce qu’on appellera “choses sensibles” un siècle après. Il est évident qu’entre Parménide et Aristote il y a eu Platon, qui a consacré le *khōrismós* (c’est Aristote qui le dit), et d’abord Aristote, et Simplicius après, ne peuvent pas s’empêcher de regarder la réalité de cette manière. Mais avant Platon (ou, si l’on veut, de la Sophistique) tout était différent. Les atomes et le vide, par exemple, qui sont les *arkhaí* des Atomistes, ne sont ni sensibles ni intelligibles, ou, si nous voulons utiliser cette terminologie, ils sont intelligibles *a priori*, mais sensibles une fois qu’ils font partie des composés.

Après le monopole accordé par les sophistes aux sensations, Platon a fait une place pour elles aussi dans le réel, mais il a imaginé un support intelligible pour justifier la connaissance, injustifiable à partir du sensible. Mais Parménide appartient à un univers différent. Son *eón* est absolu et nécessaire car il se “trouve” chez tout les *ónta*, qui ne sont pas des manifestations sensibles (=apparences) d’un être caché, mais l’*eón* lui-même particularisé. Parménide est antérieur à Aristote; pour lui, ce qu’Aristote (et ses continuateurs) vont appeler *tà phusiká* (des réalités “qui possèdent en elles mêmes le principe du mouvement”, *Phys.* 192b13) sont, pour les Présocratiques, des particularisations de la *phúsis*, donc, de l’être⁵⁰.

Le préjugé qui consiste à assimiler les entités “physiques” aux “entités sensibles”, sur lesquelles il y a seulement un “Sinnliche Erkenntnis”, amena Fülleborn à placer dans la partie “*Tà pròs Dóxan*”, mis à part les passages où figure le mot *dóxa* (fr. 8.52-61) ou des exemples de la mise en place des deux principes de la *dóxa* (fr. 9 et 12), d’autres citations de Parménide qui s’occupent des entités “physiques” mais qui n’ont rien à voir avec les *dóxai* des mortels. C’est ainsi que des textes qui s’occupent du Soleil, de la Voie Lactée, de la Lune, d’Éros, des astres en général, des sexes, de la constitution matérielle de la pensée, etc. (textes que Simplicius ne cite pas) ont été mis d’office dans la partie appelé “La Doxa”, et ainsi se

⁴⁹Au vers 8.34 il faut suivre la leçon de Proclus, *eph'hoi*, au lieu d'*en hoí* (Simplicius). Sur cette leçon voir NESTOR LUIS CORDERO, “La pensée s’exprime ‘grâce’ à l’être (Parménide, fr. 8.35)”, in: *La revue Philosophique* 2004 (1)

⁵⁰ Une preuve en serait le titre des ouvrages des Présocratiques, *Peri Phúseos*, si les références trouvées chez les commentateurs sont authentiques. Un véritable paradigme serait le traité de Méliossos: *Peri Phúseos è Peri toû óntos* (Simplicius, *Phys.* 70).

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

trouvent aujourd'hui chez les travaux qui utilisent la formule "La deuxième partie du Poème".

Aucune des citations connues comme les fr. 10, 11, et 13 à 18, ne fait allusion ni à la lumière et l'obscurité comme principes, ni à une éventuelle "nomination", et, étant donné le caractère assertorique des affirmations, on peut supposer qu'elles exposent la pensée de la déesse, car il n'y a aucune référence, à la troisième personne, aux mortels. Dans l'une des citations, le fr. 10, placée presque toujours⁵¹ sans la moindre justification dans la "deuxième partie", c'est la déesse qui parle à la première personne, et elle le fait pour exhorter son disciple à "connaître" (*eísei*, du verbe *eidénai*) la *phúsis* de l'éther, ainsi que les "signes" (=les astres), la flamme du Soleil, la rotation et la *phúsis* de la Lune, et à connaître (*eideseis*) le ciel englobant et, enfin, la nécessité qui maintient les astres dans ses limites. Et cette invitation à connaître l'origine du cosmos continue dans le texte connu comme fr. 11, cité déjà par Simplicius, et sur lequel nous reviendrons. Parménide n'attribue aucune de ces affirmations aux mortels "qui ne savent rien".

D'autre part, le fr. 16, placé aussi dans "la Dóxa"⁵², n'exprime pas une conception élaborée par "les hommes". Si c'était le cas, il y aurait une auto-référence, car ce texte explique de quelle manière "le *nóos* est présente aux *anthrópoisi*". C'est encore une fois la déesse qui s'exprime, c'est-à-dire, Parménide lui-même.

Une fois admise la nécessité et le caractère absolu du fait d'être, démontré dans les actuels fr. 2, 6, 7 et 8, Parménide invite à continuer la recherche, mais toujours à partir de la reconnaissance du fait d'être, car jamais il ne pourra s'imposer qu' "il y ait des êtres qui ne sont pas" (fr. 7.1): "l'*eón* touche l'*eón*" (fr. 8.25), et "tu ne pourras pas obliger à l'*eón* à ne pas se tenir à l'*eón* (*toú eóntos*)" (fr. 4.2).

Étant donné ce que nous venons de dire, la constitution d'une "deuxième partie" du "Poème", "la Doxa", qui s'étalerait entre le vers 53 du fr. 8 et le fr. 19⁵³, n'a aucune valeur. Elle est le résultat d'une interprétation de Fülleborn (héritière d'un Parménide *díkranos* inventé par Aristote et renforcé par Simplicius), et elle n'est valable que si l'on partage le point de vue de Fülleborn (qui est adopté, sans réfléchir sur ce que Parménide lui-même dit

⁵¹ P.J.Bicknell avait proposé de placer cette citation après le fr. 1 ("Parmenides, Fragment 10", *Hermes*, 96, 1968). Plus récemment, F. Santoro est arrivé à la même conclusion (*Filósofos Épícos I: Xenófanes e Parménides, Fragmentos*, ed. F.Santoro, Rio de Janeiro, 2011).

⁵² Il y a eu quelques essais d'enlever ce texte de cette "partie" du Poème. Cf. J.H.M.M.Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias. A reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen, 1959, et Herschbell, J.R. "Parmenides' Way of Truth and B 16", *Apeiron*, 4, 1970.

⁵³ En tout, quarante-sept vers: fr. 8.53-61, fr. 9, fr. 10, fr. 11, fr. 12, fr. 13, fr. 14, fr. 15, fr. 16, fr. 17, fr. 18, fr. 19 (inconnu par Fülleborn).

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide dikranos que nous héritons aujourd'hui

sur les auteurs de *doxai*, par la plupart des travaux consacrés à Parménide). Elle se trouve, avec des légères modifications, chez C.A.Brandis⁵⁴ et chez S.Karsten⁵⁵, et, enfin elle fut sacralisée par H.Diels⁵⁶.

Déjà en 1899 F.Susemihl publia un article sous le titre *Zum zweiten Theile des Parmenides*⁵⁷ mais c'est K. Reinhardt qui consacra définitivement cette structure du *Poème* dans son ouvrage classique sur Parménide⁵⁸. Son travail privilégie tellement les "parties" de l'œuvre que le chapitre premier du livre a déjà comme titre "Le lien entre les deux parties (*Teilen*) du *Poème*", et les chapitres suivants, "Der erste Teil" et "Der zweite Teil". Et au XXe siècle le disciple le plus flamboyant et imaginatif de Reinhardt, M. Heidegger, n'a cessé de répandre cette position.

(D) Revenons à Parménide afin de regarder si nous pouvons trouver un certain ordre de lecture dans les dix-neuf citations récupérés, sans prétendre pour autant vouloir rétablir la structure originale du *Poème*. Tous les essais de restauration du texte ont dû s'incliner face à cette évidence: Sextus Empiricus cite un long passage et dit qu' "Ainsi commençait le *Poème* de Parménide" (*Adv.Math.* VII.111). Ce texte est une sorte d'introduction et les derniers vers de cette longue citation (35 vers) sont l'objet d'une polémique chez les chercheurs, car après le vers 30 Sextus copie, sans interruption, cinq lignes que W.Kranz a séparé pour constituer un nouveau "fragment", le fr. 7. Simplicius cite une partie de ce texte (vers 28b-30) et rajoute deux vers nouveaux. Concernant ce fr. 1, la plupart des chercheurs⁵⁹ suit la coupure de Kranz et préfère la version de Simplicius des derniers vers. Pour l'instant, nous laissons de côté notre prise de position sur ce sujet, car ce qui est important dans ce texte c'est le passage sur lequel les deux versions coïncident: la nécessité, dans une recherche, d'être au courant aussi bien de la vérité de ce que l'on cherche, que des points de vue erronés (vers 1. 28-30).

Un autre texte de Parménide (transmis en entier par Proclus et partiellement par Simplicius) développe ces deux possibilités. C'est l'actuel fr. 2, qui devrait être lu après

⁵⁴C.A.Brandis, *Commentationum Eleaticarum*. Pars Prima: Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina a propriis philosophorum reliquis exposita, Altona, 1813

⁵⁵S.Karsten, *Philosophorum graecorum veterum praesertim qui ante Platone floruerunt operum reliquiae*, Vol. I, Pars Altera: Parmenidis, Amsterdam, 1835.

⁵⁶H.Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin, 1897.

⁵⁷*Philologus*, 58.

⁵⁸K.Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt, 1916.

⁵⁹C.J.Kurfess défend avec vigueur et des arguments solides la version de Sextus (*Restoring Parmenides's Poem: Essays Toward a New Arrangement of the Fragments based on a Reassessment of the Original Sources*, University of Pittsburg, 2012).

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

l'introduction (fr. 1). Or, ce texte montre que les deux manières (*hodoí*) possibles de mener à bien une recherche concernent *le même objet*: le *fait d'être*, à propos duquel la bonne méthode soutient "qu'il existe" (*hos éstin*) (fr. 2.3), et la mauvaise, "qu'il n'existe pas" (*hos ouk éstin*) (fr. 2.5).

Deux sortes de discours peuvent être, *a priori*, élaborés, sur la base de ces deux chemins qui s'ouvrent à la pensée⁶⁰: un discours convaincant, persuasif, qui mène à la vérité, ou une série de mots trompeurs, qui ne produit que des opinions. Il n'y donc pas chez Parménide deux objets à étudier, "l'être-Un", intelligible, et les phénomènes, des apparences sensibles. C'est sur le même objet, n'importe lequel (*ónta* en général, pensées, Soleil, Lune, constitution du *nóos*) qu'un discours vrai découvre ce qu'il est, à savoir, un échantillon du fait d'être, tandis que les opinions se limitent à le nommer et à l'expliquer par des principes opposés (dans l'exemple proposé par Parménide).

En fonction des deux points de vue possibles sur la même réalité, les passages du *Poème* qui exposent des affirmations vraies et convaincantes font partie du *lógos pistós* qui finit au vers 50 du fr. 8, et les exemples d'une théorie doxique sont présentés à partir du vers 53 du même fragment. Nous ne saurons jamais quelle était la place de l'actuel fr.8 dans le *Poème* original, mais les citations conservés nous donnent quelques éléments pour déduire où elle aurait pu se trouver. La question concerne aussi l'actuel fr. 7, car il précède immédiatement, selon la longue citation de Simplicius, le fr. 8; les fr. 7 et 8 constituent donc une totalité. Or, dans le fr.7 Parménide supprime une voie de recherche (7.2), et le fr. 8 confirme que, par conséquent, il n'en reste qu'une. L'ensemble "fr. 7 + fr. 8" suppose donc la présentation préalable de deux voies possibles, ce que nous vu au fr. 2.

Mais vers la fin du fr. 2 Parménide dit qu'on ne peut pas connaître ni mentionner ce qui n'est pas (*tò [...] mè eón*, fr. 2.6-7), et dans un autre texte récupéré, le fr. 6 (que nous proposons lire après le fr.2) Parménide expose l'autre côté de la médaille: "il est nécessaire de dire et de penser qu'il existe ce qui est (*eón émmenai*, fr. 6.1)". Ce fr. 6, d'autre part, répète encore la possibilité de l'existence de deux voies de recherche (*prótes gár...6.3; autàr épeit'...6.4*), ce qui confirme qu'il doit être lu avant le fr. 7, qui supprime l'une des voies. L'énigmatique fr. 3, "c'est la même chose penser et être" pourrait se trouver entre le fr. 2 et le fr. 6.

Dans cet ensemble qui va du fr. 1 au vers 50 du fr. 8 (où se termine le *lógos pistós* qui

⁶⁰ Les deux *hodoí* du fr. 2 sont *noēsai* ("pour penser", infinitif aoriste), non *noetaí* ("pensables").

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

s'occupe de la vérité), il faudrait placer, en fonction de ce que nous venons de dire, les fr. 2, 3 (?), 6, 7 et 8 jusqu'au vers 50. Mais, en tant que texte qui propose une réflexion sur le pouvoir du *nóos* ("Observe de quelle manière les choses absentes sont fermement présentes pour la pensée..."), le fr. 4 fait partie aussi de cet ensemble. Et c'est le cas aussi du fr. 10, dans lequel la déesse, à la première personne, exhorte son disciple à "connaître" la *phúsis* et l'origine des astres. Et, enfin, comme ce que Parménide dit à propos de la Lune, d'Éros, des sexes, etc. n'a rien de "trompeur", ne fait pas appel aux "principes" propres à la *dóxa*, et ne consiste pas à placer des noms sur les choses par les mortels, tous ces textes, qui proclament des "vérités" persuasives et convaincantes par la bouche de la déesse, (comme, par exemple, que la Lune n'a pas de lumière propre, ou qu'elle tourne autour de la Terre: les actuels fr. 11, 13, 14, 15, 16, 17 et 18), doivent faire partie aussi de ce *lógos pistós*. Comme hypothèse, on peut suggérer que ces textes auraient pu se trouver après le fr.6, mais certainement avant le fr. 7. En effet, le dernier vers du fr. 7 fait allusion à un *élegkhos* "déjà" présenté, mais qui ne se trouve pas dans l'ordre actuel des fragments, et qui, selon l'ordre de lecture que nous proposons, pourrait être une allusion à la "physique" parménidienne (voir ci-dessous) placée entre les fr. 6 et fr.7. Le pluriel *ónta* du premier vers du fr. 7 serait une référence aux objets traités dans cet ensemble: Lune, Soleil, etc.

En ce qui concerne les *doxaí* des mortels, elles se trouvent seulement dans les passages où Parménide les présente, les commente ou en donne des exemples: les vers 53 à 61 du fr. 8, le fr. 9, le fr. 12 et le fr. 19⁶¹. *Dóxa* chez Parménide est ce qu'il appelle "*dóxa*", non les commentateurs. Rien n'autorise à élargir cette liste à des textes qui traitent des entités que nous appelons aujourd'hui "sensibles" mais qui pour Parménide sont des échantillons de la *phúsis*.

Une conséquence secondaire de cet ordre de lecture est la revendication d'une "physique" parménidienne propre à lui, sans rapport avec les *doxaí* de mortels⁶². Ne sont pas les hommes mais la déesse qui, dans le fr. 10, exhorte le disciple à "connaître" la *phúsis* des astres, et dans les fr. 13, 14, 15, 17 et 18 il y a un *élegkhos*⁶³ des réponses.

⁶¹ Cf. N.L.Cordero, "The 'Doxa of Parmenides' Dismantled", *Ancient Philosophy*, 2010, 30 (2).

⁶² Cf. N.L.Cordero, "Parmenidean 'Physics' is not a part of what Parmenides calls *dóxa*", *Parmenides Venerable and Awesome* (Plato, *Theaetetus* 183e), Proceedings of the International Symposium, ed. N.L.Cordero, Las Vegas/Zurich/Athens, 95-113.

⁶³ "*Élegkhos*" n'a pas encore le sens de "réfutation". En revanche, "preuve" ou "test" est très attesté, spécialement chez Bacchylide (fr. 14), Pindare (*Ol.* IV.18), et Sophocle (*Antigone* 260). J.H.Lesher a résumé ainsi cette signification: "*élegkhos* is the testing that reveals the true nature of a thing or person" ("*Parmenides' Critique of Thinking. The *polúderis élegkhon* of Fragment 7*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, 1984)

Cordero, Nestor-Luis

Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui

À l'appui de cette hypothèse nous pouvons nous demander si un passage très énigmatique conservé par Simplicius ne suggère déjà l'existence de cette physique. Il s'agit de quatre vers (aujourd'hui, fr. 11) dans lesquels, selon Simplicius, "Parménide dit qu'il commence (*arxasthai*) à parler des choses sensibles (*tôn aisthetón*): '(?) Comment la Terre, le Soleil, la Lune, l'éther commun, la Voie Lactée, l'Olympe suprême et la chaude puissance des astres ont entrepris leur naissance' " (*De Caelo* 559.18). Hélas, le verbe manque, mais sur la base du fr. 10 nous pouvons supposer qu'il s'agit aussi de "connaître" ces entités. La place de ce texte dans "la *dóxa*" n'a pas de sens, car, mis à part l'erreur de Simplicius, déjà signalée, d'assimiler les entités physiques au sensible, il n'y a pas de références dans le passage aux deux "principes" propres à la *dóxa*, et pas un mot sur les "mortels". Il s'agit d'une invitation à élaborer une physique, mais parménidienne.

Quoi qu'il en soit, libéré du lourd héritage d'Aristote, Simplicius et Fülleborn, Parménide peut retrouver sa cohérence et redevenir *mono-kranos*.

Appendice

Ordre possible de lecture des "fragments":

-*Introduction*: 1

- *Lógos pistós*: 2, 3 (?), 6, 16, 4, 10, 11, 13, 14, 15, 17, 18, 7, 8.1-50

- *Doxaí*: 8.51-61, 9, 12, 19.

- *placement incertain*: 5.