

LE RÔLE DES “OPINIONS” AVANT PARMÉNIDE ET LE CAS TRÈS PRÉCIS QU’IL CRITIQUE

THE ROLE OF “OPINIONS” BEFORE PARMENIDES
AND THE SPECIFIC CASE HE CRITICIZES

NÉSTOR-LUIS CORDERO*

ENSAIO

Nous ne saurons jamais quelles raisons ont amené certains “sages” (astronomes, mathématiciens, etc.) à devenir des “philosophes” (comme on les appellera par la suite). Nous savons seulement que cet heureux évènement s’est produit dans certaines communautés grecques (qui avaient déjà atteint l’état de *πολεῖς*, ce qui n’a pas déterminé le phénomène mais l’a certainement conditionné) vers la fin du VIIe siècle a. JC. Notre phrase “devenir des philosophes” mérite d’être expliquée. Nous ne prétendons pas suggérer, cela va de soi, que ces “sages” ont soudainement changé de métier. Nous voulons dire que, à propos de leurs recherches particulières, quelques-uns se sont posés la question du fondement ou l’origine des objets qu’ils étudiaient, c’est-à-dire, sur ce que justifiait l’existence de ces “choses”, qui, comme on le sait, même avant l’invention de la philosophie, étaient appelées des “étants” (*ὄντα*) dans la langue grecque (nous reviendrons sur ce sujet).

Or, deux obstacles nous empêchent de saisir la véritable portée des premiers pas de cette recherche inédite jusqu’à lors: (a) la rareté des textes *authentiques* conservés (et même leur absence totale dans le cas du “premier” philosophe), et (b) le poids écrasant des commentaires des *doxographes*, le plus souvent anachroniques, et toujours dépendants de l’orientation philosophique de ces “témoins”, à partir déjà de Platon et, notamment, d’Aristote et ses continuateurs et commentateurs. Conscients de ces deux difficultés, nous avons décidé depuis quelques décennies de nous attacher d’une manière presque obsessionnelle seulement aux textes authentiques, même si ceux-ci se limitent à un seul mot, au lieu de nous laisser ensorceler par le chant des sirènes des doxographes, Platon et Aristote y compris¹.

* Professor emérito da Universidade de Rennes 1, França. <https://orcid.org/0000-0003-3198-7744>.
E-mail: nestor.luis.cordero@gmail.com.

Le sujet principal de notre travail est le jugement négatif porté par Parménide sur un cas particulier d'explication du fondement de la réalité, qu'il appelle "les δόξαι des mortels", auxquelles il consacre quelques vers de son *Poème*. Selon lui, ce n'est que l'ignorance ou l'abandon (au cas où elles avaient été adoptées) des δόξαι qui permettra d'atteindre la vérité. Mais la position parménidienne qui consiste à dégager le chemin des erreurs pour mieux avancer, n'est pas une nouveauté qu'il aurait ajoutée à la panoplie d'instruments que les premiers philosophes étaient en train de constituer pour préciser le domaine de ce nouveau "regard" (en grec, "θεωρία") sur la réalité, la philosophie.

Dans ce travail, dans un premier moment, (A) nous essaierons de démontrer que les opinions, ou ce que l' "on dit" (ou que d'autres "on dit") sur la réalité des choses a joué un rôle très important: *elles ont incité les trois premiers philosophes desquels nous possédons un nombre considérable de citations récupérées à mettre en marche leurs propres recherches*. Et, dans une deuxième étape, (B), nous nous occuperons des opinions rejetées par Parménide, qui ne sont pas n'importe quelles δόξαι, mais des δόξαι très ponctuelles et précises.

(A) Depuis que nous possédons un nombre important de citations authentiques (appelées, à tort, "fragments") de certains philosophes, nous pouvons constater que, avant Parménide, au moins Xénophane et Héraclite (le géographe Hécateé pourrait s'ajouter au couple) avaient élaboré leurs doctrines, presque toujours, en tant que critiques soit de penseurs antérieurs, parfois cités par leurs noms, soit caractérisés comme "les autres" ou directement "la foule", Et Parménide en fera autant.

Pourquoi avons-nous décidé de commencer par Xénophane? Nous avons déjà dit que les nombreuses citations authentiques conservées de lui (quarante et une, selon Diels-Kranz) nous permettent de cerner chez lui notre sujet sans dépendre des commentaires aléatoires des doxographes. Avant Xénophane, on le sait, les citations authentiques récupérées des traités des

¹ Le lecteur éventuel de ce travail aura certainement constaté que la méthode que nous proposons se place aux antipodes de celle utilisée par A. Laks et G. W. Most dans leur admirable travail sur les débuts de la philosophie (2016). Ces auteurs ont beaucoup élargi le nombre des "doxographies" devenues classiques depuis Diels-Kranz, et ont ajouté une section consacrée à la *réception* de ces textes, ce que multiplie les intermédiaires (*pace* Aristote!) qu'il y a entre le texte original et le lecteur, texte qui très souvent devient méconnaissable derrière les commentaires des commentateurs.

philosophes précédents sont très restreintes. Rien ne reste de Thalès ni des premiers Pythagoriciens, et rien de pertinent pour notre sujet se trouve dans les trois lignes connues comme “fragment 2” d’Anaximène (Le “fragment 1” est un seul mot).

Le cas d’Anaximandre est un peu différent, car dans la citation littérale de son traité (il ne s’agit pas d’un commentaire) transmise par Théophraste (et reprise par Simplicius, *Phys.* 24.13) on trouve, pour la première fois dans un texte philosophique, l’expression τὰ ὄντα (littéralement, τοῖς οὐσι). Selon Anaximandre, les “choses” agissent (en réalité, “doivent agir”: voir la formule κατὰ τὸ χρέων) d’une certaine manière: si elles agissent d’une manière injuste, elles doivent réparer l’injustice commise, devant “la justice du temps” (c’est-à-dire, nous supposons, aussi bien depuis l’éternité que dans un temps historique¹). En effet, le caractère général des mots τὰ ὄντα suggère que l’expression peut faire référence aussi bien aux γόνιμα des opposés issus de l’ἄπειρον (Ps.Plut., *Strom.* 2), qu’aux opposés eux-mêmes, les composants du κόσμος, les classes sociales dans la πόλις², les individus, etc.

Comme nous ne sommes pas partisans de la philosophie-fiction, nous ne pouvons pas affirmer avec certitude que cette attitude d’Anaximandre est une critique d’une autre position (philosophique ou populaire) qui soutenait le contraire, et qui aurait été partisane d’une sorte d’impunité cosmique ou sociale pour ceux qui agissent injustement...mais la possibilité n’est pas à exclure³.

Le moment est venu d’essayer de trouver chez les trois premiers philosophes desquels nous possédons un nombre considérable de textes authentiques (Xénophane, Héraclite, Parménide) notre hypothèse de travail, l’idée selon laquelle le point de départ de leurs doctrines était surtout une critique de ce que “les autres” (personnages réels ou οἱ πολλοί) avaient déjà soutenu comme explication de la réalité de τὰ ὄντα.

En effet, l’ennemi de la vérité, pour ces premiers philosophes, n’est pas l’ignorance⁴, mais “l’opinion”. On peut cacher l’ignorance⁵, mais non l’opinion,

¹ Selon Ch. H. Kahn, “in the fragment, the conditions of payment are fixed by the arbiter Time, and his law is a periodic pendulum to give and take” (1960, 179)

² Voir l’article célèbre de J. P. Vernant (1971, *passim*).

³ La “morale” que l’on peut déduire des poèmes homériques justifie les actions les plus injustes, notamment chez les dieux et les plus puissants. Voir aussi Xénophane, fr. 12 DK.

⁴ Pour Platon, au contraire, l’ignorance est la plus grave des maladies de l’âme (*Soph.* 228c).

⁵ “Il est préférable d’occulter l’ἄμαθία, au lieu de la placer au milieu [des gens]”, écrira Héraclite, fr. 95 DK.

qui consiste à soutenir que l'on sait quelque chose lorsqu'en réalité on ne sait rien⁶. Dans ce cas, toute recherche devient superflue, car on croit posséder déjà la solution du problème à résoudre, ce qui est dangereux. Un siècle et demi après les événements traités dans ce travail, Platon reviendra sur cette question dans une phrase qui résume la situation: "Il faut examiner, d'abord, les opinions (τὰ δοκοῦντα) qui sont, à l'heure actuelle, évidentes, de peur que, alors que nous serions dans une certaine confusion à leur sujet, nous nous mettions facilement d'accord ensemble comme si la cause était entendue" (*Soph.* 242b). Xénophane, Héraclite et Parménide étaient déjà de cet avis.

Héraclite cite le cas de quelques sages précédents qui, selon lui, avaient commis ce péché. Or, Parmi les personnages se trouve Hécátée⁷ (fr. 40 DK). Celui-ci n'a pas le privilège d'être considéré un "philosophe" (il est absent des *Vorsokratiker* de Diels-Kranz) par notre post-modernité, mais il est cité (et critiqué) en tant que sage par Héraclite, au même titre qu'Hésiode et Homère. Cependant, son cas est un peu spécial, car lui aussi avait critiqué ses antécédents (comme Xénophane, d'ailleurs). Or, même si notre étude commencera par Xénophane, le cas d'Hécátée nos permet de dire que notre hypothèse trouve aussi sa confirmation dans des domaines autres que la philosophie (nous verrons *infra* le cas du mathématicien Euclide). En effet, dans un texte conservé par Démétrios de Magnésie (?) (s. I av. J. C.) connu comme "fragment 1(a)", Hécátée aurait écrit: "J'écris sur les choses ce qui me paraisse être vrai, car les récits (λόγοι) des Grecs sont, à mon avis, aussi nombreux que ridicules (γελοῖοι)"⁸. Comme l'a remarqué M. Trédé, "c'est bien un ton nouveau qui se fait ici entendre; le prénom personnel de première personne qui intervient avec cette tranquille assurance affirme un individu qui se libère des chaînes de la tradition"⁹

Regardons le cas de Xénophane. Une question préalable s'impose: est-il un théologien qui s'est intéressé aussi au sujet qui semblerait être celui de ses prédécesseurs (appelés par Aristote οἱ φυσικοί), les éléments constituant la réalité, ou était-il un φυσικός qui, ayant soutenu que la totalité des choses est une unité, l'a assimilée à la divinité? La section du *MXG* que lui est consacrée penche pour la première possibilité, car elle commence par ces mots: "[Xénophane], parlant de dieu (ἐπί τοῦ θεοῦ), a dit..." (977a1). Aristote, en

⁶ En revanche, le Socrate platonicien assume ne pas savoir ce que l'on dit qu'il sait (*Apologie*, 20d).

⁷ Sur ce personnage "polymorphe" voir E. Moscarelli (1999, *passim*).

⁸ E. Moscarelli (1999, 81).

⁹ M. Trédé, (2007, 342).

revanche, semble suggérer la deuxième possibilité: “Considérant la totalité du ciel, il déclare que l’un (τὸ ἓν) est dieu (τὸ θεόν)” (*Mét.* A.V.986b18). En réalité, l’alternative est indifférente pour notre sujet¹⁰. Ce qui est décisif pour notre recherche est l’introduction de la notion qui sera par la suite l’objet des critiques de Parménide, celle de δόξα (chez Xénophane, δόκος, fr. 34.4 DK).

La critique des opinions précédentes chez les premiers philosophes fait partie de ce que nous n’hésitons pas à appeler “militantisme”. Dans un texte authentique transmis par Diogène Laërce (X.19) Xénophane proclame que depuis soixante-sept ans il promène sa pensée chez les Grecs (fr. 8 DK), ce qui nous laisse supposer qu’il avait besoin d’être écouté, car il avait un message à transmettre. Héraclite (nous le verrons) veut réveiller la foule endormie (qui “présente, est comme absente”, fr. 34 DK), et Parménide, qui sera le point central de ce travail, montrera le chemin (= méthode) à éviter à celui qui veut devenir un “homme qui sait” (fr. 1.3 DK).

C’est l’ignorance de la véritable nature de la divinité, prônée notamment par Homère et Hésiode, et adoptée par “les mortels” (βροτοί, fr. 14.1; on trouvera le même mot chez Parménide), qui conduit Xénophane à exposer son point de vue sur le sujet. Regardons d’abord plus en détail ce que Xénophane va critiquer. Nous avons dit qu’il s’agit de la conception “populaire” de la divinité. Xénophane ne le dit pas, mais nous savons que la différence fondamentale entre les humains et les dieux, est la mort, “habituelle”¹¹ pour les uns, inconnue pour les autres. Or, l’erreur des mortels consiste à croire (δοκέουσι) que les dieux ont figure et caractère humain, “qu’ils sont nés, qu’ils ont leurs vêtements, leur voix et leur démarche” (fr. 14 DK). Xénophane ridiculise cette conception moyennant des exemples grotesques. Chez les Éthiopiens, les dieux ont-ils le nez camus et la peau noire? (fr. 16 DK). Si les bœufs, les chevaux et les lions pouvaient dessiner, dessineraient-ils les dieux avec leurs aspects? (fr. 15 DK).

À cette anthropomorphisation (ou “zoomorphisation”) de la divinité, Xénophane oppose sa nouveauté: en réalité “il y a un seul dieu, qui est le plus grand parmi les dieux et les hommes, et qui n’est pas semblable aux

¹⁰ En tout état de cause, nous ne ferons pas usage dans notre analyse des opinions des doxographes. Dans le cas de Xénophane aussi elles sont aléatoires et contradictoires. Par exemple, dans les textes de Xénophane authentiques conservés il est toujours question de la terre et de l’eau comme éléments originaires des choses, et jamais du feu ou de l’air (fr. 27 DK, 29 DK, 30 DK, etc.) tandis que Diogène Laërce affirme qu’ “il déclare que les éléments des êtres sont quatre” (IX.19).

¹¹ “Morir es una costumbre / que suele tener la gente”, J.L. Borges, *Milonga de Manuel Flores*.

mortels, ni par son aspect, ni par sa pensée" (fr. 23 DK). Et les fragments 25 DK à 27 DK énumèrent les caractères propres à cette divinité, dont l'analyse n'est pas pertinente pour notre travail.

Mais dans d'autres passages authentiques de ses poésies, Xénophane attribue à la condition humaine l'incapacité d'atteindre des "vérités" sur les dieux. Il semble avouer que sa critique concerne surtout le côté négatif de la conception populaire des divinités, acceptés en partie en fonction du prestige de ces éducateurs du peuple grec qui ont été Homère (comme dira Platon dans la *République*, 606e), et Hésiode. Concernant la côté positif de la description de la divinité, en revanche, il admet qu'il n'a proposé que des "conjectures": "il faut considérer (δεδοξάσθω) ceci [sc., ce qu'il dit] comme des conjectures (εοικότα) sur des réalités (ἐτύμοισι)" (fr. 35 DK). En effet, lui-même est un homme et, "concernant les dieux et tout ce dont je parle, jamais il n'y eut, et jamais il n'y aura, un homme possédant une connaissance claire; sur tout cela on n'atteint qu'une opinion (δόκος)" (fr. 24).

Regardons maintenant le cas d'Héraclite et surtout de Parménide. Nous commencerons par Héraclite, mais notre choix ne suppose pas que celui-ci avait précédé Parménide dans le temps, comme on lit encore chez certains auteurs. Les deux philosophes étaient des contemporains. Le seul renseignement sur la date du *floruit* d'Héraclite se trouve chez Diogène Laërce (*apud* Apollodore): la 69^e Olympiade. Or, la même date est proposée dans le cas de Parménide. Mais si nous tenons compte du fait qu'Héraclite habitait à Éphèse, en Ionie (et rien ne dit qu'il avait l'habitude de voyager) et Parménide à Élée, au sud de l'Italie (et rien ne dit qu'il avait visité Éphèse; même son voyage à Athènes n'est qu'une fiction littéraire de Platon), leur connaissance mutuelle est plus que problématique. Il n'est pas exclu, cependant, que Héraclite était au courant de la pensée d'un connaisseur (disciple aussi?) de Parménide, Mélissos de Samos, "dont les λόγοι il avait recommandé aux Éphésiens" (D.L. IX.24)¹², ce qui supposerait, avec le "flou scientifique" qui caractérise les doxographies, qu'Héraclite aurait été un peu plus jeune que Parménide, "maître" de Mélissos. Sans s'appuyer sur la phrase de Diogène Laërce que nous venons de citer, déjà K. Reinhard était partisan de placer Parménide avant Héraclite¹³.

¹² S. Mouraviev dit, avec raison, que ce renseignement "demeura ignoré par tous les chercheurs héraclitéens modernes" (2000, 585)

¹³ K. Reinhardt (1916, 221)

Comme nous l'avons déjà dit, nous considérons que les deux philosophes étaient des contemporains. Mais jusqu'il y a quelques années, certains auteurs, séduits par le prestige de Platon, avaient adopté, concernant Parménide, la chronologie que l'on pourrait déduire des premières pages du *Parménide*. En effet, pour justifier la rencontre entre un Socrate très jeune et un Parménide de soixante-cinq ans (127b), celui-ci aurait dû naître une trentaine d'années après la date proposée par Apollodore, et, par conséquent, connaître la pensée d'Héraclite. Cette hypothèse oublie que Platon n'est pas un historien de la philosophie et que très souvent il modifie les dates des événements qu'il met en scène. Donc, même si des chercheurs éminents comme J. Burnet¹⁴ et W.K.C. Guthrie¹⁵ ont préféré adopter cette possibilité, peu d'auteurs sont de cet avis. R. E. Allen, par exemple, n'hésite pas à affirmer que la rencontre même entre Parménide et Socrate n'est qu'une fiction¹⁶.

Nous avons fait référence au "militantisme" de Xénophane. Il est partagé par Héraclite (ce qui n'est pas évident) et surtout par Parménide. La différence entre la position de ces deux philosophes est la suivante: Héraclite exige un effort de la part "des autres", mais, *a priori*, il est pessimiste (on le verra); Parménide, en revanche, suppose que son auditeur possède "la volonté" (θυμός) de l'écouter.

À notre avis, la prétendue "obscurité" du style d'Héraclite est méthodologique. "Découvrir" ce qu'Héraclite veut dire fait partie des efforts demandés au lecteur/auditeur. C'est Héraclite lui-même qui le suggère quand il fait allusion au "signes" (σήματα) envoyés par l'oracle au pérégrin (fr. 93 DK). Comme le message de la pythonisse, les textes (sentences, aphorismes) d'Héraclite sont des "signes" qu'il faut déchiffrer et qui, une fois interprétés, "dé-voilent" des vérités (étymologiquement, ils "découvrent ce qui était caché", ils ἀ-ληθ-έ-ουσιν). C'est alors que l'obscurité devient lumineuse: "parfois il s'exprime avec des phrases à la fois brillantes et claires (σαφός), au point que même le plus obtus les comprend aisément et en retire une élévation de l'âme; la brièveté de son expression, ainsi comme sa densité, sont incomparables" (Diogène Laërce, IX.7). Plotin a très bien saisi le but de la méthode héraclitéenne: "Il a négligé d'éclaircir ses paroles; peut-être pensait-il qu'il faut chercher par nous-mêmes ce que lui-même avait trouvé en le cherchant" (IV.8.1. Trad. E. Bréhier).

¹⁴ J. Burnet (1930 : 169).

¹⁵ W.K.C. Guthrie (1965 : 2)

¹⁶ R.E. Allen (1983, 63).

L'ennemi de la sagesse et de la vérité est, pour Héraclite (on pourrait dire: paradoxalement), l'excès de connaissances, la πολυμαθία. Il aurait pu écrire: plus on croit savoir, moins on sait. La pluralité de μαθήματα que la foule est fière de revendiquer n'est qu'un ensemble de "discours" (λόγοι¹⁷), mais "l'homme idiot (βλάξ) semble hébété par n'importe quel discours (ἐπι παντι λόγῳ)" (fr. 87 DK). Cette multiplicité l'empêche de comprendre la réalité; les hommes sont condamnés à rester toujours prisonniers des chaînes de l'opinion, comme nous le verrons *infra*. Il n'est pas exclu que parmi ces discours se trouvaient ceux des "sages", dont la prétendue intelligence Héraclite critique: "L'excès de connaissances n'éduque (διδάσκει) pas l'intellect (νόον); autrement, il aurait éduqué (ἀδίδαξε) Hésiode¹⁸ et Pythagore, et aussi Xénophane et Hécatée"¹⁹ (fr. 40 DK).

La πολυμαθία est une κακοτεχνία²⁰ qui au lieu de conduire vers la sagesse condamne son utilisateur à n'avoir que des opinions, des point de vue: "La plupart des gens (πολλοί) ne comprennent pas les choses telles qu'ils les rencontrent, et, même après les avoir connues, elles leur 'semblent' (δοκέουσι)" (fr. 17 DK). La réalité "semble" (δοκεῖ) être ceci ou cela, mais elle n' "est" pas ceci ou cela. Il "semble", par exemple, qu'un chemin monte (quand nous montons) et qu'il descend (quand nous descendons), mais le chemin "est" un seul. Il "semble" que le jour est une chose et la nuit une autre, mais, en réalité, ils "sont" une seule chose: une journée (fr. 54 DK). Dans une allusion très probable à Hésiode²¹, Héraclite écrit, à propos de ce que nous venons de trouver au fr. 54, que "celui sur lequel on la plus grande opinion (= le plus renommée, δοκιμώτατος), connaît et surveille les opinions (δοκέοντα)" (fr. 28 DK). Mais, en réalité, "les opinions (τὰ δοξάσματα) ne sont que des jeux d'enfants" (fr. 70 DK). Le fr. 46 DK, en revanche, est très lapidaire: "L'opinion (οἴσις²²) est une maladie sacrée"²³.

¹⁷ Le mot λόγος possède plusieurs significations chez Héraclite. Voir N. L. Cordero (2018, *passim*).

¹⁸ "Hésiode est l'éducateur de la plupart des hommes, et ceux-ci disent qu'il connaissait beaucoup des choses, précisément lui, qui ne connaissait pas la nuit et le jour, qui sont une seule chose!" (fr. 57 DK)

¹⁹ Héraclite aurait pu ajouter Homère à la liste, critiqué au fr. 42 ("Homère mérite d'être chassé des concours à coups de bâton") (comme Archiloque, d'ailleurs) et au fr. 56 (où lui, considéré le plus sage, est trompé par des enfants).

²⁰ Nous trouvons ce mot dans le fr. 129 DK, mais l'authenticité de ce texte est douteuse.

²¹ Voir Note 19.

²² Ce mot est en rapport avec le verbe οἶμαι, "avoir une opinion", "considérer".

²³ Chez les médecins hippocratiques on appelait "maladie sacrée" l'épilepsie.

C'est contre les opinions soit de la foule soit des sages précédents qu'Héraclite élabore son propre discours, même si, *a priori*, il est certain de ne pas être écouté: "Même si ce λόγος [=la loi universelle] existe toujours, les hommes (ἄνθρωποι) deviennent toujours ignorants, aussi bien avant de l'écouter²⁴, comme après l'avoir écouté pour la première fois" (passages du fr. 1 DK). Le refus d'écouter le discours d'Héraclite (porteur, de son côté, du λόγος universel) nuit sérieusement la condition humaine: "Les gens sans intelligence (ἄζύνητοι), même s'ils écoutent, ressemblent à des sourds; le proverbe en est témoin: 'présents, ils sont absents'" (fr. 34 DK). Le fr. 72 DK suggère même qu'ils son victimes de l'aliénation: "Ils s'écartent de ce dont ils ont le rapport le plus étroit [sc., le λόγος], et ce qu'ils rencontrent tous les jours leur semble étranger" (fr. 72 DK).

Comme nous l'avons vu chez Xénophane et Héraclite, pour Parménide aussi "ce que l'on dit" sur la réalité ou le fondement des choses, manifesté dans des opinions, des points de vue, des conjectures, est un véritable défi pour le philosophe qui prétend proposer un discours vrai et convaincant, qui, au lieu d'aliéner l'être humain, devrait faire de lui un "homme qui sait". Le *Poème* de Parménide atteindra ce but, après avoir dégagé le chemin, comme ses prédécesseurs.

Voyons donc (B): quelles sont les opinions que, selon Parménide, empêchent d'atteindre la vérité? Comme chez Héraclite, il y a chez Parménide un lien étroit entre le message qu'il veut transmettre et la méthode utilisée pour y arriver. Héraclite, sans doute déçu par l'incapacité qu'il perçoit aussi bien dans la foule que dans les "sages" précédents pour expliquer la réalité de l'univers dans lequel ils habitent, jette des aphorismes à la figure de ces "endormis"²⁵ et semble leur dire: comprendra qui voudra. Le cas de Parménide est différent, même si son but est le même. Il expose ses idées moyennant un chemin qui conduit la pensée dans sa quête de la vérité²⁶ et son message ne s'adresse pas à un auditeur/lecteur abstrait et collectif, mais à un jeune homme qui a la volonté de devenir philosophe. Le fait de s'adresser à un auditeur/

²⁴ Héraclite suppose que, de la même manière que l'on peut écouter son "discours" (son λόγος) on peut "écouter" le λόγος de la réalité (= la φύσις).

²⁵ "Pour les éveillés il y a un κόσμος unique et commun, tandis que chacun des endormis se réfugie dans un univers propre à lui" (fr. 89 DK).

²⁶ Voir A. P. D. Mourelatos: "The routes presented by the goddess are open to mind (νοῆσαι) in the quest (δίζησις) for reality (ἀλήθεια)" (2008, 70).

lecteur concret (mais anonyme²⁷) oblige le chercheur à faire attention à tous les détails de la mise en scène du récit, et à les interpréter soit littéralement, soit d'une manière allégorique (c'est le cas de Sexus Empiricus). Les étroites limites de ce travail, qui ne prétend pas être une étude "sur Parménide", nous empêchent de nous occuper de ce sujet pour nous consacrer à notre thème principal: la conception trompeuse de la réalité de τὰ ὄντα contenue dans certaines "opinions" comme opposée à la recherche de la vérité.

Plusieurs nouveautés introduites (déjà !) par Parménide dans le domaine de la philosophie nous permettent d'arriver, dans son cas, à des conclusions plus précises que celles entrevues chez Héraclite. Comme nous ne savons pas dans quel ordre se trouvaient dans l'original les citations récupérées des ouvrages des Présocratiques, chaque chercheur peut les arranger comme il veut, sauf dans des très rares exceptions, comme c'est le cas de Parménide. Comme la recherche de la vérité suit, chez lui, un "chemin", on peut dire qu'il introduit la notion de "méthode" (μέθοδος, mot dérivé de ὁδός, chemin). Cela veut dire que quelques unes des citations récupérées doivent être lues *nécessairement* avant ou après d'autres. Cette remarque concerne, au moins, les fr. 1 DK, 2 DK, 6 DK, 7 DK, 8 DK et 9 DK, car chaque citation présuppose ce qui a été dit avant (sauf le fr. 1 DK, cela va de soi). En revanche, imposer un arrangement unique aux dix-neuf citations récupérées²⁸ est arbitraire et anachronique.

Or, nous trouvons vers la fin du fr. 1 DK une sorte de "programme d'études" proposé par une déesse anonyme au jeune futur disciple, et ce programme est développé dans les fragments 2, 6, 7, 8 et 9, dans cet ordre (ce qui n'empêche pas que d'autres citations non concernées par ce programme puissent trouver une place intermédiaire, comme les fragments 3 DK, 4 DK et 5 DK). Or, c'est vers la fin du fr.1 DK²⁹ qui se trouve le point de départ de la dernière étape de notre travail

Et deux surprises nous attendent: (a) le jeune homme semble ne pas être *encore* au courant de certaines "opinions" (δόξαι) comme explication de la réalité, mais il peut les "rencontrer" s'il ne suit pas le chemin que la déesse

²⁷ Dans d'autres cas, le nom du récepteur du message est explicité. Il s'agit d'un tel Pausanias chez Empédocle, de Memmius chez Lucrèce, etc.

²⁸ Ce qui a été fait pour la première fois par Georg G. Fülleborn en 1795.

²⁹ Sextus Empiricus, avant de citer ce texte, écrit: "C'est ainsi qui commençait son Περὶ Φύσεως" (*Adv. Math.* VII.111). Peut-on lui faire confiance? Nous répondons de manière affirmative, car, étant donné le caractère introductoire de ce texte, il mérite de porter le chiffre "1", même s'il commence d'une manière plutôt abrupte.

montrera, mais (b) s'il peut les "rencontrer" c'est parce que ces δόξαι sont habituelles dans sa région, même dans sa πόλις, Élée. C'est pour cette proximité qu'elles deviennent dangereuses. Ce point (b) n'a pas été remarqué par les études consacrées à la pensée de Parménide. Le philosophe ne critique pas les "opinions" en général, mais certaines δόξαι -dont la description, nous le verrons, est très précise- courantes ou à la mode à Élée, à son époque³⁰.

Regardons le point (a). Le jeune homme a la volonté (θυμός, fr. 1.1 DK) de savoir, mais, pour l'instant, il ne sait rien. C'est la déesse qui lui dit qu'est-ce qu'il faut faire: "Il faut que tu apprennes tout: et le cœur inébranlable de la vérité bien arrondie, et les opinions (δόξαι) des mortels, d'où toute vraie conviction est absente" (fr. 1.28-30 DK). Les deux notions semblent être au même niveau, mais depuis la présentation de l'alternative, la déesse commence à fournir des renseignements qui dévaluent, déjà *à priori*, les δοξαί. Elles ne sont pas convaincantes (car on ne peut pas avoir confiance [πίστις] en elles), tandis que le discours vrai sera celui de la persuasion (πειθώ, fr. 2.4).

Cependant, consciente peut être de l'étonnement qui produira chez son auditeur le besoin d'apprendre, *aussi*, les δοξαί, qui ne sont pas crédibles, la déesse ajoute la justification à la fin du fr. 1, dans une phrase introduite par le connecteur concessif ἔμπης, renforcé par ἀλλά: "Mais, cependant (ἀλλ' ἔμπης), tu dois apprendre aussi cela" (fr. 1.31a). La particule ἔμπης a une signification très précise: dans une phrase subordonnée, elle introduit la justification d'un point de la phase principale³¹. Au vers 31 du premier fragment, elle explique pourquoi *il faut* être au courant des δοξαί: parce que, si la vérité n'existait pas, elles s'éparpilleraient toujours partout: "*Mais, cependant*, tu dois apprendre aussi comment aurait été nécessaire (χρῆν, imparfait *irrealis*) que les ressemblances (τὰ δοκοῦντα) existent authentiquement (δοκίμως), en embrassant tout incessamment" (fr. 1.31b-32 DK). Τὰ δοκοῦντα n'introduit pas un troisième sujet à apprendre³²; le participe δοκοῦντα est synonyme de δοξαί. La phrase (fr. 1.31 DK) complète et justifie l'affirmation précédente (fr. 1.30 DK), et il aurait été déplacé de la part de Parménide de changer le sujet d'une phrase à l'autre. Aussi bien δοκοῦντα comme δοξαί appartiennent à la famille de mots de δοκέω, dont la signification habituelle est "il me semble" (δοκεῖ μοι...), "il me paraît".

³⁰ Voir N.L. Cordero (2021, *passim*).

³¹ Voir M. Biraud (2007, *passim*). Au Livre II de *Illiade* Ulysse envisage le retrait des Achéens, mais ajoute que "cependant (ἔμπης) il serait honteux de rentrer à la maison les mains vides" (297).

³² Cf., *contre*, le remarquable travail de S. Mouraviev (2018, 61-86).

Mais il est probable que malgré l'avertissement de la déesse sur le caractère non-vrai des opinions (Parménide aurait pu dire "faux", mais le mot ψευδές est absent des citations récupérées du *Poème*), comme le jeune homme est, évidemment, un "mortel", il aurait pu se laisser traîner, comme tous les hommes, par la force de l'habitude (voir l'expression ἔθος πολύπειρον, fr. 7.3 DK) et préférer les opinions à la recherche de la vérité. C'est pour éviter cette tentation que la déesse expose avec précision le défaut principal des opinions, l'union simultanée de notions opposées, et ne cache pas ses intentions: "Je t'exprime tout cet arrangement semblable [au vrai] afin d'empêcher³³ que n'importe quel point de vue humain (γνώμη³⁴) puisse l'emporter [sur toi]" (fr. 8. 60 DK).

Or, quel est cet arrangement trompeur que la déesse expose afin de pouvoir le reconnaître et ainsi pouvoir l'éviter? Nous avons dit qu'il est contenu dans une croyance tellement répandue dans son temps et dans la région, que Parménide n'a pas besoin de citer des noms propres. Le lecteur/auditeur le sait déjà. Les fabricants des δόξαι, en effet sont appelés d'une manière générale soit "les hommes" (ἄνθρωποι, fr. 19.3 DK), soit "les mortels" (βροτοί, fr. 1.30 DK, fr. 6.4 DK, fr. 8.39 DK, fr. 8.51 DK, fr. 8.61 DK), et, comme une sorte d'introduction au caractère trompeur et négatif des opinions, la déesse, avant de les exposer (elle le fera à partir du vers 51 du fr. 8 DK), décrit (au fr. 6 DK et 7 DK) l'état pitoyable des auteurs des δόξαι: "ils ne savent rien; ils sont bicéphales, et, à l'intérieur de leur poitrine l'incapacité guide l'intellect errant; ils sont entraînés aveugles et sourds, étonnés, sans faculté de jugement" (fr. 6.4-7 DK). Par conséquent, au fr. 7 DK, la déesse ordonne à son auditeur de s'écarter du chemin emprunté par ces gens: "que l'habitude invétérée ne t'oblige pas, le long de ce chemin à utiliser l'oeil qui ne voit pas, l'ouïe qui ne renvoie qu'un écho³⁵, et la langue" (fr. 7.3-5 DK). Ces gens ne peuvent produire rien de valable.

Or, pour comprendre quel est le défaut principal des δόξαι que Parménide expose, handicap que le jeune homme doit apprendre afin de les éviter, une question préalable s'impose: quelles sont, *pour Parménide*, les δόξαι qu'il critique. La question semble superflue, mais il faut la poser car 99% des travaux consacrés à l'Éléate ne font pas la distinction qui s'impose entre *les δόξαι*

³³ Selon Proclus, Euclide avait écrit un traité, appelé Ψευδάρια, dans lequel il présentait des faux théorèmes afin que les étudiants puissent les reconnaître. Parménide en a fait autant.

³⁴ Quand la déesse décrit les δόξαι elle dit qu'elles sont des γνώμας ὀνομάζειν, "des points de vue pour nommer" (fr. 8.53 DK)

³⁵ Au fr. 6 DK les "mortels" avaient été traités directement d'aveugles et sourds.

selon Parménide, qui existent, et les δόξαι de Parménide, qui n'existent pas. La première question se trouve dans les citations récupérées elles-mêmes: selon Parménide, les δόξαι sont toujours attribuées aux autres ("mortels", hommes); la deuxième question se trouve exclusivement chez les doxographes, à partir déjà d'Aristote (Platon ne dit pas un mot sur la question, car il n'est pas un fabricant de δόξαι).

En réalité, la plupart des chercheurs admettent que l'interprétation aristotélicienne de Parménide est conditionnée par les préjugés à partir desquels Aristote envisage l'étude des Présocratiques, mais ils n'arrivent pas au but de leurs critiques. Or, dans un passage très commenté de la *Métaphysique*, Aristote (qui avait fait de Parménide un moniste quand il s'occupait de l'έόν κατά τόν λόγον), affirme qu'il était aussi un φυσικός, car, "Parménide, obligé de suivre les phénomènes (ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινόμενοις), et, tout en ayant affirmé que, selon le λόγος, [l'être] est un, même si, selon la sensation, il est multiple, supposa deux causes et deux ἀρχαί, 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" (986b31)³⁶. Aristote ne cite pas littéralement un passage du *Poème* pour justifier son affirmation, mais son commentaire est une allusion plus qu'évidente aux deux contraires qui, comme nous le verrons, sont le fondement des δόξαι des mortels que Parménide critique: la lumière du feu et l'obscurité de la nuit.

Aristote attribue à tort cette théorie à Parménide lui-même... et la boule de neige se met à rouler. Elle sera héritée d'abord par Théophraste et par la suite elle envahira les commentaires de tous les doxographes, jusqu'à Simplicius, comme si le commentaire d'Aristote concernait les δόξαι de Parménide, c'est-à-dire, l'explication du "monde sensible" moyennant la présentation d' "éléments" (comme les autres Présocratiques) par Parménide. Un exemple clair et distinct de cette position se trouve chez Simplicius: lorsqu'il cite le texte authentique de Parménide où celui-ci dit qu'il va exposer les δόξαι βροτείους, Simplicius ajoute que "c'est lui-même (αὐτός) qui, en tant que principes (ἀρχάς³⁷) des choses engendrées, à la manière d'éléments (στοιχειώδεις), place la première opposition, à laquelle il appelle lumière et obscurité, ou feu et terre, ou dense et rare, ou même et autre" (*Phys.* 30.14 sq.).

Une fois rejetée la possibilité de parler des δόξαι de Parménide, car elles n'existent pas, il faut répondre à la deuxième question: que sont les δόξαι,

³⁶ Ce passage avait déjà étonné W.D.Ross (1924, I, 134). C'est une exception...

³⁷ Simplicius reprend ce mot d'Aristote (voir *supra*, citation de la *Métaphysique*)

pour Parménide? Nous savons déjà qu'elles son l'oeuvre de mortels "qui ne savent rien" (fr. 6.4 DK), qu'elles ne sont pas crédibles (f. 1.30 DK), et que, malgré cela, elles doivent fait partie de l'apprentissage de futur philosophe, qui doit les apprendre pour les éviter (fr. 8.61 DK). Quand la déesse annonce qu'elle va exposer les δόξαι, elle ajoute que le fera moyennant "une trompeuse (ἀπατηλόν) série de mots" (fr. 8.51 DK). Toutes ces précisions confirment le caractère négatif des δόξαι, tel que la déesse va les présenter, en tant qu'explication valable de la réalité de τὰ ὄντα. Nous avons dit "tel que la déesse va les présenter", parce que ce que déesse dira n'est valable que pour ces δόξαι, qui, comme nous l'avons déjà dit, étaient très probablement soutenues par une école, une sorte de Pythagorisme éléatique³⁸, représenté (pourquoi pas?) par Aminias, le premier "maître" de Parménide. C'est la précision des détails fournis par la déesse (beaucoup plus explicites que les indéterminées "semblances" [δοκέοντα] critiqués en général par Héraclite, ou l' "opinion" [δόκος] mentionnée par Xénophane) qui nous a suggéré cette hypothèse.

Le description détaillé des δόξαι des mortels, tel que nous la trouvons chez Parménide lui-même, et non chez les doxographes, se développe (1) du vers 53 au vers 59 du fr. 8 DK, et elle semble continuer (2) par la présentation d'exemples concrets dans le fr. 9 DK, et, enfin, (3) dans le fr. 12 DK. A ces trois endroits on peut ajouter (4) les vers 38 à 41 du fr. 8 DK, où la déesse fait allusion à l'activité des "mortels", même si le mot δόξα y est absent. (5) Le fr. 19 DK, enfin, tire un bilan de l'état "actuel" des choses tel que l'on déduit de la δόξα. Vouloir trouver dans d'autres citations littérales du *Poème* des références ou allusions à ce que *Parménide lui-même* appelle "δόξα" relève de la philosophie-fiction³⁹. Regardons ces cinq passages.

(1) Après avoir décrit les σήματα de l'έόν, dont l'ensemble constituent le chemin convaincant (il est un πειθοῦς κέλευθος, fr. 2.4 DK) qu'il faut suivre pour atteindre la vérité, la déesse dit: "Apprends [maintenant] les opinions des mortels, en écoutant la trompeuse série de mes paroles. Ils (!) ont établi deux points de vue (γνώμας) pour donner des noms aux formes, dont ils (!) n'ont pas fait une unité -en quoi ils (!) se sont trompés-; ils (!) ont jugé l'existence

³⁸ Le fait de caractériser comme "mortels" les créateurs de ces "opinions" était-il une manière de les distinguer de leur Maître, Pythagore, dont la ψυχή s'était réincarnée plusieurs fois (Voir Diogène Laërce, III.4)?

³⁹ En s'appuyant surtout sur Simplicius, qui, sans aucun doute, applique a Parménide des paramètres platoniciens (hérités peut-être de Plutarque, qui présente "una esplicita platonizzazione dell'Eleate", I. A. Licciardi [2016, 31]), G. G. Fülleborn avait réuni onze (!) citations doxiques (!) dans une partie de son livre de 1795 sous le titre Τὰ Πρὸς Δόξαν.

de deux aspects (δέμας) opposés et ont posé des preuves éloignées les unes des autres; d'une part, le feu éthéré de la flamme, doux et très léger, absolument le même que lui-même, mais pas le même que l'autre; d'autre part, ce qui est en soi son contraire, la sombre nuit, forme épaisse et lourde" (fr. 8.51-9 DK). (Évidemment, c'est nous qui avons ajouté les "!!!" pour souligner que les véritables auteurs de ces δόξαι sont les mortels).

(2) Voyons le fr. 9. Simplicius cite plusieurs fois le fr. 8, mais, dans l'une des citations, à la page 180 de son *Commentaire à la "Physique" d'Aristote*, son texte finit au vers 59 du fr. 8 DK, au mot "lourde" (ils manquent les vers 60 et 61). Et ensuite il ajoute la formule "καὶ μετ' ὀλίγα πάλιν" (équivalente à "et juste après"), et cite le fr. 9, où l'on voit le "mode d'emploi" des notions opposées, énumérées dans le fr. 8.51-59 DK: "Mais comme tout a été nommé (ὀνόμασται) lumière et nuit, et selon leurs propres puissances (δυνάμεις) [on a nommé] telles choses ou telles autres, le tout est plein en même temps (ὁμοῦ) de lumière et de nuit obscure, égales l'une à l'autre, car en dehors d'elles il n'y a rien". La *tout* est, par conséquence, un ensemble de noms dérivés des puissances (c'est-à-dire, des possibilités) propres à la lumière et l'obscurité, et appliqués à toutes choses.

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

(4) Avant de définir les δόξαι aux vers 51-59, toujours au fr. 8 DK, la déesse avait fait, au vers 38-41, une allusion (encore une fois, critique) concernant l'activité des βροτοί, qui comme elle dira après, consiste à "placer des noms": "les mortels n'ont établi que des noms, persuadés qu'ils étaient

vrais: s'engendrer et mourir, être et non-être⁴⁰, changer de place et altérer la surface extérieure" (fr. 8.38-41 DK).

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

Nous venons de citer les vingt-quatre vers dans lesquels Parménide *lui-même* dit tout ce qu'il pense sur "les δόξαι des mortels", qu'il critique. Une lecture, même superficielle, de ces passages montre qu'il fait allusion à un point de vue très précis, dont les détails il expose. La méconnaissance de ce "détail" amène la plupart des chercheurs à élargir d'une manière démesurée le domaine des δόξαι pour y inclure *toute* théorie (véritable ou à rejeter) concernant le "monde sensible". Cette platonisation de Parménide est la forêt qui empêche de regarder de près l'arbre: la *seule* δόξα exposée et critiquée par Parménide, et qu'il décrit même dans les moindres détails dans le vingt-quatre vers mentionnés.

En réalité, la platonisation de Parménide (constaté par I. A. Licciardi chez Plutarque: voir Note 40) avait commencée déjà avec Aristote, qui avait attribué à l'Éléate lui-même une théorie sur τὰ φαινόμενα (voir *supra*, citation de la *Métaphysique*). Chaque fois que Simplicius cite les vers consacrés par Parménide à la δόξα, il utilise l'expression platonicienne τὸ δοξαστόν (par exemple, *In Phys.* 39.10, 146.27, etc.), équivalent à τὰ αἰσθητά. Or, la dichotomie αἰσθητά/νοητά est introuvable chez Parménide, qui est non seulement antérieur à Platon, mais aussi à la Sophistique, à 'intérieur de laquelle la dichotomie est née pour nier l'existence réelle de tout ce qui ne dépendait pas de la sensation⁴¹ (Nous reviendrons sur ce sujet).

C'est précisément l'assimilation (certes, anachronique), des δόξαι (avec la signification d' "apparences") à τὰ φαινόμενα qui invita à placer dans une prétendue section "τὰ πρὸς δόξαν" du *Poème*⁴² des citations concernant des entités appelées plus tard "sensibles", comme la Lune, le soleil, la voie lactée, les membres humains, les sexes, etc., et qui n'ont rien à voir avec ce que

⁴⁰ Il est surprenant que dans la plupart des travaux consacrés à Parménide ce couple n'ait pas reçu l'importance qu'il mérité. Coordonner "être" et son contraire, "ne pas être", c'est le noyau du défaut des δόξαι !

⁴¹ La véritable apologie de la sensation que Platon fait exprimer à Protagoras en est la preuve (voir *Prot.* 151e).

⁴² Voir G. G. Fülleborn (1795, 80 et sq.).

Parménide avait appelé “δόξα”. Il suffit de remarquer que le fr. 10 DK, placé arbitrairement dans cette “section” par G.G. Fülleborn, contient un appel de la déesse à “connaître la φύσις de tous les signes qui sont dans le ciel”, et, pour un Présocratique, la φύσις n’est pas une “apparence”, c’est l’être.

Essayons maintenant d’exposer, à partir des cinq textes énumérés ci-dessus, quelle était la véritable signification du contenu de la δόξα, pour Parménide. Nous avons déjà dit que le rapport de la déesse (qui ne prétend pas revendiquer son *copyright*, car les “opinions” appartiennent toujours aux “autres”), est très précis et détaillé. Dans quatre des cinq passages (fr. 8.38 DK, fr. 8.53 DK, fr. 9.1 DK et fr. 19.3 DK) la notion de δόξα est en rapport avec la “nomination”. Ceci nous ramène au point central de l’erreur d’Aristote, qui veut placer Parménide, en ce qui concerne “le sensible”, au même niveau de ses prédécesseurs: faire de l’Éléate un chercheurs “des premières causes et des premiers principes”. Les δόξαι critiquées par Parménide *ne sont pas des ἀρχαί* proposés par des mortels. La notion d’ἀρχή est absente de Parménide, aussi bien quand il expose sa propre philosophie que lorsqu’il critique la philosophie des autres.

Les mortels ne savent rien parce qu’au lieu de chercher à découvrir ce qui fait qu’une chose soit un “étant”, ils se limitent à les décrire en posant un “nom” sur chaque chose. Ils pensent que cela suffit pour “connaître” les choses⁴³. La formule ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς du fr. 9.2 DK, appliquée à toutes choses, suppose sans aucun doute une allusion au verbe ὀνόμασται du vers précédent. En grec, pour affirmer que les choses “ont” un nom on utilise la formule “les choses portent sur elles (ἐπί) un nom”, comme une étiquette. Le processus de nomination est le suivant: quelqu’un “nomme” (c’est-à-dire, place un nom X) sur (ἐπί) une chose⁴⁴. Selon L. Woodbury, “l’expression ὀνομάζειν ἐπὶ τίνι (placer un nom sur quelque chose) est utilisée pour exprimer un rapport entre les noms et la réalité”⁴⁵.

Mais, chez les mortels, ce rapport n’est pas arbitraire: ils conçoivent que dans chaque chose il y a la puissance, le pouvoir, ou la possibilité (traductions possibles du mot δύναμις) d’être expliquée par la présence de la lumière et l’obscurité, et des synonymes. Comme toute explication possible des choses s’appuie sur la cohabitation de la lumière et de l’obscurité, pour

⁴³ Quand Antisthène propose d’assimiler le λόγος (avec la signification de description) de chaque chose à son ὄνομα, s’était-il inspiré des mortels de Parménide? L’hypothèse n’est pas à rejeter...

⁴⁴ Voir A. P. D. Mourelatos (208, 184).

⁴⁵ L. Woodbury (1958, 149).

les mortels, "tout a été nommé (ὀνόμασται) lumière et nuit" (fr. 9.1 DK), et "en dehors d'elles, il n'y a rien" (*loc. cit.*). Mais, attention, cela ne veut pas dire que tout est *composé* de lumière et obscurité, comme si celles-ci étaient des ἀρχαί. On n'a pas le droit d'appliquer aux mortels de Parménide ce qui semble caractériser les philosophes antérieurs: la recherche des στοιχεῖα de la φύσις. Comme les δόξαι exposées par Parménide ne sont pas des "apparences" (ergo, αἰσθητά), mais des "opinions", elles restent -s'il nous est permis d'utiliser une terminologie anachronique- dans le domaine de la gnoséologie, non de l'ontologie. Elles sont une manière de "décrire" la réalité moyennant des noms "distinctifs" (ἐπίσημον, fr. 19.3 DK).

Nous avons vu que les deux points de vue (γνώμας, fr. 8.53 DK) proposés par les mortels pour nommer les formes étaient des opposés (nous reviendrons sur cette question). Fidèles à ce principe, il semblerait qu'ils envisageaient la réalité comme si elle n'était composée que par des noms appliqués à des notions contraires, noms qu'ils croyaient (πεποιθότες) être vrais. C'est le cas des exemples proposés par la déesse, même avant la caractérisation formelle des δόξαι, qui commence au fr. 8.51 DK: "s'engendrer et mourir, être et non-être, changer de place et altérer la surface extérieure"⁴⁶ (fr. 8.38-41 DK).

Or, le moment est venu de nous demander pourquoi les mortels ont envisagé (et, par la suite, nommée) la réalité selon deux notions (il ne s'agit pas de "principes", nous l'avons déjà dit) contraires et, précisément, la lumière et l'obscurité (et des synonymes)? Nous rentrons dans une zone de turbulences, car plusieurs hypothèses sont envisageables. Il s'agit peut-être de suivre "l'habitude invétérée"? On ne sait rien sur Thalès, mais chez Anaximandre les γόνιμα qui sortaient de τό ἄπειρον étaient ceux des opposés (Ps.Plutarque, *Strom.* 2), et, apparemment, Anaximène expliquait la réalité par deux processus opposés qui subirait l'air: la raréfaction et la condensation (Plutarque, *De prim. frig.* 7.947 F). Alcmeon aussi (dont la chronologie n'est pas très précise; Diels-Kranz le placent avant Parménide) avait soutenu

⁴⁶ Le dernier couple, dont l'analyse a été pratiquement ignorée dans tous les travaux consacrés à Parménide, est vraiment énigmatique. Le καί ("et") de deux couples précédents unit des contraires, mais pourquoi "changer de place" serait le contraire de "altérer la surface extérieure"? On pourrait imaginer cette hypothèse: il y a deux manières opposées de changer, soit en se déplaçant, soit en s'altérant sur place, et ces deux manières sont réunies par les mortels, comme dans les exemples précédents. Mais ce n'est qu'une hypothèse. En tout état de cause, le caractère insolite de ce couple confirmerait que la critique de Parménide s'adresse à une théorie connue par ses concitoyens.

l'équilibre entre des "puissances" opposées (Aetius, 5.XXX.1), et Xénophane avait écrit que l'origine de tout sont la terre et l'eau (fr. 29 DK).

Selon le schéma devenu orthodoxe depuis Aristote, ces notions (γόνιμα, eau, air, terre) sont à la fois des éléments et des "causes" premières du réel. Tout est différent dans le cas des δόξαι critiquées par Parménide, dont la tâche est de "nommer" les choses et de trouver chez elles des puissances (δυνάμεις) dérivées de la lumière et de l'obscurité. Mais...pourquoi la lumière et l'obscurité? Notre hypothèse, seulement probable (elle n'est pas une "thèse") est la suivante. Le but des mortels n'était pas celui de proposer deux "principes", n'importe lesquels, mais surtout soutenir que la *réalité est composé par des contraires qui cohabitent au même moment*. Et, à la recherche des contraires les plus évidents, ceux qui personne ne peut ignorer, *les mortels ont trouvé le jour et la nuit*, qui s'imposent à notre expérience quotidienne. Or, étant donné leur caractère universel et nécessaire (jour et nuit cohabitent partout et toujours⁴⁷), ils doivent nécessairement se trouver partout dans l'univers (sans être, pour autant, des principes ou des causes de quoi que ce soit), soit à l'état pur (comme les anneaux [?] de feu et de nuit du fr. 12 DK), soit comme puissances propres aux choses nommées en leur fonction. On pourrait imaginer, par exemple, que dans le couple "s'engendrer et mourir" la puissance du feu est présente dans l'engendrement et celle de la nuit dans la mort, ou, dans d'autres termes, qu'il y a de la lumière et de la nuit dans les mots "s'engendrer et mourir".

Nous avons dit *supra* que, au moins dans le cas des exemples de "noms" placés par les mortels mentionnés par la déesse, il s'agissait de couples de contraires. La phrase "tout est nommé lumière et nuit" du fr. 9.1 DK semble suggérer que, *dans tous les cas*, les choses sont envisagés comme nommées et même constitués (et non pas produites) par la lumière et la nuit, car, mis à par elles, "il n'y a rien" (fr. 9.4 DK). Nous arrivons enfin au défaut central qui condamne les δόξαι des mortels, qui est l'opposé de la thèse soutenue par Parménide: *l'union simultanée des notions contraires*, voire opposées. Les paroles (qui ne sont pas un λόγος, à la différence du πιστὸν λόγον sur la vérité dont l'exposé finit au vers 50 du fr. 8 DK) trompeuses des mortels s'appuient sur la *conjonction*, et le fondement de la philosophie de Parménide est la *disjonction*.

On peut imaginer que Parménide aurait été moins sévère avec les mortels s'ils avaient réuni dans une unité la lumière et la nuit (la déesse le dit au vers

⁴⁷ Simultanément, quand il fait jour dans une région du monde il fait nuit dans une autre.

8.54 DK: "dont ils n'ont pas fait une unité, en quoi ils se sont trompés"), ou, comme dira Platon dans le *Sophiste* 243d), s'ils avaient remarqué que si deux opposés tels que le mouvement et le repos existent, c'est parce qu'ils "participent" d'un "tiers", l'être, qui fait qu'ils soient. Ou ils auraient pu soutenir, comme Héraclite (peut-être en même temps que Parménide) que, finalement, "tout est un, et un est tout" (Héraclite fr. 50 DK).

Il faut remarquer qu'en réalité, chez les δόξαι, il est souligné avec plus de force le caractère opposé des notions choisies, que les notions elles mêmes. La preuve: elles peuvent être remplacées par des synonymes, qui doivent, cependant, respecter l'opposition: chaud et froid, feu et terre, et surtout être et non être (cf. *supra*, citation de la *Métaphysique*), qui sera, à notre avis, le couple qui va condamner les δόξαι comme une véritable impasse. La déesse souligne avec force que, à propos des "aspects" (δέμας) choisis, les mortels ont posé des σήματα (!) éloignés les uns des autres (fr. 8.56 DK): le feu doux de la flamme et, d'autre part, "ce qui est en soi son contraire (ἐκεῖνο κατ' αὐτ' ἄναντία), la sombre nuit" (fr. 8.58 DK). Déjà la conjonction καί du fr. 9.1 DK ("tout a été nommé lumière *et* nuit") laisse entendre qu'il y a une cohabitation de contraires, tout en restant contraires, et ceci est confirmé par le mot ὁμοῦ, "simultanément" en 9.3 DK.

On pourrait soutenir, comme possibilité, que la déesse du fr. 12.3 DK (qui n'est pas le porte-parole de Parménide) qui "gouverne tout" (πάντα κυβερνᾷ) (fr. 12.3 DK) s'occupe aussi de réunir les contraires, comme elle le fait avec le mâle et la femelle. Si les mortels sont décrits comme δίκρανοι (fr. 6.5 DK) c'est très probablement parce que leur incapacité de juger (ils son une ἄκριτα φύλα, fr. 6.7 DK) les oblige à faire une unité avec les deux notions opposées. Il faut éviter que jeune s'achemine le long de cette route (= méthode) erronée, comme dit la déesse vers la fin du fr. 8 DK ("Je t'exprime tout cet arrangement semblable afin d'empêcher que n'importe quel point de vue humain puisse l'emporter [sur toi]", fr. 8.60-1 DK).

C'est vrai que Parménide s'occupe en détail des δόξαι dans les vingt-quatre vers que nous avons analysé ci-dessus, mais nous croyons que la critique va au-delà, car, en réalité, les mortels sont un exemple de ceux qui suivent la voie erronée condamné déjà au fr. 2.5 DK et ensuite au fr. 6.3-8 DK, et, enfin, au fr. 7.2 DK, où le mot δόξα n'est pas présent. En effet, soutenir, de chaque notion, qu'elle est "absolument la même qu'elle-même (ἐαυτῇ πάντοσε τῶυτόν) mais pas la même que l'autre (τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τῶυτόν)" (fr. 8.57-8 DK) , c'est souligner l'existence réelle, à la fois, de chaque notion *et* de son contraire, ce qui reprend l'un des couples de mots mentionnés comme exemple par

la déesse au fr. 8.40 DK, “être *et* ne pas être” (εἶναι τε καὶ οὐχί). Comme les mortels croient (πεποιοθότες) qu’ils sont vrais (ἀληθῆ) (fr. 8.39 DK), ils admettent l’existence aussi bien de ce qui est comme de ce qui n’est pas, qui avait été réfuté au fr. 2.5 DK et 7.1 DK: “Cela ne sera jamais imposé: qu’il y ait des choses qui ne soient pas (εἶναι μὴ εἶντα)”.

Le lien entre cette conception erronée de la réalité et les opinions a été saisi et exposé très subtilement par Sextus Empiricus. En effet, après avoir cité les premiers trente vers du fr. 1 DK, il supprime les vers 1.31-2 DK (qui seront heureusement conservés par Simplicius, *De Cael.* 557-8), et, tout de suite après la phrase du fr.1.30 DK qui fait allusion aux “opinions des mortels, d’où toute vraie conviction est absente”, il copie *le vers 2 du fr. 7 DK*: “Éloigne ta pensée de ce chemin de recherche” (*Adv. Math.* VII.111). Or, il est évident que le chemin qu’il faut éviter est celui des opinions, selon ce montage de Sextus. Dans la version de Simplicius, qui copie la totalité de l’ensemble 1.28b-32, la remarque sera adressée aux partisans de l’existence de ce qui n’est pas, formulée au *premier vers du fr. 7 DK* (“Cela ne sera jamais imposé: qu’il y ait des choses qui ne soient pas”). Autrement dit: c’est le chemin de l’opinion qui soutient qu’il y a des choses qui n’existent pas...

Or, affirmer à la fois l’existence de ce qui est *et* de ce qui n’est pas (ce qui font les mortels) signifie qu’ils conçoivent (venόμισται) qu’ “exister et ne pas être sont la même chose et non la même chose (τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν καὶ ταὐτόν)” (fr. 6.8-9 DK), car, selon cette formule, ils attribuent l’existence à ce qui n’existe pas et affirment qui n’existe pas ce qui existe. Gorgias semble faire allusion à cette position quand il écrit: “Si le non-être existe, il existera et, en même temps, il n’existera pas. En effet, si nous pensons qu’il n’existe pas, il n’existe pas, mais comme il *est* ce qui n’existe pas, il existera” (fr. 3 § 67 DK).

Or, le mélange d’être et de non-être exposé aux vers 8 et 9 du fr. 6 DK devient explicite quand la déesse décrit les deux notions proposées par les mortels comme point de vue pour nommer les choses, car si l’une est “totalement “ (πάντοσε) la même qu’elle-même, et -nous supposons- l’autre aussi, dans cet univers dichotomique la lumière serait la non-nuit et la nuit la non-lumière⁴⁸, ce qui justifierait le remarque d’Aristote selon laquelle le chaud ou le feu correspond à l’être et le froid ou la terre au non-être⁴⁹ (*Mét.* 986b31).

⁴⁸ Platon n’a pas encore écrit le *Sophiste*, et la négation suppose ici contrariété, non altérité.

⁴⁹ L’équivalence des notions mentionnées au fr. 8, “lumière et obscurité”, et “terre (ou froid) et feu (ou chaud)”, que l’on trouve après dans tous les doxographes, apparaît pour la première

Nous avons une tendance (qui est peut-être un préjugé) à nous méfier des interprétations aristotéliennes de ses prédécesseurs, mais il faut avouer que faire un lien entre le couple "être et ne pas être" (qui se trouve réellement au vers 8.40 DK) et les deux notions opposés énumérées à partir du fr. 8.51, est une véritable trouvaille. Le lien entre la confusion des mortels décrite au vers 6.8-9 et celle qui consiste à proposer comme explication de "tout" la cohabitation simultanée de deux notions opposées est maintenant confirmé.

Quelle solution propose Parménide pour réfuter et discréditer la *conjonction* de notions opposées? Il propose le contraire: une philosophie de la *disjonction*. Au schéma "A et non-A", propre aux mortels, la déesse oppose tout au long du *Poème* un schéma "A ou non-A". C'est vrai qu'au début de son cours de philosophie, méthodologiquement, elle propose au futur philosophe d'être au courant *et* du cœur de la vérité *et* des opinions des mortels, mais dans la suite du *Poème* elle demande au jeune homme de *choisir* l'une des deux possibilités, et après un long chemin, au début du fr. 8 DK, elle dira: "il reste un seul récit comme chemin" (fr. 8.1 DK). L'autre possibilité a été abandonnée comme "impensable et innommable (car il n'est pas le vrai chemin)" (fr. 8.17 DK). Ce chemin abandonné est celui des δόξαι.

Mais...pourquoi ce chemin est impensable et innommable? Parménide l'avait déjà dit au fr. 2.7-9 DK (Or, dans la version originale du *Poème*, ce texte aurait du se trouver nécessairement avant les fr. 6, 7 et 8 DK, comme nous l'avons dit *supra*): "car tu ne connaîtras pas ce qui n'est pas (τό γε μή ἔόν) [...] et tu ne le mentionneras non plus" (fr. 2.7-9 DK). Cet argument préparait déjà le terrain pour convaincre le futur philosophe que ce que les mortels considéraient comme δόξαι (à savoir, la cohabitation simultanée de deux notions contraires, soit en elles-mêmes, soit comme "nominatrices"), ne pouvait pas exister, car *les contraires s'annulent mutuellement, si chacun est "absolument le même que lui-même"* (fr. 8.57 DK). Et comme le fr. 9.3 DK affirme que "en dehors d'elles il n'y a rien", une fois détruites les deux forces opposées, il ne reste...rien.

Nous avons dit que très probablement les mortels ont choisit le couple lumière/nuit parce qu'il s'agit des opposés les plus évidents. À ce couple, Parménide oppose quelque chose de préalable, et même de plus évident: s'il y a de la lumière, et si elle existe en même temps que la nuit, c'est parce

fois chez Plutarque, qui au lieu de "lumière" parle de τὸ λαμπρόν et pour faire allusion à la "nuit" parle de "σκοτεινόν", et il reprend ce couple tout de suite par "terre et feu" (*Adv. Colot.* 13 p. 1114 B).

qu'il y de l'être, qui fait que le couple soit. Platon reprendra cette idée dans le *Sophiste* à propos du repos et du mouvement, comme nous l'avons déjà vu. Le futur philosophe ne doit pas tomber la tentation d'accepter comme quelque chose qui va de soi ce que les choses "semblent" être. Il doit écouter cette véritable ordre que lui adresse la déesse: "Être est possible et le néant n'existe pas (ἐστι γὰρ εἶναι, μηδέν δ' οὐκ ἔστιν). J'ordonne de proclamer cela" (fr. 6.1b-2a DK). C'est la formule présentée déjà au fr. 2 en tant que chemin persuasif (πειθοῦς ἐστι κέλευθος, fr. 2.4 DK): "[On] est, et ne pas être n'est pas possible (ἔστιν τε καὶ οὐκ ἐστι μὴ εἶναι)" (fr. 2.3 DK). Nous avons ajouté comme sujet l'impersonnel "on" parce que la formule a une valeur universelle: elle est valable pour πάντα τὰ ὄντα. Quand nous admettons que ceci ou cela est un εὖν c'est parce qu'il "est", parce qu'il "possède" de l'εἶναι. En réalité, le véritable "sujet" de l'ἔστιν du fr. 2.3a DK est "εἶναι": il suffit de supprimer les deux négations du fr. 2.5b pour le trouver: "[οὐκ] ἐστι [μὴ] εἶναι". La formule "ἔστι εἶναι" sera reprise littéralement au fr. 6.1b DK: ἐστι γὰρ εἶναι.

Les σήματα de l'εὖν que la déesse développe dans un récit démonstratif et raisonné (donc, dans un véritable πιστόν λόγον, fr. 8.50 DK) montrent que celui-ci est universel et nécessaire ("La puissante nécessité [ἀνάγκη] le maintient dans les chaînes du limite", fr. 8.30 DK); donc, il ne peut pas cohabiter avec son contraire, comme c'est le cas des notions "nominatrices" des δόξαι. Dans plusieurs passages le *Poème* la déesse présente des disjonctions dont l'élément positif doit être retenu par le futur philosophe, qui doit "juger avec le raisonnement (λόγος⁵⁰)" (fr. 7.5 DK). Nous avons déjà donné quelques exemples. Au fragment 2 la déesse annonce quels sont, *a priori*, les deux chemins qui s'offrent au futur philosophe pour acheminer sa pensée, et, après les avoir présentés, elle supprime le deuxième, qui n'est qu'une impasse, car il est "totalement vide de connaissances (παναπευθέα)" (fr. 2.6 DK), et au fr. 8 DK elle confirme ce rejet: un chemin est retenu comme authentique (ἐτήτυμον) et l'autre, qui n'est pas un vrai chemin (οὐ γὰρ ἀληθής ἐστιν ὁδός), "a été abandonné comme impensable et innommable" (fr. 8.17-8 DK).

Cette décision avait été précédée du choix (κρίσις, fr. 8.15 DK) préalable entre "[on] est, *ou* [on] n'est pas (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν)" (fr. 8.16 DK), qui exprime la disjonction principale du *Poème*, qui avait été annoncée déjà au fr. 8.11 DK: "[il faut] qu'il [*sc.*, εὖν] existe totalement, *ou* qu'il n'existe pas (ἢ πάμπαν

⁵⁰ Le mot "λόγος" chez Parménide signifie soit "propos" (fr. 1.15 DK) soit, comme ici, "raisonnement" (voir aussi fr. 8.50 DK). La signification de "Raison" est tardive. Voir N. L. Cordero (2017, 47).

πελέναι ἢ οὐχί)". La disjonction parménidienne est opposée à la conjonction exprimée par les δόξαι: les mortels croient qu' "être *et* ne pas être" (εἶναι τε καὶ οὐχί, fr. 8.40 DK) sont des noms vrais. Mais, en réalité, pour les mortels que Parménide critique, ces noms dérivent des puissances du feu et de la nuit car, en dehors d'elles, il n'y a rien (fr. 9.4 DK). La procédure mise en place par les mortels n'est pas évidente, mais les σήματα conférés à la lumière et à la nuit déjà vers la fin du fr.8 DK peut nous aider à résoudre l'énigme. La lumière (qui est ici représentée par la flamme du feu) est douce et légère. La nuit, à l'opposé, est sombre, épaisse et lourde.

Ces σήματα confirment ce que nous avons dit *supra*: ce qui intéresse les mortels sont surtout les oppositions, et le paradigme le plus rapproché de nous, mortels, est l'opposition lumière/nuit. S'il en est ainsi, on peut dire que chaque chose est nommée en fonction de la puissance qu'elle possède, et qui est prédominante, et qui doit être proche soit de la lumière soit de la nuit. Mais cette puissance (fr. 9.1 DK *dixit*) doit cohabiter *en même temps* (ὁμοῦ) avec son opposé (opposé qui est présent d'une manière presque imperceptible, nous supposons). Cependant, même si ce schéma pourrait être en général valable, il ne peut pas s'appliquer au couple "principal", "être et ne pas être", car si l'être cohabite avec le non-être, il n'existe pas. Pour résoudre cette aporie Platon a dû écrire le *Sophiste* et créer de toutes pièces un non-être relatif, valable seulement dans le discours. Chez lui, l'opposition deviendra altérité.

Qu'est-ce que Parménide propose, de son côté, comme justification de l'existence de τὰ ὄντα? Les étroites limites de ce travail nous empêchent de nous occuper, en détail, de la philosophie de Parménide. Comme un abrégé de notre interprétation on pourrait dire -ironiquement, cela va de soi- que Parménide conseille au futur philosophe de lire une grammaire de la langue grecque. Il verra alors que l'expression habituelle pour se référer aux "choses", en général⁵¹, est τὰ ὄντα (cette expression se trouvait déjà chez une citation littérale d'Anaximandre, τοῖς οὐσί). Or, τὰ ὄντα (nous dit la grammaire) est le participe présent, au pluriel (neutre) du verbe εἶναι, et sa signification est "les choses qui sont", les "étants". Mais les *parti-cipes* sont des "parties" ou des manifestations de l'infinitif, sans lequel ils n'existeraient pas. Cela veut dire que *s'il n'y a pas d'εἶναι, il n'y a pas d'ὄντα*. C'est la thèse de Parménide.

Les opinions, aussi bien celles qu'il critique comme les opinions en général, sont des point de vue sur une réalité qui existe déjà et qu'elles prétendent

⁵¹ Pour des cas particuliers il y a, comme on le sait, les mots χρήματα ou πράγματα.

expliquer. La recherche de Parménide se place dans une étape “antérieure”, aussi bien dans le temps que méthodologiquement: si l’ensemble de réalités qu’il faut expliquer sont, *d’abord*, des ὄντα, il faut expliquer préalablement qu’est-ce que τὸ ὄν (chez lui, ἑόν), c’est-à-dire, pourquoi il existe. Parménide le dit dans quelques mots au début du fr. 6 DK: “Il est nécessaire de dire et de penser que ἑὸν ἔμμεναι, *parce qu’il est être*; μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν” (fr. 6.1-2a DK). Et son discours convaincant (πιστόν) expose les caractères *du fait d’être* (car “être” est un verbe, qui signifie action ou état), représenté “maintenant” (fr. 8.5 DK) par “ce qui est”, ou, plus exactement, par “ce qui est en train d’être”, [τὸ] ἑόν.

La dichotomie “sensible/intelligible” appliquée à Parménide depuis Aristote (qui est un auteur post-sophistique) n’ a pas de sens dans l’univers parménidien (car elle est née au sein de la sophistique). L’εἶναι n’est pas un Être caché derrière les phénomènes; il est une sorte de puissance active concrétisée dans πάντα τὰ ὄντα. Il n’y a pas des ὄντα sans εἶναι, mais il n’y a pas non plus εἶναι sans ὄντα, “car tu ne pourras pas obliger τὸ ἑόν à ne pas se tenir à τοῦ ἑόντος” (fr. 4.2 DK): “ce qui est touche à ce qui est (ἑόν γὰρ ἑόντι πελάζει)” (fr. 8. 25 DK).

Cela ne veut pas dire que tout “soit”. Le rapport entre ce qui est et la pensée, exprimé dans le fr. 3 DK (voεῖν et εἶναι sont τὸ αὐτό) fixe les limites de l’existence réelle de quelque chose, en dehors de la dichotomie sensible/intelligible. Existe réellement (et mérite, donc, d’être appelé ἑόν) tout ce qui pensable et, par la suite, exprimable dans un discours. C’est le cas, par exemple, l’origine de la φύσις de tout ce qui est dans le ciel, dont la recherche est proclamé par le fr. 10 DK. Or, rien n’empêche qu’il y ait une physique” parménidienne (voir par exemple les fr. 11 DK, 14 DK, 15 DK, etc.), mais en fonction de sa propre philosophie, sans aucun rapport les δόξαι qu’il critique. Dans cette recherche, le νόος fait présent ce qui est absent (voir le fr. 4 DK), car ces événements passés deviennent des contenus de pensée, des ὄντα. En revanche, on ne peut pas penser un carré circulaire...ni une cohabitation simultanée, au même endroit et au même moment, de la lumière et de l’obscurité.

Après avoir assimilé le πιστόν λόγον exposé par la déesse, le futur philosophe sera capable de s’accrocher au mat de son vaisseau, comme Ulysse, et de ne pas écouter les propos séduisants mais trompeurs des δόξαι qui veulent l’ensorceler.

[Recebido em julho/2024; Aceito em julho/2024

- ALLEN, R.E. *Plato's Parmenides*. Oxford : Blackwell, 1983.
- BIRAUD, M. Les usages du connecteur concessif ἔμπης dans l'*Odyssee*. *Gaia*, 11, 2007, p. 53-82.
- BURNET, J. *Early Greek Philosoph.* 3e éd. Londres: Meridian Books, 1930.
- CORDERO, N. L. *El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega*. El origen y las transfiguraciones de la noción de 'lógos'. Buenos Aires: Colihue, 2017.
- CORDERO, N. L. *Heráclito: uno es todo, todo es uno*. Buenos Aires: Colihue, 2018.
- CORDERO, N. L. Les 'opinions des mortels' de Parménide et un éventuel Pythagorisme éléatique. *Archai*, 31, 2021, p. 1-23.
- FÜLLEBORN, G. G. *Fragmente des Parmenides*. Züllichau: Friedrich Frommann, 1795.
- GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Vol. I. Cambridge: Cambridge: University Press, 1962.
- KAHN, Ch. H. *Anaximander and the Origins of greek Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960.
- LAKS, A.; MOST, G. W. *Les débuts de la philosophie*. Des premiers penseurs grecs à Socrate. Paris: Fayard, 2016.
- LICCIARDI, I. A. *Pamenide tradito, nel Commentario di Simplicio alla Fisica di Aristotele*. Sankt Augustin: Academia, 2016.
- MOSCARELLI, E. *Ecateo di Mileto*. Testimonianze e frammenti. Naples: La Città del Sole, 1999.
- MOURAVIEV, S. "Héraclite", in: GOULET, R. (éd.) *Dictionnaire des Philosophes*. Paris: CNRS Éditions, 2000.
- MOURAVIEV, S. *Ersatz de vérité et de réalité? ou Comment Parménide (B1, 28-32) a sauvé les apparences (avec la collaboration épistolaire de Scott Austin †2014)*". In: PULPITO, M.; SPANGENBERG, P. (éd.) *Ὁδοὶ νοῆσαι. Ways to Think. Essays in honour of Néstor-Luis Cordero*. Bologne: Diogene, 2018.
- MOURELATOS, A. P. D. *The Route of Parmenides*. 2e éd. Las Vegas/Zurich/Athens: Parmenides Publishing, 2008.
- REINHARDT, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1916.
- ROSS, W. D. *Aristotle, Metaphysics*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1924.
- TRÉDÉ, M. Le 'je' de l'historien dans l'historiographie grecque antique. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 18, 2007, p. 341-348.
- VERNANT, J. P. Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre, in: *Mythe et pensée chez les Grecs I*. Paris: F. Maspéro, 1971.