

## Le chemin *palíntropos* de la Déesse de Parménide

### The *palíntropos* path of the Goddess of Parmenides

Nestor-Luis CORDERO

<https://orcid.org/0000-0003-3198-7744>

Profesor Emérito de la Universidad de Rennes I, Francia

[nestor.luis.cordero@gmail.com](mailto:nestor.luis.cordero@gmail.com)

RÉSUMÉ: Parménide introduit deux “nouveautés” qui vont rester pour toujours comme les piliers de la “philosophie”: la certitude selon laquelle, s’il y a des ὄντα (qui pourrait le nier?) c’est parce qu’il y a εἶναι; et la nécessité de suivre une “méthode” pour arriver à connaître. Les très étroites limites de cet article nous empêchent de nous occuper de la première question. En revanche, nous essayons de justifier la deuxième. La notion de chemin (= méthode) est fondamentale chez Parménide (la notion, représentée par 7 mots différents, apparaît 21 fois dans les fragments récupérés de son *Poème*). Or, un chemin suppose un voyageur, un guide et un but à atteindre. Selon le schéma dichotomique propre à sa pensée, il y a pour Parménide un “bon” chemin (parcouru par un futur philosophe, guidé par les Héliades et la Déesse et qui a pour but la vérité) et un “mauvais” chemin (parcouru par les mortels “qui ne savent rien”, guidés par une pensée vagabonde et qui avance sans direction précise). Ces deux chemins sont opposés au fr. 6, où la Déesse dit que, contrairement (δέ) au chemin des mortels, le κέλευθος de tout ce qui est, est παλίντροπος, car il a doit obligatoirement rejoindre le point de départ, qui est le κέλευθος πειθοῦς du vers 2.5. Le fr. 5 (“Il est commun (ξυνόν δέ) pour moi où (ὀππόθεν) je commence, car j’y reviendrai à nouveau” [πάλιν]) confirme cette hypothèse.

MOTS CLÉS: méthode, chemin, Parménides, Déesse, *palíntropos*

ABSTRACT: Parmenides introduces two “novelties” which will remain forever as the pillars of “philosophy”: the certainty that, if there are ὄντα (who could deny it?) it is because there is εἶναι; and the necessity of following a “method” in order to come to know. The very narrow limits of this article prevent us from dealing with the first question. On the other hand, we try to justify the second. The notion of path (= method) is fundamental in Parmenides (the notion, represented by 7 different words, appears 21 times in the recovered fragments of his *Poem*). Now, a way supposes a traveler, a guide and a goal to reach. According

to the dichotomous scheme of his thought, there is for Parmenides a “good” path (traveled by a future philosopher, guided by the Heliads and the Goddess and whose goal is the truth) and a “bad” path (traveled by the mortals “who know nothing”, guided by a wandering thought and which advances without precise direction). These two paths are opposed in fr. 6, where the Goddess says that, unlike (δέ) the path of mortals, the κέλευθος of all that are, is παλίντροπος, for it has to necessarily reach the starting point, which is the κέλευθος πειθοῦς of verse 2.5. Fr. 5 (“It is common (ξυνόν δέ) for me from where (ὄππόθεν) I begin, for I shall return to it again” [πάλιν]) confirms this assumption.

KEYWORDS: method, path, Parmenides, Goddess, *palíntropos*

RECIBIDO: 23/10/2021 • ACEPTADO: 02/02/2022 • VERSIÓN FINAL: 28/11/2022

Au vers 9 de la citation récupérée de Parménide classée comme “fragment 6” par Hermann Diels,<sup>1</sup> il est question d’un “chemin *palíntropos* (παλίντροπος κέλευθος)”, qui décrirait soit la démarche hésitante des “mortels”, qui sont le sujet des vers précédents (à partir de 6.4), soit l’ensemble des choses, telles qu’ils les conçoivent. Or, comme l’adjectif *palíntropos* signifie, *grosso modo* —nous verrons en détail ce passage— “ce qui revient au point de départ” (L.S.J. 1968, “turning back”), il suffit de regarder une autre citation de Parménide, celle conservée comme fragment 5, pour attribuer l’adjectif *palíntropos* à la “méthode” de la Déesse: “Mais il est commun (ξυνόν δέ) pour moi où (ὄππόθεν)<sup>2</sup> je commence, car j’y reviendrai à nouveau (πάλιν)”. Notre travail pourrait finir ici —et l’éventuel lecteur serait ravi— car nous avons démontré la pertinence de son intitulé: *la Déesse elle-même avoue que son chemin est παλίν-τροπος*. Mais, comme 99,9 % des travaux consacrés à Parménide soutiennent le contraire, nous devons justifier notre position.

Comme on le sait, moyennant un très subtil jeu de mots, Platon avait dit qu’il avait honte d’examiner cet “être unique”, ou “être un” (ἕνα ὄντα, Pl., *Théétète*, 183e5, ed. 1995) qui est Parménide. Ceci n’a pas empêché que, malgré lui, Parménide soit devenu “multiple” dans la plume —aujourd’hui, dans l’ordinateur— de chaque chercheur qui s’est consacré à son étude. Par conséquent, avant de nous occuper en détail de notre sujet, nous croyons opportun de présenter, en quelques mots, “notre” Parménide.

<sup>1</sup> Nous ne sommes pas partisans de suivre le classement de Diels (1897), qui a mis des chiffres (de 1 à 19) à l’arrangement des citations tout à fait arbitraire proposé par Fülleborn en 1795, mais nous nous résignons à suivre l’habitude pour ne pas déranger l’éventuel lecteur de ces lignes.

<sup>2</sup> Cassin 1998, p. 213, souligne la précision qui suppose ce mot: “ὄππόθεν signifie [...] ‘d’où, de quel endroit’ (Od. 3.80, 1.406), et non pas ‘de n’importe où’ (voir L.S.J. 1968, s.v. ὄππόθεν); il est repris par τόθι, ‘ici même exactement’”.

Comme tous ses rares prédécesseurs, Parménide était un sage qui, en plus d'être un connaisseur dans le domaine auquel il avait consacré ses recherches (dans son cas, la santé, car, apparemment, il était médecin), il a essayé de s'expliquer qu'est-ce que "la réalité" en général (πάντα τὰ ὄντα) et notamment ce qui fait qu'elle soit ce qu'elle est, sa φύσις. (À propos des premiers philosophes Aristote parlera des "premiers principes et des premières causes" de la φύσις.) Mais par rapport à ceux qui avaient "philosophé" avant lui, Parménide introduit deux "nouveautés" qui vont rester pour toujours comme les piliers du nouveau regard sur la réalité qui est en train de naître et qui s'appellera "philosophie": (a) la certitude selon laquelle, s'il y a des ὄντα (qui pourrait le nier?) c'est parce qu'il y a εἶναι,<sup>3</sup> et (b) la nécessité de suivre une "méthode" pour arriver à connaître la réalité (= le fondement) des choses.

Les très étroites limites de cet article nous empêchent de nous occuper de la première question.<sup>4</sup> En revanche, nous essaierons de justifier la deuxième.

Il est indéniable que, comme Aristote a écrit au début du traité connu comme *Métaphysique*, A.1.980a21, ed. 1957: "tous les êtres humains, par nature, ont le désir de savoir". Mais ce "naturel philosophe" (comme l'appelle Monique Dixsaut, en s'inspirant de Platon),<sup>5</sup> doit placer ce désir de savoir à l'intérieur d'un *chemin*, car s'il avance au hasard, à l'aveuglette, il n'arrivera jamais à son but: la connaissance. Dire que la recherche philosophique doit être *acheminée* signifie qu'elle doit suivre une *méthode*. Littéralement, "méthode" veut dire "être au milieu (μετά) d'un chemin (ὁδός)".<sup>6</sup> C'est la notion de "chemin", qui apparaît vingt et une fois dans les citations récupérées de son *Poème*,<sup>7</sup> représentée par plusieurs mots,<sup>8</sup> qui conditionne l'histoire moyennant laquelle Parménide expose sa philosophie: le *cours* (tout *cours* est un *par-cours*) donné par une maîtresse de philosophie<sup>9</sup> à quelqu'un qui veut devenir un "homme qui sait (εἰδὼς φῶς, 1.3)".

<sup>3</sup> Celui-ci est un "fait de langue": ὄντα est la *participle* (donc, une "partie") du *verbe* εἶναι.

<sup>4</sup> Voir Cordero 1997<sup>2</sup> et 2004a.

<sup>5</sup> Dixsaut 1998.

<sup>6</sup> Platon souligne cette étymologie dans un passage du *Sophiste*, 218d5, ed. 1993: "Essayons d'abord la méthode (μέθοδον) qui nous y amènera... À moins que tu n'aies, toi, un chemin (ὁδόν) plus aisé à parcourir à nous proposer".

<sup>7</sup> Elles étaient certainement plus nombreuses dans la version complète.

<sup>8</sup> ὁδός (1.2, 1.5, 1.27, 2.2, 6.3, 7.2, 7.3, 8.1, 8.18), ἀταρπός (2.6), πάτος (1.27), κέλευθος (1.11, 2.4, 6.9), ἀμαξίτος (1.21). La notion est aussi remplacée parfois par les pronoms ἡ ou ταύτη (1.3, 2.3, 2.5, 6.4, 8.2, 8.17). Il n'est pas évident, cependant, que tous ces mots soient des synonymes. Ὀδός et κέλευθος, par exemple, font allusion exclusivement, et en même temps, à deux chemins opposés, tandis que ἀταρπός et πάτος sont réservés au chemin parcouru par les "mortels". Nous étions d'un avis différent dans Cordero 1997<sup>2</sup>, p. 178: "Nous tirons la conclusion qu'il s'agit de termes équivalents".

<sup>9</sup> Voir Cordero 1990, pp. 207-214.

Exposer ses idées par le moyen d'un poème didactique n'est pas une exclusivité parménidienne. Déjà avant lui Hésiode avait écrit les *Travaux* pour donner une leçon de morale à son frère Persès; quelques années après Empédocle offrira un "cours de philosophie" à Pausanias; et, quand la philosophie aura adoptée aussi le latin pour s'exprimer, Lucrèce s'adressera à son ami Memmius. Mais, dans tous les cas, le philosophe profitait du pouvoir didactique de la poésie<sup>10</sup> pour transmettre sa propre pensée. Le cas de Parménide est différent. Il montre que, tout en étant indispensable pour atteindre la connaissance, la méthode peut rater sa cible et arriver à des conclusions erronées, voire illusoire. Autrement dit, il a deux sortes de méthode: la bonne et la mauvaise. Et le *Poème* expose ces deux manières d'envisager la recherche. La Déesse fait une véritable promotion de la bonne méthode, cela va de soi, mais elle expose aussi la méthode incorrecte, afin que l'auditeur de sa "leçon" de philosophie puisse l'éviter. Un maître véritable doit montrer aussi le danger de suivre une voie qui mène nulle part.

Ce schéma dichotomique qui consiste à présenter deux possibilités et à ne retenir qu'une, est le noyau du *Poème*. Trois passages du fr. 8 exposent cette procédure: "il faut être totalement, ou ne pas [être] (πάμπαν πελέναι [...] ἢ οὐχί, 8.11)"; "la décision est la suivante: on est ou on n'est pas (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, 8.16)"; "l'un [des chemins] n'est pas vrai (οὐ γὰρ ἀληθής ἔστιν ὁδός), et l'autre existe et est authentique (τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτθμον εἶναι, 8.17-18)". Comme nous essaierons de montrer, ce même schéma se trouve dans la description des deux chemins opposés du fr. 6.

Au début de ce travail nous avons dit que Parménide, comme tous ses rares prédécesseurs, avait essayé d'expliquer qu'est-ce qu'est "la réalité" en général (πάντα τὰ ὄντα) et notamment ce qui fait qu'elle soit ce qu'elle est. Or, il utilise le schéma dichotomique que nous venons de regarder pour présenter deux manières possibles d'envisager cette recherche. Il ne faut pas oublier que le mot "ὁδός" signifie déjà à l'époque de Parménide non seulement "chemin", "voie", mais aussi "manière",<sup>11</sup> et, avec l'image de deux "chemins", il montre à son lecteur/auditeur qu'il y a deux manières d'envisager la connaissance: la bonne... et la mauvaise. Or, comme le *Poème* raconte un enseignement, ceci suppose la présence d'un élève ainsi que celle d'un maître.

Voyons d'une façon plus détaillée ces deux manières d'expliquer la réalité de τὰ ὄντα. Nous avons utilisé plusieurs fois la notion de "méthode" (= chemin). C'est précisément le fait de suivre (ou de ne pas suivre) un che-

<sup>10</sup> Jaeger 1947, p. 92: "Parmenides' choice of the didactic epic as the form best suited to his own philosophy was a bold and extremely significant innovation".

<sup>11</sup> Voir sur cette signification Pindare, *O.*, VIII.13, ed. 1922: "Avec l'aide des dieux, il y a plusieurs manières d'avoir du succès". Le mot anglais "way" hérite la double signification de "ὁδός".

min, c'est-à-dire, d'utiliser une méthode, qui conduira à la manière correcte d'expliquer (ou non) le noyau de la réalité. La bonne manière sera capable d'élaborer un discours (λόγος) digne de foi (πιστόν, 8.50), persuasif (il est un πειθοῦς κέλευθος, 2.4), car il est accompagné,<sup>12</sup> dans son acheminement, par la vérité (ἀληθείη, 2.4). La manière erronée de chercher suit, elle aussi, un chemin, mais celui-ci n'est pas une "manière" (= une méthode) de chercher; elle n'est qu'un sentier battu par les hommes (ἄνθρωποι [...] πάτος, 1.27),<sup>13</sup> une piste (ἀταρπός)<sup>14</sup> vide de sens (παναπευθέα),<sup>15</sup> chaotique, qui —nous le verrons— aboutit à des résultats contradictoires. Au lieu de produire des "vérités", ceux qui suivent ce mauvais chemin n'élaborent que des "opinions" (δόξαι).

Commençons par examiner les précisions apportées par Parménide à propos de cette voie erronée et stérile, qu'il expose à l'apprenti-philosophe afin qu'il puisse la reconnaître et, ainsi, l'éviter.<sup>16</sup> Tout ce que l'on peut dire sur cette mauvaise méthode se trouve seulement dans quelques mots des rares fragments récupérés du *Poème*. Très curieusement, les commentateurs et les doxographes en général ne disent rien sur le caractère pernicieux des "opinions"<sup>17</sup> et sur l'incapacité de ses auteurs. Il ne faut pas faire une recherche approfondie pour expliquer ce silence: tous les doxographes dépendent d'Aristote (directement ou *via* Théophraste), qui, dans un passage souvent cité de la *Métaphysique*, 986b31, ed. 1957, avait écrit que Parménide, "obligé de suivre les phénomènes (ἀναγκάζομενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινόμενοις) avait affirmé que [...] selon la sensation, l'être est multiple et, en conséquence, proposa deux causes ou deux principes, la chaleur et le froid, c'est-à-dire, le feu et la terre, et plaça l'un, la chaleur, comme être, et l'autre comme non-être".<sup>18</sup> Comme ces "principes" sont le fondement des "opinions", depuis Aristote<sup>19</sup> on croit que les "opinions" représentent la pensée de Parménide, et ne sont pas —comme dit Parménide!— un en-

<sup>12</sup> Ou "il accompagne à la vérité". Quoi qu'il en soit, la conjecture ἀληθείη, au lieu de ἀληθείη, attribuée par Diels (1897, p. 32) à Bywater, n'est pas très convaincante. Elle n'a pas été acceptée, par exemple, par Wiersma 1967, pp. 403-408, la formule veut dire que "la vérité accompagne ce chemin".

<sup>13</sup> Voir Hom., *Il.*, 6.20, ed. 1989: "Évitons la route des mortels (πάτον ἀνθρώπων ἀλειψων)"; *Od.*, 9.119, ed. 1991: "Jamais un parcours humain va les troubler (οὐ μὲν γὰρ πάτος ἀνθρώπων ἀπερύκει)".

<sup>14</sup> Sur la différence, éventuelle, entre ὁδός et κέλευθος, d'une part, et ἀταρπός et πάτος, de l'autre, voir Note 8.

<sup>15</sup> Conche 1996, p. 75: "Dont on ne peut rien apprendre".

<sup>16</sup> Au vers 7.2 la Déesse dit à son auditeur: "Je t'écarte de cette voie de recherche".

<sup>17</sup> Voir Cordero 2021a.

<sup>18</sup> Le premier "commentateur" de Parménide, Platon, dit exactement le contraire dans *Sph.*, 236e, ed. 1993: pour justifier l'existence de δοκεῖν et de φαίνεσθαι (donc, des "phénomènes"), il faut réfuter le λόγος de Parménide.

<sup>19</sup> Voir Cordero 2016.

semble trompeur (*ἀπατηλόν*, 8.52) de mots élaborés par des gens qui “ne savent rien” (6.5).

Nous avons dit que cette voie bâtit des “opinions”, et leurs auteurs sont appelés, par Parménide, les “mortels” (*βροτοί*: 1.30, 6.4, 8.39, 8.61) ou directement “les hommes” (*άνθρωποι*: 1.27, 19.3). Et pour justifier le caractère auto-contradictoire et trompeur des opinions, la Déesse consacre huit vers (6.4-8 + 7.3-5)<sup>20</sup> à la description de ses “fabricants”. Voici un résumé: ils ne savent rien (*εἰδότες οὐδέν*; on peut traduire aussi: “ils savent rien”), ils ont deux têtes<sup>21</sup> (ce qui produit chez eux des sensations doubles), et leur intellect vagabond, dans leur poitrine, est dirigé par l’incapacité (*ἀμηχανίη*, 6.5). Comme conséquence de cet état, ils sont entraînés comme s’ils étaient aveugles et sourds, étourdis, victimes d’une *Μοῖρα κακή* (1.26) à laquelle ils ne peuvent pas échapper; ils sont incapables de mener à bien une décision (ils font partie d’une *ἄκριτα φῶλα*, 6.7), et, en raison de tout cela, ils croient qu’être et ne pas être sont la même chose et non la même. Étant donné cette description, la Déesse ordonne à son auditeur de s’écarter de ce chemin (fr. 7.2) afin que l’habitude invétérée ne l’oblige pas, comme à ces gens-là, à regarder la réalité avec des yeux qui ne voient pas, car ils voient double (cf. *δίκρανοι*, 6.5) et à faire confiance à des oreilles qui n’écourent qu’un écho (car elles entendent doublement). Il est certain que cette “manière” (chemin, méthode) d’expliquer la réalité n’est pas valable. Il faut suivre l’autre chemin.

Nous insistons sur la notion de “chemin” car Parménide, fidèle à sa méthode, décrit, en réalité, l’errance de cette foule inapte et maladroite en fonction de leur manière d’ “acheminer” leur pensée. Et, comme on le verra, dans le même passage (vers 6.4-7.2) il profitera de ce détail pour opposer ce chemin à celui de la Déesse. Autrement dit, Parménide reprends ici l’opposition entre les deux “chemins pour penser” (*ὁδοὶ νοῆσαι*) en fonction des usagers: les mortels qui ne savent rien, et qui marchent à l’aveuglette, et la Déesse, qui emprunte un chemin *très* précis.

Les “mortels” sont “entraînés” (*φοροῦνται*) le long d’un “sentier battu” (*πάτος*, 1.27), éloigné de l’autre chemin, qui est une véritable autoroute (*ἀμαξιτός*, 1.21) et leur νόος est guidé (*ιθύνει*) par l’incapacité.<sup>22</sup> Leur attitude est totalement passive. Ils se laissent entraîner, comme des automates, car ils sont incapables de réfléchir. Ils sont drogués par l’ *ἀμηχανίη*, mot qui

<sup>20</sup> Les auteurs qui affirment qu’il y a dans le *Poème* une partie qu’ils appellent “Voie de la Vérité” (qui va du fr. 1 au vers 50 du fr. 8) n’ont pas saisi qu’à l’intérieur de celle-ci se trouvent ces huit vers, consacrés à la *δόξα*.

<sup>21</sup> La tête est le siège de la vue, l’ouïe, l’odorat, le goût et la parole (moyennant la langue). La pensée, comme dit le vers suivant, se trouve dans la poitrine.

<sup>22</sup> Galgano 2016, p. 6, traduit par “lack of resources”: “This lack in their mind is the origin of their behaviour”.

est traduit par “irrésolution” par Marcel Conche,<sup>23</sup> et, pour expliquer la réalité, ils adoptent la solution la plus commode: ils suivent “ce que l’on dit”, l’habitude quotidienne, qui consiste à ouvrir les yeux (même s’ils voient mal) et constater qu’après le jour vient la nuit, et vice-versa. Ergo, jour et nuit sont deux réalités indéniables, et elles suffissent pour expliquer la réalité.<sup>24</sup> Mais les mortels ne voient pas que la nuit et le jour sont et ne sont pas *en même temps* (elles se succèdent dans un certain endroit, mais sont simultanées dans deux endroits différents; quand il fait jour en Orient, il fait nuit en Occident). Lumière et nuit sont la même chose et non la même chose. Si le mot existait en Grec (en tout cas, il n’est pas attesté), on pourrait dire que les mortels parcourent un chemin “ἐναντιότροπος”. Le chemin de la Déesse, en revanche, celui qui est le *seul* capable d’expliquer “toutes choses”, est un chemin *παλίτροπος*.

Déjà au fr. 1, moyennant des images, Parménide avait souligné que le chemin qui suivra l’apprenti-philosophe “se trouve en dehors du chemin des hommes”. Le voyageur ne sera pas entraîné, mais guidé, et ceci “aussi loin que le veut son θυμός” (1.1.), sa volonté. Il est protégé par deux divinités, Thémis et Diké, et, comme il est vraiment passionné par sa recherche, il a le droit d’emprunter ce chemin: la très sévère Diké lui permet de rentrer dans le domaine d’une Déesse qui jouera le rôle de maîtresse de philosophie.

Nous avons dit que le jeune homme était “guidé”. Les divinités conductrices étaient les Filles du Soleil, les Héliades, et celles-ci, comme les chevaux attelés à son char, connaissaient (ces chevaux sont *πολύφραστοι*) le chemin. Grâce à ce voyage bien acheminé, le jeune homme ne souffrira pas la fin tragique de Phaëton, le frère des Héliades. Certainement Parménide connaît ce mythe (même si les récits qui l’ont mis par écrit sont très postérieurs à l’élaboration de son *Poème*) qui est un antécédent direct du type de voyage interdit. En effet, Phaëton, qui, tout en étant le fils du Soleil, est un “mortel”,<sup>25</sup> prétend conduire le char du soleil (contrairement à l’auditeur de la Déesse, il n’avait pas le *droit* de le faire), mais il ignore le chemin, il avance à l’aveuglette, et, enfin, il doit être foudroyé par Zeus. Chez Parménide, les Héliades, afin de ne pas pleurer *in aeternum* comme elles ont fait lors de la perte de Phaëton, décident d’*indiquer le chemin* (ὁδὸν ἡγεμόνου, 1.5) au jeune voyageur, et c’est grâce à cette conduite qu’il peut arriver au domaine (δῶμα, 1.25) de la Déesse.

<sup>23</sup> Conche (1996, p. 101) ajoute que les mortels “cèdent, par faiblesse, à l’attrait du non-être, au vertige du rien”.

<sup>24</sup> Selon eux, dit Parménide, fr. 9: “*tout a été nommé jour et nuit [...], égales l’une à l’autre, car hors d’elles, il n’y a rien*”.

<sup>25</sup> Le Soleil, le père de Phaëton, dit à propos de la décision de son fils: “Tu es mortel, et ta demande n’est pas celle d’un mortel (*Sors tua mortalitatis; non est mortale, quod optas*)” (Ov., *Met.*, 2.55, ed. 1925).

Nous avons caractérisé, d'une manière générale, aussi bien les usagers des deux chemins de recherche, *a priori* (car l'un sera supprimé) possibles (les "mortels" et l'apprenti-philosophe), ainsi que leurs "guides" (les Héliades d'abord, la Déesse elle-même après, et, de l'autre côté, l'ἀμχανίη). Essayons maintenant de répondre à l'intitulé de notre travail, qui concerne le chemin considéré παλίντροπος au vers 6.9.

Au fr. 2 Parménide avait présenté le contenu des seuls chemins que la pensée pouvait, *a priori*, emprunter (dont l'un sera abandonné au vers 7.2). Chaque chemin avait comme point de départ une sorte d'axiome,<sup>26</sup> à partir duquel la pensée déduirait certaines conclusions, après avoir parcouru certaines étapes. L'axiome qui permettra la Déesse d'élaborer un discours convaincant (πιστόν λόγον, 8.50) est présenté dans l'énigmatique vers 2.3: "[on] est, et ne pas être n'est pas possible (ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι). L'axiome qui correspond au chemin qui sera, en définitive, une impasse, soutient le contraire: "[on] n'est pas, et ne pas être est nécessaire (ὡς οὐκ ἔστι τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι)" (2.5).

Le lecteur éventuel de ce travail aura saisi que nous avons résolu d'une manière très succincte l'épineux problème du "sujet" de 2.3a et de 2.5a. Si nous avons eu recours à l'"impersonnel" "on" c'est parce que, selon notre interprétation de Parménide (que nous ne pouvons pas développer ici), son εἶναι a une valeur totale et absolue, donc, il est valable pour "tout" (car tout ce qui existe, est: "il n'y pas des étants qui ne soient pas", εἶναι μὴ ἔόντα, 7.1), et un sujet particulier aurait réduit sa valeur. Mais s'il faut à tout prix chercher un "sujet" pour les deux premiers hémistiches (2.3a et 2.5a) il suffit de supprimer la double négation du vers 2.3b pour le trouver. S'il en est ainsi, "οὐκ ἔστι μὴ εἶναι" (2.3b), supprimés "οὐκ" et "μὴ", devient directement "ἔστι εἶναι", ce qui répète le sens du premier hémistiché (2.3a), maintenant avec un "sujet": εἶναι. Si cette possibilité est acceptée, le premier chemin affirmerait "ἔστιν <εἶναι> τε καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι", et le deuxième "οὐκ ἔστιν <εἶναι> τε καὶ χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι". Les traductions éventuelles seraient, par conséquent, "il y a être (ou "être est possible") et ne pas être n'est pas possible (2.3) et "il n'y pas être (ou "il n'est pas possible qu'il y ait être") et ne pas être est nécessaire" (2.5).

À partir de l'"axiome" "ἔστιν <εἶναι> τε καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι", qui sera repris au début du fr. 6 (passage qui aurait dû nécessairement se trouver après le fr. 2 dans la version originelle du *Poème*) par la formule "ἔστι γὰρ εἶναι (6.1b), μηδὲν [synonyme de μὴ εἶναι] δ' οὐκ ἔστιν (6.2a)", que la Déesse ordonne d'énoncer (τὰ γ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα, 6.2), elle élabore le πιστόν λόγον qui se termine au vers 8.50 et qui est, comme nous l'avons

<sup>26</sup> Nous utilisons le mot "axiome" au sens stricte: "proposition admise comme indémontrable".

déjà dit, un ὁδός “qui existe et qui est authentique (πέλειν τε καὶ ἐτήτυμον εἶναι, 8.18)”.

L’autre “axiome”, en revanche, “οὐκ ἔστι <εἶναι> τε καὶ χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι” (2.5), qui est le fondement des “opinions des mortels”, est le résultat d’une pensée vagabonde, d’une expérience sensible erronée (ou pourrait dire, des sensations “insensibles”), qui s’achemine au hasard le long d’une piste ἀνόητον ἀνόνημον (8.17) qui n’est pas vraie (οὐ γὰρ ἀληθής ἔστιν ὁδός, 8.17-8). Ce chemin a été fabriqué de toutes pièces par “les mortels qui ne savent rien” (6.5), des gens incapables de distinguer (ils sont une ἄ-κριτα φῦλα, 6.7) ce qui est et ce qui n’est pas (6.8-9), car, pour eux, comme dit l’axiome de 2.5, il n’y a pas d’être et, en conséquence, il est nécessaire de ne pas être. La négation de l’état d’être entraîne automatiquement la “présence” de son opposé, car, s’il n’y a pas d’être, *il y a* non être. Être et non être sont y ne sont pas à la fois.

Le moment est venu de nous occuper du sujet annoncé dans l’intitulé de ce travail, le παλίντροπος κέλευθος du vers 6.9. Nous avons dit à la Note 8 que les cinq mots utilisés dans le *Poème* pour signifier la notion de “chemin” (ὁδός, ἀταρπός, πάτος, κέλευθος γ’ ἀμαξιτός) n’étaient pas forcément des synonymes. Regardons le cas de κέλευθος qui, comme nous l’avons dit *supra*, est cité en trois occasions. Dans la présentation allégorique des deux chemins, κέλευθος, au fr. 1.11 avance la notion de ὁδός qui sera précisée au fr. 2. En effet, dans ce passage le voyageur arrive à l’endroit où se trouvent les portes des κέλευθοι de la nuit et du jour,<sup>27</sup> chemins qui seront précisés exhaustivement au fr. 2. Dans sa deuxième utilisation, déjà au fr. 2, κέλευθος reprend la signification de “chemin”, mais seulement en ce qui concerne le bon chemin, celui qui est accompagné par la vérité, qui est appelé “persuasif”: πειθοῦς ἔστι κέλευθος (2.4). La troisième utilisation de κέλευθος (6.9) sera l’objet de notre analyse dorénavant.

Au fragment 6, après avoir décrit “la condition humaine” des fabricants d’opinions (vers 3 à 8), la Déesse dit: πάντων δὲ παλίντροπος ἔστι κέλευθος. On a interprété, en général que cette phrase était une sorte de bilan ou de résumé de ce qu’on avait dit dans les vers précédents, et la plupart des analyses se sont limités à individualiser les auteurs auxquels Parménide aurait pu faire allusion, c’est-à-dire, les gens qui auraient parcouru ce κέλευθος παλίντροπος, mentionnés par πάντων. Les candidats qu’ont eu la préférence sont (a) tous les hommes, qui sont des “mortels”,<sup>28</sup> (b) les Pythagoriciens et (c) Héraclite.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Parménide modifie légèrement une citation homérique: “car le chemin de la nuit est proche de celui du jour” (ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κέλευθοι *Od.*, 10.86).

<sup>28</sup> Par exemple, Verdenius 1942, p. 56: “the ordinary mortals”.

<sup>29</sup> Par exemple, Tarán 1965, p. 69: “In all likelihood the doctrine attacked in this fragment is that of Heraclitus”.

Comme nous ne croyons pas que le génitif fasse allusion aux “mortels”, le choix d’un candidat pour πάντων n’est pas pertinent. En revanche, il faut dire quelques mots sur les personnages décrits, très méchamment, dans les vers précédents. Concernant les candidats possibles, nous hésitons entre les hommes en général et une branche non orthodoxe des Pythagoriciens, dont le siège serait Élée.<sup>30</sup> Nous excluons la candidature d’Héraclite. En outre, il est étonnant que ses partisans ne se soient pas posé une question préalable: Parménide aurait-il pu connaître le texte d’Héraclite? Avant de donner une réponse affirmative à cette question, il faut résoudre le problème de la chronologie de Parménide et privilégier les dates que l’on pourrait déduire de la première partie du *Parménide* de Platon. Or, il est certain que cette date, qui aurait permis à Parménide de connaître Héraclite, est le résultat d’une fiction littéraire.<sup>31</sup> En revanche, le témoignage d’Apollodore, recueilli par Diogène Laërce (qui, malgré son imprécision, est plus crédible que celui de Platon), place l’ἀκμή des deux philosophes à la même Olympiade (la 69ème, années 504-501) (D.L. IX.1 et IX.23, ed. 2013). Selon Bernardo Berruecos Frank, la date de composition est elle aussi conjecturale.<sup>32</sup> En réalité, la connaissance réciproque et simultanée de deux penseurs qui se trouvaient aux deux extrémités du monde grec, à une époque sans *internet*, est invraisemblable.<sup>33</sup>

Regardons maintenant quel rapport il y a entre κέλευθος et πάντων. L’antécédent de ce génitif peut être un mot neutre ou masculin, et le couple κέλευθος πάντων peut ainsi signifier aussi bien “le chemin de tous les hommes” (masculin), car dans les vers précédents il a été question des “mortels” (ou de certains mortels), comme “le chemin de toutes choses” (neutre pluriel), soit des “choses” en général, soit des “choses” en rapport avec les “mortels”, et, dans ce cas, on pourrait ajouter “leurs” choses. Cette position a été adoptée par Leonardo Tarán: “It seems preferable to consider πάντων neuter and therefore to take πάντων [...] κέλευθος as part of the opinions of mortals”.<sup>34</sup> Allan H. Coxon, en revanche, a écrit que “πάντων is masculine;<sup>35</sup> the παλίντροπος κέλευθος of the philosophers criticised is contrasted with Parmenides’ journey to the region of light”.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Voir notre position in Cordero 2021b.

<sup>31</sup> La “rencontre” entre Parménide et Socrate, n’est qu’une “literary fiction” (Allen 1983, p. 63).

<sup>32</sup> Berruecos Frank 2020, p. 39: “We know even less about the possible dates of composition of their works, and any proposal to this respect is doomed to be merely a conjecture”.

<sup>33</sup> Conche (1996, p. 108) a bien remarqué que “la brièveté du temps qui s’est écoulé entre le livre d’Héraclite et celui de Parménide n’a pas pu permettre l’apparition d’une ‘foule’ de disciples [d’Héraclite]”. Voir, *contra*, Cerri 1999, p. 212: “È chiaro che Parmenide non ha di mira solo Eraclito, ma anche e soprattutto i suoi seguaci”.

<sup>34</sup> Tarán 1965, p. 65.

<sup>35</sup> Nous étions de cet avis dans notre travail, Cordero 1997<sup>2</sup>, p. 157.

<sup>36</sup> Coxon 1986, p. 186.

Comme Leonardo Tarán, nous croyons maintenant que πάντων est neutre, mais nous allons essayer de montrer que le mot ne fait pas allusion aux opinions des mortels mais à la totalité des choses concernées par le *πειθοῦς κέλευθος* de la Déesse. Peu d'auteurs ont remarqué que la particule δὲ de 6.9 suggère que l'expression πάντων δὲ est en opposition par rapport à ce qui vient d'être dit.<sup>37</sup> Le sens originnaire de δὲ, quand il n'est pas précédé par μὲν, est "adversatif, expressing distinction, opposition" (L.S.J. 1968). Dans le *Poème*, il suffit de regarder les passages 1.13 (αὐταὶ δ'), 6.2 (μηδὲν δ'), 8.18 (τὴν δ'), 8.51 (δόξας δ'), 12.3 (ἐν δὲ), etc. Dans la description du chemin des mortels qui commence en 6.4 (... ἀπὸ τῆς...) c'est surtout l'absence de direction qui est soulignée et, en conséquence, le chemin opposé serait celui qui a une direction très précise. Les opinions mélangent être et ne pas être et le fait de ne pas distinguer l'un de l'autre (car ces hommes sont ἄκριτα) est la cause de l'errance de leur νόος. S'il en est ainsi, ce qui la Déesse dit à 6.9 s'oppose à ce qu'elle attribue aux mortels dans les vers précédents: les mortels "croient" qu'être et ne pas être sont la même chose et non la même chose; voilà l'axiome qui préside leur chemin; "en revanche (δὲ, c'est à dire, contrairement à leur confusion) le chemin de toutes choses ramène au point de départ". En effet, ce chemin a un but précis: le point où l'on a dit, quelques vers auparavant, que "ἔστιν <εἶναι> τε καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι" (2.3), c'est-à-dire, "ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν" (6.1b-2a). Ces mots résument le "cœur de la vérité", car ils peuvent être compris d'une manière "circulaire", εὐκυκλέος (cf. la vérité εὐκυκλέος de 1.29). Si la Déesse ajoute τὰ γ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα c'est pour souligner que, même si l'apprenti-philosophe est parfois invité à réfléchir sur ce qu'elle a dit (notamment en 7.5: κρῖναι, mais aussi peut-être à 8.6) c'est parce que ce qu'elle vient de dire s'impose; on ne discute pas ce véritable décret divin. Bref, la dichotomie parménidienne est valable maintenant pour la direction des chemins: l'un a un but précis, car il doit rejoindre son point de départ, qui est le cœur de la vérité, tandis que l'autre est chaotique et errant.

Ce "chemin de toutes choses" qui doit rejoindre, d'une manière circulaire, son point de départ est le *πειθοῦς κέλευθος* (2.4). Le mot κέλευθος de 6.9 rappelle qu'il s'agit du même κέλευθος présenté en 2.4. Autrement dit: ce chemin, qui est le chemin qui persuade (il est *πειθοῦς*, c'est-à-dire qu'il respecte le but du *Poème*, qui a été écrit pour convaincre en persuadant) soutient que ἔστιν <εἶναι> τε καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (2.3), et ceci parce que ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν (6.1b-2a). Cette formule, qui concerne

<sup>37</sup> Hermann 2009, p. 275, est un cas exceptionnel: le chemin mentionné en 6.9 "is not to be taken as a complement of the previous line [...] but in *opposition* to it". Pour Berruecos Frank 2020, p. 52, aussi le sens de δὲ est adversatif, mais, selon lui, dans ce passage, il fait allusion aux mortels: "the goddess describes how mortals wanderers tread the same circular path as if it had different goals".

tout ce qui est, car il n'est pas possible de ne pas être, est le seul chemin à retenir, et se déploie en *πολλὰ σήματα* au fragment 8. L'ensemble des *σήματα* constitue un discours (*λόγος*) qui, contrairement aux opinions, qui ne sont pas accompagnées par la vérité (*οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης*, 1.30), est digne de foi (*πιστόν*, 8.50). Les opinions des mortels, en revanche, ne sont pas vraies (*οὐ γὰρ ἀληθείης ἔστιν ὁδός*, 8.17-8) et la *διακόσμησις* qu'elles proposent n'est que "semblable" (*ἑοικότα*, 8.60)<sup>38</sup> aux *σήματα* de l'ἔόν. En fonction du schéma dichotomique de la pensée parménidienne, auquel nous avons fait allusion plusieurs fois, comme les opinions ne possèdent pas les *σήματα* de l'ἔόν, elles ne sont pas des "étants" qui sont en train d'être (*ὄντα*). En effet, Platon a dû écrire le *Sophiste* pour aller au-delà de cette opposition entre ce qui est et ce qui n'est pas, et c'est ainsi que la notion de ἕτερον est née. D'autre part, la conséquente inexistence des opinions (donc, son absence du domaine de *πάντα τὰ ὄντα*) est confirmé par l'axiome duquel elles découlent: *οὐκ ἔστι <εἶναι> τε καὶ χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι*.

Mais... que sont les opinions? Nous savons déjà qu'elles sont un produit humain, élaboré à partir d'une démarche menée à bien en dehors de toute méthode, conséquence d'un vagabondage du νόος, victime de ce que l'"on dit" sur la réalité. Au début (fr. 8, vers 38 et 39), elles ne sont que des "noms" collés (*καθέτεντο*, 8.39) sur les choses, que les hommes croient qu'ils sont vraiment réels (*πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ*, 8.39), mais quand la Déesse définit de manière détaillée leur *statut* elle dit que ces noms *découlent* des deux points de vue (*γνώμας*, 8.53) que les hommes ont établi pour nommer (*ὀνομάζειν*, 8.53) les choses, à savoir, la lumière et la nuit (et des synonymes). Et dans un texte connu aujourd'hui comme "fragment 9" on dit que si tout (*πάντα*, 9.1) a été nommé lumière et nuit, c'est parce que celles-ci, en fonction de leur pouvoir (*τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις*, 9.2), leur ont donné ces noms. Le dernier vers du fr. 9 résume ainsi la situation: "hors d'elles, il n'y a rien (9.4)". Enfin, le fr. 19 fait un rapport précis de la *διακόσμησις* produite par ces gens qui "ne savent rien": "Ainsi sont nées les choses (*τάδε*) *selon l'opinion* (*κατὰ δόξαν*, 19.1), et elles sont présentes maintenant [...] Pour chacune les hommes ont établi un nom distinctif (19.3).

Dans cette présentation des opinions il y a un grand absent: (τὸ) ἔόν. La Déesse dit clairement que le *λόγος* concernant la vérité (*ἀμφὶς ἀληθείης*, 8.51), c'est-à-dire, la présentation des *σήματα* de l'ἔόν, vient d'être pré-

<sup>38</sup> Avant de définir le non-être comme "ce qui est différent de...", Platon s'occupe du *statut* de l'image et dit qu'elle n'est pas vraie, mais seulement "semblable" (*ἑοικός*) et que, par conséquent, elle n'existe pas (*Sph.*, 240b2, ed. 1993). Voir *Od.*, 3.124, ed. 1991: "Tes paroles sont semblables (*ἑοικότες*) aux siennes; comment peux-tu parler d'une manière si ressemblante (*ἑοικότα*)?"; *Od.*, 19.380: "Je n'ai jamais rencontré quelqu'un de plus semblable (*ἑοικότα*) [à Ulysse]".

senté,<sup>39</sup> et que, dorénavant (ἀπὸ τοῦδε), elle va s'occuper d'autre chose: les δόξαι. Selon le schéma dichotomique de Parménide (nous avons déjà dit que Platon n'a pas encore écrit le *Sophiste*), cet "autre" de l'être relèverai du non-être. Les mortels expliquent la réalité comme s'ils n'avaient pas remarqué que la lumière et la nuit, ainsi que tout ce qu'elles ont réussi à nommer (les noms distinctifs du fr. 19) devaient, d'abord, exister, c'est-à-dire, s'appuyer sur les σήματα de l'έόν qui justifient qu'il y ait des όντα, parmi lesquels, certainement, la lumière et la nuit.

La preuve la plus évidente de l'absence d'être chez les opinions est la suivante: ceux qui les ont adoptées suivent un chemin non seulement παναρευτέα (2.6) mais aussi άνόητον (8.17). Si ce chemin ne peut pas être l'objet de la pensée c'est parce que "sans l'έόν, grâce auquel<sup>40</sup> il est énoncé, tu ne trouveras pas le penser (8.35-6)". Ils ont "philosophé" comme s'il n'y avait pas d'être, comme si οὐκ έστι <είναι> τε και χρεών έστι μη είναι. Ils ont ignoré ce véritable cri poussé par la Déesse: "Il faut exister absolument, ou ne pas exister du tout" (ή πάμπαν πελέναι χρεών έστιν ή ούχί, 8.11).

Voyons maintenant l'autre côté de la médaille. En réalité, on peut résumer la philosophie de Parménide selon l'axiome opposé à celui des mortels: "έστιν <είναι> τε και οὐκ έστι μη είναι". Tous les membres du pluriel πάντων de 6.9 respectent cet axiome, qui est leur raison d'être; les opinions en sont exclues, car, pour elles, il n'y a pas d'être. (Très probablement le pluriel de 7.2 ([οὐκ έστι] είναι μη εόντα: "[il n'y a pas] des étants qui ne soient pas" reprenne le pluriel πάντων de 6.9.) Selon notre interprétation, πάντων est un génitif subjectif. Le παλίντροπος κέλευθος est le chemin de "tout", mais de tout ce qui existe vraiment, car il représente la méthode qui permet d'expliquer la réalité, et pour cette raison au vers 2.4 il a été considéré un πειθοῦς κέλευθος, accompagné par le vérité. Il s'agit du κέλευθος "explicatif" de toutes choses.

Et nous arrivons enfin à notre sujet: un chemin πειθοῦς peut-il être un chemin παλίντροπος? Évidemment. Nous avons vu que la différence principale entre les deux "manières" d'expliquer la réalité était la présence ou l'absence d'un "chemin" à suivre ou a ne pas suivre, de l'attitude du "voyageur" et, enfin, du caractère de celui qui menait le jeu, c'est-à-dire, qui dirigeait le processus. Dans le cas de la "bonne" manière, le processus était accompagné par Thémis et Diké, régi d'abord par les Héliades, et, après, par la Déesse elle-même; le voyageur avait le droit d'entreprendre la diffi-

<sup>39</sup> Voir Rossetti 2017, p. 126, qui s'appuie sur l'autorité de Simplicius: "il *logos peri tou ontos* terminava per davvero con il verso 49 [du fr. 8]". Mis à part cette remarque, notre interprétation de Parménide est très différente de celle de Rossetti.

<sup>40</sup> Nous suivons la leçon de Proclus "έφ' (= επί) ό", au lieu de "έν ό", proposée par Simplicius, qui complique encore davantage un texte déjà compliqué. Voir Cordero 2004b. Notre choix a été adopté aussi par Palmer 1999, p. 40, et par Couloubaritsis 2008, p. 555.

cile aventure parce qu'il était poussé par sa volonté; et, enfin, son voyage suivait un parcours net et précis (à différence de l'errance de Phaëton). En ce qui concerne la "mauvaise" manière d'avancer, les marcheurs n'avaient pas les ressources intellectuels nécessaires pour suivre un parcours distinct, ils sont ébahis (τεθηπότες, 6.7), ils sont traînés par l'habitude invétérée (peut-on dire "malgré eux"?) et, surtout, leur νόος divague et ils ne savent pas où aller: ils avancent sans direction, à l'aveuglette; leur chemin n'est pas παλίντροπος.

C'est surtout la précision ou l'absence de but à atteindre qui distingue le chemin πειθοῦς de la Déesse du sentier (πάτος, 1.27) des hommes. Nous venons de dire que le chemin suivi par les mortels n'est même pas un chemin; il est une dérive déboussolée, un parcours chaotique. Le κέλευθος de la Déesse, de l'homme qui sait... et de *tout* ce qui est, en revanche, est παλίντροπος. *Il a une direction nette et précise*, son parcours n'est pas aveugle: il doit revenir à son point de départ, qui est le même que sont point d'arrivée. La fin du chemin *doit* coïncider avec le début; autrement, il ne serait pas παλίντροπος, mais πολύτροπος, ou, comme nous l'avons suggéré, "ἐναντιότροπος", comme celui des mortels. Presque au même temps que Parménide, Héraclite écrira que "dans le cercle, le principe et la fin est commun" (fr. 103). En effet, pour dessiner un cercle il faut suivre un chemin παλίντροπος; le cercle devient un cercle lorsque le dernier point de la tracée du compas rencontre le premier. Le parcours est prédéterminé. Or, cette circularité caractérise la vérité chez Parménide, qui est εὐκυκλέος (1.29),<sup>41</sup> car le raisonnement parménidien est, comme disait Mario Untersteiner, une "composizione ad anello":<sup>42</sup> *la nécessité d'être suppose l'impossibilité de ne pas être, et l'impossibilité de ne pas être suppose la nécessité d'être*. Nous trouvons ceci au vers 2.3 et en 6.1b-2a, qui, comme nous l'avons signalé, sont le noyau de la philosophie de Parménide.

Nous avons dit au début de ce travail que la citation que nous connaissons aujourd'hui comme fragment 5 est très explicite, et la présence de l'adverbe πάλιν aussi bien dans ce fr. 5 qu'au vers 6.9 justifie le lien qui existe entre les deux passages. Au fr. 5 c'est la Déesse qui parle —nous supposons—, et elle dit clairement que "il est commun (ξυνόν δέ) pour moi où (όππόθεν) je commence, car j'y reviendrai à nouveau (πάλιν)". Sans aucun doute, celle-ci est une description de son παλίν-τροπος κέλευθος. À propos de ce fr. 5, Barbara Cassin —qui a une interprétation de Parménide assez différente de la nôtre—, a écrit ces mots, que nous partageons 100%:

<sup>41</sup> Nous préférons la leçon εὐκυκλέος, "bien arrondie" (Simp., in *Cael.*, 557.26, ed. 1894) car elle est cohérente avec la méthode circulaire que Parménide décrit au fr. 5. D'autres interprètes conservent εὐπειθέος, selon Sextus Empiricus ed. 1912.

<sup>42</sup> Untersteiner 1958, p. LXXXIX.

“Le point de départ de la Déesse, à savoir le ‘est’, loin d’être indifférent, est plutôt surdéterminé: il est début et fin, alpha et oméga, elle en part et ne cesse d’y revenir, puisqu’il est au début (‘est’) et à la fin du récit (‘l’étant’, à travers quoi ‘est’ se dit)”.<sup>43</sup> Une traduction possible de 6.9 serait, en conséquence, “le chemin de toutes choses, cependant (δέ), est réversible”.<sup>44</sup> On pourrait ajouter: ... comme l’avait démontré la formule ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ’οὐκ ἔστιν. Voyons d’autres traductions. Marcel Conche, par exemple, propose “revient sur lui-même”,<sup>45</sup> Scott Austin traduit par “the route of all is backward-turning”,<sup>46</sup> et Lambros Couloubaritsis a choisi “[il] est une voie qui va et revient sur ses pas”.<sup>47</sup>

L’axiome que nous considérons comme le noyau de la pensée de Parménide, “ἔστιν <εἶναι> τε καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι” (2.3), ou “ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ’οὐκ ἔστιν” (6.1b-2a) est un exemple didactique du παλίντροπος κέλευθος. En effet, dans les deux cas, les deux formules, coordonnées par τε καί, son réversibles:<sup>48</sup> l’une justifie l’autre, et vice-versa: le point de départ peut-être “ἔστιν <εἶναι>” et le point d’arrivée nécessaire “οὐκ ἔστι μὴ εἶναι”, mais on peut partir de “οὐκ ἔστι μὴ εἶναι” pour arriver nécessairement à “ἔστιν <εἶναι>”.<sup>49</sup> Dans le schéma général du *Poème*, l’apprenti philosophe peut commencer par admettre la faiblesse et inutilité des opinions pour conclure qu’il faut adopter le πιστὸν λόγον concernant la vérité, ou il peut commencer par être persuadé par le discours vrai et rejeter ainsi l’ordre trompeur des mots qui expose les opinions. Dans tous les cas, comme on lit au vers 8.1, “un seul chemin reste comme récit (μόνος δ’ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται)”: le παλίντροπος κέλευθος dont les σήματα vont déchiffrer le cœur de la vérité. Et la vérité accompagne le πειθοῦς κέλευθος, qui est le πάντων παλίντροπος κέλευθος.

<sup>43</sup> Cassin 1998, p. 213.

<sup>44</sup> Sachot 2016, p. 106, traduit aussi παλίντροπος par “réversible”, mais, selon lui, le mot fait allusion au chemin des “mortels”.

<sup>45</sup> Conche 1996, p. 101.

<sup>46</sup> Austin 1986, p. 161.

<sup>47</sup> Couloubaritsis 2008, p. 542.

<sup>48</sup> Un cas parallèle est le mot ἀλλά.

<sup>49</sup> Le “double point de départ” ou de “commencement” que cette procédure implique se trouve aussi au début du fr. 6, à partir du vers 3, si on accepte notre conjecture “<ἄρξει>” pour remplir lacune pour laquelle Diels avait très malheureusement proposé “<εἶργω>”. Notre traduction est la suivante: “Car tu commenceras (<ἄρξει>) par ce premier chemin de la recherche, et ensuite par celui façonné par les mortels qui ne savent rien [...]” (6.3-5). Voir Cordero 1979. Le lecteur éventuel de ce travail, cependant, n’est pas obligé d’accepter notre conjecture.

## BIBLIOGRAPHIE

*Sources anciennes*

- ARISTOTELIS *Metaphysica*, ed. Werner Jaeger, Oxford, Oxford University Press, 1957.
- DIOGENES LAERTIUS, *Lives of eminent philosophers*, ed. Tiziano Dorandi, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- HOMÈRE, *L'Iliade*, texte bilingue, Paris, Éditions de la Différence, 1989.
- HOMÈRE, *L'Odyssée*, texte bilingue, Paris, Éditions de la Différence, 1991.
- OVIDE, *Les métamorphoses*, ed. Georges Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1925.
- PINDARE, *I: Olympiques*, ed. Aimé Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1922.
- PLATO, *Opera, Vol. I. Theaetetus*, Oxford, Oxford Classical Texts, 1995.
- PLATON, *Le Sophiste*, intr., trad. et notes Nestor Luis Cordero, Paris, Flammarion, 1993.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos*, ed. Hermann Mutschmann, Leipzig, Teubner, 1912.
- SIMPLICIUS, *De Caelo Commentaria*, ed. Hermann Diels, Berlin, J. L. Heiberg, 1894.

*Sources modernes*

- ALLEN, Reginald E., *Plato's Parmenides*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- AUSTIN, Scott, *Parmenides. Being, Bounds, and Logic*, New Haven, Yale University Press, 1986.
- BERRUECOS FRANK, Bernardo, "Parmenides and Heraclitus revisited. Palintropic Metaphysics, Polymathy and Multiple Experience", *Anais de Filosofia Clássica*, 14/27, 2020, pp. 37-70.
- CASSIN, Barbara, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- CERRI, Giovanni, *Parménide di Elea. Poema sulla natura*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1999.
- CONCHE, Marcel, *Parménide. Le Poème: Fragments*, texte grec, traduction, présentation et commentaire, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- CORDERO, Nestor Luis, "Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7", *Phronesis*, 24/1, 1979, pp. 1-32.
- CORDERO, Nestor Luis, "La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie", éd. Jean-François Mattéi, *La naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice, mai 1987*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 207-214.
- CORDERO, Nestor Luis, *Les deux chemins de Parménide*, Paris/Bruxelles, J. Vrin/Ousia, 1997<sup>2</sup>.
- CORDERO, Nestor Luis, *By Being, It Is. The thesis of Parmenides*, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2004a.
- CORDERO, Nestor Luis, "La pensée s'exprime 'grâce' à l'être (Parménide, fr. 8.35)", *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 129/1, 2004b, pp. 5-13.

- CORDERO, Nestor Luis, “Aristote, créateur du Parménide *dikranos* que nous héritons aujourd’hui”, *Anais de Filosofia Clássica*, 10/19, 2016, pp. 1-25.
- CORDERO, Nestor Luis, “Le très curieux silence des Doxographes à propos de l’incompétence des auteurs des opinions chez Parménide”, *Journal of Ancient Philosophy*, 15/1, 2021a, pp. 1-17.
- CORDERO, Nestor Luis, “Les ‘opinions des mortels’ de Parménide et un éventuel pythagorisme éléatique”, *Archai*, 31, 2021b, pp. 1-23.
- COULOUBARITSIS, Lambros, *La pensée de Parménide*, Bruxelles, Ousia, 2008.
- COXON, Allan H., *The Fragments of Parmenides*, Assen, Van Gorcum, 1986.
- DIELS, Hermann, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin, Reimer, 1897.
- DIXSAUT, Monique, *Le naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 1998.
- FÜLLEBORN, Georg Gustav, *Die Fragmente des Parmenides*, Züllichau, F. Frommann, 1795.
- GALGANO, Nicola Stefano, “*Amēkhanīē* in Parmenides DK 28 B 6.5”, *Journal of Ancient Philosophy*, 10/2, 2016, pp. 1-12.
- HERMANN, Arnold, “Parmenides versus Heraclitus?”, Enrique Hülsz Piccone (éd.), *Nuevos ensayos sobre Heráclito*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 261-283.
- JAEGER, Werner, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, Oxford University Press, 1947.
- LIDDELL, Henry George, and Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, With a Revised Supplement Henry Stuart Jones, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- PALMER, John Anderson, *Plato’s Reception of Parmenides*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- ROSSETTI, Livio, *Un altro Parmenide*, vol. I, Bologna, Diogene, 2017.
- SACHOT, Maurice, *Parménide d’Élée, fondateur de l’épistémologie et de la science. Commentaire analytique et synthétique du Poème*, édition numérique, Université de Strasbourg, 2016, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01872456/document> (23/11/2022).
- TARÁN, Leonardo, *Parmenides*, Princeton, Princeton University Press, 1965.
- UNTERSTEINER, Mario, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze, 1958.
- VERDENIUS, Willem Jacob, *Parmenides. Some Comments on his Poem*, Amsterdam, Hakkert, 1942.
- WIERSMA, W., “Notes on greek philosophy (Parm. 1.17, 2.4, 8.61)”, *Mnemosyne*, 20/4, 1967, pp. 403-408.

\* \* \*

NESTOR LUIS CORDERO est Docteur en Philosophie et Lettres de l’ Universidad de Buenos Aires. Installé en France depuis 1979. Après avoir obtenu deux doctorats à l’Université de Paris IV (Sorbonne), il est professeur émérite à l’Université de Rennes 1. Pendant plusieurs années, il a été responsable d’un séminaire à la Sorbonne, en tant que professeur invité. Spécialiste de philosophie grecque, il est l’auteur de plus de soixante articles dans sa spécialité et de la traduction en espagnol (Madrid, 1988)

et en français (Paris, Flammarion, 1993; 7e. éd. 2003) du *Sophiste* de Platon. Il est l'auteur de trois livres sur Parménide: *Les deux chemins de Parménide* (Paris, Vrin, 1984; 2a. ed. 1997), *By Being, it is. The thesis of Parmenides* (Las Vegas, Parmenides Publishing, 2004; trad. esp. *Siendo, se es*, Buenos Aires, Biblos, 2006) y *Parmenide scienziato?* (Sank Augustin, Academia Verlag, 2008). Collaborez régulièrement avec Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles et en janvier 2009, il a été déclaré premier citoyen d'honneur d'Elea/Velia.