

Université de Montréal

Le virage métaphysique dans le *Sophiste* de Platon :
héritage éléatique et intrusion sophistique

par

Elsa Bouchard

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.)
en philosophie
Option recherche

Juillet 2005

© Elsa Bouchard, 2005



B

29

U54

2006

v. 003

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
Le virage métaphysique dans le *Sophiste* de Platon :
héritage éléatique et intrusion sophistique

présenté par :
Elsa Bouchard

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

.....Richard Bodéüs.....
président-rapporteur

.....Louis-Arthur Dorion.....
directeur de recherche

.....Vayos Kapiris.....
membre du jury

Résumé

Les dialogues écrits par Platon dans la période qui a suivi la rédaction des textes de la maturité se caractérisent en grande partie par les préoccupations métaphysiques qui animent leur auteur. La crise de la théorie des formes, incarnée par la virulente critique de Parménide dans le dialogue éponyme, donne lieu à de nouvelles réflexions où Platon reconsidère les conséquences de l'héritage éléatique qui l'a tant influencé dans l'élaboration de son propre système. Lorsque, dans le *Sophiste*, il entame le processus de reconstruction par la recherche de solutions efficaces, ce projet se voit combiné avec un autre, celui de la définition du sophiste. Celui-ci nie être un producteur d'images et d'illusions sous prétexte qu'il n'existe pas une telle chose que la fausseté, puisqu'il faudrait alors admettre l'existence du non-être, une idée formellement démentie par Parménide. Le sophiste apparaît donc, après Platon, comme un second type d'héritier de l'éléatisme. Toutefois, loin de vouloir fonder les principes d'une épistémologie rigoureuse de type platonicien, le sophiste utilise plutôt les préceptes parménidiens pour démolir toute prétention à la capacité de distinguer le vrai et le faux. Le dialogue *Sophiste* devient alors le lieu d'une querelle impliquant trois acteurs dans laquelle Platon, en bon maître de jeu, trouvera les moyens de réprimander Parménide, de conserver l'essentiel de son héritage, de soustraire sa théorie des formes à certains pièges théoriques, et bien entendu, de réfuter la prétention au savoir du sophiste par la démonstration de sa nature essentiellement trompeuse. Le présent travail vise à éclairer la façon dont Platon accomplit, d'un seul coup, ce projet multiple.

Mots clés : Platon – métaphysique – Parménide – sophistique – épistémologie

Abstract

Plato's late dialogues show a definite concern for metaphysical issues. The crisis that affected the theory of forms and which was mostly exemplified by the *Parmenides* allowed Plato to develop new ideas and to reconsider the eleatic premises that had largely influenced his own system. In the *Sophist*, he attempted to modify the grounds of this system and to look for solutions to the problems it implied. This project was combined to another purpose: give a proper definition of the sophist. This tricky target denies being a creator of images and illusions, arguing that there simply is no such thing as falsehood, lest we should have to admit that not-being exists, and hence violate Parmenides' strict commandment. The sophist is thus to be understood as another representative of the eleatic intellectual heritage. But, unlike Plato, he puts his efforts into the complete demolition of any sort of epistemological distinction between truth and falsehood. The *Sophist* consists in a wide debate in which three important figures are concerned, namely Plato, Parmenides and the sophist. In this complex dialogue, Plato manages to give Parmenides a slight rebuke and nevertheless to hold on to his essential ideas; to overcome some crucial problems regarding his own metaphysical doctrine; and finally to refute the sophist's claim to knowledge by way of showing his fraudulent nature. The purpose of this paper is to display how Plato successfully accomplishes this multiple task.

Keywords : Plato – metaphysics – Parmenides – sophists – epistemology

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Remerciements.....	v
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I : Grandeur et déclin de l'éléatisme platonicien.....	8
Introduction.....	8
Platon, Parménide et les formes.....	9
Le <i>Parménide</i> : une crise d'essence éléatique	15
CHAPITRE II : Le <i>Sophiste</i> : une métaphysique de la relation en garantie du discours	32
Introduction.....	32
Objectif et orientation du <i>Sophiste</i>	32
La critique platonicienne des Anciens et la définition de l'être par la δύναμις	34
L'ontologie du <i>Sophiste</i> : Les μέγιστα γένη, le mouvement et la communauté	46
Le non-être comme autre.....	64
Ontologie et méthode.....	67
Conclusion : résolution du problème de l'image ou de la fausseté?.....	74

CHAPITRE III : Platon contre la sophistique parménidienne.....	80
Introduction.....	80
La prédéfense de Parménide et la critique du monisme.....	81
La réhabilitation du non-être.....	93
La sophistique et la thèse de l'impossibilité de dire le faux.....	99
 CONCLUSION.....	 114
 Bibliographie.....	 118

Remerciements

Je remercie mon directeur de recherche, M. Louis-André Dorion, pour ses conseils, sa patience et son soutien lors de l'élaboration de ce travail.

INTRODUCTION

Dans le dialogue intitulé le *Sophiste*, Platon amorce un virage théorique et méthodologique dont ses œuvres postérieures porteront immanquablement la marque. Ce virage, grâce auquel la philosophie platonicienne trouvera un second souffle, s'enclenche pourtant sous la poussée de préoccupations qui ne sont pas neuves : qu'on pense au sophiste lui-même, qui donne son nom à ce dialogue relativement tardif mais dont la présence, explicite ou sournoise, imprègne la quasi-totalité de l'œuvre platonicienne. Après avoir pris au sein de celle-ci tous les traits imaginables – ceux bien sûr des illustres personnages que sont Protagoras, vénal marchand de vertu doublé d'un incorrigible sensualiste, et Gorgias, l'orateur « cuisinier » qui fait un métier de la flatterie; mais aussi de nombreuses autres figures, parfois moins connues, parfois fictives, et incarnant tantôt le stérile interprète littéraire, tantôt le relativiste moral, tantôt le subtil grammairien, tantôt le disputeur grotesque ou le donneur de spectacles –, le sophiste, dans le dialogue qui lui est consacré, devient enfin l'objet central d'une chasse à l'homme dont le terme espéré serait la détermination de sa nature mouvante. Cela ne s'accomplira pourtant qu'après une enquête de longue haleine pendant laquelle on verra le sophiste prendre comme à son habitude une multitude de formes, et qui amènera également Platon à faire face à d'autres « spectres » philosophiques – issus, non seulement de la sophistique au dos large, mais aussi de sa propre doctrine.

Car la pensée platonicienne, en raison de l'optimisme épistémologique qu'elle déploie, est particulièrement vulnérable aux objections. Quoique fondée sur une attitude de dénégation dont la réfutation et la profession d'ignorance socratiques sont les prudents modèles, elle ne se contente pas, à l'instar de celui qui l'a inspirée, de s'opposer avec force aux imposteurs du savoir. Elle cherche aussi à expliquer, à rendre compte positivement de tout ce dont le langage est capable de faire un objet d'étude : la

vertu, la cité, l'univers, l'être, le non-être, sont tour à tour et à de multiples reprises soumis à la « question », dans le but d'en arriver à faire *parler* ces témoins des choses que sont les mots et à s'entendre, non pas justement sur les seuls mots, mais aussi et avant tout sur le discours qui les accompagne et leur procure tout leur sens. La pensée platonicienne en arrive ainsi tôt ou tard à s'ériger en véritable système fondé sur de solides assises métaphysiques propres à assurer rétrospectivement la légitimité d'une volonté philosophique dont la raison d'être initiale semblait être la résolution de certaines questions de nature éthique.

Pourtant, la construction n'est pas à toute épreuve, et Platon le sait parfaitement. La tranquille assurance, voire la prétention qui accompagnaient les prescriptions de justice de la *République* autant que l'affirmation résolue de l'existence des formes intelligibles, dans ces dialogues à juste titre appelés *de la maturité*, sont désormais remplacées par un état d'esprit équivoque où perce l'ombre du scepticisme. On pourrait presque croire à un « retour du socratisme », si ce doute n'était pas compensé par l'expression d'un sentiment d'urgence dans la nécessité d'une opération de sauvetage de la connaissance. Certes, l'hypothèse des formes intelligibles n'est pas sans causer des problèmes. Toutefois, Platon ne croit pas la connaissance possible sans elles; or, il ne remet pas en question la prémisse selon laquelle la connaissance est possible. Il ne peut donc se résoudre à abandonner complètement ce grâce à quoi des progrès majeurs ont pu être accomplis dans l'ordre de la science et de la morale.

Le *Sophiste*, de même que les dialogues qui lui sont contemporains, témoigne de ce malaise de la pensée platonicienne à un moment où elle sent le besoin de retourner sur elle-même et sur ses prédécesseurs, ennemis ou alliés. Parmi ces derniers, la figure de Parménide, auguste entre toutes, refait surface afin d'appuyer le combat de Platon contre « l'hydre sophistique » qui n'aura de cesse qu'elle aura réussi à saper définitivement la possibilité d'une connaissance vraie en se servant, comble de l'audace, des propos de Parménide lui-même.

De prime abord, le dialogue prend les traits innocents et familiers d'une tentative de définition. Comme son nom l'indique, le *Sophiste* relate un effort pour définir le sophiste, premier volet d'une trilogie annoncée mais non complétée où devaient être distingués tour à tour le sophiste, l'homme politique et le philosophe. Comme chacun le sait, ce dernier ne fait l'objet d'aucun dialogue qui lui soit explicitement consacré¹. Platon toutefois s'exprime souvent à son sujet, et uniquement dans le *Sophiste* il arrive au philosophe d'apparaître à au moins deux reprises au fil de la conversation, là où on l'attendait le moins : la première fois dans l'une des définitions initiales du sophiste qui aboutit, dans sa description du « purificateur » des âmes, à un portrait étonnamment ressemblant de Socrate (qui, si sa tâche semble maintenant reléguée à une « sophistique de noble lignage », n'en a pas moins été pour Platon un modèle du philosophe, du moins à une époque antérieure); la seconde fois lorsqu'on attribue au philosophe la science des relations entre les genres, ou en un mot, la dialectique.

La science du philosophe est par ailleurs déjà à l'œuvre dès le début du dialogue qui s'amorce, sous la conduite de l'Étranger d'Élée – lui-même philosophe attiré –, par une suite de définitions préliminaires du sophiste. Ces définitions sont le produit de la méthode dialectique qui, pour cerner son objet, procède par divisions successives entre les genres. La méthode ne semble pas prétendre à une certitude démonstrative, seulement à une sorte d'utilité ou de commodité qui a ses limites, comme le montrent les exemples de son application dans le *Sophiste* et dans le *Politique*. Dans ces deux dialogues, non seulement la méthode de division ne permet-elle pas à elle seule de déterminer la nature de l'objet recherché, mais elle est même la cause de certaines difficultés. Dans le *Politique*, le résultat de la première opération de division souffre d'une grave imprécision qui tourne presque au ridicule le portrait de l'homme politique; dans le *Sophiste*, c'est la prolifération des définitions (six ou sept selon qu'on considère importante ou négligeable la différence entre deux des définitions) qui laisse d'abord perplexe. Toutefois, et bien que la méthode puisse parfois paraître « approximative et

¹ Les avis concernant cette absence divergent : les uns croient, pour des raisons diverses, que Platon a renoncé à l'écriture de ce dialogue; d'autres supposent que les aléas de la transmission manuscrite n'ont pas permis au texte de se rendre jusqu'à nous.

finalement décevante pour nous »², il faut bien reconnaître que Platon lui a accordé un crédit certain, sans peut-être parvenir à la développer suffisamment ni à en préciser les modalités.

La dernière définition du sophiste met pourtant un point final à la discussion, et nous n'avons aucune raison de croire que Platon n'en était pas entièrement satisfait. Il est certes tentant de considérer les définitions précédentes comme des tentatives ou des ébauches incomplètes de la dernière, et d'accorder à celle-ci une primauté qu'étaient à la fois l'ampleur du « détour ontologique » qu'elle exige et le caractère progressif du dialogue (un procédé à l'œuvre dans d'autres dialogues platoniciens, parmi lesquels le *Banquet* est peut-être l'exemple le plus frappant). Or, cette dernière définition, qui présente le sophiste sous les traits d'un illusionniste dépourvu de savoir réel, fait appel à une notion dont c'est la tâche de la plus grande partie du dialogue de rendre compte : la fausseté, présente dans les paroles du sophiste en particulier et dans ce qu'on appelle « l'image » en général.

L'Étranger d'Élée, devant la technique de fabrication d'images qu'il a d'abord voulu attribuer au sophiste, se heurte en effet à un problème de taille, dont il n'ignore pas la difficulté et qu'il formule en ces termes : « Qu'une chose apparaisse ou semble, sans cependant être, et que l'on dise quelque chose, sans cependant dire la vérité »³. À première vue, cela n'a rien d'extraordinaire; qui voudrait contester que l'on puisse parfois mentir, faire des erreurs ou encore être victime d'une illusion? De fait, le problème n'en devient un qu'une fois mis en opposition avec la parole de celui dont l'autorité bien établie ne souffre aucune atténuation : Parménide, qui, ayant discerné avec une rare acuité le caractère absolument indicible et inconcevable du non-être, a conséquemment « interdit » tout discours, silencieux ou parlé, à son sujet. Or, selon l'Étranger, pour conserver notre définition du sophiste, il faut supposer « que le non-être

² Pellegrin, P., « Le *Sophiste* ou de la division », in *Études sur le Sophiste*, éd. P. Aubenque, Naples, 1991, p. 406. Les critiques nombreuses adressées à la méthode remontent aussi loin qu'à Aristote (cf. *Parties des animaux* A, 642b5-644a12).

³ *Soph.*, 236e, trad. Cordero. Sauf indication contraire, les passages cités proviennent tous de la traduction de N.-L. Cordero parue en 1993 dans l'édition Flammarion.

existe, car, autrement, le faux ne pourrait pas devenir une chose qui est »⁴. Tout le dialogue sera dès lors consacré à la résolution de ce dilemme grâce auquel le sophiste, parant à l'accusation de faussaire, met ses adversaires dans une position où ils doivent renoncer soit à l'intelligibilité du discours, soit à la distinction entre le vrai et le faux.

L'Étranger entreprend donc, dans sa chasse obstinée, la tâche herculéenne de contourner l'interdit de Parménide sans toutefois tomber dans les pièges nombreux que lui tend le sophiste, camouflé « dans l'obscurité du non-être »⁵. La nécessité d'un examen et d'un remaniement en profondeur des théories traditionnelles sur l'être (celle de Parménide comme celles des autres Anciens) se fait bien vite sentir, suite à quoi on espère que le non-être, grâce à un éclaircissement de la nature de l'être, sortira lui-même de l'ombre où il se tient. Les thèmes classiques de la philosophie préplatonicienne refont surface et sont interprétés dans le cadre d'une nouvelle définition de l'être, fondée sur la puissance, proposée par l'Étranger. On voit enfin clarifiés les rapports qu'entretiennent le mouvement, le repos, l'unité et la multiplicité avec ce qui n'était jusqu'alors qu'imprécisément appelé « l'être ». Ces notions, revues dans le cadre de la métaphysique des formes intelligibles, donnent place à une véritable réforme de l'ontologie platonicienne.

Tous ces résultats, obtenus presque « en passant », ne nous font toutefois pas oublier notre objectif initial : traquer le sophiste jusque dans ses derniers retranchements, exposer au grand jour les rouages de cette technique particulière qui est la sienne et qui s'apparente à l'art du magicien. Dans l'économie globale du dialogue, le « meurtre » de Parménide, les investigations métaphysiques sur le sens de l'être et du non-être, sont présentés comme des conditions préalables à l'atteinte de cet objectif. À travers l'entrelacement désordonné et la multiplicité des problèmes touchés, on en arrive pourtant à ne plus très bien voir ce qui se passe : qui exactement cherche-t-on à réfuter? Que vient faire Parménide dans cette chasse au sophiste, et de quel droit l'associe-t-on à ce dernier? Sans compter que Platon, contrairement à son habitude, se compromet lui-

⁴ *Ibid.*, 237a.

⁵ *Ibid.*, 254a.

même, précipitant dans l'arène ces « Amis des formes » qui incarnent selon toute vraisemblance ses propres convictions passées – ce qui donne lieu à une nouvelle question : jusqu'à quel point le parricide est-il entraîné avec sa victime dans l'abîme?

C'est la nature de cette lutte à trois que je tenterai d'éclaircir dans la présente étude, en mettant, grossièrement il est vrai, ces individus disparates qu'on appelle « sophistes » dans un seul et même panier, et créant par le fait même un artificiel triangle dialectique formé par Platon, Parménide et la sophistique. Plus précisément, il s'agira, à partir d'une lecture soigneuse du texte de Platon, de prendre la mesure de la responsabilité et du rôle que celui-ci impute à Parménide, aux sophistes et à lui-même dans l'élaboration et la résolution du problème fondamental du dialogue, un problème où s'entrecroisent des enjeux épistémologiques, métaphysiques, linguistiques et éthiques : comment assurer au discours philosophique un rapport au réel en vertu duquel il puisse être radicalement distingué de tout autre discours, et en particulier de celui de la sophistique?

La première partie de ce travail pourra être vue comme une étape préalable à l'examen de ce dialogue complexe qu'est le *Sophiste*. Une telle précaution a pour but de présenter dans son contexte initial la relation intime qui lie Parménide au Platon des dialogues « canoniques » de la maturité, afin de mieux faire valoir par la suite l'importance de l'évolution de cette relation; mais aussi de montrer dans toute leur gravité les conséquences de la crise dans laquelle sombre, à un certain moment, la philosophie platonicienne, une crise qu'on ne peut mieux illustrer que par une analyse du *Parménide*. Le premier chapitre sera donc centré sur la relation entre Platon et Parménide telle qu'on peut partiellement en rendre compte d'après les dialogues antérieurs au *Sophiste*.

La deuxième partie sera tout entière vouée à l'étude du *Sophiste*, dans lequel la surabondance des thèmes m'obligera à ne considérer que les éléments les plus importants, et encore de façon plus ou moins détaillée : la critique des anciennes théories sur l'être, parmi lesquelles celles de Parménide et des Amis des formes auront bien

évidemment une place privilégiée; la doctrine de la communauté des formes, mise en lumière à travers l'examen des cinq grands genres; la définition du non-être en tant qu'autre; la « nouvelle » dialectique ou la méthode de division; le problème de l'image et de la fausseté. Les analyses élaborées dans ce deuxième chapitre permettront d'évaluer correctement les progrès accomplis par Platon au sein de sa propre métaphysique, des progrès qui, on le verra, consistent en grande partie en des réponses aux nombreuses objections que Platon avait adressées à son propre système dans les dialogues antérieurs.

Cela fait, tous les éléments seront en place pour jeter un œil neuf sur le *Sophiste* en tant que lieu privilégié où se déroule le débat tripartite dans lequel Platon implique à la fois Parménide, les sophistes et lui-même. Le troisième et dernier chapitre sera ainsi centré sur le soi-disant *parricide* que l'on retient souvent comme le mot-clé du dialogue, bien que la victime et le motif du crime, après toutes ces années, soient encore loin d'être identifiés avec clarté. Une telle identification constitue pourtant une condition nécessaire à la détermination de la tâche que s'est donnée Platon en écrivant le *Sophiste*.

CHAPITRE I

Grandeur et déclin de l'éléatisme platonicien

Introduction

La relation qui unit Platon à Parménide n'est pas chose facile à cerner. Qu'elle comporte une dimension de filiation du second au premier est certes plus que vraisemblable; mais cette filiation n'a rien à voir avec une transmission directe et intégrale des positions parménidiennes. Qui plus est, on sait que Platon, dans le *Sophiste*, se résoudra au parricide – à moins bien sûr qu'il ne faille limiter le poids du « crime » au seul personnage chargé de le commettre, cet Étranger d'Élée dont on ne saurait dire avec précision s'il est un disciple de Parménide ou bien un dissident. La discussion de ce soi-disant parricide fera toutefois l'objet du troisième et dernier chapitre de ce travail, alors que le deuxième portera sur la doctrine métaphysique exposée dans le *Sophiste*.

Ce premier chapitre poursuit quant à lui un double but. D'abord, explorer quelques aspects de la relation Platon-Parménide avant que celle-ci ne prenne la tournure conflictuelle qui est la sienne dans les dialogues métaphysiques que sont le *Parménide* et le *Sophiste*; ensuite, procéder à une analyse des motifs d'opposition entre les deux philosophes, en choisissant à cette fin une tourelle d'observation privilégiée : le dialogue *Parménide*, qui constitue à cet égard une sorte de point d'émergence. Cette deuxième partie sera largement orientée sur certains *problèmes* inhérents au *Sophiste*, mais qui laissaient déjà poindre une ombre inquiétante avant l'écriture de ce dialogue.

Platon, Parménide et les formes

Le Platon de la période « précritique » – celui dont la pensée semblait s’achever avec l’écriture de la *République*, dialogue *total* s’il en est un⁶ – est réputé s’être plutôt bien entendu avec Parménide. Tous deux ont voulu établir des balises dans l’ordre de la connaissance; tous deux ont préféré, à la mouvance éternelle des choses et de l’opinion commune, la permanence de la science et de ce dont elle est la science. Chez Platon, on peut en effet dire sans grand risque de se tromper que la première condition essentielle de la science, la première posture philosophique à adopter face au déferlement et à la diversité des opinions, c’est l’arrêt : arrêt de l’énumération possiblement sans fin des exemples pour définir quelque chose; arrêt du mouvement de l’objet de connaissance; arrêt du regard de l’intellect sur son objet propre. Dans un passage du *Cratyle* où Socrate se demande dans quelle intention signifiante ont été établis les premiers noms, et à rebours de Cratyle qui, fidèle héraclitéen, affirme que les noms représentent la réalité en tant que flux incessant, Platon propose en retour une étymologie du mot *savoir* (ἐπιστήμη) qui va plutôt dans le sens de sa propre conception de la réalité : « Il [*scil.* le mot ἐπιστήμη] a l’air de signifier que le savoir « arrête » (*histēsi*) notre âme sur (*epi*) les choses plutôt qu’il n’accompagne leur mouvement circulaire »⁷.

Chez Parménide, l’immobilité fait partie des attributs⁸ essentiels de l’être, lesquels incluent également l’unité, l’éternité, la totalité, etc. Il a été souvent dit que Platon se sert d’expressions semblables lorsqu’il décrit le mode d’être des formes intelligibles. Un examen attentif⁹ des divers éléments de la description qu’offre Diotime de la forme du beau, dans le *Banquet*, rend cette ressemblance frappante : la forme du beau, comme l’être parménidien, ne naît ni ne périt, ne s’accroît ni ne diminue, est toujours semblable à elle-même, de tous les côtés et de toutes les façons. En appliquant

⁶ Du moins aux yeux des lecteurs modernes. Les Anciens, on le sait, voyaient dans le *Timée* l’expression la plus complète du platonisme.

⁷ *Crat.*, 437a (trad. Dalimier).

⁸ Il s’agit des fameux σήματα du Frag. VIII.

⁹ Tel que celui qu’a mené F. Solmsen dans « Parmenides and the Description of Perfect Beauty in Plato’s *Symposium* », *American Journal of Philosophy*, 92 (1), 1971, pp. 62-70. Voir également Sprague, R. K., « *Symposium* 211A and *Parmenides* Frag. 8 », *Classical Philology*, 66, 1971, p. 261, qui relève les mêmes points de comparaison.

ces épithètes à l'ensemble des formes platoniciennes, celles-ci paraissent bien être assimilables, individuellement, à des entités parménidiennes.

Certes, Platon ne reprend pas le discours parménidien sur l'être au sens général et globalisant d'un tout indifférencié. Sa conception de l'être vrai repose plutôt sur la multiplicité des formes dont la fonction est de rendre compte de certaines manifestations concrètes et variées dans le monde sensible. Loin de se soucier de rassembler cette multiplicité sous une dénomination globale telle que l'être¹⁰, il tient selon toute apparence (et en l'absence de preuve contraire) cette multiplicité pour irréductible. Toutefois, sa conception de l'être vrai comme éternel, total et immuable, sans compter son caractère parfait, sinon divin, fait de Platon un héritier incontestable de l'éléatisme.

D'autre part, la parenté entre Platon et Parménide transparait également à travers le style révélateur qui imprègne certains passages des dialogues – dont le plus probant à cet égard est la description des pérégrinations de l'âme dans le *Phèdre* – et qui rappelle, de façon irrésistible, celui du *prooimion* de Parménide. Si l'image du chariot, d'Homère à Platon en passant par Parménide, permet de véhiculer le sentiment épique d'une expérience supra-humaine¹¹, elle sert aussi, dans le cas de ces deux derniers, à incarner l'ascension proprement *philosophique* de l'âme vers la saisie d'une vérité qui dépasse largement l'entendement commun, confiné au domaine des sens. Dans le mythe du *Phèdre*, Socrate choisit de dépeindre la nature de l'âme à l'aide de l'image du char ailé, à défaut de la capacité de fournir à propos d'elle un discours parfaitement rationnel. La terminologie parménidienne de l'être intervient à deux niveaux dans le mythe en question : a) dans la description des objets de contemplation des âmes dans « ce lieu qui se trouve au-dessus du ciel »¹², soit ces réalités intangibles, sans mélange, « qui sont réellement »¹³ – une description qui correspond à celle de la forme du beau dans le

¹⁰ Si l'on excepte les références de la *République* à la forme du bien, les dialogues antérieurs au *Sophiste* ne présentent aucune forme de hiérarchisation ou d'organisation des formes en un « système ».

¹¹ Cf. Slavina-Griffin, S., « Of Gods, Philosophers, and Charioteers : Content and Form in Parmenides' Proem and Plato's *Phaedrus* », *Transactions of the American Philological Association*, 133, 2003, pp. 227-253.

¹² *Phèdre*, 247c (trad. Brisson).

¹³ *Ibid.*, 247e.

Banquet; b) pour qualifier l'âme elle-même, « inengendrée » et « incorruptible »¹⁴, sujet de cette contemplation (parfaite dans le cas des dieux, partielle dans le cas des hommes) qui est comparable à l'expérience de l'acquisition de la vérité relatée par Parménide dans son poème. Il n'est pas étonnant que les mêmes qualificatifs servent à décrire à la fois l'âme et l'objet qu'elle contemple, en raison de cette parenté ou ressemblance qu'ils entretiennent et sur laquelle Platon a fondé l'une de ses preuves de l'immortalité de l'âme dans le *Phédon*¹⁵.

Ainsi donc, le mythe du char ailé dans le *Phèdre*, ainsi d'ailleurs que le discours, manifestement inspiré, de la prêtresse Diotime dans le *Banquet*, revêtent tous les traits d'une révélation qui fait écho à celle que reçoit le κούροϋ protagoniste du proème de Parménide¹⁶. La comparaison n'est pas sans importance; au-delà de l'aspect littéraire, ce thème de l'ascension intellectuelle témoigne d'un partage par Platon et Parménide d'un présupposé épistémologique fondamental : celui de la possibilité d'une connaissance humaine de la *vérité* au sens fort, soit une connaissance qui transcende les limites admises par une épistémologie strictement empiriste¹⁷. En adoptant cette posture, Platon et Parménide font front commun contre une tradition, littéraire aussi bien que philosophique¹⁸, qui a la modestie – ou le cynisme? – de séparer radicalement le savoir humain, irrémédiablement approximatif et partiel, de celui qui est l'apanage des Immortels.

¹⁴ *Ibid.*, 245d.

¹⁵ Cf. *Phédon*, 79b.

¹⁶ Cornford relève également la similitude entre le passage du *Phèdre* et le proème de Parménide : « Parmenides' thought has travelled beyond the region of Seeming to what Plato in the *Phaedrus* calls the Plain of Truth, visited by the soul-chariots before incarnation ». (*Plato and Parmenides*, p. 30)

¹⁷ Cf. Palmer, J. A., *Plato's Reception of Parmenides*, p. 27 : « Like Parmenides, Plato accepts a Xenophanean view on the limits of empirical inquiry and yet denies that opinion or *doxa* is the highest cognitive state available to humans. He does so by asserting that it is possible to attain a higher state of apprehension via a post-mortem experience furnishing us with knowledge such as the gods themselves possess ».

¹⁸ La poésie homérique et hésiodique, entre autres, véhiculent cette idée avec force; cf. notamment Hés., *Les Travaux et les Jours*, 483-484. Chez les penseurs présocratiques, l'expression la plus claire d'une telle idée se trouve peut-être chez Xénophane, B34 DK. La fameuse profession d'ignorance de Protagoras sur la question de l'existence et de la nature des dieux (B4 DK), sans avoir exactement la même signification, s'inscrit néanmoins dans ce courant d'« agnosticisme ». Enfin, l'idée correspond précisément à la position socratique telle que la présentent Platon (cf. *Ap.* 23a) et Xénophon (cf. *Mem.* I.7-9).

Cette dichotomie entre le savoir et la *dóxa*, qu'ils établissent tous les deux, Platon et Parménide refusent donc de l'inscrire dans une double relation biunivoque avec la dichotomie entre les dieux et les hommes, c'est-à-dire d'associer exclusivement le savoir aux dieux et la *dóxa* aux hommes. Au contraire, et bien que la plupart des hommes soient effectivement confinés à l'opinion, certains d'entre eux peuvent néanmoins avoir accès au savoir véritable, et parvenir grâce à cette connaissance à un statut supérieur, plus proche du divin. Ce thème de l'assimilation à la divinité, fruit d'un effort intellectuel, est fréquent chez Platon, notamment dans le *Phédon*. Chez Parménide, le contexte poétique d'une ascension menée par la divinité elle-même ne laisse aucun doute sur le caractère privilégié du protagoniste qui, pour une raison ou pour une autre, bénéficie d'une faveur divine.

La distinction entre le savoir et « l'opinion des mortels » s'exprime, chez Parménide, dans la structure narrative du poème : alors que la première partie s'attache à tirer les conséquences de la thèse « l'être est » – une thèse qui se suffit à elle-même et contient tous les éléments relevant du savoir véritable –, la deuxième partie est une description des phénomènes naturels dont la multiplicité et le mouvement perpétuel camouflent, aux yeux des mortels non initiés, l'unité et l'immutabilité fondamentales du tout. L'opinion équivaut donc à une ignorance radicale de la vérité de l'être. Je ne me hasarderai pas ici, comme tant l'ont fait, à émettre des hypothèses sur les raisons qui ont poussé Parménide à écrire cette deuxième partie, ni même sur la question de l'identification de ce second type de discours à l'une ou l'autre des « voies de la recherche » du Fragment 2. Je me bornerai à faire remarquer que la section « physique » du poème peut difficilement être associée à la fameuse « voie du non-être », celle-ci étant radicalement éliminée du registre de la pensée et, si l'on prend au sérieux l'avertissement de Parménide, ne pouvant même pas donner lieu à un discours tel que celui qu'il élabore sur la nature.

Chez Platon, le modèle épistémologique est plus complexe. À la fin du livre V de la *République*, lorsqu'il s'emploie à définir la spécificité du savoir du philosophe, on voit Socrate user d'un argument qui, comme le souligne Palmer, est du début à la fin

« recognizably Parmenidean »¹⁹. Le lien intime entre le type de connaissance et le « degré d'être »²⁰ de l'objet est exacerbé : alors que le savoir est dit s'attacher à « ce qui est complètement » et l'ignorance à « ce qui n'est absolument pas », l'opinion est définie comme un intermédiaire entre le savoir et l'ignorance, pour la raison que son objet est un intermédiaire entre l'être et le non-être²¹. Cette troisième option semble à première vue constituer une entorse à la stricte dichotomie parméniennne, à laquelle elle se surajoute illégalement. Pourtant, selon Palmer,

« Socrates' introduction of a third possible mode of being situated between complete being and complete non-being, that which both is and is not (εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι), would seem to have its analogue in Parmenides' description of the mode of being of the objects upon which mortals have fixed their thought as what both is and is not (τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι, B6.8). »²².

Déterminer si Platon, en définissant ainsi l'objet de l'opinion, respecte ou viole les prescriptions parméniennes dépend non seulement de la lecture que l'on fait du poème de Parménide, dans lequel le nombre exact des « voies » de recherche est sujet de controverse parmi les interprètes, mais aussi de l'acuité avec laquelle on prétend déduire la façon dont Platon a lui-même compris Parménide. Toutes ces questions exigeraient, pour les résoudre, de vastes développements. Pour les besoins de ce travail, il suffit de considérer que ce passage, qui ne se réclame pas explicitement de Parménide tout en lui faisant incontestablement écho, n'adopte pas à son endroit un ton qui puisse le moindrement évoquer celui, contestataire et même provocateur, que l'on trouvera dans le *Sophiste*. Selon toutes probabilités, Platon *croit* ici parler en élève docile de Parménide. Ainsi l'expression « ce qui participe de l'un et de l'autre, de l'être et du non-être » qu'utilise Socrate pour désigner l'objet de l'opinion ne peut-elle que difficilement être comparée à l'énoncé qui constituera le parricide auquel se résout l'Étranger du *Sophiste* : « obliger le non-être, sous certaines conditions, à être, et l'être, à son tour, selon quelques modalités, à ne pas être ». Alors que l'expression de la *République* s'applique proprement aux *choses sensibles*, dont la double participation à « l'être » et

¹⁹ *Plato's Reception of Parmenides*, p. 33.

²⁰ Sur la notion de « degrés d'être », voir Vlastos, G., « Degrees of Reality in Plato », in *New Essays on Plato and Aristotle*, éd. Renford Bambrough, London, Routledge, 1965, qui montre que ceux-ci reposent précisément sur les niveaux de cognoscibilité auxquels ils correspondent.

²¹ *Rép.*, 476e-479d (trad. Leroux).

²² *Plato's Reception of Parmenides*, p. 33.

au « non-être » peut être vue comme une sorte de métaphore traduisant le caractère éphémère et imparfait de leur nature, le mandat du *Sophiste* sera plutôt d'établir le seul sens intelligible du non-être, c'est-à-dire l'altérité; cette préoccupation n'a d'ailleurs que peu à voir avec les choses sensibles, puisqu'il s'agira d'abord et avant tout de mettre en lumière certaines relations fondamentales entre les formes.

Ainsi, malgré les nombreuses subtilités qui peuvent être déployées pour souligner l'imperfection de l'adéquation entre les positions de Platon et Parménide, il n'en reste pas moins que ce passage de la *République* révèle l'entente avérée qui règne entre eux, du moins en ce qui concerne les conditions formelles de la véritable connaissance : son objet doit jouir d'un « mode d'être absolu »²³, caractéristique à la fois de l'être parménéidien et des formes platoniciennes.

Il semble qu'aux yeux de Parménide, les choses puissent fort bien se terminer là : cette correspondance totale et exclusive entre l'être et le penser ferme la porte à la considération de toute autre chose que « l'être », celui-ci fût-il ou non compatible avec le devenir²⁴. Chez Platon toutefois, les choses sont moins claires, car l'être n'est pas envisagé avec l'homogénéité parménéidienne. En lui se trouve une dichotomie fondamentale au sein de laquelle Platon, il est vrai, a d'abord accordé la quasi-totalité de son attention au pôle « positif », celui du règne intelligible, dédaignant, dans l'enthousiasme de sa « trouvaille », le tremplin sensible grâce auquel il était parvenu à s'élever. Sans oser pourtant nier complètement son existence, il lui octroie un statut inférieur comparable à celui d'une copie par rapport à son modèle, ou d'une image par rapport à l'objet dont elle est l'image. La notion de participation intervient afin de

²³ Ce mode d'être absolu s'exprime chez Parménide par l'insistance sur la *nécessité* dans l'expression de la première voie de la recherche : ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι – il est et il n'est pas possible de ne pas être – et chez Platon par la locution τὸ παντελῶς ὄν. Toutefois, comme le fait remarquer Palmer (p. 43), tous deux usent parfois de formules abrégées pour référer à ces objets, disant simplement « ce qui est » (τὸ ἐόν, τὸ ὄν) pour dire « ce qui est absolument ».

²⁴ Les interprétations sur cette question divergent. En effet, l'unité et l'immutabilité de l'être parménéidien ne nécessitent pas qu'on en exclut le monde sensible, celui-ci pouvant fort bien être considéré comme « réellement réel », son mouvement ne consistant en revanche qu'en une apparence. Selon Casertano, l'être « indique le tout, le cosmos des choses existantes, perçu grâce à un mouvement d'abstraction de la pensée dans son unité, sans tenir compte de la multiplicité des phénomènes qui se manifestent en lui ». (« Platon, Parménide et la vérité », in *Platon, source des présocratiques*, p. 68.)

traduire la causalité de l'intelligible sur le sensible. Par là même, Platon introduit pourtant une source de problèmes cruciaux dans son système, des problèmes qui ne pouvaient se poser chez Parménide, prudemment retiré derrière l'autorité et l'irréfutabilité de sa logique implacable (mais, en quelque sorte, trop simple). Les problèmes sont concentrés autour de la question suivante : quel statut accorder à cette « image » en quoi consiste le monde sensible, et comment rendre compte de la relation existant entre des niveaux de réalité apparemment incommensurables? Ces questions prendront l'ampleur d'une véritable crise dans l'œuvre platonicienne, et la responsabilité de Parménide n'en deviendra que plus manifeste au fur et à mesure que l'écriture des dialogues entrera dans cette phase « éléatique » qui s'ouvre avec le *Parménide*.

Le *Parménide* : une crise d'essence éléatique

La relation étroite qui unit Parménide et Platon prend une évidence grandissante et une tournure particulièrement intéressante lorsque Platon choisit de mettre en scène Parménide lui-même dans le dialogue qui porte son nom. Le *Parménide*, dialogue auto-critique par excellence dont le sens profond n'a pas fini d'être discuté, peut à juste titre être considéré comme un point tournant dans l'œuvre platonicienne. On s'accorde généralement pour dire qu'il précède le *Sophiste*, où sont résolues certaines questions lancées et restées sans réponse dans le *Parménide*. Reste encore à voir quelles sont ces questions, et à déterminer la façon précise dont elles sont soulevées dans le *Parménide*.

Attardons-nous d'abord à la première partie, dite *aporétique*, où Parménide présente au jeune Socrate divers problèmes suscités par une théorie de la connaissance qui semble bien correspondre à celle défendue par Platon dans les dialogues de maturité – appelons-la la théorie « canonique » des formes intelligibles. Devant un Socrate encore jeune et qui, manquant d'expérience dans l'argumentation, paraît plus ou moins médusé par les difficultés qu'on lui présente, Parménide aligne une série d'arguments dont l'objectif semble être de détruire la légitimité théorique de l'hypothèse des formes. Pourtant, tout juste après ce véritable typhon argumentatif et avant de se lancer dans la

longue démonstration de sa méthode, il énoncera malgré tout la nécessité de cette même hypothèse qu'il s'est employé à réfuter. Quelle signification accorder à tout cela?

Au regard de la conclusion de la première partie du *Parménide* comme des dialogues platoniciens ultérieurs – où les formes intelligibles, si elles ne sont pas intégralement « réhabilitées », sont du moins toujours invoquées, ne serait-ce qu'au prix de nombreuses concessions –, le réflexe consistant à chercher des solutions aux apories du *Parménide* est pour ainsi dire irréprouvable. Toutefois, ces solutions ne sont justifiées que si elles sont cohérentes avec l'entreprise platonicienne qui caractérise le groupe de dialogues auxquels nous nous intéressons maintenant; car les solutions, si solutions il y a, tiennent leur intérêt de la façon, plus ou moins implicite, dont elles sont présentées par Platon, et non des quelconques efforts personnels d'imagination qui peuvent certes être déployés par qui désire à tout prix « rationaliser », sinon universaliser Platon. Aussi, la relation étroite entre le *Parménide* et le *Sophiste* étant généralement reconnue, c'est en gardant un œil sur ce dernier dialogue qu'il apparaîtra le plus aisé de discuter du premier.

Tout d'abord, quel statut donner aux différentes objections présentées par Parménide? L'analyse de Scolnicov²⁵ révèle à quel point le choix du personnage de Parménide n'est pas innocent dans cette partie du dialogue dont le genre d'argumentation « se conforme soigneusement à l'orthodoxie éléatique »²⁶. En effet, comme le montre bien Scolnicov, la plupart des arguments reposent sur un présupposé parménidien qui est étranger à Platon : celui de l'unité²⁷ de l'être.

Le premier groupe d'arguments concerne l'extension du monde intelligible ou, en d'autres termes, le problème de l'identification des réalités susceptibles d'être

²⁵ Scolnicov, S., « Le parricide déguisé : Platon contre l'antiplatonisme parménidien », *Contre Platon II*, éd. M. Dixsaut, Paris, Vrin, 1995, pp. 215-234.

²⁶ *Ibid.*, p. 222.

²⁷ Scolnicov utilise imprudemment le terme « univocité », dont les connotations linguistiques ont été en quelque sorte fixées par l'usage qu'en fait Aristote. Si Platon n'a pas distingué les « sens » de l'être, il a du moins distingué diverses modalités d'être. Le terme « univocité » peut être remplacé par celui d'« unité » sans risque de perdre l'essence de l'argumentation de Scolnicov, qui définit ainsi la position parménidienne sur « l'univocité » de l'être : « il n'y a pas deux façons d'être, l'univers ontologique est parfaitement homogène » (p. 222).

« liées » à une forme intelligible. Si, dans le cas des notions morales – des réalités qui, soulignons-le, même dans leurs manifestations « immanentes » sont déjà de nature immatérielle –, le jeune Socrate n'hésite pas une seule seconde à les rattacher à des formes séparées, il n'en va pas de même dans le cas de certaines réalités physiques (eau, feu, etc.) dont le rapport à de possibles causes intelligibles reste sujet de doute. Quant à d'autres sortes d'être qui relèvent du grotesque, sinon de l'ignoble – cheveu, boue, crasse –, l'idée même de poser des formes de ces choses tiendrait, dit Socrate, de l'absurde. Bien que Parménide ne lui montre pas explicitement la difficulté, le lecteur ne peut manquer de voir les conséquences de l'hésitation de Socrate : c'est toute la fonction logique de la théorie des formes qui est ainsi mise en question, c'est-à-dire l'alternative qu'elle offre au phénomène de la multiplicité, heureusement rassemblée sous l'unité de la forme. Si certaines réalités, bien que multiples, sont privées du « privilège » de la subsomption sous l'unité de la forme, c'est donc que la fonction rassemblante de celle-ci ne suffit pas à justifier son existence.

Si Platon n'offre jamais de solution à ce dilemme, ni dans le *Parménide* ni ailleurs, la réponse que fait Parménide à Socrate a toutefois, dans la bouche du personnage, une signification assez claire : Socrate a tort de mépriser ces choses, et ce mépris montre à quel point il est encore « fasciné par l'opinion des gens »²⁸. Faut-il voir dans cette référence à « l'opinion » un écho de celle qu'ont en partage les « mortels » du poème de Parménide? Cela du moins serait cohérent avec la réprobation qu'affiche Parménide à l'endroit de Socrate qui est incapable de saisir l'être dans son unité et son indifférenciation plénières. Pour Parménide, l'être est l'être, point final. Aucune parcelle de l'être n'est à mépriser, il n'y a pas de partie qui soit moins *être* qu'une autre. Voilà ce que ne voit pas le jeune Socrate, en raison de sa « fascination » toute profane. Le reproche que lui adresse Parménide correspond bien à ce à quoi on peut s'attendre de la part d'un penseur qui défend aussi radicalement l'homogénéité de l'être. Il est vrai que Platon lui-même, à la fin de son œuvre, fait preuve d'une relative indifférence à l'endroit de l'objet de l'investigation philosophique, désormais plus universelle et moins confinée à l'élévation des thèmes éthiques. Plus analytique, moins préoccupé par des questions de

²⁸ *Parm.*, 130e (trad. Brisson).

valeur, le dernier Platon refuse à la dialectique la prétention de dédaigner quelque objet de recherche que ce soit, fût-il insignifiant – toutes choses étant par ailleurs égales du point de vue de la division des genres²⁹.

Revenons toutefois au *Parménide* et à ses objections présentées contre l'hypothèse des formes. La deuxième série d'arguments soulevés par Parménide doit nous intéresser davantage que la première, puisqu'elle comporte certaines apories relatives à la participation, une notion-clé de la métaphysique platonicienne qui resurgira lors de notre discussion sur le *Sophiste*. Parménide demande à Socrate de lui indiquer, entre deux possibilités, le mode de participation des choses aux formes desquelles elles tiennent leur nom : est-ce la totalité de la forme, ou seulement une partie, qui est impliquée dans le rapport de participation? Cherchant à préserver l'unité essentielle des formes tout en rendant compte de leur « présence » dans une multiplicité de choses, Socrate répond par une analogie commode : les formes sont comme le jour qui, « restant un et identique, se trouve en plusieurs endroits en même temps et n'en est pour si peu distinct de lui-même »³⁰. À quoi Parménide réplique en substituant à l'analogie du jour une autre analogie, celle du voile, qui ne lui est qu'apparemment équivalente et qui aura pour effet d'entraîner une suite d'aporées insurpassables concernant la divisibilité des formes.

Ce deuxième groupe d'objections repose tout entier sur la transition à première vue innocente entre la première analogie, introduite par Socrate, et la seconde proposée en remplacement par Parménide. En quoi ces analogies diffèrent-elles fondamentalement? Contrairement à l'image du jour, la comparaison avec le voile, grossièrement *matérielle*, ne permet pas de se représenter la différence ontologique qui existe entre les formes et les choses sensibles, une différence que le jeune Socrate pressent confusément sans être capable de l'établir clairement. L'image du voile étendu sur les choses n'est adéquate que dans la perspective parménidienne de l'homogénéité de l'être, c'est-à-dire de l'être ontologiquement indifférencié. Or, comme l'a bien

²⁹ Cf. *Soph.*, 227a-b et *Pol.*, 266d.

³⁰ *Parm.*, 131b.

montré Scolnicov, c'est précisément cette perspective parménidienne qui domine dans cette partie du dialogue; d'où l'impossibilité d'en arriver à une justification satisfaisante du mode de participation des choses aux formes intelligibles. Dans ce cas-ci, l'aporie prend la forme suivante : les formes étant divisées à travers les choses, les choses grandes seront grandes « en vertu d'une portion de Grandeur plus petite que la Grandeur en soi »³¹, ce qui est absurde. « La *self-predication* se révèle ainsi être une conséquence inévitable de l'hypothèse de l'homogénéité entre les idées et les choses »³².

Un regard rapide sur les dernières objections montrera que leur force dépend tout autant que les premières d'un mode de discussion « éléatiqument » orienté. L'argument communément appelé du « Troisième homme » stipule que le mouvement de pensée qui nous fait embrasser dans une forme unique une multiplicité de choses partageant une même qualité doit, à ce titre, faire apparaître une nouvelle unité comprenant à la fois la forme et les choses qui en participent; et ce ainsi de suite, à l'infini. L'argument est repris de façon légèrement différente un peu plus loin dans le dialogue³³, lorsque Socrate tente de fonder sur un critère de ressemblance le rapport entre les choses et les formes. Cet argument purement formel, qui mène à une prolifération inacceptable des formes, conteste, comme celui qui porte sur l'extension du monde intelligible, l'exclusivité de la fonction logique de la théorie – ce qui a pourtant pour seule conséquence de montrer qu'une telle fonction *ne suffit pas* à rendre compte des subtilités de la théorie. Il est d'ailleurs peu vraisemblable que Platon eût sérieusement accepté l'équivalence, implicite ici, entre une unité naturellement déduite à partir d'une pluralité de manifestations sensibles, et une unité artificiellement composée de choses sensibles et d'une réalité intelligible³⁴. C'est là, encore une fois, ignorer totalement l'importance de la différence ontologique entre le monde sensible et le monde intelligible; or, « la seule façon d'échapper à cette remontée est de reconnaître la différence de statut ontologique

³¹ *Parm.*, 131d.

³² Scolnicov, *op. cit.*, p. 223.

³³ *Parm.*, 132d-133a.

³⁴ Soulignons qu'un argument semblable est également invoqué, sur un ton qui ne trahit que peu d'inquiétude, dans le *Timée* (31a-b) : « Ce qui enveloppe tout ce qu'il y a de vivants intelligibles ne saurait jamais venir après un autre au second rang. Car il faudrait encore un autre vivant qui enveloppe les deux précédents [...] » (trad. Brisson). L'argument vise à cet endroit à plaider pour l'unicité du monde, modelé sur le vivant intelligible unique.

des formes et des choses sensibles »³⁵. Dans un système de pensée platonicien, rien ne justifie que l'on mette des formes et des réalités visibles dans un même panier; mais Parménide, lui, n'est évidemment pas soumis à cette prémisse fondamentale de la séparation des formes – séparation tempérée, il est vrai, par un rapport de participation dont les modalités, à ce point du dialogue, sont toujours aussi mystérieuses.

Dans une tentative désespérée pour échapper aux difficultés soulevées par Parménide, Socrate émet une nouvelle hypothèse, pour le moins radicale : peut-être les formes ne sont-elles rien de plus que des pensées – qui aujourd'hui résisterait à traduire par « concepts »? – et n'existent-elles pas ailleurs que dans l'âme. La réponse de Parménide ne se fait pas attendre : l'objet de cette pensée devra être de même nature que la pensée elle-même, c'est-à-dire que la pensée en quoi consiste la forme sera « la pensée de quelque chose qui est un », « de quelque chose que cette pensée considère comme s'étendant sur toute une série de choses, tout en restant une espèce unique »³⁶; en un mot, c'est d'une autre forme que la pensée sera pensée. La fin de l'argument est prévisible : soit la forme est une pensée d'une autre pensée d'une autre pensée, et l'on tombe de nouveau dans le piège de la suite infinie; soit la forme est pensée d'une pensée qui ne pense pas, ce qui est absurde. Encore une fois, Parménide opère une *reductio* à l'aide d'un critère d'homogénéité : la forme est considérée comme étant de même nature que ce dont elle est la forme. L'alternative à l'homogénéité est présentée de façon telle qu'elle mène à l'absurdité, aussi est-elle aussitôt éliminée.

La vulnérabilité de Socrate dans cet entretien n'est que trop claire : la conception qu'il tente de défendre occupe une position dramatique entre deux feux, puisqu'elle revendique à la fois l'autonomie des formes et le partage de leur essence avec les choses sensibles. La dernière objection³⁷ qu'émet Parménide met justement en pleine lumière cette difficulté essentielle qui découle d'un système fondé sur les notions contradictoires de séparation et de participation; et, dans la bouche d'un Parménide pour qui tout est toujours noir ou blanc, dont la pensée est obstinément dichotomique, la difficulté

³⁵ Brisson, L., Introduction au *Parménide*, Flammarion, 1994, p. 42.

³⁶ *Parm.*, 132c.

³⁷ *Ibid.*, 133b-134e.

apparaît plus cruelle encore. Car si des réalités en soi ne peuvent en aucun cas se trouver dans notre monde, si elles sont véritablement séparées et autonomes, alors jamais la science des hommes ne pourra espérer les atteindre (pire encore, la divinité elle-même sera nécessairement privée de la connaissance humaine, étant absolument privée de contact avec le monde « inférieur »). En revanche, si on considère les formes du point de vue de leur ressemblance avec les choses sensibles, alors on sombre dans les apories précédentes qui découlent d'une trop grande indifférenciation entre les deux ordres de réalité. Ce dilemme impossible, Parménide en est largement responsable, parce qu'il « est prêt à considérer les idées $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ καθ' $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ (cf., par exemple, 130b7 sq.), ou bien à considérer l'éponymie des autres choses ($\tau\acute{\alpha}$ ἄλλα) en fonction des idées (130e4 sq.), mais il refuse de prendre en considération les deux ensemble »³⁸. Ce que montre la première partie du dialogue, c'est comment la fixité et la rigueur exagérées du mode de pensée parméniénien confinent à un dilemme entre une ontologie absolument homogène et une ontologie absolument hétérogène dans lesquelles la théorie des formes intelligibles n'a aucune place.

Jusqu'ici, nous ne nous sommes intéressés qu'à la dimension aporétique du dialogue, dictée, comme nous l'avons vu, par des prémisses incompatibles avec celles de Platon – ou, plus précisément, par des prémisses relevant d'une interprétation ultra-parméniénienne de la position proprement platonicienne. Il s'agira maintenant, grâce à un examen qui sera davantage centré sur les contributions positives du *Parménide*, de prendre la mesure de la continuité qui existe entre ce dialogue et le *Sophiste*. À cette fin, on dirigera d'abord notre attention vers certains propos de Socrate qui constituent de véritables portes ouvertes sur les avancées du *Sophiste*.

L'intervention la plus consistante de Socrate dans le dialogue survient entre le moment où Zénon, ayant terminé la lecture de son texte, raconte les circonstances dans lesquelles il a été écrit, et celui où Parménide entreprend de questionner Socrate sur cette séparation qu'il prétend établir entre, d'un côté, « les Formes en soi et d'un autre côté les

³⁸ Scolnicov, *op. cit.*, p. 225.

choses qui en participent »³⁹. En réponse à Zénon qui, afin de réfuter l'hypothèse selon laquelle « il y a plusieurs choses », montre qu'une telle hypothèse entraîne la conséquence impossible que les choses sont à la fois semblables et dissemblables, Socrate pose sans hésitation une distinction entre « les choses dont nous disons qu'elles sont multiples » et les formes dont elles participent. Probablement afin de répondre à l'argument de Zénon à l'aide des mêmes termes que lui, Socrate choisit l'exemple de la Ressemblance et de la Dissemblance en soi, dont peuvent participer simultanément les choses sensibles; car « même si toutes choses participent de ces deux Formes qui sont des contraires, même si, du fait qu'elles participent à ces deux Formes, toutes sont à la fois mutuellement semblables et dissemblables, qu'y a-t-il d'étonnant à cela? »⁴⁰. La même chose est dite de l'Un et du Plusieurs : que l'on montre qu'une chose, homme, pierre ou bois, est à la fois une et plusieurs, « il n'y a rien là d'extraordinaire, rien sur quoi nous ne tomberions tous d'accord »⁴¹.

En revanche, Socrate manifeste un grand scepticisme face à la possibilité pour les « Formes en soi » de posséder de tels attributs contradictoires. Le fossé qui sépare le domaine des choses « multiples » et des choses « en soi » est mis en évidence : ces dernières, contrairement aux premières, ont une existence autonome et leur unité absolue ne souffre pas la présence d'une quelconque contrariété interne. En conclusion, Socrate annonce la surprise et l'émerveillement qui le saisiraient si l'on parvenait à démontrer que les Formes en soi sont capables, à l'instar des choses visibles, « de se mélanger et de se séparer »⁴².

La plupart des commentateurs ont vu dans ce dernier passage une allusion directe au *Sophiste*, dans lequel Platon se charge effectivement de montrer qu'il existe entre les formes certains rapports, rendus par des termes comme « liaison » (συμπλοκή, 259e) ou alors « communauté » (κοινωνία, 251e). Dans cette perspective, et en admettant que le *Sophiste* défend effectivement une idée qui est niée dans le *Parménide*, il faut alors

³⁹ *Parm.*, 130b.

⁴⁰ *Ibid.*, 129a.

⁴¹ *Ibid.*, 129d.

⁴² *Ibid.*, 129e.

conclure soit que Platon a réellement modifié son opinion (dans ce cas l'émerveillement et le scepticisme de Socrate ne sont pas feints), soit que cet effet dramatique visait à préparer le terrain pour une évolution prévue de sa théorie (dans ce cas l'exclamation de Socrate est ironique, ou du moins allusive).

Le lien entre ce passage du *Parménide* et le programme du *Sophiste* a toutefois été contesté par Panagiotou dans un article⁴³ qui invite à la prudence lorsqu'il s'agit de comparer les problèmes abordés dans ces deux dialogues. Panagiotou attire d'abord l'attention sur le contexte immédiat dans lequel Socrate exprime son doute au sujet du « mélange » des formes en soi : ceci se trouve à la suite d'un exemple concret auquel le cas des formes est opposé, à savoir Socrate lui-même, dont on affirme sans peine qu'il est à la fois un et plusieurs, puisqu'il est un tout formé de parties. Ce contraste devrait nous faire comprendre le scepticisme de Socrate comme s'appliquant à l'idée d'une *divisibilité* des formes en plusieurs parties; cette divisibilité des formes que rejette ici Socrate, c'est d'ailleurs celle dont Parménide cherchera à lui imposer la nécessité lors de son examen critique de la théorie des formes. Conclusion : notre passage du *Parménide* « seems to be concerned with the unity of the Forms at the ontological level and the view expressed is that the Forms are ontologically simple »⁴⁴.

Or, toujours selon Panagiotou, cette préoccupation autour de l'unité de la forme n'est pas identique ni même réductible à celle qui anime la discussion portant sur la communauté des formes dans le *Sophiste*. En effet, la discussion en question intervient de façon à offrir une réponse à un problème différent, qui pourrait se formuler ainsi : « Comment peut-on dire plusieurs choses au sujet d'une chose unique? ». Ce problème est tout aussi symétriquement divisé que celui du *Parménide* au sujet de l'unité des choses : dans le cas des objets sensibles, il est insignifiant et ne constitue une merveille que pour les *opsimatheîs*, « dont la pauvreté des ressources intellectuelles fait qu'ils s'étonnent de telles choses de cette sorte et croient avoir trouvé là la sagesse

⁴³ Panagiotou, S., « The 'Parmenides' and the 'Communion of Kinds' in the 'Sophist' », *Hermes*, 109, 1981, pp. 167-171.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 168.

suprême »⁴⁵. Le cas des formes intelligibles, plus problématique, commande quant à lui les développements sur les relations entre les genres : « The Communion of Kinds is introduced in order to explain, *inter alia*, how we can say many things of a single form without thereby making it 'many' »⁴⁶. Le *Sophiste* s'attacherait donc à fournir un cadre d'explication au problème de l'attribution de prédicats multiples à une seule forme, un problème dont, d'après Panagiotou, nous n'avons aucune raison de croire qu'il est équivalent à celui de l'*unité* de la forme.

La distinction que souligne Panagiotou entre les deux niveaux de difficulté du raisonnement (sensible/intelligible) est parfaitement défendable; elle s'appuie non seulement sur cette remarque de Socrate en *Parm.* 129e, mais aussi sur un autre passage, tiré du *Philèbe*⁴⁷, où celui-ci exprime une opinion semblable. Pourtant, la symétrie entre les deux niveaux qu'a chacun de ces problèmes soi-disant distincts (unité et attribution multiple) aurait dû l'amener à conclure à l'*identité*⁴⁸ de ceux-ci – car ils ne sont, dans les faits, que deux aspects d'un même problème – plutôt qu'à leur différence radicale.

Voyons d'abord ce qu'il en est dans le cas des objets sensibles. Socrate affirme qu'il est à la fois un et plusieurs. Pourquoi? Parce que si l'on considère les parties qui le composent, il est plusieurs choses, mais du point de vue du groupe de personnes dans lequel il se trouve, il est unique. Or, il est évident que ce problème de l'unité et de la multiplicité va nécessairement de pair avec un problème semblable dans le domaine de la prédication : car il ne suffit pas de dire que Socrate est Socrate (en quoi on insisterait sur son unité); on doit aussi dire qu'il est tel qu'il a un côté gauche, un côté droit, un haut et un bas. Cet exemple précis, contrairement à ce qu'en pense Panagiotou, met en jeu non seulement l'unité concrète de l'objet, mais plus généralement son unité prédicationnelle. Tout juste avant de s'attarder à montrer la cohabitation de la contrariété un-plusieurs dans les choses, Socrate avait d'ailleurs mentionné un autre exemple d'une telle cohabitation : celui de la Ressemblance et de la Dissemblance. Socrate affirme,

⁴⁵ *Soph.*, 251c.

⁴⁶ Panagiotou, *op. cit.*, p. 170.

⁴⁷ 14c-15c.

⁴⁸ En ce sens, cf. J. R. de Renèville, *L'un-multiple et l'attribution chez Platon et les sophistes*, p. 13, selon qui le problème de l'un-multiple et celui de l'attribution « n'en sont qu'un seul ».

contre Zénon, que les choses peuvent être à la fois semblables et dissemblables. Bien qu'il n'explique pas comment cela est possible, nous pouvons facilement combler cette lacune, car ce n'est pas la première fois que Platon utilise un exemple de ce genre⁴⁹ : un objet peut être semblable à un deuxième objet mais dissemblable à un troisième. La Ressemblance et la Dissemblance sont des termes relatifs, qu'on ne peut attribuer à une chose qu'en vertu d'un rapport à une autre chose. Il en est de même de l'Un et du Plusieurs, dont l'attribution à quelque chose dépend, encore une fois, du point de vue que l'on adopte. La succession immédiate de ces deux exemples que donne Socrate ne permet nullement de supposer qu'il y a entre eux une différence profonde dans ce qu'ils doivent illustrer.

Ainsi, le problème de l'un-multiple, loin de constituer une question indépendante, ne représente pas davantage qu'une formulation particulière du problème général de la prédication multiple. Que l'on dise que, d'un certain point de vue, Socrate est une seule chose et qu'il en est plusieurs d'un autre point de vue, n'est pas plus extraordinaire que de dire qu'il est semblable à Théétète mais dissemblable à quelque autre homme. La distinction établie par Panagiotou, même au niveau des formes, apparaît donc largement exagérée, sinon illégitime; la question de l'unité de la forme et celle de la multiplicité des noms qu'on lui attribue, si elles ne sont pas identiques, sont du moins absolument indissociables. Les développements subséquents du *Parménide*, qui montreront les conséquences pour l'Un de sa liaison ou de sa non-liaison avec l'être, plaident bien en faveur d'une telle interprétation. L'expression de 129e, « se mélanger et se séparer », peut donc être comprise comme une lecture naturelle l'exige : il s'agit bien de mélange ou de communauté entre les formes, dont le *Sophiste* s'attardera à montrer la nécessité. En effet – et cela apparaîtra clairement lorsque j'aborderai le prochain chapitre de ce travail, centré proprement sur le *Sophiste* –, la communauté des formes constitue une réponse à ce double problème de l'unité inébranlable de la forme, incompatible avec la participation, et de son autonomie absolue, qui la confine à l'auto-prédication.

⁴⁹ Sur les notions relatives, cf. *Rép.*, 438a-c; *Phédon*, 102b-c.

À la fin de son article, Panagiotou énonce pourtant quelques remarques tout à fait pertinentes concernant les liens qui peuvent être légitimement établis entre nos deux dialogues. Même en admettant, dit-il, que le passage du *Parménide* sur le « mélange » des formes a quelque chose à voir avec la communauté du *Sophiste*, il reste qu'il est inexact de dire que ce dernier dialogue accepte une possibilité qui serait rejetée dans le premier. Car la communauté des formes dont le *Sophiste* reconnaît la nécessité n'est pas totale; l'Étranger montre au contraire comment, si tous les genres sont mélangés à tous les autres, des absurdités surgiront qui rendront le discours tout aussi impossible que si l'on accepte l'hypothèse inverse, à savoir que rien n'a aucune puissance de communication avec rien. Quelles sont ces absurdités? Entre autres, il y a le fait que « le mouvement lui-même s'arrêterait totalement, et le repos, à son tour, serait en mouvement »⁵⁰. La communauté des genres obéit donc à certaines restrictions, dont l'absence de communication entre les genres contraires. Or, les exemples choisis par Socrate dans le *Parménide*, comme nous l'avons vu, sont précisément de cette nature : la Ressemblance et la Dissemblance, l'Un et le Plusieurs, constituent des couples de contraires, dont on peut supposer que l'un des membres ne peut pas se mélanger à l'autre. Aussi ce passage ne rejette-t-il pas explicitement toute communication des formes, mais seulement la communication entre les contraires; « this denial of the 'blending' of opposites, far from contradicting the Communion of Kinds, is a typical feature of this doctrine as propounded in the 'Sophist' »⁵¹.

Il est vrai que les rapports entre les contraires posent un problème particulier au sein de la problématique générale de l'attribution multiple. Le *Sophiste*, comme nous le verrons ultérieurement, a déjà fort à faire en affrontant l'obstacle de la monopredication – non pas certes celui qui consiste à interdire que l'on sorte de tautologies telles que « l'homme est l'homme », explicitement discrédité, mais plutôt celui qui concerne l'unité de la forme –, sans parler de celui de la coexistence des contraires. Réservons toutefois ces commentaires pour la prochaine partie de ce travail, et contentons-nous pour l'instant de remarquer que l'interparticipation des contraires n'est peut-être pas

⁵⁰ *Soph.*, 252d.

⁵¹ Panagiotou, *op. cit.*, p. 171.

aussi inacceptable pour Platon que ne le suppose Panagiotou⁵². Après tout, le Même et l'Autre ne participent-ils pas l'un de l'autre – le Même étant autre que les autres formes, et l'Autre, le même que lui-même? Il apparaîtra toutefois que cette entorse apparente à la règle est résorbée par la distinction entre les valeurs relatives, qui peuvent être attribuées simultanément à la condition que ce ne soit pas sous le même rapport, et les valeurs absolues qui s'excluent mutuellement et radicalement.

J'aimerais, avant de clore la discussion sur le *Parménide*, m'attarder brièvement à la seconde partie du dialogue, car une étude exhaustive de chacune des déductions qu'elle comporte exigerait certes un détour excessif – sans compter que leur signification constitue peut-être un des plus grands mystères dans l'œuvre de Platon. Bien que je ne prétende pas régler ici le sempiternel problème de l'unité du dialogue, il me semble nécessaire d'en explorer quelques pistes d'explication, en regard de mon hypothèse interprétative selon laquelle le *Parménide* et le *Sophiste* ont des préoccupations étroitement liées.

Parménide, après avoir écouté Socrate faire le vœu de voir un dialecticien de la trempe de Zénon s'attaquer à des questions qui concernent les objets de l'intellect plutôt que ceux du corps, profite de cette ouverture pour contester l'existence même de ces objets « séparés », à l'aide des arguments que nous venons de passer en revue. Aussitôt après, il ajoute cependant une remarque à l'effet que la pensée et le discours ne peuvent se passer de l'hypothèse défendue par Socrate – une remarque que la plupart des critiques interprètent à bon droit comme l'expression par Platon de sa croyance, envers et contre tous les arguments évoqués, en la nécessité de préserver l'hypothèse en question. S'ensuit alors une prescription au jeune Socrate de s'entraîner à l'art de la discussion, puis une démonstration, menée par Parménide, de la façon dont il doit s'y prendre. La démonstration consiste en une longue suite de déductions portant sur le versant positif, puis négatif, de l'hypothèse que Parménide admet être la sienne : si l'un est, si l'un n'est pas.

⁵² Cf. Shorey, P., « Note on Plato *Parmenides* 129-30 », *Classical Philology*, 26 (1), 1931, pp. 91-93, pour qui Socrate exprime dans ce passage la difficulté liée au problème mais non son impossibilité.

Suivant P. E. More⁵³, il y a deux manières possibles de considérer la place de ces déductions. Une première consiste à opérer une distinction entre deux groupes d'hypothèses, soit celles qui servent à montrer l'impossibilité de l'unité absolue et celles qui accomplissent au contraire une « réconciliation » de l'un et du multiple. La seconde option est d'y voir une simple accumulation de réductions à l'absurde où il est inutile de chercher quelque contenu positif que ce soit. C'est là la solution qu'adopte More lui-même, en conformité avec son interprétation générale du dialogue qui veut que l'intention de Platon soit de dénoncer « the fundamental fallacy of metaphysics »⁵⁴ telle que la pratiquaient, sous forme éristique, ses concurrents éléates et mégariques. Le but de Platon serait ainsi atteint en montrant que le rationalisme excessif grâce auquel des champions de l'éristique tels que Zénon – ou Parménide dans la première partie du dialogue – réussissent à soulever les contradictions qu'implique la théorie des formes pourrait tout aussi bien servir à démontrer les contradictions découlant de la non-admission de cette même théorie. En illustrant l'indifférence des résultats auxquels conduit la méthode éristique, il laisserait le champ libre à une reconnaissance de l'hypothèse des formes comme nécessité inconditionnelle, intuitive, insoumise aux détours retors de l'éristique métaphysique. Selon More, une autre conséquence de ces réductions à l'absurde est d'ailleurs de revenir à cette forme intuitive d'appréhension de l'unité de l'être, celle de Parménide mais aussi de Platon, « untouched by the rationalism which would petrify it into a logical negation of experience »⁵⁵ – cette négation de l'expérience étant justement le fait des penseurs mégariques comme de certains Éléates « perversis » parmi lesquels Zénon représente une tête d'affiche.

Dans un ordre semblable d'idées, R. S. Brumbaugh a proposé⁵⁶ que l'objectif poursuivi par le dialogue soit de montrer l'insuffisance de la démonstration hypothético-déductive en tant que méthode philosophique. Plus précisément, le *Parménide* serait « a *reductio* defense of the distinction between *noesis* and *dianoia* which is crucial to the

⁵³ More, P. E., « The Parmenides of Plato », *Philosophical Review*, 25 (2), 1916, p. 135.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 137.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 138.

⁵⁶ « The Purpose of Plato's *Parmenides* », *Ancient Philosophy*, vol. 1, 1980, pp. 39-47.

Republic »⁵⁷ : la destruction successive des hypothèses examinées devrait nous amener à adopter une « vision synoptique » où elles peuvent prendre tout leur sens comme parties du tout. Rappelons en effet que le véritable philosophe, d'après le livre VI de la *République*, a recours à la construction d'hypothèses « sans les considérer comme des principes, mais pour ce qu'elles sont, des hypothèses, c'est-à-dire des points d'appui et des tremplins pour s'élancer jusqu'à ce qui est anhypothétique, jusqu'au principe du tout »⁵⁸. Enfin, toujours selon Brumbaugh⁵⁹, cette critique de la méthode dans le *Parménide* va de pair avec un rejet de certaines versions alternatives de la théorie des formes, soit une version mégarique (défendue par Zénon et Parménide, et représentée par la première déduction), une version « anaxagoro-eudoxienne » (deuxième déduction) et finalement une version primitivement adoptée par Socrate, caractérisée par le fait de poser des objets abstraits et isolés, sans encore relier leur fonction logique à un principe téléologique suprême (tel que le décrit Socrate dans le *Phédon*, 97b-99d). Brumbaugh, à l'instar de More, accorde donc au *Parménide* une valeur essentiellement négative. Si son analyse a le mérite d'identifier une diversité de cibles potentiellement impliquées dans le processus réfutatif, le lien entre les éléments du dialogue et ces théories rivales soi-disant défendues par des adversaires de Platon est malheureusement plutôt mal appuyé par Brumbaugh.

Une autre lecture des déductions est toutefois envisageable. En effet, la plupart des interprètes font remarquer qu'en vertu des conclusions auxquelles elles parviennent, quatre d'entre elles peuvent être considérées comme « positives », en ce sens qu'elles conduisent à l'affirmation de tous les prédicats envisagés pour l'Un et pour « les autres choses »; alors que les quatre autres déductions aboutissent au contraire à la négation totale de tous ces prédicats. Si More, relevant que l'affirmation de prédicats contraires est équivalente à leur négation, ne voit aucune différence qualitative dans ce qui n'est pour lui que huit réductions à l'absurde successives, d'autres croient plutôt qu'il faut accorder aux hypothèses « positives » une positivité réelle, constructive, qui vient introduire une forme d'asymétrie au sein des huit déductions.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁸ *Rép.*, 511b.

⁵⁹ *Op. cit.*, pp. 43-46.

Les déductives positives partagent une caractéristique commune, qui est certes digne d'intérêt : chacune d'entre elles envisage le sujet de l'hypothèse, c'est-à-dire l'Un (s'il est) et l'Un (s'il n'est pas), comme un tout formé de parties distinguées nettement, soit : l'un et l'être. Cette distinction de l'un et de l'être, considérés comme des composants de l'Un-qui-est, doit évidemment être mise en parallèle avec ce passage⁶⁰ du *Sophiste* où l'Étranger, lors de son examen doxographique, invoque la distinction en question dans le but de critiquer les partisans de l'unité de l'être. Ces derniers, argumente l'Étranger, sont forcés de reconnaître soit qu'ils appellent une seule chose par deux noms, « un » et « être », soit qu'il y a bel et bien deux choses et non pas une seule. On sait que, plus loin dans le dialogue, l'Étranger plaidera en faveur de l'autonomie de l'être, clairement identifié comme une forme à part de celles qui en participent. Aussi a-t-on toutes les raisons de reconnaître l'importance de cet argument qui, dans le *Sophiste*, est essentiel à la « découverte » des cinq genres et, dans le *Parménide*, donne lieu à des conclusions autrement plus intéressantes que les déductions centrées sur l'Un en tant qu'unité absolue et sans concession; car, malgré les apparences, la prédication multiple et même contradictoire n'est pas une absurdité équivalente en négativité à l'absence complète de prédication⁶¹. En effet, j'ai déjà mentionné comment le problème de la prédication des contraires au sein des formes était vu par le jeune Socrate du *Parménide* comme difficile mais non impossible à résoudre.

Ainsi, si l'on prend au sérieux l'intention qu'exprime⁶² Parménide d'examiner sa propre thèse au début de la seconde partie du dialogue, et si l'on compare les résultats de cet examen à ceux, plus explicitement critiques, auxquelles parvient l'Étranger dans le *Sophiste*, on ne peut qu'en arriver à la conclusion suivante : l'unité exclusive défendue

⁶⁰ *Soph.*, 244b.

⁶¹ Contre cette interprétation, voir Brochard, V., « La théorie platonicienne de la participation d'après le *Parménide* et le *Sophiste* », *L'Année philosophique*, 1907, p. 15. Selon Brochard, les huit hypothèses du *Parménide* constituent une nouvelle objection à la théorie des formes et plus particulièrement à la participation en ce qu'elles montrent les conséquences impossibles résultant d'une absence de participation (hypothèses 1, 4, 6 et 8) comme d'une participation intégrale (hypothèses 2, 3, 5 et 7) – deux possibilités extrêmes qui seraient complétées dans le *Sophiste* par la solution d'une participation partielle.

⁶² Cf. *Parm.*, 137b : « N'êtes-vous point d'avis, puisque nous avons pris le parti de jouer ce jeu laborieux, que je commence par moi-même et par ma propre hypothèse, en la faisant porter sur l'un lui-même [...] ? ». Ce passage est beaucoup trop explicite pour permettre l'interprétation (répandue) selon laquelle la deuxième partie du *Parménide* porte en fait sur la théorie platonicienne des formes et sur « l'un » en tant que forme intelligible.

par Parménide, ou, si l'on préfère, par certains de ses disciples, est intenable. À l'un il faut toujours adjoindre l'être; l'un, l'être, peu importe comment on choisit de l'appeler, n'est intelligible que s'il est conçu sous le mode d'une combinaison impliquant les deux termes. C'est cette nécessité fondamentale de la combinaison que montre la deuxième partie du *Parménide*, qui s'intéresse à la plus simple combinaison possible; car, comme le souligne Rist, « the simplest possible interrelation is in the hypothesis εἰ ἔν ἔστι »⁶³. La leçon est d'abord infligée à Parménide, ce qui prouve, selon Robin, que « Platon appelle maintenant l'Éléatisme à faire son examen de conscience, comme il a lui-même fait le sien tout à l'heure [*scil.* dans la première partie du dialogue] »⁶⁴. Mais elle affecte du même coup la théorie platonicienne des formes dans tout ce qu'elle comporte de parménéidien. Le *Sophiste*, après la commotion du *Parménide*, aura la tâche d'en raffermir les bases.

⁶³ Rist, J. M., « Parmenides and Plato's *Parmenides* », *Classical Quarterly*, XX, 1970, p. 228.

⁶⁴ Robin, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, p. 253.

CHAPITRE II

Le *Sophiste* : une métaphysique de la relation en garantie du discours

Introduction

Le deuxième chapitre qui s'ouvre ici sera entièrement centré sur le *Sophiste*. À travers une exploration des principaux thèmes du dialogue, je m'attarderai à souligner la diversité de ses interprétations, tant d'un point de vue global que dans le cas de certains détails d'importance. Cette discussion aura l'effet, je l'espère, de mettre en valeur la spécificité de ce dialogue qui opère, selon d'aucuns, une véritable « révolution copernicienne »⁶⁵ au sein de la philosophie platonicienne. La direction générale que suivra ce commentaire sera celle de la *résolution* des nombreux problèmes qui ont été soulevés dans le premier chapitre de ce travail.

Objectif et orientation du *Sophiste*

Le *Sophiste* est généralement considéré comme le dialogue ontologique de Platon. Dans les éditions anciennes, le dialogue avait d'ailleurs pour sous-titre : sur l'être. Toutefois, bien qu'on ne puisse le priver du titre de grand métaphysicien, il n'est pas évident que Platon soit adéquatement qualifié de « penseur sur l'être ». À de nombreuses reprises dans les dialogues, les digressions ontologiques paraissent être motivées par des impératifs distincts de la seule *préoccupation de l'être* : il s'agit le plus souvent d'offrir une réponse à des objections qui visent à détruire la possibilité de la connaissance. À cet égard, le *Sophiste* ne fait pas exception, puisque la résolution du problème de l'être est introduite comme une exigence pour la justification de la distinction entre le discours vrai et le discours faux.

⁶⁵ Cordero, N.-L., « La participation comme être de la forme dans le *Sophiste* de Platon », in *Ontologie et dialogue*, Mélanges en hommage à P. Aubenque, Paris, Vrin, 2000, p. 37.

Quelle est donc la « coque » du dialogue, quel est en le « fruit »⁶⁶? Le thème du sophiste n'est-il rien d'autre qu'un prétexte à une discussion sur l'être, un prétexte fournissant l'élan nécessaire à cette « seconde navigation »⁶⁷ dont Platon ressentait le besoin urgent? On doit plutôt dire que le sophiste, en tant que représentant absolu du faux – celui qui est volontaire –, est tout à fait essentiel, dans son rejet même, à l'élaboration d'une nouvelle philosophie, plus apte à résister aux assauts des ennemis de la connaissance.⁶⁸ Enfin, pour ce qui est des définitions préliminaires du sophiste, bien que leur longueur et leur caractère provisoire puissent ennuyer sinon incommoder le lecteur, elles n'en constituent pas moins des exemples de ce que Platon, dans la dernière partie de son œuvre, appelle désormais *la philosophie* : la dialectique, ou l'art de voir clair dans les genres et d'en établir les divisions.

Ainsi, bien que la plus grande partie du dialogue soit effectivement consacrée à des considérations d'ordre métaphysique – définition de l'être, remaniement de la théorie des formes, etc. –, l'objectif d'un tel détour, et il en vaut la peine, est certainement de redonner à la connaissance vraie ses lettres de noblesse. Car, depuis le *Théétète* au moins, Platon est conscient des difficultés qui émergent pour celui qui, par noblesse et par conviction, veut assurer la légitimité de l'activité philosophique : l'élimination des faux savoirs et la recherche du vrai. Dans le *Théétète*, un dialogue qui fait état d'une recherche de la définition de la science, on assiste à une longue parenthèse⁶⁹ dans laquelle les interlocuteurs tentent de rendre compte des opinions fausses; détour stérile qui se termine par le constat qu'il est peut-être déraisonnable de chercher à identifier la source de l'erreur avant même d'avoir déterminé en quoi consiste la science. Dans le *Sophiste*, le même problème, celui de l'erreur, revient au galop – accompagné, cette fois, d'une volonté ferme de le résoudre. On ne peut plus feindre d'ignorer un écueil de cette taille, il faut l'affronter une fois pour toutes, ou alors le

⁶⁶ Depuis Th. Gomperz (*Greek Thinkers III*, p. 168), nombre d'interprètes ont défendu l'idée que les définitions du sophiste ne constitueraient que la *coque* du dialogue dont le véritable *fruit* serait le discours sur l'être. N. Notomi, qui adopte par ailleurs une position différente et qualifie la discussion centrale du *Sophiste* de « digression », utilise également une comparaison « alimentaire » pour décrire les deux parties du dialogue : « the yolk and white of an egg » (*The Unity of Plato's Sophist*, p. 27).

⁶⁷ L'expression est de N. L. Cordero, Introduction au *Sophiste*, Flammarion, 1993, p. 14.

⁶⁸ « The sophist is not a figure just to be eliminated, but plays a positive role, as a negative image, to project what the philosopher is ». (Notomi, *The Unity of Plato's Sophist*, p. 25.)

⁶⁹ *Théét.*, 187d-200d.

sophiste aura le champ libre pour attaquer et vaincre le discours raisonné sous toutes ses formes. Toutefois, la leçon du *Théétète* n'est pas oubliée : c'est bien une fois qu'on est muni de la lumière que l'on peut apercevoir ce qui se cache dans l'obscurité; ici, c'est en mettant le cap de la recherche sur l'être qu'on pourra du même coup s'approcher de ce soi-disant « non-être », cible furtive et glissante qui échappe au discours sitôt qu'il tente de le cerner.

La critique platonicienne des Anciens et la définition de l'être par la δόναμις

Pour atteindre son but, Platon choisit une stratégie qui, si elle est habituelle chez Aristote, ne manque pas de surprendre dans son cas : ouvrir le dialogue avec les anciens philosophes afin de voir comment ils se sont exprimés sur l'être. Cette étape, Platon la présente comme le *point de départ* du raisonnement qui doit nous conduire à la réfutation de la thèse paternelle – « si réfutation il y a »⁷⁰. La « thèse paternelle », en effet, se divise logiquement en deux moments, qui sont autant de fronts où peut se porter l'attaque du parricide : la négation du non-être et l'affirmation de l'être. Le premier champ de bataille est miné et pour ainsi dire suicidaire – personne ne peut parler du non-être, personne ne peut le nier, donc personne ne peut réfuter sa négation. Il ne reste plus qu'à concentrer nos efforts sur l'être, et à demander à Parménide en même temps qu'à tous les autres : l'être est, certes, mais que voulez-vous dire par « être »? Non pas que l'on ait renoncé définitivement à rendre compte de ce que l'on veut dire par « non-être »; on espère au contraire que l'éclaircissement de la nature de l'être apportera quelque lumière du côté du non-être, puisque l'un et l'autre forment les côtés d'une même médaille. En vertu de ce principe d'indissociabilité de la recherche que Owen a baptisé « Parity Assumption »⁷¹, soit on parviendra à une certaine compréhension de l'être et du non-être, soit on restera dans l'ignorance complète face à eux deux. Aussi ne donne-t-on que temporairement raison à Parménide en évacuant (tout aussi temporairement) le non-être de la discussion. Celui-ci resurgira au fil du raisonnement, non sans acquérir une signification radicalement nouvelle.

⁷⁰ *Soph.*, 242b.

⁷¹ Owen, G. E. L., « Plato on not-being », in *Plato I*, éd. G. Vlastos, New York, 1971, p. 230.

La critique à laquelle l'Étranger soumet les opinions de ses prédécesseurs se déroule en deux étapes, selon la manière dont ceux-ci se sont exprimés : certains ont voulu définir le nombre des êtres, d'autres leur nature. La « doxographie » platonicienne se présente donc sous la forme d'un double débat opposant d'une part les pluralistes aux monistes, d'autre part les matérialistes aux idéalistes.

Le premier débat, à strictement parler, met uniquement en jeu les monistes et les dualistes, c'est-à-dire ceux qui prétendent que l'être constitue soit un tout unique, soit un couple quelconque. Les arguments que l'Étranger oppose aux dualistes ont toutefois la possibilité de s'appliquer semblablement à n'importe quel partisan de la pluralité, qu'il choisisse de définir l'être par un couple, par un triplet, ou par n'importe quel nombre déterminé : toujours l'être devra soit être pris comme un troisième ou quatrième ou n-ième terme « à côté » des autres – auquel cas le nombre des êtres admis par le pluraliste s'avère inexact –, soit être assimilé à la totalité qui le constitue – et la pluralité se résorbe alors dans l'unité. Dans tous les cas, la conception purement arithmétique des pluralistes ne parvient pas à rendre compte de ce qu'ils veulent dire par « être ».

« Ceux qui affirment que tout est un »⁷², de leur côté, ne s'en tirent pas beaucoup mieux, bien que la critique plus extensive qui en est faite montre que Platon, s'il n'a pas nécessairement plus d'affinités avec eux, juge du moins que leur position, plus consistante, mérite un effort supérieur. Ici, c'est la situation contraire à celle qu'ont affrontée les pluralistes qui se produit : l'unité invariablement se dédouble, en vertu des deux noms que persistent à lui donner les monistes, *un* et *être*; ou alors elle se multiplie en parties indéfiniment nombreuses, car la seule unité que permet l'image parménidienne de la sphère de l'être est l'unité comme propriété, distincte de « l'un lui-même », ce qui mène à diverses apories concernant l'existence du tout, du devenir et de l'être.

Cette critique du monisme et ses liens discutables avec Parménide feront l'objet d'une analyse plus étoffée dans le dernier chapitre de ce travail, consacré plus

⁷² *Soph.*, 244b.

proprement à la place de Parménide et au prétendu « parricide » dans le *Sophiste*. Quelques remarques s'imposent pourtant dès maintenant. D'abord, soulignons que la question du nombre des êtres ne fait pas l'objet de l'attention de Platon, et qu'on ne doit par conséquent pas s'attendre à trouver une « bonne réponse », c'est-à-dire une qui puisse correspondre à la « solution » platonicienne, dans ce genre de discours. L'absence totale d'intérêt envers cette question affichée par Platon – qui, du moins à l'intérieur des dialogues qui nous sont restés⁷³, n'a jamais tenté de dénombrer les formes intelligibles, ni même d'identifier des critères délimitant les réalités susceptibles d'en relever, ce qui fait d'ailleurs l'objet d'un blâme adressé au jeune Socrate en *Parm.* 130c-e – n'a d'égal que son zèle mis à exacerber les *qualités* précises des réalités qui sont pour lui les êtres véritables : êtres intelligibles, simples, autonomes, divins, tels que les présentent les dialogues de maturité. Le débat qui suit, et qui porte sur la nature de la réalité existante, est donc beaucoup plus à même d'impliquer les convictions platoniciennes. Pourtant, celles-ci reposent également en partie sur une dichotomie essentielle, par laquelle l'être peut être considéré comme étant fondamentalement *deux* : l'être réel des formes intelligibles et l'être « au second degré » des choses sensibles, dont le statut est certes mal éclairé chez Platon. Le monde du devenir semble parfois même totalement exclu du règne de l'être, comme c'est d'ailleurs le cas dans la présentation que fait Platon de ces Amis des formes dont j'examinerai maintenant l'opposition avec les matérialistes.

Les matérialistes, dédaigneusement affublés de l'appellation « fils de la terre » par l'Étranger, défendent une position aussi simple à réfuter qu'elle l'est à être énoncée : « Ils définissent la réalité existante comme identique au corps »⁷⁴, c'est-à-dire à ce qu'ils peuvent toucher et saisir. Or, celui d'entre eux qu'on aurait, ne serait-ce qu'en théorie et pour la commodité de l'entretien, élevé à un niveau raisonnable de discussion, n'aurait aucune peine à admettre que l'âme et ses qualités, vertus et vices, sont bel et bien des réalités tout en étant intangibles – du moins, sinon dans le cas de l'âme dont certains ont l'audace de dire qu'elle est une sorte de corps, dans celui des réalités que sont la sagesse et les autres choses du même genre. Aussi un compromis est-il nécessaire, qui permette

⁷³ Le témoignage d'Aristote laisse pourtant croire que les platoniciens ont tenté d'éclairer cette question.

⁷⁴ *Soph.*, 246b.

d'expliquer comment les choses corporelles et incorporelles peuvent simultanément être dites *être*. Ce compromis, ce sera la fameuse définition de l'être comme « ce qui possède une puissance, quelle qu'elle soit soit d'agir sur n'importe quelle autre chose naturelle, soit de pâtir – même dans un degré minime, par l'action de l'agent le plus faible, et même si cela n'arrive qu'une seule fois »⁷⁵.

La réfutation du matérialisme, pour un penseur comme Platon, n'est pas loin de constituer une simple formalité, et l'on a peine à considérer ces « fils de la terre » comme des adversaires sérieux. Pourtant, c'est en réponse à leur conviction que la réalité se limite exclusivement au domaine du tangible que l'Étranger énonce cette définition de l'être basée sur la *dúnamis* – une définition dont la place dans l'économie du dialogue est loin de faire l'unanimité. Pour la plupart des interprètes, elle ne représente pas le point de vue définitif de Platon sur la question; il s'agit tout au plus d'une étape intermédiaire de l'argumentation, sinon un simple argument *ad homines* à l'endroit des matérialistes. Voyons d'abord quelques raisons qui peuvent motiver une telle lecture.

Diès, qui représente en cela une majorité de commentateurs, refuse d'accorder à la définition de l'être par la *dúnamis* le statut d'une trouvaille philosophique positive et déterminante. Pourtant, il reconnaît que « les dialogues antérieurs la supposent ou la connaissent »⁷⁶ et s'emploie même à énumérer les passages de l'œuvre de Platon où l'on relève les indices d'une telle conception. Pourquoi, alors que l'on peut montrer qu'une définition de l'être en ces termes n'est même pas surprenante dans le cadre des dialogues platoniciens, en nier malgré tout le sérieux? L'une des raisons fréquemment invoquées est le soi-disant abandon de cette définition dans la suite du dialogue, un abandon plus ou moins annoncé par l'Étranger tout de suite après son énonciation : « Peut-être, plus tard, cela apparaîtra différent, aussi bien à nous-mêmes qu'à eux [*scil.* les matérialistes] »⁷⁷.

⁷⁵ *Ibid.*, 247d-e.

⁷⁶ *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, p. 17.

⁷⁷ *Soph.*, 247e.

Il est vrai que le passage de la définition de l'être-*dynamis* à la suite de la discussion, qui s'intéresse à la conception des Amis des formes, est assez brusque. Selon Diès, la définition de l'être par la puissance est un moyen efficace qu'utilise Platon pour se débarrasser rapidement du débat entre matérialistes et idéalistes et lui substituer la discussion sur le mouvement et le repos. En effet, l'avantage d'une telle définition réside dans le compromis qu'elle opère entre ces deux « écoles » si inconciliables que sont les partisans de la réalité matérielle et les Amis des formes. Qui plus est, elle est « acceptable pour le platonisme »⁷⁸ – et pourtant, écrit Diès, elle est bien vite « déclarée inadéquate »⁷⁹, puisqu'elle tombe sous les mêmes objections que toutes les définitions basées sur un ou deux principes : l'être constitue toujours un deuxième (ou un troisième) terme, irréductible au(x) principe(s) choisi(s) comme critère de l'être. Voilà pourquoi, une fois reconnue la présence à la fois du repos et du mouvement dans « l'être total », l'Étranger dira de l'être qu'« alors que nos arguments nous semblaient évidents, nous sommes à présent dans l'ignorance la plus totale en ce qui le concerne »⁸⁰. Cette ignorance, selon Diès, se poursuivra jusqu'à la fin du dialogue, puisque « l'être est indéfinissable et la conclusion que Platon voulait atteindre est précisément qu'aucune définition de l'être ne peut tenir »⁸¹.

Cette minimisation de l'importance de la définition de l'être par la puissance a été vigoureusement contestée par Cordero⁸² qui y voit au contraire un exemple de positionnement théorique dont la fermeté est rarement égalée dans l'œuvre platonicienne. Selon ce dernier, non seulement la définition n'est-elle pas abandonnée dans la suite du dialogue, mais elle va même jusqu'à permettre l'une des « découvertes » les plus saisissantes du dialogue, une fois interprétée en termes de pouvoir de communication des formes. Car c'est là, toujours d'après Cordero, le sens précis qui doit être donné à l'être comme puissance (ou plutôt, ce qui porte moins à confusion, comme *capacité*) : le fait d'exister est indissociable de la capacité de communiquer avec les autres choses – et cela, non seulement dans le cas des êtres sensibles (ce qui n'a jamais

⁷⁸ *La définition de l'être et la nature des idées...*, p. 30.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Soph.*, 249e.

⁸¹ *La définition de l'être et la nature des idées...*, p. 17.

⁸² Cordero, « La participation comme être de la forme dans le *Sophiste* de Platon », *op. cit.*, p. 41-43.

causé problème), mais aussi des formes (ce qui est, cette fois, une nouveauté propre au *Sophiste*). Or, la reconnaissance de cette capacité de communiquer, en ce qui concerne les formes, a des conséquences majeures : du coup, le traditionnel problème de la participation s'évanouit, grâce à cette « révolution copernicienne »⁸³ qu'accomplit Platon. Car à la question « Comment les formes communiquent-elles leur nature (ou leur être)? », on peut désormais répondre : « En ce qu'il est dans la nature (ou l'être) des formes de communiquer ». Admettre la possibilité de communiquer, ou d'être participé, devient concomitant à l'affirmation de l'existence même des formes : « la participation n'a plus besoin de justification »⁸⁴.

Platon a-t-il vraiment résolu le problème de la participation dans le *Sophiste*? On peut certes en douter. L'argumentation de Cordero a le désavantage de ressembler dangereusement à une sorte de « preuve ontologique » de la participation. Qui plus est, l'interprétation traditionnelle du dialogue veut que sa principale préoccupation ait été les rapports de *participation des formes entre elles* et non des formes avec les choses sensibles. Pourtant, si l'on accepte, avec Cordero, toute la portée de la définition de l'être par la *dúnamis*, on s'aperçoit que celle-ci ouvre effectivement la porte à de nouvelles possibilités qui donnent à la métaphysique platonicienne une souplesse qu'elle n'avait pas sous sa forme « canonique ». La notion de *communauté* ne pourrait-elle pas, d'une façon ou d'une autre, remplacer avantageusement celles de « participation » et de « ressemblance », dont nous avons vu les conséquences théoriques dramatiques lors de notre examen des apories du *Parménide*? Je reviendrai plus en détail sur cette question dans la prochaine section de ce même chapitre, qui portera spécifiquement sur les innovations métaphysiques du *Sophiste*.

Revenons toutefois à la partie doxographique du dialogue, dont la dernière étape consiste en un affrontement avec ceux que l'Étranger appelle « Amis des formes ». Ce passage s'avère particulièrement intéressant dans le cadre de notre enquête dont le but est en partie de déterminer l'ampleur de la critique que Platon adresse à ses propres

⁸³ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁴ *Ibid.*

conceptions antérieures; car je fais ici l'hypothèse que la position de ces « Amis des formes » représente approximativement celle défendue par Platon dans les dialogues de maturité⁸⁵, sans accorder trop d'attention au débat, certes existant, mais qui nous entraînerait dans d'infinis dédales, sur l'identité exacte de ces gens. Je n'avancerai qu'un seul argument en faveur de cette hypothèse : la critique des Amis des formes qui se trouve dans le *Sophiste* est en accord, sinon en continuité, avec celle qui est émise par Parménide dans la première partie du dialogue éponyme, tout comme l'énonciation de la thèse principale des Amis des formes dans le premier dialogue est à rapprocher de celle défendue par le jeune Socrate dans le second. Dans les deux dialogues, l'accent est mis sur l'idée de *séparation* entre le devenir et la réalité existante. C'est d'ailleurs l'importance exagérée accordée à cette idée de séparation qui sera la cause de la défaite des Amis des formes – comme elle l'a été, nous l'avons vu, pour le jeune Socrate du *Parménide*.

L'argument principal opposé aux Amis des formes reprend, de façon légèrement différente, la dernière objection de la première partie du *Parménide* : la connaissance des formes est inconciliable avec la séparation ontologique radicale qui est pourtant le garant de leur immuabilité. Ici toutefois, on tire jusqu'au bout les conséquences du présupposé que « l'âme connaît et que la réalité existante est connue »⁸⁶ : il s'ensuit que les formes sont en quelque façon mues par l'acte de connaissance, une conclusion que n'acceptent pas les Amis des formes qui rejettent également la définition de l'être par la puissance énoncée précédemment et applicable, selon eux, au seul monde du devenir mais non à la réalité existante. Face à ses interlocuteurs imaginaires, lesquels affichent une réticence à désigner l'acte de connaissance en termes d'action et de passion, l'Étranger émet alors

⁸⁵ Parmi les nombreux commentateurs qui partagent cet avis, voir entre autres D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, p. 107. Campbell (*The Sophistes and Politicus of Plato*, pp. 125-126) propose l'hypothèse des Mégariques, qui peuvent en effet se réclamer, comme Platon, de l'héritage socratique que constitue le terme εἶδος; considérant toutefois que « we have no warrant apart from this passage for supposing that they departed so far from the Eleatics as to admit a plurality of εἶδη », il penche finalement vers l'idée que Platon « administers a gentle reproof to some of his own followers, who held tenaciously to a conception of the εἶδη, based on immature statements of his own, and mixed with Eleatic and Pythagorean elements ». Enfin, le fait que l'Étranger dise être habitué (248b) aux discours des Amis des formes ne lève pas l'ambiguïté : « If the Stranger is speaking in his own person, these words may naturally enough point to the contemporary Eleatics, i. e. the school of Megara. But if Platonists are meant, the author must be supposed to speak from behind the mask ». (p. 127)

⁸⁶ *Soph.*, 248d.

une réplique fameuse dont l'interprétation, certes délicate, est la source d'un interminable débat : « Nous laisserons-nous si facilement convaincre que le mouvement, la vie, l'âme et l'intelligence ne sont pas véritablement présents chez l'être total (τῷ παντελῶς ὄντι), que celui-ci ne vit ni ne pense et que, en revanche, solennel et sacré, dénué d'intellect, il se dresse immobile? »⁸⁷. Comme le laisse entendre le ton de la question, celle-ci appelle évidemment une réponse négative, que Théétète s'empresse d'ailleurs de fournir : « Dans ce cas, ô Étranger, nous accepterions certainement une doctrine terrible! »⁸⁸.

À ce dialogue avec les Amis des formes succède aussitôt une discussion sur la double nécessité épistémologique du repos et du mouvement, le premier assurant la stabilité de l'objet de connaissance et le second étant essentiel à l'activité d'une âme pourvue de vie et d'intellect. L'authentique philosophe, dit l'Étranger, est précisément celui qui accepte la présence de ces deux contraires au sein de l'être, sans ravalier celui-ci au mouvement perpétuel ni au repos absolu. L'examen de ces deux notions fournira ensuite l'occasion d'introduire la question de la communication des genres, thème essentiel du dialogue. Mais qu'en est-il exactement des Amis des formes, et où se situe Platon par rapport à eux?

Il convient d'abord de souligner que leur thèse principale, à savoir la distinction entre deux ordres de réalité, n'a pas été, à strictement parler, *réfutée*. Tout au plus leur a-t-on imposé quelques concessions, dont l'ampleur dépendra, il est vrai, de la portée que chacun donnera à l'exclamation de l'Étranger en 248e-249a. L'imprécision du texte appelle ici à la prudence. S'il est vraisemblable que Platon cherche à défendre la possibilité de la connaissance des formes, qu'il accepte en conséquence que celles-ci sont véritablement mues l'est beaucoup moins. On peut en effet concevoir que les formes soient connues sans que cela n'entraîne pour elle une modification de leur nature

⁸⁷ *Soph.*, 248e-249a. Les traductions de l'expression παντελῶς ὄν que donnent Cordero (« l'être total ») et Diès (« l'être universel ») sont plus neutres que celle de Robin (« ce qui a l'absolue totalité d'existence »). Je discuterai de l'ambiguïté de l'expression sous peu.

⁸⁸ *Ibid.*, 249a.

propre⁸⁹. Mais dans ce cas, quel sens accorder à ce passage sur le mouvement au sein de « l'être total »? Et quel reproche exactement l'Étranger adresse-t-il aux Amis des formes?

Considérons d'abord l'argument dans son contexte immédiat : à quelle nécessité répond l'exclamation de l'Étranger, et à quelles conclusions mène-elle? Le contexte est avant tout celui d'un problème épistémologique présenté aux « φίλοι τῶν εἰδῶν » et centré sur le mouvement de l'intellect qui appréhende les formes. Celles-ci, rappelons-le, ont pour propriété essentielle d'être « intelligibles », c'est-à-dire appréhensibles par l'activité de l'intellect. Aux fins apparemment poursuivies par l'argument, le « mouvement » que revendique l'Étranger pourrait donc se limiter au mouvement de l'intellect qui se produit au sein de ce milieu intermédiaire entre les domaines sensible et intelligible où évolue l'âme. Pourtant, on ne manque pas, à la lecture de l'exclamation de l'Étranger, d'y voir l'expression de quelque chose de plus grave, de plus dramatique en quelque sorte; et cette impression se poursuit avec la suite du texte, atteignant un sommet de perplexité lorsque s'impose, de façon tout à fait inattendue, la conclusion suivante : « Donc, il faut admettre que ce qui est mû, ainsi que le mouvement, sont des êtres »⁹⁰.

L'expression « être total » (παντελῶς ὄν), pour le moins ambiguë, laisse place à une multitude de lectures. S'agit-il là de l'univers animé du *Timée*, comme l'a d'abord cru Diès⁹¹, ou du seul monde des formes intelligibles⁹², ou alors de la totalité englobant tous les niveaux ontologiques, comme tendent à le croire les dernières interprétations⁹³? Dans la première hypothèse, on s'expliquerait mal l'utilisation de l'adverbe παντελῶς,

⁸⁹ Brochard (« La théorie platonicienne de la participation... ») croit que Platon « se conforme ici à l'usage de la langue » en déclarant que les formes sont mues du fait d'être connues, parce que les verbes qui expriment cette relation sont l'un passif, l'autre actif. Mais « les idées qu'il déclare passives et mobiles en tant qu'elles sont connues sont en réalité impassibles et immuables » (p. 25).

⁹⁰ *Soph.*, 249b.

⁹¹ *La définition de l'être et la nature des idées...*, chap. IV.

⁹² Ce que défend C. De Vogel dans son article « Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible? ». Selon De Vogel, l'expression est incompatible avec la conviction platonicienne que le monde visible ne mérite pas le prédicat « ὄν »; elle correspond plutôt à l'ensemble des formes, i.e. au cosmos intelligible ou « Vivant en soi » envisagé comme modèle du monde sensible dans le *Timée*.

⁹³ Ainsi d'ailleurs que Diès dans son édition du *Sophiste* de 1925 (p. 289), qui se rétracte par rapport à sa position de 1909.

dont le caractère est trop emphatique pour désigner uniquement l'univers sensible. Le mot a certainement la fonction d'intensifier la quantité ou alors la qualité de ὄν : il doit s'agir ici soit de l'être *en totalité* (la somme de tous les êtres), soit de l'être *qui est totalement* (l'être intelligible). Cordero⁹⁴ fait remarquer que dans ce dernier cas, Platon a plutôt tendance à souligner l'absoluité de la réalité des formes à l'aide de l'adverbe ὄντως; les formes sont dites *être réellement*, ὄντως εἶναι. Cette remarque n'a toutefois pas force de règle : l'expression παντελῶς ὄν est précisément utilisée pour désigner le règne intelligible dans le passage de la *République*⁹⁵ qui a été discuté dans le chapitre précédent.

En regard de tout ceci, il apparaît hautement hasardeux de chercher à déterminer le sens de l'expression par le biais d'une analyse autonome, détachée du contexte immédiat où elle intervient. Ce contexte, je le répète, est celui d'un débat mettant en jeu l'hypothèse des Amis des formes. Aussi est-il tout à fait raisonnable, à première vue, de suivre l'interprétation qu'oppose De Vogel aux partisans de la thèse de Diès : « c'est de l'Intelligible que parlaient les Amis des Idées, c'est donc à ce même Intelligible que Platon dit qu'on ne saurait refuser la vie et le mouvement, l'âme et l'intellect »⁹⁶. Peut-être, pourtant, y a-t-il une autre solution envisageable, qui nous permette d'éviter les complications⁹⁷ qu'implique l'hypothèse de De Vogel. Car il semble que le but poursuivi par Platon ne soit pas tant de reconnaître l'existence du mouvement au sein de « l'être vrai » que de *concéder l'être au mouvement et aux choses mues*, comme le témoigne la fin de son argumentation, qui, prise de façon plus large, s'avère fournir une alternative non seulement à la position des Amis des formes, mais aussi à celle des matérialistes : le véritable philosophe se voit en effet contraint

« de ne pas approuver que le tout soit en repos, qu'il s'agisse de l'opinion de ceux qui affirment l'existence d'une seule [forme], ou de ceux qui affirment qu'il y en a plusieurs, et de ne pas écouter non plus, en aucune manière, ceux qui font mouvoir l'être en toutes directions; lui, comme les enfants dans leurs désirs,

⁹⁴ Dans les notes de sa traduction du *Sophiste*, p. 250 (note 249).

⁹⁵ *Rép.* V, 477a : « Ce qui est complètement est complètement connaissable » (τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν).

⁹⁶ De Vogel, *op. cit.*, p. 66.

⁹⁷ L'explication de De Vogel fait appel, de façon plus ou moins heureuse, à l'ἀυτόζωον du *Timée*.

ne sachant que choisir, devra dire que le « tout qui est » (τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν⁹⁸) est à la fois immobile et en mouvement »⁹⁹.

La conséquence la plus radicale de ces développements sera évidemment la reconnaissance de la nature séparée de l'être, considéré comme un troisième terme irréductible au mouvement et au repos. Or, on aurait tort, comme le fait Diès, d'associer cette conséquence à une discussion indépendante, notamment celle qui porte sur les cinq grands genres, sans tenir compte de ce qui la précède immédiatement. L'Étranger est pourtant fort explicite sur ce point : l'être n'appartient pas exclusivement au mouvement, comme le croient les matérialistes, ni au repos, comme le croient les idéalistes, parménidiens (« ceux qui affirment l'existence de l'Un ») ou Amis des formes (« ceux qui affirment l'existence des multiples formes »). Le choix du philosophe, aussi puéril soit-il, consiste en les deux à la fois : selon lui, tout ce qui est immobile et tout ce qui est en mouvement (ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκίνημένα) participent de l'être. Ce choix n'est pas présenté autrement que comme le résultat de l'*addition* des options précédemment examinées dans le cadre du débat entre matérialistes et idéalistes. Aussi, rétrospectivement, que peut-on conclure de l'expression παντελῶς ὄν, sinon qu'elle désigne la totalité des êtres, tant sensibles qu'intelligibles?

L'interprétation la plus satisfaisante de ce long passage est donc que la conception rigide de l'être qui est celle des Amis des formes, c'est-à-dire une définition de l'être qui se limite au domaine intelligible et exclut celui du devenir, n'est pas soutenable. Ainsi, sans qu'il soit besoin de supposer un renversement majeur des thèses platoniciennes des dialogues antérieurs – notamment celle de l'immutabilité des formes, dont on voit mal comment, aux yeux de Platon, la science pourrait se passer –, il suffit largement de considérer ce passage comme une remise en question d'un préjugé que Platon semble avoir hérité de Parménide : celui de l'exclusion du monde sensible du règne de « l'être vrai » (bien que le partage de cette opinion par Parménide soit

⁹⁸ L'expression τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν, sorte d'hendiadys obtenu par dissociation de « παντελῶς ὄν », lui est à ce titre équivalente.

⁹⁹ *Soph.*, 249c-d. Je mets le mot « forme » entre crochets, la traduction de Cordero m'apparaissant ici trompeuse. Le texte dit plutôt : « ceux qui affirment l'un ou les formes multiples » (τῶν ἐν ἡ καὶ τὰ πολλὰ εἶδη λεγόντων), référant par là à la position des monistes et à celle des Amis des formes. Il n'est évidemment approprié de parler de « forme » qu'à propos de ces derniers.

contestable, il est visible qu'elle est chez Platon le résultat d'une perspective parménidienne).

Y a-t-il lieu de s'alarmer de ce que cette concession puisse entraîner l'érosion de la barrière, pourtant solidement réaffirmée dans certains dialogues tardifs tels que le *Timée*¹⁰⁰ et le *Philèbe*¹⁰¹, entre le règne du sensible, irrémédiablement privé de l'être, et celui de l'intelligible, le seul qui *soit* à proprement parler? Il me semble au contraire que la reconnaissance par Platon d'une forme d'existence, aussi ténue et imprécise soit-elle, aux choses en devenir, contribue à affermir dans ses bases une théorie que l'on a vue sérieusement ébranlée dans le *Parménide*. La notion même de participation, dont ce dernier dialogue a montré le caractère problématique, se voit privée de sens dès lors que l'on veut l'établir sur un rapport incommensurable entre l'existant et le non-existant. En ce qui concerne cette fameuse distinction, soi-disant invincible, entre « l'être » et « le devenir », Platon ne l'a certainement pas abandonnée; mais cette fidélité doctrinale à un principe fondamental de sa métaphysique ne l'astreint pas à une stricte allégeance à une terminologie plus ou moins bien établie. En effet, Platon peut fort bien, à un moment donné, dire d'un être en mouvement qu'il *est* de telle façon, par une habitude de langage à peu près impossible à éliminer; ceci n'entre pas en contradiction avec le fait qu'il écrive, à un autre moment, que *l'être* au sens strict n'appartient, *réellement* (ὄντως), qu'aux choses intelligibles¹⁰².

Enfin, si l'on se rappelle que le monde sensible, pour Platon, est envisagé sous le mode d'une image de l'intelligible, on comprend alors que le fait de lui attribuer une telle « existence » consiste déjà à résoudre une partie du problème général de l'image,

¹⁰⁰ *Timée*, 27d-28a.

¹⁰¹ *Phil.*, 59a-c.

¹⁰² Cf. *Timée*, 37e-38a : « nous disons qu' « il était », qu' « il est » et qu' « il sera », mais, à parler vrai, seule l'expression « il est » s'applique à l'être qui est éternel. En revanche, les expressions « il était » et « il sera », c'est à ce qui devient en progressant dans le temps qu'il sied de les appliquer ». Ce passage est significatif pour illustrer l'absence de fixité de la terminologie platonicienne, et met en évidence le critère de non-permanence dans le « déficit ontologique » attribué aux choses sensibles. Car la raison primordiale pour laquelle Platon refuse d'affirmer fermement que celles-ci « sont », est qu'elles ne sont pas *toujours*. La réduction occasionnelle de « l'être éternel » à « l'être » est le fruit d'une métonymie qu'il ne fait pas toujours bon de prendre à la lettre.

centre nerveux du dialogue¹⁰³. C'est la rigueur toute parménidienne de la conception des Amis des formes qui les mène à leur perte; car à s'obstiner à réduire l'être à un mode unique d'immutabilité et d'autonomie, on détruit toute possibilité de rendre compte de la participation, laquelle suppose une sorte de recul de l'être par rapport à lui-même. L'être « au sens fort »¹⁰⁴ de Parménide, que Platon a appliqué à l'existence des formes, doit être complété par un être « au sens faible », qui se traduit par la notion de participation du sensible à l'intelligible. Cela, les dialogues antérieurs le supposaient déjà, bien que l'insistance mise à démontrer la supériorité ontologique des formes nous ait presque fait oublier cette dualité essentielle de l'être. Ce qui sera une véritable nouveauté du *Sophiste*, ce sera la reconnaissance de cet être au sens faible au sein des formes elles-mêmes, dans la doctrine de la communauté – une discussion cruciale qui s'ouvre en même temps que se termine la doxographie critique de l'Étranger.

L'ontologie du *Sophiste* : Les μέγιστα γένη, le mouvement et la communauté

L'un des apports à la métaphysique de Platon les plus souvent attribués aux développements du *Sophiste* est l'introduction des cinq genres parmi « les plus importants » (τὰ μέγιστα) au sein du monde intelligible – ou plutôt la hiérarchisation de ce monde à l'aide des genres en question, dont l'existence sous le mode intelligible n'avait jamais été discutée explicitement dans d'autres dialogues. Car, si Platon a déjà évoqué les exemples de la Ressemblance ou de la Dissemblance en soi (dans le *Parménide*), celles-ci ne correspondent pas aux formes du Même et de l'Autre qui surgissent soudainement dans le *Sophiste*. Pour ce qui est du mouvement et du repos, bien qu'ils aient été des thèmes fréquents dans les dialogues antérieurs, jamais encore on

¹⁰³ Les choses sensibles et les « images » en général peuvent être considérées comme ayant une existence dans la mesure où elles agissent et pâtissent, conformément à la définition de l'être antérieurement énoncée, dont De Rijk souligne à bon droit l'importance dans ce nouveau contexte : « Such a definition of Being clearly implies a recognition of the dynamic character of nature and from now on emphasis is laid on an aspect of Being which is rather different from the Permanence, Perfection and Absoluteness which Plato formerly stressed. » (*Plato's Sophist, A philosophical commentary*, p. 19). L'image, du fait qu'elle produit quelque chose (ne serait-ce que des opinions, fussent-elles fausses, dans l'âme), doit à ce titre se voir accordée une forme d'être. Cela ne mine en rien la suprématie des formes, celles-ci possédant cette capacité productive à un niveau certainement supérieur.

¹⁰⁴ Pour cette distinction entre l'être au sens fort, correspondant à la self-prédication des formes, et l'être au sens faible, correspondant aux rapports participatifs, cf. Curd, P. K., « Parmenidean clues in the search for the sophist », *History of Philosophy Quarterly*, 5 (4), 1988, pp. 307-320.

n'avait parlé d'eux comme des genres ou des formes. Quant à l'être, il va sans dire à quel point Platon avait habitué le lecteur à l'identifier aux formes intelligibles elles-mêmes; or, ici, l'être se voit à son tour attribuer une forme : la forme de l'être. Qu'est-ce à dire? Cette curiosité mérite certes une explication. Toutefois, celle-ci ne pourra être fournie qu'après avoir considéré divers aspects de la « nouvelle » métaphysique platonicienne, dont les cinq genres et leurs relations constituent certainement le point focal d'intérêt.

En effet, et avant même que ne se pose le problème particulier de la forme de l'être, il apparaît que le statut général que l'on doit reconnaître aux cinq genres crée déjà un sujet fondamental de litige. L'honnêteté exige que l'on tienne compte ici de la position partagée par une large part d'interprètes appartenant à cette tradition qu'on s'obstinera, par commodité, à qualifier d' « analytique », une position qui, en ce qu'elle représente un extrême interprétatif, vaut la peine d'être examinée – d'autant plus qu'elle entraîne avec elle une interprétation générale du dialogue en sa totalité. Cette position consiste à nier l'assimilation des *mégista génē* aux formes intelligibles des dialogues antérieurs, une assimilation caractéristique de l'interprétation traditionnelle du *Sophiste*. Cette compréhension des cinq genres présentés dans le dialogue n'est pas sans conséquences, puisqu'elle s'accompagne de l'idée selon laquelle le *Sophiste*, loin d'effectuer un remaniement de la métaphysique platonicienne, est totalement dépourvu de préoccupations ontologiques. Les arguments qui sous-tendent une telle interprétation peuvent être rassemblés en quatre groupes :

- 1- **Le dialogue s'intéresse à des problèmes linguistiques indifférents à la métaphysique.** On peut en effet faire valoir que le problème qui lance véritablement le dialogue, soit l'impossibilité apparente du discours faux, repose sur une définition inadéquate de l'expression « τὸ μὴ ὄν » à laquelle Platon s'efforce de substituer une signification nouvelle, celle de l'autre. Ainsi, selon Peck, l'objectif de Platon consisterait simplement à montrer qu'il existe un référent lié à ce nom : « Whereas the sophist claims that the 'thing' denoted by the name τὸ μὴ ὄν does not exist *at all* – that there is no such 'thing' – Plato will

show that as a matter of fact it *is* just as much as the ‘thing’ denoted by the name τὸ ὄν »¹⁰⁵. De son côté, Xenakis¹⁰⁶ croit que Platon cherche plutôt à mettre en place une théorie du *lógos* indifférente à la référence, mais centrée sur certaines règles de formation et capable de reconnaître un sens aux expressions négatives. D’une façon ou d’une autre, ce type d’argument repose sur l’idée que Platon est exclusivement préoccupé par la dimension linguistique du problème, une préoccupation révélée par l’omniprésence dans le dialogue des expressions relatives au *parler*. Quant aux occurrences des termes qu’on a l’habitude de relier à la théorie des formes intelligibles – εἶδος, μέθεξις, etc. –, elles seraient absentes des passages cruciaux du dialogue, notamment celui où l’on parvient enfin à rendre compte de la vérité et de la fausseté des jugements. Qui plus est, ce serait aux défenseurs de l’interprétation traditionnelle qu’incomberait le fardeau de la preuve¹⁰⁷ que ces termes ont, dans le *Sophiste*, le sens technique qu’ils ont dans les dialogues où la théorie des formes est exposée.

2- Le contexte du dialogue est incompatible avec l’interprétation traditionnelle.

La discussion qui est rapportée dans le *Sophiste* se déroule sous le mode d’un affrontement entre l’Étranger et le « sophiste » au sens générique. Or, étant donné que ce dernier n’adhère pas à l’hypothèse des formes intelligibles, il serait inutile de lui opposer des arguments dépendant de l’acceptation de cette hypothèse. Platon aurait donc choisi de réfuter le sophiste sur son propre terrain, d’autant plus que, selon Xenakis, la nature même du problème l’exige : « You do not combat a denial of negation, contradiction and falsehood by concentrating on Forms and metaphysical Participation »¹⁰⁸. Dans cette idée, Peck va jusqu’à interpréter tout le passage sur la distinction des genres comme une appropriation de la terminologie et de la « méthode » sophistiques, ayant pour but d’éliminer le

¹⁰⁵ Peck, A. L., « Plato and the ΜΕΓΙΣΤΑ ΓΕΝΗ of the *Sophist*: A Reinterpretation », *Classical Quarterly*, 2, 1952, p. 33.

¹⁰⁶ Xenakis, J., « Plato’s *Sophist* : A defense of negative expressions and a doctrine of sense and of truth », *Phronesis*, 4, 1959, pp. 29-43.

¹⁰⁷ Griswold, « Logic and Metaphysics in Plato’s “Sophist” », *Giornale di Metafisica*, 32, 1977, p. 564 : « The burden of the proof must rest on those who believe than an occurrence of “eidos” or “idea” is to be taken in its technical sense. »

¹⁰⁸ Xenakis, *op. cit.*, p. 31.

sophiste avec ses propres armes. Selon lui, Platon parvient à établir ses distinctions à l'aide de procédures invalides en ce qu'elles font un usage abusif d'expressions « incomplètes », comme « le même » ou « l'autre »; ce procédé typiquement sophistique s'opposerait à la méthode proprement platonicienne, laquelle aboutit au « legitimate establishment of a Platonic Form »¹⁰⁹. Il va sans dire que cette idée selon laquelle le dialogue en entier consiste en « an elaborate *ad hominem* attack on the sophist »¹¹⁰ s'accommode fort bien de l'interprétation exclusivement linguistique présentée au premier point (si l'on s'entend pour dire que le sophiste, du moins aux yeux de Platon, évolue strictement au niveau superficiel du langage).

- 3- Les caractéristiques des genres ne correspondent pas à celles des formes intelligibles.** Cet argument veut que les attributs essentiels des formes intelligibles tels qu'ils sont exposés dans les dialogues de maturité – unité, autonomie, immuabilité, fonction paradigmatique par rapport au sensible, possibilité d'appréhension par le rassemblement d'une multiplicité ou par une « dialectique ascendante » comme celle du *Banquet* – soient inapplicables aux genres du *Sophiste*. Il ne s'agit pas seulement de l'abstention *factuelle* de Platon de parler des genres à l'aide des attributs en question – une abstention qu'on pourrait expliquer, avec Griswold, par le fait que « all this is assumed from the other dialogues »¹¹¹; des problèmes internes aux genres doivent également nous amener à rejeter *logiquement* leur assimilation aux formes. Les difficultés émergent surtout du caractère relatif ou incomplet de certains genres. Par exemple, selon Griswold, la polysémie de l'être – un mot qui désigne minimalement deux choses, l'existence et la présence d'un prédicat – en rompt nécessairement l'unité : « being cannot be a 'one' because it has at least two quite different senses »¹¹². On peut en dire autant du même et de l'autre, des termes qui ne veulent rien dire en soi et qui n'acquièrent une signification qu'une

¹⁰⁹ Peck, *op. cit.*, p. 47.

¹¹⁰ Griswold, *op. cit.*, p. 561 (note 16).

¹¹¹ *Ibid.*, p. 564.

¹¹² *Ibid.*, p. 565.

fois complétés : « θάτερον is an incomplete term, whose meaning varies from case to case. Θάτερον is *of necessity* θάτερον <than X, or Y, or Z>. It has no constant value or content. It cannot therefore constitute a common attribute; and its establishment as an εἶδος is therefore as illegitimate as the similar establishment of ταυτόν. »¹¹³. L'incomplétude des genres (du moins des trois genres mentionnés, l'être, le même et l'autre) nous oblige donc à renoncer à de nombreux aspects, pourtant essentiels, de la nature de la forme intelligible.

4- Une interprétation des genres en termes de « concept » est beaucoup plus satisfaisante. À l'exception de Peck, pour qui les genres ne sont rien de plus qu'une création parodique des jeux de langage sophistiques, les commentateurs qui s'opposent à l'interprétation traditionnelle lui préfèrent généralement une lecture dictée par le caractère sans conteste logique du dialogue. Le déroulement de ce dernier leur semble plus compréhensible si l'on se limite à faire des genres quelque chose qui ressemble à un simple concept, c'est-à-dire si l'on évite de se compromettre en leur octroyant le statut transcendant et autonome des formes intelligibles. Cette solution permet non seulement de contourner les difficultés soulevées au point précédent, mais elle s'accorde aussi, selon Griswold¹¹⁴, avec la perspective *subjective* qui est celle de l'Étranger dans le *Sophiste*. Ce subjectivisme s'exprime par une insistance sur la production *humaine*¹¹⁵ du discours et sur la présence de la vie, de la pensée et de l'âme au sein de l'être¹¹⁶; de plus, lorsqu'il en vient à distinguer l'être comme troisième genre, l'Étranger affirme nettement que l'on doit placer l'être « dans l'âme »¹¹⁷ à côté du mouvement et du repos. Contrairement à « l'objectivité socratique » avec laquelle le discours métaphysique était mené dans les dialogues antérieurs, on assisterait donc ici à une forme de « subjectivation » du discours, celui-ci étant plus modestement conçu comme convention – d'où la rétrogradation des formes au rang de simples *concepts* dénués de toute existence à l'extérieur de l'intellect.

¹¹³ Peck, *op. cit.*, p. 48.

¹¹⁴ Griswold, *op. cit.*, p. 561.

¹¹⁵ Par opposition à la production divine. Cf. *Soph.*, 265b.

¹¹⁶ *Soph.*, 248e-249a.

¹¹⁷ *Ibid.*, 250b.

Selon Xenakis¹¹⁸, les passages relatifs à l'enchevêtrement des genres n'ont d'ailleurs aucun sens si ceux-ci correspondent à des formes intelligibles; en revanche, interprétés comme des termes au sens logique, leurs combinaisons paraissent traduire naturellement les rapports de prédication. Finalement, Ackrill¹¹⁹ fait remarquer que le passage du *Parménide*¹²⁰ qui suit immédiatement les objections à la théorie des formes, et dans lequel Platon réitère malgré tout la nécessité de celles-ci, pourrait témoigner de la nouvelle orientation de sa philosophie – une philosophie qui, à en croire nos interprètes, serait sensiblement passée de « métaphysique » à « logique ». Cette conclusion de la première partie du *Parménide* pourrait en effet suggérer que les formes ne sont plus nécessaires sous leur aspect transcendant, et qu'il suffit pour assurer la possibilité de la dialectique et justifier l'aspiration au savoir de poser en l'âme quelque chose de stable – un rôle que les concepts, ou alors les mots du langage une fois que leurs sens ont été bien déterminés, peuvent remplir aussi bien que les formes.

Bien qu'il ne m'apparaisse pas nécessaire de rencontrer tous ces arguments un à un, la radicalité de l'interprétation qu'ils supposent impose, d'après moi, un certain nombre de remarques à caractère général. Premièrement, l'idée selon laquelle le dialogue se concentre sur des problèmes linguistiques ne devrait pas, si l'on évite de sombrer dans l'anachronisme, nous amener à conclure qu'il est du coup étranger à toute considération métaphysique. Ce serait là méconnaître Platon qui n'opère pas une telle distinction et chez qui les enquêtes les plus sérieuses commencent souvent par un « qu'est-ce que...? » ou « qu'entend-on par...? » d'apparence innocente. Se refusant précisément à la perspective sophistique, le discours n'est pas pour lui du « simple discours » : il est ancré au réel en ce qu'il en constitue une image, comme le suggère l'analogie fréquente entre le langage et la peinture. Aussi est-il inutilement audacieux, en plus d'illégitime, de soutenir que le *Sophiste*, qui pose explicitement des questions sur la nature de l'être et du non-être, serait contre toute apparence un dialogue sur le langage et non sur les choses. C'est plutôt aux défenseurs d'une telle perspective, à l'encontre de

¹¹⁸ *Op. cit.*, p. 31-32.

¹¹⁹ Ackrill, J. L., « SUMPLOKÈ EIDÔN », in *Plato I*, éd. G. Vlastos, New York, 1971, p. 208.

¹²⁰ Cf. *Parm.*, 135b-c.

ce qu'affirme Griswold, qu'appartient le fardeau de la preuve que le vocabulaire traditionnellement utilisé pour parler des formes devrait soudainement être purgé des significations auxquelles Platon a habitué le lecteur.

Deuxièmement, il n'est pas du tout évident que l'interprétation du dialogue doive se limiter à un affrontement entre le sophiste et un Platon qui « jouerait au sophiste ». Aurait-on oublié la présence, sinon physique, du moins intellectuelle, de Parménide à l'arrière-plan de la discussion? La puissance solennelle de ses propos, en même temps que leurs conséquences dramatiques, ne nous interdit-elle pas de tenir le détour ontologique du *Sophiste* pour une mascarade ayant pour seul objectif d'imiter le style sophistique? Enfin, même si l'on admet, ce que je suis tout à fait prête à faire, que le principal ennemi à abattre dans le dialogue est non pas Parménide mais le sophiste, cela n'entraîne en rien l'obligation pour Platon d'abandonner ses présupposés essentiels sur la réalité et sur la connaissance. Au contraire, la philosophie platonicienne s'étant constituée comme une réplique à la sophistique, on ne doit pas s'étonner si c'est à l'aide de ces mêmes outils conceptuels qui lui ont si bien servi dans le passé que Platon affronte de nouveau, dans l'espoir que ce soit là la bataille finale, son éternel contradicteur.

Troisièmement, les problèmes qui surgissent d'une comparaison stricte entre les formes intelligibles des dialogues de la période de maturité et les genres du *Sophiste* peuvent être surmontés si l'on accepte justement de renoncer à l'idée que Platon a conservé l'hypothèse des formes de façon identique et intégrale dans les dialogues plus tardifs. Il semble en effet nécessaire de reconnaître une évolution marquée de la théorie, évolution dont le principal élément élaboré dans le *Sophiste* est la communauté des formes. Or, cette communauté, comme nous le verrons ultérieurement, a pour effet majeur de teinter d'une forme de *multiplicité* ce qui était jadis l'unité inébranlable de la forme intelligible. Ainsi cette incomplétude qu'on a reprochée aux genres peut-elle, une fois réinterprétée en termes de communicabilité, s'avérer faire partie des nouveaux attributs de la forme destinés à sauver l'hypothèse générale des formes intelligibles.

Quatrièmement, il suffira de souligner le caractère éminemment excessif de l'interprétation consistant à dire que Platon aurait modifié sa théorie des formes au point d'en faire de simples concepts de l'âme. Est-il nécessaire, à cette fin, de rappeler que l'idée est émise sous forme d'hypothèse puis rejetée dans le *Parménide*¹²¹ ainsi que dans le *Phédon*¹²²? Si toutefois l'on voulait arguer qu'il s'agit là d'une innovation propre au *Sophiste*, on aurait intérêt à se rendre compte à quel point, comme le souligne Diès, une telle thèse est « contraire à l'esprit même »¹²³ de ce dialogue qui se soucie plus que tout autre d'établir une distinction franche entre le sujet et l'objet de la connaissance. Cette distinction constitue d'ailleurs « le nerf du raisonnement qui établit, dans l'ousia, l'existence d'un mouvement »¹²⁴ (cf. *supra*, la critique des Amis des formes). Enfin, mentionnons que l'importance d'une telle modification aurait commandé des remarques beaucoup plus explicites de la part de Platon, ce qui rend par suite fort hasardeuse cette hypothèse qui, du reste, apparaît davantage être une solution susceptible de contenter des lecteurs modernes que de fournir une lecture cohérente de Platon.

S'il est apparu qu'une lecture du *Sophiste* en termes exclusivement logiques est insuffisante, il n'en demeure pas moins que ce dialogue s'attaque effectivement à des questions telles qu'il est difficile de ne pas céder à la tentation de les identifier par le biais d'une terminologie appartenant à la logique moderne. Le bref passage qui occupe la page 251a-c et qui formule ce que nous avons l'habitude d'appeler « le problème de la prédication multiple » en constitue peut-être l'exemple le plus frappant et apporte certainement de l'eau au moulin des interprètes qui voudraient voir en Platon un précurseur de la science de la logique.

Pour être bien compris, ce passage ne doit toutefois pas être considéré isolément et en dehors de tout contexte. En effet, malgré qu'il puisse apparaître comme une sorte de parenthèse incongrue, difficile à rattacher au texte qui le précède comme à celui qui le suit, le problème de la prédication multiple – ou, selon l'expression de Platon, celui qui

¹²¹ *Parm.*, 132b-c.

¹²² *Phédon*, 96b.

¹²³ *La définition de l'être et la nature des idées...*, p. 123.

¹²⁴ *Ibid.*

consiste à énoncer « une chose qui est, en chaque cas, la même, mais par l'intermédiaire de plusieurs noms »¹²⁵ – appartient tout à fait au contexte de l'enquête qui se déroule dans le *Sophiste*. Le fait de formuler le problème en termes de « prédication » tend en effet à faire oublier sa nature proprement ontologique, en camouflant la véritable question – « Comment l'un peut-il être multiple? » – sous sa version linguistique, donc adoucie et, en quelque sorte, épiphénoménale : « Comment peut-on appeler une seule chose par plusieurs noms? »¹²⁶.

On remarquera que c'est précisément la nécessité de répondre à ceux qui présentent ce problème – qu'on l'appelle celui de la prédication ou de l'un-multiple – qui commande les développements subséquents sur la possibilité pour les choses de communiquer entre elles. La communication entre les genres intervient donc comme une *solution* au problème en question.

Nous avons vu, lors de l'analyse du *Parménide*, que l'approche du problème exigeait certaines distinctions, notamment celle entre le niveau sensible et le niveau intelligible. Les choses sensibles peuvent et doivent sans conteste être appelées par plusieurs noms; à cela, seuls des gens méprisables, indignes de considération philosophique, s'y opposent. Le vrai problème se situe plutôt au niveau des formes, où la tautologie « A est A » semble plus difficile à surpasser. Aussi l'Étranger mentionne-t-il que c'est non seulement aux disputeurs obtus évoqués plus haut, mais aussi à ceux qui ont tenu un discours cohérent sur l'être, bref « à tous ceux qui se sont entretenus n'importe quand ni comment à propos de la réalité existante »¹²⁷, que s'adressent les arguments établissant la nécessité d'une communication réciproque des genres. Les arguments visent donc autant les Amis des formes qui s'obstinent à défendre une version obsolète de la théorie que n'importe quel « parleur », si creux fût-il, qui ne peut pourtant

¹²⁵ *Soph.*, 251a.

¹²⁶ Le sérieux avec lequel Platon considère le problème de l'un-multiple n'est pas à mettre en doute. Il y fait référence jusque dans ses dernières œuvres (cf. *Lois* 965d) et croit peut-être même sa résolution hors de la portée des hommes : en effet, ce qui distingue la nature humaine de la nature divine, c'est que « tandis qu'un dieu possède à la fois le savoir et le pouvoir qui permettent de mêler les multiples choses en une seule et inversement de résoudre l'un dans le multiple, aucun homme n'est à l'heure actuelle en mesure de réaliser l'une et l'autre de ces tâches, et ne le sera jamais dans l'avenir ». (*Timée*, 68d)

¹²⁷ *Soph.*, 251c-d.

s'empêcher de *lier* l'être à autre chose dans ses discours. Peu importe ce qu'il dira, même la tautologie la plus prudente doit impliquer certaines liaisons : « Même en disant l'*homme homme*, on exprime une identité, on attribue encore à l'homme deux choses : la qualité d'homme et l'identité »¹²⁸. D'un autre côté, le mélange intégral de toutes choses n'est pas plus satisfaisant, car il suppose une absence de distinction telle que les notions les plus contradictoires en viennent à s'identifier l'une à l'autre. Tous ces arguments aboutissent à la conclusion que « certaines choses veulent se mélanger et d'autres non »¹²⁹.

On peut tirer les conséquences de la doctrine de la communauté de façon modérée ou extrême. Une interprétation extrême consisterait à croire que cette communauté implique l'introduction d'une forme de mouvement dans le monde autrefois immuable de l'intelligible. Cette interprétation profiterait par ailleurs d'une confusion consistant à rapprocher le passage sur la *κοινωνία* de cet autre passage fameux du *Sophiste* où l'Étranger défend vigoureusement la présence du mouvement, de la vie et de l'intellect au sein de « l'être total », du *παντελῶς ὄν*. En effet, et comme il a été vu lors du précédent examen de la critique des Amis des formes, l'Étranger s'en prend à ces derniers à l'aide d'un argument fondé sur la connaissance qu'a l'âme des formes immuables – ou, pour employer le terme exact, sur la *communication* (*κοινωνεῖν*) de l'âme avec « l'existence réelle » (c'est en vertu de cette connaissance que les Amis des formes sont forcés d'admettre qu'il doit exister quelque part un intellect vivant doté d'une forme quelconque de mouvement). Cornford assure toutefois que la signification du terme *κοινωνία* ne peut pas être la même dans les deux cas : contrairement à l'utilisation qui en est faite lors du passage où est admise l'idée que les formes sont connues par l'âme, « the relations now to be described between Forms are not psychological »¹³⁰. Au contraire, elles sont tout ce qu'il y a de plus objectif, car ces relations, pour Platon, existent éternellement. Elles sont exprimées à l'aide de toutes sortes d'expressions (*προσάπτειν*, *συμμείγνυσθαι*, *συναρμόττειν*, *μεταλαμβάνειν*,

¹²⁸ Fouillée, A., *La philosophie de Platon*, t. 1, Paris, Hachette, 1904, p. 162. Voir également Rist, J. M., « Parmenides and Plato's Parmenides », *Classical Quarterly*, XX, 1970, p. 222, qui exprime la même idée.

¹²⁹ *Soph.*, 252e.

¹³⁰ Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, p. 255.

etc.), grâce à la diversité desquelles Platon évite de figer ce qui ne représente pour lui que de simples métaphores en une terminologie faussement précise et univoque¹³¹. Enfin, l'acte de connaissance des formes par l'âme, pas plus que les relations qu'elles ont entre elles, n'affectent de quelque manière que ce soit l'immutabilité des formes, qui est toujours au nombre de leurs attributs essentiels¹³². Le but de l'argument n'est pas de contester cette immutabilité, mais plutôt, comme on l'a vu, de faire reconnaître aux Amis des formes que celles-ci ne sont pas le *tout* de l'être.

Diès rejette également l'idée que Platon reconnaît désormais « une activité vitale et consciente »¹³³ aux formes, que ce soit en vertu du passage portant sur la place du mouvement au sein de l'être ou bien de la doctrine de la communauté. En ce qui concerne le premier passage, il ne s'agit, selon Diès, que d'un argument *ad hominem* qui « ne vise principalement et directement que la réalité incorporelle des Amis des Idées »¹³⁴. Qui plus est, même si l'on devait admettre que la critique n'épargne pas la théorie proprement platonicienne, qu'elle affecte tout autant que celle défendue par les Amis des formes, les conséquences n'iraient pourtant pas plus loin que la simple reconnaissance d'une relation de sujet à objet, de connaissant à connu, entre l'âme et les formes : relation que Platon ne compare à une sorte de mouvement que pour le bien de son argumentation, dont le but, selon Diès, est de substituer au couple action-passion celui de mouvement-repos, plus propre à l'analyse des genres à laquelle il veut aboutir.

Quant à la *κοινωνία* entre les formes intelligibles, Diès insiste comme Cornford sur la nature métaphorique et anthropomorphique des expressions qui la désignent; ces expressions, malgré leurs connotations dynamiques, se limitent à traduire « les rapports

¹³¹ *Ibid.*, p. 256.

¹³² *Ibid.*, p. 245: « The conclusion [...] excludes the idea that the nature or content of a Form could possibly be altered by the act of knowledge ». Brochard partage cet avis et ajoute qu'« en supposant même qu'on prenne ces termes [ceux qui sont relatifs à l'agir et au pâtir] au sens littéral, il s'agirait non pas d'une causalité efficiente et active au sens ordinaire du mot, mais d'une causalité purement idéale, restreinte uniquement à l'acte de connaître ou d'être connu » (« La théorie platonicienne de la participation... », p. 25). Ross (*Plato's Theory of Ideas*, p. 111) mentionne que même si Platon tient sincèrement à sa définition de l'être par l'agir et le pâtir, il lui faut de toute façon supposer entre les formes et l'intellect une action *de l'objet connu sur le sujet connaissant*, soit une relation inverse de celle qui est proposée pour réfuter les Amis des formes.

¹³³ *La définition de l'être et la nature des idées...*, p. 39.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 41.

logiques et ontologiques des idées »¹³⁵, des rapports qui sont, dans les faits, statiques. Diès cherche par là à éviter toute mésinterprétation de la communication comme *mouvement*. En particulier, la communication des formes ne devrait pas être comprise à la lumière de la définition de l'être par la *dynamis* – à laquelle Diès, nous l'avons vu, octroie « un rôle argumental et non doctrinal »¹³⁶ –, c'est-à-dire comme une véritable puissance de relations dont l'effet serait de modifier la « nature intime » ou l'« identité permanente » des formes. Si Platon introduit le principe de communication, c'est plutôt « pour donner, aux liaisons des sensibles, un fondement dans les liaisons des mêmes intelligibles à l'existence desquels les sensibles empruntent leur existence »¹³⁷.

Admettons donc, avec Diès, que la communauté des formes n'affecte pas leur nature propre, et qu'elle a effectivement pour but de rendre compte des relations existant entre les choses sensibles. Ces relations, dit Platon, nous ne pouvons nous empêcher de les sous-entendre chaque fois que nous parlons, car le langage, immanquablement, crée des liaisons, ne fût-ce que celle, minimale, entre un nom et un verbe. Or, c'est à celles qui se trouvent entre les formes que le langage doit son existence : « le discours tire son origine, pour nous, de la liaison réciproque des formes »¹³⁸. Ici, le problème se pose toutefois du parallélisme irréductible entre le domaine intelligible et le domaine sensible : si le monde de l'expérience ne peut être pensé « qu'en supposant, dans l'intelligible, des coordinations parallèles aux coordinations établies par le sensible »¹³⁹, qu'en est-il de l'objection, déjà soulevée dans le *Parménide*, concernant d'une part l'absence d'efficace l'un sur l'autre des deux niveaux ontologiques, et d'autre part l'impossibilité de la connaissance humaine des réalités en soi et de la connaissance divine des réalités inférieures?

Nous voilà donc revenus au problème fondamental de la métaphysique platonicienne – celui dont toutes les versions peuvent être résumées dans la formule

¹³⁵ *Ibid.*, p. 120.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 117.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 116.

¹³⁸ *Soph.*, 259e.

¹³⁹ *La définition de l'être et la nature des idées...*, p. 105.

« problème de la participation » – ainsi qu'à la question précédemment¹⁴⁰ laissée en suspens : dans quelle mesure le *Sophiste* contribue-t-il à la résolution de ce problème? Soulignons d'abord très brièvement quelques éléments de réponse possibles tirés des dialogues antérieurs. Les dialogues de maturité, dont le *Phédon* constitue peut-être l'archétype à cet égard, attribuent à une *présence* ou *communauté*, « peu importe par quelles voies et de quelle manière »¹⁴¹ cela survient, le fait qu'une chose belle soit belle, et ainsi pour tout le reste. Exposant son parcours intellectuel, Socrate raconte comment, d'un intérêt envers les causes physiques relevant de la « science de la nature », il est passé à la considération de cet autre type de cause, plus simple à établir dans chaque cas. Bien que les modalités de cette causalité soient laissées dans l'indétermination, c'est bel et bien en tant que *causes* que les formes sont invoquées. La relation entre l'intelligible et le sensible en est une de cause à effet. De plus, la dernière preuve de l'immortalité de l'âme exposée dans ce dialogue se fonde sur la prémisse selon laquelle certaines choses, bien que n'étant elles-mêmes que des instances sensibles d'un être en soi, ne peuvent en aucun cas recevoir une qualité qui est contraire à une autre appartenant essentiellement à la forme dont elles participent. Il en est de même pour les formes : certaines d'entre elles sont dites s'exclure mutuellement, non seulement celles qui sont contraires, mais aussi celles qui sont respectivement liées à des attributs essentiels contraires. L'idée d'une liaison fondée sur la compatibilité et l'incompatibilité des formes est donc déjà parfaitement admise dans le *Phédon*.

Dans le *Parménide*, où la relation est explorée de façon problématique, Platon met en pleine lumière les paradoxes suscités par sa théorie, comme s'il se reprochait tardivement d'avoir laissé dans le vague certaines questions fondamentales et pouvant laisser prise à des critiques sévères. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, ces paradoxes mettent en question : la pertinence et l'utilité des formes (argument de l'extension du monde des formes et argument du Troisième homme); la possibilité de concilier l'unité de la forme et la participation (argument du voile); l'existence d'un rapport entre les domaines intelligible et sensible, dans le cas particulier des notions

¹⁴⁰ Cf. *supra*, p. 39.

¹⁴¹ *Phédon*, 100d (trad. Dixsaut).

relatives (argument du Maître en soi) ainsi que d'un point de vue général (argument de l'exclusion mutuelle de la connaissance humaine et divine). La conclusion de la section aporétique, ainsi que les dialogues postérieurs de Platon, laissent néanmoins entendre que ces critiques n'étaient pas cruciales à ses yeux. L'utilité des formes, et même leur nécessité absolue, est réaffirmée avec vigueur par Parménide lui-même¹⁴²; le problème de la connaissance humaine des choses divines peut quant à lui être approché à l'aide d'une théorie suffisamment développée de l'âme comme intermédiaire entre le sensible et l'intelligible – une solution convenant parfaitement au contexte platonicien, bien que volontairement ignorée par Parménide dans sa critique. Reste toutefois à élucider les autres difficultés, internes à la théorie et exigeant certaines précisions techniques : toutes difficultés qui relèvent, de près ou de loin, de la notion de *participation*.

Dans le *Sophiste*, l'Étranger établit un lien clair entre les jugements portant sur les choses sensibles et les relations entre les formes : l'idée d'une causalité de l'intelligible sur le sensible n'est donc pas abandonnée, cependant que c'est l'interparticipation des formes entre elles qui fait l'objet de la plus grande attention du dialogue. Ainsi, si l'on combine les exigences énoncées dans l'ensemble de ces trois dialogues, il faut supposer qu'il existe à la fois : a) des relations *verticales* de participation entre les deux niveaux de réalité, une participation qui s'exprime, dans la terminologie du *Phédon*, comme causalité; b) des relations *horizontales* de compatibilité (ou de communauté) qui, dans le cas des formes, correspondent à une sorte de participation des unes aux autres, mais qui, dans le cas des choses sensibles, se limitent précisément à cette seule compatibilité qu'elles tirent toutefois de leur participation aux formes.

Certes, le terme de κοινώνια n'équivaut pas nécessairement et dans tous les cas à celui de participation. Toutefois, il faut éviter de séparer les deux notions d'une façon qui soit trop radicale, tout comme on doit reconnaître que la communauté entre les formes n'est pas une nouveauté totale du *Sophiste*, sans commune mesure avec les

¹⁴² *Parm.*, 134b-c.

présupposés métaphysiques des dialogues antérieurs. Diès a bien montré¹⁴³ l'antériorité de cette notion à l'aide de plusieurs exemples dont les plus probants sont peut-être ceux de la *République* et du *Phédon*. Nous venons de voir ce qu'il en est dans le cas du *Phédon*, où est déjà exploité le thème de la compatibilité de certaines qualités, prises en soi ou immanentes aux objets. Dans la *République*, Socrate qui cherche à définir le véritable philosophe par la connaissance qu'il a des formes explique, au sujet de celles-ci, comment « chacune en elle-même est une, mais parce que chacune se manifeste partout en communauté avec les actions et les corps, et les unes en rapport avec les autres, chacune paraît alors être multiple »¹⁴⁴. Dans ce dernier extrait, c'est un seul et même mot, κοινωμία, qui exprime à la fois la relation des formes entre elles et celle des formes avec les êtres sensibles. Qui plus est, la multiplicité apparente des formes est explicitement attribuée à cette κοινωμία.

Ainsi, le problème énoncé dans le *Parménide* comme impossibilité d'établir une relation du Maître en soi avec autre chose que l'Esclave en soi, et d'un maître qui est aussi un homme avec autre chose qu'un esclave qui est un homme, peut être surmonté grâce à la reconnaissance de ce double niveau d'interaction, vertical et horizontal : il faut échapper au piège du parallélisme, et dire que si l'esclave est appelé esclave, c'est non seulement parce qu'il a un maître mais aussi parce qu'il a la *capacité* de se trouver dans une telle relation – ou, en d'autres termes, que sa participation à la forme de l'Esclave le rend compatible avec ce maître qui participe lui-même à la forme du Maître. Les choses sensibles ne participent pas les unes des autres, mais leurs relations dépendent de l'interparticipation des formes. Aussi Parménide n'avait-il qu'à moitié raison lorsque, prononçant sa dernière objection contre la théorie des formes, il disait que « parmi les formes, toutes celles qui sont ce qu'elles sont en raison de leurs relations mutuelles, tiennent leur réalité de ces relations, et non des relations qu'elles entretiennent avec les choses qui se trouvent dans notre monde »; mais que, d'autre part, « même si dans notre monde les choses portent le même nom que les Formes, ce nom leur vient alors des relations qu'elles entretiennent les unes avec les autres et non des relations qu'elles

¹⁴³ *La définition de l'être et la nature des idées...*, pp. 90-97.

¹⁴⁴ *Rép.*, 476a.

entretiennent avec ces Formes »¹⁴⁵. Alors que la première partie de cette affirmation est vraie, la seconde est fautive; car la relation entre les deux niveaux ontologiques est de nature asymétrique, la dépendance du sensible à l'intelligible n'étant pas compensée par une dépendance inverse.

Quant à la fameuse question de l'unité de la forme, soi-disant inconciliable avec la participation, et qui échoue dans le problème classique de l'un-multiple, c'est encore dans la doctrine de la communauté qu'il faut en chercher la solution. Celle-ci permet et même stipule que les formes entretiennent certaines relations entre elles, dont les plus fondamentales sont celles de l'identité et de l'altérité – double exigence par laquelle Platon veut justement désamorcer, une fois pour toutes, cette sempiternelle et stérile querelle de l'un-multiple. La philosophie platonicienne acquiert ainsi en fin de parcours une souplesse sans précédent chez son auteur, qui n'en a plus que pour des idées comme l'*interparticipation* de l'être et du non-être, la *coexistence* au sein de l'être du mouvement et du repos, la *proportion* établie par l'action de la Limite sur l'Illimité (dans le *Philèbe*), et autres principes conciliateurs. De plus, et bien qu'il insiste sur le fait qu'il ne s'agit là que d'un « mythe vraisemblable »¹⁴⁶, Platon va même dans le *Timée* jusqu'à s'intéresser à la constitution du monde sensible, copie d'un modèle intelligible – en quoi il rompt avec son mépris antérieur et sa préoccupation exclusive à l'endroit de « ce qui est vraiment ». La *mesure* qui, selon L. Robin, est finalement devenue « le pivot de la philosophie de Platon »¹⁴⁷, n'est pas qu'un concept important de la métaphysique platonicienne tardive; c'est un précepte qui imprègne toute l'attitude de Platon, désormais plus ouvert à tous les niveaux de recherche philosophique, un modérateur sous l'influence duquel Platon s'éloigne des extrêmes et tempère les radicalités – tant éthiques et politiques que métaphysiques, pensons à la version adoucie de la *République* que représente le programme politique des *Lois* – des dialogues de maturité.

¹⁴⁵ *Parm.*, 133c-d.

¹⁴⁶ *Timée*, 29d.

¹⁴⁷ Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, p. 263.

Mais si le *Sophiste*, comme il a été montré, parvient grâce à des concepts-clés à dissoudre un certain nombre d'apories relatives à la métaphysique naïve de la période de maturité, ce n'est toutefois pas sans payer le prix de remaniements majeurs, dont les conséquences sont parfois de soulever de nouvelles interrogations. L'une d'entre elles concerne la forme de l'être, sur laquelle je ferai quelques remarques finales avant de passer à l'examen de la conception du non-être avancée dans le *Sophiste*.

Étant donnée l'étonnante disproportion entre l'énorme poids conceptuel que semble contenir l'expression, surchargée d'abstraction, de « forme de l'être », et l'avarice des propos de Platon à son sujet, il est pour le moins risqué de s'aventurer sur ce terrain. Je m'en tiendrai donc à une seule hypothèse, qui toutefois m'apparaît plausible. Nombreux sont les commentateurs qui se sont attachés à relever, dans le texte platonicien, les différentes utilisations du verbe εἶναι¹⁴⁸, et à déterminer dans quelle mesure Platon a consciemment voulu les distinguer et dans quelle autre il s'est plutôt laissé abuser par l'homonymie. Pour ma part, je préfère jouer de prudence face à cette question délicate, d'autant plus qu'il est loin d'être évident que le réflexe que nous avons d'opérer ce type de distinction soit partagé par un auteur comme Platon¹⁴⁹. Contentons-nous donc du fait que si le sens « identitatif » du verbe ne fait pas l'objet d'une distinction proprement sémantique, du moins peut-on dire que le traitement que fait Platon de la notion d'identité est tel qu'elle est bel et bien distinguée de « l'être ». En effet, comme le souligne Runciman, « Identity (τὸ ταὐτόν) is explicitly distinguished from Being (τὸ ὄν) as a separate Form »¹⁵⁰.

Si la forme de l'être ne concerne pas l'identité à soi de la forme, que représente-t-elle exactement? Une chose est sûre, ce doit être quelque chose d'universel, qu'ont en partage toutes les formes sans exception, et en vertu de quoi elles peuvent être dites « exister ». En soi et par soi, la nature propre de la forme de l'être reste pourtant quelque chose d'extrêmement mystérieux. Les premières investigations sur le sujet de l'être dans

¹⁴⁸ Les distinctions les plus fréquemment utilisées par les modernes sont : l'identité, l'attribution et l'existence.

¹⁴⁹ Cf. Kahn, « Parmenides and Plato », in *Presocratic Philosophy*, p. 88 « An ancient reader would probably recognize only more or less emphatic uses of a single (unanalysed) meaning ».

¹⁵⁰ Runciman, *Plato's later epistemology*, p. 63.

le dialogue, qui prenaient pour point de départ les opinions des Anciens, ont bien montré comment il échappe toujours aux définitions par lesquelles on espère le saisir dans la simplicité d'un couple ou d'une unité. L'être à l'état pur ne souffre aucune caractérisation, aucune du moins qu'on ne puisse à volonté détacher de sa nature propre. Qu'en peut-on dire alors, sinon que « par sa propre nature, *l'être n'est que possibilité de communication, de liaison* »¹⁵¹? L'explication de Cordero selon laquelle la forme de l'être aurait pour fonction de communiquer aux formes leur pouvoir même de communiquer me semble, malgré son caractère quelque peu circulaire, être la seule tenable. En vertu de cette relative indifférenciation des sens du verbe « être » dont on doit tenir compte chez Platon, « l'existence » que confère aux autres formes la forme de l'être est indissociable du fait pour elles d'être aussi *telles* et *telles*, c'est-à-dire d'être l'objet de prédications qui expriment les rapports participatifs qu'elles entretiennent entre elles.

Ainsi donc, la forme de l'être pourrait être comprise comme l'expression, pour chaque chose, de son « être-en-relation » – en quoi elle s'opposerait à la forme du même, laquelle représente au contraire une sorte de principe d'auto-renforcement dans l'identité à soi de chaque forme. Une telle définition de la forme de l'être est certainement à la mesure de la généralité extrême, pour ne pas dire de l'indétermination absolue, qu'évoque l'expression elle-même. Faut-il y voir « l'au-delà de l'être » de la *République* qui revient sous une forme plus logique et épurée de ses caractérisations éthiques? Cette idée peut certes invoquer pour sa défense le partage par les deux notions d'une fonction causale supérieure par rapport aux autres formes. Comme le souligne Cordero, « la participation de toutes les Formes à la Forme du Bien permet aux Formes de « bien » jouer leur rôle de Formes »¹⁵², tout comme la forme de l'être du *Sophiste* leur confère rien de moins que leur existence. La nouvelle métaphysique, pour Platon, sera une métaphysique de la relation.

¹⁵¹ Cordero, « La participation comme être de la forme... », p. 44.

¹⁵² *Ibid.*, p. 46.

Le non-être comme autre

J'aborde maintenant ce qui constitue selon toute apparence l'un des principaux objectifs de Platon dans le *Sophiste* : la redéfinition du non-être comme autre, par opposition au non-être conçu comme contraire de l'être.

« Lorsque nous parlons du non-être, nous ne parlons pas, semble-t-il, de quelque contraire de l'être, mais seulement d'une autre chose »¹⁵³ : tel est le constat qu'émet l'Étranger à la suite de son examen des relations entre trois des genres parmi les plus importants, soit l'être, le mouvement et le repos. Ces deux derniers se sont révélés être à la fois les mêmes qu'eux-mêmes, autres que les autres, mêmes que l'être (en ce qu'ils y participent) et autres que l'être (en ce qu'ils ne sont pas identiques à l'être). Au terme de ce jeu analytique complexe pourtant centré sur les seules notions de mouvement et de repos, l'autre se révèle en tant que cinquième terme nécessaire et non assimilable aux quatre autres. C'est en vertu de cet autre que les choses peuvent être dites « ne pas être », sans pourtant que cela ne génère de paradoxes insurmontables; car « la nature de l'autre, en rendant chaque genre autre que l'être, en fait un non-être »¹⁵⁴, en même temps toutefois que ce genre, existant réellement, est aussi un être et participe à l'être.

Si la notion de l'autre doit servir, comme beaucoup l'ont dit, à éclaircir le sens des énoncés négatifs, et à empêcher ceux-ci de sombrer dans l'inintelligibilité du non-être absolu, elle a déjà, avant même qu'on l'applique au discours, des résonances importantes dans la doctrine des formes. Il semble en effet que l'interdiction concernant l'attribution de certains contraires aux formes doive être levée, du moins fortement nuancée : les formes sont, toutes et chacune, à la fois même et autre, quoique ce ne soit pas relativement aux mêmes choses (en quoi elles ne se différencient pas des choses sensibles, qui tolèrent également la contradiction à cette même condition que ce n'est pas en même temps et sous le même rapport). Qui plus est, la participation de la forme à l'autre fait en sorte qu'elle doit désormais être affectée d'une certaine multiplicité, du moins dans l'expression de son essence, laquelle n'est pas seulement « A », mais aussi

¹⁵³ *Soph.*, 257b.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 256d-e.

« non-B », « non-C », etc. La forme n'est pas purement et simplement *elle-même* – comme Platon nous en donnait l'impression dans les dialogues antérieurs – mais elle est aussi *autre*.

Ce double aspect sous lequel se présente la forme – ce que Eslick a appelé « the dyadic character of being »¹⁵⁵ – est à mettre en relation avec certains paradoxes internes de la métaphysique platonicienne, dont le plus important, comme nous l'avons vu lors de l'examen du *Parménide*, est l'incompatibilité des idées de séparation et de participation. D'une part, l'attribut essentiel de l'unité de la forme va de pair avec son autonomie ou sa séparation radicale de toute autre chose (c'est ce sur quoi le Platon des dialogues de maturité insiste le plus souvent); d'autre part, le *Sophiste* montre que la multiplicité interne de la forme lui permet d'entrer dans des rapports participatifs, du moins avec d'autres formes. Ainsi, il devient évident que la seule conception cohérente de la forme intelligible, celle qui permet de sauver à la fois l'autonomie de son existence et la possibilité d'en partager les modalités, est celle d'un tout composé de parties. Considérée du point de vue du tout, la forme est une; du point de vue de ses parties, elle est plusieurs.

Eslick voit dans le *Parménide* une sorte d'anticipation de ce résultat, semblable à ce que j'ai voulu montrer à la fin du chapitre précédent. Selon lui, les deux premières hypothèses de la seconde partie du *Parménide* montrent respectivement : a) qu'une unité simplement prise en elle-même, indivisible, ne peut être l'objet d'aucune prédication; b) qu'en revanche une unité réelle, existante, prédicable, doit être un tout composé de parties, lesquelles consistent en l'unité et l'être. Plus généralement, la première hypothèse, ainsi que la quatrième, la sixième et la huitième qui ont également pour sujet l'un en lui-même, partagent le même caractère aporétique que les paradoxes de la première partie du dialogue, laquelle explore les conséquences (insatisfaisantes) d'une conception des formes comme unités indivisibles. À l'opposé, les quatre autres hypothèses ont pour sujet l'un lié à l'être; or, ces hypothèses aboutissent à des possibilités infinies de prédication, dont font d'ailleurs partie des prédications de

¹⁵⁵ Eslick, L. J., « The Dyadic Character of Being in Plato », *Modern Schoolman*, 31, 1953, pp. 11-18.

qualités contraires. C'est donc ce groupe d'hypothèses qui fournit les conclusions les plus positives, bien qu'elles puissent d'abord sembler inacceptables aux yeux du jeune Socrate encore attaché à l'ancienne version de la théorie des formes intelligibles. La raison en est la suivante : lorsque le sujet des hypothèses est l'être-un, qu'il soit ou qu'il ne soit pas, « there is relative non-being in each of the Forms itself, just as there is in the visible world »¹⁵⁶. La découverte dans le *Parménide* d'une telle possibilité d'ouverture de l'être au non-être est un premier pas déterminant, que le *Sophiste* transformera en véritable révolution.

Les conséquences épistémologiques de cette « concession » sont évidemment nombreuses; il n'est d'ailleurs pas hasardeux d'avancer que c'est pour elles qu'ont été élaborés les développements proprement ontologiques des dialogues. Car l'unité pure et simple, Platon l'a bien compris, est tout à fait inaccessible à la pensée. Seul l'être en relation peut être appréhendé, ce qui a fait dire à Eslick que « the ultimate subject of Platonic predication is nonbeing, rather than substance or *ousia*. The One is the essence of all the Forms; but to say what the one is, is impossible »¹⁵⁷. Aussi doit-on se contenter de décrire les formes à l'aide de certaines qualités, qui ne sont rien d'autre que « le non-être relatif de la chose »¹⁵⁸. Socrate relatant son « rêve » dans le *Théétète* ne nous avait-il pas averti de la difficulté, sinon de l'impossibilité, de donner une définition des « éléments premiers », ces soi-disant indivisibles auxquels il ne convient pas même d'accoller des mots tels que « être » ou « lui-même »¹⁵⁹? À ces êtres il n'appartient que d'être *nommés* – ils sont donc hors de portée du *lógos* philosophique, de la dialectique qui ambitionne précisément, au-delà du nom, de saisir *ce qu'est* chaque chose.

Telle est l'ampleur des transformations que Platon fait subir à la structure, auparavant simple et immuable, de la forme intelligible. Ces transformations, il faut reconnaître que c'est une crise interne au système de pensée platonicien qui les avait exigées, une crise incarnée par la violente critique qu'on voit émise, dans les dialogues,

¹⁵⁶ Eslick, L. J., « The Platonic Dialectic of Non-Being », *The New Scholasticism*, 29, 1955, p. 44.

¹⁵⁷ « The Dyadic Character of Being in Plato », p. 17.

¹⁵⁸ *Ibid.* (« the relative nonbeing of the thing »).

¹⁵⁹ *Théét.*, 201d-202c.

par des interlocuteurs légitimes en ce qu'ils partagent avec Platon des présupposés fondamentaux¹⁶⁰ : il s'agit bien sûr des Éléates que sont Parménide et l'Étranger du *Sophiste*. Ceux-ci sont donc les agents d'une évolution du platonisme « canonique » dans cette période métaphysique de l'œuvre de Platon qui se caractérise à la fois par une sorte d'éléatisme et par une remise en question de celui-ci.

Ontologie et méthode

Les conséquences proprement *ontologiques* de la doctrine de la communauté ne sont toutefois pas sans aller de pair avec une méthode appropriée. Cette méthode, c'est celle dont parle Platon pour la première fois¹⁶¹ dans le *Phèdre* : dans un premier temps, « vers une forme unique, mener, grâce à une vue d'ensemble, les éléments disséminés de tous côtés »¹⁶², et dans un second, « découper par espèces suivant les articulations naturelles »¹⁶³ – double processus définissant désormais la dialectique platonicienne. L'examen de cette méthode nous amènera à considérer, après la question de l'unité de la forme, celle de l'unité de la structure intelligible que l'on appelle parfois « le monde des formes ».

La nouvelle dialectique, bien que prématurément annoncée dans le *Phèdre*, ne sera véritablement mise en application que dans des dialogues plus tardifs, dont le *Sophiste* et le *Politique* sont les exemples les mieux développés. Le procédé à l'œuvre dans ces dialogues, comme chacun le sait, est une suite de dichotomies à partir d'un genre premier – dont la détermination, il semblerait, n'est pas le fruit d'autre chose que d'une sorte d'intuition – à l'issue de laquelle l'objet peut être défini à l'aide d'une récapitulation des différentes étapes de la division. Dans le *Sophiste*, l'Étranger propose

¹⁶⁰ Cf. Kahn, C. H., « Parmenides and Plato », in *Presocratic Philosophy*, p. 83 : « Parmenides is the only philosopher whose criticism of Plato's doctrine would not call into question the fundamental metaphysical conception that underlies this doctrine. »

¹⁶¹ Contre cette idée que la méthode exposée dans le *Phèdre* correspond à celle du *Sophiste*, cf. Pellegrin, P., « Le *Sophiste* ou de la division », in *Études sur le Sophiste*, p. 398-400. Les principales différences que relève Pellegrin – fonction, dichotomie, axiologie, fondement spéculatif – ne m'apparaissent pas cruciales. De plus, la comparaison de la dialectique à l'art du boucher sacrificateur, présente dans le *Politique* (287c), comme dans le *Phèdre* (265d), suggère l'identité de la méthode, du moins aux yeux de Platon.

¹⁶² *Phèdre*, 265d.

¹⁶³ *Ibid.*, 256e.

d'abord de se faire la main en définissant un objet simple, le pêcheur à la ligne. Ce choix s'avérera dans la suite n'être pas tout à fait innocent, puisque le genre fondamental dans lequel se situe le pêcheur à la ligne (la technique) ainsi d'ailleurs que ses deux premières sous-divisions (la production et l'acquisition) seront réutilisés dans le cadre des prochaines définitions du sophiste¹⁶⁴.

Kucharski a bien montré¹⁶⁵ comment l'usage privilégié de cette méthode correspond à une conception particulière du rôle du langage qui, si elle n'est pas radicalement nouvelle chez Platon, n'en devient pas moins plus accusée dans les dialogues où la méthode prend la place qu'on lui connaît dans le *Sophiste* et le *Politique*. En effet, une recherche menée par le biais de la relation entre genres et espèces (ou, si l'on préfère éviter une terminologie trop aristotélicienne, entre genres et sous-genres qui correspondent à des formes) vise à cerner la spécificité d'un objet particulier en le rapprochant ou en le distinguant des choses qui appartiennent ou non aux mêmes groupes que lui; le travail se fait donc sur des réalités hétérogènes et par conséquent hétéronymes parmi lesquelles des regroupements peuvent néanmoins être établis. À cet égard, l'existence de noms distincts ne constitue pas un indice suffisant du nombre exact de réalités pouvant correspondre à ces noms. Lorsque, au début du *Sophiste*, Socrate demande à l'Étranger si le sophiste, le politique et le philosophe sont ou non comptés comme trois personnes différentes chez lui, c'est précisément parce qu'il ne se fie pas au seul langage pour établir l'existence réelle des choses : qu'il y ait trois noms ne suffit pas pour dire qu'il y a trois choses. La distinction essentielle entre le *nom* et la *chose* n'aura jamais été aussi claire. L'objectif que propose l'Étranger à Théétète au début du dialogue consiste précisément à parvenir à une entente sur ce qu'est le sophiste (τί ποτ' ἔσται), c'est-à-dire sur la chose elle-même, révélée par le λόγος (qui sera obtenu au terme de la division), et non pas uniquement sur le nom¹⁶⁶. La distinction est également soulignée à la fin de la définition du pêcheur à la ligne : « Et maintenant, tous les deux,

¹⁶⁴ La première définition du sophiste (chasseur de jeunes gens riches) est la plus apparentée à l'exemple de la pêche à la ligne : la sophistique étant d'abord présentée comme une sorte de chasse, la première définition reprend les quatre premières divisions de celle de la pêche à la ligne. La comparaison du sophiste à un chasseur se trouve également chez Xénophon (*De la chasse*, XIII.9) et constituait peut-être à l'époque un jugement répandu sur l'activité des sophistes.

¹⁶⁵ Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, pp. 161-163.

¹⁶⁶ *Soph.*, 218c.

non seulement nous sommes d'accord sur le nom de pêche à la ligne, mais nous avons également cerné le fait lui-même avec précision »¹⁶⁷.

Ce type de recherche s'oppose nettement à la méthode « socratique » inductive mise à l'œuvre dans les dialogues antérieurs, où les interlocuteurs, prenant pour point de départ une notion quelconque, s'avisent d'en relever toutes les occurrences et tirent une généralisation à partir de l'homonymie d'une multiplicité. Dans ce dernier cas, comme le souligne Kucharski, le nom que porte un objet a une plus grande importance, puisque c'est lui qui pointe vers la relation essentielle qu'il entretient avec la forme homonyme. Aussi, « il n'est point indifférent qu'en se demandant quelle est la nature d'un objet, ou ce qu'il est véritablement, on le considère sous le biais et par le prisme de la notion de l'espèce, ou qu'on le regarde, au contraire, au point de vue de la relation entre l'objet de concept et les réalités homonymes individuelles »¹⁶⁸. Évidemment, il n'est pas non plus indifférent que ce changement de méthode soit simultané à un détournement manifeste de l'attention de Platon « from the group of individuals with its common Form to the relations of Forms among themselves, and in particular to the relations between the Forms which occur in the definition of a specific Form »¹⁶⁹.

Ainsi, il ne suffira pas, lors de la première démonstration de la méthode, de rendre compte de la réalité du pêcheur à la ligne en disant qu'il *participe* du « pêcheur à la ligne en soi »; encore faudra-t-il définir ce dernier genre à l'aide de tous ceux dont il participe lui-même, ce qui, on le voit, suppose l'existence d'une communauté des formes telle que nous l'avons étudiée dans la section précédente. Qui plus est, cette communauté prend sous cet angle l'aspect d'une *structure* hiérarchisée, sinon d'une sorte d'*emboîtement* des formes entre elles – alors que l'examen des cinq genres principaux, en raison de leur généralité extrême, nous avait plutôt fait considérer un type de participation universelle¹⁷⁰, étendue à l'ensemble des formes. Ainsi, la multiplicité des formes n'a plus à apparaître comme une « mer » de concepts coexistant de façon

¹⁶⁷ *Ibid.*, 221a-b.

¹⁶⁸ Kucharski, p. 161.

¹⁶⁹ Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, p. 185.

¹⁷⁰ « The relations between the μέγιστα γένη are not those of genus and species ». (Runciman, *Plato's later epistemology*, p. 61)

plus ou moins anarchique, et dont la prolifération menaçait, dans le *Parménide*, de faire écrouler tout l'édifice platonicien. Plutôt que de faire correspondre naïvement chaque réalité particulière à une forme, créant ainsi un double encombrant et élevant les choses les plus viles à une dignité imméritée, il paraît désormais possible d'encercler les êtres à l'aide de quelques catégories générales qui, une fois déterminées, pourront être subdivisées selon les besoins. Ainsi le sophiste et le pêcheur à la ligne, que tout semblait de prime abord séparer, peuvent-ils ultimement être rangés tous deux sous le genre « technique ». On assiste donc dans le *Sophiste* à une volonté d'organisation, sinon d'unification, de la pluralité anarchique, et cela à un double niveau. D'abord au niveau des formes individuelles, dont nous avons vu le caractère d'unité s'accommoder, sans s'effondrer, d'une pluralité interne; mais aussi du point de vue de l'ensemble des formes, à travers lesquelles l'Autre, sans « émietter » l'Être, « le distribue sur toute la série des genres dont l'unité se maintient au pluriel grâce à la relation »¹⁷¹.

Cette structure intelligible n'est pas arbitraire, elle n'est pas une construction du dialecticien. Celui-ci doit au contraire se soumettre à elle, la « découvrir » en quelque sorte, et découper, dans ses recherches, selon « les articulations naturelles »¹⁷². Dans un passage fameux¹⁷³ du *Sophiste*, l'Étranger énumère quelques exemples de relations entre les genres qui n'échappent pas à l'œil entraîné du bon dialecticien. Aussi doit-on reconnaître la force réelle de la méthode dichotomique, en ce qu'elle permet d'appréhender le réel dans son organisation essentielle : « Not only is the method taken very seriously by Plato himself, but it assumes the pre-existence of an ontological structure which the true philosopher can ascertain »¹⁷⁴.

Certes, les problèmes liés à la méthode sont légion, tant au niveau du procédé technique mis en œuvre que des résultats qui en émergent : l'artificialité et l'arbitraire de la division en deux, tout comme le caractère non exhaustif des définitions obtenues, plaident l'un comme l'autre contre l'importance qu'accordait Platon à la méthode, ou du

¹⁷¹ Pasqua, H., « L'être comme πολλά chez Platon », *Revue philosophique de Louvain*, 94 (1), 1996, p. 17.

¹⁷² *Phèdre*, 265e.

¹⁷³ *Soph.*, 253d.

¹⁷⁴ Runciman, *Plato's later epistemology*, p. 60.

moins contre l'importance qu'il aurait dû lui accorder. Ces problèmes, réels mais non pas cruciaux, ne suffisent pourtant pas à la discréditer entièrement; tout au plus laissent-ils deviner que la méthode telle que présentée dans le *Sophiste*, mais aussi dans le *Politique*, n'est pas tout à fait au point, ou alors que sa nature en fait un instrument qui, étant difficile à manipuler, est à réserver aux dialecticiens experts. Sur le premier point, mentionnons seulement que le manque de précisions données par Platon au sujet de la méthode laisse place à de nombreuses spéculations sur sa nature exacte. La dichotomie elle-même n'apparaît pas comme un élément indispensable, puisqu'on voit l'Étranger, dans le *Politique*, procéder à une division en pas moins de *sept* genres de produits fabriqués dans la cité, sous prétexte qu'« il faut diviser, autant qu'on le peut, dans le nombre le plus proche »¹⁷⁵. Quant au second point, le *Politique* comprend encore à cet égard un certain nombre de remarques éclairantes, notamment la consigne¹⁷⁶ relative à la division en parties approximativement égales et correspondant à des espèces, ainsi que la digression portant sur la longueur des discours et les mérites de la méthode de division, « qui nous rend apte à diviser selon les espèces » et « qui rend plus inventif son auditeur »¹⁷⁷. Ces longs points de méthodologie que fait l'Étranger interviennent pour rendre compte de certains problèmes survenus dans le processus de définition et suggèrent la nécessité d'un *entraînement* à la méthode – l'Étranger et son interlocuteur formant un contraste évident entre un dialecticien aguerri et un dialecticien débutant, où le premier a le rôle de remettre le second dans le droit chemin lorsqu'il s'égaré.

Les nombreux passages où l'on voit les interlocuteurs devant des erreurs ou des imprécisions sont donc autant d'illustrations des difficultés et des pièges auxquels peut conduire la méthode, mais ils fournissent aussi l'occasion d'en donner les solutions. Ainsi le problème de l'indifférenciation du « pasteur royal » d'avec les autres « pasteurs d'hommes », reproduit par le paradigme du tissage, apparaît finalement dépendre d'un certain nombre de distinctions précédemment négligées, dont celle entre cause propre et cause auxiliaire. La première définition du tissage, comme d'abord celle du politique,

¹⁷⁵ *Pol.*, 287c (trad. Brisson et Pradeau).

¹⁷⁶ *Ibid.*, 262a-263b. L'Étranger reproche à Socrate la jeune sa division hâtive et injustifiée entre « hommes » et « bêtes » qui oppose une petite partie à une grande dont l'unité est contestable.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 286d.

souffre de n'avoir pas été distinguée « de techniques voisines qui ne sont que ses auxiliaires, tandis qu'il [*scil.* le tissage] a été séparé d'un grand nombre d'autres techniques qui lui sont apparentées »¹⁷⁸. La division, en escamotant les articulations naturelles entre les techniques, comme « un mauvais boucher sacrificateur »¹⁷⁹, ne peut qu'aboutir à une définition insatisfaisante; un retour sur les divisions erronées, ainsi qu'un complément approprié, permettront néanmoins de parvenir à la définition finale, jugée « parfaite »¹⁸⁰ par Socrate le jeune. Par ailleurs, dans le *Sophiste*, la multiplicité des premières définitions est déclarée n'être qu'« une apparence où il n'y a rien de sain », qui ne s'impose que « parce qu'on ne sait y trouver le centre où viennent s'unifier tous ces savoirs »¹⁸¹, et qui peut être résorbée avec suffisamment de travail. Enfin, en tout et pour tout, l'importance de la division aux yeux de Platon est incontestable de par les propos fort explicites qu'il tient à son endroit, « mettant au premier rang »¹⁸² cette méthode qui malgré sa longueur peut nous faire connaître « les réalités incorporelles, qui sont les plus belles et les plus importantes », mais qui sont dénuées d'image évidente, et auxquelles « vise l'entretien actuel »¹⁸³ – celui du *Politique* et ceux des dialogues apparentés.

L'une des plus grandes forces de l'art de la dialectique consiste certainement en la capacité de détecter les ressemblances parfois insoupçonnées entre certaines choses – qui aurait d'abord pensé à comparer le sophiste au pêcheur à la ligne? –, mais aussi les *différences* essentielles entre des objets apparemment identiques. Distinguer le sophiste du philosophe, entre autres, aura certainement été une préoccupation majeure pour Platon, visible à toutes les périodes de sa production littéraire; car le premier ressemble au second « comme le loup au chien »¹⁸⁴, dira l'Étranger. De plus, dans le *Sophiste*, la question de la ressemblance devient, au sein de la problématique générale de l'image, le lieu d'une véritable lutte métaphysique : comment l'image, qui ressemble à la « vraie »

¹⁷⁸ *Ibid.*, 280b.

¹⁷⁹ *Phèdre*, 265e.

¹⁸⁰ *Pol.*, 311b.

¹⁸¹ *Soph.*, 232a, trad. Diès. La traduction de Diès, qui attribue la difficulté à celui qui cherche la définition et qui suggère un vice méthodologique, me semble ici préférable à celle de Cordero, où le sophiste lui-même « ne voit pas quel est le but de toutes ces connaissances ». Robin traduit dans le sens de Diès.

¹⁸² *Pol.*, 286d.

¹⁸³ *Ibid.*, 286a.

¹⁸⁴ *Soph.*, 231a.

chose sans toutefois être elle-même totalement « vraie », peut-elle avoir quelque existence que ce soit? En niant l'existence de l'image afin d'échapper à l'accusation de production d'illusions, le sophiste nie en même temps la différence qui l'oppose au véritable philosophe, lui le vulgaire pantomime dont l'art n'est qu'une pâle copie, en ce qu'il s'applique uniquement aux mots, de la dialectique philosophique.

On peut ainsi voir comment la dialectique synthétique et analytique du *Sophiste* est particulièrement adaptée au contexte et à la thématique du dialogue : seule la minutie de la division dichotomique permet de suivre pas à pas la trace du sophiste, genre fuyant qui profite de son art mimétique pour se faire passer pour toutes sortes de choses qui lui ressemblent vaguement – parmi lesquelles l'exemple le plus troublant est certainement celui du purificateur des âmes dépeint dans la sixième tentative de définition, puisque c'est la figure de Socrate qui semble émerger inexorablement de ce portrait-robot. C'est donc la dialectique, grâce à laquelle on voit clair à travers les apparences, qui mène à la résolution du problème même de l'*apparence*. Si la méthode est nouvelle, le but ne l'est pas : déjà dans la *République*, Socrate définissait ainsi l'état de rêve dans lequel évoluent les ignorants : « que ce soit dans l'état de sommeil ou éveillé, croire que ce qui est semblable à quelque chose ne lui est pas semblable, mais constitue la chose même à quoi cela ressemble »¹⁸⁵ – un piège auquel échappe le philosophe, caractérisé par sa capacité de distinguer le Beau des choses belles. Dans le *Sophiste*, où la séparation ontologique entre les formes et le visible est chose acquise, c'est aux relations entre les formes, ressemblances et différences, que l'on s'intéresse.

Enfin, du point de vue ontologique qui, pour une large part, est celui où se déroule le *Sophiste*, le processus de division caractéristique de la méthode repose de façon implicite sur la définition finale du non-être comme altérité; n'est-ce pas en vertu de cet *autre*, impliqué dans toutes les relations entre les choses, que les genres peuvent être différenciés de la façon dont ils le sont à travers le processus dialectique mis à l'œuvre dans le *Sophiste* et le *Politique*? La nouvelle définition du non-être vient donc justifier, à rebours, la méthode utilisée dès le début du dialogue. De plus, la pluralité de

¹⁸⁵ *Rép.*, 476c.

définitions du sophiste à laquelle parviennent Théétète et l'Étranger ne devrait pas surprendre, étant parfaitement cohérente avec l'inspiration primordiale sous laquelle le Platon du *Sophiste* a écrit le dialogue : l'être est fondamentalement multiple tout en étant un, puisque sa nature, si elle est fixe, n'en est pas moins déterminée par une multiplicité de relations en fonction desquelles elle apparaîtra tantôt ainsi, tantôt autre.

Conclusion : résolution du problème de l'image ou de la fausseté?

Comment la nouvelle définition du non-être, obtenue après tant d'efforts, contribue-t-elle à la résolution du problème initialement soulevé dans le dialogue : l'existence de la fausseté dans le discours et les opinions? On peut exprimer la solution platonicienne de diverses façons : Platon a donné un sens aux énoncés négatifs, substituant au non-être absolu (le contraire de l'être) un non-être relatif (l'autre); ou alors, il a accordé aux images et autres « sous-êtres » une forme quelconque de réalité, afin de déjouer l'argument sophistique qui assimile l'image et la fausseté au non-être. Toutes ces formulations sont également correctes. Certes, l'exemple d'énoncé faux proposé par l'Étranger, « Théétète vole »¹⁸⁶, ne contient aucune négation; aussi est-il plus approprié de dire qu'il constitue une *image* inadéquate de la réalité, tout en étant quand même *quelque chose*. C'est lorsque l'on veut rendre compte de ce qu'est cette image qu'entre en jeu le problème, apparemment purement logique, de la négation : l'image en question *n'est pas* la chose elle-même, et qui plus est, elle en donne une représentation fautive. D'une façon ou d'une autre, la volonté de Platon est claire : montrer qu'il est possible de proférer et de penser des faussetés.

Ainsi, bien que le problème initialement soulevé ait été celui de l'image en général, dont l'Étranger et Théétète n'arrivent pas à donner une définition satisfaisante, il est manifeste que c'est dans cette image particulière en quoi consiste le *discours* que Platon cherche surtout à faire admettre la possibilité de la fausseté. En effet, le but de la longue parenthèse qui vient interrompre les définitions du sophiste est atteint lorsque l'on en vient à introduire le jugement et le discours dans la dialectique de l'être et de

¹⁸⁶ *Soph.*, 263a.

l'autre. Puisque « le faux dans la pensée et dans le discours consiste à penser ou à dire ce qui n'est pas, c'est-à-dire, des non-êtres »¹⁸⁷, l'existence même du faux dépend de la liaison de la pensée et du discours avec le non-être : « le faux n'existe absolument pas, si cette communion n'a pas lieu »¹⁸⁸. L'Étranger souligne toutefois que la démonstration à venir sera autrement plus simple à accomplir que celle par laquelle on a dû forcer l'être et le non-être à entrer en communion. En effet, il lui suffit d'inclure au nombre des conditions mêmes du discours, qui comprennent aussi l'entrelacement significatif de mots compatibles et l'existence d'un objet sur lequel il puisse porter, une certaine *qualité* (ποιόν) dont la nécessité est présentée comme une évidence : les deux énoncés sur Théétète (« Théétète est assis » et « Théétète vole ») sont, manifestement, l'un vrai et l'autre faux. Bien que tous les discours aient toujours un *objet* existant, la *manière* dont ils en parlent est variable : on peut dire les choses comme elles sont, ou on peut dire des choses « différentes »¹⁸⁹. L'existence du faux ayant été établie au sein du discours, elle l'est par le fait même pour toutes les facultés apparentées, raisonnement, jugement, illusion, « tous des genres qui peuvent se produire, dans notre âme, aussi bien faux que vrais »¹⁹⁰. La dernière définition du sophiste, longuement suspendue, peut désormais être reprise sans qu'aucun nouvel obstacle sérieux ne se présente.

La conclusion précipitée à laquelle arrive Platon – le discours participe du non-être, il peut donc être faux –, est certes amplement suffisante dans le cadre précis du « défi » sophistique qui anime le dialogue. On peut en effet supposer que le lecteur est non seulement sympathique à l'entreprise de démonstration en cours, mais qu'il est aussi, de toute façon, convaincu d'avance : que la fausseté existe, voilà bien une idée qui, pour emporter la conviction, n'exigeait pas autant d'efforts spéculatifs que ceux déployés tout au long des dernières pages. Pourtant, une certaine déception nous attend au bout de la ligne : il semble que Platon ait manqué l'occasion de fournir des explications, toujours attendues, au sujet du statut ontologique de l'image en général – une question d'autant plus importante qu'elle implique aussi celui du monde sensible,

¹⁸⁷ *Ibid.*, 260c.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 260e.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 263b.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 263d.

comparé, dans l'orthodoxie platonicienne des dialogues de maturité¹⁹¹, à une sorte d'image de l'intelligible¹⁹².

Peut-on appliquer les résultats obtenus dans le cas du discours à toutes les formes d'images? Si l'on se base sur l'analogie, récurrente dans le *Cratyle*¹⁹³, entre le caractère mimétique du langage et celui de la peinture, on peut certes tenter une comparaison parallèle entre le discours vrai ou faux et ces représentations « monumentales » de proportions réelles ou trompeuses dont parle l'Étranger en 235e-236a. La comparaison a toutefois ses limites. Mis à part le fait que le discours est certainement vu par Platon comme une forme d'imitation supérieure à la peinture – du moins le discours parlé, car les discours écrits, comme les êtres peints, ont ce défaut qu'ils « restent figés dans une pose solennelle et gardent le silence »¹⁹⁴ –, un autre détail d'importance les distingue : alors que le discours se doit d'être franchement vrai ou faux, la représentation artistique est mi-vraie mi-fausse, car, étant nécessairement approximative, elle sera toujours en défaut par rapport à l'original. Autrement, on aurait deux fois le même objet, comme Socrate le fait comprendre à Cratyle¹⁹⁵ dans le dialogue éponyme : une représentation intégrale de ce dernier, comprenant non seulement son aspect extérieur mais encore toutes ses qualités (âme, chaleur, vie, etc.), donnerait lieu à un second Cratyle et non à une image de Cratyle.

Pourtant, l'Étranger du *Sophiste* semble bien reconnaître qu'il existe des images fausses et des images vraies, des φαντάσματα et des εἰκόνες; cette distinction fait même l'objet d'une division cruciale dans le processus de définition. Quant à savoir si cette différence qualitative entre l'image fidèle et l'image fausse est suffisamment

¹⁹¹ Cf. *Rép.*, 510b (la fameuse analogie de la « ligne »).

¹⁹² Selon De Rijk, en enclenchant la dernière tentative de définition du sophiste, Platon se précipite du même coup dans le tourbillon de ce grave problème du statut du monde sensible : « In fact, when undertaking the seventh attempt at defining the Sophist Plato presses forward to the heart of the philosophic question that had worried him from the *Parmenides* onwards : 'what kind of being ('existence') can the transient world have?' or: 'what is the ontological status of what is neither real nor totally unreal?' It is the Sophist's activity in producing impressive (and not totally unreal, accordingly) appearances that seems to be in close keeping with the very nature of the world of appearances as opposed to the World of Forms. » (*Plato's Sophist, A philosophical commentary*, p.81)

¹⁹³ *Crat.*, 430b et 434b.

¹⁹⁴ *Phèdre*, 275d.

¹⁹⁵ *Crat.*, 432b-c.

importante pour créer entre elles un fossé ontologique tel que celui qui se trouve entre le modèle et son image, ou alors s'il s'agit là d'une distinction « purement tactique, opérée dans le seul but de traquer le sophiste dans ses derniers retranchements »¹⁹⁶, la question reste ouverte. La différence pourrait d'ailleurs être de nature éthique plutôt qu'ontologique ou épistémologique : « Selon qu'il y a ou non volonté délibérée d'abuser l'ignorant, l'εἰδωλον penchera ou non du côté des φαντάσματα illusionnistes : « idoles parlées » du sophiste (*Soph.* 234 c), œuvres à dessein mal proportionnées du peintre ou du sculpteur (236 a), rhétorique contrefaisant la politique (*Gorg.* 463 d-e) »¹⁹⁷. Dans ce cas, la qualité globale de l'image dépendrait à la fois de sa valeur technique objective – car on ne dira pas du mauvais peintre, si bien intentionné qu'il soit, qu'il produit de « belles » images – et de la volonté qui en a motivé la production. Ou alors, le problème pourrait dépendre d'une sorte de « mégalomanie » de l'image dont le fabricant oublie, par une prétention qui tourne au délire, le modeste statut. En effet, contrairement à l'image divine, l'image qui relève de la production humaine « is absolutely not related to genuine being, it is deprived of the strict genuineness that only real being can confer. Thus, lacking any direction and control, it can only misunderstand what it is and claim to be everything that it is not »¹⁹⁸ : en un mot, l'image devient pernicieuse lorsqu'elle tente de se substituer à son modèle. Une chose est sûre finalement, la valeur de vérité attribuée à l'image entraîne un dédoublement possible de la fausseté qui compromet une assimilation pure et simple du rapport du vrai au faux à celui de modèle à sa copie.

La complexité de la thématique de l'image chez Platon est à mettre au compte de son omniprésence combinée à l'absence d'une définition précise : l'Étranger et Théétète ne parviennent à dire rien de mieux qu'il s'agit bien de « quelque chose », sans toutefois que ce soit la « vraie » chose. Le sophiste, adversaire imaginaire du dialogue, profite de cette imprécision pour atténuer jusqu'à la disparition la distinction entre l'objet réel et son image. On peut dire qu'il élève l'image au statut de réalité, ou alors qu'il réduit toutes choses à l'apparence, peu importe : le résultat est une sorte d'univocité du réel qui

¹⁹⁶ Desclos, M.-L., « Idoles, icônes et phantasmes dans les dialogues de Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 2000, p. 303. L'auteur se réfère ici à la position de J.-P. Vernant.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 311.

¹⁹⁸ Canto, M. et B. Wing, « Acts of Fake : The Icon in Platonic Thought », *Representations*, 10, 1985, pp. 132-133.

interdit non seulement de parler de « faux », mais même de « copie ». L'Étranger voit bien cette double difficulté, lorsque, dans un moment de perplexité, il invite Théétète à en mesurer l'ampleur : « Qu'une chose apparaisse ou semble, sans cependant être, et que l'on dise quelque chose, sans cependant dire la vérité »¹⁹⁹. La première moitié de la phrase pose le problème général de l'image, en tant qu'opposée à son modèle; la deuxième, celui plus spécifique de l'image *fausse*, et encore plus spécifiquement de ce type d'image fausse qu'est le discours faux.

Doit-on reprocher à Platon de ne s'être pas suffisamment expliqué au sujet de l'image, un thème qui, selon toutes apparences, n'avait pas à ses yeux l'importance qu'on lui accorde aujourd'hui? Il semble plutôt qu'il était suffisant pour ses besoins de souligner sa double participation à l'être et au non-être; ce concept de communauté constitue d'ailleurs un enjeu manifestement plus important dans le dialogue. Qui sait, Platon a peut-être même renoncé, devant la complexité du problème, à l'affronter une fois pour toutes : le discours étant lui-même une image, il pourrait difficilement, sortant de lui-même, arriver à rendre compte de ce qui l'oppose à ce qui n'est pas lui. Dans sa généralité extrême, le problème de l'image rejoint celui de l'impossibilité de l'attribution, et ensemble ils forment un paradoxe tel que Platon, dans le *Sophiste*, a préféré se limiter au seul traitement de la question de l'image *fausse* et de l'attribution *fausse*. En effet, si ces deux dernières relèvent d'une « forme spectaculaire de l'expression »²⁰⁰ en ce que leur rapport au non-être est évident, il en est pourtant de même pour le langage en général, puisque « toute assertion, même affirmative et donc exempte d'expressions négatives, même vraie et donc exprimant ce qui est, se présente comme décollée de l'être qu'elle exprime »²⁰¹, et constitue donc, par rapport à cet être, un non-être relatif. On peut toutefois comprendre pourquoi Platon, comme d'ailleurs Parménide, ne s'est pas attaqué à ce problème où l'être, d'une étrange façon, s'oppose à l'être.

¹⁹⁹ *Soph.*, 236e.

²⁰⁰ J. R. de Renéeville, *L'un-multiple et l'attribution...*, p. 185.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 195.

Pour Platon, une chose est pourtant sûre, c'est qu'au sein même du discours, des distinctions sont possibles : certains, les discours vrais, reproduisent adéquatement le réel, d'autres, les discours faux, en donnent une représentation biaisée. Quant à savoir comment il peut être possible pour qui que ce soit de déterminer lesquels de ces discours sont vrais et lesquels sont faux, puisque cela exige que l'on compare, tel un modèle visible à son portrait peint, la réalité en soi au discours qui porte sur elle, c'est là une limite de la pensée platonicienne face à laquelle nous sommes peut-être forcés de nous rabattre sur cette philosophie de l'intuition – pour ne pas dire de l'illumination –, cadeau divin, expérience post-mortem ou fruit d'une ascension intellectuelle, typique des dialogues de maturité, dont Parménide, sans doute, aurait partagé l'esprit.

CHAPITRE III

Platon contre la sophistique parméniennienne

Introduction

Dans le dernier chapitre, nous avons vu comment le traitement de l'être et du non-être dans le *Sophiste* entraînait des conséquences nombreuses, parfois inattendues, pour l'ensemble de la métaphysique et de la méthode platoniciennes. Pourtant, le problème initialement formulé comme étant l'objet du dialogue n'est pas de cette nature; jamais Platon, dans le *Sophiste*, n'affirme explicitement son intention de procéder à des modifications substantielles de ses présupposés métaphysiques antérieurs. Il faut donc supposer que ces développements faisaient partie du tracé obligé menant vers la résolution du problème de la fausseté, ou alors qu'ils trouvaient en celui-ci une occasion idéale pour être mis de l'avant. Qui plus est, les considérations ontologiques et l'enquête épistémologique sur le problème de la fausseté ont certainement un lien très étroit avec le thème central du dialogue, qui est le sophiste lui-même : celui-ci, par les remarques et les objections que l'Étranger lui attribue, doit être considéré comme une sorte de provocateur dont l'antagonisme constant constitue le « moteur » du dialogue.

Qu'en est-il alors de Parménide, dont les sentences ont été présentées comme l'obstacle principal à surmonter? À présent que s'est dégagée la structure générale du dialogue et qu'a été éclairci le sens du discours que Platon y porte sur l'être, nous serons plus en mesure de répondre à la question de la place de Parménide au sein de cette bataille à finir entre Platon et la sophistique. A-t-on vraiment donné son congé à Parménide? Quelle est la nature exacte de ce « parricide » que l'Étranger d'Élée prétend commettre (ou ne pas commettre) à l'endroit de ce dernier? Ce dernier chapitre apparaîtra donc sous la forme d'un bilan, où devra se révéler l'objet réel du « parricide »

du *Sophiste* : une caricature sophistique de Parménide, ou, mieux encore, un sophiste « parménidien ».

En un premier temps, on considérera la critique à laquelle la position parménidienne est soumise dans le contexte précis de la « doxographie » qui forme le début de la discussion ontologique du dialogue, ainsi que la possibilité de lier cette critique à ce passage crucial où l'Étranger révèle ses intentions envers Parménide : tester et réfuter la thèse de l'Éléate. Il en sera ensuite fait autant pour la conclusion de cette discussion ontologique, soit l'identification du non-être à l'autre, ici désignée par l'expression « réhabilitation du non-être ».

L'étape finale consistera en un examen détaillé de la question qui donne le coup d'envoi de la « parenthèse ontologique » du dialogue : l'impossibilité de dire le faux. Un bref regard jeté sur les versions antérieures du problème contribueront à plaider contre la responsabilité de Parménide dans l'utilisation de cette thèse typiquement sophistique.

La prédéfense de Parménide et la critique du monisme

Avant d'en venir à la « réfutation » elle-même, voyons d'abord comment se déroule la prédéfense que fait l'Étranger de son illustre adversaire. Car l'examen de Parménide, comme tout bon procès mené selon les règles, doit laisser la chance à l'accusé de s'exprimer. Seulement, ici, puisque l'accusé est absent, c'est l'Étranger qui assumera la responsabilité de sa défense – puis, il est vrai, de sa condamnation.

À la question de savoir s'il est possible de prononcer « ce qui n'est absolument pas », Théétète répond par l'affirmative; car il importe peu qu'un mot soit énoncé, dans la mesure où ce n'est rien de plus qu'un *son* dont on pourrait, à la rigueur, ignorer la signification. Mais dès lors que l'on cherche à en établir le référent, les choses se compliquent : le non-être ne peut pas porter sur des êtres, ni donc sur une chose déterminée, laquelle est toujours *par rapport à l'être* mais aussi *une*. Or, étant donné le principe parménidien qui interdit que l'être puisse de quelque façon que ce soit être rattaché au non-être, et puisque le nombre et l'unité appartiennent à l'être, il ne reste rien

qui puisse, en quelque sorte, être du ressort du non-être; l'être dans sa totalité englobe tout, les êtres, le nombre, le langage. Parménide avait raison : rien ne peut entamer sa plénitude.

Cette argumentation, à première vue indéniable, ne nous mène toutefois pas très loin. Pire encore, il apparaît qu'après examen, elle doit nécessairement s'auto-détruire. En effet, elle ne peut s'empêcher de conclure à l'inintelligibilité absolue du non-être, désormais déclaré totalement « impensable, inexprimable, imprononçable et inconcevable »²⁰²; mais ce jugement même, en ce qu'il ose constituer un discours sur le non-être, viole le principe qui veut soustraire le non-être au discours, faisant de celui-ci l'apanage exclusif du règne brillant de l'être. La thèse de l'inaccessibilité du non-être au discours se nie elle-même. Tout comme celle de la vérité universelle des opinions dans le *Théétète*, elle se coupe l'herbe sous le pied – nul besoin pour cela d'un réfuteur professionnel, ni même d'une thèse à lui opposer.

D'après la conclusion de ce passage, il semblerait que, comme défense, on aurait pu faire mieux; car y a-t-il pire discours que celui qui se réduit lui-même à néant? L'Étranger avoue d'ailleurs sa défaite, considérant qu'il est vaincu « en ce qui concerne la réfutation du non-être »²⁰³. Mais que dire par ailleurs de l'être, et que fait-on de la contre-partie « positive » de la thèse parménidienne : l'être est, et il est un? Lorsque l'Étranger, en 244b, abordera cette conception, ce ne sera déjà plus sous le mode de la défense, mais bien de la critique. Celle-ci se divise en deux étapes. Dans la première, l'Étranger souligne le ridicule attaché au fait de donner deux noms (l'être et l'un) à une seule chose (l'un-qui-est, ou alors l'être-un), ou même de lui donner un seul nom, puisque, dans l'hypothèse parménidienne, le nom lui-même apparaîtra soit comme une impensable « deuxième chose » à côté de l'être, soit comme identique à lui et dépourvu de sens. Dans un second temps, l'Étranger relève les incohérences découlant de l'image de l'être comme sphère, image inconciliable avec l'attribut nécessaire de l'unité sans parties.

²⁰² *Soph.*, 238c.

²⁰³ *Ibid.*, 239b.

Cette double critique qui, faisant suite à celle adressée au groupe des pluralistes, s'adresse en général à « ceux qui affirment que tout est un », est diversement interprétée par les commentateurs. Certains considèrent qu'il s'agit d'une critique honnête de la conception parménidienne; d'autres y voient au contraire une forme de mauvaise foi ou alors d'incompréhension. Enfin, il existe entre ces deux pôles d'interprétation des positions intermédiaires, qui font appel à des arguments basés sur certains présupposés platoniciens ou alors sur le type de stratégie déployée dans cette partie du dialogue. Les interprétations de Cornford et de Palmer appartiennent à ce dernier groupe.

Cornford, bien qu'il n'accuse aucunement Platon de déformer volontairement les propos de Parménide ou de lui présenter de faux arguments, offre néanmoins une lecture de ce passage où Platon ne répond pas tant à Parménide qu'il lui oppose des éléments dépendant de sa propre conception. En effet, selon Cornford²⁰⁴, l'argument portant sur « les noms de l'être », d'apparence superficiel, repose en fait sur l'idée platonicienne selon laquelle les noms ont des significations qui relèvent ultimement des formes intelligibles dont participent les choses qui ont ces noms. Aussi l'affirmation que « l'être est un », bien que l'Étranger la traite du seul point de vue des *noms* qui sont énoncés, devrait-elle plus fondamentalement être comprise à l'aide des trois éléments qui, dans la perspective proprement platonicienne, sont réellement impliqués : la forme de l'être, celle de l'unité, et enfin la chose qui porte ces noms du fait qu'elle participe de ces deux formes.

Cette interprétation de Cornford a un bon et un mauvais côté. D'une part, elle a le mérite de nous permettre de prendre au sérieux un passage dont la légitimité est largement contestée, en raison de la trop grande « légèreté » de l'argumentation qu'y développe Platon. Car celui-ci semble ici se contenter d'un argument purement langagier, ce qui paraît pour le moins insuffisant dans le cadre de l'examen d'une thèse de la force qu'a celle de Parménide. Cornford parvient pourtant à remettre en place l'argument dans un contexte plus solide en le fondant sur le présupposé essentiel des formes intelligibles. D'autre part, la lecture de Cornford a le désavantage d'exiger un

²⁰⁴ Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, p. 220.

grand effort interprétatif; car si, comme il le prétend, « the true meaning of the argument is somewhat disguised by the Stranger's avoiding the mention of Forms and speaking only of 'names' »²⁰⁵, on se doit alors de se poser la question suivante : pourquoi Platon a-t-il recours à un tel « déguisement »? La question est loin d'être évidente et on ne pourrait y répondre que par de nouvelles spéculations sur la stratégie mise en œuvre par Platon. En effet, la valeur d'un argument dont l'essentiel est camouflé sous des dehors insignifiants n'est pas immédiatement appréciable.

La lecture de Palmer, quant à elle, assume entièrement le caractère minimaliste de l'argument, allant jusqu'à l'intégrer dans un processus de dénonciation de l'appropriation sophistique de Parménide²⁰⁶. L'essentiel de l'interprétation de Palmer repose sur le parallèle criant qu'il établit avec un autre passage du *Sophiste*, où l'Étranger exprime son mépris envers ces *opsimatheîs* qui « croient avoir trouvé la sagesse suprême » parce qu'ils ont tiré toutes les conséquences du soi-disant paradoxe qui consiste en ce que l'on énonce une chose par plusieurs noms et ont décrété l'impossibilité de dire autre chose du bon qu'il est bon, et de l'homme qu'il est homme. Cet « unitarisme prédicationnel » – une thèse que l'on s'entend généralement pour attribuer à Antisthène –, ici négligemment soustrait à toute considération, ne fait-il pas écho à l'argument utilisé par l'Étranger lui-même contre « l'être-un » de Parménide? S'il n'y a rien d'étonnant à ce que l'on puisse désigner une seule chose par plusieurs noms, alors il n'y a pas lieu de s'alarmer du fait qu'on appelle la même chose *être* et *un*. Selon Palmer, la portée de l'argument se mesure plus facilement une fois qu'il est replacé dans le contexte particulier du problème, sophistique et non parménéidien, de la prédication multiple : « It is possible to understand the discussion of the Eleatic position here as functioning against the background of another sophistic engagement with Parmenides, out of which arose some of the problems regarding the nature of predication that Plato addresses in the remainder of the dialogue »²⁰⁷. La critique sur les « noms de l'être » se fonderait ainsi sur une interprétation du « tout est un » qui équivaut à une interdiction du pluralisme prédicationnel, et offrirait donc une réponse à un argument sophistique qui

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 221.

²⁰⁶ *Plato's Reception of Parmenides*, p. 167.

²⁰⁷ *Ibid.*

dérive d'une méprise sur la signification réelle de la thèse parméniennne. En effet, si l'Étranger cherche ici à faire admettre que l'on doit accoller à l'un non seulement l'unité mais aussi l'être, rien n'indique qu'il adresse cette critique à Parménide lui-même. C'est plutôt vers les *opsimatheîs*, lesquels se réclament illégitimement de Parménide, qu'elle serait dirigée.

On doit toutefois mesurer les limites de la comparaison qu'établit Palmer entre les *opsimatheîs* et les partisans de l'unité de l'être. Alors que les premiers sont présentés comme des gens sans intérêt, dont le niveau de discours ne dépasse pas celui des mots, les seconds interviennent dans le cadre d'une enquête portant sur la signification de l'être – une enquête de nature proprement ontologique. La différence qui sépare ces deux groupes de penseurs est tout à fait comparable à celle qui sépare ceux qui se préoccupent du problème de la prédication multiple au niveau des choses sensibles et ceux qui s'intéressent au même problème au niveau des formes; or, nous avons vu²⁰⁸ comment ces deux niveaux du problème ne peuvent pas vraiment être réduits l'un à l'autre. Aussi, avant de pouvoir dire, comme le fait Palmer, que ceux qui sont visés ici sont quelques figures sophistiques et non Parménide lui-même, il faudrait être en mesure de prouver que la compréhension qu'a Platon de Parménide est telle que ce dernier n'est pas vulnérable au type de critique énoncée en 244b-d. Or, si Palmer semble bel et bien plaider en faveur de cette invulnérabilité, en vertu de l'entente quasi totale qu'il observe entre Platon et Parménide, il ne donne toutefois que de faibles arguments à cet effet. Le rapprochement certes pertinent qu'il opère²⁰⁹ entre la critique des noms de l'être et les déductions I et IV du *Parménide* – il s'agit tous de passages où la séparation radicale de l'être et de l'un, interprétée en termes d'unitarisme prédicationnel, mène à l'aporie – ne suffit pourtant pas à établir hors de tout doute « l'innocence » de Parménide dans cette problématique. En effet, il est loin d'être évident que la lecture platonicienne de Parménide ne permet aucune critique du genre de celle qui se trouve en 244b-d.

²⁰⁸ Cf. *supra*, p. 24.

²⁰⁹ *Plato's Reception of Parmenides*, p. 171-173.

L'argument sur les noms de l'être prend en effet tout son sérieux si l'on relève la parenté qui le lie à un autre argument émis par Parménide lui-même à un moment où le contexte dramatique le mettait en position de critique plutôt que de critiqué : il s'agit de cet argument du *Parménide*, déjà étudié dans ce travail²¹⁰, qu'oppose Parménide au jeune Socrate lorsque celui-ci fait l'hypothèse que les formes sont des pensées dans l'âme. Nous avons vu que la prédétermination du discours de Parménide l'amenait à supposer une identité de nature entre les formes et les choses qui en participent, en conséquence de quoi Socrate était acculé à un dilemme où les formes étaient soit des pensées qui ne pensent pas, soit des pensées d'autres pensées. Or, notre passage du *Sophiste* montre une similarité de structure certaine : si le moniste ne veut pas se contredire, il doit affirmer que le nom est identique à la chose; mais il est alors forcé de conclure soit que le nom n'est nom de rien, soit qu'il est le nom d'un nom – toutes conclusions également absurdes. Ici, tout comme dans le passage du *Parménide*, la thèse de l'homogénéité de l'être a des conséquences impossibles. À tout coup, son partisan est pris à son propre piège, incapable qu'il est de rendre compte des noms qu'il utilise pour parler de son être unique.

Le *Sophiste* apparaît donc comme le lieu d'une revanche infligée, si ce n'est pas au « vrai » Parménide, du moins au Parménide du dialogue éponyme. Aucun des deux, il est vrai, ne s'est intéressé à la question du statut ontologique du nom, auquel Platon, pourtant, attribue ici spontanément une forme d'être. Comme le mentionne au passage Seligman, « To raise the question of the being of the name “being” lays beyond Parmenides' conceptual reach »²¹¹. Mais Platon ne s'embarrasse pas toujours des limites théoriques de ses adversaires pour les réfuter. Si Parménide ne s'est pas donné la peine de thématiser le langage ni de préciser la place qu'il occupe au sein de l'être, tant pis pour lui; Platon, quant à lui, accorde au discours un statut ontologique semblable à celui de l'image. La « négligence » de Parménide a pour sa thèse des conséquences funestes : sans être réfutée dans son contenu, elle s'effondre toutefois sous le poids de sa propre énonciation. En effet, il n'y a aucun mal à reconnaître que les noms « un » et « être »

²¹⁰ Cf. *supra*, p. 20.

²¹¹ Seligman, *Being and Not-being*, An introduction to Plato's *Sophist*, p. 26.

puissent désigner la même chose, « mais cela, à la condition de ne pas poser, comme Parménide, un tout *un* (244b) et un un *unique*, à côté duquel on pose : rien »²¹². En tout et pour tout, il est tout à fait concevable que la critique de 244b-d soit dirigée vers Parménide tel que l'a compris Platon.

Il est vrai que la question de déterminer à chaque étape du dialogue à qui s'adressent les critiques de Platon est des plus épineuses et appelle à la prudence. On a suffisamment fait remarquer que Platon ne se préoccupe pas tant de rapporter à des personnages précis certains éléments théoriques que d'en éprouver la substance; qu'on n'a pas affaire ici à un véritable projet doxographique mais à un effort philosophique constructif. C'est pourquoi il vaut mieux ne pas tenter de lire excessivement entre les lignes, et se fier plutôt aux cibles qui sont explicitement identifiées. Or, si cette première critique s'inscrit dans une enquête auprès de « ceux qui affirment que tout est un » – ce qui, il est vrai, est assez vague pour inclure Parménide autant que ses « branches » sophistiques –, la seconde, qui porte sur la description de l'être comme tout, s'ouvre plus franchement sur une citation tirée du poème de Parménide : nommément, le fameux passage où Parménide compare l'être à « la masse d'une sphère bien arrondie, absolument équidistant à partir du centre »²¹³.

Selon Palmer, la présence d'une telle citation directe de Parménide constitue un indice que Platon en fera désormais un traitement plus sérieux et plus adéquat²¹⁴. En effet, l'image de l'être comme sphère conduit l'Étranger à une conception nécessaire du tout comme unité formée de parties, plutôt que comme unité simple et absolue. Cette façon de parler du tout comme ayant des parties revient à permettre qu'on lui attribue plusieurs prédicats, tout en continuant à le considérer comme une unité. La seconde critique s'inscrirait donc, toujours selon Palmer, dans ce même combat contre cette appropriation particulière de Parménide qui échoue dans l'unitarisme prédicationnel : « He [*scil.* Parménide, représenté par l'Étranger] expresses the idea that the One has

²¹² Dixsaut, M., « Platon et le logos de Parménide », in *Études sur Parménide*, tome 2, p. 228.

²¹³ Frag. VIII v. 43-44, cité en *Soph.*, 244e.

²¹⁴ *Plato's Reception of Parmenides*, p. 174 : « That he directly quotes Parmenides at the outset of this portion of the discussion might seem to indicate that the Visitor's treatment of Parmenides here will somehow be more fair than in the first critique ».

both 'one' and 'being' predicable of it by saying that the hypothesis signifies that the One is such as to have parts »²¹⁵.

Si Palmer prend au sérieux cette seconde critique, au point d'en faire le lieu d'une défense de Parménide contre ses épigones sophistiques, il n'en va pas de même de tous les commentateurs, qui reprochent parfois à Platon cette « spatialisation » qu'il fait subir à l'être de Parménide, une spatialisation qui dérive selon eux d'une compréhension vulgairement *littérale* de l'image du poème. L'être qui, rappelons-le, n'est que « semblable » (ἐναλίγκιον) à une sphère, partagerait avec celle-ci le caractère de la plénitude et de la totalité – et non la structure spatiale. Selon Cordero²¹⁶, le traitement que fait Platon de cette image n'est pas tant le fruit d'une déformation volontaire des propos de Parménide qu'une critique méritée par un certain groupe de penseurs prétendument héritiers de Parménide, au nombre desquels on peut compter Mélissos. Ce courant, certes issu de Parménide, n'en défend pas moins une caricature de sa thèse principale; en effet, dans sa volonté « d'objectiver » l'être parménidien pour le soustraire aux arguments des opposants de l'école éléatique, l'être en question acquiert, chez un Mélissos, des caractéristiques telles – par exemple, spatialité et temporalité – que la thèse parménidienne originelle s'en voit sérieusement affaiblie. Car « l'être, conçu comme « une chose » qui existe est un véritable carrefour de paradoxes »²¹⁷, des paradoxes que Platon ne se gêne pas pour mettre en pleine lumière, négligeant toutefois, dans son indifférence historique et son intérêt exclusif à réfuter ses adversaires actuels, de rapporter les thèses critiquées à ses véritables auteurs et faisant de Parménide une victime symbolique expiatrice de toutes les dérives dont il est la source.

Il faut pourtant reconnaître l'importance du fait que Platon, juste avant sa critique, rapporte directement les mots du poème, et qu'il nomme expressément Parménide – ce qui montre que ce dernier doit bien, de quelque façon, être la cible de cette critique où Platon, selon d'aucuns, ferait preuve d'un dangereux manque de subtilité herméneutique. Est-il envisageable qu'il ait pu se méprendre à ce point sur la

²¹⁵ *Ibid.*, p. 175.

²¹⁶ Cordero, Annexe III du *Sophiste*, p. 291-297.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 297.

signification de l'image de la sphère? La chose n'est pas claire. Même Tarán, dont le jugement au sujet de la compréhension platonicienne de Parménide est plutôt sévère, ne va pas jusque-là : « [Plato] knows that Parmenides' conception is abstract, and he criticizes it on the plane of logic, not of physics »²¹⁸. Qui plus est, Platon n'est pas systématiquement critique à l'endroit du modèle de la sphère : dans le *Timée*, le monde est décrit comme ayant une forme sphérique, et ce choix est motivé par des critères fort semblables aux impératifs parménidiens d'autarcie, d'équilibre et de totalité²¹⁹. Bien que le degré de littéralité avec lequel on doit considérer les développements cosmologiques du *Timée* soit sujet de controverse – le dialogue en entier ayant le statut plutôt équivoque de « mythe vraisemblable » –, on peut deviner que la sphère est pour Platon une figure qu'il est au moins raisonnable d'appliquer au monde. En effet, le flou épistémologique dans lequel baigne le dialogue *Timée* nous permet de défendre une compréhension de la forme sphérique du monde pouvant aller d'une simple métaphore à une affirmation littérale, mais relevant de la seule croyance. Dans un cas comme dans l'autre, Platon est ici fort loin de manifester un désaccord devant la plausibilité théorique de la sphère. S'il en est bien ainsi, pourquoi choisit-il dans le *Sophiste* de citer et de critiquer ce passage précis du poème de Parménide?

Comme l'analyse de la première critique l'a montré, c'est la cohérence interne du discours parménidien que Platon semble ici mettre à l'épreuve. En opposant à l'image de la sphère l'idée du tout, il est possible qu'il ne cherche à faire rien de plus que de souligner le caractère malheureux de l'image en question, qui ne pouvait moins bien illustrer ce concept de tout sans parties dont parle Parménide. Qui plus est, dans la perspective établie par Parménide lui-même, la prise à la lettre de l'image poétique constitue un danger intrinsèque, sinon une conséquence nécessaire : en effet, « quel statut donner à l'image si l'étant ne peut différer de lui-même? »²²⁰. C'est encore une fois l'absence de la thématique de l'image et du discours chez Parménide qui vient saper

²¹⁸ Tarán, L., *Parmenides*, Princeton University Press, 1965, p. 276.

²¹⁹ Cf. *Timée*, 33b : « Au vivant qui doit envelopper en lui-même tous les vivants, la figure qui pourrait convenir, c'était celle où s'inscrivent toutes les autres figures. Aussi est-ce la figure d'une sphère, dont le centre est équidistant de tous les points de la périphérie, une figure circulaire, qu'il lui donna [...] – figure qui entre toutes est la plus parfaite et la plus semblable à elle-même –, convaincu qu'il y a mille fois plus de beauté dans le semblable que dans le dissemblable ».

²²⁰ Dixsaut, « Platon et le logos de Parménide », *op. cit.*, p. 235.

la crédibilité du discours même, le réduisant à sa stricte fonction référentielle, et bien entendu littérale.

Comme on peut le voir, la critique platonicienne en deux temps de la conception unitariste de l'être n'est pas aisée à interpréter. Il a été suggéré ici que le choix des arguments – l'un portant sur le nom, l'autre sur l'image –, malgré leur superficialité apparente, est dicté par une approche particulière centrée sur les problèmes inhérents à la *formulation* de la thèse parménidienne. Il reste que les arguments émis par l'Étranger sont discutables quant au fond, et que le portrait de Parménide sur lequel ils s'appuient pourrait être erroné. En particulier, l'assimilation de celui-ci au groupe des partisans de l'unité de l'être est contestable : d'après Cordero²²¹, la classification concernant la quantité et la qualité des êtres est déjà postérieure à la perspective parménidienne, laquelle se contente de montrer « qu'il y a de l'être », sans plus. Il faut pourtant reconnaître que l'unité, tout comme la totalité, sont bel et bien au nombre des *σήματα* attribués à l'être parménidien, bien que l'effort mis à exacerber l'un ou l'autre de ces *σήματα* soit laissé à la discrétion du critique et des fins argumentatives qu'il poursuit.

De plus, la place qu'occupe Parménide au sein de la doxographie critique de Platon constitue un autre motif de perplexité. L'examen des conceptions antérieures est présenté comme le « point de départ » du « dangereux » raisonnement devant conduire à la réfutation de la thèse paternelle. Or, loin d'examiner cette thèse avec l'attention exclusive qu'elle mériterait certainement dans les circonstances, les interlocuteurs la traitent comme un simple cas particulier parmi tous les « monismes » – la perspective unitaire étant elle-même une opinion quelconque, comparable, du point de vue critique, à l'approche pluraliste. De plus, on peut s'étonner de ce que l'Étranger ne fasse référence à Parménide qu'à l'intérieur du débat, vraisemblablement de moindre importance que celui qui oppose les matérialistes aux Amis des formes, concernant le nombre des êtres. Une telle réduction de la pensée parménidienne à sa stricte dimension arithmétique est difficilement conciliable avec ce qui lui est par ailleurs reconnu de force

²²¹ Cordero, Annexe III du *Sophiste*, *op. cit.*, p. 292.

inébranlable et avec le statut privilégié²²² dont jouit habituellement son auteur chez Platon.

En regard de cette inexplicable étroitesse dont la pensée de Parménide se trouve affublée au sein de la doxographie, une seule conclusion s'impose : la critique en question ne correspond pas au fameux parricide, même si elle en est peut-être une étape préalable. Il faut donc, à la suite de M. Dixsaut, distinguer deux moments dans la démarche entreprise par l'Étranger et annoncée en 241d : « la mise à l'épreuve d'un logos, et une contrainte violente portant sur l'étant et le non-étant »²²³. Ce n'est qu'après avoir testé la cohérence du type de discours utilisé par Parménide que l'on pourra accomplir ce « coup de force ontologique »²²⁴ en quoi consiste véritablement le parricide : dire du non-être qu'il est, sous un certain rapport, et de l'être, à son tour, que d'une certaine façon il n'est pas.

Quelle est donc cette faiblesse dont souffre le discours de Parménide et qui le rend si vulnérable aux assauts de l'Étranger – en supposant que ceux-ci ne sont pas totalement malhonnêtes? La même qui caractérise l'ensemble de ceux qui « se sont lancés dans l'entreprise de définir le nombre et la constitution des êtres »²²⁵, parmi lesquels Parménide, à ce titre, ne se distingue pas beaucoup : l'insouciance du propos, son caractère simpliste, qui va jusqu'à l'infantilisation²²⁶ des auditeurs. L'insouciance tient en général au fait de négliger de définir ce qu'on entend par « être ». Chez Parménide en particulier, elle s'additionne d'une confiance naïve en la sûreté d'une voie unique où le discours, dans toute son évidence, « est oublié »²²⁷, où il croit pouvoir se substituer à ce dont il parle : « disant le nom, un tel logos croit dire la chose même »²²⁸. Le logos parménidien méconnaît le problème fondamental de l'image au point d'y sombrer avec une effrayante assurance. À dire que « le penser et ce dont il y a pensée

²²² Mis à part les scrupules nombreux émis dans le *Sophiste* à propos du parricide, voir également *Théét.*, 183e-184a où Socrate recule devant l'examen du « redoutable » Parménide.

²²³ Dixsaut, *op. cit.*, p. 217.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Soph.*, 242c.

²²⁶ Cf. *Soph.*, 242c : « Il me semble que chacun d'entre eux nous raconte une sorte de mythe, comme si nous étions des enfants ».

²²⁷ Dixsaut, *op. cit.*, p. 222.

²²⁸ *Ibid.*

sont la même chose »²²⁹, on élimine une barrière épistémologique essentielle, on perd ce recul partiel, indéfinissable, qui doit exister entre l'être et le langage. La dichotomie dedans/dehors, typiquement parménidienne de par sa rigidité, sera remplacée dans le *Sophiste* par l'idée d'une double participation du langage à l'être et au non-être.

Ainsi, sans affronter directement la thèse proprement ontologique de Parménide, cet exposé des conceptions de l'être aura surtout servi à relever des vices de méthode chez celui-ci. Comme le résume si bien M. Dixsaut, l'Étranger a montré comment Parménide « emploie des noms qui ne peuvent pas signifier, une image qui finit par se confondre avec ce dont elle est image », faisant de son discours « un oracle »²³⁰ incompatible avec le logos philosophique. L'ironie de Platon consiste à faire dériver dans l'aporie ce discours si ferme, si hostile à cette « errance »²³¹ qui est essentielle à l'impératif socratique de la mise en doute des connaissances comme à la démarche platonicienne tardive, où une sorte de « tâtonnement » apparaît parfois comme une composante irréductible du processus dialectique mis en marche pour cerner un objet.

La revue des conceptions de l'être menée par Platon n'aura d'ailleurs épargné personne, pas même les Amis des formes. S'il s'y trouve une critique de Parménide et, plus généralement, du monisme, on ne peut toutefois considérer qu'il s'agit là du « parricide » annoncé en 241d. Celui-ci a plutôt été présenté comme consistant en l'acceptation de la thèse anti-parménidienne selon laquelle « d'une certaine façon, l'être n'est pas, et le non-être est ». Or, cette conclusion ne pourra être énoncée que beaucoup plus tard, à l'issue des longs développements portant sur les relations entre les cinq grands genres. L'épisode doxographique ne *rejette*, à proprement parler, aucune conception, mais il expose aux tenants de chacune d'elles la faiblesse de leurs argumentations respectives.

²²⁹ Parménide, Frag. VIII.34 : « Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. » (je traduis)

²³⁰ Dixsaut, *op. cit.*, p. 241.

²³¹ Sur l'importance de l'errance chez Platon et son rejet chez Parménide, voir Dixsaut, *op. cit.*, pp. 223-227.

La réhabilitation du non-être

L'examen qui a été fait de la critique platonicienne des théories de l'être, et plus particulièrement de celle de Parménide, a montré que cette critique ne pouvait pas être le lieu du fameux parricide précocement annoncé par l'Étranger. Le contraire aurait d'ailleurs été surprenant; en effet, la position parménidienne ne consiste pas tant en une définition particulière de l'être qu'en une affirmation qui porte sur l'être : il est. Les caractéristiques ou « symptômes » (σήματα) qui l'affectent ne sont que des conséquences nécessaires de cet énoncé fondamental, qu'il est plus adéquat d'appeler « chemin de la vérité » que « chemin de l'être » puisque, comme le défend Cordero²³², le chemin en question se définit par la *prise de position* par rapport à l'être – dire qu'il est – et non par la seule *référence* à l'être, celui-ci étant aussi présent dans le second chemin (comme d'ailleurs le non-être est présent dans le premier chemin autant que dans le second). Plus précisément, la vérité du premier chemin réside dans le fait d' « affirmer un concept par rapport à lui-même » (l'être est, le non-être n'est pas) et l'erreur du second dans « l'affirmation d'un concept par rapport à sa propre négation »²³³ (l'être n'est pas, le non-être est). C'est donc le *mélange* des deux notions contradictoires, et non la notion de non-être elle-même, qui est frappé d'interdiction. De plus, étant donné l'exclusion mutuelle des chemins de la recherche énoncés au Fragment II, la négation du premier chemin (celui de la vérité) ou l'affirmation du second chemin (celui de l'erreur) sont équivalentes dans leur violation du principe parménidien. Le plus souvent pourtant, on préfère insister sur l'affirmation du non-être lorsqu'il s'agit d'identifier l'acte de transgression de l'Étranger du *Sophiste*. Il ne reste donc plus qu'à reconsidérer attentivement cette « réhabilitation du non-être » dans laquelle, il semblerait, on devrait trouver l'acte parricide commis par l'Étranger.

La réhabilitation, ici, rime évidemment avec redéfinition. Le détournement – ou plutôt le dédoublement – de sens que Platon fait subir au non-être « absolu » de Parménide, lequel s'additionne d'une nouvelle signification fondée sur l'altérité, diminue à ce point la gravité du « parricide » que cette expression apparaît,

²³² Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, p. 92.

²³³ *Ibid.*, p. 93.

rétrospectivement, largement exagérée. On peut alors, avec Casertano²³⁴ et Palmer²³⁵, rappeler que les termes exacts du texte sont un avertissement de l'Étranger à l'effet de *ne pas* le considérer comme « une sorte de parricide »²³⁶ – un avertissement que l'on devrait tenir pour sincère, puisque la réfutation ne portera pas sur le rejet du non-être parménidien mais bien sur la réduction sophistique du non-être au non-être absolu. Interprété ainsi, le passage perd évidemment une grande partie de son intensité dramatique.

Peut-être se trouve-t-il pourtant quelque chose dans le dialogue qui soit une authentique violation de la « théorie » parménidienne. Si l'on accepte, avec D. O'Brien, l'existence d'une « troisième voie »²³⁷ dans le poème de Parménide, celle des mortels, distincte de l'inintelligible « verbe sans sujet » ou « sujet sans verbe » de la deuxième voie, on peut certes alors voir dans le passage 237b-238c (la « défense de Parménide » ou la « réfutation du non-être ») une confirmation par Platon du rejet de la deuxième voie, un rejet réaffirmé à la fin de l'analyse des genres : « En ce qui nous concerne, il y a déjà longtemps que nous avons envoyé promener n'importe quel contraire de l'être »²³⁸. Cependant, selon O'Brien²³⁹, sa reconnaissance d'un autre sens du non-être, celui de *l'autre*, serait équivalente à une contestation du rejet de la troisième voie, celle qui, contrairement à la deuxième, s'exprime sous la forme propositionnelle « des non-êtres sont », et qui chez Parménide correspondrait aux illusions des mortels concernant le devenir. Seule une distinction claire entre la deuxième et la troisième voies du poème permettrait de comprendre la « stratégie »²⁴⁰ de Platon qui tenterait de redorer le blason du discours portant sur le devenir tout en respectant l'interdit fondamental de l'indicibilité du non-être absolu.

Je n'ai pas l'intention de considérer ici la question du nombre exact de « voies » de recherche qu'identifie Parménide dans son poème, ni donc de contester l'existence de

²³⁴ « Platon, Parménide et la vérité », *op. cit.*, pp. 83-84.

²³⁵ *Plato's Reception of Parmenides*, p. 145.

²³⁶ *Soph.*, 241d.

²³⁷ Cf. *Études sur Parménide*, t. 1, p. 147.

²³⁸ *Soph.*, 258e.

²³⁹ Cf. *Le non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, p. 12.

²⁴⁰ *Ibid.*

cette troisième voie dont parle O'Brien. Il me suffira de faire remarquer que si l'objectif de Platon, en élaborant sa définition du non-être comme autre, est vraiment de légitimer le discours sur le monde sensible, alors cet objectif est non seulement fort peu explicite, mais encore difficilement atteint. Nulle part dans le dialogue on ne peut voir l'existence du non-être jouer quelque rôle que ce soit dans l'élaboration d'un discours sur la nature. Sa fonction, sans l'exclure, paraît pourtant beaucoup plus générale : introduire un principe fondamental d'altérité qui s'applique à toute chose en tant qu'elle est différente des autres. Qui plus est, ce principe est d'abord montré à l'œuvre au sein des formes intelligibles, lors de la discussion où l'autre apparaît comme un cinquième terme nécessaire parmi les plus grands genres. Si l'on peut supposer que l'altérité est un trait universel dont participent toutes choses, visibles ou intelligibles, c'est pourtant à ces dernières, bien plus qu'aux premières, qu'elle est explicitement attribuée. Le seul passage dont pourrait potentiellement se réclamer l'interprétation de O'Brien se trouve dans la *République*, et a déjà fait l'objet d'un examen dans ce travail : il s'agit de la fin du livre V, où Platon associe explicitement le monde sensible à un mélange d'être et de non-être. Toutefois, il n'y a aucune raison de croire que l'usage du terme « non-être », dans ce contexte, ait quoi que ce soit de commun avec celui que Platon, dans le *Sophiste*, fonde sur la différence; bien au contraire, il semble plus naturel de lui attribuer son sens premier et absolu, puisque le monde du devenir, de par son caractère éphémère, occupe une place intermédiaire entre l'être (l'existence) et le non-être (la non-existence). La définition du non-être par l'altérité a donc des conséquences autrement plus générales que de fonder la légitimité du discours sur le devenir.

Ceci dit, l'analyse de Platon n'entre pas non plus en contradiction avec cette dernière possibilité. Une étude approfondie du lien entre la notion de non-être et la thématique de l'image pourrait certainement apporter certains éléments éclairants sur la question du monde sensible. Toutefois, mis à part le fait que « l'image est autre que l'être de la chose même; en ce sens, elle est non-être »²⁴¹, on ne peut déduire que peu de chose sur la nature de ce lien, au sujet duquel Platon ne s'étend pour ainsi dire pas du

²⁴¹ Dixsaut, M., « La dernière définition du sophiste (*Sophiste* 265a10 – 268d5) », in ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, Hommage à Jean Pépin, Paris, Brepols, 1992, p. 65.

tout. En effet, puisque le non-être est universellement participé, en ce que chaque chose est différente des autres, il faut encore préciser ce qui caractérise ce non-être particulier qu'est l'image. Enfin, en ce qui concerne le monde sensible, une explication par le biais de la notion d'image n'est peut-être même pas appropriée : selon M. Dixsaut, la comparaison des choses sensibles à des images constitue un usage « métaphorique » de la notion, servant à illustrer « un degré ontologique dans une hiérarchie », alors que « dans le *Sophiste*, où la perspective est celle de la participation aux plus grands parmi les genres, l'image échappe au registre métaphorique : le terme ne relève pas du vocabulaire philosophique de la participation, il relève du vocabulaire technique de la production »²⁴². Bref, le non-être comme autre est un principe à ce point général et imprécis – il s'agit, en somme, d'une non-identité plutôt banale – que l'on voit mal comment il pourrait contribuer de quelque façon à fonder une philosophie naturelle platonicienne²⁴³.

Une chose est pourtant sûre, c'est que la défense du non-être élaborée dans le *Sophiste* ne touche pas le non-être absolu de Parménide. Si la redéfinition du non-être comme autre n'affecte en rien le rejet parménidien du non-être absolu, un rejet que l'Étranger admet partager sans équivoque, pourquoi alors celui-ci prétend-il néanmoins avoir avancé « très loin au-delà des limites qu'il [Parménide] avait interdit de franchir »²⁴⁴, se posant ainsi, sinon comme un parricide, du moins comme un fils rebelle? D'après les propos qu'il tient immédiatement après cette déclaration, le coup de force que se reconnaît l'Étranger consiste en ce qu'en plus d'avoir démontré l'existence du non-être, il a mis en évidence « la forme qui se trouve être celle du non-être », ainsi définie : « la partie de la nature de l'autre qui est opposée à l'être de chaque chose »²⁴⁵. C'est l'objectivation du non-être, la reconnaissance pour lui d'une nature propre, que l'Étranger considère comme une véritable avancée, une véritable transgression des prescriptions parméniennes. Et il n'aurait pas tort, si seulement il était vraiment parvenu à ce résultat. Pourtant, rien n'est moins sûr.

²⁴² *Ibid.*, pp. 51-52.

²⁴³ Certes, le Même et l'Autre joueront un rôle fondamental dans la cosmologie du *Timée*, où on assiste cependant à une extension de la fonction, apparemment purement logique, qu'ils ont dans le *Sophiste*.

²⁴⁴ *Soph.*, 258c.

²⁴⁵ *Ibid.*, 258d-e.

En effet, l'enthousiasme de Platon devant sa « découverte » pourrait fort bien l'avoir amené à exagérer sa portée. Selon Cordero, et « malgré ce que Platon dit », il n'y a rien de tel qu'un « non-être *en soi* »²⁴⁶, puisque celui-ci est toujours énoncé par rapport à autre chose. Ce caractère relatif de l'autre est même utilisé par l'Étranger dans son argument sur la non-identité de l'être et de l'autre, le premier pouvant s'énoncer par rapport à lui-même autant que par rapport à d'autres, tandis que le second, l'autre, « s'énonce toujours relativement à un autre »²⁴⁷. L'apparence d'intégrité du non-être est le résultat d'une « absolutisation d'une notion qui n'est que relative »²⁴⁸, d'une confusion illégitime entre les expressions « autre que X » et « non-X ». Alors que la différence devait servir comme simple critère de distinction entre les genres, Platon en fait soudainement un genre en soi, mais cet autre n'est en réalité qu'un « fantôme créé par le *lógos* »²⁴⁹. Cordero, en somme, attribue à un « oubli » de Platon ce que Peck considérait²⁵⁰ être une manœuvre délibérée de la part de ce dernier pour prendre le sophiste à son propre jeu : user d'expressions relatives comme si elles étaient absolues.

La nature relationnelle de l'autre (comme, d'ailleurs, du même) interdit-elle qu'on puisse le considérer comme un genre en soi? S'il nous apparaît spontanément que oui, il n'est toutefois pas évident qu'il en était autant pour Platon. L'expression *non-être* pour désigner l'*autre*, c'est-à-dire quelque chose dont les parties « ne sont pas moins être que l'être lui-même »²⁵¹, a tout d'une sorte de « jeu de mot »²⁵². Platon a exacerbé au maximum le caractère artificiel de ce simple *nom* de l'autre, auquel il n'a jamais accordé sa valeur littérale, dans le but manifeste de faire en sorte que l'autre puisse être considéré comme une réalité propre, intelligible, et finalement indépendante. Si l'intelligibilité ne lui manque pas – ce qui est certainement le cas – alors rien ne manque pour faire de l'altérité un genre en soi. A-t-on déjà osé contester l'existence du grand en soi, bien que la grandeur ait toujours été présentée comme une qualité relative chez Platon? Dans le nouveau paradigme de l'intercommunication des genres, l'incomplétude

²⁴⁶ Introduction au *Sophiste*, p. 57.

²⁴⁷ *Soph.*, 255d.

²⁴⁸ Introduction au *Sophiste*, p. 60.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 59.

²⁵⁰ Cf. *supra*, pp. 48-49.

²⁵¹ *Soph.*, 258a.

²⁵² Dixsaut, « La dernière définition du sophiste... », p. 75.

n'est plus un problème, chaque chose devant sa nature à une multitude de réalités entretenant entre elles des relations fixes.

Platon donc, même dans sa nouvelle définition du non-être, reste plus parménidien que Parménide, car il démontre que « *tout* est, même le non-être »²⁵³. On aurait certes du mal, si telle était notre intention, de montrer que Platon *réfute* Parménide, ou lui oppose sa propre « ontologie »; cela, parce que le discours parménidien ne se qualifie que difficilement d'« ontologie » lorsqu'on compare à la simplicité de son intuition le caractère systématisé de ce qui est une véritable théorie dans le cas de Platon – et parce qu'il est, de surcroît, irréfutable. On peut certainement blâmer l'*insuffisance* de la tautologie de l'être, mais on ne peut en démontrer la *fausseté*. Si vraiment Platon se qualifie lui-même de parricide (ce qui d'ailleurs est contestable), ce ne peut être que sous l'influence de l'irritation tangible que provoquent en lui les accents parménidiens du discours sophistique, surtout lorsque celui-ci entreprend de démolir les fondements de la science, cette science à la sauvegarde de laquelle Platon a consacré l'essentiel de ses efforts spéculatifs.

Parménide, pour sa part, n'a jamais identifié le faux au non-être²⁵⁴. Le faux consiste pour lui à *affirmer* l'existence du non-être, il n'est pas identique au non-être. Aussi, « même dans la vision monolithique de Parménide il y a de l'espace pour l'erreur, pour le faux »²⁵⁵, comme le prouve sans l'ombre d'un doute cette image saisissante des mortels à double tête, aveugles et cherchant leur chemin à tâtons. Le sophiste, en créant une équivalence entre « dire faux » et « dire le non-être », crée, comme à son habitude, une image distordue; mais cette fois, il s'agit d'une image du discours de Parménide. Le pseudo-parricide du *Sophiste* est tout entier consacré à faire éclater cette image.

²⁵³ Cordero, Introduction au *Sophiste*, p. 56.

²⁵⁴ Cf. Cordero, Annexe III du *Sophiste*, p. 294.

²⁵⁵ Casertano, « Platon, Parménide et la vérité », *op. cit.*, p. 71.

La sophistique et la thèse de l'impossibilité de dire le faux

Ce dernier chapitre a jusqu'ici permis de montrer, d'une part, que la « réfutation » de Parménide dans la section doxographique était, sinon inexistante, du moins partielle, et d'autre part, que Parménide n'avait que peu à voir avec le problème à la base du *Sophiste*, ce problème consistant plutôt en un argument sophistique développé parallèlement à la position parménidienne. En regard de cette conclusion obligée selon laquelle le dialogue vise davantage à neutraliser cet argument qu'à s'attaquer au père Parménide, doit-on s'étonner de ce que le « mouvement » sophistique – s'il est permis d'opérer un tel rassemblement qui, bien qu'artificiel, peut se fonder sur le partage de quelques thèses *typiquement* sophistiques²⁵⁶ – soit lui-même absent de la revue des conceptions de l'être, lors même que le sophiste constitue la cible centrale du dialogue? Probablement pas, puisque la sophistique se caractérise précisément par la mouvance de ses thèses et par le grand nombre de visages qu'elle prend²⁵⁷ : un sophiste héraclitéen tel que Cratyle endossant l'idée que tous les noms sont vrais et un sophiste parménidien qui rejette la possibilité de dire faux sous prétexte qu'on ne peut parler que de l'être en viennent, en bout de ligne, à défendre la même thèse épistémologique, bien qu'ils se fondent sur des présupposés physiques complètement opposés. Qui plus est, la manière dont Platon décrit le sophiste laisse entendre que c'est cette thèse épistémologique qui a le plus d'importance aux yeux de ce dernier. Pour la justifier, il choisira le masque héraclitéen : tout est en mouvement, il n'y a rien qui ait une nature stable, donc rien n'est vrai ni faux; ou alors, à l'opposé, le masque éléatique : l'être est un et immobile, on ne peut dire que l'être, on ne peut donc dire le faux (et par le fait même, si le faux n'existe pas, le vrai n'existe pas plus). L'appropriation sophistique constitue donc un danger immanent à *toutes* les conceptions de l'être examinées par l'Étranger. C'est pourquoi le sophiste est beaucoup plus difficile à réfuter que les philosophes cités dans la doxographie et dont on se charge aisément de montrer les difficultés liées à leurs doctrines.

²⁵⁶ Selon J. R. de Renéville, l'unité de la tradition à laquelle s'oppose « la philosophie platonico-aristotélicienne du concept » « semble avoir consisté surtout en un bagage d'arguments critiques ». (*L'un-multiple et l'attribution chez Platon et les sophistes*, p. 11).

²⁵⁷ Ainsi bien sûr que par le type d'occupation, essentiellement didactique, qu'affectionnent les sophistes : « incertaines et diverses, leurs idées sont trop fuyantes pour permettre de les rattacher à une école au sens philosophique du mot; ils n'ont en commun que le métier de professeur ». (H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, tome 1. Le monde grec, p. 87).

Dans le *Théétète*, Platon s'était employé à montrer les incohérences de la forme protagoréenne de l'appropriation sophistique des théories sur l'être, associant la thèse de la vérité des sensations à celle, héraclitéenne, du flux perpétuel²⁵⁸. Après avoir clairement délimité²⁵⁹ deux camps, les héraclitéens et les poètes anciens d'une part, « les Mélissos et les Parménide » d'autre part, il s'était contenté de s'attaquer au premier groupe, celui des « liquides », différant l'examen des immobilistes pour finalement renoncer²⁶⁰ à le mener. Dans le *Sophiste*, c'est évidemment le sophiste parménidien qui est la cible de Platon. Une description précise de ce personnage permettra de déterminer jusqu'à quel point son habileté mimétique parvient à miner la crédibilité de celui-là même qu'il contrefait, qui est nul autre que le grand Parménide.

En dépit du caractère incontestablement nouveau de certaines pistes de solution qu'offre Platon dans le *Sophiste*, les préoccupations qui animent ce dialogue ont quant à elles des racines dans les dialogues antérieurs. D'une part, le problème central (directement lié au thème du sophiste), soit l'impossibilité de dire le faux, s'inscrit dans une tradition sophistique à laquelle Platon s'est opposé à maintes reprises et qui a pour effet, ou bien d'éliminer la possibilité de différencier et de qualifier le discours (comme vrai ou faux), ou – ce qui revient peut-être au même pour Platon – de détruire simplement le discours en son entier²⁶¹. D'autre part, la question plus générale du statut de l'image nous renvoie inmanquablement à un aspect de la philosophie platonicienne dont l'ambiguïté, admise par Platon, n'a jamais été véritablement levée : la place du monde sensible et ses rapports avec « l'être » réel que constitue le domaine intelligible. Cette dernière question a déjà été abordée à plusieurs occasions dans ce travail. Je m'attarderai à présent à la première, dans l'intention de faire ressortir la part de

²⁵⁸ Cf. *Théét.*, 179d : À Socrate qui demande à Théodore « d'approcher » de plus près cette réalité en translation qui est à la base de la définition de la science par la sensation, ce dernier répond que « ce sont les partisans d'Héraclite, en effet, qui tiennent dans cette discussion les premiers rôles, avec beaucoup d'intrépidité ».

²⁵⁹ *Théét.*, 180d-181b.

²⁶⁰ *Ibid.*, 183e-184a.

²⁶¹ Cet effet est obtenu de diverses façons : par la pratique de la contradiction (ἀντιλογική), laquelle consiste à opposer « un *logos* à un autre *logos* » (Kerferd, *Le mouvement sophistique*, p. 78); ou encore, comme c'est le cas dans le *Sophiste*, par une théorie restrictive du langage qui interdit l'attribution ou relègue la fausseté au non-être. Chez Platon, ces sophistes destructeurs du discours sont paradoxalement souvent présentés comme des « parleurs » effrénés.

Parménide et celle du sophiste dans le portrait du sophiste parméniézien qui, bien que déjà à l'œuvre dans des dialogues antérieurs, prend les proportions caricaturales qu'on lui connaît dans le *Sophiste*.

La définition du non-être comme autre fait en sorte que les phrases contenant l'expression « n'est pas » ne se bornent pas à exprimer l'inexistence de leur sujet, mais plutôt la négation d'un prédicat quelconque chez lui. Selon l'expression de Palmer, elle vise donc à surmonter la « réduction »²⁶² sophistique du non-être au non-être absolu, une réduction que l'on voit entre autres exploitée dans le dialogue *Euthydème*.

En effet, dans l'*Euthydème*, c'est dans la bouche de deux sophistes, Euthydème et Dionysodore, que Platon avait placé la question qui inquiète l'Étranger du *Sophiste* : est-il seulement possible de mentir ou du moins de ne pas dire la vérité? À Ctésippe qui proteste devant les conclusions, qu'il juge injurieuses, du raisonnement fallacieux auquel il vient d'être soumis et qui accuse ses interlocuteurs de mentir, Euthydème réplique en mettant en doute la possibilité même du mensonge : « À ton avis, est-il possible de mentir? »²⁶³. À quoi Ctésippe répond évidemment par l'affirmative, pour être ensuite réfuté par Euthydème qui parvient à montrer que son complice Dionysodore, si vraiment il a parlé, a nécessairement dit la vérité.

Le raisonnement qui fonde le sophisme en question est le suivant. On ne saurait en aucun cas dire des « choses qui ne sont pas », car ce serait là agir sur des choses inexistantes, ce qui est impossible. Aussi celui qui parle dit-il nécessairement des « choses qui sont », ce qui revient à dire – selon Euthydème – des choses vraies. Deux éléments doivent être soulignés dans cet argument. Premièrement, il repose sur une identification, opérée par le sophiste mais non partagée par Ctésippe, de l'expression « choses qui sont » à « choses vraies ». En effet ce dernier, cherchant à se dérober aux conclusions inacceptables auxquelles on le conduit, trouvera le début d'une solution au problème en admettant que « les choses qui sont, il [Dionysodore] les dit d'une certaine

²⁶² *Plato's Reception of Parmenides*, pp. 134-147.

²⁶³ *Euthydème*, 283e (trad. Canto).

façon, mais non pas comme elles sont vraiment »²⁶⁴. Cette distinction entre les « choses qui sont » et le vrai, qui permet que l'on dise des « choses qui sont » tout en ne les disant pas avec vérité, aurait pu offrir à Ctésippe une porte de sortie salutaire; malheureusement pour lui, les deux sophistes – voyant poindre l'échec de leur argument? – auront tôt fait de détourner le cours de la conversation et d'entraîner Ctésippe sur la voie d'une nouvelle controverse.

Deuxièmement, bien qu'aucune allusion explicite à Parménide ne se trouve dans ce passage, on ne peut s'empêcher d'entendre résonner quelque écho parménidien²⁶⁵ – fût-il distordu et perverti – dans cette suite d'affirmations selon lesquelles « les choses qui ne sont pas, personne, à coup sûr, ne les dit, car on en ferait déjà quelque chose » et « une chose qui n'est pas, il n'est possible à personne d'en faire une chose qui est »²⁶⁶. Ces deux dernières idées en particulier pourraient facilement se réclamer de passages précis du poème de Parménide : la première concerne l'association de l'être avec le domaine du dire et du penser et son corollaire qui en exclut le non-être; la seconde rappelle l'interdiction de tout rapprochement entre l'être et le non-être, exprimée par la dichotomie radicale qui caractérise, selon Parménide, les voies de la recherche : il est ou il n'est pas.

Cette dichotomie, on sait que Platon s'efforcera de la rendre plus souple dans le *Sophiste*, ce qu'il accomplira grâce à la notion-clé du dialogue, celle de l'autre. Mais ne peut-on pas déjà apercevoir l'ombre de la solution dans la réponse de Ctésippe qui souligne que l'on peut bien dire des choses qui sont « d'une certaine façon », sans toutefois que ce soit d'une façon véritable? Ce parler « d'une certaine façon » n'introduit-il pas une forme d'intermédiaire entre « parler » et « ne pas parler », un intermédiaire qui admet que le discours puisse être qualifié et non pas seulement, « être ou ne pas être »? Ce ne sera toutefois pas à Ctésippe, tempérament belliqueux et redoutablement prompt à adopter lui-même le style d'argumentation sophistique, de

²⁶⁴ *Ibid.*, 284c.

²⁶⁵ Selon R. K. Sprague, « The Eleatic logic which is at the bottom of the majority of fallacies in this present scene is inextricably tied to a metaphysics which denies becoming ». (*Plato's use of fallacy*, pp. 13-14.)

²⁶⁶ *Euthydème*, 284c.

développer une théorie du discours propre à remettre solidement en place la frontière entre le vrai et le faux.

Plus loin dans le dialogue²⁶⁷, on voit d'ailleurs Socrate donner son opinion sur ce même problème, resservi sous une forme légèrement différente par les deux sophistes. Dionysodore, cherchant à montrer qu'il est impossible pour deux personnes de se contredire, présente l'alternative suivante : soit les deux personnes parlent de la même chose, et par conséquent elles utilisent le même énoncé pour la désigner, soit elles ne parlent pas de la même chose, et l'une et l'autre utilisent des énoncés différents pour désigner deux choses différentes. Dans le premier cas, les deux personnes sont d'accord et ne se contredisent pas; dans le second, elles ne se contredisent pas davantage car elles ne parlent pas de la même chose.

La contre-attaque de Socrate face à cet argument tire parti de ses conséquences et vise directement la crédibilité des sophistes : puisque l'impossibilité de la contradiction nous oblige à admettre l'impossibilité de la fausseté dans les discours et les opinions, sur la base de quoi les sophistes peuvent-ils se prétendre plus savants que quiconque? La vérité universelle des opinions, thèse sophistique par excellence – que Socrate attribue, ici comme dans le *Théétète*²⁶⁸, à Protagoras –, détruit paradoxalement la prétention de supériorité des sophistes qui la défendent : « je vois, dit Socrate, qu'en renversant les autres, elle se renverse elle-même »²⁶⁹.

La réponse *ad hominem* qu'offre Socrate à ce problème dans l'*Euthydème* (et dans le *Théétète*), si elle suffit à faire taire son interlocuteur, n'en néglige pas moins d'aller au fond de la question et de démonter suffisamment l'argument. Celui-ci se fonde sur une prétendue unicité de l'énoncé qui est approprié pour parler de quelque chose; une chose, un énoncé, voilà l'idée fondamentale qui soutient tout l'argument. La plupart des commentateurs attribuent une telle position à Antisthène, suivant en cela Aristote

²⁶⁷ 285e-286b.

²⁶⁸ *Théét.*, 161d-e

²⁶⁹ *Euthydème*, 286c.

qui, dans le livre Δ de la *Métaphysique*²⁷⁰, surmonte le problème en distinguant deux sens du *lógos* : dans un sens, le *lógos* d'une chose est unique et exprime son essence; dans un autre sens, les *lógoi* d'une chose sont multiples lorsqu'ils constituent des propositions attributives. Ainsi, la thèse de l'impossibilité de dire le faux prend également la forme d'une théorie de la prédication qui interdit que l'on parle d'une chose autrement que par son « énoncé propre ». Comme on le sait, Platon balaie cette version du problème du revers de la main dans le *Sophiste*²⁷¹.

Remarquons que la réponse de Socrate sur l'inutilité du savoir du sophiste a la même efficacité peu importe la version du problème que celui-ci choisit d'utiliser : la version « parménidienne » de l'indicibilité du non-être ou la version « antisthénienne » du rejet de tout « μακρὸς λόγος ». Cette stratégie témoigne certainement du type de préoccupation qui anime Platon à l'époque de la rédaction du dialogue : réfuter la prétention au savoir des sophistes et distinguer Socrate de ceux-ci. L'attaque qu'il mène contre le sophiste vise à miner sa réputation, mais n'ambitionne pas, comme dans le *Sophiste*, de révéler sa nature fondamentalement trompeuse. On comprend que Platon ne voit pas ici – comme d'ailleurs dans le *Cratyle*, où la thèse de l'impossibilité de dire le faux est de nouveau mise sur la table – la nécessité d'une enquête ontologique de l'ampleur de celle du *Sophiste*. Dans le *Cratyle*, la thèse en question est sitôt évoquée que Socrate refuse de la considérer sérieusement, la qualifiant de « formule trop subtile »²⁷² pour lui. La familiarité qu'il semble toutefois avoir avec elle témoigne de la popularité de la « formule » : « ils sont foule à le dire, mon cher Cratyle, de nos jours comme autrefois »²⁷³. Des remarques analogues de l'*Euthydème*²⁷⁴, du *Sophiste*²⁷⁵ et du

²⁷⁰ *Mét.* Δ, 1024 b 30.

²⁷¹ *Soph.*, 251a-c.

²⁷² *Crat.*, 429d.

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Euthydème*, 286c : « Pour ce qui est de la thèse, l'ayant entendue de bien des gens et bien des fois, je m'en étonne toujours. Il est vrai que Protagoras s'en servait beaucoup, comme d'autres encore avant lui ».

²⁷⁵ *Soph.*, 251b-c : « N'importe qui comprend rapidement et facilement qu'il est impossible que le multiple soit un, et l'un, multiple, et il se réjouissent certes quand ils ne permettent pas de dire que l'homme est bon, mais seulement que, d'une part, l'homme est l'homme, et que, d'autre part, le bon est bon. J'imagine, Théétète, que tu rencontres souvent des gens qui prennent au sérieux de telles choses ».

*Philèbe*²⁷⁶ portant plus précisément sur la version antisthénienne du problème laissent croire que l'idée était une sorte de lieu commun.

Ainsi, le problème central du *Sophiste* a d'abord fait son apparition, dans les dialogues platoniciens, sous la forme d'une sorte de « sophisme » insignifiant et presque populaire, face auquel il était manifestement suffisant pour Platon de répondre efficacement, et non sans ironie, à une idée qu'il jugeait d'emblée intenable. Pourquoi donc a-t-il tardivement acquis le statut d'une question philosophique sérieuse, au point de donner lieu à ce dialogue dense et complexe qu'est le *Sophiste*? La reconsidération qu'en fait Platon n'est peut-être pas à mettre au compte d'une soudaine prise de conscience de la profondeur philosophique du problème. Mis à part *l'occasion* que le thème lui fournissait pour développer des aspects cruciaux de sa doctrine métaphysique, il est possible que l'écriture du *Sophiste* ait été motivée par certaines circonstances historiques, telle qu'une rivalité entre Platon et quelque autre penseur, ou alors un retour en force de l'utilisation de ce type d'argumentation « sophistique » à saveur éleatique.

À cette dernière question s'ajoute celle de l'identification de ce « sophiste parménidien » que vise le dialogue. S'il est peu probable que Platon ait entièrement imaginé cet adversaire qui veut substituer à la dichotomie réalité/image l'indifférenciation totale de l'être, il est pourtant fort malaisé de chercher à l'identifier à un ou plusieurs personnages historiques. Le dialogue ne fait la mention explicite que d'un seul nom, celui de Protagoras (232d), cité comme exemple de contradicteur professionnel. Protagoras ne remplit toutefois pas les critères d'identification du sophiste parménidien; c'est plutôt, nous l'avons vu, au clan des héraclitéens et autres partisans du « flux » que l'associe Platon. En l'absence de noms, donc, il ne reste qu'une avenue de recherche : il s'agit du contenu même des thèses examinées et réfutées.

La première difficulté rencontrée concerne le terme même de *sophiste*. Habituellement réservé par les modernes à un groupe plus ou moins homogène de

²⁷⁶ *Phil.*, 14d : « Tu n'évoques là, Protarque, que les plus ordinaires des merveilles relatives à l'un et au multiple, celles dont presque tout le monde convient, pour ainsi dire, qu'il ne faut plus y toucher ».

penseurs actifs au V^{ième} siècle et appartenant donc à une génération antérieure à celle de Platon, il prend toutefois, dans la bouche de ce dernier, une signification qui, étant plus générique qu'historique, perd en précision. Aussi, bien que je suive volontiers les nombreux commentateurs selon qui il ne fait aucun doute que des dialogues tardifs comme le *Théétète*, le *Parménide*, le *Sophiste* et le *Philèbe* « visent non plus les sophistes mais Antisthène, Ebulide ou Aristippe »²⁷⁷, tous socratiques, rivaux et contemporains de Platon, il n'est pas du tout évident que celui-ci ait résisté à la tentation d'affubler de ce terme désormais entaché d'infamie ses adversaires *actuels* – d'autant plus que les rapprochements qu'il a pu observer entre les deux générations n'étaient pas tempérés par de rigoureuses précautions méthodologiques telles que celles que s'impose aujourd'hui l'historien de la philosophie. À celui-ci pourtant, il appartient de relever un important point de divergence : « the truth is betrayed by the importance assigned in this description [celle du *Sophiste*] to contentious dialectic »²⁷⁸. En effet, à l'encontre du portrait du sophiste que fournit la cinquième définition du dialogue – le sophiste est un contradicteur professionnel, rattaché à l'art de la dispute –, « l'éristique ne s'apparente pas au mode d'argumentation employé par les Sophistes de la première génération, comme Protagoras et Gorgias »²⁷⁹.

Ainsi, et bien que le sophiste du dialogue éponyme rappelle par certains traits les sophistes « traditionnels » de la première génération, d'autres éléments, et non les moindres, contribuent au contraire à le distinguer d'eux : aux caractéristiques plus ou moins « externes » que représentent les activités cynégétiques et marchandes de la tradition sophistique s'ajoutent en effet des traits possiblement plus fondamentaux en ce

²⁷⁷ De Renéeville, *L'un-multiple et l'attribution chez Platon et les sophistes*, p. 75. Gomperz (*Greek Thinkers* III, p. 178) partage cet avis : « The Socratic contentious dialecticians were present to his mind in a far greater degree than the so-called sophists of an earlier generation. Plato attempts to disguise this fact by linking, not without violence, the new "sophists" to the older possessors of that name ».

²⁷⁸ Gomperz, *Greek Thinkers* III, p. 178.

²⁷⁹ Dorion, L.-A., « Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques? », *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum : selected papers*, ed. Thomas M. Robinson et Luc Brisson, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, p. 44. Certes, les écrits de Protagoras sont proposés par Théétète comme un exemple – auquel s'ajoutent de nombreux autres, souligne d'ailleurs l'Étranger – de la technique de la « contradiction », référant probablement par là au traité *Antilogiai* de Protagoras. Ce sens du terme « contradiction » par lequel on veut désigner la capacité de produire deux discours contraires sur chaque sujet n'est toutefois pas à confondre avec l'éristique telle que la pratiquent des gens comme Euthydème et Dionysodore, dont le seul but est de *réfuter* à tout prix leur interlocuteur.

qu'ils relèvent de la méthode d'argumentation (l'éristique ou la contradiction) ainsi que d'une position métaphysique et épistémologique radicale (la négation de la fausseté). À la lumière de tout ceci, deux hypothèses principales ont été émises par les critiques concernant l'identité du « Sophiste » tel que l'entend le Platon des dialogues tardifs : il s'agit soit d'Antisthène, soit d'un ou plusieurs membres de l'École de Mégare.

Considérons brièvement la première hypothèse. Bien qu'il ne reste à peu près aucune trace des écrits d'Antisthène – pourtant un auteur fort prolifique, si l'on en croit Diogène Laërce²⁸⁰ –, deux propositions dans le domaine de la logique peuvent lui être attribuées avec une relative sûreté²⁸¹ : 1) « la contradiction est impossible »; et 2) « la prédication est impossible ». J'ai déjà fait mention de la seconde de ces deux assertions lors de l'examen de l'*Euthydème*; j'ai alors fait remarquer qu'elle constituait une version alternative de la thèse de l'impossibilité de dire faux, une version que Platon ne semblait toutefois pas prendre très au sérieux. La première a quant à elle une portée qui est plus difficile à jauger. Nivia place son origine à l'intérieur de certains cercles éléatiques, et la version antisthénienne de la thèse a selon lui des ancêtres chez les sophistes Gorgias, Protagoras et Prodicos²⁸². L'aversion croissante d'Antisthène à la fin de sa vie envers le langage, parlé ou écrit, pourrait même, toujours selon Nivia, être le résultat radical de cette perspective parménidienne selon laquelle tout ce qui peut être dit de l'être est qu'il est, alors que toute assertion portant sur le monde sensible ne constitue, en somme, qu'une suite de sons sans signification qui ne *disent* véritablement rien du tout.

Voyons à présent ce qu'il en est de la seconde hypothèse : Platon pourrait s'attaquer à certains membres de l'école mégarique, réputée « sophistique » dès l'Antiquité, mais aussi souvent rattachée à des origines éléatiques. La méconnaissance dont souffrent les philosophes mégariques exige certes ici une prudence qui ne peut être excessive. Voyons donc quels « indices » sont à notre disposition.

²⁸⁰ D. L., VI, 16-18.

²⁸¹ Cf. Navia, L. E., *Antisthenes of Athens. Setting the World Aright*, p. 55.

²⁸² *Ibid.*, pp. 56-57.

D'une part, la filiation éléatique de l'école est assez bien établie, son fondateur, Euclide de Mégare, passant pour un élève de Parménide²⁸³. Du point de vue doctrinal, les fragments attribués aux Mégariques démontrent leur prédilection pour la raison contre la sensation et pour l'unité contre la multiplicité. S'ils « tiennent beaucoup de Platon »²⁸⁴, c'est néanmoins aux côtés des noms de philosophes éléates, Parménide, Zénon ou Mélissos, qu'ils sont le plus souvent mentionnés.

D'autre part, les Mégariques ont une réputation peu flatteuse d'éristiques, et les textes anciens les traitent régulièrement de disputeurs, de charlatans ou de sophistes. D'après les extraits qui nous sont restés, cette réputation semble avoir été partiellement redevable des nombreux arguments à caractère ludique (le Cornu, le Chauve, etc.) développés par certains membres de l'école. La valeur philosophique accordée à ces paradoxes est l'objet d'un désaccord depuis l'Antiquité jusqu'à aujourd'hui : longtemps considérés comme de simples jeux de langage sans importance, ils deviennent, chez les commentateurs les plus enclins à « réhabiliter » les Mégariques, l'expression d'une « conception exigeante voire extrémiste de la rationalité, qui n'admet de l'être que le sens fort (l'essence comme réalité pleine et parfaitement déterminée par la raison), et qui dès lors ne connaît pas de tâche plus urgente que de soumettre à une critique serrée toutes les prétentions à la rationalité jugées par elles abusives »²⁸⁵. Ainsi, selon Muller, les conclusions de ces arguments dont le but semble être la négation d'un aspect ou l'autre de l'expérience sont-elles en fait « la conséquence d'une position métaphysique positive, radicale certes mais nullement sceptique »²⁸⁶.

On peut aller plus loin que Muller dans l'interprétation positive des paradoxes mégariques. Plutôt qu'une défense par la négative d'un rigorisme méthodologique, S. C. Wheeler voit dans ceux-ci des arguments en faveur d'une conception philosophique déterminée, nommément celle de Parménide. Dans son article « Megarian paradoxes as

²⁸³ Si Muller (cf. *Les Mégariques*, p. 14-15) conteste la prépondérance de cette relation au profit d'une influence socratique, il reconnaît tout de même la légitimité du rapprochement entre les écoles d'Élée et de Mégare, ne serait-ce qu'en vertu d'une ressemblance doctrinale qui ne soit pas nécessairement le fruit d'un héritage (cf. note 27, p. 185).

²⁸⁴ Cicéron, *Acad. Pr.* II, XLII, 129 (fragment 26 A dans l'édition de Muller).

²⁸⁵ *Les Mégariques*, p. 15.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 16.

Eleatic arguments »²⁸⁷, il procède à une analyse soigneuse de quatre paradoxes fameux (le menteur, le cornu, l'électre et le sorite). Après avoir dressé la liste des prémisses implicites à chacun d'eux – lesquelles, bien qu'individuellement intuitives, forment un ensemble incompatible –, il tâche d'identifier la ou les prémisses dont l'argument cherche à montrer la fausseté. L'analyse de Wheeler révèle que celles-ci consistent en des affirmations qui vont à l'encontre des positions parméniennes. Ces arguments mégariques, comme ceux du Zénon du *Parménide*, pourraient donc avoir pour but de défendre la doctrine du maître par le biais de démonstrations négatives, c'est-à-dire en montrant les contradictions résultant de l'acceptation de prémisses en désaccord avec cette doctrine.

Après cette influence éléatique qui paraît au moins probable, la rivalité de l'école de Mégare avec Platon constitue une autre pièce à mettre au dossier des Mégariques. La nature de cette rivalité devrait toutefois être éclaircie, avant que l'on puisse dire si les propos du *Sophiste* peuvent ou non être vraisemblablement dirigés contre eux. Or, si l'on sait avec une relative certitude que mégariques et platoniciens se sont opposés sur la question de la théorie des formes, il faut pourtant avouer que la position défendue par les mégariques reste pour une large part dans l'indétermination : bien que la plupart des historiens de la philosophie s'en tiennent à l'attribution traditionnelle de la théorie à Platon²⁸⁸, d'autres n'hésitent pas à faire des mégariques des « co-propriétaires » légitimes de la théorie²⁸⁹, sous une forme plus ou moins semblable à celle de Platon. Même l'orientation éléatique de Mégare, en vertu de laquelle on associe généralement son école à un monisme de type parménienn, « moralisé » dans la doctrine du Bien-Un, est contestée par Muller, qui affirme sans hésitation qu'une « lecture attentive et sans préjugés des textes incontestés non seulement n'interdit pas mais suggère fortement que les Mégariques admettaient dans leur système une pluralité d'êtres, de réalités

²⁸⁷ *American Philosophical Quarterly*, vol. 20, no. 3, juillet 1983, pp. 287-295.

²⁸⁸ Cf. W. K. C. Guthrie, *History of greek philosophy* III, p. 503 : « The doctrine of a plurality of transcendently existing Forms was Plato's own ».

²⁸⁹ Cf. De Renéville, *op. cit.*, p. 93 : « Que la doctrine des Formes soit née avant Platon et que d'autres philosophes – tel son contemporain Euclide – y aient puisé comme lui ou avant lui leur inspiration, ce point ne semble plus guère pouvoir être contesté ».

authentiques parce que déterminées par la raison, et par suite distinctes de la multiplicité mobile et incertaine de la sensation »²⁹⁰.

Muller plaide en effet pour une interprétation de la doctrine comme admettant une multiplicité d'êtres sous une forme ultra-transcendante, soustraite à toute « contamination » et évidemment incompatible avec quelque chose comme la participation platonicienne. Parmi les fragments les plus probants à cet égard se trouve le suivant : « [les Mégariques estimaient] que l'être est un et que l'autre n'est pas, et aussi que rien absolument n'est engendré ni n'est détruit ni ne se meut »²⁹¹. Selon Muller, « l'être est un » ne signifie pas tant « il n'y a qu'une seule chose » que « l'être véritable est un, par opposition aux multiples objets de l'expérience sensible »²⁹² – une conception tout à fait semblable à celle de Platon, mis à part ce « splendide isolement »²⁹³ dont sont affligées les essences des Mégariques, et qui serait d'ailleurs à l'origine de la version de l'argument du Troisième homme de Polyxène²⁹⁴ ainsi que des restrictions extrêmes appliquées au discours par des penseurs comme Stilpon²⁹⁵. Quant à ce « l'autre n'est pas », comment ne pas le contraster avec l'entreprise de Platon dans le *Sophiste*, où il tente précisément d'établir l'*existence* de l'autre?

Pourtant, même en admettant l'existence d'un débat opposant les philosophes mégariques et platoniciens sur la nature ou le nombre des formes, le lien pouvant être établi entre les positions de l'école de Mégare et les adversaires que vise Platon dans le *Sophiste* reste ténu. Certes, la démonstration de l'existence de l'autre pourrait bien être une réponse au refus de cette même existence dans le fragment 27. Pourtant, on ne voit pas à première vue s'il est possible ou non de rapporter à l'un des membres de l'école de Mégare la thèse controversée qui précipite le dialogue dans sa phase ontologique, soit la négation de la fausseté et des illusions.

²⁹⁰ *Introduction à la pensée des Mégariques*, p. 93.

²⁹¹ Aristoclès (Eusèbe, *Praeparatio evangelica*, XIV, 17, 1). Fragment 27 dans l'édition de Muller.

²⁹² *Introduction à la pensée des Mégariques*, p. 89.

²⁹³ Selon l'expression de P.-M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 60.

²⁹⁴ Cf. *Les Mégariques*, pp. 181-182 (commentaire du fragment 220).

²⁹⁵ Cf. fragments 197-198 dans l'édition de Muller, où on retrouve les traces d'une doctrine interdisant la prédication, à la manière des *opsimatheïs* du *Sophiste*.

Pour Antisthène comme pour les philosophes mégariques, une donnée cruciale reste donc manquante : peut-on affirmer avec une quelconque assurance qu'ils aient effectivement défendu la thèse qui est celle du sophiste dans le dialogue? Dans le cas des Mégariques, la lecture que suggère Muller ne le permet que difficilement : le rigorisme extrême avec lequel ils manipulent le langage, l'exclusivité totale de leur intérêt envers le domaine des choses abstraites et le dédain relatif avec lequel ils traitent le monde sensible sont plus compatibles avec la thèse inverse, soit la fausseté universelle des opinions et l'impossibilité de dire vrai. Quant à Antisthène, les indices à son sujet sont encore plus minces. On voit toutefois assez mal comment ce personnage aurait pu se mériter la dénomination de « sophiste » de la part de Platon, et moins encore comment ce dernier l'aurait choisi pour incarner le modèle même du sophiste.

Tout ceci reste sans compter la difficulté liée à l'interprétation de la multiplicité des définitions du sophiste fournies dans le dialogue. Faut-il associer un personnage précis à chacune des définitions, ou faut-il au contraire accumuler celles-ci afin de former un portrait exhaustif du sophiste en général? Lesquels des divers traits du sophiste sont nécessaires, lesquels sont facultatifs? Doit-on absolument se faire payer des leçons pour mériter cette appellation, ou suffit-il d'être le partisan de certaines conceptions morales ou épistémologiques? Toutes ces questions, si elles étaient résolues, pourraient aider au travail d'identification dont j'ai voulu montrer la difficulté. Si l'on savait, par exemple, que l'activité marchande représentait un élément crucial aux yeux de Platon, cela suffirait à disculper Antisthène, ce dernier n'étant pas réputé l'avoir exercée (du moins certainement pas à l'époque de la rédaction du *Sophiste*).

Devant l'impossibilité de conclusions précises, il est probablement plus sage de s'en tenir à une lecture du dialogue qui soit plus « philosophique » qu'historique, et à prendre au sérieux Platon lorsqu'il affirme chercher à cerner l'*essence* du sophiste. On peut certes penser qu'entre les dialogues de jeunesse, où abondent les figures sophistiques, et le *Sophiste*, où les références à des personnages historiques sont tout au plus allusives (mis à part celle à Protagoras en 232d), les préoccupations de Platon sont passées de ce qui relève d'une critique sociale ponctuelle à un type d'enquête qui, s'il

n'est pas moins moralement concerné, paraît du moins plus objectif – au sens où il s'agit d'une recherche qui porte sur la nature d'un *objet* précis : « It is in this dialogue that Plato tries to grasp the essence of the sophist, whereas the earlier dialogues represent each particular sophist and his performance in the dramatic context »²⁹⁶. S'il en est bien ainsi, la nature distincte des projets exige à coup sûr des méthodes de lecture tout aussi distinctes. Or, dans le *Sophiste*, Platon prétend fonder la recherche de son objet sur une méthode rigoureuse de division entre des genres prédéterminés. Ce faisant, il attire ostensiblement notre attention sur certains éléments cruciaux de la nature du sophiste, des éléments qui font contraste avec celle du philosophe et contribuent par le fait même à l'esquisse de la définition de ce dernier.

Considérons donc dans sa généralité la question de la fausseté et sa place dans le *Sophiste*. Du point de vue purement formel, et tel qu'elle est présentée dans le déroulement de l'argument, il s'agit d'une *étape* dans le processus de définition du sophiste qui est l'enjeu central du dialogue²⁹⁷ – une étape certes cruciale, puisque le fait d'endosser la thèse de l'impossibilité du faux pourrait bien être, aux yeux de Platon, un trait universel du sophiste²⁹⁸, tout en constituant son meilleur mode de défense contre cette définition que l'on tente précisément de lui accoler. La thèse doit donc être réfutée à ce double titre : d'abord en tant qu'entrave (externe) à la définition du sophiste comme producteur de fausseté, ensuite en tant que composante (interne) de cette même définition. L'utilisation sophistique de la thèse est le fruit de l'art illusionniste dont le dialogue tente de cerner la nature : l'impossibilité de dire le faux, pour Platon, est elle-même une fausseté qui se conforte dans sa propre négation, une image que le sophiste dresse devant lui en guise de camouflage. Platon a dû déployer tout son art pour déjouer ce cercle vicieux de la fausseté, où l'acte de définition du sophiste correspond à une réfutation de ce dernier. La « chasse à l'homme » que mène l'Étranger et qui se présente comme une simple tentative de définition est donc aussi une chasse meurtrière : l'acte de

²⁹⁶ Notomi, *The Unity of Plato's Sophist*, p. 46.

²⁹⁷ À cet égard, je suis en accord complet avec la position défendue par N. Notomi : « defining the sophist should be taken as Plato's basic problem, underlying the whole dialogue and uniting all the issues discussed there » (*The Unity of Plato's Sophist*, p. 42).

²⁹⁸ La conclusion de Théétète en 268c (« il faut dire qu'il est véritablement, totalement et réellement, un sophiste ») est fort emphatique et suggère nettement la primauté de la dernière définition.

définir le sophiste, en mettant en pleine lumière sa nature frauduleuse, s'accompagne nécessairement du rejet complet du sophiste du domaine de la vérité.

La définition finale du sophiste donne une description précise de cet être vers lequel tend tout le dialogue et qui est le véritable objet, non pas certes d'un parricide, mais d'un simple homicide : le sophiste est un producteur de simulacres qui, en privé, et sans aucun autre instrument que lui-même, imite des réalités sans les connaître, mais en sachant toutefois qu'il ne connaît pas. Ce dernier détail, qui lui vaut l'appellation d'imitateur « ironique » et l'oppose à l'imitateur « naïf », est d'un intérêt certain. Le fait que le sophiste sache qu'il ne sait pas, échappant ainsi à la nécessité de la réfutation socratique, mais qu'il tente tout de même de se faire passer pour savant, le rend-il pire ou meilleur que l'imitateur naïf, qui croit sincèrement en la vérité de ses opinions? Du point de vue moral il est probablement pire, mais du point de vue épistémologique la reconnaissance de son ignorance l'élève certainement au-dessus de l'autre²⁹⁹. Pourquoi, ayant franchi cette étape que tant d'autres n'ont pas atteinte, le sophiste ne passe-t-il pas à l'étape suivante, celle de l'apprentissage *positif* de la vérité? Pour la simple raison qu'il n'y croit pas, qu'il « est convaincu qu'il n'existe pas d'autre manière d'être savant que de sembler l'être aux yeux des autres »³⁰⁰. Si le sophiste est parfois dépeint comme un être sans profondeur qui se complait dans les frivolités d'un Dionysodore ou d'un Euthydème, la définition finale de ce dialogue qui fait au sophiste l'honneur de porter son nom nous oblige aussi, et probablement en dépit de la volonté de Platon, à le considérer comme le digne représentant d'une authentique position philosophique, et à voir dans son ironie mimétique l'ironie indiscutablement tragique de celui qui a renoncé à la possibilité de connaître le vrai.

²⁹⁹ Ce paradoxe rappelle celui de l'*Hippias mineur*, où Socrate, par fidélité au principe selon lequel la supériorité en toutes choses va à l'homme qui peut à volonté accomplir sa tâche bien ou mal, se voit forcé de conclure que « ceux qui font le mal volontairement valent mieux que les autres » (372e).

³⁰⁰ Dixsaut, « La dernière définition du sophiste... », p. 71-72.

CONCLUSION

Le *Sophiste* raconte en détail le déroulement d'un drame philosophique, celui de « l'original et l'image »³⁰¹ certes, mais aussi et en même temps celui d'une évolution de l'intuition singulière dans la complexité de la dialectique, éristique ou philosophique. Le drame se joue à deux niveaux. D'abord, dans l'histoire du « groupe éléatique » qui selon Platon serait issu de Xénophane « et même avant »³⁰², bien que ce soit à Parménide que les modernes, le plus souvent, le font remonter. À travers le compte-rendu de Platon, on peut apercevoir la parole quasi oraculaire de Parménide prendre progressivement la forme caricaturale et grotesque sous laquelle Platon en est réduit à la combattre. La « dégénérescence » de la philosophie présocratique en sophistique ne peut en effet être mieux illustrée que par le rapport entre Parménide et son disciple Zénon, qu'une seule génération sépare mais qui, aux yeux de Platon, sont déjà fort loin l'un de l'autre. À la sobre pénétration du message parménidien, si profond qu'on craint parfois de ne pas le comprendre, s'oppose la puérité de l'éristique de Zénon, véritable « Palamède d'Élée » qui prend plaisir à faire paraître « les mêmes choses à la fois semblables et dissemblables, unes et multiples, en repos aussi bien qu'en mouvement »³⁰³. Pire encore, chez un penseur puissant tel que Gorgias, l'intuition primordiale de l'être échouera dans son contraire, et à la positivité exclusive de l'être se substituera « le tout d'une pensée éperdument négative »³⁰⁴.

Est-il juste de qualifier cette évolution de « dégénérescence »? Aurait-il été préférable, si même cela avait été possible, que le message parménidien restât intact et identique à lui-même à travers les âges? Si les choses se passaient ainsi, il n'y aurait

³⁰¹ Rosen, S., *Plato's Sophist : the drama of original and image*, Yale University Press, 1983.

³⁰² *Soph.*, 242d.

³⁰³ *Phèdre*, 261d.

³⁰⁴ J. R. de Renéeville, *L'un-multiple et l'attribution...*, p. 44.

certes pas une telle chose que l'histoire de la philosophie, ce qui, si cette perspective nous dérange, n'en aurait sûrement pas fait autant dans le cas de Platon. Celui-ci, on s'en doute, n'hésiterait pas à blâmer la façon dont Parménide est récupéré par ceux qu'ils considèrent comme des sophistes. On ne sait trop toutefois en quoi consiste exactement cette trahison des « disciples » de Parménide : le sophiste détourne-t-il volontairement les enseignements du maître à ses propres fins, ou ne fait-il que tirer des conséquences, légitimes bien que radicales, de ceux-ci? Pèche-t-il par minimalisme ou par extrémisme dans son interprétation de Parménide? Cette question soulève le problème, plus historique que philosophique et d'ailleurs probablement insoluble, du double caractère du sophiste, personnage tragi-comique dont les intentions rhétoriques ou authentiquement philosophiques sont parfois ambiguës, et qui use tantôt du langage comme d'un jouet, tantôt comme du seul outil qu'il juge sincèrement à sa portée. Du moins le terme de « dégénérescence », si le jugement de valeur qu'il porte est inapproprié pour un historien de la philosophie, correspond-il vraisemblablement à l'idée que se fait Platon de la récupération sophistique de Parménide.

Platon, lorsqu'il fait intervenir Parménide dans son enquête sur la nature de la sophistique, ne fait ainsi que rappeler l'existence de cette filiation incontrôlée, de cette appropriation du texte qui n'est que la conséquence prévisible de la confiance imméritée que l'on accorde à l'écriture³⁰⁵. Seul un Parménide vivant aurait pu venir au secours de sa propre parole. Mais Platon ne lui a pas donné la chance d'une résurrection temporaire, il ne lui a pas prêté sa voix comme il l'a déjà fait, à des fins apologétiques dans le cas de Socrate³⁰⁶ et par honnêteté intellectuelle dans celui de Protagoras³⁰⁷. Sa critique de Parménide est tout entière fondée sur un texte, qui, par rapport au « discours vivant et doté d'une âme », n'en constitue qu'une *image*³⁰⁸; en produisant un échelon supplémentaire de médiation, la critique platonicienne de Parménide n'est, à strictement parler, que l'image d'une image. Ce texte, d'ailleurs, Platon le cite au besoin mais il ne

³⁰⁵ Cf. *Phèdre*, 275c-e.

³⁰⁶ Cf. *Apologie de Socrate*, ainsi que nombre d'autres dialogues socratiques.

³⁰⁷ Cf. *Théét.* 166a-168c, où Socrate, jouant le rôle de Protagoras, propose les réponses et les objections que celui-ci aurait pu lui présenter, soulignant toutefois qu'eût-il été vivant, « c'est de façon plus grandiose qu'il aurait secouru ses propres doctrines ».

³⁰⁸ *Phèdre*, 276a.

cherche que peu à en éclairer le sens. Peut-être, par une vraie crainte de ne pas le comprendre, s'est-il résigné à n'en affronter que la version sophistique, ce qui du reste constituait déjà une tâche d'envergure et pouvait contribuer à débarrasser Parménide de ses « parasites » intellectuels, première étape vers une compréhension positive de son enseignement.

En sens inverse de cette dérive d'une intuition forte dans les filets de la sophistique, une dérive qui est déjà accomplie lorsque Platon rédige le *Sophiste*, le deuxième niveau où se déroule le dialogue consiste en une *maturation* salutaire de la pensée platonicienne d'une version plus ou moins naïve à une autre plus à même de se défendre contre cette menace sophistique devant laquelle Parménide lui-même a dû céder. Platon a compris de lui-même, ou alors peut-être a-t-il profité de certaines discussions tenues à l'Académie, que sa théorie des formes, grâce à laquelle il avait voulu fournir une alternative à l'anarchie des thèses sophistiques, ne pourrait pas tenir longtemps contre celles-ci. Il lui fallait augmenter ses intuitions toutes parménidiennes d'un rempart de sécurité métaphysique et élever son niveau d'argumentation à un cran supérieur, deux mouvements dont témoignent les dialogues post-maturité. Le lieu privilégié des développements métaphysiques est certainement le *Sophiste*, tandis que le *Parménide* laisse à l'histoire de la philosophie l'échantillon d'une démonstration de force dialectique dont l'ampleur est telle qu'on pourrait le croire rédigé dans la seule intention d'effrayer ou d'impressionner des adversaires. Le Platon des dialogues métaphysiques qui forment la triade *Théétète-Parménide-Sophiste* n'aura jamais autant « joué » du discours, prouvant ainsi aux admirateurs des sophistes que ceux-ci n'ont pas l'exclusivité des armes logiques. Car s'il y a un élément de la pensée parménidienne qui a vraiment fait des petits, autant chez Platon que chez les sophistes, c'est bien la méthode, la démonstration formelle qui est peut-être aussi la seule véritable nouveauté³⁰⁹ qu'ait apporté Parménide par rapport aux autres présocratiques.

Il a surtout été question, dans ce travail, des avancées métaphysiques dont profite la doctrine platonicienne dans le *Sophiste*, ce qui ne veut pourtant pas dire que

³⁰⁹ Cf. Casertano, « Platon, Parménide et la vérité », *op. cit.*, p. 69.

l'évolution de la méthode ou du mode d'argumentation de Platon dans ce dialogue soit de moindre importance. Dans l'impossibilité de parler de tout, il faut choisir, et le contenu doctrinal avait ici une pertinence supérieure en regard des fins poursuivies qui, je le rappelle, consistaient à suivre l'évolution de la relation entre Platon et Parménide, une relation troublée par l'intervention de la sophistique dont j'ai également voulu souligner le rôle (majeur) dans cette affaire.

Ainsi, et malgré la diversité apparemment inextricable des sujets auxquels Platon s'intéresse dans le *Sophiste*, ceux-ci se rejoignent tous dans un seul et même projet³¹⁰ d'une envergure peut-être inégalée dans l'œuvre platonicienne : fonder le discours et sa différenciation sur une ontologie renouvelée, basée sur la multiplicité et le caractère relationnel de l'être. Pour mettre à bien son projet, Platon n'hésite pas à prendre tous les moyens, fussent-ils de charger injustement Parménide du « fardeau de l'un »³¹¹, et de lui attribuer le germe de toutes les versions de ce problème qui a causé tant d'inquiétude à Platon comme à la tradition qui le précède : celui de l'un-multiple, réduit à sa version prédicationnelle par les antilogiques, élevé au paradoxe de la participation chez Platon. En exacerbant le problème, la caricature sophistique, qui se présente sous la forme d'un dilemme impossible entre l'universalité du vrai et l'effondrement du discours, aura au moins eu le mérite d'ouvrir les yeux de Platon sur les failles de son propre système, lui permettant ainsi d'éviter que l'histoire le retienne comme un penseur dogmatique et incapable d'auto-critique. Sans les sophistes, on ne voit pas comment Platon ne serait pas resté parménidien.

³¹⁰ Cf. J. R. de Renéville, *L'un-multiple et l'attribution...*, p. 185 : « L'une des originalités de ce dialogue est en effet, semble-t-il, qu'à la différence de ceux qui le précèdent, l'étude de l'être et celle du discours se renvoient perpétuellement le lecteur, et finalement n'en font plus qu'une chargée de répondre à toutes les questions d'un seul coup ».

³¹¹ L'expression est de Cordero, Annexe III du *Sophiste*, p. 295.

BIBLIOGRAPHIE

Dialogues platoniciens

Sophiste, trad. Cordero, Flammarion, 1993.

Sophiste, trad. Diès, Belles Lettres, 1925.

Sophiste, trad. Robin, Gallimard, 1950.

Banquet, trad. Brisson, Flammarion, 1998.

Cratyle, trad. Dalimier, Flammarion, 1998.

Euthydème, trad. Canto, Flammarion, 1989.

Hippias mineur, trad. Croiset, Belles Lettres, 2000.

Parménide, trad. Brisson, Flammarion, 1994.

Phédon, trad. Dixsaut, Flammarion, 1991.

Phèdre, trad. Brisson, Flammarion, 1989.

Philèbe, trad. Pradeau, Flammarion, 2002.

Politique, trad. Brisson et Pradeau, Flammarion, 2003.

République, trad. Leroux, Flammarion, 2002.

Théétète, trad. Narcy, Flammarion, 1995.

Timée, trad. Brisson, Flammarion, 1992.

Études

Ackrill, J. L., « SUMPLOKÈ EIDÔN », in *Plato I*, éd. G. Vlastos, New York, 1971, pp. 201-209.

Brochard, V., « La théorie platonicienne de la participation d'après le *Parménide* et le *Sophiste* », *L'Année philosophique*, 1907, pp. 1-35.

Brumbaugh, R. S., « The Purpose of Plato's *Parmenides* », *Ancient Philosophy*, vol. 1, 1980, pp. 39-47.

Campbell, L., *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1867.

Canto, M. et B. Wing, « Acts of Fake : The Icon in Platonic Thought », *Representations*, 10, 1985, pp. 124-145.

Casertano, G., « Platon, Parménide et la vérité », in *Platon, source des présocratiques*, Paris, Vrin, 2002.

Cordero, N.-L., « La participation comme être de la forme dans le *Sophiste* de Platon », in *Ontologie et dialogue*, Mélanges en hommage à P. Aubenque, Paris, Vrin, 2000.
--- *Les deux chemins de Parménide*, Bruxelles, Ousia, 1997.

Cornford, F. M., *Plato's Theory of Knowledge*, London, Routledge, 1935.
--- *Plato and Parmenides*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1939.

Curd, P. K., « Parmenidean clues in the search for the sophist », *History of Philosophy Quarterly*, 5 (4), 1988, pp. 307-320.

De Renéville, J. R., *L'un-multiple et l'attribution chez Platon et les sophistes*, Paris, Vrin, 1962.

De Rijk, L.M., *Plato's Sophist*, A philosophical commentary, Amsterdam, 1986.

Desclos, M.-L., « Idoles, icônes et phantasmes dans les dialogues de Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 2000, pp. 301-322.

De Vogel, C. J., « Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible? », *Actes du XI^{ème} Congrès International de philosophie*, XII, Bruxelles, 1963, pp. 61-67.

Diès, A., *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, 2^{ème} édition, Paris, Vrin, 1932 (1^{ère} édition 1909).

Dixsaut, M., « Platon et le logos de Parménide », in *Études sur Parménide*, tome 2, éd. P. Aubenque, pp. 215-253.

--- « La dernière définition du sophiste (*Sophiste* 265a10 – 268d5) », in ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ (Chercheur de sagesse), Hommage à Jean Pépin, éd. M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec et D. O'Brien, Paris, Brepols, 1992.

Dorion, L.-A., « Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques? », *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum : selected papers*, ed. Thomas M. Robinson et Luc Brisson, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, pp. 35-50.

Eslick, L. J., « The Dyadic Character of Being in Plato », *Modern Schoolman*, 31, 1953, pp. 11-18.

--- « The Platonic Dialectic of Non-Being », *The New Scholasticism*, 29, 1955, p. 33-49.

Fouillée, A., *La philosophie de Platon*, tome 1, Paris, Hachette, 1904 (3^{ème} édition).

Gomperz, T., *Greek Thinkers*, vol. III, trad. G. G. Berry, London, Thoemmes Press, 1996 (réimpression de l'édition de 1905).

Griswold, C., « Logic and Metaphysics in Plato's "Sophist" », *Giornale di Metafisica*, 32, 1977, pp. 555-570.

Guthrie, W. K. C., *History of greek philosophy* III, Cambridge University Press, 1969.

Kahn, C. H., « Parmenides and Plato », in *Presocratic Philosophy, Essays in Honour of A. Mourelatos*, ed. V. Caston and D. W. Graham, Ashgate, 2002, pp. 81-93.

Kerferd, G., *Le mouvement sophistique*, trad. Tordesillas et Bigou, Paris, Vrin, 1999 (trad. de l'édition originale de 1981).

Kucharski, P., *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

Marrou, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, tome 1. Le monde grec, Seuil, 1948.

Muller, R., *Les Mégariques. Fragments et témoignages*, Paris, Vrin, 1985.

--- *Introduction à la pensée des Mégariques*, Paris-Bruxelles, Vrin et Ousia, 1988.

Navia, L. E., *Antisthenes of Athens. Setting the World Aright*, Westport, Greenwood Press, 2001.

Notomi, N., *The Unity of Plato's Sophist*, Cambridge University Press, 1999.

O'Brien, D., *Le non-être : deux études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin, Academia, 1995.

- Owen, G. E. L., « Plato on not-being », in *Plato I*, éd. G. Vlastos, New York, 1971, p. 223-267.
- Palmer, J. A., *Plato's Reception of Parmenides*, New York, Oxford University Press, 1999.
- Panagiotou, S., « The 'Parmenides' and the 'Communion of Kinds' in the 'Sophist' », *Hermes*, 109, 1981, pp. 167-171.
- Pasqua, H., « L'être comme πολλά chez Platon », *Revue philosophique de Louvain*, 94 (1), 1996, pp. 7-18.
- Peck, A. L., « Plato and the ΜΕΓΙΣΤΑ ΓΕΝΗ of the *Sophist*: A Reinterpretation », *Classical Quarterly*, 2, 1952, pp. 32-56.
- Pellegrin, P., « Le Sophiste ou de la division », in *Études sur le Sophiste*, éd. P. Aubenque, Naples, 1991.
- Rist, J. M., « Parmenides and Plato's *Parmenides* », *Classical Quarterly*, XX, 1970, pp. 221-229.
- Robin, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1963.
- Rosen, S., *Plato's Sophist : the drama of original and image*, Yale University Press, 1983.
- Ross, D., *Plato's Theory of Ideas*, London, Oxford University Press, 1951.
- Runciman, W. G., *Plato's later epistemology*, London, Cambridge University Press, 1962.
- Schipper, E. W., « The meaning of existence in Plato's *Sophist* », *Phronesis*, 9, 1964, pp. 38-44.
- Scolnicov, S., « Le parricide déguisé : Platon contre l'antiplatonisme parméniézien », in *Contre Platon II*, éd. M. Dixsaut, Paris, Vrin, 1995, pp. 215-234.
- Seligman, P., *Being and Not-being*, An introduction to Plato's *Sophist*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.
- Shorey, P., « Note on Plato *Parmenides* 129-30 », *Classical Philology*, 26 (1), 1931, pp. 91-93.
- Slavena-Griffin, S., « Of Gods, Philosophers, and Charioteers : Content and Form in Parmenides' Proem and Plato's *Phaedrus* », *Transactions of the American Philological Association*, 133, 2003, pp. 227-253.

Solmsen, F., « Parmenides and the Description of Perfect Beauty in Plato's *Symposium* », *American Journal of Philosophy*, 92 (1), 1971, pp. 62-70.

Sprague, R. K., *Plato's Use of Fallacy. A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962.

--- « *Symposium* 211A and *Parmenides* Frag. 8 », *Classical Philology*, 66, 1971, p. 261.

Tarán, L., *Parmenides*, Princeton University Press, 1965.

Vlastos, G., « Degrees of Reality in Plato », in *New Essays on Plato and Aristotle*, éd. Renford Bambrough, London, Routledge, 1965.

Wheeler, S. C., « Megarian paradoxes as Eleatic arguments », *American Philosophical Quarterly*, vol. 20, no. 3, juillet 1983, pp. 287-295.

Xenakis, J., « Plato's *Sophist* : A defense of negative expressions and a doctrine of sense and of truth », *Phronesis*, 4, 1959, pp. 29-43.

