



HAL
open science

$\Psi\epsilon\ \delta\omicron\varsigma$: nature et usages du faux dans les Dialogues de Platon

Yu-Jung Sun

► **To cite this version:**

Yu-Jung Sun. $\Psi\epsilon\ \delta\omicron\varsigma$: nature et usages du faux dans les Dialogues de Platon. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2020. Français. NNT : 2020PA01H212 . tel-03191608

HAL Id: tel-03191608

<https://theses.hal.science/tel-03191608v1>

Submitted on 7 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Ψεῦδος : NATURE ET USAGES DU FAUX DANS LES
DIALOGUES DE PLATON**



Thèse pour l'obtention du grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITE PARIS 1 PANTHEON-SORBONNE

Présentée et soutenue publiquement le 28 mars 2020
Par Yu-Jung SUN

Directeur de thèse : Monsieur le Professeur Dimitri EL MURR

Composition du jury

M. Paolo CRIVELLI Professeur, Université de Genève, rapporteur.
M. Dimitri EL MURR Professeur, École Normale Supérieure – Université PSL, directeur.
Mme Mary Louise GILL Professeure, Brown University.
Mme Frédérique ILDEFONSE Directrice de recherches (Centre Jean Pépin, CNRS-ENS-PSL), rapporteur.
M. Pierre-Marie MOREL Professeur, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

Résumé

Dans la *République*, le poète est condamné sans appel et expulsé de la cité pour avoir introduit la fausseté dans l'âme des citoyens à l'aide d'images. Or, dans ce dialogue, comme dans tous les autres, Platon n'hésite jamais à produire lui-même des images, en créant des mythes et des personnages imaginaires. « Parler par images » (δι' εικόνων λέγειν), ou par ce qui semble être sans être, est ainsi le point de convergence et le point de divergence entre Platon et les poètes. Comment comprendre alors cette double attitude de Platon que l'on retrouve dans ses critiques du faux et dans les usages qu'il en fait dans les dialogues ? Comment le faux, en faisant naître le non-être, dispose-t-il d'une telle puissance sur l'âme, capable d'orienter celle-ci tantôt vers la vérité, tantôt vers un monde d'illusions où elle se réjouit de ce qui n'a aucun moyen d'exister ?

Mots clés : fausseté, mensonge, illusion, non-être, négation, intermédiaire, genres-voelles, formes intelligibles, dialectique, sophistique, image, mythe.

Abstract

In the *Republic*, the poet is condemned without appeal and expelled from the city for introducing falsehood into the souls of the citizens through images. However, in this dialogue, as in all the others, Plato never hesitates to produce images himself by inventing imaginary myths and characters. "Speaking through images" (δι' εικόνων λέγειν), or through what seems to be without being, is the point of convergence and the point of divergence between Plato and the poets. How should one understand this double attitude that we find in his criticisms on falsehood and the usages of it that he makes in the dialogues? How does falsehood, by giving birth to non-being, have such a power to orient the soul either toward the truth, or toward a world of illusions where it takes pleasure with what has no way to exist?

Glossary: falsehood, lie, illusion, non-being, negation, intermediate, vowel-kinds, intelligible forms, dialectics, sophistry, image, myth.

**Ψεῦδος : NATURE ET USAGES DU FAUX DANS
LEDIALOGUES DE PLATON**

REMERCIEMENTS

Je remercie chaleureusement toutes les personnes qui m'ont aidée et accompagnée pendant l'élaboration de cette thèse. Je voudrais en quelques mots exprimer toute ma gratitude, consciente cependant qu'aucun discours ne peut véritablement atteindre ce but.

J'adresse d'abord toute ma reconnaissance à Dimitri EL MURR, qui a dirigé ma thèse. Il a non seulement été un directeur attentif et rigoureux, mais il fut également un soutien sans faille dans les moments de difficulté auxquels j'ai été confrontée en tant que doctorante étrangère, lors de mon intégration à la communauté. La passion qu'il démontre dans les recherches platoniciennes est l'une des raisons essentielles de mon engagement dans cette voie.

Je remercie également ma famille, notamment mes parents, pour le soutien sans condition qu'ils m'ont apporté pendant mes huit années d'études en France. Mais plus fondamentalement, je veux avant tout les remercier pour cette éducation, presque socratique, qui nous a toujours encouragé, ma sœur et moi, à nous questionner, à cultiver notre curiosité, et à faire fructifier nos passions culturelles et intellectuelles.

Ouliann FOURNIER, mon premier lecteur et relecteur, a été le meilleur compagnon dans ce voyage au long des plaines embrumées du pays de la thèse, où le soleil perce parfois difficilement. Sa relecture m'a épargné une première impasse dans la présentation de ma pensée et dans le maniement de cette langue sophistiquée, que je passerai sans doute ma vie à perfectionner. Je ne sais pas comment exprimer ma profonde reconnaissance pour son soutien, notamment dans les moments difficiles.

Le travail de recherche n'est pas un travail solitaire. J'ai eu la chance de faire partie de l'équipe GRAMATA de l'Université Paris 1 et d'être entourée par des personnes avec qui je partage la passion pour les études anciennes. Je voudrais remercier Pierre-Marie MOREL pour m'avoir encouragée à participer activement à la vie académique. Son soutien pour les doctorants de GRAMATA s'est traduit par la naissance d'une vraie équipe de recherche dans laquelle les échanges entre les doctorants et les professeurs enrichissent le travail de chacun. Je voudrais aussi adresser ma reconnaissance à Miriam ROGASCH et Ulysse CHAINTREUIL, les deux membres indispensables de l'équipe GRAMATA, ainsi qu'à Marion POLLAERT, Anthony BONNEMAISON, Nicolas LE MERRER de l'équipe de l'ENS. Enfin, je remercie Chau-Lee LAI, mon ancien professeur à Taïwan, pour nos discussions qui m'ont beaucoup aidée à consolider ma thèse.

De nombreux amis m'ont aidée pendant la rédaction de la thèse, je voudrais notamment remercier mes relecteurs : Anthony BONNEMAISON, Dimitri FOURNIER, Hélène MILLIEX, Max HARDT, Nicolas LE MERRER, Ulysse CHAINTREUIL, qui me permettent de vous présenter aujourd'hui une thèse correctement rédigée. En outre, je voudrais aussi remercier mon amie Rong-Tsu CHANG, artiste plasticienne, pour la gravure magnifique de l'amour platonicien que nous avons élaborée ensemble, et qui illustre la couverture.

Mes remerciements vont aussi à mes amis philosophes ou non philosophes pour leur soutien moral et psychologique, qui fut plus que nécessaire pour arriver sereinement à la fin de ma thèse. Merci à Weiyi CHIEN, Juliette FERRY-DANINI, Marion PITOUS, Marie MICHON, et à mes camarades d'étude à la Bibliothèque National de France, Nicolas NAYFELD, Baptiste CORNARDEAU, et de nombreux autres.

La liste complète des personnes à remercier pour l'aboutissement de ma thèse serait beaucoup trop longue, et je ne sais comment témoigner ma gratitude à tous ceux qui y ont contribué, directement ou indirectement. Ainsi je ne peux, à la fin de ces remerciements, que citer la fameuse phrase de l'écrivain sino-taiwanais CHEN Zhifan : « Il y a trop à remercier, alors on remercie le ciel. »

ABREVIATION UTILISEES

Dialogues de Platon

<i>Apologie de Socrate</i>	<i>Apol.</i>
<i>Banquet</i>	<i>Banqu.</i>
<i>Charmide</i>	<i>Charm.</i>
<i>Cratyle</i>	<i>Crat.</i>
<i>Critias</i>	<i>Crit.</i>
<i>Criton</i>	<i>Crt.</i>
<i>Euthydème</i>	<i>Euth.</i>
<i>Euthyphron</i>	<i>Euphr.</i>
<i>Gorgias</i>	<i>Gorg.</i>
<i>Hippias majeur</i>	<i>Hipp. maj.</i>
<i>Hippias mineur</i>	<i>Hipp. min.</i>
<i>Ion</i>	<i>Ion</i>
<i>Lachès</i>	<i>Lach.</i>
<i>Lettre VII</i>	<i>L. VII</i>
<i>Lois</i>	<i>Lois</i>
<i>Lysis</i>	<i>Lys.</i>
<i>Ménexène</i>	<i>Ménex.</i>
<i>Ménon</i>	<i>Mén.</i>
<i>Parménide</i>	<i>Parm.</i>
<i>Phédon</i>	<i>Phd.</i>
<i>Phèdre</i>	<i>Phdr.</i>
<i>Philèbe</i>	<i>Phil.</i>
<i>Politique</i>	<i>Pol.</i>
<i>Protagoras</i>	<i>Prot.</i>
<i>République</i>	<i>Rép.</i>
<i>Sophiste</i>	<i>Soph.</i>
<i>Théétète</i>	<i>Théét.</i>
<i>Timée</i>	<i>Tim.</i>

Autre Texte

LSJ H. G., Liddell, R. Scott, H. S. Jones and R. MacKenzie, A Greek-English Lexicon, Compiled by H.-G. Liddell and R. Scott, revised and augmented throughout by H. S. Jones, with the assistance of R. McKenzie and with the cooperation of many scholars, Oxford, Clarendon Press, New (ninth) edition, completed 1940. New Supplement added 1996.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	8
PREMIERE PARTIE LA NATURE DU FAUX	
CHAPITRE PREMIER : LE FAUX IMPOSSIBLE.....	42
Le nom faux dans le <i>Cratyle</i>	43
La sensation privée de la fausseté et l'opinion fausse dans le <i>Théétète</i>	58
Le discours faux dans le <i>Sophiste</i>	81
Chercher l'erreur.....	85
CHAPITRE II : LA NOTION D'INTERMEDIAIRE DANS LES DIALOGUES.....	101
L'analyse des occurrences μεταξύ dans les dialogues.....	102
Fausseté et intermédiaire.....	124
CHAPITRE III : LE FONDEMENT ONTOLOGIQUE DU FAUX.....	133
Le faux et le non-être	138
<i>Aporiai</i> sur la définition de l'être.....	153
Une nouvelle définition de l'être : la <i>dunamis</i>	165
Le fondement ontologique du faux : la mise en relation de l'être.....	186
La Médiatisation de l'être	192
CHAPITRE IV : ARTICULER L'INTERMÉDIAIRE ENTRE L'ÊTRE ET LE NON-ÊTRE.....	197
La mise en rapport de l'être.....	199
Les genres-voyelles.....	205
Les plus grands genres.....	213
Les genres- <i>desmoi</i> : l'être, le même et l'autre.....	239
CHAPITRE V : LA DIALECTIQUE ET L'ENTRELACEMENT DES FORME.....	270
Division et rassemblement.....	272
Les rapports dialectiques, même et autre.....	284
Les formes immuables en relation.....	289
Le discours et l'entrelacement des formes.....	307
CHAPITRE VI : LE DISCOURS, LE DISCOURS FAUX ET LA FAUSSETE.....	323
La constitution du discours.....	324

Les types de discours faux.....	338
---------------------------------	-----

PARTIE II

LA PUISSANCE DU FAUX

CHAPITRE VII : LA PUISSANCE IMAGIERE DU FAUX : L'APPARENCE, L'IMAGINATION, L'ILLUSION.....	349
---	-----

Deux types d'images.....	357
--------------------------	-----

La formation et la réception de l'image dans l'âme.....	369
---	-----

CHAPITRE VIII : LA PUISSANCE SENSIBLE DU FAUX : LE FAUX PLAISIR.....	384
---	-----

Le faux plaisir et la fausse douleur.....	385
---	-----

La fausseté du faux plaisir.....	390
----------------------------------	-----

Se réjouir de ce qui n'est pas.....	403
-------------------------------------	-----

Les types du faux plaisir.....	411
--------------------------------	-----

CHAPITRE IX : LA PUISSANCE PERSUASIVE DU FAUX : LA TROMPERIE ET LA SOPHISTIQUE.....	422
--	-----

La tromperie dans l' <i>Hippias Mineur</i>	424
--	-----

La persuasion sophistique.....	433
--------------------------------	-----

PARTIE III

USAGES DU FAUX

CHAPITRE X : USAGES DU FAUX DANS L'EDUCATION ET L'APPRENTISSAGE.....	447
---	-----

Les mythes faux.....	448
----------------------	-----

Les types de faux.....	489
------------------------	-----

Les faux formateurs.....	510
--------------------------	-----

CONCLUSION.....	538
-----------------	-----

ANNEXE.....	545
-------------	-----

Tableau I : les occurrences de ψευδ-, ἀπατ-, ἀμαρτ-.....	545
--	-----

Tableau II : les occurrences de δεσμος.....	554
---	-----

BIBLIOGRAPHIE.....	557
--------------------	-----

INDEX NOMINUM.....	573
--------------------	-----

INDEX LOCORUM.....	576
--------------------	-----

Introduction

Si les études platoniciennes comptent de nombreux ouvrages et articles portant sur la conception platonicienne du vrai ou de l'accès à la vérité¹, l'intérêt des commentateurs pour le faux et la fausseté s'est quasiment exclusivement concentré sur les quelques pages que le *Sophiste* consacre à la fausseté dans l'opinion et dans le λόγος (*Soph.* 261c-264c)². Ce déséquilibre est surprenant à plus d'un titre, car Platon est bien loin de ne s'être préoccupé de la question du faux et

¹ Le nombre de recherches platoniciennes qui portent sur la vérité, le savoir, le *logos* en tant qu'accès à la vérité et les formes intelligibles en tant qu'objet du véritable savoir est surprenant, d'autant plus si l'on compare avec le nombre de recherches portant sur le faux en général et non pas sur un cas particulier du faux. La différence la plus marquante entre les recherches sur la vérité et celles sur le faux est que les études sur la vérité, le savoir, les formes intelligibles partent d'une conception générale de la vérité valable dans l'ensemble de dialogues, tandis que les études sur le faux sont presque toutes sans exception concentrées sur un dialogue ou deux, voire seulement sur certains passages dans un dialogue. Par exemple, à propos de la vérité, nous trouvons facilement des études qui suggèrent l'existence d'une « théorie » de la vérité, du savoir ou des formes intelligibles : Hestir, B., *Plato on the Metaphysical Foundation of Meaning and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016. Hestir, B., *Plato on Truth and the Problem of Falsehood*, 1998. Hestir, B., « A "Conception" of Truth in Plato's *Sophist* », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 41, 2003. Wolz, H., « Plato's Doctrine of Truth: Orthotes or Alétheia? », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 27 / 2, décembre 1966, p. 157-182. Rowett, C., *Knowledge and truth in Plato : stepping past the shadow of Socrates*. Jenks, R., *How Plato's theory of truth explains Socratic method : consistency is the text of truth*, Edwin Mellen Press, 2010. White, N., *Plato on knowledge and reality*, Hackett Pub. Co, 1976. Cross, R., « Logos and Forms in Plato », *Mind: A Quarterly Review of Philosophy*, vol. 63, 1954, p. 433-450. Cooper, N., « Plato's Last Theory of Knowledge », *Apeiron*, vol. 28 / 2, 1995, p. 75-89. Fine, G. (ed.), *Plato on knowledge and forms : selected essays*, Clarendon Press, 2003. Cependant, nous pouvons remarquer que les études sur le faux sont toujours délimitées par un contexte : Brown, L., « The *Sophist* on Statements, Predication, and Falsehood », in *The Oxford Handbook of Plato*, éd. Gail Fine, Oxford University Press, 2008, p. 437-462. McLaughlin, A., « A Note on False Pleasures in the *Philebus* », *The Philosophical Quarterly*, vol. 19 / 74, 1969, p. 57-61. Gill, C., « Plato on Falsehood—not Fiction », in *Lies and Fiction in the Ancient World*, Liverpool University Press, 1993, p. 38-87. Battin, M., « Plato on True and False Poetry », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 36 / 2, 1977, p. 163-174. Crivelli, P., *Plato's Account op. cit.*. Angene, L., « False Judgment in The *Theaetetus* », *Philosophical Studies*, vol. 33 / 1978, 1977, p. 351-365.

² Voir : Crivelli, P., *Plato's Account of Falsehood: A Study of the Sophist*, New York, Cambridge University Press, 2012. Rudebusch, G., « Does Plato think false speech is speech? », *Noûs*, vol. 24, 1990. Bestor, T. W., « Plato On Language and Falsehood. », *Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 9, 1978. Philip, J. A., « False Statement in the *Sophist* », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 99, 1968. Rowett, C., « On Making Mistakes in Plato: *Theaetetus* 187c-200d », *Topoi*, vol. 31 / 2, 2012. Ackrill, J. L., « Plato on False Belief: "Theaetetus" 187-200 », *The Monist*, vol. 50 / 3, 1966. Sayre, K., « Falsehood, Forms and Participation in the *Sophist* », *Noûs*, vol. 4 / 1, 1970.

de la fausseté que dans le seul *Sophiste* : les Dialogues comptent 315 occurrences de termes comprenant la racine « *ψεῦδ-* ». Le faux y est associé à des thèmes divers, par exemple la question de l'image, de la sophistique, voire de l'éducation³.

En lisant les dialogues de Platon, le lecteur est charmé par la mise en scène des personnages, la description vive des scénarios, la fantaisie des mythes délicatement tissés, mais il est également surpris par la condamnation sans appel de tous les artifices qu'il utilise pourtant partout : images, poésies, peintures, etc. Ces phrases dans la *République* produisent une impression claire et nette de la haine du philosophe contre tout ce qui est faux :

--Socrate : « *Mais quoi ? Cet homme aura-t-il tendance à aimer le faux, ou au contraire à le haïr absolument ?* »

--Adimante : « *Il le haïra, dit-il⁴.* » (*Rép.* 490b9-c1)

Or, comme un acteur en scène qui dit toute sa haine contre le théâtre, tout en utilisant la voie du théâtre pour l'exprimer son mépris, Socrate nous fait prendre conscience avec humour de cette contradiction. Plus sérieusement, cette mise en scène révèle alors une double réalité : celle de l'orateur qui contredit celle de l'acteur. Le philosophe qui souligne la haine du philosophe contre le faux, dans un discours faux, fait donc aussi apparaître une réalité multiple et hétérogène au sein de tout ce qui est faux. Sur la forme, Platon ne fait qu'emprunter au registre de la poétique appartenant à la littérature de son époque. Il exprime donc sa pensée à travers des récits et des mythes, mais là où le philosophe est novateur dans toute

³ *Crat.* 383-385, 421-431; *Théét.* 148-160, 161-199; *Soph.* 236-241; 260-266; *Phil.* 34-49; *Euth.* 272-287; *Prot.* 337-358; *Gorg.* 454-472; *Hipp. Min.* 365-372; *Rép.* 331-459; 485-489; *Lois* 659-730; 821-943.

⁴ *République*, 490b9-c1, traduction Leroux : « --Τί οὖν; τούτω τι μετέσται ψεῦδος ἀγαπᾶν ἢ πᾶν τοῦναντίον μισεῖν; --Μισεῖν, ἔφη. »

histoire de philosophie, c'est en ce qu'il produit une interrogation réciproque et successive entre la forme et le contenu de son écriture. Les dialogues fictifs, les mythes, les poèmes ne sont pas seulement des registres dans lesquels sa pensée se manifeste, ils sont aussi les moyens d'interroger leurs propres formes pour savoir jusqu'à quel point ils sont capables d'être un support de vérité. En réalité, l'usage de ces formes d'écriture met constamment leur contenu et leur forme à l'épreuve de la vérité.

Platon évidemment, ne peut pas ne pas être conscient de ce paradoxe. Cela suscite bien des questionnements : si Platon utilise un mythe pour dénoncer une illusion, pourquoi le fait-il avec ce moyen ? Pourquoi écrire le chef-d'œuvre des dialogues, c'est-à-dire une fiction⁵, pour réfuter les arguments fallacieux de ses adversaires ? Platon était bien conscient de cette contradiction (faire naître la maïeutique, la recherche de la vérité par des moyens appartenant au domaine de l'artifice), qui m'a conduite à m'interroger sur l'étendue, beaucoup plus vaste qu'on ne croit, de la notion du faux, et également sur sa valeur intrinsèque en tant que moteur possible de l'élaboration d'une vérité. Autrement dit : le faux est en réalité une notion complexe, ouverte, mouvante en fonction des écrits de Platon. Voilà donc, ce que je me propose d'étudier : le faux sous toutes ses formes textuelles, le

⁵ Il est contestable de dire que les dialogues de Platon sont de pures fictions, car nous pouvons trouver dans d'autres textes chez les contemporains de Platon certaines conversations de Socrate avec ses interlocuteurs se déroulant de manière similaire aux dialogues de Platon. Or, il est tout autant contestable de dire que les dialogues de Platon sont de simples retranscriptions de son maître Socrate, car non seulement Platon fait appel à des personnages complètement fictifs, mais en outre il fait dialoguer des interlocuteurs dont on sait qu'il est en réalité impossible qu'ils aient eu une conversation réelle entre eux. C'est pourquoi les dialogues de Platon sont généralement considérés au moins comme des fictions qui contiennent des éléments, voire des passages, historiquement réels. L'article de Dorion est consacré à mettre au clair la figure paradoxale de Socrate forgée par Platon, et ses usages de personnages fictifs dans les dialogues. Dorion, L.-A., « La figure paradoxale de Socrate dans les dialogues de Platon », *Lire Platon*, éd. Luc Brisson, Presses Universitaires, Paris, 2014, p. 23-40.

faux comme instrument et à quelles fins.

Les discussions concernant le faux et ses usages occupent sans aucun doute une place importante dans les dialogues platoniciens. En effet, de nombreux dialogues ont pour objet la notion du faux, par exemple le nom faux dans le *Cratyle*⁶, l'opinion fautive dans le *Théétète*⁷, le discours faux dans le *Sophiste*⁸, et le faux plaisir dans le *Philèbe*⁹. De plus, les effets et les conséquences produites par l'utilisation du faux sous ses différentes formes, par exemple le rôle de l'image, du mythe, du mensonge, constituent les caractères singuliers de la philosophie de Platon. Pour autant, avant d'en venir à l'analyse formelle des registres ou des moyens « artificiels » utilisés par Platon, il convient de se demander dans quelle mesure la notion de faux peut être clairement définie dans son œuvre.

Pour la plupart des commentateurs de Platon, la réponse semble évidente : le faux et ses usages sont abordés sous leurs différents aspects comme s'ils étaient phénomènes hétérogènes et fragmentés des dialogues. Par conséquent, selon leurs points de vue il est problématique de parler d'une notion unique, claire et précise du faux en tant que tel. Car plusieurs discussions sur le faux n'en démontrent pas le principe, au contraire : plusieurs arguments, par exemple ceux du *Cratyle*, du *Théétète*, de l'*Euthydème* et de la première partie du *Sophiste*¹⁰, ne démontrent que l'impossibilité du faux. De plus, un argument qui se vérifie dans un des dialogues ne se substitue pas pour autant à un autre argument dans un autre dialogue.

D'ailleurs, les deux ouvrages intégralement consacrés à la question du faux en

⁶ *Crat.*, 383a-430a.

⁷ *Théét.*, 152c-196a.

⁸ *Soph.*, 236e-266e.

⁹ *Phil.*, 36c-62b.

¹⁰ *Crat.* 383a-430a ; *Théét.*, 152c-196a ; *Euth.*, 272b-287a ; *Soph.* 237e-238d.

général n'en traitent que partiellement la problématique : leurs champs d'études couvrent essentiellement l'élaboration d'une définition du faux. C'est ainsi grâce à eux que j'ai découvert toute l'étendue possible de mes recherches : travailler sur tous les usages du faux pour préciser, enrichir, développer cette définition. Pour ce faire, je me suis également appuyée sur certains commentateurs tout en sachant qu'ils se sont concentrés uniquement sur certaines parties de la question, comme l'image, le mythe, le mensonge etc. Leurs recherches, nous le constatons, portent sur de nombreux domaines isolés. D'une part, la spécialisation des recherches ne permet pas d'avoir une vision d'ensemble de la notion du faux chez Platon, de l'autre, le faux n'est envisagé principalement qu'en fonction de la notion de vrai. Ainsi, je souhaite synthétiser l'ensemble des recherches disparates aujourd'hui, les articuler les unes aux autres quand c'est possible et y apporter mon éclairage.

Le travail de Nicholas Denyer, en 1991, *Language, thought, and falsehood in ancient Greek philosophy*¹¹ est le premier qui traite la question de la fausseté en elle-même. Cependant, l'œuvre de Denyer aborde le développement de la conception du faux dans l'antiquité en général, et présuppose donc une homogénéité et une continuité linéaire entre les penseurs grecs. En outre, il considère que la valeur du traitement de la question du faux dans l'antiquité ne tient qu'à ce qu'elle nous rappelle que nous avons tendance à nous renseigner principalement sur le vrai, auquel nous aimons nous référer, et à considérer le faux comme une valeur subordonnée, donc trop évidente pour être questionnée. En même temps, même chez Denyer, le faux reste un état épistémique en opposition à la vérité, dans lequel le faux est faux en tant que négation du vrai. Étant donné que,

¹¹ Denyer, N., *Language, thought, and falsehood in ancient Greek philosophy*, London, Routledge, 1991.

selon Denyer, la question du faux ne porte que sur le constat que la fausseté indique simplement une inadéquation vis-à-vis de la réalité, ses recherches se concentrent sur la fausseté au sein de réalités épistémiques déterminées, à savoir : le nom faux dans le *Cratyle*, l'opinion fautive dans le *Théétète* et dans la *République*, et le discours faux dans le *Sophiste*. J'ajouterai à sa démonstration les textes sur le faux plaisir dans le *Philèbe*, ainsi que ceux sur le mensonge et la tromperie, dans la mesure où ils n'ont pas encore été explicités et étudiés.

Le second ouvrage consacré entièrement à la fausseté chez Platon est publié en 2012 par Paolo Crivelli, et intitulé *Plato's Account of Falsehood : A Study of the Sophist*¹². Le travail de Crivelli décortique soigneusement le *Sophiste* jusqu'au moindre détail, et grâce à ce travail rigoureux, la manière dont Platon problématise le faux est mise au clair dans toutes ses étapes : l'origine du questionnement, l'obstacle confronté en saisissant la nature du faux, les conséquences ontologiques que chaque conception du faux implique, et enfin la définition de la fausseté. L'œuvre de Crivelli met en valeur l'enjeu central dans la question du faux telle que la problématise Platon : le passage du moment où il affirme en premier lieu que le faux est ce qui n'est pas de manière non restrictive, à celui où il découvre que le faux est ce qui n'est pas de manière relative, c'est-à-dire par rapport à un objet précis. De plus, les analyses du texte du *Sophiste* sont accompagnées par un historique des critiques antérieures extrêmement complet, qui permet de voir au premier coup d'œil l'ensemble des enjeux du problème et des polémiques que suscite le faux.

¹² Crivelli, P., *Plato's Account of Falsehood : A Study of The Sophist*, Cambridge New York, Cambridge University Press, 2012.

L'ouvrage de Crivelli est sans aucun doute une belle contribution à la conception platonicienne de la fausseté, puisqu'il consacre toute une étude sur le faux à partir du dialogue le *Sophiste*. Cependant, comme Denyer, Crivelli aborde la question du faux sous un aspect définitionnel, autrement dit, les deux auteurs cherchent à définir la fausseté chez Platon sans interroger la possibilité pour la même fausseté de se manifester différemment. En outre, étant donné que la lecture de Crivelli part du principe que le faux provient toujours de la fausseté propositionnelle, l'ensemble du *Sophiste* est donc compris comme un développement de la recherche sur la fausseté, confondue avec la recherche ontologique du non-être, menant à la découverte du critère de vérité au moyen de la prédication.

Il est tout à fait certain que ces deux ouvrages de Denyer et de Crivelli mettent en œuvre le questionnement platonicien sur la fausseté d'une manière générale. Cependant, leurs explications du faux chez Platon s'appuient toutes deux sur la distinction entre le langage et la réalité. Par conséquent, ils considèrent le faux comme un problème de non-correspondance, ou plus exactement d'inadéquation avec la réalité. Ceci constitue, à proprement parler, l'un des présupposés de leurs recherches respectives. Cependant, tout l'enjeu du *Sophiste* est justement de valider ou non que ces présupposés en termes de correspondances (réalité-langage) se vérifient.

Pour Denyer et Crivelli, la conception du faux se rapporte essentiellement aux discussions sur les réalités qui contiennent une structure linguistique : le nom, l'opinion, le discours. Il en découle que l'image, par exemple, et les usages du faux, ne sont pas au centre de leurs recherches. Or, l'image est à mon sens la clé de voûte qui réunit la nature et les usages du faux. Car à travers l'image, on peut traiter bien

plus facilement la problématique de la ressemblance et plus encore, celle de tous les différents effets produits par le faux. En effet, l'image vraisemblable s'impose à notre œil de manière immédiate est vraie, alors elle ne fait que ressembler à la réalité sans l'être.

Mon champ de recherche étant plus large, je me propose d'enrichir les thèses de Denyer et de Crivelli :

- premièrement, si l'on essaie de reconstituer la conception générale du faux dans la pensée de Platon, incluons alors dans notre recherche tous les dialogues dans lesquels le terme ψεῦδος est clairement en jeu. C'est le cas du faux plaisir dans le *Philèbe*, du mythe faux dans la *République* livre II, de l'illusion produite par la parole sophistique dans le *Sophiste*, et de la tromperie dans l'*Hippias Mineur* ;

- deuxièmement, la fausseté est comprise chez ces deux auteurs comme un signe révélant la présence ou l'absence d'adéquation entre la proposition et la réalité de cette proposition, proposition après proposition. Ainsi, ils élaborent bien un constat, une définition précise et fixe pour ce qui est le faux, mais ils restreignent par là-même la puissance et les conséquences profondes que produit le faux, toujours en mouvement, sur celui qui le reçoit. Autrement dit, la fausseté chez Denyer et Crivelli désigne un état statique en quelque sorte, tandis que Platon met constamment en question la puissance effectrice (positive ou négative) du faux dans la durée, par exemple le faux dans l'âme mentionné dans le livre III de la *République*, ou encore, l'usage du mythe dans le *Timée* ;

- troisièmement, le faux est associé à l'image à plusieurs reprises dans les dialogues, et cette association peut produire quelques incohérences. Si on ne l'analyse qu'à partir d'une conception propositionnelle du faux, on peut se heurter

à la contradiction suivante : puisque pour Platon, l'image est fausse même si elle représente fidèlement la réalité sensible, la conception propositionnelle du faux peut nous conduire à penser qu'elle relève de la vérité.

Mis à part ces deux ouvrages, le reste des recherches s'est concentré ou bien sur une discussion spécifique du faux, comme le nom faux, le faux plaisir, ou bien sur un thème traité indépendamment, voire en dehors de la conception du faux : l'image, le mythe, le mensonge, la sophistique, la tromperie, la rhétorique. Les recherches sur le faux sont donc extrêmement dispersées. Pour chaque question spécifique, de nombreux commentateurs ont contribué à une quantité remarquable d'interprétations. Les discussions sur la fausseté au sein d'une réalité déterminée, à savoir le nom faux dans le *Cratyle*, l'opinion fausse dans le *Théétète*, le discours faux dans le *Sophiste* et le faux plaisir dans le *Philèbe*, sont largement étudiées. Cependant, parmi ces quatre dialogues, trois démontrent l'impossibilité du faux : le *Cratyle*, le *Théétète* et une partie du *Sophiste*. On comprend alors pourquoi la majorité des recherches visent à répondre à la question de savoir pourquoi ces arguments échouent à démontrer l'existence du faux, au lieu de s'interroger sur la nature du faux.

Dans le *Cratyle*, la question principale est de savoir si un nom peut être plus ou moins juste. La discussion prend ensuite un autre tournant et examine la possibilité pour un nom d'être vrai ou faux à la place de la problématique sur la justesse du nom. Les arguments sur le nom faux présentés dans le *Cratyle* sont largement considérés comme fallacieux, ou comme étant le résultat d'une confusion entre la question de la justesse du nom et celle de sa fausseté¹³. Denyer remarque

¹³ Voir : Robinson, R., « A Criticism of Plato's Cratylus », *The Philosophical Review*, vol.

que dans toutes les argumentations du *Cratyle*, les deux thèses à propos de la nomination sont réfutées, du fait qu'elles rendent impossible la fausseté dans tout *logos* et pas simplement dans le nom. Étant donné que le *Cratyle* est régulièrement sujet à de profondes polémiques et que les discussions s'enflamment sur la validité des arguments ainsi que sur la crédibilité du texte, la question du faux est la plupart du temps majoritairement traitée de façon locale au sein du *Cratyle* et rarement rapportée à une conception plus générale.

Les arguments concernant le faux dans le *Théétète* suggèrent encore moins l'existence d'une conception unifiée du faux chez Platon. Étant donné que le *Théétète* ne fournit qu'une série d'apories, la plupart des commentateurs, par exemple Fine, Williams, Robinson, Crivelli¹⁴, veulent savoir pourquoi tel ou tel argument échoue à démontrer l'existence de l'opinion fausse, plutôt que de chercher s'il existe un fil conducteur dans l'ensemble des apories. De plus, la discussion sur l'opinion fausse dans le dialogue est présentée comme une discontinuité vis-à-vis du questionnement principal qui est la définition du savoir. L'ensemble de la discussion sur le faux est donc considéré par certains commentateurs comme une digression¹⁵. Toutes ces conditions font que le *Théétète*

65 / 3, 1956, p. 328; Fine, G., « Plato on Naming », *The Philosophical Quarterly*, vol. 27 / 109, 1977, p. 289-301; Luce, J. V., « Plato on Truth and Falsity in Names », *The Classical Quarterly*, vol. 19 / 2, 1969, p. 222-232; Bagwell, G., « Does Plato Argue Fallaciously at Cratylus 385b-c? », *Apeiron*, vol. 44 / 1, 2011, p. 13-21.

¹⁴ Voir : Crivelli, P., « Αλλοδοξία », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 80 / 1, 1998, p. 1-29. Robinson, R., « Forms and Error in Plato's Theaetetus », *The Philosophical Review*, vol. 59 / 1, 1950, p. 3-30. Angene, L. E., « False Judgment in The Theaetetus », *Philosophical Studies*, vol. 33 / 1978, p. 351-365. Rowett, C., « On Making Mistakes... », op. cit., 2012. Ackrill, J. L., « Plato on False Belief... », op. cit., 1966. Fine, G., « False Belief in the "Theaetetus" », *Phronesis*, vol. 24 / 1, 1979, p. 70-80. Williams, C. J. F., « Referential Opacity and False Belief in the Theaetetus », *The Philosophical Quarterly*, vol. 22 / 89, 1972, p. 289-302.

¹⁵ Pour la position qui considère ce passage sur l'opinion fausse comme une digression, voir : McDowell, J., *Plato: Theaetetus, with introduction and notes*, Clarendon Press, 1977, p. 194. Cornford, F. M., *Plato's Theory of Knowledge...* op. cit., 1935, p. 110. Lewis, F. A., « Two Paradoxes in the Theaetetus », in *Patterns in Plato's Thought*, éd. J. M. E. Moravcsik, Springer Netherlands,

apparaît comme un ouvrage mineur pour établir une conception positive du faux, alors qu'à mon sens, il est riche d'enseignements.

Les commentateurs tels que Cornford, Kahn¹⁶, comparent souvent le *Théétète* au *Sophiste*, non seulement parce que le *Sophiste* s'avère être la suite du *Théétète*, mais aussi parce que l'enquête sur l'existence du faux s'y poursuit dans une certaine continuité. De plus, le *Sophiste*, en revisitant certains arguments sur le faux qui se trouvent dans le *Théétète*, démontre enfin l'existence du discours faux avec succès. La discussion sur le faux dans le *Théétète* est donc largement considérée, parmi les commentateurs contemporains comme Ackrill¹⁷, comme faisant partie d'un dialogue où Platon montre l'impossibilité de l'existence du faux, impossibilité qui ensuite reformulée et résolue dans le *Sophiste*. Certains commentateurs défendent l'idée que la cause de l'échec des arguments présentés dans le *Théétète* réside dans le manque de certaines notions comme la prédication, ou encore d'une distinction entre les différents sens de « être », que Platon semble ignorer¹⁸. Tandis que d'autres, au contraire, estiment que Platon présente volontairement ces arguments sans issue positive afin de tester et de montrer la fausseté de certaines prémisses ou de certaines présuppositions empiristes¹⁹.

1973, p. 123. Ces commentateurs insistent sur le fait que la question principale dans le *Théétète* est la définition du savoir, et que Platon présente ce passage sur l'opinion fausse seulement pour faire contraste avec l'opinion vraie.

¹⁶ Voir : Cornford, F. M., *Plato's Theory...op. cit.*, 1935. Kahn, C. H., « Why Is the "Sophist" a Sequel to the "Theaetetus" ? », *Phronesis*, vol. 52 / 1, 2007, p. 33-57.

¹⁷ Voir : John Ackrill, "Plato on False Belief...", *op. cit.* Crivelli, P., « The Argument from Knowing and Not Knowing in Plato's "Theaetetus" (187E5-188C8) », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 96, 1996, p. 193.

¹⁸ Voir: Crivelli, P., *Plato's Account...*, *op. cit.*, 2012, p. 154. Ackrill, J. L., « Plato and the Copula... », *op. cit.*, 1957, p. 82-84. Runciman, W. G., *Plato's Later...* *op. cit.*, 1964, p. 89-90.

¹⁹ Voir: Fine, G., « Plato's Refutation of Protagoras in the *Theaetetus* », *Apeiron*, vol. 31 / 3, 2011, p. 201-234.

L'importance de la discussion sur l'opinion fautive dans le *Théétète* est donc souvent sous-estimée, parce que les commentateurs considèrent majoritairement que le *Sophiste*, étant la suite du *Théétète*, présente à la fois les obstacles dans le questionnement du faux à travers des arguments aporétiques (comme dans le *Théétète*), et la résolution des apories. Étant donné que le *Sophiste* fournit à la fois les arguments qui échouent à saisir le faux, et les arguments qui démontrent avec succès la nature du faux, les commentateurs s'appuient massivement, voire exclusivement, sur le *Sophiste* pour comprendre la conception du faux chez Platon.

Les commentateurs modernes, depuis Ackrill, interprètent souvent le *Sophiste*, en s'appuyant sur les notions empruntées à la philosophie du langage, le voyant comme le dialogue où Platon découvre la prédication et distingue la question ontologique de l'être de la question sémantique²⁰. Selon ces commentateurs, c'est grâce à la découverte de la prédication et de la séparation des aspects ontologiques et sémantiques de l'être, que Platon réussit à démontrer l'existence du faux dans le *logos*, en établissant une théorie de la vérité-correspondance²¹. Cependant, la

²⁰ Ackrill, dans son article en 1957, critique l'interprétation de Cornford qui insiste sur le fait que Platon n'a pas utilisé le terme « être » autrement que dans son sens existentiel dans le *Sophiste*. Selon Ackrill, Platon développe effectivement une théorie de la prédication, non pas avec le genre Être, mais avec son usage de « participation » (μετέχειν) dans le *Sophiste*. Depuis Ackrill, de nombreux commentateurs cherchent à interpréter le *Sophiste* en s'appuyant sur l'idée que le *Sophiste* pose des questions de philosophie du langage. J. Moravcsik, J. Malcolm et G. E. L. Owen font une distinction entre l'usage complet et l'usage incomplet du mot « être », pour montrer que la prédication est rendue possible avec l'usage incomplet de « être ». Crivelli distingue plusieurs usages de l'être, parmi lesquels l'usage prédicatif de l'être, qui selon lui rend possible la transition entre la question métaphysique de l'Être et la question linguistique de la fausseté. Hestir reconnaît aussi l'importance du *Sophiste* dans la philosophie du langage, mais il essaie d'interpréter le *Sophiste* comme un dialogue où Platon établit un fondement métaphysique pour la question sémantique de la vérité. Ackrill, J. L., *Plato and Copula... op. cit.*. Cornford, F., *Plato's Theory of Knowledge...op. cit.*. Moravcsik, J., *Being and meaning in the « Sophist »*, *Acta Philosophica Fennica*, vol. 14, p. 23-78. Malcolm, J., « Plato's Analysis », *Phronesis*, vol. 12 / 2, 1967, p. 130-146. Owen, G. E. L., « Plato on Not-Being », in *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, éd. Gail Fine, Oxford, Oxford University Press, 1999. Paolo Crivelli, *Plato's Account...op. cit.* Hestir, B., *Plato on the Metaphysical Foundation... op. cit.*, 2016, p. 3-7.

²¹ Cornford, F. M., *Plato's theory of knowledge...op. cit.*, p. 311-314. Prior, A. N., « Correspondence Theory of Truth », in *The Encyclopedia of Philosophy*, éd. Paul Edwards,

théorie de la vérité-correspondance, que la majorité des commentateurs modernes suggère, est une correspondance entre la proposition (ou l'énoncé) et l'objet dans la réalité. Le fait de supposer que cette correspondance est le critère de vérité chez Platon a pour conséquence que de nombreuses argumentations, non seulement dans le *Sophiste*, mais aussi dans l'ensemble des dialogues concernant directement ou indirectement le faux, apportent des réponses qui ne sont qu'en partie satisfaisantes. Par exemple, la question du faux dans le *Sophiste* est mise en examen premièrement en lien avec l'image, et le faux est présenté en analogie avec l'image²². L'image dans le *Sophiste*, ainsi que dans de nombreux autres dialogues comme la *République* ou le *Timée*, est par nature fautive par rapport à ce qu'elle représente. Si Platon a une théorie de la vérité-correspondance sur la question de la fausseté, alors ni la fausseté de l'image, ni l'analogie entre le faux et l'image ne peuvent être expliquées par cette conception du faux. Si l'on affirme une conception du faux chez Platon qui rend impossible toute explication de la fausseté de l'image, et notamment des différentes espèces d'images, alors on est obligé d'évacuer toute une partie de l'œuvre de Platon. Par exemple, le passage fondamental du *Sophiste* où l'Étranger définit le sophisme par la production d'illusions à travers la parole n'a alors plus de place dans aucune discussion sur la nature du faux ou sur les notions essentiellement liées au faux à travers l'image : le mythe, la rhétorique, le mensonge, sont mis à l'écart de cette conception du faux. On constate donc que la théorie de la vérité-correspondance nous conduit à faire l'impasse sur plusieurs textes de Platon d'une très grande importance. Ainsi, si je veux pouvoir enrichir ma

Macmillan, 1967. Pour Prior, Aristote n'est pas celui qui est à l'origine de la théorie de la correspondance, car le *Sophiste* de Platon est le lieu où l'on voit pour la première fois une théorie de la vérité comme correspondance.

²² *Soph.* 236d9-e3.

recherche par l'analyse de ces extraits, il me faudra donc trouver un autre angle de questionnement du faux, en dehors de la théorie de la vérité-correspondance.

La question du faux plaisir dans le *Philèbe* révèle encore plus cette incompatibilité entre une conception propositionnelle du faux et la notion d'image chez Platon, et conduit les commentateurs à deux interprétations difficiles à concilier. Afin d'expliquer la raison pour laquelle, pour Platon, le plaisir ainsi que la douleur peuvent être réels mais faux, ceux tel que Thalberg, qui s'appuient sur la fausseté propositionnelle sollicitent la notion d'« attitude propositionnelle », pour défendre l'idée que la fausseté du faux plaisir est dans la proposition qui nous fait ressentir un plaisir ou une douleur²³. Mis à part le fait qu'il semble étrange que l'on puisse ressentir un plaisir ou une douleur mécaniquement devant une proposition, l'interprétation qui s'appuie sur l'attitude propositionnelle n'a pas d'autre choix que de laisser de côté toute la discussion dans le *Philèbe* qui associe la fausseté du faux plaisir à l'image, et, entre autres, aux différents types d'images comme l'imagination et l'illusion. Gosling est le premier commentateur qui réfute la position réductionniste qui consiste à réduire la fausseté du plaisir à celle de la proposition, en démontrant qu'une telle position rend toute discussion sur l'imagination incompréhensible, et il se concentre sur le rôle de l'image pour présenter le faux plaisir comme un plaisir réel suscité par l'image, autrement dit, par le non-être²⁴.

²³ Voir : Thalberg, I., « False Pleasures », *Journal of Philosophy*, vol. 59 / 3, 1962, p. 73.

²⁴ Voir: Gosling, J., « False Pleasures: "Philebus" 35c-41b », *Phronesis*, vol. 4 / 1, 1959. Delcomminette explique aussi la fausseté du plaisir par la fausseté de l'image, et il articule davantage plusieurs types de faux plaisir en correspondance avec différents types d'image. Delcomminette, S., « False Pleasures, Appearance and Imagination in the Philebus », *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy*, vol. 48 / 3, 2003.

Cette conception propositionnelle du faux est certes insatisfaisante à mes yeux lorsqu'il s'agit d'analyser l'image, ou la fausseté du plaisir provenant de l'image. Mais d'autres, en interprétant l'image pour expliquer la fausseté du plaisir, ne me satisfont pas entièrement non plus, car ils semblent incapables de saisir la nature du faux présentée dans le *Sophiste*²⁵. Parmi les débats ayant cours autour du faux, on trouve donc d'un côté la position du faux propositionnel, qui ne permet pas de saisir l'ensemble de l'hétérogénéité au sein du faux que Platon semble montrer à travers les différents types d'images et leurs rapport à la réalité ; et de l'autre, la position qui consiste à classer les différents types de faux en correspondance avec les différents types d'images (l'image fidèle, l'imagination, l'illusion), qui est inadéquate pour proposer une explication sur le principe sensé à la fois unifier et différencier les types de faux, en s'appuyant sur la notion ambiguë de « ressemblance/dissembance » pour distinguer les différents rapports entre image et réalité, ce qui me paraît confus et manquer de précision.

D'ailleurs, en partant de la conception du faux établie dans le *Sophiste*, où la nature du faux est explicitement articulée, on voit bien que la nature du faux et la fausseté de l'image sont mises en relation, ce qui permet au faux dans les dialogues de manifester toute sa puissance, en continuité avec l'image ou au travers de l'image. Platon est bien conscient de la puissance du faux manifestée à travers

²⁵ Nous pouvons remarquer deux types d'approches sur la question du faux, d'un côté sur la définition du faux, sur laquelle la majorité de commentateurs s'appuie pour le *Sophiste*, et d'un autre côté sur la production du faux, c'est-à-dire l'image, l'illusion, le mensonge, à propos de laquelle les commentateurs en revanche évitent totalement d'aborder le *Sophiste*. Dans le second groupe : Gill, C., « Plato on Falsehood—not Fiction », eds. Christopher Gill et T.P. Wiseman, Liverpool University Press, 1993, p. 38-87. McNeill, D., *An image of the soul in speech : Plato and the problem of Socrates*, Pennsylvania State University Press, 2010. Lampert, L., « Socrates' Defense of Polytrropic Odysseus: Lying and Wrong-Doing in Plato's "Lesser Hippias" », *The Review of Politics*, vol. 64 / 2, 2002, p. 231-259. Page, C., « The Truth About Lies in Plato's *Republic* », *Ancient Philosophy*, vol. 11 / 1, 1991, 1-33.

l'image, ainsi que de la nature du faux, et il écrit très clairement dans la *République* lors de la discussion sur le mensonge utile et sur le mensonge purement faux. Dans les livres II et III de la *République*, une distinction entre différents types de faux est présentée afin de déterminer si un mensonge peut être utile, voire noble, ou non. Premièrement, Platon indique que, quant à la démarche à suivre pour établir une échelle de mesure au sein des différents types de faux, il s'agit d'utilité, de nécessité et de noblesse. Cependant, les commentateurs, eux, ou bien introduisent un critère non épistémique du vrai et du faux pour distinguer un mensonge moralement vrai d'un mensonge moralement faux, comme par exemple Battin et Gill²⁶, ou bien ils réduisent la question de la fausseté dans le mensonge en la liant à la présence ou à l'absence d'intention du sujet parlant, comme Belfiore²⁷. En dehors de l'explication éclairante du passage précis de la *République* portant sur la distinction entre le faux en paroles et le faux dans l'âme, il n'y a pas d'exégèse satisfaisante pour toutes les parties de cette œuvre qui traitent du faux au travers de thème tels que l'âme, la noblesse et la fausseté du noble mensonge (situés seulement quelques pages plus loin), ou encore pour les nombreux passages traitant de la fausseté et de l'utilité du mythe en général que l'on trouve dans la *République*, le *Timée*, le *Phèdre* et de nombreux autres dialogues, qui forment un ensemble cohérent, cohérence que je compte bien mettre en relief.

Comme je l'ai déjà indiqué, dans les recherches précédentes, chaque thème, même s'il est essentiellement associé au faux comme l'image, le mythe ou la

²⁶ Voir : Page, C., « The Truth about Lies... », *op. cit.*, 1991. Battin, M. P., « False Poetry », vol. 36 / 2, 2015. Gill, C., « Plato on Falsehood... », *op. cit.*, 1993. Mouze, L., *Le Législateur et le poète: Une interprétation des Lois de Platon*, Presses Univ. Septentrion, 2005.

²⁷ Voir: Belfiore, E., « "Lies Unlike the Truth": Plato on Hesiod, Theogony 27 », *Transactions of the American Philological Association*, vol. 115, 1985.

sophistique, est donc toujours étudié localement, comme un sujet indépendant et séparé des autres. Par exemple, les recherches sur le mythe et l'usage des mythes dans les dialogues sont extrêmement fécondes, mais aucune d'entre elles ne se concentre sur la fausseté qui relie tous les passages concernant le faux²⁸. De même, la sophistique est largement étudiée en opposition à la dialectique ou à la logique, mais, étant donné que la sophistique selon Platon est associée essentiellement à la production de l'image, ou plus précisément de l'illusion, cette puissance du faux de la sophistique est peu mise en lien avec la conception platonicienne de la nature du faux.

En réalité, chez Platon, tout le matériel à étudier sur le faux est donc divisé en plusieurs niveaux : premièrement, les liens entre les passages concernant le faux dans les dialogues sont presque imperceptibles ; deuxièmement, les recherches concernant uniquement la nature du faux se situent aussi dans les limites de quelques extraits d'un dialogue ou, au mieux, de deux dialogues ; troisièmement, la conception établie jusqu'ici de la nature du faux ne parvient pas à fournir une explication sur les effets que le faux peut produire, et *vice versa*.

Partant de cette situation, il est certes difficile et délicat de proposer une conception du faux chez Platon qui satisfasse toute discussion autour du faux dans les dialogues, mais une fois cette tâche menée à bien, ce sera avec une satisfaction considérable que l'on pourra comprendre le lien fondamental entre le faux comme propriété et le faux comme puissance trompeuse, qui articule donc la nature et la

²⁸ Voir : Brisson, L., *Platon, les mots et les mythes: Comment et pourquoi Platon nomma le mythe ?*, La Découverte, 2010. Droz, G., *Les mythes platoniciens*, Éditions du Seuil, 1992. Smith, J. E., « Plato's Myths as "Likely Accounts", Worthy of Belief », *Apeiron*, vol. 19 / 1, 1985, p. 24-42. Collobert, C., Destrée, P., et González, F. J., *Plato and myth : studies on the use and status of platonic myths*, Brill, 2012.

puissance du faux dans une unité. Il est maintenant question de savoir comment la nature du faux peut se mettre en contact avec sa puissance qui, non seulement rend compréhensible le faux, mais le rend aussi semblable au vrai.

METHODE : ANALYSE DES OCCURRENCES

Platon questionne les faux et la fausseté, cela semble presque une évidence. Pour autant, il est moins évident de considérer jusqu'où le questionnement s'étend. Le premier obstacle auquel je me suis confrontée est la présence de certaines coupures que j'ai constatée dans les recherches antérieures à la mienne : l'usage du mythe ne communique en aucune manière avec la question de mensonge ou de la tromperie, la fausseté dans le plaisir ne se mélange nullement avec la question de l'image, ou encore la définition de la fausseté est étudiée en dehors de la distinction entre le faux utile et le faux véritable. Il y a presque une raison historique à avoir mené des études des textes de Platon de manière aussi fragmentée. Dès la mort de Platon, les commentateurs ont pris pour habitude de mener des recherches spécialisées et séparées, comme ce que l'on retrouve un peu aujourd'hui, et les distinctions créées par ce phénomène ont donc été renforcées au fur et à mesure des siècles²⁹. Pour dépasser ces distinctions, qui à mon sens sont artificielles, ma

²⁹ La fausseté est rarement traitée comme un sujet indépendant, notamment chez les commentateurs anciens, malgré le fait que les commentateurs anciens semblent avoir moins de difficulté d'accepter les nuances entre le vrai et le faux. Par exemple, nous pouvons remarquer par exemple, que dans les commentaires de Proclus sur la *République*, les critiques de Platon sur les poètes et les usages du mythe sont beaucoup réfléchis et mis en examen, et Proclus distingue trois formes de mythe et trois formes de poème qui se différencient de leur distance avec la réalité en s'appuyant sur cette phrase de Platon qu'on trouve dans la *République X* : « Il faut donc examiner si les gens qui tiennent ces propos ont connu de tels imitateurs et ont été trompés par eux au point que, voyant leurs œuvres, ils n'ont pas pris conscience qu'elles étaient éloignées du réel, étant en troisième position par rapport à ce qui est, et pensé que même sans connaître la vérité, il est néanmoins facile de les produire. » (Traduction Leroux, *Rép.* 598e5-599a2) (δεῖ δὴ ἐπισκέψασθαι πότερον μιμηταῖς τούτοις οὗτοι ἐντυχόντες ἐξηπάτηνται καὶ τὰ ἔργα αὐτῶν ὁρῶντε οὐκ αἰσθάνονται τριτὰ ἀπέχοντα τοῦ ὄντος καὶ ῥάδια ποιεῖν μὴ εἰδότι τὴν ἀλήθειαν) Or, dans le commentaire de

recherche sur la nature et les usages du faux prend son point de départ dans une analyse portant sur toutes les occurrences de $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ et des autres termes morphologiquement liés, c'est-à-dire les formes adjectivales ($\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$, $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{\epsilon}\varsigma$), verbales ($\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omega$, $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$), le participe ($\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$), toutes leurs conjugaisons et déclinaisons, ainsi que les termes composés comme par exemple $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\mu\acute{\omicron}\rho\tau\upsilon\varsigma$.

Cette première recherche des occurrences contenant « $\psi\epsilon\upsilon-$ » nous permet d'avoir une vision de notre terrain de recherche avant toute analyse. Par ailleurs, la fréquence et la densité des occurrences indiquent ensuite où pourraient être les lieux textuels d'enquêtes. Certes, l'uniformité dans l'emploi du terme ne garantit pas l'unité du questionnement. Les termes fondés sur $\psi\epsilon\upsilon-$ (j'écris $\psi\epsilon\upsilon-$ pour représenter l'ensemble de ces termes dans la suite du texte) sont loin d'être les seuls termes qui constituent l'ensemble du champs sémantique qui relève du faux, de sa production et de sa réception. En outre, Platon est connu pour ne pas s'obliger à s'exprimer dans un vocabulaire qui ne serait que technique. Il me paraît donc nécessaire de compléter cette enquête de terrain avec d'autres termes que j'ai relevés dans les propos de Platon concernant le faux, et qu'il utilise en même temps que $\psi\epsilon\upsilon-$ pour forger ses expressions. On oublie trop souvent deux autres termes utilisés dans les dialogues lorsque Platon parle de ce qui se rapporte à la fausseté, à savoir les termes fondés sur $\acute{\alpha}\pi\alpha\tau\acute{\alpha}\omega$ (noté $\acute{\alpha}\pi\alpha\tau-$ pour la suite) et sur $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\alpha}\nu\omega$

Proclus, la distinction des trois formes de mythes, des trois formes de poèmes et leurs bons et mauvais usages, est principalement concentrée sur le rapport avec la réalité essentielle, et nullement avec la fausseté. De plus, Proclus, dans son commentaire sur le *Parménide* de Platon, interprète l'image comme médiation ontologique qui contient, selon Moutsopoulos, un véritable pouvoir d'assimilation et d'attraction mutuelles. Les commentaires de Proclus fournissent d'un côté une explication de l'usage des images vis-à-vis de leur statut ontologique, et de l'autre une interprétation sur les usages des mythes et des poème, mais toutes ces discussions ne sont pas mises en lien avec la question de la fausseté. Proclus, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, trad. Glenn R. Morrow et John M. Dillon, Princeton University Press, 1992. Proclus, *Proclus: Commentary on Plato's Republic*, trad. Dirk Baltzly, John F. Finamore, Graeme Milles, Cambridge University Press, 2018. Moutsopoulos, E. A., *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 22.

(noté ἄμαρτ- pour la suite).

Ces trois termes ψευ-, ἀπατ- et ἄμαρτ- ouvrent des champs sémantiques qui se superposent. Les termes ψευ- peuvent se traduire ainsi : être faux, être trompeur, dire quelque chose de faux, mentir, tromper, se tromper, faire une erreur ; ἀπατ- par : la tromperie, être trompeur, être trompé, mentir ; et enfin ἄμαρτ- par : se tromper, faire une erreur, commettre une faute, la faute. En examinant l'ensemble des occurrences, on remarque que ces trois termes se trouvent parfois employés les uns pour les autres sans que l'on sache précisément pourquoi, cependant, nous pouvons constater qu'ils ne sont pas totalement interchangeables dans les dialogues³⁰.

Il est maintenant question de savoir s'il est possible de montrer une distinction volontaire de la part de Platon dans ses manières d'employer ces trois groupes de termes. Étant donné qu'un mot n'est jamais employé seul, et qu'au contraire il est employé en lien ou en opposition avec d'autres termes, selon les rapports que l'auteur essaie de tisser, on retrace alors les concepts à partir des différents rapports et usages des mots les uns par rapport aux autres. Autrement dit, il faut primitivement délimiter quels sont les groupes de mots que l'on retrouve quasiment toujours utilisés lorsqu'une notion telle que le faux est évoqué.

Parmi ces trois groupes, ψευ- est le seul qui est constamment employé comme l'opposition binaire d'ἀληθής³¹. Le constat paraît peut-être naïf et évident,

³⁰ Voir le tableau 1 dans l'annexe.

³¹ Parmi les 315 occurrences de ψευ-, 68 occurrences sont coprésentes immédiatement avec le terme ἀληθής ou ἀληθεία : *Apol.* 34e5 ; *Crat.* 385b3, 385b5, 385c16, 408c3, 408c6, 421a2, 421b4, 430a2, 431b2 ; *Théét.* 150c2, 151d2, 167a6, 170c4, 170e5, 171a8, 171b1, 173a8, 187c4, 187e6, 189c7, 189c11 ; *Soph.* 194b3, 194b6, 194c2, 261c9, 263b3, 263d4, 263d7 ; *Phil.* 36c7, 36c10, 36c11, 36e3, 37b5, 37b10, 38b6, 38b10, 39a6, 39c5, 40c1, 42a1, 42a7 ; *Banqu.* 214e11 ; *Euth.* 272b1, 284a8 ; *Prot.* 358a4 ; *Gorg.* 454d5, 454d7 ; *Hipp. Min.* 365c4, 366a5, 366e6, 367a2, 367c2, 367c7, 367c8, 367d8, 368a7, 368e4, 369b4, 369b5, 370e2, 371e3 ; *Rép.* 367b7, 376e11, 377a5, 382a4,

mais cela montre premièrement que seul ψευ- est employé lorsqu'il s'agit du rapport entre la vérité et sa négation. Autrement dit, ψευ- est le seul groupe de mots parmi les trois qui est directement lié à la fausseté, c'est-à-dire ce qui rend faux tout ce qui est faux. Pourtant ces occurrences ne montrent pas que dans chaque usage du terme ψευ-, Platon parle de la fausseté. Par exemple, il peut utiliser l'expression « se tromper » sans faire aucune référence à la vérité. En revanche, si Platon veut parler de la fausseté en opposition à la vérité, il emploie nécessairement un terme de la famille de ψευ-.

Un autre terme qui est souvent employé lorsque Platon parle de quelque chose de faux, notamment un jugement erroné, est celui d'ἀμαρτάνω, ou ses autres formes morphologiques. Dans le *Théétète*, lorsque Socrate essaie de démontrer la nature de l'opinion fausse, le troisième argument est entièrement construit autour d'ἀμαρτάνω : « Ainsi en effet, on a toujours pour opinion un être, mais l'un à la place d'un autre, et c'est parce qu'on manque (ἀμαρτάνων) ce qu'on visait qu'on peut à juste titre être dit avoir des opinions fausses³². » (*Théét.* 189c2-4) Et dans la *République*, le terme ἀμαρτάνω est employé lorsque Socrate questionne la possibilité pour les dirigeants de « se tromper »³³ (*Rép.* 339c2). Le terme ἀμαρτάνω peut certes se rapporter au faux, mais il est aussi employé dans de nombreux passages où la fausseté ainsi que la vérité n'ont pas de rapport avec la question. Par exemple, la fréquence la plus élevée de l'emploi d'ἀμαρτ- se trouve dans les *Lois*, et la majorité de ces occurrences signifient « faire une erreur » par rapport aux lois,

382d2 ; *Tim.* 44a3.

³² *Théétète*, 189c2-4, traduction Nancy : οὕτω γὰρ ὄν μὲν αἰεὶ δοξάζει, ἕτερον δὲ ἀνθ' ἑτέρου, καὶ ἀμαρτάνων οὐ ἔσκόπει δικαίως ἂν καλοῖτο ψευδῆ δοξάζων.

³³ *République*, 339c2, traduction Leroux, « Or, les dirigeants sont-ils infailibles dans leurs cités respectives, ou peuvent-ils d'une manière ou d'une autre se tromper ? » (Πότερον δὲ ἀναμάρτητοὶ εἰσιν οἱ ἄρχοντες ἐν ταῖς πόλεσιν ἐκάσταις ἢ οἷοί τι καὶ ἀμαρτεῖν;)

donc « commettre une faute »³⁴. C'est pourquoi le premier sens d'ἀμαρτάνω, selon LSJ, est « échouer » ou « rater la cible » qui ne donne un sens du jugement faux que lorsque cet échec est en rapport avec une action cognitive.

Il est évident qu'ἀμαρτάνω a un champ sémantique qui s'étend en dehors du faux, mais on peut en revanche se demander si Platon essaie de définir le faux comme un échec du jugement. Les arguments sur l'opinion fautive dans le *Théétète* semblent suggérer répétitivement que l'opinion fautive est le résultat d'un échec de jugement. Les arguments conduisent donc tous à des contradictions sans issue. En outre, dans la fameuse phrase « faire un échec de jugement en prenant une chose pour une autre » (ἐτέρας ἐτέραν ἀμαρτῶν λάβη, *Théét.* 199b3), on ne peut également faire aboutir la démonstration. Comme Socrate le dit dans le *Théétète*, si l'on est incapable d'expliquer comment l'âme entre en contact partiellement avec un objet sans le connaître totalement, ce qui est la première étape qui rend possible de *prendre une chose pour une autre*, alors cet argument s'annule de lui-même.

La question de la fausseté semble révéler un problème plus fondamental selon lequel être faux exige d'avoir un rapport qui l'écarte de ce qui est vrai tout en restant en contact avec ce qui est vrai. Comme le dit Platon à travers Socrate dans l'*Euthydème* : « s'il n'est possible ni d'être dans le faux, ni d'avoir une opinion fautive, ni d'être ignorant, il n'est pas non plus possible de faire une erreur !³⁵ » (*Euth.* 287a1-2). La question du faux est donc en quelque sorte antérieure à la question de l'erreur. Si l'on ne peut y répondre, il est alors impossible de même

³⁴ Par exemple, les occurrences qui se trouvent 627d3, 640e2, 660c7, 690d6, 727b5, 729e4, 730a3, 730a5, 731e4, 759c5, 801c5, etc. ne concernent absolument pas la fausseté car ces phrases contenant ἀμαρτάνω précisent toujours que c'est une faute par rapport à la loi ou la divinité et non pas une faute dans le jugement dans le sens de se tromper.

³⁵ *Euthydème*, 287a1-2, traduction Canto-Sperber modifiée : εἰ γὰρ μήτε ψεύδεσθαι ἔστιν μήτε ψευδῆ δοξάζειν μήτε ἀμαθῆ εἶναι, ἄλλο τι οὐδ' ἔξαμαρτάνειν ἔστιν.

concevoir un échec du jugement. Platon questionne sans doute la possibilité de faire une erreur de jugement (ἁμαρτάνω), mais ces questionnements reviennent à chaque fois à la question de la possibilité de concevoir la fausseté (ψεῦδος), et d'ailleurs, lorsque Platon questionne la fausseté, il emploie systématiquement des termes de la famille de ψευ-.

Examinons maintenant les occurrences d'ἄπατ-. D'après la fréquence de ce groupe de termes, on peut constater que l'on ne les retrouve ni de manière concentrée, ni de manière répétitive, autrement dit ce groupe de termes ne forme pas en lui-même un sujet de discussion. Ce constat nous permet premièrement de dire que Platon ne semble pas questionner cet acte : ἀπατάω, ou son produit : ἀπάτη en lui-même, mais qu'au contraire, ces termes sont plutôt employés en lien avec le sujet du questionnement. Par exemple, dans les quarante occurrences d'ἄπατ- à travers l'ensemble de dialogues, cinq se trouvent en compagnie de ψευ-, mais dix d'entre eux sont coprésents avec des termes qui désignent « apparence visuelle », « apparition », « sembler », « ressemblance », « image », « imitation »³⁶. Cette coprésence avec des termes qui relèvent de l'apparence (c'est-à-dire tout ce qui ressemble sans être) ne nous apporte pas la preuve d'un lien significatif avec les termes ψευ-. Les termes ἀπατ- désignent en effet une production ou une réception de quelque chose de faux, mais ces termes sont plus concentrés autour du domaine de l'apparence que de celui du faux à proprement parler. Le meilleur exemple se trouve dans le *Banquet*, lorsque Pausanias dit :

*Si l'on cède à quelqu'un en croyant qu'il est plein de qualités
et que l'on deviendra meilleur en obtenant l'affection d'un tel amant*

³⁶ *Phd.* 83a4 (σκέψις) ; *Soph.* 240d1-2 (φάντασμα), 260c8 (ειδώλων, εικόνων, φαντασίας), 264d5 (μιμήματα) ; *Banqu.* 185b1(ἀναφανέντος) ; *Phdr.* 261e6 (φανείσθαι), 262a5 (ὁμοιότητα), 262b2 (ὁμοιοτήτων) ; *Hipp. Min.* 365e 3 (φαίνεσθαι) ; *Rép.* 380d4 (δοκεῖν).

et que, dupé, celui-là s'avère (ἀναφανέντος) mauvais et qu'il ne possède pas la vertu, il n'en reste pas moins que la duperie est une belle duperie (ἀπάτη)³⁷. (Banquet, 185a5-b1)

Certes, ἀπάτη implique déjà la fausseté, mais elle indique en même temps plus précisément une chose qui se fait passer pour une autre, tandis que l'emploi de ψευ- indique d'une manière plus générale une inadéquation vis-à-vis à ce qui est vrai. Pour Platon, il semble primordial de comprendre d'abord le faux avant d'évoquer sa relation avec ἀπάτη et tous types d'apparence (ειδώλων, εικόνων, φαντασίας, φάντασμα). ψεύδος est donc la condition nécessaire de l'existence d'ἀπάτη et de l'apparence. Cette apparence est à son tour la condition nécessaire d'ἀπάτη. Comme le dit l'Étranger dans le *Sophiste* :

-Et lorsqu'il y a fausseté, il y a tromperie.

-Oui.

-Et dès qu'il y a tromperie, tout est plein, nécessairement d'images, de copies, d'illusions³⁸. (Soph. 260c6-9)

Suivant ce raisonnement, ψευ- renvoie donc au faux, y compris sa production et sa réception d'une manière plus générale et donc moins précise, c'est-à-dire qu'il indique simplement une incompatibilité avec le vrai, tandis que l'usage d'ἀπατ- est détaillé. La distinction entre ψευ- et ἀπατ- dans ses usages, c'est-à-dire d'un côté ψευ-, qui est utilisé d'une manière générale, et d'un autre côté ἀπατ-, se trouve dans les cas spécifiques du faux où une chose se fait passer pour une autre. Cela nous permet d'observer les choix que Platon fait intentionnellement, notamment quand

³⁷ *Banquet*, traduction Brisson légèrement modifiée, 185a5-b1 : « εἴ τις ὡς ἀγαθῷ χαρισάμενος καὶ αὐτὸς ὡς ἀμείνων ἐσόμενος διὰ τὴν φιλίαν ἐραστοῦ ἐξαπατηθεῖη, ἀναφανέντος ἐκείνου κακοῦ καὶ οὐ κεκτημένου ἀρετῆν, ὅμως καλὴ ἡ ἀπάτη. »

³⁸ *Sophiste*, traduction Cordéro, 260c6-9 :

ΞΕ. Ὅντος δέ γε ψεύδους ἔστιν ἀπάτη.

ΘΕΑΙ. Ναί.

ΞΕ. Καὶ μὴν ἀπάτης οὐσης εἰδώλων τε καὶ εἰκόνων ἤδη καὶ φαντασίας πάντα ἀνάγκη μεστὰ εἶναι.

ces deux familles de termes se croissent.

Dans la *République*, les discours faux, plus précisément les mythes, utilisés dans l'éducation des futurs gardiens, notamment celui, le plus important, du noble mensonge (γενναῖον ψεῦδος) sont décrits comme des drogues auxquelles seuls les médecins ont le pouvoir d'accéder. La première fois que Socrate évoque cette métaphore de la drogue, il dit :

Mais il faut aussi accorder beaucoup d'importance à la vérité. Car si nous avons eu raison de parler comme nous l'avons fait tout à l'heure, et si réellement le mensonge (ψεῦδος) n'est d'aucune utilité pour les dieux et qu'il est par contre utile aux hommes à la manière d'une espèce de drogue, il est évident que le recours à cette drogue doit être confié aux médecins, et que les profanes ne doivent pas y toucher³⁹. (Rép. 389b2-5)

Dans cet extrait, Platon dit clairement que parfois le mensonge (ψεῦδος) est utile, et pour cela il a recours à la métaphore de la drogue. C'est bien la même que nous allons retrouver dans le livre V, mais cette fois, la métaphore est mentionnée dans une phrase où ψεῦδος est présent côte-à-côte avec ἀπάτη :

C'est à une quantité considérable de mensonges (ψεύδει) et de tromperies (ἀπάτη) que nos dirigeants risquent de devoir recourir dans l'intérêt de ceux qui sont dirigés. Nous avons déclaré quelque part que toutes les choses de ce genre étaient utiles, en tant qu'elles relèvent des drogues⁴⁰. (Rép. 459c8-d2)

Ces deux passages font tous deux références à l'ensemble de la discussion qui débute à partir de l'évaluation des bons ou mauvais mythes du livre II, qui se

³⁹ *République*, 389b2-5, traduction Leroux : Ἀλλὰ μὴν καὶ ἀλήθειάν γε περὶ πολλοῦ ποιητέον. εἰ γὰρ ὀρθῶς ἐλέγομεν ἄρτι, καὶ τῷ ὄντι θεοῖσι μὲν ἄχρηστον ψεῦδος, ἀνθρώποις δὲ χρήσιμον ὡς ἐν φαρμάκου εἶδει, δῆλον ὅτι τό γε τοιοῦτον ἰατροῖς δοτέον, ἰδιώταις δὲ οὐχ ἀπτέον.

⁴⁰ *République*, 459c8-d2, traduction Leroux : συχνῶ τῷ ψεύδει καὶ τῇ ἀπάτῃ κινδυνεύει ἡμῖν δεήσειν χρῆσθαι τοὺς ἄρχοντας ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀρχομένων. ἔφαμεν δὲ πού ἐν φαρμάκου εἶδει πάντα τὰ τοιαῦτα χρήσιμα εἶναι.

poursuit avec la distinction entre le faux utile et le faux véritable, jusqu'au noble mensonge du livre III. Mais dans ce deuxième passage du livre V, Platon emploie *ψεῦδος* ainsi que *ἀπάτη* pour désigner ce que les dirigeants utilisent pour éduquer les citoyens. Le terme *ἀπάτη* est employé, car les bons mythes, par exemple celui du noble mensonge, sont destinés à faire croire aux citoyens qu'au lieu d'être nés individuellement par une mère qui leur est propre, ils sont tous nés au sein de la terre. Le terme *ἀπάτη*, selon notre analyse préalable, est probablement plus précis dans certains cas pour parler des usages du mythe lorsqu'il s'agit réellement de faire croire aux citoyens quelque chose, qui est en réalité autre qu'elle paraît être. Or, si Platon privilégie l'usage du *ψεῦ-* dans l'ensemble des discussions, c'est volontairement. D'ailleurs, il l'emploie clairement pour montrer son opposition avec le vrai, comme on peut lire au début de la discussion sur l'usage des mythes :

--Admets-tu que l'art de la musique comporte des discours, ou ne l'admets-tu pas ?

-- Je l'admets.

-- Il existe, n'est-ce pas, deux espèces de discours, l'un étant le discours vrai, l'autre le discours faux ?

-- Oui.

-- Il convient de former à l'aide des deux, mais d'abord à l'aide des discours faux⁴¹. (Rép. 376e9-377a2)

Nous pouvons trouver un autre exemple encore plus explicite dans l'*Hippias Mineur*. Ulysse est décrit pour la première fois dans le dialogue comme quelqu'un

⁴¹ *République*, 376e9-377a2, traduction Leroux : --Μουσικῆς δ', εἶπον, τιθεῖς λόγους, ἢ οὐ; --Ἐγώ γε.
--Λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερον;
--Ναί.
--Παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν;

de double (πολύτροπός) et faux (ψευδής)⁴². Mais un peu plus loin, la même description devient « double (πολύτροποι) et trompeur (ἀπατεῶνες) »⁴³.

Sachant que dans l'*Iliade*, le personnage d'Ulysse se fait passer pour un vieillard, il incarne en effet parfaitement la tromperie⁴⁴. Sa stratégie étant précisément de se faire passer pour un autre, c'est illustration parfaite de la duperie (ἀπάτη) pour Platon. De plus, selon Socrate dans l'*Hippias Mineur*, celui qui est capable de tromper doit en même temps savoir ce qui est vrai pour pouvoir exercer la tromperie. Il en résulte qu'il s'agit bien ici de faire passer une chose pour une autre, autrement dit ἀπάτη. Envisagées sous cet angle, les utilisations des termes ἀπατ- sont donc clairement précises. Or, si l'on regarde les termes employés par Platon pour caractériser la personnalité d'Ulysse et ce que celui-ci fait, il a recours plus de 52 fois au terme ψευ-, alors qu'ἀπατ- n'est utilisé qu'une seule fois. Ici, à moins d'imaginer que Platon veut volontairement rester dans le flou, une évidence s'impose : Platon souhaite clairement structurer la problématique à partir de l'opposition entre le vrai et le faux. C'est l'hypothèse m'est d'ailleurs clairement confirmée par la suite de l'*Hippias Mineur*, où l'ensemble de la discussion sur la comparaison entre Ulysse et Achille est structuré par l'opposition entre le vrai et le faux, le capable et l'incapable, et enfin le bon et le mauvais. Platon problématise la

⁴² *Hippias Mineur*, 365b5, ma traduction : ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς πολύτροπός τε καὶ ψευδής.

⁴³ *Hippias Mineur*, 365e3, ma traduction : Πολύτροποι δ'εἰσὶ καὶ ἀπατεῶνες ὑπὸ ἡλιθιότητος καὶ ἀφροσύνης, ἢ ὑπὸ πανουργίας καὶ φρονήσεώς τινος.

⁴⁴ Dans l'*Iliade* d'Homère, nous ne trouvons aucune occurrence de ψευδής qu'Homère emploie pour décrire le personnage Ulysse, au contraire, lorsqu'Homère forge la figure d'Ulysse, les termes qui sont employés pour décrire la personnalité d'Ulysse sont πολυμήχανος, πολύμητις, δόλος. Le terme πολύτροπός se trouve une fois dans l'*Odyssée* pour parler d'Ulysse, mais Homère lui-même n'a jamais attribué ψευδής à Ulysse. Le fait qu'Homère n'a jamais employé le terme ψευδής pour décrire la personnalité d'Ulysse a une importance sur la compréhension de l'*Hippias Mineur*, car cela prouve que le thème que l'*Hippias Mineur* présente est entièrement problématisé par Platon et que la liaison entre la comparaison des personnages Ulysse et Achille et la question du faux n'est pas faite par Homère. Pour plus de discussion, voir : Casevitz, M., « Comment devenir Ulysse ? », *Champ psychosomatique*, vol. 1, 2001, p. 85-103. Levystone, D., « La figure d'Ulysse chez les Socratiques Socrate polutropos », *Phronesis*, vol. 50 / 3, 2005, p. 181-214.

discussion sur les caractères d’Ulysse et d’Achille en présentant un rapport qui semble paradoxal entre le vrai et le faux dans la situation où celui qui maîtrise le faux est en même temps celui qui sait la vérité. Dans le dialogue, ce rapport paradoxal entre le vrai et le faux est clairement mis en avant, et Platon distingue le faux au sens de l’erreur d’Achille du faux au sens de la tromperie d’Ulysse, non pas en considérant la présence ou l’absence d’une volonté ou d’une intention, mais plutôt le fait que l’un est ignorant tandis que l’autre possède la vérité à propos des choses qu’il tente de feindre. Comme je l’ai dit plus haut, dans l’*Hippias Mineur* le faux est plus souvent compris au sens de la tromperie, c’est-à-dire ἀπάτη. Mais non seulement Platon, tout au long du dialogue, n’a pas choisi de formuler ses questionnements en employant ἀπάτη⁴⁵, mais encore il développe ses questionnements à propos des commentaires sur la personnalité d’Ulysse chez Homère toujours de la même manière : entre faux et vrai⁴⁶.

Ces analyses des occurrences dans la *République* et l’*Hippias Mineur* ne nous permettent pas d’affirmer la présence d’une conception unifiée du faux, mais elles montrent au moins qu’il n’y a rien qui justifie une séparation définitive entre la discussion sur la fausseté dans le *Sophiste*, la discussion sur le mensonge dans la *République* et la discussion sur la tromperie dans l’*Hippias Mineur*. Dans toutes ces discussions, les termes ψευ- sont effectivement employés des manières équivoques, même si Platon revient à chaque fois dans ces discussions à la question sur le faux par rapport au vrai. Autrement dit, chaque fois que le faux apparaît chez Platon, il peut prendre des formes si différentes qu’on pourrait croire qu’elles ne sont pas reliées entre elles ; cependant, Platon les articule systématiquement en termes de

⁴⁵ *Hippias Mineur* contient une seule occurrence d’ἀπάτη malgré le fait que ce que fait Ulysse selon la description de Platon correspond précisément à ἀπάτη.

⁴⁶ Cf. Supra. Note 44.

vrai et de faux. Le fait que Platon pense à la fausseté dans toutes ces discussions n'implique absolument pas qu'il réussisse à proposer une explication générale de tous les faux. Mais avant de répondre clairement à la question d'une définition exhaustive du faux, il était donc clairement nécessaire pour moi de réaliser un examen systématique de toutes les occurrences de $\psi\epsilon\upsilon$ - dans l'ensemble des dialogues.

En analysant les occurrences de $\psi\epsilon\upsilon$ -, nous remarquons que Platon questionne la fausseté et sa puissance effective indépendamment. Les termes $\psi\epsilon\upsilon$ - sont, d'une part, mis en examen essentiellement sous la forme adjectivale en tant qu'attributs d'une réalité : le nom faux, l'opinion fausse, le discours faux, le faux plaisir ; et d'autre part, sous la forme substantivée et verbale en tant qu'un acte (mentir, tromper, dire faux) ou le produit de cet acte (mensonge). Comment alors articuler la question du faux ? En suivant l'exemple de Platon, la première recherche semble analyser le faux sous ces deux angles. La partie qui examine la nature commune dans la fausseté de toutes les réalités mentionnées dans les dialogues ; et la partie qui interroge l'effet que le faux produit. Ensuite, parmi tous ces effets, quelles sont les distinctions en termes d'utilité ou en termes de nocivité à prendre en considération ? Platon non seulement interroge les effets que le faux produit dans l'âme, mais en plus il cherche, à partir de ces effets, à savoir si le faux pourrait être utile. La question de l'usage du faux se détache donc de la question de l'effet. Cette recherche sur $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ dans les dialogues se déploie donc en trois parties principales : quelle est la nature du faux ? Quelle puissance produit-elle et quels en sont les effets ? Et finalement, quels sont les usages du faux à partir de ces effets ?

Le début de ma thèse (Partie I) portant sur la nature du faux sera développé en sept chapitres. Le premier est consacré à toutes les discussions où le faux est

démontré comme impossible. J'analyserai donc en ce sens le *Cratyle*, le *Théétète* et le *Sophiste*⁴⁷. Il s'agira pour moi de décortiquer chaque raisonnement impliquant l'impossibilité du faux. En outre, je démontrerai aussi quelle est la raison profonde et commune qui explique pourquoi ces arguments ne peuvent que conduire vers l'impossibilité du faux. A partir de cette étape, nous comprendrons mieux pourquoi et dans quel but Platon utilise, non pas une fois mais répétitivement, des arguments qui ne démontrent que l'impossibilité du faux, et qui conduisent toute discussion sur le faux dans l'impasse. En outre, une fois comprise la mécanique de cette argumentation de l'impossible, j'établirai les conditions sous lesquelles le faux est néanmoins possible. Dans un premier temps, j'analyserai comment le faux n'est concevable qu'à partir d'une hypothèse particulière, et dans un second temps je soulignerai quelle est la condition nécessaire pour concevoir la fausseté d'une manière cohérente. Pour conclure le chapitre I, nous comprendrons enfin que ce qui est commun à tous les arguments qui démontrent l'impossibilité du faux est l'exclusion systématique de la notion d'intermédiaire. Afin de savoir à quel point cette notion joue un rôle essentiel dans la conception du faux, il faut d'abord interroger la place de cette notion dans l'ensemble des dialogues platoniciens. C'est pourquoi le chapitre II sera entièrement consacré à la notion platonicienne d'intermédiaire pour éclairer la nature de l'intermédiaire, puis sa fonction par rapport au faux.

Ces deux premiers chapitres démontreront que le rôle de l'intermédiaire a une

⁴⁷ Le dialogue *Euthydème* est volontairement exclu des recherches suivantes malgré la présence de la discussion sur la possibilité du faux, car les arguments qui ne démontrent que l'impossibilité du faux sont les mêmes que celui présent dans le *Théétète* et dans le *Sophiste*, et l'*Euthydème* ne développe pas davantage ces discussions sur la fausseté. Le dialogue *Euthydème* est certainement riche en raisonnement philosophique, mais il ne fournit pas davantage de ressources en comparaison avec des six dialogues choisis.

importance substantielle pour la conception du faux. Pour autant, la suite de logique de cette problématique est de savoir quel statut ontologique Platon lui accorde. Si le faux n'est pas concevable sans la notion d'intermédiaire, et que la notion d'intermédiaire à son tour n'est concevable qu'à partir d'une certaine définition de l'être, alors une conception cohérente du faux n'exige-t-elle pas un certain fondement ontologique particulier ? Le chapitre III s'attachera donc à découvrir le fondement ontologique du faux, afin de savoir si, pour Platon, la notion d'intermédiaire implique ou non une vision d'ensemble de l'ontologie. Par ailleurs, quelles sont les implications, pour notre compréhension de la pensée de Platon, qu'implique une ontologie qui inclut l'existence de l'intermédiaire ? De plus, la question se posera alors de savoir si cette nouvelle conception de l'ontologie introduit des incohérences ou non dans la pensée de Platon (chapitre IV, V). Enfin, à partir de cette nouvelle ontologie, quelle est la conception du faux chez Platon ? Plus particulièrement, sous cet angle, comme explique-t-il les discours faux (chapitre VI) ?

Après avoir démontré la nature du faux, la seconde grande étape de ma recherche (chapitre VII-IX) sera de comprendre comment elle se manifeste dans ses effets sur l'âme humaine. En effet, j'utiliserai comme point de départ de mon analyse l'analogie que Platon construit entre le faux et l'image. Ce lien entre le faux et l'image est ce qui rend la conception du faux chez Platon unique dans l'histoire de la philosophie. En outre, pour comprendre l'importance de l'image chez Platon, il faut se souvenir que c'est au travers d'elle que le faux manifeste sa puissance et rend vraisemblable son objet. Tout mon chapitre VII sera donc consacré à la question de l'image, en articulant la nature du faux à tous les types d'images. Si l'image joue un rôle crucial dans la puissance du faux, c'est parce qu'elle crée une

apparition immédiate. Par ailleurs, dans mon Chapitre VIII, je préciserai comment le faux, se manifestant dans une apparition immédiate, a donc la capacité d'affecter l'âme au travers de sensations provoquées par tout ce qui est imagier (mémoire, imagination, illusion). En outre, à travers l'image, le faux sera analysé sous l'angle de sa capacité à faire apparaître un enchaînement des choses selon un raisonnement correct pour influencer le jugement de l'âme (Chapitre IX). Les chapitres VII, VIII, et IX analysent donc les effets que le faux produit au travers d'images agissant d'un côté sur l'affection et de l'autre, sur le raisonnement.

La dernière partie exposera donc les usages du faux à partir des effets qu'il est capable de produire. Le chapitre X prendra pour objet d'étude l'ensemble de la discussion sur l'usage des mythes que Platon aborde dans la *République*, et brièvement dans le *Timée*. Pour conclure, j'aborderai également dans ma recherche d'autres usages du faux (que Platon n'a pas mentionnés en termes d'utilité), par exemple la mise en scène des dialogues, qui est à mes yeux le paradigme de l'usage du faux.

Le faux, selon l'ensemble de mes recherches, se manifeste ainsi comme quelque chose qui dépasse la limite de notre conception du réel : chaque fois que l'on est sur le point de l'atteindre, il semble reculer au-delà de notre horizon. Il se projette en même temps comme ce qui pourrait être, même pour ce qui n'a aucun moyen de se produire. L'âme humaine utilise, au travers de son usage du faux, une possibilité d'envisager l'impossible, de créer quelque chose de nouveau, et parfois même une autre réalité.

Partie I

La nature du faux

Affirmer qu'il y a une nature du faux chez Platon est déjà un point de départ problématique. Platon aborde la question du faux à plusieurs reprises et de plusieurs manières. Or dans les dialogues, on ne trouve nulle part de définition, voire simplement de discours, sur la nature du faux. Parmi toutes les interrogations concernant le faux ou la fausseté, jamais Platon n'examine le faux en employant une question socratique « *ti esti* ». Au contraire, la seule question socratique que l'on trouve dans les passages où Platon parle du faux est l'interrogation « qu'est-ce que le non-être ? ». Est-ce une raison pour ainsi affirmer que le faux n'a pas de nature pour Platon ? Ou bien Platon évite-t-il de formuler la question du faux dans une question socratique, car la réponse à cette question, impliquant l'existence d'une forme intelligible du faux, serait alors complètement absurde et contradictoire ? Ou encore, la raison pour laquelle Platon n'a jamais interrogé le faux sous cette forme est-elle simplement insignifiante ?

La fausseté en soi n'est jamais le sujet d'une interrogation dans les dialogues. À chaque fois que Platon questionne le faux, il s'interroge sur la fausseté d'une réalité particulière, par exemple le nom faux dans le *Cratyle*, l'opinion fautive dans le *Théétète*, le discours faux dans le *Sophiste* et le faux plaisir dans le *Philèbe*. Pour examiner la question de la nature du faux, on peut donc se concentrer sur ces trois dialogues : le *Cratyle*, le *Théétète* et le *Sophiste*. Étant donné que le faux plaisir porte sur l'effet d'une fausseté plutôt que sur sa nature, la question du faux plaisir sera traitée dans la seconde partie sur les usages du faux.

La fausseté n'est jamais la question centrale dans ces trois dialogues : le *Cratyle* s'intéresse au nom et à la dénomination, le *Théétète* au savoir et le *Sophiste* à la définition du sophiste. Cependant, les trois dialogues présentent la question du faux comme étant la clé pour accéder à la nature de la réalité en question dans le dialogue. L'existence du nom faux dans le *Cratyle* est décisive pour la thèse sur l'origine des dénominations ; l'existence de l'opinion fausse devient la condition de possibilité du vrai savoir ; enfin l'existence du discours faux se présente comme la condition nécessaire pour chasser le sophiste.

Malgré les différences entre ces trois dialogues, une argumentation commune se retrouve dans les trois dialogues : celle sur l'impossibilité du faux. Les manières dont Platon aborde la question du faux dans les trois dialogues sont peut-être complètement différentes, mais on peut facilement remarquer que lorsque la question du faux entre en jeu, le premier argument est toujours un argument qui démontre que le faux est impossible. Or, cette impossibilité du faux dans trois réalités distinctes devient le lien qui nous permet de mettre en rapport les trois dialogues sur la question du faux, et de trouver peut-être une raison commune qui explique pourquoi le faux doit être présenté comme impossible au début de chaque discussion.

CHAPITRE I. LE FAUX IMPOSSIBLE

La question de la fausseté n'est pas l'objet direct des trois dialogues où l'on trouve les arguments sur un faux impossible. Pourtant, ces arguments autour du faux ont un effet décisif : ils font apparaître l'incohérence voire la contradiction interne d'une thèse, ou ses implications non souhaitables. Dans le *Cratyle*, la discussion sur la possibilité du nom faux apparaît deux fois dans deux arguments différents. Le premier mène à la réfutation de la thèse dite conventionnaliste d'Hermogène⁴⁸, et le second à la réfutation de la thèse naturaliste de Cratyle⁴⁹ sur la question de la nature du nom ou plus précisément, de la dénomination. Dans le *Théétète*, l'impossibilité de la fausse perception et de l'opinion fausse réfutent deux thèses sur la nature de la science⁵⁰. Et enfin dans le *Sophiste*⁵¹, l'impossibilité du discours faux remet en question la thèse parméniennienne sur l'Être.

On remarque ici une coïncidence entre l'apparition d'un argument qui échoue à démontrer la fausseté dans une certaine réalité et la remise en doute de la thèse à laquelle cet argument fait face. La démonstration de la fausseté dans les réalités interrogées dans ces trois dialogues est-elle en quelque sorte une épreuve pour tester la cohérence d'une thèse ? L'argument sur le faux pourrait être en effet révélateur de la cohérence d'une thèse, car cela oblige cette même thèse à articuler la nature d'une réalité et sa négation sur le même plan, d'une manière cohérente.

⁴⁸ *Cratyle*, 384c-386e

⁴⁹ *Cratyle*, 383a-384c

⁵⁰ La première thèse de Théétète (*Théét.*, 152c-160a) consiste à définir la science par la sensation parce que la sensation est privée de l'erreur comme la science, mais le fait que la sensation est privée de l'erreur est ensuite démontré d'être la raison pour laquelle cette première thèse est réfutée. La deuxième thèse de Théétète (*Théét.*, 188a-197c) propose de définir la science par l'opinion vraie, mais puisque l'opinion fausse est impossible d'exister selon la discussion, alors la deuxième thèse est ainsi réfutée.

⁵¹ *Soph.* 237d-238d.

Dans ce premier chapitre, les arguments sur l'impossibilité du faux dans ces trois dialogues seront analysés, afin de déterminer le contexte, l'objectif et le rôle potentiel de ces arguments et de relier ces trois dialogues à travers la discussion sur la fausseté.

LE NOM FAUX DANS LE *CRATYLE*

La question centrale du *Cratyle* est posée dès le premier échange entre les interlocuteurs : « est-ce que par nature il y a une justesse (ὀρθότητα) du nom pour chacun des êtres⁵² ? (*Crat.* 383a4-5) ». Socrate est immédiatement confronté aux deux thèses en opposition de Cratyle et d'Hermogène. Cratyle défend une thèse dite naturaliste et insiste pour dire qu'il y a *par nature* (φύσει) une justesse du nom, car le nom fait voir la nature des choses, et qu'il doit donc y avoir un nom reconnu comme juste, même entre les Grecs et les Barbares. Contrairement à Cratyle, Hermogène, à son tour, soutient l'idée que le nom n'est que le résultat d'une convention⁵³ (νόμος), et il n'y a donc pas de nom juste ou de question de justesse du nom, car tout nom établi par convention est juste. Cette thèse d'Hermogène est donc désignée par les commentateurs comme une thèse conventionnaliste, et les deux thèses s'articulent selon l'opposition classique entre la nature (φύσις) et la convention (νόμος).

Ce qui est surprenant, c'est qu'à partir de prémisses opposées, ces deux thèses concluent toutes deux que tous les noms sont justes ou vrais, selon le terme employé dans les arguments. Les deux thèses arrivent à la même conclusion que le

⁵²*Cratyle*, 383a4-5 (ma traduction) : « ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν. »

⁵³ *Cratyle*, 384d2-3.

nom faux n'existe pas⁵⁴, et qu'il y a seulement ce qui est un nom, et qui est donc nécessairement vrai, et ce qui n'est pas un nom⁵⁵.

A. La thèse conventionnaliste d'Hermogène sur le nom faux

La dénomination, pour Hermogène, n'est qu'une question d'imposition (συνθήκη) et d'accord (ὁμολογία) sur cette imposition :

Je n'ai pu me laisser persuader que la rectitude de la dénomination soit autre chose que la reconnaissance (ὁμολογία) d'une imposition (συνθήκη)⁵⁶. (Crat. 384d2)

Nous pouvons remarquer que les mots dérivés de τίθημι apparaissent plusieurs fois dans le discours d'Hermogène. Comme dans ce passage où Hermogène continue de défendre l'idée que le nouveau nom que l'on impose après (μεταθῆται) une première imposition (θῆται) n'est pas moins juste, en disant :

À mon avis, quel que soit le nom qu'on assigne à quelque chose, c'est là le nom correct. Et impose-t-on un autre (μεταθῆται) nom en mettant fin à la première appellation, pour moi, le second nom n'est pas moins correct que le premier⁵⁷. (Crat. 385d2-3)

⁵⁴ De nombreux commentateurs comme Robinson, Weingartner et Kahn considèrent les arguments sur le nom faux fallacieux car selon eux un nom n'a pas de valeur de vérité, c'est pourquoi la question de la fausseté ainsi relevée dans le *Cratyle* est relativement peu étudiée mis à part des critiques qui indiquent l'erreur dans le raisonnement de Platon. Robinson, R., « A Criticism of Plato's Cratylus », *The Philosophical Review*, vol. 65 / 3, 1956, p. 324-341. Weingartner, R. H., « Making Sense of the "Cratylus" », *Phronesis*, vol. 15 / 1, 1970, p. 5-25. Kahn, C., « Language and Ontology in the "Cratylus" », *Phronesis*, vol. 18, 1973, p. 152-176.

⁵⁵ Nicholas Denyer démontre davantage que les conséquences auxquelles les thèses de Cratyle et d'Hermogène conduisent ne sont pas simplement l'impossibilité du nom faux, mais l'impossibilité de tout énoncé faux : « (they) have views about the correctness of names from which it follows that no false statements can ever be made. » *Language, thought, and falsehood in ancient Greek philosophy*, Routledge, 1991, 222 p. 71.

⁵⁶ *Cratyle*, 384d2, traduction Dalimier modifiée : οὐ δύναμαι πεισθῆναι ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ συνθήκη καὶ ὁμολογία.

⁵⁷ *Cratyle*, 385d2-3, traduction Dalimier modifiée : ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ὅτι ἂν τίς τῶ θῆται ὄνομα, τοῦτο εἶναι τὸ ὀρθόν· καὶ ἂν αὐθὶς γε ἕτερον μεταθῆται, ἐκεῖνο δὲ μηκέτι καλῆ, οὐδὲν ἤττον τὸ ὕστερον ὀρθὸς ἔχειν τοῦ προτέρου. La traduction de Dalimier sur *μεταθῆται* qui donne « change-t-on de nom » ne nous permet pas de faire le lien entre *μεταθῆται* et *θῆται*, et il est difficile de faire apparaître le sens d'imposer dans le contexte, c'est pourquoi je traduis « imposer d'un autre » afin

Si, pour Hermogène, la dénomination est l'accord sur l'imposition d'un nom pour appeler une chose, alors cet acte de la reconnaissance d'une imposition d'une appellation peut être fait au niveau individuel autant que collectif, comme le dit Hermogène :

Pour ma part, Socrate, je ne tiens pas que la rectitude d'un nom soit autre chose que ceci : je peux, moi, appeler (καλεῖν) chaque chose du nom que je lui ai imposé (ἐθέμην) ; tu peux, toi, l'appeler de tout autre nom que tu lui auras imposé⁵⁸. (Crat. 385d7-9)

C'est pour cette raison que, pour Hermogène, la justesse du nom n'est même pas une question, puisque tous les noms, une fois que l'accord sur son imposition est établi, sont justes. Un nom peut donc être utilisé d'une manière incorrecte, parce que son usage n'est pas en conformité avec une reconnaissance de l'imposition de ce nom pour appeler une chose, mais tout nom reconnu comme étant celui qu'on impose pour appeler une chose est toujours un nom juste⁵⁹. Pour Hermogène, étant donné que la nomination est définie par l'acte d'imposer la façon dont on appelle (καλεῖν) une chose, et non pas la condition collective de cette imposition, il est donc peu étonnant de le voir affirmer qu'une appellation peut venir d'un individu (ιδιώτης) ou d'une cité (πόλις) (Crat. 385a4-5).

Un nom, selon Hermogène, est donc une simple appellation privée de sens

de garder à la fois l'idée d'imposition et de changement.

⁵⁸ *Cratyle*, 385d7-9, traduction Dalimier : Οὐ γὰρ ἔχω ἔγωγε, ὃ Σώκρατες, ὀνόματος ἄλλην ὀρθότητα ἢ ταύτην, ἐμοὶ μὲν ἕτερον εἶναι καλεῖν ἐκάστῳ ὄνομα, ὃ ἐγὼ ἐθέμην, σοὶ δὲ ἕτερον, ὃ αὖ σύ

⁵⁹ Plusieurs commentateurs font remarquer la distinction entre l'usage d'un nom et l'accord de l'imposition d'un nom et précisent qu'un nom est juste seulement quand il y a une conformité entre l'usage de ce nom pour appeler une chose et la reconnaissance de l'imposition de ce nom pour appeler cette chose. On trouve plus de discussion sur cette distinction ici: Ademollo, F., *The Cratylus of Plato: A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 39. Barney, R., « Plato on Conventionalism », *Phronesis*, vol. 42 / 2, 1997, p. 143-162 : 148-156. Keller, S., « An Interpretation of Plato's "Cratylus" », *Phronesis*, vol. 45 / 4, 2000, p. 284-305 : 286-290. Sedley, D., *Plato's Cratylus*, *Plato's Cratylus*, Cambridge University Press, 2003, p. 52-54.

en elle-même, un signe vide que l'on peut associer à n'importe quel objet de manière absolument arbitraire⁶⁰. Hermogène confirme ensuite que non seulement un individu ou une collectivité peut imposer une appellation pour être le nom de quelque chose, de plus, un individu peut imposer une appellation privée (ἰδίᾳ) tout en se mettant d'accord sur une appellation publique (δημοσίᾳ) :

Prenons un être quelconque, par exemple ce qu'on appelle présentement un « homme » ; si moi je le dénomme « cheval », en dénommant « homme » ce qu'on nomme présentement « cheval », le même être aura comme nom public (δημοσίᾳ) « homme » et comme nom privé (ἰδίᾳ) « cheval » ? Inversement, un autre aura comme nom privé « homme », et comme nom public « cheval »⁶¹ ? (Crat. 385a6-10)

Suivant le raisonnement d'Hermogène, non seulement un individu peut donner à quelque chose une appellation différente de celle imposée par la cité, mais de plus, un individu peut être d'accord (ὁμολογία) sur plusieurs appellations pour la même chose. Autrement dit, si le rapport entre le nom et la chose nommée est assuré uniquement par un acte de reconnaissance de l'imposition d'un nom, tout mot est donc un support vide qui attend d'être imposé par un individu pour appeler quelque chose.

Le premier argument sur le nom faux apparaît à la fin de cette discussion qui porte sur les appellations publique et privée. Les commentateurs⁶² remarquent

⁶⁰ Baxter donne la même explication sur la thèse d'Hermogène en dérivant le fait qu'un nom peut contenir certaines propriétés descriptives par hasard, mais la justesse d'un nom n'est absolument pas dérivée de sa qualité descriptive vis-à-vis de son *nominatum*. Voir : Baxter, T. M. S., *The Cratylus : Plato's critique of naming*, E.J. Brill, 1992, 203 p. 18.

⁶¹ *Cratyle*, 385a6-10, traduction Dalimier : Τί οὖν; ἐὰν ἐγὼ καλῶ ὅτιοῦν τῶν ὄντων, οἷον ὁ νῦν καλοῦμεν ἄνθρωπον, ἐὰν ἐγὼ τοῦτο ἵππον προσαγορεύω, ὃ δὲ νῦν ἵππον, ἄνθρωπον, ἔσται δημοσία μὲν ὄνομα ἄνθρωπος τῷ αὐτῷ, ἰδίᾳ δὲ ἵππος; καὶ ἰδίᾳ μὲν αὖ ἄνθρωπος, δημοσία δὲ ἵππος;

⁶² Taylor défend l'idée que le changement du « nom juste/injuste » au « nom vrai/faux » est en fait une manière de dire que les noms faux sont des noms qui remplissent mal leurs fonctions. Richardson réfute cette thèse de Taylor, car si le changement des termes n'indique pas un glissement du sujet dans la discussion, alors Platon emploie donc les mots « vrai » et « faux » d'une manière

un glissement de la discussion de la justesse du nom à la vérité ou la fausseté du nom. Mais on peut montrer que le glissement entre les deux questions est en fait relié par l'intermédiaire de la question de l'« appellation ».

Socrate : Tiens, dis-moi ceci : tu appelles quelque chose « dire vrai » et « dire faux » ?

Hermogène : Pour moi oui.

Socrate : Il y aurait l'énoncé vrai et l'énoncé faux ?

Hermogène : Absolument.

Socrate : Par conséquent, l'énoncé qui dirait les êtres comme ils sont est vrai, et celui qui dit les êtres comme ils ne sont pas est faux ?

Hermogène : oui.

Socrate : Alors donc ceci est possible : dire dans un énoncé les êtres ainsi que les non-êtres ?

Hermogène : Absolument.

Socrate : Mais le discours est vrai si l'ensemble est vrai et que ses parties ne sont pas vraies ?

Hermogène : Non, ses parties sont aussi vraies.

Socrate : Seulement les grandes parties sont vraies mais les petites non, ou tout est vrai ?

Hermogène : Tout, je crois.

Socrate : Est-il donc possible que tu dises que la partie la plus petite d'un discours est autre chose qu'un nom ?

Hermogène : Non, ceci est la plus petite.

Socrate : Et par conséquent, le nom d'un énoncé vrai, dit quelque chose sur lui-même ?

Hermogène : Oui.

Socrate : Il est vrai selon toi

Hermogène : Oui

Socrate : Celui qui est une partie d'un énoncé faux n'est-il pas faux ?

Hermogène : Si, je l'affirme

Socrate : Il est possible donc d'avoir un nom faux comme il est possible de parler du vrai, puisque c'est possible pour un énoncé ?

ambigüe. Voir : Richardson, M., « True and False Names in the “Cratylus” », *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy*, vol. 21 / 2, 1976, p. 138. Taylor, A. E., *Plato : the man and his work*, Seventh edition., 1960, p. 335.

*Hermogène : Tout à fait.*⁶³ (Crat. 385b1-d1).

L'argument, dans le passage cité, est l'un des plus débattus du *Cratyle*. Non seulement on peut remarquer un glissement du sujet, mais la validité du raisonnement est aussi mise en doute par de nombreux commentateurs⁶⁴. Malcolm Schofield défend même l'idée que ce passage est peut-être mal placé dans l'ensemble du texte, et pense que le passage 385b2-d1 devrait être mis à la suite du 387c6⁶⁵.

On peut présenter ainsi l'argument :

- 1) Il y a deux choses que l'on appelle « dire vrai » et « dire faux », il y a donc l'énoncé vrai et l'énoncé faux.

⁶³ *Cratyle*, 385b1-d (ma traduction) :

ΣΩ. Φέρε δὴ μοι τόδε εἰπέ· καλεῖς τι ἀληθῆ λέγειν καὶ ψευδῆ;

ΕΡΜ. Ἐγωγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἴη ἂν λόγος ἀληθῆς, ὁ δὲ ψευδῆς;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ἄρ' οὖν οὗτος ὃς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθῆς· ὃς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδῆς;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Ἔστιν ἄρα τοῦτο, λόγῳ λέγειν τὰ ὄντα τε καὶ μὴ;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ὁ λόγος δ' ἔστιν ὁ ἀληθῆς πότερον μὲν ὅλος ἀληθῆς, τὰ μόρια δ' αὐτοῦ οὐκ ἀληθῆ;

ΕΡΜ. Οὐκ, ἀλλὰ καὶ τὰ μόρια.

ΣΩ. Πότερον δὲ τὰ μὲν μεγάλα μόρια ἀληθῆ, τὰ δὲ μικρὰ οὐ· ἢ πάντα;

ΕΡΜ. Πάντα, οἶμαι ἔγωγε.

ΣΩ. Ἔστιν οὖν ὅτι λέγεις λόγου μικρότερον μόνον ἄλλο ἢ ὄνομα;

ΕΡΜ. Οὐκ, ἀλλὰ τοῦτο μικρότατον.

ΣΩ. Καὶ τοῦτο [ὄνομα] ἄρα τὸ τοῦ ἀληθοῦς λόγου λέγεται;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Ἀληθές γε, ὡς φῆς.

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Τὸ δὲ τοῦ ψεύδους μόνον οὐ ψεύδος;

ΕΡΜ. Φημί.

ΣΩ. Ἔστιν ἄρα ὄνομα ψεύδους καὶ ἀληθές λέγειν, εἴτερ καὶ λόγον;

ΕΡΜ. Πῶς γὰρ οὐ;

⁶⁴ Certains commentateurs comme Robinson et Ademollo pensent que l'argument présent dans ce passage est simplement fallacieux car Platon fait une division fallacieuse dans son argument. Voir : Robinson, R., « A Criticism of Plato's Cratylus », *The Philosophical Review*, vol. 65 / 3, 1956, p. 328. Ademollo, F., *The Cratylus of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 54. Les recherches sur ce passage sont très nombreuses, voir : Fine, G., « Plato on Naming », *The Philosophical Quarterly*, vol. 27 / 109, 1977, p. 289-301; Luce J. V., « Plato on Truth and Falsity in Names », *The Classical Quarterly*, vol. 19 / 2, 1969, p. 222-232; Bagwell, G., « Does Plato Argue Fallaciously at Cratylus 385b-c? », *Apeiron*, vol. 44 / 1, 2011, p. 13-21.

⁶⁵ Schofield, M., « A Displacement in the Text of the Cratylus », *The Classical Quarterly*, vol. 22 / 02, 1972, p. 246.

2) Un énoncé vrai exige que toutes ses parties soient vraies ; au contraire, un énoncé faux contient nécessairement une partie fausse.

3) Le nom est la partie la plus petite d'un énoncé. Si un énoncé peut être faux, alors un nom, en tant que partie de l'énoncé, peut être un nom faux.

Cet argument est en effet fallacieux, car il présente une division fallacieuse, à savoir diviser l'énoncé en noms, comme le dit Robinson⁶⁶. Mais, il existe un autre moyen de le comprendre. Socrate demande confirmation à Hermogène pour son affirmation qu'un nom est une appellation imposée sur une chose, et Hermogène donne une réponse affirmative. Cela veut dire que, 1) le nom en tant que signe imposé, ne décrit pas et n'a pas de rapport avec la chose nommée ; 2) tout nom, si c'est un nom, est juste. Si le nom est en fait ce qui sert à *appeler* quelque chose, alors les choses particulières ne sont pas les seules qui reçoivent une appellation. Tout ce qu'on utilise pour appeler un objet est dans ce cas un nom. C'est pour cette raison que Socrate déplace son centre d'intérêt du nom à l'appellation. Et dans ce contexte, Socrate pose la question : *appelles* (καλεῖς) -tu quelque chose « dire vrai » et « dire faux » ? Autrement dit, lorsqu'on appelle quelque chose « dire vrai » et « dire faux », alors le « dire vrai » et le « dire faux » ou encore l'« énoncé vrai » et l'« énoncé faux » sont des noms pour appeler « l'énoncé qui dit ce qui est » et « l'énoncé qui dit ce qui n'est pas ».

Les commentateurs ont tendance à comprendre le mot ὄνομα comme un « nom » dans son sens moderne grammatical. Mais le mot ὄνομα apparaît plusieurs fois dans les dialogues dans un sens beaucoup plus général et peut désigner un verbe, un prédicat, ou tout ce qu'on peut dire sur la réalité⁶⁷. Ce passage du *Sophiste*

⁶⁶ Robinson, R., « A Criticism... », *op. cit.*, p. 328.

⁶⁷ Plusieurs commentateurs comme Robinson, Levinson et Anagnospoulos ont relevé cette

illustre bien le fait que le mot ὄνομα pour Platon a un sens beaucoup plus large que « nom » :

-Disons donc maintenant de quelle manière nous pouvons appeler une chose qui est, en chaque cas, la même, mais par plusieurs noms (ὀνόμασι) ?

-De quelle manière ? Donne un exemple.

-Nous disons l'homme en lui appliquant, certes, plusieurs autres appellations, en lui attribuant des couleurs, des formes, des dimensions, des vices et des vertus⁶⁸. (Soph. 251a5-b1)

Ici dans le *Sophiste*, on découvre le premier sens d'ὄνομα pour Platon : une appellation, ou plus précisément un symbole (graphique ou phonétique) qu'on utilise pour appeler ou pour dire quelque chose.

Si on accepte que « dire vrai », « dire faux », « énoncé vrai », « énoncé faux » ne sont que des ὀνόματα pour appeler un énoncé qui dit ou qui ne dit pas ce qui est, alors on sera peut-être d'accord sur le fait que Platon veut démontrer à travers la parole de Socrate que la manière dont on appelle quelque chose a en effet un rapport avec la nature de cette chose, sinon il n'y aura pas d'énoncé vrai ou faux. Autrement dit, le nom « énoncé vrai » est le signe pour *appeler* l'énoncé qui dit les choses comme elles sont, et cette appellation est établie sur le fait que le nom dit

ambiguïté du mot ὄνομα dans les dialogues, notamment dans le *Cratyle*. Gold indique que le mot ὄνομα est souvent traduit par « nom », mais selon l'emploi de ce terme, il serait mieux de le traduire par « mot ». Voir : Anagnostopoulos, G., « Plato's "Cratylus" : The Two Theories of the Correctness of Names », *The Review of Metaphysics*, vol. 25 / 4, 1972, p. 691-736 ; Levinson, R. B., « Language and the "Cratylus" Four Questions », *The Review of Metaphysics*, vol. 11 / 1, 1957, p. 28-41 ; Robinson, R., « The Theory of Names in Plato's *Cratylus* », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 9 / 32, 1955, p. 221-236 ; Gold, J. B., « The Ambiguity of "Name" in Plato's "Cratylus" », *Philosophical Studies*, vol. 34, 1978, p. 223.

⁶⁸ *Sophiste*, 251a5-b1, traduction Cordéro : « ΞΕ. Λέγωμεν δὴ καθ' ὄντινά ποτε τρόπον πολλοῖς ὀνόμασι ταῦτόν τοῦτο ἐκάστοτε προσαγορεύομεν.

ΘΕΑΙ. Οἷον δὴ τί; παράδειγμα εἰπέ.

ΞΕ. Λέγομεν ἄνθρωπον δὴπου πόλλ' ἄττα ἐπονομάζοντες, τὰ τε χρώματα ἐπιφέροντες αὐτῶ καὶ τὰ σχήματα καὶ μεγέθη καὶ κακίας καὶ ἀρετάς. »

quelque chose sur la chose nommée. Il met d'abord au clair le fait que l'appellation « énoncé vrai/faux » est déterminée par ce que cet énoncé décrit et la nature de ce qui est décrit dans l'énoncé. Ceci est la première étape de l'argument visant à réfuter la thèse d'Hermogène, qui insiste sur le fait que l'ὄνομα ne révèle en rien de ce à quoi il se réfère.

Le raisonnement qui pose ensuite le plus de problème dans l'argument pour les commentateurs est l'inférence faite entre l'énoncé, qui peut être vrai ou faux, et les parties de l'énoncé, qui peuvent aussi être vraies ou fausses. Un énoncé est nécessairement composé, ceci est un fait que l'on peut facilement accepter. Ainsi, si un énoncé est vrai, cela implique le fait que toutes ses parties disent ce qui est (en réalité), mais en revanche, un énoncé faux contient des parties qui ne disent pas ce qui est (en réalité). L'ὄνομα, en tant qu'appellation de la partie la plus petite d'un énoncé (λόγος), peut dire ce qui n'est pas dans un énoncé, et rendre l'énoncé faux. Il ne s'agit nullement d'un nom faux, au sens d'une mauvaise attribution du nom, mais simplement d'une appellation qui ne dit pas la réalité, ou, selon la terminologie de Platon, une appellation qui ne dit pas ce qui est. Puisqu'un énoncé qui ne dit pas ce qui est est appelé « énoncé faux », alors l'ὄνομα qui ne dit pas ce qui est est donc appelé « nom faux ».

Si l'on prend l'énoncé « le chien court » pour décrire en réalité un chat qui court, alors le mot « chien », dans un sens, est l'appellation ou la partie de l'énoncé qui ne dit pas ce qui *est* en réalité. Il est donc « faux », dans le sens où il s'agit d'une appellation qui échoue à décrire la nature des choses. L'ὄνομα ψευδός, traduit par « nom faux », n'est donc pas un mauvais nom ou un nom injuste pour dénommer quelque chose, mais simplement la partie la plus petite d'un énoncé qui ne dit pas la réalité.

Par conséquent, cet argument réfute depuis le début la thèse d'Hermogène en démontrant le lien nécessaire entre le nom et la chose nommée. Autrement dit, le nom, en tant que partie la plus petite d'un énoncé, dit quelque chose sur la réalité, et il n'est pas, comme l'affirme Hermogène, totalement arbitraire. C'est pour cette raison que Platon fait dire à Socrate cette phrase, qui ne semble pas avoir de rôle dans l'argument si l'on considère qu'il est mal placé dans le dialogue : « Et par conséquent, le nom d'un énoncé vrai dit quelque chose sur lui-même⁶⁹ ? » (*Crat.* 385c10)

Suivant ce raisonnement, l'argument sur la reconnaissance du nom en tant que la plus petite partie de l'énoncé n'est pas terminé. Cette première étape démontre que si Hermogène accepte qu'il y ait un énoncé faux, alors il doit aussi accepter qu'un ὄνομα dise quelque chose sur ce qui est dénommé. Et Hermogène accepte évidemment le fait qu'il existe des énoncés faux, il est donc obligé d'accepter le fait que le lien entre le nom et la chose dénommée n'est pas purement arbitraire. Autrement dit, la reconnaissance de l'existence des énoncés faux implique la réfutation de la thèse d'Hermogène. Ensuite, Platon démontre à l'inverse, que la thèse d'Hermogène, à son tour, conduit nécessairement vers l'impossibilité de l'énoncé faux, du fait que sa thèse se joint à la thèse de Protagoras : « l'homme est la mesure de toute chose ».

Cet argument de Socrate vise donc deux objectifs : 1) forcer Hermogène à dire que le nom décrit de quelque manière la chose nommée, et donc le laisser se contredire ; 2) montrer que la thèse d'Hermogène implique une conséquence non souhaitable dont Hermogène n'est pas conscient : l'impossibilité de l'énoncé faux.

⁶⁹ *Cratyle*, 385c10, traduction Dalimier : Καὶ τοῦτο [ὄνομα] ἄρα τὸ τοῦ ἀληθοῦς λόγου λέγεται

Selon l'interprétation que je défends, l'argument de 385b2-d1 est bien à sa place dans le dialogue. En effet, il faut d'abord faire dire à Hermogène qu'il affirme l'existence de l'énoncé faux pour démontrer ensuite que sa thèse implique le contraire, car l'existence de l'énoncé faux (et vrai) implique la qualité descriptive du nom à propos de la chose nommée. La contradiction interne de la thèse d'Hermogène est ainsi mise au jour.

B. La thèse naturaliste de Cratyle sur le nom faux

Le second argument sur le nom faux se trouve plus tard dans la conversation entre Socrate et Cratyle. Partant de la même question, Socrate demande à Cratyle si pour lui un ὄνομα peut être plus ou moins juste. Cratyle insiste sur le fait que tout nom est aussi bien établi et aussi juste qu'un autre, sinon ce n'est pas un nom.

Socrate : Alors, vraisemblablement, tu ne crois pas non plus qu'un nom est plus ou moins bien établi ?

Cratyle : Non, vraiment pas.

Socrate : Mais alors, tous les noms sont correctement établis ?

Cratyle : Tous ceux du moins qui sont des noms.

Socrate : Quoi donc ? Comme on en parlait tout à l'heure, dirons-nous qu'Hermogènes n'a pas été donné comme nom à Hermogène, puisque celui-ci n'a rien à voir avec le fait d'être né d'Hermès, ou dirons-nous qu'il lui a été donné mais d'une façon incorrecte ?

Cratyle : A mon avis, il ne lui a même pas été donné : on croit qu'il lui a été donné, mais c'est le nom d'un autre, dont précisément la nature est celle qui fait voir le nom⁷⁰. (Crat. 429b1-c5)

⁷⁰ Cratyle, 429b1-c5, traduction Dalimier : « ΣΩ. Ἄρ' οὖν καὶ νομοθέται οἱ μὲν καλλίω τὰ [ἔργα] αὐτῶν παρέχονται, οἱ δὲ αἰσχίω; ΚΡ. Οὐ μοι δοκεῖ τοῦτο ἔτι.

La thèse de Cratyle finit par dire qu'il n'y a pas de nom injuste, ou de nom moins juste, et qu'il existe seulement des noms qui font voir la nature des choses et sont ainsi les seuls noms de ces choses, étant donné que les choses ne possèdent, chacune, qu'une nature. Par conséquent, un symbole graphique ou phonétique est soit un nom, donc un vrai nom parfaitement juste, soit un non-nom, qui est seulement un bruit sans signification. Prenant pour point de départ « le nom fait voir la nature de la chose dénommée », la justesse du nom ne devrait pas être une question pour Cratyle comme pour Hermogène, puisque tout nom est juste, sinon il ne s'agit pas d'un nom. C'est dans ce contexte que Cratyle explique sa moquerie à propos du nom d'Hermogène au début du dialogue, quand il dit que Hermogène, en tant que nom qui fait voir la nature du fils d'Hermès, est simplement le nom qui désigne qui que ce soit qui est né d'Hermès et non cet Hermogène-là, l'interlocuteur de Cratyle et Socrate. La thèse de Cratyle est donc simple et claire : un symbole qui fait voir la nature d'une chose en correspondance est un nom, et un symbole qui échoue à faire voir la nature d'une chose en question n'est pas un nom et ne fait rien voir. À cause de cette dichotomie interne, Cratyle est forcé de dire qu'un

ΣΩ. Οὐκ ἄρα δοκοῦσί σοι νόμοι οἱ μὲν βελτίους, οἱ δὲ φαυλότεροι εἶναι;

ΚΡ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Οὐδὲ δὴ ὄνομα, ὡς ἔοικε, δοκεῖ σοι κεῖσθαι τὸ μὲν χεῖρον, τὸ δὲ ἄμεινον;

ΚΡ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Πάντα ἄρα τὰ ὀνόματα ὀρθῶς κεῖται;

ΚΡ. Ὅσα γε ὀνόματά ἐστιν.

ΣΩ. Τί οὖν; ὃ καὶ ἄρτι ἐλέγετο, Ἑρμογένει τῷδε πότερον μηδὲ ὄνομα τοῦτο κεῖσθαι φῶμεν, εἰ μὴ τι αὐτῷ Ἑρμοῦ γενέσεως προσήκει, ἢ κεῖσθαι μὲν, οὐ μέντοι ὀρθῶς γε;

ΚΡ. Οὐδὲ κεῖσθαι ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ δοκεῖν κεῖσθαι, εἶναι δὲ ἐτέρου τοῦτο τοῦνομα, οὐπὲρ καὶ ἡ φύσις [ἢ τὸ ὄνομα δηλοῦσα]. »

J'accepte le texte tel qu'il est et n'accepte pas la correction de Heindorf en « celle que fait voir le nom ». Selon la thèse de Cratyle, le nom fait apparaître l'essence de la chose dénommée, et l'essence de la chose fait apparaître aussi le nom dans le sens où elle détermine complètement le nom. Étant donné que le rapport entre le nom et l'essence de la chose dénommée est réflexif, le texte originel et le texte corrigé par Heindorf ne contredisent pas la thèse de Cratyle. Cependant, selon le contexte local, Cratyle semble de dire que « Hermogène » n'est pas le nom d'Hermogène parce que la nature de Hermogène ne fait pas voir « Hermogène », mais que la nature de quelqu'un d'autre manifeste ce nom, c'est pourquoi ce nom n'appartient pas à Hermogène mais à quelqu'un d'autre. C'est pourquoi je traduis le texte dans la parenthèse par « celle qui fait voir le nom ».

symbole qui ne fait pas voir la nature d'une chose est un non-sens, un simple bruit. Mais Socrate oblige Cratyle à pousser sa thèse plus loin et fait dire à Cratyle qu'il est impossible de parler faux, autrement dit, comme pour la thèse d'Hermogène plus haut, la thèse de Cratyle mène vers une conclusion qui dit qu'il est impossible de parler faux, il n'y a donc ni des énoncés faux ni des noms faux.

Socrate : Alors, il n'est pas faux non plus d'affirmer de cet autre qu'il est Hermogène, n'est-ce pas ? Car sans doute ne serait-il même pas possible d'affirmer : « celui-ci est Hermogène », s'il ne l'est pas ?

Cratyle : Que veux-tu dire ?

Socrate : « Parler faux est absolument impossible » est-ce là ce que tu voulais dire ? Ils sont foule à le dire, mon cher Cratyle, de nos jours comme autre fois.

Cratyle : Comment en effet, Socrate, quelqu'un disant ce qu'il dit, pourrait-il ne pas dire ce qui est ? Ou encore : parler faux, n'est-ce pas ceci : ne pas dire ce qui est ?

Socrate : Formule trop subtile pour moi et pour quelqu'un de mon âge, mon ami ! Tiens, dis-moi pourtant juste ceci : oui ou non, d'après toi, peut-on ne pas dire faux, mais affirmer faux ?

Cratyle : Non, je crois qu'on ne peut pas non plus affirmer faux.

Socrate : On ne peut parler faux non plus que parler faux à quelqu'un ? Par exemple ; suppose que quelqu'un, te rencontrant en pays étranger, te prenne la main et te dise : « Salut, étranger athénien, Hermogène fils de Smikrion. » Dira-t-on qu'il parle, qu'il parle à quelqu'un – non pas à toi, mais à Hermogène qui est ici – ou qu'il ne parle à personne ?

Cratyle : A mon avis, Socrate, cet homme ne ferait entendre que de vains sons de voix⁷¹. (Crat. 429c6-e9)

⁷¹ Cratyle, 429c6-e9, traduction Dalimier : « ΣΩ. Πότερον οὐδὲ ψεύδεται ὅταν τις φῆ

Si Cratyle défend l'idée qu'un symbole qui ne fait pas voir la nature de la chose mentionnée n'est simplement pas un nom et n'a pas de sens. Prenons un énoncé qui contient une référence à une personne, ou qui est adressé à une personne, dont la nature n'est pas manifestée par le nom utilisé pour la nommer, cet énoncé devient alors un non-sens, donc il n'est en réalité pas un énoncé mais simplement un bruit vain (οὗτος ταῦτα φθέγγασθαι). Or, Platon montre d'abord dans son raisonnement ceci : la thèse de Cratyle présuppose que l'entendement de ce que le nom désigne est strictement déterminé par ce que le nom fait voir dans sa composition, c'est-à-dire par la description impliquée dans sa composition. Mais Platon essaie de montrer avec cet exemple concernant Hermogène que le mot, non seulement désigne un objet à l'aide de son contenu linguistique, mais aussi qu'il comprend quelque chose de métalinguistique. Lorsque l'on dit « celui-ci est Hermogène », le « celui-ci » est établi par une indication en dehors de la sphère linguistique, et la signification de ce mot change lorsque le geste indexical change.

De plus, lorsque quelqu'un dit : « Salut, étranger athénien, Hermogène fils de Smikrion. » à quelqu'un qui n'est pas celui qu'on appelle Hermogène, alors cette parole est doublement un non-sens pour Cratyle. Premièrement, lorsque le nom « Hermogène » fait voir la nature de celui qui est né d'Hermès, il n'est donc pas le

Ἑρμογένῃ αὐτὸν εἶναι; μὴ γὰρ οὐδὲ τοῦτο αὖ ἤ, τὸ τοῦτον φάναι Ἑρμογένῃ εἶναι, εἰ μὴ ἔστιν;

KP. Πῶς λέγεις;

ΣΩ. Ἄρα ὅτι ψευδῆ λέγειν τὸ παράπαν οὐκ ἔστιν, ἄρα τοῦτό σοι δύναται ὁ λόγος; συχνοὶ γὰρ τινες οἱ λέγοντες, ὃ φίλε Κρατύλε, καὶ νῦν καὶ πάλα.

KP. Πῶς γὰρ ἂν, ὃ Σώκρατες, λέγων γέ τις τοῦτο ὃ λέγει, μὴ τὸ ὄν λέγοι; ἢ οὐ τοῦτό ἐστιν τὸ ψευδῆ λέγειν, τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν;

ΣΩ. Κομπότερος μὲν ὁ λόγος ἢ κατ' ἐμὲ καὶ κατὰ τὴν ἐμὴν ἡλικίαν, ὃ ἑταῖρε. ὅμως μέντοι εἰπέ μοι τοσόνδε· πότερον λέγειν μὲν οὐ δοκεῖ σοι εἶναι ψευδῆ, φάναι δέ;

KP. Οὐ μοι δοκεῖ οὐδὲ φάναι.

ΣΩ. Οὐδὲ εἰπεῖν οὐδὲ προσειπεῖν; οἷον εἰ τις ἀπαντήσας σοι ἐπὶ ξενίας, λαβόμενος τῆς χειρὸς εἶποι· «Χαῖρε, ὃ ξένη Ἀθηναῖε, υἱὲ Σμικρίωνος Ἑρμογένες,» οὗτος λέξειεν ἂν ταῦτα ἢ φαίη ἂν ταῦτα ἢ εἶποι ἂν ταῦτα ἢ προσεῖποι ἂν οὕτω σὲ μὲν οὐ, Ἑρμογένῃ δὲ τόνδε; ἢ οὐδένα;

KP. Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ὃ Σώκρατες, ἄλλως ἂν οὗτος ταῦτα φθέγγασθαι. »

nom de la personne en discussion avec Cratyle et Socrate dans ce dialogue, parce que ce nom ne fait pas voir la nature de cette personne. Deuxièmement, comme la parole est adressée à une personne qui ne s'appelle pas Hermogène, alors dans tous les cas le nom employé dans la parole ne fait pas voir la nature des choses, ou selon Cratyle, ne dit pas ce qui est. On peut voir donc que pour Cratyle, lorsque ce que l'on prononce ou ce que l'on exprime ne manifeste pas ce qui est dans la réalité, il s'agit d'un non-nom, et cela implique deux situations : 1) ce avec quoi l'on appelle quelqu'un ou quelque chose ne fait pas voir sa nature, ceci n'est donc pas du tout un nom ; 2) on se trompe au niveau des choses, le nom que l'on utilise désigne une autre chose que la chose en question. Mais dans les deux cas, ce qui ne change pas est que le nom ne fait pas voir la nature de la chose.

Platon a-t-il accidentellement mélangé deux types différents d'erreurs par rapport à l'ὄνομα dans ces deux arguments concernant le faux ? Ou bien, Platon change-t-il consciemment le sujet de l'argument de la justesse du nom dans la nomination au rapport entre le nom et la réalité ? On peut maintenant remarquer que dans les deux arguments, le nom qui n'est pas vrai désigne toujours un symbole qui ne dit pas la réalité, et non un nom qui est mal établi, en lieu et place d'une nomination pertinente.

Si les thèses de Cratyle et d'Hermogène ne distinguent que le nom (le symbole pour appeler ou pour faire voir) et la chose, et que la signification du nom est donc entièrement déterminée par la chose désignée, alors le rapport entre le nom et la chose est soit présent (le nom désigne la chose), soit absent (le nom n'a donc pas de signification). L'absence d'interrogation sur le sens ou sur l'intermédiaire qui relie le nom et la chose fait que les thèses de Cratyle et d'Hermogène arrivent à la même conclusion : le nom faux ainsi que l'énoncé faux n'existent pas. Le faux

selon les thèses de Cratyle et d'Hermogène est donc démontré comme impossible.

LA SENSATION PRIVÉE DE LA FAUSSETÉ ET L'OPINION FAUSSE DANS LE THÉÉTÈTE

Deux longs passages dans le *Théétète* portent sur la question du faux, ou plus précisément la question de la fausseté dans des réalités déterminées, à savoir dans la sensation et l'opinion. Ces deux discussions arrivent à la même conclusion qui affirme l'impossibilité du faux, et tous les arguments mobilisés sont incapables de démontrer ou d'expliquer la fausseté. La première laisse donc dans le non-dire la sensation en rêve et en folie, c'est à dire le type de sensation que l'on a tendance à appeler « sensation fautive » ; et le second, malgré cinq arguments complets, échoue à démontrer l'existence de l'opinion fautive. La thèse de Protagoras et sa maxime « l'homme est la mesure de toute chose » sont de nouveau retrouvées. Or, la thèse opposée de Parménide est aussi introduite dans la discussion sur le faux.

A. La sensation privée de la fausseté

Le *Théétète* est un dialogue qui cherche à définir la science (ἐπιστήμη), ou le savoir de la vérité. Les trois tentatives pour définir la science se soldent par un échec, et le *Théétète* nous présente seulement une série d'arguments qui n'arrivent pas à atteindre leurs fins. La première hypothèse pour la définition de la science consiste à dire que la science est la sensation car :

Par conséquent, la sensation est toujours sur l'être et, sans fausseté (ἀψευδὲς), elle est une science⁷². (Théét. 152c5)

⁷² *Théétète*, 152c5, ma traduction : « Αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεὶ ἐστὶν καὶ ἀψευδὲς ὡς

La raison pour laquelle la sensation est comme une science, selon Socrate, est qu'elle relève toujours de ce qui est (τοῦ ὄντος ἀεί ἐστιν), et elle ne peut donc pas être fausse (ἄψευδὲς). La validité de ce raisonnement qui donne la définition de la science comme sensation se fonde sur deux conditions :

- 1) La sensation est l'apparence
- 2) Ce qui apparaît est ce qui est

Cette définition exige ces deux prémisses, parce que sans l'une des deux, la sensation ne peut pas être dite « ἀψευδὲς »⁷³. Or, les conditions qui font que la sensation est dite ἀψευδὲς, privée de la fausseté, selon Socrate, conduit la thèse de Théétète jusqu'à endosser la thèse protagoréenne et soutienne que « l'homme est la mesure de toute chose ». En outre, selon Socrate, étant donné que la thèse de Protagoras (« l'homme est la mesure de toute chose ») adopte nécessairement la métaphysique dite « mobiliste » d'Héraclite, alors la thèse de Théétète sur la définition de la science comme sensation n'est valide qu'en se fondant aussi sur une telle métaphysique. Or, Socrate démontre ensuite que ces deux thèses de Protagoras et d'Héraclite produisent des conséquences non souhaitables, où aucune connaissance constante n'est possible et où aucune vérité ni fausseté ne peuvent exister d'une manière indépendante. Mais alors pourquoi le fait de définir la science comme la sensation nécessite d'endosser les thèses de Protagoras et d'Héraclite ? Et dans quelle mesure la sensation peut-elle être considérée comme étant sans fausseté, en raison du fait qu'elle porte toujours sur la réalité ?

ἐπιστήμη οὐσα »

⁷³ L'analyse de Sedley articule les rapports présupposés entre la sensation, l'apparence et l'être dans cette première définition avec clarté. Sedley, D., *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, 2006, p. 39.

a. Théétète-Protagoras : l'être, l'apparence et la sensation

Lorsque Théétète dit que la science est la sensation, Socrate associe immédiatement la première thèse de Théétète à celle de Protagoras. Non seulement on voit que la doctrine protagoréenne « l'homme est la mesure de toute chose » réapparaît, mais, de plus, Socrate développe le point de vue de Protagoras en le citant : « Telle m'apparaît (φαίνεται) chaque chose, telle elle est pour moi et telle elle t'apparaît à toi, telle à nouveau elle est pour toi⁷⁴ (Théét. 152a6-8) ». Cet énoncé de Protagoras n'a pas pour objectif de définir la science, en revanche il donne une définition à l'être en l'identifiant à l'apparence. Socrate ensuite affirme l'identité entre l'apparence et la sensation, afin de revenir à la première thèse de Théétète, en disant :

Par conséquent, apparence (φαντασία) et sensation (αἴσθησις) sont la même chose dans les questions de chaleur et tous les cas semblables. C'est un fait : telles chacun sent les choses, telles, pour chacun, elles ont chance aussi d'être⁷⁵. (Théét. 152c1-3)

Socrate semble suggérer que l'apparence et la sensation sont la même chose dans des cas limités et qu'il ne s'agit donc pas d'identifications générales, en précisant la condition sous laquelle cette identification est valable : « dans les questions de chaleur et tous les cas semblables ». La raison pour laquelle Socrate impose cette condition est peu claire. Il pourrait vouloir réserver l'apparence (φαντασία) pour l'opinion (δόξα), pour le sembler-être, ou bien il pourrait vouloir limiter le sens d'αἴσθησις, pour désigner seulement la perception sensorielle et ainsi exclure l'illusion, le rêve, l'imagination etc., comme de nombreux chercheurs le

⁷⁴ Théétète, 152a6-8, traduction Nancy : « ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί »

⁷⁵ Théétète, 152c1-3, traduction Nancy : « Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταῦτόν ἐν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιοῦτοις. οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἕκαστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι. »

suggèrent⁷⁶. Dans tous les cas, ce que Socrate essaie d'imposer est une stricte implication entre ἡ αἴσθησις (la sensation), ἡ φαντασία (l'apparence) et τὸ ὄν (l'être) en tant que prémisses de la première thèse de Théétète. Autrement dit, ce que l'on sent est nécessairement ce qui nous apparaît, donc ce qui est.

Socrate a-t-il raison d'imposer cette association entre l'être, l'apparence et la sensation à la première thèse de Théétète ? Ou s'agit-il simplement d'une stratégie sophistique pour la réfuter ? La réponse est dans une phrase en 152c5 qui conclut la position de Théétète, et qui manifeste le rôle de la fausseté dans la question de science. Théétète propose la sensation comme définition de la science, parce que la sensation révèle toujours des choses qui sont, et non pas des choses qui ne sont pas, et donc la sensation est par conséquent privée d'erreur. Si la sensation révèle toujours un être sans erreur, et que la science est la vraie connaissance de ce qui est, alors la sensation semble être le parfait candidat pour définir la science. Or, la sensation ne peut pas révéler des choses qui sont, sauf si ce qui apparaît dans la sensation est identique à ce qui est dans la réalité. Par conséquent, une fois affirmée la capacité de la sensation à révéler ce qui est sans aucune possibilité d'erreur, la sensation se révèle comme la meilleure définition de la science, et pose en même temps les deux prémisses qui identifient l'être à l'apparence et à la sensation. Ainsi, la première thèse de Théétète implique nécessairement la position de Protagoras, et revient à dire que ce qui *est* est ce qui est senti par le sentant.

b. Théétète-Héraclite : le senti et le devenir

Nous avons montré que la seule condition pour que la sensation soit sans

⁷⁶ Voir : Sedley, D., *The Midwife...*, *op. cit.*, 2006, p. 201. Fine, G., « Knowledge and Logos in the Theaetetus », *Philosophical Review*, vol. 88, 1979, p. 366.

fausseté est que le rapport entre la sensation et l'être senti soit immédiat et absolu. Autrement dit, pour un sentant, une même sensation ne peut avoir la possibilité de se traduire en plusieurs sentis, ou de donner un autre senti. Par conséquent, si l'on définit l'être par le senti, alors la sensation révèle toujours l'être d'une manière immédiate et sans erreur. C'est pourquoi le fait de s'appuyer sur l'infaillibilité de la sensation pour définir la science nécessite l'identification entre l'être et le senti. Autrement dit, la sensation donne un accès absolu et total à l'être. Or, le senti apparaît seulement lorsque la sensation se produit, et l'être apparaît donc aussi seulement lorsque la sensation se produit. La première thèse de Théétète implique donc une métaphysique selon laquelle rien n'est toujours, tout vient à être, comme le dit Socrate.

Et il en va ainsi, en un mot, pour toutes choses, en ce sens qu'aucune ne possède d'unité, ni d'identité, ni de qualification quelconque : mais c'est à partir d'une translation (φορᾶς) et d'un mouvement(κινήσεως), d'un mélange (κράσεως) des unes avec les autres, que viennent à être toutes les choses que nous disons être, parce que nous en parlons d'une façon erronée ; car rien n'est jamais, mais à chaque fois vient à être⁷⁷. (Théét. 152d5-e1)

Étant donné que le senti dépend de la sensation d'un sentant pour exister, la fin de la sensation est donc la disparition du senti. Le senti n'est donc pas quelque chose qui possède une identité, une unité, ou des qualités d'une manière constante et indépendante, au contraire, le senti ne vient à être que lorsque quelque chose déclenche l'émergence d'une sensation. Dans ce cas-là, ce qui rend possible la sensation est ce qui fait venir à être le senti. Et ce passage générateur de la sensation et du senti est caractérisé par un mouvement de rencontre, et grâce à ce mouvement,

⁷⁷ *Théétète*, 152d-e1, traduction Narcy : « σύμπαντά τε οὕτως, ὡς μηδενὸς ὄντος ἐνὸς μήτε τινὸς μήτε ὁποιοῦν· ἐκ δὲ διή φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται. »

deux choses viennent à être. Quelle est donc la nature de ce mouvement qui génère à la fois la sensation et le senti ?

Non seulement le mouvement, selon cette thèse, devient la condition de l'être-devenir, mais en plus, il est tout ce qui est, et son opposé, le repos, devient le synonyme du néant :

*Ce qui donne l'impression d'être, c'est-à-dire le fait de venir à être, c'est le mouvement qui le procure, tandis que ne pas être, ou cesser d'être, c'est le repos*⁷⁸. (Théét. 153a6-7)

La thèse héraclitienne, qui défend l'idée que rien n'est, que tout est dans le changement, est désormais parfaitement mise en évidence. Comme le dit Socrate :

*Le tout est mouvement, et en dehors de cela il n'y a rien ; du mouvement il y a deux formes, chacune d'extension infinie, mais ayant pour puissance, l'une, d'agir, l'autre de pâtir. De leur interaction, et de ce qu'il y a frottement de l'une contre l'autre, naissent des rejetons en nombre illimité, mais formant des couples de jumeaux ; l'un, senti, l'autre, sensation, qui survient chaque fois associée à ce qui est senti, et qui est engendrée en même temps que lui*⁷⁹. (Théét. 156a5-b2)

Après avoir mis au clair que le mouvement est la condition essentielle pour que quelque chose vienne à être, Socrate explique d'avantage quel type de mouvement fait naître les choses : l'interaction d'une puissance d'agir (δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν) et d'une puissance de pâtir (δύναμιν τὸ δὲ πάσχειν). A l'encontre de ces deux types de mouvement (agir et pâtir), la sensation et le senti viennent à être en couple d'une manière immédiate ; de même, dès que ces deux puissances ne sont

⁷⁸ *Théétète*, 153a6-7, traduction Narcy : « ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία »

⁷⁹ *Théétète*, 156a5-b2, traduction Narcy : « τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν, τῆς δὲ κινήσεως δύο εἶδη, πλήθει μὲν ἄπειρον ἐκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἕκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἰσθησις, αἰεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ. »

plus en contact, alors la sensation ainsi que le senti ne sont plus, et ne sont plus à la disposition de la connaissance. Par conséquent, les choses n'ont aucune qualité ou identité en soi, comme le dit Socrate : « il faut soutenir de la même façon que dur, chaud et tout, en soi et par soi (αὐτὸ καθ' αὐτὸ) rien ne l'est⁸⁰ » (*Théét.* 156e7-157a1). Tout est donc relatif à l'interaction des deux puissances, et toute qualité relevée n'est valable que dans la durée d'une interaction spécifique, et au moment où cette interaction se rompt, toute connaissance relevée sur le senti à travers la sensation n'est alors plus pertinente.

Par conséquent, si le senti est identifié à ce qui est, et si la sensation nous donne un accès immédiat et total au senti, le senti vient alors à être et cesse d'être lorsque le contact entre la puissance d'agir et la puissance de pâtir se rompt. Le senti est donc toujours dans le devenir, et n'est jamais. Pour Socrate, en suivant cette thèse, même le mot « être » est censé être éliminé. Car rien n'est, et le fait d'employer le mot « être », pour donner l'impression que le prédicat qu'on attribue demeure le même en dehors de tout devenir, est une erreur.

c. Réfutation de la première thèse de Théétète

La définition de la science comme sensation est réfutée à la fin de la discussion sur la sensation, car cette thèse mène à deux conséquences : 1) l'impossibilité de distinguer la sensation du rêve, de la folie, ou la maladie de la sensation dite normale. 2) l'impossibilité d'avoir la connaissance étant donné qu'il est impossible de connaître et de reconnaître la même chose, car une chose n'est pas identique, même qu'elle-même, et aucun mot, aucune idée ne peut avoir une

⁸⁰ *Théétète*, 156e7-157a1, traduction Nancy : καὶ τὰλλα δὴ οὕτω, σκληρὸν καὶ θερμὸν καὶ πάντα, τὸν αὐτὸν τρόπον ὑποληπτέον, αὐτὸ μὲν καθ' αὐτὸ μηδὲν εἶναι

signification constante.

Considérant la sensation dans le rêve, la folie ou la maladie, certains commentateurs excluent cette discussion de l'ensemble de la thèse sur la science comme sensation. Car les sensations dans le rêve, l'illusion, etc., ne font pas partie de la perception sensorielle, et ils délimitent ce que Platon désigne par αἴσθησις dans la perception liée aux sens. La compréhension du sens du mot αἴσθησις devient cruciale pour comprendre ce que Platon réfute précisément dans la discussion sur la première thèse de Théétète. Certains commentateurs comprennent αἴσθησις dans le sens de « perception sensorielle », et défendent donc l'idée que le rêve, la folie, l'illusion ne font naturellement pas partie d'αἴσθησις. La réfutation de la définition de la science comme sensation est donc en réalité une réfutation contre l'empirisme, car sans considérer le rêve, la folie, l'illusion et toute sensation qui manifeste clairement une rupture avec la réalité, la perception sensorielle ne saisit que l'apparence qui se manifeste toujours d'une manière relative⁸¹.

Or, si on examine de plus près l'argumentation de Socrate, qui vise à fournir un fondement pour la première thèse de Théétète sur la science comme sensation, alors d'après le principe qu'il pose pour expliquer l'émergence de la sensation et du senti, il est impossible que le mot αἴσθησις désigne simplement la perception sensorielle, car il n'existe aucun autre critère, mis à part le *venir à être* de la sensation et du senti, pour distinguer les perceptions liées aux sens de toute autre sensation, qui est autant un devenir né d'un donné immédiat qu'une perception

⁸¹ Bostock par exemple, appelle l'αἴσθησις un jugement simultané, il a parfaitement raison de remarquer que ce qui caractérise le mieux αἴσθησις est le fait d'être produit d'une manière instantanée lors la rencontre de deux puissances, en dehors de la volonté du sujet. Cependant, bien qu'αἴσθησις puisse se traduire par « proposition », et ressemble à son résultat, un jugement, l'αἴσθησις vient à être sans aucun intermédiaire, donc sans possibilité de tirer un jugement. Bostock, D., *Plato's Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 47.

sensorielle. Par conséquent, si l'on respecte le principe d'émergence du devenir, expliqué par la rencontre de la puissance d'agir et de la puissance de pâtir, en tant que principe émergeant d'αἴσθησις, alors on peut inférer que le mot αἴσθησις désigne tout contenu advenu à l'esprit d'une manière immédiate, peu importe que ce soit *via* une voie créative, comme l'imagination, ou une voie passive, comme la perception sensorielle.

Il est donc impossible de juger certaines sensations comme fausses, si toute sensation advient selon le même principe. Le fait de séparer la perception sensorielle des autres sensations implique soit que l'on présuppose tout simplement une différence entre ces sensations sans explication ; soit que l'on ajoute un autre critère selon lequel seule la sensation qui vise à un objet extérieur est en question. Dans ce dernier cas, on soutient alors l'idée qu'il existe un certain être qui ne vient pas à être seulement au moment de la rencontre de deux puissances, ce qui contredit Socrate. Selon Socrate, les cas du rêve et de l'illusion ne réfutent pas le discours sur la sensation privée de fausseté, au contraire, ces sensations renforcent et confirment la thèse Protagoras-Héraclite que rien n'est, que tout vient à être, et le senti, dans le rêve ou dans l'illusion, existe autant que l'objet de toute autre sensation⁸².

Le fait de pouvoir différencier le rêve, la folie, la maladie etc. implique que, premièrement, la sensation n'est pas le seul moyen de connaître, et que, deuxièmement, la sensation ne nous donne pas un accès total à ce qui est, et qu'elle peut donc aboutir à des connaissances partielles, donc susceptibles d'être fausses. Par conséquent, on envisage deux possibilités devant la première thèse de Théétète :

⁸² *Théétète*, 158a.

ou bien on accepte cette définition de la science comme sensation et tout fondement qui la soutient, et on peut admettre ainsi que la différenciation entre l'illusion et la sensation n'est qu'une erreur ; ou bien on insiste sur le fait qu'il est possible de distinguer les deux, et on défend alors l'idée qu'il existe un autre moyen de connaître qui ne donne pas la même connaissance que celle de la sensation, et que la sensation n'est donc pas « toujours sur ce qui est et privée de fausseté ».

Si la première conséquence laisse encore une chance à la première thèse de Théétète d'être fondée, la seconde la réfute en mettant au clair la contradiction interne de cette position. La définition de la science par la sensation peut être fondée si la sensation est effectivement « sur ce qui est et privée de fausseté », mais pour que cette proposition soit valide, il faut que le senti soit parfaitement identique à ce qui est, ou plus précisément, que le senti soit ce qui est d'une manière absolue. Autrement dit, au moment où la sensation se produit, la sensation doit donner un accès à la totalité des choses, et non pas un accès partiel. Car si la sensation révèle seulement la chose partiellement, alors elle n'est pas toujours sur ce qui est, et elle peut donc être erronée. Par conséquent, si l'on impose ce qui donne la validité de la première thèse de Théétète, soit la thèse de Protagoras-Héraclite expliquée par Socrate, alors ce qui est ne vient à être qu'au moment où la sensation a lieu, et dès que le frottement des deux puissances se rompt, non seulement ce qui est, c'est-à-dire le senti, n'est plus, mais le sentant, qui vient à être grâce à cette interaction, cesse d'être également. Comme le dit Socrate :

Moi, donc, je ne me trouverai jamais sentir aucune autre chose de cette façon : car de ce qui est autre (τοῦ ἄλλου), autre est la sensation (ἄλλη αἴσθησις), et elle fait que le sentant est altéré, c'est-à-dire autre. Et ce qui agit sur moi non plus, ce n'est pas en s'unissant à un autre que, ayant engendré la même chose, il viendrait jamais à être tel qu'il est là : car ayant engendré autre chose à partir d'autre

*chose, il s'en trouvera altéré*⁸³. (*Théét.* 159e7-160a3)

Si la sensation et le senti viennent à être en couple, alors le fait que le senti soit altéré implique nécessairement que la sensation a aussi changé ainsi que le sentant. Il n'y a donc rien qui perdure et qui reste *même* que soi-même, comme tout est autre que tout autre, même que lui-même, la différence n'a plus de sens. On tombe alors dans un flux privé de tout repère constant, et aucune connaissance ou communication n'est possible. Par conséquent, si la science est définie par la sensation, et que la sensation, en tant que voie privée de fausseté sur l'être, résulte en impossibilité de connaissance, alors la science dans ce cas-là est définie par le contraire de la connaissance. Si selon cette définition, la science, qui est la vraie connaissance, ne peut rien nous faire connaître, alors cette définition tombe dans la contradiction, et la première thèse de Théétète est réfutée.

B. L'opinion fausse dans le *Théétète*

Après avoir réfuté la sensation dite « infaillible » comme définition de la science, Théétète repose une deuxième thèse sous la conduite de Socrate et propose de définir la science par l'opinion vraie (*Théét.* 187b). A la différence de la discussion sur la sensation considérée comme infaillible, l'opinion est admise avoir deux formes, l'opinion vraie et l'opinion fausse, depuis le début. Si on admet que l'opinion peut être vraie ou fausse, alors, afin de définir la science comme l'opinion vraie, il faut pouvoir distinguer l'opinion vraie de l'opinion fausse, et pouvoir donc démontrer l'existence et la condition de l'opinion fausse. L'argumentation

⁸³ *Théétète*, 159e7-160a3, traduction Nancy : « Οὐκουν ἐγώ τε οὐδὲν ἄλλο ποτὲ γενήσομαι οὕτως αἰσθανόμενος· τοῦ γὰρ ἄλλου ἄλλη αἴσθησις, καὶ ἀλλοῖον καὶ ἄλλον ποιεῖ τὸν αἰσθανόμενον· οὔτ' ἐκεῖνο τὸ ποιοῦν ἐμὲ μήποτ' ἄλλω συνελθὼν ταῦτόν γεννήσαν τοιοῦτον γένηται· ἀπὸ γὰρ ἄλλου ἄλλο γεννήσαν ἀλλοῖον γενήσεται. »

concernant la deuxième thèse de Théétète consiste à démontrer la possibilité de l'opinion fautive, car cette deuxième thèse se fonde sur la condition sous laquelle l'opinion fautive existe et seule l'opinion vraie est la science ; si le fondement de la validité de la thèse n'existe pas, c'est-à-dire s'il est impossible de démontrer l'existence de l'opinion fautive, alors la thèse ne peut pas être valide. Socrate propose cinq arguments essayant de démontrer l'opinion fautive, mais tous les cinq mènent soit à une impasse, soit à une contradiction, et l'opinion fautive est donc impossible selon ces arguments.

a. L'argument du savoir et du non savoir

Le premier argument sur l'opinion fautive part de ce qu'on appelle ci-dessous le principe du savoir et du non-savoir lorsque Socrate affirme :

En toutes choses et dans chaque cas particulier : ou bien savoir, ou bien ne pas savoir⁸⁴. (Théét. 188a1-2)

Socrate ici élimine tout intermédiaire entre le savoir et le non-savoir, même s'il mentionne l'apprentissage et l'oubli comme un état intermédiaire entre le savoir et le non-savoir. Si le fait d'avoir une opinion implique qu'on saisit ce pour quoi on a l'opinion, et si l'on ne peut que saisir totalement ou nullement un objet, alors une opinion fautive dans ce cas-là consiste à saisir un objet et à croire que cet objet est un autre. Or, étant donné que la connaissance est soit totale soit nulle sans aucun intermédiaire, alors il est impossible d'avoir une opinion fautive. Car avoir une opinion fautive, c'est savoir et ne pas savoir la même chose en même temps, comme Socrate le dit :

⁸⁴ *Théétète*, 188a1-2, traduction Nancy : « περὶ πάντα καὶ καθ' ἕκαστον, ἤτοι εἰδέναι ἢ μὴ εἰδέναι. »

Donc, celui qui a les opinions fausses, est-ce qu'il croit que telles choses, qu'il sait, ne sont pas ces choses-là justement mais telles autres, qui font partie de ce qu'il sait, et, tout en sachant les unes et les autres, les ignore-t-il au contraire les unes et les autres⁸⁵ ?
(*Théét.* 188b3-5)

Cet argument présuppose que le fait de savoir deux choses individuellement implique la capacité de différencier les deux choses. Autrement dit, il est impossible d'avoir une opinion fautive, car le fait d'avoir une opinion sur X implique le fait d'avoir le savoir total sur X, y compris le savoir qui nous permet de différencier X de toute autre chose. Par conséquent, avoir une fautive opinion sur X implique de savoir totalement X et ce qui différencie X de tout le reste, mais de confondre X pour Y. Une opinion fautive nécessite donc de savoir (différencier) et de confondre (ne pas savoir différencier) en même temps. Comme le savoir et le non-savoir d'une seule et même chose sont ici concomitants, l'argument tombe dans la contradiction, et l'opinion fautive reste non démontrée.

La division entre le savoir et le non-savoir paraît logique selon le principe du tiers exclu. Partant de ce principe, ce dont on a l'opinion, soit on le sait, soit on ne le sait pas. Dans le cas où l'on sait *vraiment*, on ne croit pas qu'on ne le sait pas, il est donc impossible d'avoir une opinion fautive. En revanche, si on ne sait pas une chose, il n'est pas même possible d'y penser, et on ne peut donc rien croire que l'on ne sache pas. Avec des prémisses fondées et une inférence valide, le résultat donne pourtant une conclusion contradictoire : avoir une opinion fautive, c'est savoir et ne pas savoir la même chose en même temps. Il est donc impossible d'avoir une opinion fautive⁸⁶. L'opposition entre le savoir et le non-savoir est par conséquent

⁸⁵ *Théétète*, 188b3-5, traduction Nancy : « Ἄρ' οὖν ὁ τὰ ψευδῆ δοξάζων, ἃ οἶδε, ταῦτα οἶεται οὐ ταῦτα εἶναι ἀλλὰ ἕτερα ἅττα ὧν οἶδε, καὶ ἀμφοτέρω εἰδὼς ἀγνοεῖ αὐτὰ ἀμφοτέρω ; »

⁸⁶ Selon Crivelli, cette contradiction provient de l'absence de distinction entre “ négation ” et “ contradiction ”, que Platon ne découvre que dans le *Sophiste*. Crivelli, P. Plato's

identifiée à l'opposition entre le savoir total et l'ignorance totale dans cet argument. Autrement dit, au sujet d'une chose, soit on sait tout sur elle, soit on ne sait rien du tout, donc on est incapable d'y penser, et il n'existe pas de savoir partiel.

Selon certain commentateur comme Crivelli, l'intermédiaire entre le savoir et son contraire est absent ici dans le *Théétète* parce que Platon ne fait de distinction entre une négation et une contradiction que dans le *Sophiste*. Cependant, nous pouvons remarquer, depuis la discussion dans le *Cratyle*, que la conséquence de l'absence de l'intermédiaire dans la question du faux est mise en œuvre à plusieurs reprises. Nous allons nous demander plus loin si Platon ignore délibérément les intermédiaires en montrant le problème insurmontable de certaines thèses, ou bien s'il s'agit d'une erreur de la part de Platon.

b. L'argument de l'être et du non-être

Le deuxième argument aborde la question de l'opinion fautive par le non-être, en guidant la fausseté d'une opinion du non-savoir du sujet connaissant vers la non-existence de l'objet de connaissance, comme le dit Socrate : « Est-ce donc que ce n'est pas par cette voie qu'il faut examiner ce que nous cherchons, en nous guidant sur savoir ou ne pas savoir, mais sur être ou non⁸⁷ ? (*Théét.* 188c10-d1) ». Autrement dit, au lieu de prendre l'opinion fautive comme l'absence du savoir sur un objet existant, on la prend plutôt comme une opinion qui ne saisit pas ce qui est dans la réalité. Par conséquent, si on suppose qu'une opinion vraie dit ce qui est, alors l'opinion fautive, en opposition, dit ce qui n'est pas, donc le non-être. Or, il est

Account...*op. cit.*, 2012, p. 193.

⁸⁷ *Théétète*, 188c10-d1, traduction Narcy : Ἄρ' οὖν οὐ ταύτη σκεπτέον ὃ ζητοῦμεν, κατὰ τὸ εἶδέναι καὶ μὴ εἶδέναι ἰόντας, ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶναι καὶ μὴ

impossible d'avoir une opinion sur ce qui n'est pas, car l'opinion est toujours une opinion sur quelque chose, comme le dit Socrate :

*Il n'est pas possible d'avoir pour opinion ce qui n'est pas, ni au sujet des choses qui sont ni en soi et par soi*⁸⁸. (Théét. 189b1)

L'être et le non-être sont mis en contradiction comme le savoir et le non-savoir. Ce qui n'est pas est donc ce qui n'a aucun moyen d'être, donc le néant, si l'opinion fautive est une opinion qui vise au néant, donc à rien, alors le fait d'opiner sur rien est identique à ne pas opiner du tout. L'argument entre dans une impasse où il est impossible de démontrer la possibilité d'avoir une opinion sur rien, donc une opinion fautive.

L'échec de l'argument vient de la conception du non-être comme un non-être absolu qui désigne en effet le néant. Selon Nancy⁸⁹ et plusieurs autres commentateurs tels que Crivelli⁹⁰ et O'Brien⁹¹, l'idée d'un non-être relatif (à la place du non-être absolu) n'apparaît que dans le *Sophiste* où l'Etranger définit le non-être comme *l'autre* par rapport à ce qui est nié. Or, l'idée de l'altérité en tant que fonction de la négation se trouve déjà dans l'argument de l'*allodoxia* (troisième argument sur l'opinion fautive), qui explique l'opinion fautive par le fait d'avoir une opinion sur une chose à la place d'une autre. En quoi, par conséquent, l'argument du non-être comme *autre* dans le *Sophiste* est-il valide, alors que celui de l'*allodoxia* dans le *Théétète* ne l'est pas ?

⁸⁸ *Théétète*, 189b1, traduction Nancy : « Οὐκ ἄρα οἶόν τε τὸ μὴ ὄν δοξάζειν, οὔτε περὶ τῶν ὄντων οὔτε αὐτὸ καθ' αὐτό. »

⁸⁹ Nancy, M., « Pourquoi l'erreur ? », in *La mesure du savoir. Études sur le Théétète de Platon*, éd. Dimitri El Murr, Paris, Vrin, 2013, p. 105.

⁹⁰ Crivelli, P., *Plato's Account... op. cit.*, p. 70.

⁹¹ O'Brien, D., *Le non-être deux études sur le « Sophiste » de Platon*, *International Plato studies*, Sankt Augustin, Academia Verl., 1995, p. 28.

c. L'argument de l'*allodoxia*

Si la fausseté d'une opinion ne concerne ni le manque du savoir, ni la non-existence de son objet, alors elle pourrait se situer dans l'association entre le savoir et l'objet. Ainsi Socrate propose le troisième argument sur l'opinion fausse qui consiste en une opinion qui prend l'autre pour objet, donc une *allodoxia* :

Nous affirmons que l'opinion est fausse lorsque c'est une certaine " allodoxia " : quand on affirme que l'une des choses qui sont est une autre d'entre elles, parce qu'on les a permutées dans la pensée⁹². (Théét. 189b10-c1)

Socrate essaie de saisir l'opinion fausse par "*allodoxia*" : avoir l'opinion qui porte sur une autre chose que ce que l'on croit. Le point de départ de l'argument semble prometteur, cependant l'argument mène toujours à une impasse. Étant donné que le principe du savoir et du non-savoir, c'est-à-dire le principe de la dichotomie entre le savoir total et l'ignorance totale, applique non seulement au premier argument, mais il est placé par Socrate comme la prémisse de tout argument, alors le fait de « prendre la connaissance d'une chose pour une autre » est impossible.

Pour Socrate, si la fausseté d'une opinion consiste en la mauvaise association de l'opinion et de son objet, alors cela exige de penser à ces deux choses : le vrai objet de l'opinion, et l'objet qu'on croit que notre opinion vise. Car afin de permuter, ou de prendre une chose pour une autre, il faut que la pensée se mette en face de deux objets, et trois possibilités épuisent tout rapport possible entre la pensée et ses deux objets, comme Socrate le dit : « n'est-il pas nécessaire aussi

⁹² *Théétète*, 189b10-c1, traduction Nancy : « Ἀλλοδοξίαν τινὰ οὕσαν ψευδῆ φάμεν εἶναι δόξαν, ὅταν τίς τῶν ὄντων ἄλλο αὐτῶν ὄντων ἀνταλλαζόμενος τῇ διανοίᾳ φῆ εἶναι »

qu'elle pense, soit les deux à la fois, soit l'une des deux⁹³ ? (*Théét.* 189e1) »

Selon Socrate, la pensée est comme le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même, et pendant ce processus qu'on appelle « penser », l'âme examine l'objet de pensée en s'interrogeant (ἐαυτὴν ἐρωτῶσα), répondant (ἀποκρινομένη), affirmant (φάσκουσα) et n'affirmant pas (οὐ φάσκουσα). Et l'opinion, selon cette définition de la pensée, est donc le résultat de cette interrogation :

*Car voici ce que me semble faire l'âme quand elle pense : rien d'autre que dialoguer, s'interrogeant elle-même et répondant, affirmant et niant. Et quand, ayant tranché, que ce soit avec une certaine lenteur ou en piquant droit au but, elle parle d'une seule voix, sans être partagée, nous posons que c'est là son opinion. De sorte que moi, avoir des opinions, j'appelle cela parler, et que l'opinion, je l'appelle un langage, prononcé, non pas bien sûr à l'intention d'autrui ni par la voix, mais en silence à soi-même⁹⁴. (*Théét.* 190a1-6)*

Si l'opinion est en effet la conclusion tirée du dialogue intérieur de l'âme avec elle-même, alors une opinion fautive dans ce cas-là est donc la conclusion où l'âme affirme « le beau est laid » ou « le bœuf est cheval »⁹⁵ après s'être interrogée sur ces objets.

Le fait est qu'une opinion fautive consiste à faire une mauvaise affirmation du type « le bœuf est un cheval », parce que l'argument présuppose le principe du

⁹³ *Théétète*, 189e1, traduction Narcy : « Ὅταν οὖν τοῦθ' ἡ διάνοιά του δρᾷ, οὐ καὶ ἀνάγκη αὐτὴν ἦτοι ἀμφοτέρω ἢ τὸ ἕτερον διανοεῖσθαι ; »

⁹⁴ *Théétète*, 190a1-6, traduction Narcy : « τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἐαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. ὅταν δὲ ὀρίσασα, εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπάξασα, τὸ αὐτὸ ἤδη φῆ καὶ μὴ διστάζει, δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς. ὥστ' ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῆ, ἀλλὰ σιγῆ πρὸς αὐτόν. »

⁹⁵ *Théétète*, 190c1-3, traduction Narcy : Mais crois-tu que quelqu'un d'autre, en bonne santé ou pris de délire, ait osé se dire sérieusement à lui-même, en s'efforçant de s'en persuader, que nécessairement le bœuf est un cheval, ou deux, un ? « Ἄλλον δὲ τινα οἶει ὑγιαίνοντα ἢ μαινόμενον τολμῆσαι σπουδῆ πρὸς ἐαυτὸν εἰπεῖν ἀναπειθόντα αὐτόν ὡς ἀνάγκη τὸν βοῦν ἵππον εἶναι ἢ τὰ δύο εἶν ; »

savoir et du non-savoir. Si la pensée vise à quelque chose, alors c'est l'objet de la pensée qui fournit entièrement son contenu, et la formation d'une opinion consiste à affirmer le lien ce contenu de la pensée et son objet, peu importe que l'objet soit empirique ou non. Par conséquent, selon ce principe, le fait de considérer « ceci », un certain contenu présent dans la pensée implique nécessairement que l'objet qui fournit ce contenu est présent dans la pensée, et qu'ensuite l'opinion affirme le lien entre ce contenu et un objet en se disant : « ceci (par exemple un cheval) est un bœuf », comme ce « ceci » est totalement fourni par le cheval et identique au cheval, alors cette affirmation de l'opinion est identique à « le bœuf est un cheval ». Comme le dit Socrate :

Dans le cas au moins où discours et opinion portent sur l'une et l'autre chose à la fois (ἀμφοτέρᾳ) et où, par l'âme, on est en contact avec les deux (ἀμφοῖν), il n'y aura personne pour dire et avoir pour opinion que l'une est l'autre⁹⁶. (Théét. 190c5-8)

Comme l'âme est en contact avec les deux choses individuellement, elle peut avoir une opinion au sujet de chacune d'entre elles, mais pas une opinion dans laquelle elle identifie les deux. Autrement dit, selon Socrate, il est impossible d'avoir pour opinion une chose à la place d'une autre, parce que s'il s'agit de deux connaissances séparées sur deux choses, cela implique que l'âme est en contact avec ces deux choses individuellement. Une fois que l'âme est entrée en contact avec ces deux choses, elle est censée saisir la totalité de la connaissance sur chacune de ces deux choses selon le principe du savoir et du non savoir. Si l'âme a la totalité de la connaissance des deux choses individuellement au moment où elle se met en contact avec elles, alors elle sait les différencier, et elle sait donc que l'une n'est pas

⁹⁶ *Théétète*, 190c5-8, traduction Nancy : « οὐδεις ἀμφοτέρᾳ γε λέγων καὶ δοξάζων [καὶ] ἐφαπτόμενος ἀμφοῖν τῆ ψυχῆ εἶποι ἂν καὶ δοξάσειεν ὡς τὸ ἕτερον ἕτερόν ἐστιν. »

l'autre. Par conséquent, l'âme ne prend pas l'une pour l'autre, et une *alldoxia* est impossible. En revanche, si l'âme n'est en contact qu'avec l'une des deux, elle n'aura une opinion qu'à propos d'une seule, et restera totalement ignorante de l'autre, et ne prendra donc pas l'une à la place de l'autre⁹⁷.

Cet argument peut être ainsi résumé :

Prémisse 1 : à propos d'une chose, soit on sait totalement, soit on ne sait rien du tout. (Principe du savoir et du non savoir)

Prémisse 2 : Si quelque chose se présente à l'esprit, alors l'âme est en contact avec son objet.

Prémisse 3 : avoir une opinion fautive est avoir pour opinion une chose à la place de l'autre.

Inférence 1 : Avoir pour opinion A à la place de B exige que l'âme entre en contact avec A et B, à partir des prémisses 2 et 3.

Inférence 2 : Si l'âme est en contact avec A et B, alors l'âme possède un savoir total sur A et B, ce qui inclut le fait que A n'est pas B, selon les

⁹⁷ Selon Crivelli, dans le cas de l'opinion fautive comme *alldoxia*, il s'agit d'un échange au sens de "troquer" : « Une opinion d'un objet est fautive, si et seulement si l'état de chose posé par l'opinion est en désaccord avec l'état de chose actuel auquel l'objet de l'opinion se rapporte. » Crivelli, P., 'Αλλοδοξία', in *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, no. 1, 1998, p. 1–29 Pour Williams, l'argument de l'*alldoxia* se rapporte à une construction "opaque" qui cadre toute proposition de l'opinion fautive dans la forme "croit que {A est ~A}" et puisqu'il est impossible de croire quelque chose de contradictoire, la définition de l'opinion fautive comme *alldoxia* ne démontre que la non-existence de l'opinion fautive. Selon Williams, l'échec de Platon est causé par l'ignorance de la distinction entre une construction *de dicto* et une construction *de re* de la phrase. La formule "croit que {A est ~A}" est une construction opaque selon Williams, parce que Socrate ne considère pas la possibilité dans laquelle {A est ~A}, une contradiction *de dicto*, et peut être substituée par "ce qu'on pense être A est en réalité ~A" (ce qu'on pense être laid est en réalité quelque chose de beau) qui est compris dans une construction *de re*. Williams, C. J. F., 'Referential Opacity and False Belief in the *Theaetetus*', in *The Philosophical Quarterly*, no. 89, 1972, p. 289–302

prémises 1 et 2.

Inférence 3 : Si l'âme a une opinion fautive en prenant B pour A, alors cela implique que l'âme affirme « A est B », selon les prémisses 2 et 3.

Conclusion : l'âme affirme « A est B » et nie « A est B » en se faisant une opinion fautive, l'opinion fautive est donc impossible.

Même en définissant le faux comme l'altérité, l'argument sur l'*allogoxia* mène à la contradiction. Comme Socrate n'accepte pas la possibilité que l'âme affirme et nie la même chose en même temps, alors l'opinion fautive reste impossible.

d. L'argument du bloc de cire

L'obstacle auquel se confrontent ces trois premiers arguments est le principe du savoir et du non-savoir. Ce principe pose qu'au moment où l'âme se met en contact avec une chose, elle saisit immédiatement la totalité de la connaissance de cette chose, sinon l'âme n'est pas en contact avec cette chose et n'a donc aucune connaissance, ni aucune notion par rapport à elle. L'absence d'intermédiaire fait qu'il est impossible d'avoir deux manières de connaître ou de se mettre en contact avec les choses. Car le fait d'avoir plusieurs manières de connaître la même chose implique que l'on soit capable de distinguer ces manières différentes par les résultats différents de la connaissance, et cela implique donc aussi la possibilité de n'entrer en contact qu'en partie avec une chose. Par conséquent, si l'on peut connaître un seul objet de deux manières, et que la perception ne donne pas nécessairement des résultats identiques dans les deux cas, alors la différence entre les résultats des deux manières de percevoir rend possible la mauvaise association

entre la connaissance et son objet. Comme le dit Socrate :

Soit donc quelqu'un qui, d'une part, est pourvu d'un savoir portant sur ses souvenirs, et qui, d'autre part, examine quelque chose parmi ce qu'il voit ou entend : regarde s'il lui serait peut-être possible, de la façon que voici, d'avoir des opinions fausses⁹⁸ (Théét. 191e3-4).

Socrate introduit une différence entre la connaissance dans la mémoire et la connaissance par la perception directe. Il considère ici les souvenirs qu'on a des choses comme des empreintes sur l'âme, qu'il compare à un bloc de cire. D'une part, les souvenirs s'effacent, les empreintes deviennent floues. D'autre part, la perception ne s'effectue pas forcément dans des conditions idéales. Il est donc possible d'associer la perception d'une chose à l'empreinte d'une autre. La possibilité d'avoir un souvenir flou et une perception vague semble rendre potentiellement *partielle* la connaissance de cet objet. La fausseté n'apparaît donc ni dans le savoir, ni dans la perception, selon Socrate, mais dans l'association entre le savoir et la perception.

L'argument du bloc de cire ne semble pas avoir rendu possible cette distinction. Car quand Socrate parle d'une empreinte dans sa totalité, cette totalité reste toujours une unité non-analysable en parties. Bien que Socrate semble avoir démontré la possibilité de l'erreur concernant la perception, la mauvaise association entre la perception d'un objet et sa connaissance (dans la mémoire) est impossible à expliquer, comme il est impossible de dire que l'on confond la perception d'une chose avec la mémoire d'une autre car "certains traits" entre les deux se ressemblent. Mais le plus grand défaut de l'argument du bloc de cire est qu'il est

⁹⁸ *Théétète*, 191e3-4, traduction Narcy : « Ὁ τοίνυν ἐπιστάμενος μὲν αὐτά, σκοπῶν δέ τι ὄν ὀρθῶ ἢ ἀκούει, ἄθρει εἰ ἄρα τοιῷδε τρόπῳ ψευδῆ ἂν δοξάσαι. »

capable de concevoir seulement certains types d'erreurs. L'argument du bloc de cire permet à Socrate de trouver un fondement explicatif pour l'opinion fautive dans les cas où 1) l'objet de l'opinion est perceptible ; 2) l'erreur consiste à identifier incorrectement un individu à un autre, mais non pas, par exemple, un particulier à une classe qui ne lui est pas propre ; 3) l'erreur se produit dans le processus d'identification ou la reconnaissance, et non pas dans le raisonnement.

e. L'argument du colombier

L'argument du colombier tâche de concevoir l'erreur par un autre type de mauvaise mise en relation des deux genres de connaissances sur les objets, afin de rendre possible l'intermédiaire entre le savoir total et l'ignorance totale. Ce type d'erreur concerne l'objet non-perceptif du savoir :

Supposons quelqu'un se proposant d'examiner, lui-même en lui-même, cinq et sept : je ne dis pas sept et cinq hommes, ni autre chose de ce genre, mais cinq et sept eux-mêmes ; nous affirmons, dans ce qui précède, que ce sont des traces dans le bloc de cire, et qu'avoir des opinions fausses, parmi ces traces, cela n'existe pas⁹⁹. (Théét. 195e8-196a7)

La thèse du colombier vise à démontrer la possibilité de l'opinion fautive dans les cas où la perception n'est pas concernée, autrement dit dans le raisonnement conceptuel. Burnyeat, Rowett et Ackrill¹⁰⁰ défendent l'idée qu'il

⁹⁹ *Théétète*, 195e8-196a7, traduction Nancy : « λέγω δὲ μὴ ἀνθρώπους ἑπτὰ καὶ πέντε προθέμενον σκοπεῖν μὴδ' ἄλλο τοιοῦτον, ἀλλ' αὐτὰ πέντε καὶ ἑπτὰ, ἃ φαμεν ἐκεῖ μνημεῖα ἐν τῷ ἐκμαγεῖω εἶναι καὶ ψευδῆ ἐν αὐτοῖς οὐκ εἶναι δοξάσαι, ταῦτα αὐτὰ εἴ τις ἀνθρώπων ἤδη πάποτε ἐσκέψατο λέγων πρὸς αὐτὸν καὶ ἐρωτῶν πόσα ποτ' ἐστίν, καὶ ὁ μὲν τις εἶπεν οἰηθεὶς ἕνδεκα αὐτὰ εἶναι, ὁ δὲ δώδεκα, ἢ πάντες λέγουσί τε καὶ οἴονται δώδεκα αὐτὰ εἶναι; »

¹⁰⁰ Burnyeat, Rowett et Ackrill soulignent que la fausseté discutée dans l'ensemble du *Théétète* désigne la mauvaise identification. De même, ce que Socrate entend par le savoir est aussi le savoir d'identification. Burnyeat, M., *The Theaetetus of Plato*, Hackett Publishing, 1990, p. 147. Rowett, C., « On Making Mistakes in Plato: Theaetetus 187c-200d », *Topoi*, vol. 31 / 2, juin 2012, p. 151. Ackrill, J. L., « Plato on False Belief: "Theaetetus" 187-200 », *The Monist*, vol. 50 / 3, 1966, p. 385.

s'agit, comme dans les arguments antérieurs, d'une mauvaise association : si l'on croit que $5+7=11$, c'est que l'on fait en quelque sorte l'identification entre 11 et 12. Cependant, si Socrate maintient toujours la thèse d'une dichotomie entre le savoir d'une part, et le non-savoir en tant qu'ignorance totale d'autre part, il est impossible de commettre cette erreur. Car, si l'on sait ce que sont les nombres 11 et 12 individuellement, nécessairement, selon le principe du savoir et du non-savoir, on sait que $11 \neq 12$, et le fait de penser $11=12$ est absurde.

Socrate réexamine donc la possibilité d'un intermédiaire entre le savoir et l'ignorance, et fait ensuite une affirmation sur le fait qu'on peut en effet savoir et ne pas savoir une chose en même temps, en distinguant « posséder (κεκτημένον) le savoir » et « avoir (ἔχειν) le savoir ». Comment le dit Socrate :

Vois maintenant si, la science aussi, il est possible, de la même façon, de ne pas l'avoir quand on l'a acquise¹⁰¹. (Théét. 197c1-2)

En distinguant le savoir en possession et le savoir en usage, l'erreur dans le raisonnement est en effet une identification incorrecte entre ce qui est pris en conscience et ce qui est en quelque sorte conservé dans la pensée, sans que l'on n'y pense actuellement. Il est donc possible de commettre l'erreur de prendre 11 pour 12 sans pour autant penser à l'affirmation $11=12$.

Or, cette distinction entre le savoir pris en conscience et le savoir latent fait que non seulement l'erreur peut n'être expliquée que dans certains cas, mais encore qu'elle peut être commise de manière mystérieuse et sans raison. Car cette mauvaise identification est faite comme un tirage au sort, comme lorsqu'on attrape

¹⁰¹ *Théétète*, 197c1-2, traduction Nancy : Ὅρα δὴ καὶ ἐπιστήμην εἰ δυνατόν οὕτω κεκτημένον μὴ ἔχειν

sans raison un oiseau au lieu d'un autre dans notre cage du savoir. Dans ce contexte-là, que quelqu'un réponde $5+7=11$ ou $5+7=35$ ne fait aucune différence. Ainsi, selon cet argument, le fait de posséder plus de savoir augmenterait les chances de commettre une erreur, car il y a plus de difficulté à attraper le « bon oiseau » si la somme de connaissances est plus grande. Si l'on suit ce raisonnement, le savoir devient la condition suffisante de son contraire, c'est-à-dire du non-savoir. Or selon Socrate, il est impossible pour une chose d'être la cause de son contraire, et cet argument du colombier échoue donc également.

Les cinq arguments présentés dans le *Théétète* échouent donc à démontrer l'existence du faux et sa nature. Dans le *Théétète*, la démonstration sur l'existence du faux prend des voies qui semblent diverses, mais toutes ces différentes manières d'expliquer la fausseté semblent partager un point commun : le rapport entre l'âme et la réalité. Le *Sophiste* en tant que suite du *Théétète* reprend cette discussion sur le faux, et développe un seul des arguments qui se trouvent dans le *Théétète* pour continuer à chasser le faux, à savoir l'argument de l'être et du non-être. Est-ce que cela implique que pour Platon, tout argument sur le faux se résume finalement à un seul argument se rapportant à l'Être et au Non-être ? L'argument de l'être et du non-être dans le *Sophiste* est-il le même que dans le *Théétète* ?

LE DISCOURS FAUX DANS LE *SOPHISTE*

Le *Sophiste* débute par une enquête sur la définition du sophiste, et lorsqu'on arrive à la dernière définition du sophiste en tant que celui qui produit une illusion (fausse image) par la parole, l'Étranger déplace le centre du dialogue de la définition du sophiste à l'existence du discours faux. Car le sophiste se réfugie dans la fausseté en objectant que le faux n'existe pas et qu'il n'y a pas de moyen

pour quelqu'un de dire le faux ; et le vrai visage du sophiste ne sera pas clair tant que l'existence du discours faux et le mécanisme qui permet au sophiste de produire des discours faux qui ressemblent au vrai ne seront pas démontrés. L'argument du sophiste dans le *Sophiste* est exactement le même que le deuxième argument sur l'opinion fautive dans le *Théétète*. En effet ces deux arguments arrivent à la même conclusion que le faux n'est pas possible, car dire ou penser ce qui n'est pas est la même chose que ne rien dire ou ne rien penser du tout.

*Il semble donc que celui qui n'énonce pas quelque chose, n'énonce nécessairement rien du tout*¹⁰². (*Soph.* 237e1-2)

Or, contrairement à l'argument sur l'opinion fautive dans le *Théétète*, où Socrate s'appuie sur l'identité entre « penser ce qui n'est pas », « ne penser à rien » et « ne pas penser », c'est-à-dire sur la contradiction qu'il y a à penser et ne pas penser en même temps, le *Sophiste* se concentre plus sur la contradiction qu'il y a à dire « le non-être est » ou « l'être n'est pas ». L'argument de l'être et du non-être dans le *Sophiste* se rapporte donc essentiellement au statut ontologique du non-être par rapport à l'être.

L'argument de l'Étranger commence par établir le lien nécessaire entre le dire et l'être, et détermine ensuite ce qu'il entend par « l'être » :

*L'Étranger : Il semble aller de soi que à chaque fois quand nous parlons d' « un certain quelque chose » (τι), l'expression se rapporte à l'être*¹⁰³. *Le dire lui-même tout seul, comme nu et séparé de toutes les choses qui sont, est impossible, n'est-ce pas ?*

Théétète : C'est impossible.

¹⁰² *Sophiste*, 237e1-2, traduction Cordéro: « Τὸν δὲ δὴ μὴ τί λέγοντα ἀναγκαιότατον, ὡς ἔοικε, παντάπασιν μηδὲν λέγειν. »

¹⁰³ La même expression « ἐπ' ὄντι » se trouve aussi dans le *Théétète* lorsque Socrate dit que la sensation se rapporte toujours à l'être.

L'Étranger : Si tu considères ainsi la question, tu diras, avec moi, qu'il est nécessaire que celui qui énonce une certaine chose, énonce une chose qui est une.

Théétète : C'est ainsi.

L'Étranger : Tu affirmeras, en effet, que « quelque chose » signifie une unité, de la même manière que « quelques » fait allusion à deux et à plus de deux.

Théétète : Évidemment¹⁰⁴. (*Soph.* 237d2-e1)

Le dire doit parler de quelque chose, et selon l'Étranger, le fait que dans le langage, on emploie toujours l'expression « une certaine chose » ou simplement « quelque chose » montre bien que la parole a besoin d'une référence pour avoir une signification. Donc, pour l'Étranger le « dire » est intentionnel et vise toujours un objet intentionnel, ou d'une certaine manière, un objet de la parole qui existe en dehors de la parole¹⁰⁵. Ainsi, l'expression « une certaine chose » ou « quelque chose » exprime ce *quelque chose* comme une unité en lui-même différenciée du reste, ce qui fait que l'on peut saisir la discontinuité entre ce *quelque chose* et un autre. De plus, l'expression « quelques choses » ou « certaines choses » expriment donc une pluralité d'unité, et le fait que l'on peut dire qu'il y a *plusieurs* choses, vient du fait que chacune est considérée comme une unité en elle-même. L'être pour l'Étranger est donc tout simplement tout ce qui peut être une unité numérique, et

¹⁰⁴ *Sophiste*, 237d2-e1, traduction Cordéro :

« ΞΕ. Καὶ τοῦτο ἡμῖν πού φανερόν, ὡς καὶ τὸ “τί” τοῦτο [ῥῆμα] ἐπ’ ὄντι λέγομεν ἐκάστοτε· μόνον γὰρ αὐτὸ λέγειν, ὥσπερ γυμνὸν καὶ ἀπηρημωμένον ἀπὸ τῶν ὄντων ἀπάντων, ἀδύνατον· ἢ γάρ;

ΘΕΑΙ. Ἀδύνατον.

ΞΕ. Ἄρα τῆδε σκοπῶν σύμφης, ὡς ἀνάγκη τὸν τι λέγοντα ἔν γέ τι λέγειν;

ΘΕΑΙ. Οὕτως.

ΞΕ. Ἐνὸς γὰρ δὴ τὸ γε “τί” φήσεις σημεῖον εἶναι, τὸ δὲ “τινὲς” δυοῖν, τὸ δὲ “τινὲς” πολλῶν.

ΘΕΑΙ. Πῶς γὰρ οὐ; »

¹⁰⁵ Nicholas Denyer essaie de donner un contre-exemple vis-à-vis de la même proposition qui se trouve dans l'*Euthydème* en disant que dans la phrase « personne ne peut sauter plus haut que 10 pieds », l'objet du discours n'existe pas. Denyer, N., *Language, Thought and Falsehood...op. cit.*, 1991, p. 13.

désigné par le langage comme une unité, c'est-à-dire par le « nombre grammatical » comme le dit Cordero¹⁰⁶. Par conséquent, l'être est ici tout ce à quoi l'on peut se référer comme une unité différente d'une autre par le langage, et à aucun moment l'Étranger ne suggère que l'être doit être constitué d'unités empiriquement conçues.

Partant de la détermination de l'être comme unité numérique, c'est-à-dire tout ce que l'on peut désigner comme un ou saisir comme plusieurs *uns*, le non-être qui est pris comme opposé de l'être doit donc être privé de cette caractéristique, à savoir : l'unité. Le non-être n'est donc pas une unité numérique, et on ne peut pas parler du non-être en lui attribuant ce caractère qui n'appartient qu'à l'être. Or, comme le dit l'Étranger, dans le langage ainsi que dans la pensée, il est impossible de parler ou de penser sans faire appel au nombre (*Soph.* 238b6-8), car toute visée intentionnelle du langage ou de la pensée fait que l'objet visé peut être saisi parce qu'il peut être isolé des autres, et il est donc une unité en lui-même par rapport aux autres. Par conséquent, « de cela découle directement qu'il est impossible de prononcer, de dire et de penser le non-être en lui-même et par lui-même (αὐτὸ καθ' αὐτό), et que ce dernier est en revanche impensable (ἀδιανόητόν), inexprimable (ἄρρητον), imprononçable (ἄφθεγκτον) et inconcevable (ἄλογον) » (*Soph.* 238d8-10)

L'argument peut être ainsi résumé :

Prémisse 1 : la parole parle toujours de quelque chose qui est

Prémisse 2 : tout ce qui peut être saisi comme une unité numérique est

Inférence 1 : Si le critère de l'être est l'unité numérique, alors le non-

¹⁰⁶ La note 147 dans le *Sophiste* traduit par Cordero.

être en tant que son opposé est privé de cette caractéristique

Inférence 2 : Si la parole peut saisir le non-être, alors il ne faut faire appel à aucun nombre pour exprimer le non-être

Conclusion : Comme il est impossible de ne pas introduire le nombre dans la pensée ou la parole, alors le non-être est impensable, inexprimable, imprononçable et inconcevable.

Comme aucun discours ne peut parler d'un objet sans le saisir dans une unité numérique, alors selon cet argument le discours faux est impossible. Depuis le début du chapitre, nous avons présenté une série d'arguments qui porte sur le faux dans des dialogues différents, mais ces arguments aboutissent tous à l'échec. Pourquoi Platon nous présente-t-il tous ces arguments s'ils sont incapables de démontrer le faux ? Est-il simplement en train de tester différentes approches ? Ou bien y a-t-il autre chose qu'il veut précisément montrer à travers ces échecs ?

CHERCHER L'ERREUR

Les nombreux arguments présents dans les trois dialogues que l'on vient d'analyser concernant le faux, à savoir le *Cratyle*, le *Théétète* et le *Sophiste*, sont différents dans leurs objets et leurs argumentations. Or, tous ces arguments mènent individuellement à la même conclusion : le faux est impossible, peu importe que la fausseté se situe dans la nomination, la sensation, l'opinion ou la parole. Sont-ils simplement incomparables les uns avec les autres ? Ou bien, est-il possible de trouver une raison commune qui explique l'échec de tous ces arguments ? Et si tous ces arguments, qui semblent aborder la fausseté *via* des approches différentes, partageaient quelque chose causant leurs échecs vis-à-vis de l'existence du faux,

alors cette cause commune pourrait-elle nous révéler la nature du faux ?

Afin de trouver la raison qui conduit tous ces arguments sur le faux à une voie sans issue, il est nécessaire de constituer de prime abord une typologie pour les catégoriser les uns par rapport aux autres. Ensuite, j'examinerai selon quels critères on peut les unifier. Pour mémoire, ces arguments ont déjà été analysés dans la section précédente :

- L'argument du *Cratyle* 385b-386d sur la thèse conventionnaliste du nom
- L'argument du *Cratyle* 329b1-e9 sur la thèse naturaliste du nom
- L'argument du *Théétète* 152c5-160a3 sur la sensation comme science
- L'argument du *Théétète* 188a1-b5 sur le savoir et le non-savoir
- L'argument du *Théétète* 189a-b1 sur l'être et le non-être
- L'argument du *Théétète* 189b10-c8 sur l'*allodoxia*
- L'argument du *Théétète* 195b-196d sur le bloc de cire
- L'argument du *Théétète* 196d-199c sur le colombier
- L'argument du *Sophiste* 236d-242b sur le discours faux

Afin d'établir une typologie d'ensemble de ces arguments qui concerne la fausseté dans une certaine réalité, je vais donc essayer de les regrouper selon leurs points communs. Deux arguments se détachent du reste d'une manière évidente, puisque tous deux se combinent avec la doctrine de Protagoras en mentionnant que « l'homme est la mesure de toute chose », à savoir l'argument conventionnaliste du *Cratyle* et l'argument sur la sensation en tant que science du *Théétète*. Notre analyse commence donc par ce groupe de deux arguments qui arrivent tous deux à la conclusion d'un faux impossible en passant par la thèse de Protagoras.

A. Groupe 1 : Anthropon metron

Selon l'explication de Socrate, la thèse d'Hermogène sur la nature du nom, ainsi que la thèse de Théétète sur la définition de la science comme sensation, impliquent toutes deux la thèse de Protagoras, et permettent à chacun d'avoir sa propre vérité, ce qui fait que toute communication, toute connaissance indépendante, est impossible, ainsi que tout discernement du vrai et du faux.

a. Hermogène

Dans le *Cratyle*, la thèse conventionnaliste sur la nature du nom rejoint la doctrine protagoréenne de « l'homme, la mesure », car elle affirme qu'un symbole graphique ou phonétique *devient* un nom au moment de l'acte de l'imposition (συνθήκη) de l'appellation, et ce nom imposé est dès lors identique à la chose qu'il désigne. Autrement dit, la nature des choses est complètement suspendue, car à chaque fois que l'on impose un symbole comme nom de quelque chose, ce nom-là devient la totalité de cette chose pour la personne qui l'impose, jusqu'à l'acte d'imposition suivant. L'existence des choses dépend alors de leur nom imposé, et l'existence du nom dépend de l'acte d'un agent-individu ; l'existence des choses dépend donc elle-même de l'acte d'un agent. Si l'existence des choses dépend d'un acte, alors cela implique qu'elles n'ont pas de nature en elles-mêmes, pas de nature constante. Qui plus est, cela veut dire qu'elles viennent à être, ou commencent à exister, au moment de cet acte.

Hermogène, dans le *Cratyle*, n'a jamais affirmé que le nom imposé est en effet la totalité de la chose, ou bien que l'imposition du nom fait venir à être la chose, mais si l'on accepte le fait que le nom est l'outil pour appeler une chose, que ce soit dans la pensée ou dans la parole, alors il est, dans ce cas-là, ce avec quoi on

se met en contact avec les choses. Selon Hermogène, la chose *est* ce à quoi renvoie l'appellation qu'on lui donne. Étant donné que l'ὄνομα est ce avec quoi on appelle quelque chose en l'isolant du reste, c'est-à-dire ce à travers quoi l'âme se met en contact avec une réalité en l'isolant du reste, alors la thèse d'Hermogène implique une identification immédiate entre le nom et la chose. Il n'y a donc aucune chose qui existe indépendamment de l'acte d'imposition d'un nom, effectué par une certaine personne, et la chose est donc telle que la personne qui impose ce nom l'appelle, et elle est donc ce qu'elle est relativement à la personne qui impose le nom, ou qui s'accorde sur son imposition. C'est pourquoi Socrate critique le fait que la thèse d'Hermogène se confonde avec la thèse de Protagoras et mène à la Vérité de Protagoras¹⁰⁷.

La thèse d'Hermogène implique la Vérité de Protagoras, qui dit que tout est vrai relativement, car le rapport entre le nom et la chose est immédiat. Il est donc impossible d'introduire un rapport entre les deux, et même de parler de « deux » étant donné que le nom est immédiatement identifié à la chose au moment de l'imposition du nom. Selon la thèse d'Hermogène, nous n'avons donc pas un rapport avec la réalité à travers des noms, au contraire nous entrons en contact avec une réalité qui dépend du nom imposé. Autrement dit, la thèse d'Hermogène fait qu'il est impossible de discerner le nom de la chose, et, à chaque fois que l'on impose un nom, il devient immédiatement cette chose pour la personne qui impose le nom. Étant donné que la thèse d'Hermogène implique une réalité relative à chacun et à chaque moment d'imposition, la réalité est donc toujours vraie par rapport à la personne qui impose un nom ou qui s'accorde dessus.

¹⁰⁷ *Cratyle*, 391c

b. Théétète

Au sujet de l'argument du Théétète posant la sensation comme étant la science, la thèse de Protagoras, intégrée à celle de Théétète sur la sensation, est expliquée plus en détail. Si la science est la sensation, du fait que la sensation est infaillible et révèle toujours l'être sans aucune possibilité d'erreur, alors le senti accompagné par la sensation est ce qu'on appelle l'être. L'homme, au sens de l'agent sentant, est la mesure de toutes choses. Car selon l'argument de Socrate, l'être en tant que senti vient à être au moment de la sensation, et la sensation est toujours sur l'être. Si l'on ne précise pas que la sensation n'est qu'un accès partiel à l'être, par exemple seulement à l'apparence de l'être, alors l'être est immédiatement et complètement identifié au senti. La question de savoir si la sensation saisit entièrement ou partiellement l'être n'est jamais mentionnée, cependant, si l'on s'appuie sur l'affirmation : « la sensation est toujours sur l'être, et sans fausseté¹⁰⁸ » pour définir la science comme étant la sensation, alors la seule possibilité que la sensation soit sans fausseté implique qu'elle saisisse l'être dans sa totalité. Le senti, qui vient à être à partir d'une sensation, est immédiatement identifié à la chose sentie, autrement dit, il est la chose dans sa totalité, et non pas seulement l'apparence de la chose. C'est pourquoi le rapport entre le senti dans la sensation et la chose est le même que le rapport entre le nom et la chose dans l'argument d'Hermogène, à savoir une identification immédiate. Il n'y a donc aucun véritable rapport, étant donné qu'il est impossible de discerner le senti et la chose et de les établir comme deux choses différentes. Une chose est ce que l'on saisit en tant que senti dans la sensation. La nature d'une chose n'apparaît que quand l'acte

¹⁰⁸ *Théétète*, 152c5.

de sentir a lieu, et elle change à chaque fois qu'un nouvel acte de sentir se produit. Il n'y a donc pas de chose indépendante de la sensation. Plus précisément, toute chose est par rapport à la sensation de telle personne à tel moment.

La thèse d'Hermogène sur le nom et la thèse de Théétète sur la science comme sensation impliquent la doctrine de Protagoras, car l'être des choses y dépend entièrement de l'acte d'un agent individuel (un homme dans ces cas-là), et ce que sont les choses est totalement déterminé par ce qui est produit par cet acte. Ainsi, tout ce qui *est*, selon le principe d'une de ces deux thèses, subit dans chaque cas la transition du non-être à l'être, et subit cette transition à chaque fois que l'acte producteur a lieu. De plus, puisque l'être des choses dépend d'un acte producteur, c'est-à-dire qu'à chaque fois l'acte est produit par un individu, l'être des choses change pour cet individu, et il n'y a qu'une multitude infinie d'éléments sans rien en commun entre eux, donc aucun repère. Ces deux thèses, qui impliquent la doctrine protagoréenne, impliquent ainsi également la doctrine d'Héraclite : rien n'est, tout devient. Par conséquent, l'axiome « l'homme est la mesure de toute chose », selon ce raisonnement, a pour conséquence la disparition de toute mesure, même la mesure pour un individu lui-même.

Nous pouvons remarquer que la thèse d'Hermogène et la thèse de Théétète sur la sensation conduisent toutes les deux à une identification immédiate entre le nom ou le senti, et la chose. Autrement dit, un nom ou une sensation, soit saisissent la totalité de la chose, soit ne saisissent rien, et il n'y a pas intermédiaire – et dans ce cas il n'y a pas de nom ou de sensation. L'absence d'intermédiaire fait donc que ces deux thèses excluent la possibilité de saisir une chose sans saisir son être total.

Hermogène, dans le *Cratyle*, défend l'idée que le nom n'est qu'une appellation imposée et n'a aucun rapport avec la nature des choses. Or, toute pensée

ou toute parole est composée à partir de noms, dans le sens où chaque élément, dans la pensée ou la parole, est un symbole qui sert à appeler quelque chose¹⁰⁹. De plus, pour Hermogène, il n'y a pas un nom en particulier qui dénomme mieux une chose, tout nom est également juste, donc le nom, une fois imposé, est une appellation totale de la chose pour la personne qui l'impose. Autrement dit, le nom ne serait jamais une appellation imparfaite, parce qu'elle serait « partielle » ou « sous perspective » selon le principe, mais un nom est la totalité de la chose pour un individu à partir du moment où il est imposé, jusqu'au moment où cette personne impose un nouveau nom. Pour cette raison, la thèse d'Hermogène présuppose l'absence d'intermédiaire entre l'être et le non-être, car un nom ne peut pas, soit désigner l'être total d'une chose, soit ne désigner rien du tout, donc ne pas être un nom.

De même, la thèse de Théétète sur la science comme sensation exclut aussi tout intermédiaire entre l'accès total à l'être et son contraire. Si l'on accepte que la sensation révèle toujours l'être sans erreur, alors l'être est le senti et rien d'autre, et le senti dans la sensation est supposé être la totalité de l'être. Par conséquent, soit la sensation est présente et le senti est tout ce qu'est l'être, soit la sensation est absente, et il n'y a aucun senti, donc aucun être, et il n'y a donc pas un senti qui saisit seulement une partie, par exemple l'apparence, de l'être. Autrement dit, aucun intermédiaire entre l'être et le non-être n'est possible dans la sensation selon cette thèse.

¹⁰⁹ Cf. Supra. Note 11.

B. Groupe 2 : les contraires

Parmi les arguments qui restent, cinq arguments se détachent par deux points qu'ils ont en commun : la mise en opposition d'une réalité et de sa négation, et l'identification de la négation à son contraire.

a. Le nom et sa négation

Selon son argument dans le *Cratyle*, Cratyle défend l'idée qu'un nom, s'il est un nom, manifeste la nature d'une chose, sinon il est un bruit sans signification. Un nom est alors nécessairement vrai, car il montre la nature d'une chose. Dans le cas contraire un nom qui ne montre pas la bonne nature d'une chose n'est tout simplement pas un nom. La négation du nom (vrai) dans ce cas, n'est pas un nom faux, un nom mal placé, ou mal associé aux choses, mais un non-nom. Et ce qui n'est pas un nom est considéré comme le contraire du nom, n'ayant donc aucun rapport au nom, tout simplement comme un bruit qui ne contient aucun sens. L'argument de Cratyle résulte à l'impossibilité du faux, car, selon sa thèse, un discours qui contient une appellation fautive n'a pas de sens, le « discours » dans ce cas n'est donc ni vrai ni faux, car il n'est pas un discours, mais seulement une série de bruit.

Le nom (vrai) et sa négation sont pris comme les contraires l'un de l'autre, sans intermédiaire permettant d'avoir un symbole qui montre une réalité, même mal associé à la réalité à laquelle la personne qui emploie le nom fait appel. La thèse naturaliste de Cratyle, non seulement exclut tout intermédiaire entre le nom et sa négation, mais, puisque Cratyle insiste sur le fait qu'un nom, un *vrai* nom, montre nécessairement la nature d'une chose, alors il présuppose l'existence d'une nature indépendante de la chose.

L'absence d'intermédiaire entre le vrai nom et sa négation implique que, pour Cratyle, le rapport entre le nom et la chose ne peut être qu'existant ou inexistant, à l'exclusion de toute autre possibilité. Autrement dit, ou bien le nom a un rapport à la chose nommée, ou bien il n'a aucun rapport (avec quoi que ce soit). Cela fait que la nature des choses entendue par Cratyle est identique à la totalité des choses, puisqu'il s'agit d'une totalité indivisible, et il est donc impossible pour un nom de saisir partiellement, ou simplement de ne pas avoir un accès total aux choses. Le fait d'exclure tout intermédiaire entre le nom et le non-nom présuppose donc une autre thèse : la nature de chaque chose est identique à la totalité de chaque chose, et n'en désigne donc pas seulement sa partie essentielle.

Étant donné que la chose est considérée comme une unité indivisible dans sa totalité, le rapport nom-chose ne peut donc pas être autre qu'affirmatif, donc un accès complet à la chose, ou négatif, désignant alors l'absence de rapport à la chose. On remarque donc une deuxième absence d'intermédiaire, à savoir celle d'un intermédiaire dans le rapport nom-chose, car pour Cratyle ce rapport ne peut qu'être identitaire ou nul, et rien d'autre.

Pour résumer, la thèse naturaliste de Cratyle : 1) présuppose une nature indépendante des choses ; 2) exclut tout intermédiaire entre le nom et le non-nom ; 3) exclut tout intermédiaire entre avoir un rapport total aux choses pour un nom et n'avoir aucun rapport aux choses.

b. Le savoir et le non-savoir

L'absence d'intermédiaire peut être de nouveau observée dans les arguments qui suivent le principe du savoir et du non-savoir, donc dans l'argument du savoir et du non-savoir et dans l'argument de l'*allodoxia*. Ces deux arguments

de Socrate dans le *Théétète* imposent le principe du savoir et du non-savoir, et ne permettent aucune autre possibilité entre le savoir total et l'ignorance totale. Ainsi, ces deux arguments échouent ainsi à démontrer la possibilité de l'opinion fausse.

Certains commentateurs considèrent que l'échec des arguments dans le *Théétète* vient du fait que Platon ignore certaines distinctions introduites plus tard par la philosophie analytique¹¹⁰, tandis que d'autres insistent sur le fait que Platon présente intentionnellement ces arguments en excluant tout intermédiaire afin de démontrer le défaut de certaines thèses¹¹¹. Rowett défend aussi l'idée que les arguments sont fallacieux à cause de l'absence d'intermédiaires que Platon ignore, et pour la philosophe, afin de surmonter cet obstacle, il faut donc introduire l'existence d'une troisième entité, par exemple le concept, en tant qu'intermédiaire entre le savoir et le non-savoir, pour rendre le savoir analysable¹¹².

L'absence d'intermédiaire dans l'argument du savoir et du non-savoir est comprise par les commentateurs comme l'absence d'un état cognitif, qui se trouverait entre le savoir et l'ignorance totale. On voit bien là que, pour eux, la solution réside dans la découverte d'un point équilibre entre le savoir et le non-savoir. Par conséquent, s'il existe un repère clairement défini, qu'est-ce qui nous permet de le penser ? Selon Ackrill et Rowett, le problème n'est donc pas ce qui

¹¹⁰ Par exemple, Ackrill explique le défaut de ces arguments par l'absence de distinction entre le savoir et le fait de connaître quelque chose, c'est-à-dire par la réduction du savoir à la connaissance identificative. Bostock soutient l'idée que Platon est incapable de sauver ces arguments fallacieux dans le *Théétète* à partir du principe du savoir et du non-savoir, qui semble totalement correct, et qu'il cherche donc à savoir ce qui pose problème dans ce principe. Ackrill, J. L., "Plato on False Belief..."*op. cit.*, 1966, p. 391. Bostock, D., *Plato's Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 196.

¹¹¹ Selon Fine, l'absence d'intermédiaire n'est qu'une conséquence d'un modèle de connaissance qui ne peut que saisir son objet dans la totalité, pour elle le modèle empiriste, car la perception est immédiate, donc sans intermédiaire. Sedley propose une lecture qui rejoint la thèse de Fine en expliquant que la raison pour laquelle Platon présente intentionnellement ces arguments échoués est de montrer l'importance des formes intelligibles. Fine, G., « False Belief in the "Theaetetus" », *Phronesis*, vol. 24 / 1, 1979, p. 77. Sedley, D., *The Midwife...op. cit.*, p. 121-123.

¹¹² Rowett, C., « On Making Mistakes... » *op. cit.*, 2012, p. 153.

rend possible un intermédiaire en général, mais l'absence de quelque chose qui délimiterait l'intermédiaire entre le savoir et l'ignorance totale. Pour eux, l'important est donc dans la découverte de quelque chose qu'on trouvera « en intermédiaire », par exemple le concept pour Rowett, ou le prédicat pour Ackrill. Or, au lieu de chercher ce que pourrait être cette chose intermédiaire qui manque dans les arguments, ne devrait-on pas questionner la démarche de Platon ? Veut-il simplement illustrer les conséquences par cette absence de condition de possibilité de l'intermédiaire ? Sa démarche est-elle volontaire ? En d'autres termes, ce n'est peut-être pas seulement dans ce qui est dit par Platon qu'il faut chercher, mais également dans ce qui n'est pas dit. Autrement dit, ma démarche sera, plus que de déterminer l'entité exacte qui devrait se trouver en intermédiaire, de questionner ce qui rend l'intermédiaire impossible. Je propose donc, de rechercher ce qui nous permet de saisir la possibilité de connaître un objet sous certains aspects, ou de manières qui diffèrent des autres. Au fond, peu importe comment on envisage de connaître cet objet, on voit bien ici que l'accès à l'objet est partiel. En réalité, l'origine même du terme « analyser » qui provient d'*ἀναλύω*, « délier » implique un enchaînement qui permet d'articuler un objet dans son unité en plusieurs parties. Par conséquent, introduire les notions de prédicat ou de concept ne résout qu'en partie le problème du savoir et du non-savoir évoqué plus haut. Car, cela n'explique pas ce qui rend possible dans un premier temps l'analyse de l'objet selon des outils conceptuels, peu importe qu'on les appelle prédicats, concepts ou attributs.

L'existence de l'intermédiaire nous permet donc d'articuler l'unité de l'être avec lequel l'âme entre en contact, mais ceci implique que l'être ne peut pas être une unité dans une totalité indivisible privée de toute possibilité de relation, mais plutôt une unité différenciée. Si l'on présuppose que tout être est une unité dans sa

totalité sans relation *a priori*, alors aucun intermédiaire, dans notre rapport à l'être, n'est possible, car il est impossible d'articuler quelque chose sans relation. Cette tendance à concevoir l'objet de connaissance comme une unité indivisible provient peut-être d'une attitude empiriste, sans pour autant se limiter à l'empirisme, car la même position pourrait parfaitement être appliquée à d'autres cas où l'objet d'opinion n'est pas empirique. Le fait de supposer que l'objet avec lequel l'âme se met en contact est *a priori* une unité indépendante privée de toute relation conduit vers un problème difficile à résoudre : comment peut-on connaître les relations entre les choses ?

Pour résumer, ces arguments 1) présupposent aussi une nature des choses en soi qui est une unité indivisible ; 2) excluent l'intermédiaire entre le savoir et le non-savoir comme ignorance ; 3) excluent l'intermédiaire entre l'âme qui se rapporte totalement aux choses et l'âme qui ne se rapporte nullement aux choses.

c. L'être et le non-être

Parmi les arguments mentionnés, deux mettent en opposition l'être et le non-être, à savoir le deuxième argument sur l'opinion fautive dans le *Théétète* et l'argument du *Sophiste*.

Ces arguments du *Théétète* et du *Sophiste* commencent par affirmer que le discours vrai et l'opinion vraie disent ce qui est, et que le discours faux et l'opinion fautive disent ce qui n'est pas. Ils identifient ensuite le fait de dire ce qui n'est pas à ne rien dire. La fausseté n'existe donc ni dans le discours ni dans l'opinion selon ces arguments. L'être et le non-être sont mis en opposition, et une chose soit *est*, donc existe telle qu'elle est, soit n'est pas, et se confond donc avec le néant. Tout intermédiaire entre l'être et le non-être est exclu, un discours (ou une opinion), soit

se rapporte à un être, donc saisit complètement cet être, soit n'a aucun rapport à quoi que ce soit, et il n'y a donc aucun véritable discours ou opinion. La position des deux arguments n'accepte donc pas que deux discours se rapportent au même être, et ne dit pas la même chose. Car si l'énoncé A dit : « X est F » et que l'énoncé B dit : « X est G », alors, comme G n'est pas F, on peut donc dire que « X est et n'est pas F ». Comme le dit l'Étranger dans le *Sophiste* :

Car, même si l'être possède d'une certaine manière l'unité comme propriété, il ne se montrera pas identique à l'un, et par conséquent, le tout sera plus nombreux que l'un¹¹³. (Soph. 245b7-9)

Ces arguments rejoignent donc les trois autres arguments, ce qui présuppose aussi que l'être est indépendant de tout discours et de toute opinion, et exclut l'intermédiaire entre l'être et le non-être. Il n'y a donc rien qui soit d'une manière différente d'une autre chose, et un être qui n'est pas identique à lui-même n'est pas, donc appartient au néant. Le rapport entre le discours/l'opinion et l'être est donc soit un rapport total, donc vrai, soit un rapport nul, donc sans aucun discours, sans aucun intermédiaire.

C. Groupe 3 : le faux dans les cas limité

Les deux derniers arguments sont des arguments qui réussissent à démontrer le faux mais seulement partiellement. L'argument du bloc de cire et du colombier arrivent tous les deux à montrer la fausseté dans certains cas.

La stratégie de ces deux arguments consiste à mettre en place plusieurs manières de connaître un même objet. L'argument du bloc de cire mobilise la

¹¹³ *Sophiste*, 245b7-9, traduction Cordero : « τε γὰρ τὸ ὄν ἐν εἶναι πως οὐ ταὐτὸν ὄν τῷ ἐνὶ φανεῖται, καὶ πλεονα δὴ τὰ πάντα ἐνὸς ἔσται. »

sensation et la mémoire ; l'argument du colombier distingue le savoir en possession du savoir en usage. Ces deux arguments rendent possible un certain intermédiaire entre le savoir total et l'ignorance totale, en acceptant qu'une des voies pour accéder à l'objet puisse nous donner une notion vague, par exemple un souvenir vague, une perception inexacte, ou bien un savoir en possession qui n'est pas immédiatement ou complètement rendu présent. Il est donc possible de se tromper parce que l'empreinte d'une chose dans le souvenir, ou saisie par la perception, n'est pas immédiatement identique à la chose, ce qui fait qu'on associe alors l'empreinte d'une chose à une autre chose dans la réalité. Il est donc possible de différencier la chose et la connaissance de la chose, étant donné que la connaissance n'a pas toujours immédiatement un accès total à la chose. Ces deux arguments réussissent en effet à expliquer la fausseté, mais seulement dans des conditions très limitées. L'argument du bloc de cire n'explique que la fausseté par rapport à un objet sensible qu'on perçoit et qu'on garde dans la mémoire. De plus, la fausseté démontrée par cet argument ne peut pas être autre chose qu'une mauvaise identification entre deux sensibles particuliers, et non une mauvaise identification entre un particulier et une catégorie. L'argument du colombier semble expliquer une fausseté qui porte sur autre chose que sur les choses sensibles, mais elle reste toujours une mauvaise identification et non un mauvais raisonnement, voire une inférence invalide.

Nous pouvons remarquer que lorsqu'un certain état intermédiaire entre le savoir total et l'ignorance totale est pris en compte, et que notre accès à la chose ne nous donne plus immédiatement la totalité de la chose, le faux est rendu possible. Certains états intermédiaires sont pris en considération. Mais, étant donné que ces états sont conçus sans la considération de l'intermédiaire qui rend possible tout état intermédiaire (ou ce qui est « à l'intermédiaire ») en établissant le rapport entre le

savoir et le non-savoir, ils ne peuvent être conçus que dans les cas limités : l'oubli, la condition non-idéale de la perception, l'accès non-immédiat au savoir en possession ; le faux n'est donc lui aussi possible que dans ces cas-là.

Pour résumer, au sujet de ces trois groupes d'arguments, nous pouvons remarquer que l'absence d'intermédiaire est la raison commune pour laquelle tous les arguments mènent à l'impossibilité du faux. Dans le premier groupe d'arguments, l'intermédiaire entre un accès total à l'être et l'absence d'accès est impossible, car le nom et le senti sont immédiatement identifiés à la chose nommée ou sentie au moment de l'acte d'imposition du nom et de l'acte de sentir. L'accès total à l'être dépend donc absolument de l'acte effectué en relation avec une personne et un moment, et sans l'acte d'imposition ou de sentir, nul accès à la chose n'est possible. Sans intermédiaire entre l'accès total à l'être et l'absence d'accès à l'être, il est impossible d'associer faussement un nom ou un senti, car aucune association, c'est-à-dire aucune mise en rapport, n'est possible à cause de l'immédiateté de l'identification entre le nom/le senti et la chose. Dans le deuxième groupe d'arguments, l'absence d'intermédiaire, également entre l'accès total à l'être et l'absence d'accès, est la raison pour laquelle le nom s'oppose au non-nom en tant que bruit insensé, le savoir s'oppose à l'ignorance totale, l'être s'oppose au non-être en tant que néant. Ces arguments conduisent donc eux aussi vers l'impossibilité du faux. Dans le dernier groupe d'arguments, l'intermédiaire entre l'accès total à l'être et l'absence d'accès est rendu possible, mais sous certaines conditions déterminées et limitées. Le faux existe bel et bien, mais sous les mêmes conditions, sous lesquelles l'intermédiaire a été possible.

L'intermédiaire, notamment l'intermédiaire entre l'accès total à l'être et l'absence d'accès à l'être, est donc crucial dans la question du faux. En effet, si

l'intermédiaire est absent au sein de l'être et n'a aucun moyen d'exister, alors il est impossible de penser le faux. A cette fin, je propose d'analyser précisément comment la notion d'intermédiaire se déploie dans les dialogues.

CHAPITRE II. LA NOTION D'INTERMÉDIAIRE DANS LES DIALOGUES

La fausseté, si l'on résume l'analyse que j'ai menée dans le chapitre I, semble exiger la prise en compte de l'intermédiaire dans notre rapport à la réalité. En effet, un rapport immédiat à l'être exclut toute possibilité d'entrer en contact avec une chose tout en l'identifiant à une autre chose. L'immédiateté est donc ce qui empêche d'établir l'intermédiaire. Car, si une chose est immédiatement une autre, alors dans ce cas-là, aucune altérité ne peut s'insérer entre les deux. Plus précisément, on se trouve en fait face à une seule chose au lieu de deux. Sans intermédiaire, étant donné que toute mise en rapport est impossible, il est donc impossible d'associer une chose à ce qui ne lui est pas identique. La fausseté, en tant que ce qui se rapporte à un objet tout en lui associant ce qu'il n'est pas, n'a alors aucun moyen d'exister.

La notion d'intermédiaire est donc cruciale pour articuler la nature du faux. Certains commentateurs soutiennent l'idée que Platon n'articule un intermédiaire (en l'occurrence l'intermédiaire entre l'identification et la contradiction, et l'intermédiaire entre le savoir et le non-savoir) que dans le *Sophiste* du fait de sa propre ignorance ¹¹⁴. Cependant, si le prédicat et le concept en tant qu'intermédiaires particuliers sont peu présents dans les dialogues, on peut au contraire constater que la notion d'intermédiaire est pourtant largement questionnée.

La notion d'intermédiaire n'est pas encore bien conceptualisée à l'aide d'une terminologie claire chez les penseurs grecs. Dans les dialogues de Platon,

¹¹⁴ Crivelli soutient l'idée que ce n'est que dans le *Sophiste* que l'intermédiaire entre l'identification et la contradiction, c'est-à-dire la négation qui se différencie de la contradiction, est introduit. Paolo Crivelli, "The Argument from Knowing and Not-Knowing..." *op. cit.*, p. 187.

plusieurs termes sont employés pour caractériser l'intermédiaire, et les deux termes les plus employés sont *μεταξύ* et *μέσος*. Le terme que Platon utilise le plus souvent pour parler d'un état intermédiaire est *μεταξύ*, qui signifie « entre », mais il emploie également le même mot pour dire simplement « au milieu de quelque chose »¹¹⁵. Le mot *μέσος*, qui veut dire « le milieu » est donc aussi souvent employé pour désigner ce qui se trouve entre deux choses.

Ces termes n'ont pas le sens précis et technique de l'intermédiaire, et ils peuvent simplement désigner une position dans l'espace ou dans le temps. Afin de montrer que Platon est conscient de l'importance de l'intermédiaire et qu'il s'appuie même d'une manière significative sur cette question, il faut analyser les occurrences de *μεταξύ* dans les dialogues, et trouver d'autres termes relevant de la question de l'intermédiaire. Ensuite, nous pourrions déterminer une nature de l'intermédiaire et sa place dans la pensée de Platon.

L'ANALYSE DES OCCURRENCES DE *μεταξύ* DANS LES DIALOGUES

Le mot *μεταξύ* apparaît 96 fois dans l'ensemble de dialogues. Cette fréquence est peut-être moins significative que celles de *λόγος* ou *εἶδος*, mais on constate que ces 96 occurrences sont en majorité concentrées dans 7 dialogues : le *Phédon*, le *Parménide*, le *Théétète*, le *Banquet*, les *Lois*, la *République*, et le *Timée*. Et la *République* et le *Timée* sont les deux dialogues où ce mot *μεταξύ* apparaît le

¹¹⁵ Platon emploie plusieurs fois le mot *μεταξύ* pour désigner le milieu spatial et temporel, qui veut dire simplement « au sein de quelque chose » ou « pendant ». Par exemple, dans le passage qui suit, tiré de la *République*, le sens de *μεταξύ* est temporel, et il n'y a aucun sens d'intermédiaire dans cette occurrence : *Καὶ ὁ Θρασύμαχος πολλάκις μὲν καὶ διαλεγόμενον ἡμῶν μεταξύ ὄρμα ἀντιλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου.* (Or Thrasymaque s'était élané à plusieurs reprises, au milieu même de notre discussion. *Rép.* 336b1-2, traduction Leroux)

plus.

Parmi ces occurrences, on peut repérer des usages de ce terme pour figurer la notion d'intermédiaire dans les questions fondamentales, comme le rapport entre le sensible et l'intelligible, entre le savoir et l'ignorance, entre l'être et le non-être, ou encore entre le mouvement et le repos. Je présente ici les passages clés dans chacun des sept dialogues où le terme *μεταξύ* relève le questionnement important.

Dans le *Phédon*, l'intermédiaire est ce qui rend possible tout devenir :

*Autre chose ; en ce qui les concerne, voici à peu près ce qui se passe : l'intermédiaire (μεταξύ) de ces couples de termes contraires se produit, puisqu'il y a deux termes, un double devenir – d'un contraire vers l'autre, et, inversement, de cet autre vers le premier. Je veux dire : comme intermédiaire (μεταξύ) entre une chose plus grande et une chose plus petite, n'y a-t-il pas accroissement et diminution ? – c'est ainsi que nous nommons d'une part le « s'accroître », de l'autre le « diminuer »¹¹⁶ (*Phédon*, 71a10-12) ?*

Dans ce passage du *Phédon*, Platon explique ce qu'il entend par « intermédiaire » lorsqu'il dit : « l'intermédiaire (μεταξύ) de ces couples de termes contraires se produit, puisqu'il y a deux termes » (*Phédon*, 71a10). L'intermédiaire se produit donc entre deux termes en opposition. Selon le *Phédon*, dans le cas de deux contraires, s'il n'y a rien qui se situe entre les deux extrêmes et qui les met en relation, alors tout devenir est impossible. Car pour que qu'une chose devienne, elle doit nécessairement advenir de son contraire. Par exemple, une chose vient à être du non-être, une chose devient grande en étant d'abord petite, etc.

¹¹⁶ *Phédon*, 71a10-12, traduction de Monique Dixsaut légèrement modifiée : « Τί δ' αὖ; ἔστι τι καὶ τοιόνδε ἐν αὐτοῖς, οἷον μεταξύ ἀμφοτέρων πάντων τῶν ἐναντίων δυοῖν ὄντων δύο γενέσεις, ἀπὸ μὲν τοῦ ἐτέρου ἐπὶ τὸ ἕτερον, ἀπὸ δ' αὖ τοῦ ἐτέρου πάλιν ἐπὶ τὸ ἕτερον μείζονος μὲν πράγματος καὶ ἐλάττονος μεταξύ αὐξήσις καὶ φθίσις, καὶ καλοῦμεν οὕτω τὸ μὲν αὐξάνεσθαι, τὸ δὲ φθίνειν; »

Une chose ne peut pas être la cause de son contraire, comme par exemple la grandeur ne peut pas être la cause de la petitesse. Or, le fait de devenir grand, ou devenir petit, exige un intermédiaire qui met en relation la grandeur et la petitesse comme opposés. Une chose peut ainsi devenir plus grande via un état intermédiaire relatif à son opposé.

L'importance de l'intermédiaire se trouve aussi dans le *Parménide* lorsqu'il s'agit de l'intermédiaire entre les opposés. Et cet intermédiaire entre les opposés dans le *Parménide* rend possible non seulement le devenir, mais aussi la compréhension des deux extrémités :

En effet, l'instant semble designer quelque chose comme le point de départ d'un changement dans l'un et l'autre sens. En effet, ce n'est certes pas à partir du repos encore en repos que s'effectue le changement ; ce n'est pas non plus à partir du mouvement encore en mouvement que s'effectue le changement. Mais l'instant, qu'on ne peut situer, est sis à l'intermédiaire du mouvement et du repos, parce qu'il ne se trouve dans aucun laps de temps. Et tout naturellement, c'est bien vers l'instant et à partir de l'instant que ce qui est en mouvement change d'état pour se mettre au repos, et que ce qui est au repos change son état pour se mettre en mouvement¹¹⁷. (Parm. 156d3-e3)

Le changement est impossible à saisir ou à comprendre s'il n'y a pas d'intermédiaire qui met en relation le mouvement et le repos. En effet le mouvement se meut par définition, et le repos reste toujours immobile, mais le changement exige une transition de l'un à l'autre. Puisque le repos ne se met jamais en mouvement, et que si le mouvement vient à s'arrêter, il n'est alors plus un

¹¹⁷ *Parménide*, 156d3-e3, traduction Brisson : « τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοῖόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον. οὐ γὰρ ἔκ γε τοῦ ἐστάναι ἐστῶτος ἔτι μεταβάλλει, οὐδ' ἐκ τῆς κινήσεως κινουμένης ἔτι μεταβάλλει· ἀλλὰ ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπος τις ἐγκάθηται μεταξύ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὔσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τὸ τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἐστάναι καὶ τὸ ἐστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι. »

mouvement, seul un intermédiaire entre le mouvement et le repos peut donc relier ces deux opposés et rendre possible la transition.

La même discussion sur le devenir des contraires à partir de l'intermédiaire se retrouve aussi dans le *Banquet* :

Il est parfaitement clair, répondit-elle, même pour un enfant, que ce sont ceux qui se trouvent dans l'intermédiaire (μεταξύ), et qu'éros doit en faire partie. Il va de soi, en effet, que le savoir compte parmi les choses qui sont les plus belles ; or éros est amour du beau. Par suite, éros doit nécessairement tendre vers le savoir et puisqu'il tend vers le savoir, il doit tenir l'intermédiaire (μεταξύ) du savoir et de l'ignorance¹¹⁸. (Banqu. 204b1-6)

Non seulement la question de l'intermédiaire entre le savoir total et l'ignorance totale est soulevée, de plus, *Éros*, l'enfant de la richesse et de la pauvreté, qui est à juste titre un intermédiaire mettant en relation les deux opposés, rend possible un apprentissage tendant à l'infini vers le savoir total sans jamais l'atteindre.

L'intermédiaire entre le savoir et l'ignorance est aussi questionné dans la *République*, et l'opinion est donc le résultat de la recherche de cet intermédiaire :

Par conséquent, comme nous avons convenu que la connaissance s'établit sur ce qui est et que, nécessairement, la non-connaissance s'établit sur ce qui n'est pas, pour ce qui concerne cela qui se trouve à l'intermédiaire, il faut chercher quelque intermédiaire entre ignorance et savoir s'il existe par hasard quelque chose de ce genre¹¹⁹ ? (Rép. 477a10-b)

¹¹⁸ *Banquet*, 204b1-6, traduction Brisson modifiée : « Δῆλον δὴ, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ **μεταξύ** τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἔρως. ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξύ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς. »

¹¹⁹ *République*, 477a10-b1, traduction Leroux : « Οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι, ἐπὶ δὲ τῷ **μεταξύ** τούτῳ **μεταξύ** τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, εἴ τι τυγχάνει ὄν τοιοῦτον; »

L'opinion serait quelque chose d'intermédiaire entre les deux¹²⁰ ? (Rép. 478d3)

L'opinion, en tant qu'intermédiaire entre le savoir et l'ignorance, conduit le questionnement vers la recherche de l'objet d'opinion. Étant donné que l'objet de savoir est ce qui est pleinement, et que l'objet de l'ignorance est ce qui n'est aucunement, l'objet de l'opinion doit donc se situer entre l'objet du savoir, soit l'être, et l'objet de l'ignorance, soit le non-être :

Il nous resterait donc apparemment à trouver ce qui participe de l'un et de l'autre, de l'être et du non-être, et qu'il ne serait correct de désigner purement et simplement ni de l'un ni de l'autre nom, afin que, si cela apparaissait, nous puissions le désigner en toute justice comme cela qui est opiné, rapportant ainsi les extrêmes aux extrêmes et les intermédiaires à l'intermédiaire¹²¹. (Rép. 478e1-5)

Il est plus tard affirmé que l'objet de l'opinion est nécessairement une chose sensible. Les choses sensibles sont quelque part entre ce qui est pleinement et ce qui n'est nullement, car elles sont, mais ne restent pas « toujours identique sous tous les aspects » (ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ὄντα) (Rép. 479e7-8) comme les objets qui sont pleinement. Socrate distingue ensuite d'avantage l'intermédiaire situé entre l'intellect, qui a pour objet ce qui est pleinement et nous conduit vers le savoir, et l'opinion, qui a pour objet des choses sensibles, à savoir la pensée (διάνοια), et qui traite l'être comme image (Rép. 509d1-510a2).

Les occurrences de *μεταξύ* sont concentrées en majorité dans le livre V et VI de la *République*, et dans les passages contenant *μεταξύ*, Socrate articule une

¹²⁰ *République*, 478d3, traduction Leroux : « Μεταξύ ἄρα ἂν εἴη τούτοις δόξα. »

¹²¹ *République*, 478e1-5, traduction Leroux : « Ἐκεῖνο δὴ λείποιτ' ἂν ἡμῖν εὐρεῖν, ὡς ἔοικε, τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, καὶ οὐδέτερον εἰλικρινές ὀρθῶς ἂν προσαγορευόμενον, ἵνα, ἐὰν φανῆ, δοξαστὸν αὐτὸ εἶναι ἐν δίκη προσαγορευόμενον, τοῖς μὲν ἄκροις τὰ ἄκρα, τοῖς δὲ **μεταξύ τὰ μεταξύ** ἀποδιδόντες. ἢ οὐχ οὕτως; »

déclinaison des intermédiaires entre l'Être et le Non-être, le savoir et l'ignorance, la vérité et la non-vérité. La notion d'intermédiaire semble rendre possible toute une articulation entre les opposés.

L'apprentissage et l'oubli sont mentionnés rapidement dans le *Théétète* en tant qu'intermédiaires entre le savoir et le non-savoir, mais l'argumentation, comme nous pouvons le voir plus haut, procède sans tenir compte de l'existence des intermédiaires. Le *μεταξύ* dans le *Théétète* concerne principalement la question de la sensation et du senti, car, selon Socrate, la sensation et le senti viennent à être à l'intermédiaire entre ce qui suscite et ce qui est suscité :

Suivons la parole citée tout à l'heure : ne posons rien qui soit un, en soi et par soi ; et ainsi le noir, le blanc ou n'importe quelle autre couleur nous apparaîtra être venue à être à partir du heurt des yeux contre la translation qui vient à leur rencontre, et alors chaque chose que nous disons être une couleur ne sera ni ce qui heurte ni ce qui est heurté, mais quelque chose qui se sera produit à l'intermédiaire (μεταξύ) des deux, propre à chacun¹²². (Théét. 153e4)

Les passages dans le *Timée* contenant *μεταξύ* sont un peu différents des autres occurrences montrées plus haut. Les occurrences dans les autres dialogues confirment l'existence d'un intermédiaire, en démontrant l'existence d'un certain état précis qui se trouve entre deux opposés et qui désigne certaines transitions ou le mélange. Dans les autres dialogues, on a plutôt tendance à établir d'abord deux opposés, et ensuite l'existence d'un état précis entre ces deux opposés, afin de montrer la présence d'un intermédiaire. Contrairement à ces dialogues, le *Timée*

¹²² *Théétète*, 153e4, traduction Nancy légèrement modifiée : « Ἐπόμεθα τῷ ἄρτι λόγῳ, μηδὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐν ὄν τιθέντες• καὶ ἡμῖν οὕτω μέλαν τε καὶ λευκὸν καὶ ὅτιοῦν ἄλλο χρῶμα ἐκ τῆς προσβολῆς τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φορὰν φανεῖται γεγενημένον, καὶ ὃ δὴ ἕκαστον εἶναι φαμεν χρῶμα οὔτε τὸ προσβάλλον οὔτε τὸ προσβαλλόμενον ἔσται, ἀλλὰ **μεταξύ** τι ἑκάστω ἴδιον γεγονός• »

établit d'abord l'existence d'un intermédiaire avant de poser les deux extrémités. En outre, l'intermédiaire abordé dans le *Timée* n'est pas ce qui se situe entre deux opposés, mais simplement ce qui articule et relie les choses. Le *Timée* démontre donc précisément comment un intermédiaire fait apparaître ses deux termes liés en les mettant en certain rapport et non pas l'inverse. L'intermédiaire dans le *Timée* est donc explicitement mis en avant pour montrer qu'il n'est pas simplement une troisième chose subordonnée aux deux termes entre qui il se retrouve, mais au contraire, c'est l'intermédiaire qui les détermine :

En effet, c'est dans l'état intermédiaire où se trouve l'eau lorsqu'elle est en train de se changer en air, et l'air lorsqu'il est en train de se changer en eau, que naissent les odeurs¹²³. (Tim. 66e1)

Nous pouvons remarquer que dans le *Timée*, contrairement aux autres dialogues dans lesquels on se concentre plutôt sur les extrémités comme l'Être et le Néant, ou le savoir et l'ignorance. Platon suggère qu'en réalité l'état intermédiaire nous est non seulement plus familier, mais il est également ce à partir de quoi l'on établit les termes entre lesquels il se trouve. L'intermédiaire n'est plus simplement présenté comme une chose en intermédiaire, mais comme ce qui à la fois relie et articule les choses entre lesquelles il se trouve. On retrouve donc le sens le plus simple dans la notion d'intermédiaire : l'être-entre.

Mais deux éléments ne peuvent seuls former une composition qui soit belle, sans l'intervention d'un troisième ; il faut en effet, entre (ἐν μέσῳ) les deux, un lien (δεσμός) qui les réunisse¹²⁴. (Tim. 31b8-9)

Dans ce passage du *Timée*, Platon n'a pas employé le mot μεταξύ, mais

¹²³ *Timée*, 66e1, traduction Brisson : « μεταβάλλοντος γὰρ ὕδατος εἰς ἀέρα ἀέρος τε εἰς ὕδωρ ἐν τῷ μεταξύ τούτων γεγονόσιν »

¹²⁴ *Timée*, 31b8-9, traduction Brisson : « Δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι »

plutôt ἐν μέσῳ. Mais l'idée d'intermédiaire est parfaitement présente, étant donné qu'il s'agit de quelque chose qui se trouve entre deux termes, comme la description de l'intermédiaire que l'on trouve dans le *Phédon* (*Phédon*, 71a10). De plus, Platon précise que ce qui se trouve entre les deux est le lien (δεσμὸν). L'intermédiaire est donc le lien qui relie les termes entre lesquels il se trouve.

Enfin les occurrences dans les *Lois* relèvent toujours une ambivalence entre deux éléments bien définis. Le μεταξὺ dans ce contexte indique un « élément ambivalent » comme le dit Renault¹²⁵, qui montre l'existence d'une zone grise entre les termes bien définis :

Il ne semble pas vrai que dans tous les cas une frontière touche une frontière ; il y a au contraire des cas où il existe entre deux frontières une zone qui touche à l'une et à l'autre et qui se trouve dans une position intermédiaire (μεταξὺ) entre les deux. Entre crime commis de plein gré et ceux qui ne le sont pas¹²⁶. (Lois, 878b4-6)

Dans ce passage des *Lois*, l'intermédiaire n'est plus seulement ce qui se trouve entre deux choses opposées comme dans le *Phédon*, mais aussi entre deux choses ambivalentes. De plus, les *Lois* montre aussi que la caractéristique de l'intermédiaire est son état ambivalent, ce qui fait que l'intermédiaire n'est pas l'un des deux termes entre lesquels il se trouve, et n'appartient nullement à aucun d'eux. L'idée de l'intermédiaire en tant qu'être-entre est réaffirmée.

Voici donc qui résume la plupart des cas où l'on trouve des occurrences de μεταξὺ. Cette analyse est cependant loin d'être satisfaisante pour saisir toutes les

¹²⁵ Renault, O., « Dualisme et metaxu. Trois usages de l'intermédiaire chez Platon », vol. 27 / 1, 2014, p. 121-138, p. 9.

¹²⁶ Lois, 878b4-6, traduction Pradeau : « Ἔστιν δὲ οὐ πάντων, ὡς ἔοικε, τῶν ὄντων ὄρος ὄρω προσμειγνύς, ἀλλ' οἷς ἔστιν μεθόριον, τοῦτο ἐν μέσῳ ὄρων πρότερον ἑκατέρῳ προσβάλλον γίγνοιτ' ἂν ἀμφοῖν μεταξὺ. »

discussions sur l'intermédiaire. De plus, le mot *μεταξύ* n'est pas le seul qui peut être employé pour désigner l'intermédiaire ¹²⁷. Mais cette simple analyse des occurrences est suffisante pour montrer l'importance que Platon accorde à la question de l'intermédiaire, à partir de laquelle la pensée, l'opinion, les choses sensibles, les devenirs, la sensation, l'image, trouvent leurs places dans la pensée platonicienne.

Nous pouvons aussi remarquer, à partir de cette analyse, que les intermédiaires absents des arguments autour du faux apparaissent déjà dans d'autres dialogues. La question de l'intermédiaire entre le savoir et l'ignorance est examinée dans le *Banquet* et dans la *République*, avec des réponses affirmatives quant à l'existence d'un intermédiaire entre le savoir et l'ignorance. L'intermédiaire entre l'Être et le non-être est aussi mis en question avec une réponse bien argumentée dans la *République*. Si ces intermédiaires, dont l'absence cause l'échec des arguments sur le faux, prennent déjà des places importantes dans les recherches de Platon, pourquoi Platon organise-t-il alors ces dialogues concernant le faux sans aucune considération ou discussion sur l'intermédiaire ? Quel rôle joue précisément la notion d'intermédiaire dans la pensée de Platon ? Et pourquoi Platon s'intéresse-t-il à la notion d'intermédiaire ?

A. La nature et le rôle de l'intermédiaire chez Platon

Dans toutes les occurrences de *μεταξύ* que l'on a parcourues, nous ne

¹²⁷ Souilhé a résumé des passages importants dans quelques dialogues contenant les termes μέσος et μέτριον, qui pourraient aussi soulever la question de l'intermédiaire, mais son analyse n'est pas une analyse exhaustive de toutes les discussions sur l'intermédiaire chez Platon. Souilhé, J., *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, Paris, F. Alcan, 1919, p. 44-72.

pouvons trouver que des discussions sur des entités médiatrices entre deux éléments bien déterminés, autrement dit, des intermédiaires spécifiques entre des choses déterminées. En revanche, on ne trouve nulle part dans les dialogues une discussion sur la notion générale de l'intermédiaire elle-même, ou une définition de sa nature et de son rôle. Pour délimiter mon champ de recherche afin d'élucider progressivement quelle est la place de cette intermédiaire, à première vue insaisissable chez Platon, je m'appuierai sur le travail de Souilhé et de Renaut. Dans un second temps, je montrerai que même si le terme d'intermédiaire n'est pas l'objet d'une réflexion particulière de Platon, son utilisation dans toutes les réflexions du philosophe est fondamentale.

Selon les recherches de Souilhé, une notion vague d'intermédiaire existait déjà chez les contemporains de Platon, notamment chez les *phusikoi* Ioniens, afin d'expliquer le mélange des éléments dans la formation du cosmos. La notion d'intermédiaire chez ces penseurs est réduite à ce que Souilhé appelle des « entités médiatrices », c'est-à-dire les entités qui rendent possible le mélange d'éléments précis¹²⁸. Nous pouvons remarquer une continuité entre Platon et ses contemporains, étant donné que la plupart des discussions concernant l'intermédiaire cherche à déterminer les intermédiaires spécifiques qui font communiquer des choses spécifiques. Cependant, un rôle commun à tous ces intermédiaires spécifiques commence à voir le jour. Par exemple dans ce passage du *Phédon* cité auparavant (*Phd*, 71a10-12), l'intermédiaire est explicitement présenté comme ce à travers quoi les contraires sont mis en relation. Au-delà des réflexions dispersées portant sur les entités spécifiques dans l'intermédiaire des choses, c'est-à-dire les intermédiaires

¹²⁸ Par exemple, pour Parménide, l'air et l'eau sont des entités médiatrices produites dans le mélange. Souilhé, J., *La notion platonicienne...* Ibidem, 1919, p. 19.

spécifiques, Platon semble commencer à questionner le rôle de l'intermédiaire en général.

Les recherches de Renault fournissent une typologie des usages de l'intermédiaire chez Platon, et il en distingue trois : 1) le milieu où les deux limites se mélangent, 2) la position médiane, et 3) le milieu qui polarise en médiatisant¹²⁹. Dans cette typologie, les passages du *Phédon*, des *Lois*, et du *Timée* cités plus haut sont inclus dans le premier usage de l'intermédiaire, c'est-à-dire l'intermédiaire qui indique seulement un lieu de mélange entre deux termes. Les passages de la *République*, du *Théétète* et du *Parménide* relèvent du deuxième usage. Et enfin, pour Renault, l'*éros* du *Banquet* appartient au troisième usage, car il est un intermédiaire qui non seulement met en relation deux termes, mais qui les polarise tout en introduisant une orientation « correcte »¹³⁰.

Selon Renault, les recherches de Souilhé sur l'intermédiaire ont deux présupposés : 1) les domaines des recherches existent a priori et 2) les pôles extrêmes dans les dualités sont déjà bien établis¹³¹. La lecture de Renault consiste à montrer qu'en s'appuyant sur l'importance de l'intermédiaire, Platon polarise les termes entre lesquels un intermédiaire se trouve, et encourage donc le développement du dualisme dans sa pensée¹³². Cependant, cette lecture de Renault elle-même contient une présupposition, qui est aussi celle de Souilhé, à savoir : considérer l'intermédiaire comme subordonné à deux termes déjà bien établis. Autrement dit, on présuppose que le rapport entre les deux termes est déjà préétabli,

¹²⁹ Renault, O., "*Dualisme et metaxu...*" op. cit., 2014, p. 2.

¹³⁰ Selon Renault, le troisième usage de l'intermédiaire se détache des deux premiers, car l'intermédiaire ne reste pas toujours neutre, ou « médiocre », il peut polariser l'opposition entre les deux termes tout en imposant une orientation, comme l'*éros* est censé s'approcher du savoir et non pas de l'ignorance. « *Dualisme et Metaxu...* » Ibidem, 2014, p. 9.

¹³¹ Renault, O., « *Dualisme et Metaxu...* » Ibidem, 2014, p. 2.

¹³² Renault, O., « *Dualisme et Metaxu...* » Ibidem, 2014, p. 10.

et qu'ainsi l'intermédiaire n'est qu'une chose qui se trouve entre deux termes, et qui est un mélange des deux. Cette chose intermédiaire n'est alors en réalité pas considérée comme l'intermédiaire, c'est-à-dire un être-entre par nature, mais simplement une troisième chose qui est un mélange des deux autres.

Partant de la notion d'intermédiaire compris comme entité intermédiaire, il est impossible d'expliquer comment l'intermédiaire peut s'articuler dans une échelle de mesure. Par exemple, l'opinion en tant qu'intermédiaire entre le savoir et l'ignorance articulée dans la République cité plus haut, n'est pas simplement une entité qui se trouve entre le savoir et l'ignorance, au contraire, l'opinion en tant qu'intermédiaire articule une échelle graduelle entre le savoir et l'ignorance. Si le rôle de ce qui est intermédiaire n'est pas simplement le mélange des deux extrémités, mais la mesure par rapport aux deux extrémités, alors la possibilité de mesure implique premièrement qu'il existe un rapport continu entre deux extrémités, et deuxièmement, que ce rapport est articulé selon de nombreuses graduations. Les points intermédiaires entre deux extrémités ne sont pas constitués par l'addition une échelle graduelle mesurable, par ailleurs, la mesure qui articule cette échelle n'existe que lorsque l'intermédiaire se manifeste. Par conséquent, une entité n'est intermédiaire qu'au moment où elle détermine la mise en rapport des deux termes liés. Le présupposé qui considère que les rapports entre les choses sont préétablis néglige donc l'importance de la mise en rapport de tout intermédiaire.

Cette conception de l'intermédiaire chez Renaut et Souilhé réduit l'idée de l'intermédiaire à un mélange de deux termes arbitraires, que l'on peut par nature articuler sans raison. Il est donc arbitraire de présupposer que les choses sont par nature en relations, et que les points intermédiaires sont par nature différenciés et organisés de telle ou telle manière. Car, sans un point d'appui en dehors des deux

extrémités qui détermine la nature du lien qui les organise dans un même rapport, il est impossible de comprendre pourquoi et comment les deux extrémités se mélangent sauf à le poser comme un fait. Réexaminons les discussions sur l'intermédiaire dans les dialogues en se demandant qu'est-ce qui rend possible une position intermédiaire, et alors nous constatons qu'à chaque fois qu'un intermédiaire est introduit, il détermine le lien entre les deux termes liés et non pas l'inverse. Il faut maintenant articuler la nature spécifique de l'intermédiaire et son rôle selon cette idée : l'intermédiaire est celui qui détermine la mise en rapport des choses.

J'essaie ici de reconstruire la notion essentielle d'intermédiaire à partir de toutes ces analyses autour de *μεταξύ*. Le sens le plus fondamental de *μεταξύ* est « entre ». Mis à part les usages du mot pour désigner « être au sein d'un espace ou d'un laps de temps », l'être-entre intermédiaire indique dans un premier temps sa position de double négation : un intermédiaire n'est aucun des termes qu'il relie. Cette position de double négation par rapport à ce entre quoi l'intermédiaire est situé semble évidente.

Par exemple, l'opinion en tant qu'intermédiaire entre le savoir et l'ignorance dans la *République* n'est ni le savoir ni l'ignorance :

-Avons-nous alors considéré ce point de façon satisfaisante, même si nous pourrions l'examiner beaucoup plus en détail, à savoir que ce qui est complètement est complètement connaissable, alors que ce qui n'est aucunement est entièrement inconnaissable ?

-Oui, de manière tout à fait satisfaisante.

-Bien. Mais si une certaine chose est ainsi disposée qu'elle est et n'est pas à la fois, ne se trouve-t-elle pas au milieu, entre ce qui est purement et simplement et ce qui, au contraire, n'est aucunement ?

-Si, au milieu.

-Par conséquent, comme nous avons convenu que la connaissance s'établit sur ce qui est et que, nécessairement, la non-connaissance s'établit sur ce qui n'est pas, pour ce qui concerne cela qui se trouve au milieu, il faut chercher quelque intermédiaire entre ignorance et savoir, s'il existe par hasard quelque chose de ce genre¹³³ ? (Rép. 477a2-b1)

Dans ce passage, nous pouvons aussi remarquer que l'opinion, en tant qu'intermédiaire entre le savoir et l'ignorance, est ce qui établit un rapport continu entre les deux termes, et sans elle le savoir et l'ignorance ne se sont même pas situés l'un et l'autre comme des contraires. L'introduction de l'opinion détermine donc le rapport qui relie le savoir, l'opinion et l'ignorance dans une continuité, en indiquant que le fondement commun qui rend les trois termes comparables est la complétude de leurs objets de connaissances. Si les deux termes sans intermédiaires peuvent tomber simplement dans les dimensions différentes, alors l'intermédiaire est ce qui assure que les deux termes sont mis sur le même plan, en déterminant le rapport entre eux. Par conséquent, et deuxièmement, un intermédiaire met en place une continuité qui relie deux termes.

En outre, l'intermédiaire, qui établit le rapport entre deux termes liés tout en étant différent de chacun des deux, en se situant « entre », articule ce qui le différencie de l'un et de l'autre tout en reliant l'un à l'autre dans une continuité. Ce qu'est un terme par rapport à l'intermédiaire et ce qu'est l'intermédiaire par rapport à l'autre terme rend donc possible une continuité graduelle. Autrement dit, il est

¹³³ *République*, 477a2-b1, traduction Leroux :

« -Ἰκανῶς οὖν τοῦτο ἔχομεν, κἂν εἰ πλεοναχῆ σκοποῖμεν, ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὄν δὲ μηδαμῆ πάντῃ ἄγνωστον;

-Ἰκανώτατα.

Εἶεν· εἰ δὲ δὴ τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξύ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὐτῆ μηδαμῆ ὄντος;

-Μεταξύ.

-Οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι, ἐπὶ δὲ τῷ μεταξύ τούτῳ μεταξύ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, εἴ τι τυγχάνει ὄν τοιοῦτον;

maintenant possible de « mesurer ». Par exemple, établir une échelle graduelle entre l'ignorance et le savoir, ou entre le non-être et l'être réellement réel, comme dans le livre VII de la *République* :

Il nous plaira donc, dis-je, comme auparavant, de nommer la première section science, et la deuxième pensée, la troisième croyance, et la quatrième imagination. Il suffira aussi de nommer ces deux dernières prises ensemble opinion, et les deux premières ensemble, intellection. On dira alors que l'opinion concerne le devenir, alors que l'intellection vise l'être : ce que l'être est par rapport au devenir, l'intellection est par rapport à l'opinion, la science l'est par rapport à la croyance, et la pensée par rapport à l'imagination¹³⁴. (Rép. 533e7-534a5)

Nous pouvons donc remarquer une troisième caractéristique essentielle de l'intermédiaire, qui est de rendre possible la « mesure » en articulant entre les deux termes une continuité graduelle par rapport à la différenciation et à la ressemblance entre chacun des deux termes et l'intermédiaire. Je résume : l'intermédiaire est ainsi déterminé par trois caractéristiques, 1) ce qui est déterminé par une double négation par rapport aux deux termes entre lesquels il se trouve ; 2) ce qui met en rapport les deux termes ; 3) ce qui rend possible une échelle graduelle entre les deux termes en fournissant leur commensurabilité.

Je distingue donc ici les deux expressions « être l'intermédiaire » entre deux termes, et « se trouver entre » deux termes. Je réserve le terme « intermédiaire » pour désigner ce qui établit le rapport entre deux termes, donc ce qui médiatise en effet les deux pôles. « L'intermédiaire » est donc ce qui, par nature, et

¹³⁴ *République*, 533e7-534a5, traduction Leroux : Ἀρκέσει οὖν, ἣν δ' ἐγώ, ὥσπερ τὸ πρότερον, τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν, τρίτην δὲ πίστιν καὶ εἰκασίαν τετάρτην· καὶ συναμφοτέρα μὲν ταῦτα δόξαν, συναμφοτέρα δ' ἐκεῖνα νόησιν· καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν· καὶ ὅτι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, καὶ ὅτι νόησις πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν·

nécessairement « entre » deux termes. Au contraire, ce qui « se trouve entre » désigne une entité posée simplement entre deux termes, sans en articuler la mise en rapport. Dans le second cas, une chose qui se trouve entre deux termes sans les mettre en rapport, peut très bien se trouver là par accident. Par exemple, l'Éros n'est pas l'intermédiaire entre le savoir et l'ignorance, il n'est pas non plus l'intermédiaire entre le beau et le laid, même s'il a des qualités qui se trouvent entre ces termes. En revanche, l'Éros est l'intermédiaire entre *poros* et *penia*, c'est à dire entre l'abondance et la pauvreté, car il les met en rapport :

Du fait qu'il est le fils de Poros et de Pénia, Éros se trouve dans la condition que voici. D'abord, il est toujours pauvre, et il s'en faut de beaucoup qu'il soit délicat et beau, comme le croient la plupart des gens. Au contraire, il est rude, malpropre, va-nu-pieds et il n'a pas de gîte, couchant toujours par terre et à la dure, dormant à la belle étoile sur le pas des portes et sur le bord des chemins, car, puisqu'il tient de sa mère, c'est l'indigence (ἐνδεία) qu'il a en partage. À l'exemple de son père en revanche, il est à l'affût de ce qui est beau et de ce qui est bon, il est viril, résolu, ardent, c'est un chasseur redoutable ; il ne cesse d'user d'artifices¹³⁵ (πλέκων μηχανάς), il est passionné de savoir et fertile en expédients (πόριμος), il passe tout son temps à philosopher, c'est un sorcier redoutable, un magicien et un expert. Il faut ajouter que par nature il n'est ni immortel ni mortel. En l'espace d'une même journée, tantôt il est en fleur, plein de vie, tantôt il est mourant ; puis il revient à la vie quand ses expédients réussissent en vertu de la nature qu'il tient de son père ; mais ce que lui procurent ses expédients (ποριζόμενον) sans cesse lui échappe ; aussi Éros n'est-il jamais ni dans l'indigence ni dans l'opulence, il se trouve à mi-chemin entre le savoir et l'ignorance¹³⁶. (Banqu.

¹³⁵ Je modifie la traduction de Luc Brisson en introduisant le terme « user d'artifices », pour mettre l'accent sur le fait que πλέκων μηχανάς consiste à se fournir les moyens de faire quelque chose, notamment toutes sortes d'outils, et non pas des ruses pour tromper.

¹³⁶ *Banquet*, 203c5-e5, traduction Brisson : « ἄτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὢν ὁ Ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκεν. πρῶτον μὲν πένης ἀεὶ ἐστί, καὶ πολλοῦ δεῖ ἀπαλὸς τε καὶ καλός, οἷον οἱ πολλοὶ οἴονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς ἀεὶ ὢν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, ἀεὶ ἐνδεία σύνοικος. κατὰ δὲ αὐτὸν πατέρα ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρείος ὢν καὶ ἴτης

Sans l'Éros qui détermine le rapport précis entre la richesse et la pauvreté, on imagine facilement la richesse et la pauvreté en opposition sans savoir sur quel point elles s'opposent. Selon ce passage du *Banquet*, il ne s'agit pas ici d'une opposition entre la richesse (πλοῦτος) et la pauvreté (πενία), mais d'une opposition entre « avoir accès à l'ouverture » ou « avoir le moyen d'accéder à quelque chose » et « être dépourvu de moyen »¹³⁷. C'est pour cette raison que dans la description de Diotime, la différence entre *Poros* et *Pénia* n'est pas simplement le fait de posséder beaucoup ou non, mais le fait d'avoir le moyen d'acquérir ce que l'on veut ou non.

Dans cette description, on peut remarquer que la mise en opposition de *Poros* et *Penia* n'est pas une opposition entre la plénitude et le vide de possession, ou entre l'abondance et l'indifférence à la beauté, mais entre l'abondance et le manque de moyen pour acquérir la même chose. L'opposition entre la richesse et la pauvreté est donc éclairée une fois que l'on s'aperçoit que, seulement en vue d'un objectif à atteindre, la richesse et la pauvreté se trouvent en opposition. Le fait que les termes sémantiquement liés de « moyen », « ressource », « expédient »¹³⁸ apparaissent de manière répétitive soutient l'idée que l'opposition dont l'Éros est intermédiaire consiste en une opposition entre ἔνδεια et πόριμος, c'est-à-dire entre le manque de moyens et l'accès aux moyens.

Si l'opposition dont l'Éros est l'intermédiaire se fait entre le manque et la

καὶ σύντονος, θηρευτῆς δεινός, αἰετῆς πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητῆς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστῆς· καὶ οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκει διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, τὸ δὲ ποριζόμενον αἰεὶ ὑπεκρεῖ, ὥστε οὔτε ἀπορεῖ Ἐρῶς ποτὲ οὔτε πλουτεῖ, σοφίας τε αὐτῆς καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν. »

¹³⁷ Le mot πόρος signifie « passage », « expédient » ou « un moyen un traverser une rivière ou un détroit ».

¹³⁸ Ces termes πλέκων, μηχανάς, πόριμος, ποριζόμενον ont tous un sens en lien avec le fait d'être bien fourni en moyens pour accomplir une fin.

prospérité des moyens pour accomplir une seule et même fin, alors cette lecture contredit le troisième type d'intermédiaire chez Renaut. Renaut défend l'idée qu'il y a une troisième acception de l'intermédiaire dans les dialogues, et qu'un intermédiaire de ce troisième type est non seulement situé à la position médiane qui médiatise les deux termes, mais encore ordonne une orientation en les polarisant. Renaut prend l'Éros pour exemple : en tant qu'intermédiaire, selon lui, l'Éros donne une bonne orientation (désir du savoir) et déconseille le contraire (désir de l'ignorance). Selon lui, « Ni un intervalle indifférencié, ni une position médiane « médiocre », l'intermédiaire est posé comme une étape déterminée vers un plus grand bien¹³⁹. » L'Éros en tant qu'intermédiaire entre Poros et Pénia n'est ni essentiellement un intermédiaire entre ce qui est beau et ce qui est laid, ni non plus un intermédiaire entre celui qui veut posséder le bon, le beau et le bien, et celui qui n'en veut pas. L'Éros tend vers le beau et le bien, parce qu'en dehors de la mise en rapport entre Poros et Pénia, tout mouvement doit s'orienter vers le beau et le bien. La différence essentielle entre Poros et Pénia présentée par Diotime tient dans le fait d'avoir ou non le moyen d'acquérir la fin, et l'Éros n'est dans la recherche du bien que parce que cette fin est donnée comme ce qui est beau et bien. Par conséquent, l'Éros, l'intermédiaire de Poros et de Pénia, tantôt possède le moyen d'acquérir le beau, tantôt ne le possède pas, et il n'y a donc pas d'orientation imposée par l'Éros. Il est donc difficile de justifier que l'intermédiaire en soi impose une orientation.

Après avoir parcouru les discussions essentielles sur l'intermédiaire dans les dialogues, on peut donc avancer que la nature de l'intermédiaire est cet être-

¹³⁹ Renaut, O., « *Dualisme et Metaxu...* » *op. cit.*, 2014, p. 9.

entre, qui se détermine par une double négation et qui met en relation deux termes en créant un socle commun qui les relie. En distinguant la description d'une entité qui se trouve entre deux choses de celle de ce qui est l'intermédiaire entre deux choses, on saisit alors avec plus de clarté qu'en tant qu'intermédiaire, cet élément est ce qui met en rapport les termes entre lesquels il se trouve, sans être ni l'un ni l'autre. Autrement dit, la question de l'intermédiaire pour Platon est une question de rapport, de relation, de tout ce qui se trouve par nature entre d'autres choses.

Les dialogues contiennent en effet une discussion riche portant sur ce qu'est un tel intermédiaire mettant en accord les choses. Platon n'est donc ignorant ni de cette notion, ni de l'importance de l'intermédiaire. Bien au contraire, il met constamment dans les dialogues l'accent sur ce qui établit la communication, rend possible le mélange. Mais cela n'explique ni pourquoi Platon s'intéresse à l'intermédiaire, ni la raison pour laquelle l'intermédiaire est absent des arguments qui conduisent vers l'impossibilité du faux.

Afin de comprendre la raison pour laquelle Platon s'intéresse à l'intermédiaire, il faut probablement remettre l'auteur dans son contexte intellectuel. La pensée de Platon fait face à deux grandes écoles de pensée, et il se positionne toujours par rapport à ces deux écoles, à savoir : la pensée de Parménide d'une part, et celle d'Héraclite d'autre part, qui est souvent présentée dans les dialogues comme étant en lien avec la pensée de Protagoras. Contrairement à l'interprétation de Renaut sur le rôle de l'intermédiaire dans la pensée de Platon, qui défend l'idée que c'est l'intermédiaire qui polarise la pensée de Platon, je soutiens la thèse selon laquelle Platon s'intéresse à juste titre à l'intermédiaire parce qu'il fait face à des pensées polarisées : l'unité qui exclut absolument toute altérité dans la thèse de Parménide ou la différence infinie qui exclut absolument toute communauté, soit

l'immobilité absolue chez le premier ou le flux chez le second. L'intérêt de Platon pour l'intermédiaire n'est pas seulement dû à sa volonté de trouver une thèse entre celles de Parménide et d'Héraclite, mais plutôt une thèse à l'intermédiaire qui ferait communiquer l'unité absolue de Parménide et la multitude fragmentée d'Héraclite. Un intermédiaire, en tant qu'être-entre, se trouve entre deux choses qui ne lui sont pas identiques, c'est pourquoi la thèse de Parménide et celle d'Héraclite sont incapables d'inclure l'intermédiaire dans leurs pensées. Car si l'unité est absolue, sans aucune possibilité d'y introduire la moindre altérité, alors il est impossible pour l'intermédiaire d'être entre deux choses qui ne lui sont pas identique ; et si la multitude infinie implique toutes les choses sont à chaque fois différentes sans absolument rien d'identique, alors l'existence de l'intermédiaire, qui reste identique au moins à lui-même tout en étant autre que ce entre quoi il se trouve, est également impossible. Nous pouvons voir que sans altérité, tout rapport est exclu, mais que tout s'altère par rapport à tout, et qu'aucun rapport ne peut être identifié comme rapport. Le *Sophiste* résume parfaitement ce point :

Disons-nous que l'essence ne s'attache ni au mouvement ni au repos, et qu'aucune chose ne s'attache à aucune autre, et les mettrons-nous ainsi dans nos discours, comme si elles étaient sans mélange et incapables d'entretenir des rapports réciproques ? Ou bien, supposant qu'elles sont capables de se mettre en rapport (δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν) les unes avec les autres, les réunirons-nous toutes dans une même chose (εἰς ταὐτόν)? Ou, enfin, dirons-nous que quelques-unes sont capables, et les autres non¹⁴⁰. (Soph. 251d5-e1)

L'intermédiaire, c'est-à-dire l'être-entre, ne peut pas exister si aucune altérité n'est possible, mais son existence est également impossible si tout est en

¹⁴⁰ *Sophiste*, 251d5-e1, traduction Cordéro modifiée : « Πότερον μήτε τὴν οὐσίαν κινήσει καὶ στάσει προσάπτωμεν μήτε ἄλλο ἄλλῳ μηδὲν μηδενί, ἀλλ' ὡς ἄμεικτα ὄντα καὶ ἀδύνατον μεταλαμβάνειν ἀλλήλων οὕτως αὐτὰ ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν λόγοις τιθῶμεν; ἢ πάντα εἰς ταὐτόν συναγάγωμεν ὡς δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις; ἢ τὰ μὲν, τὰ δὲ μή; »

relation avec tout, parce qu'il est alors impossible d'identifier quoi que ce soit. Selon Platon, l'existence d'un intermédiaire est donc impossible si l'être est une unité absolue ou si l'être est infiniment autre que lui-même par rapport à tout autre. Étant donné que le faux ne peut exister que par rapport à une réalité qui ne lui est pas identique, la question de la fausseté nous oblige à réfléchir non seulement à un genre de mise en rapport spécifique, par exemple la correspondance ou la ressemblance, mais à la mise en rapport en elle-même. Ce n'est que lorsque la mise en rapport en elle-même peut être conçue en tant qu'objet indépendant, et non pas selon un rapport spécifique qui dépend à chaque fois d'un certain contexte particulier, que l'on peut parler de « mesure », de « proportion », ou d'« harmonie »¹⁴¹.

Dans le livre VII de la *République*, on trouve un passage où Socrate critique explicitement ceux qui considèrent la mesure comme une mise en nombres des choses :

Toi, dis-je, tu veux parler de ces braves gens qui triturent les cordes et les soumettent à la torture en les étirant sur des chevalets. Mais pour éviter que l'image ne soit pas indûment élaborée, avec les coups de plectre qu'on donne et les reproches qu'on fait aux cordes de résister et de pavoiser, je mets un terme à la comparaison, et j'affirme que je ne parle pas d'eux mais bien de ceux que nous faisons à l'instant le projet d'interroger concernant l'harmonie. Ils font, en effet, la même chose qu'on fait en astronomie : ils recherchent les nombres qui se trouvent dans ces accords qui sont

¹⁴¹ Platon emploie dans les dialogues un vocabulaire extrêmement riche pour décrire l'état bien ordonné, à savoir : la mesure (μέτρον), la proportion (λόγος ou συμμετρία), l'harmonie (ἁρμονία) etc., et toutes ces notions relèvent de l'idée de la conformité entre l'ensemble des relations dans une chose et un ensemble des relations qui se présente comme la mesure. Comme je viens de l'expliquer à propos de la mesure, qui a pour objet des relations dans une combinaison déterminée et non pas des choses, toutes ces notions exigent donc aussi la prise en compte des relations indépendamment des choses. Voir : Bassu, S., « Ordre et mesure, kosmos et metron de la pensée archaïque à la philosophie platonicienne », in *Ordres et désordres*, eds. S. Alexandre et E. Rogan, Zetesis, 2011.

entendus, mais ils ne s'élèvent pas à la considération de problèmes. Par exemple, ils n'examinent pas quels nombres sont en accord et lesquels ne le sont pas, et pourquoi ils le sont ou non¹⁴². (Rép. 531b2-c4)

Si l'on considère que la mesure est un nombre, peu importe que ce soit dans le domaine de la musique ou dans d'autres domaines, cela implique que la mesure est quelque chose qui dépend d'unités séparées. Et le problème de cette conception de la mesure, comme l'indique Platon, est qu'elle ne permet pas d'expliquer comment les choses sont associées. Platon fait donc davantage parler Socrate pour préciser que la mesure concerne essentiellement le rapport :

Je pense pour ma part, dis-je, que ce parcours méthodique à travers tous les enseignements que nous avons exposés, s'il parvient à ce point où ils trouvent les uns par rapport aux autres leur communauté (κοινωνία) et leur association naturelle, et s'il établit par le raisonnement en quoi ils sont apparentés les uns aux autres, en tirera quelque contribution en vue de cette recherche que nous souhaitons mener, et ce ne sera pas en vain que nous aurons peiné¹⁴³. (Rép. 531c9-d4)

Car pour mesurer, la mesure est elle-même un ensemble de rapports déterminés indépendamment de la chose mesurée, et même de la chose mesurante (le bout de bois qu'est une règle par exemple), et lorsqu'on mesure, on introduit la même mise en rapport dans la mesure et dans la chose mesurée, tout en gardant l'indépendance de la mesure. Par exemple, quand je mesure la longueur d'un livre

¹⁴² *République*, 531b2-c4, traduction Leroux : « Σὺ μὲν, ἦν δ' ἐγώ, τοὺς χρηστοὺς λέγεις τοὺς ταῖς χορδαῖς πράγματα παρέχοντας καὶ βασανίζοντας, ἐπὶ τῶν κολλόπων στρεβλοῦντας· ἵνα δὲ μὴ μακροτέρα ἢ εἰκῶν γίγνηται πλῆκτρον τε πληγῶν γιγνομένων καὶ κατηγορίας περὶ καὶ ἐξαρνήσεως καὶ ἀλαζονείας χορδῶν, παύομαι τῆς εἰκόνας καὶ οὐ φημι τούτους λέγειν, ἀλλ' ἐκείνους οὐς ἔφαμεν νυνδὴ περὶ ἁρμονίας ἐρήσεσθαι. ταῦτόν γάρ ποιοῦσι τοῖς ἐν τῇ ἀστρονομίᾳ· τοὺς γὰρ ἐν ταύταις ταῖς συμφωνίαις ταῖς ἀκουομέναις ἀριθμοὺς ζητοῦσιν, ἀλλ' οὐκ εἰς προβλήματα ἀνίσσιν, ἐπισκοπεῖν τίνες σύμφωνοι ἀριθμοὶ καὶ τίνες οὐ, καὶ διὰ τί ἑκάτεροι. »

¹⁴³ *République*, 531c9-d4, traduction Leroux : « Οἶμαι δὲ γε, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἡ τούτων πάντων ὧν διεληλύθαμεν μέθοδος ἐὰν μὲν ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοινωνίαν ἀφίκηται καὶ συγγένειαν, καὶ συλλογισθῇ ταῦτα ἢ ἐστὶν ἀλλήλοις οἰκεῖα, φέρειν τι αὐτῶν εἰς ἃ βουλόμεθα τὴν πραγματείαν καὶ οὐκ ἀνόνητα πονεῖσθαι, εἰ δὲ μὴ, ἀνόνητα. »

avec une règle en bois, la règle en tant que mesure n'est pas un simple morceau de bois mais une graduation qui représente une mise en rapport indépendante. En mesurant mon livre, je mets la règle contre le livre pour le saisir selon cette mise en rapport contenue dans la règle, sans pour autant que la règle ne devienne une partie du livre mesuré. De même, la proportion, l'harmonie, la grammaire, sont toutes les trois des mises en rapport indépendantes des choses pour ensuite nous montrer si oui ou non la chose mesurée contient la même mise en rapport.

Pour conclure cette partie, Souilhé nous apprend que l'intermédiaire est seulement une entité médiatrice, et Renaut ajoute à la réflexion la notion de polarisation de l'intermédiaire. On ne peut que saluer la qualité de leur travail, et en même temps montrer quelles interrogations ils suscitent : l'intermédiaire n'est-il qu'une entité ; son rôle n'est-il que de polariser ?

A mon sens, la notion d'intermédiaire est ce qui nous permet tout simplement de mettre les choses en rapport de manière plus large : ce qui nous permet de parler ensuite d'harmonie, de proportion, de mesure, etc. Il est donc plus que probable que pour Platon, cette idée d'intermédiaire est centrale pour déployer sa réflexion. C'est d'ailleurs l'enjeu de ma prochaine partie que de montrer la nécessité du rapport entre la fausseté et l'intermédiaire.

FAUSSETÉ ET INTERMÉDIAIRE

Selon nos analyses, la conception de l'intermédiaire est donc essentielle à la question de la fausseté. Car le faux se produit lorsqu'il y a une altérité entre ce qu'on saisit de la réalité et la réalité elle-même. La fausseté exige donc non seulement l'altérité, mais également la possibilité d'une mise en rapport entre

l'objet saisi et l'objet référé, afin de pouvoir comparer et reconnaître la différence entre les deux. C'est pourquoi un faux est toujours faux *par rapport à* quelque chose qui ne lui est pas identique. Une conception cohérente du faux nécessite donc non seulement la notion d'identité ou de différence, mais plus essentiellement elle nécessite d'intégrer l'intermédiaire, qui met en rapport afin de dire qu'une chose est identique ou non à une autre. Les arguments concernant le faux que nous avons analysés précédemment conduisent tous vers l'impossibilité du faux, car selon des voies différentes, la conception de l'intermédiaire est soit complètement exclue, soit considérée sous des conditions spécifiques. En effet, comme nous l'avons vu au chapitre deux, toute argumentation présupposant un rapport d'immédiateté avec la réalité implique l'impossibilité de discerner ce qu'est cette réalité de ce que nous en saisissons. Ce qui nous manque alors est la possibilité d'intermédiaire. Sans aucun intermédiaire, on ne peut pas entrer en contact avec un objet et parler de ce qu'il n'est pas : le faux est donc rendu impossible. Quel est le rapport exact entre l'intermédiaire et la fausseté, qui fait que sans intermédiaire le faux est impossible ? Platon présente-t-il ces arguments, échoués volontairement, avec pour objectif de montrer que telle est la conséquence d'une conception du faux qui omet l'intermédiaire en général ? Ou est-ce simplement une coïncidence entre l'intermédiaire et la fausseté ?

A. La fausseté dans le nom

Si la fausseté peut effectivement s'installer au sein du nom, alors cela nécessite qu'un signe donné, qui contient toutes les qualités et remplit toutes les fonctions d'un nom, désigne en fait une autre réalité que celle qu'on veut signifier en l'employant. Autrement dit, si l'on reconnaît l'existence du nom faux, un signe

peut alors être posé pour désigner une chose, mais en réalité désigner autre chose. La fausseté d'un nom exige donc deux noms (le faux nom employé et le vrai non employé), l'objet intentionnel lors de l'appellation, et la mise en rapport du nom employé avec cet objet intentionnel qu'il ne signifie pas. Le sens d'un nom faux est donc saisi en lien avec un « objet » qu'il ne signifie pas. Or, comment peut-on avoir un nom compris en lien avec un objet, mais qui en réalité ne le désigne pas, ou ne lui est pas associé ? Il y a là deux possibilités : le faux usage du nom ou la mauvaise dénomination.

B. Le faux usage du nom

Celui qui fait un mauvais usage d'un nom croit que ce nom signifie une chose, alors qu'en réalité il désigne une autre chose. Il se trompe dans l'emploi du nom en raison d'une méconnaissance des rapports significatifs précis des noms. Ce type d'erreur est possible seulement quand on accepte la thèse conventionnaliste, qui définit la nomination comme une imposition. Mais s'il s'agit d'une imposition privée, ou d'une possibilité d'avoir des noms privés comme le dit Hermogène dans le *Cratyle*, alors l'erreur sur l'emploi du nom est impossible. Par conséquent, ce type d'erreur ne peut se produire que lorsqu'un nom est collectivement imposé, et que cette imposition d'un rapport entre ce signe et ce qu'il désigne est consolidée et valide de manière constante. Sous cette condition seulement, on peut alors se tromper sur la signification imposée des signes, et employer un signe pour désigner une réalité signifiée par un autre. Autrement dit, seule la présence de cette condition conduit à une fausse mise en rapport d'un signe et d'une signification. Sans cette condition, un mauvais usage n'est en réalité qu'une nouvelle imposition d'un rapport significatif entre un signe et une réalité, ce qui crée donc simplement un

nouveau nom plutôt qu'un nom mal employé.

Cependant, même si l'on satisfait à toutes ces conditions, ce type d'erreur ne nous permet pas d'expliquer le mécanisme selon lequel on prend un signe pour un autre. L'erreur est-elle donc le fruit d'un pur hasard ? Par exemple, il est courant de se tromper en employant le nom « monnaie » pour désigner l'argent, mais on imagine mal se tromper en employant le nom « rouge » pour dire « argent ». Si l'on considère que le nom n'est qu'un signe qui est déterminé entièrement par le rapport imposé de signification, comme en mathématique le signe « \div » désigne l'opération de division, alors entre le signifiant et le signifié, il s'agit d'un rapport d'identité immédiate, c'est-à-dire que le sens de ce signe est totalement et purement fourni par la totalité de ce qu'il désigne. Or, dans un cas de mauvais emploi du nom, on remarque que la confusion est possible avec certains noms mais pas avec certains autres, car un nom n'est pas simplement un signe dont le sens provient de la totalité de ce qu'il désigne, comme un signe mathématique. En revanche, le nom à partir duquel on constitue le discours peut être vaguement lié à certaines caractéristiques ou qualités de ce qu'il désigne. Autrement dit, le sens d'un nom, ou plus précisément le sens que l'on saisit d'un nom, peut être partiellement lié à ce qu'il désigne. Dans ce cas-là, deux noms qui révèlent des réalités partageant certaines caractéristiques ont plus de chances d'être pris l'un pour l'autre.

Si toutes les erreurs d'emploi de nom ne sont pas dues au hasard, alors cela implique qu'un nom peut révéler seulement partiellement la réalité qu'il désigne. Par conséquent, le nom décrit d'une certaine manière la réalité, à travers des préfixes, des radicaux, des régularités d'emploi de certaines lettres, comme le montre Socrate dans le *Cratyle* malgré l'absurdité de l'argumentation. Mais si l'on

considère le nom purement comme un signe comme certains commentateurs¹⁴⁴, alors l'erreur par rapport à la nomination est inexplicable.

C. La mauvaise dénomination

La seconde possibilité de nom faux consiste en une mauvaise dénomination, autrement dit, devant un même objet intentionnel, on peut avoir un nom qui le dénomme mieux qu'un autre, même si les deux noms désignent avec succès cet objet. La possibilité d'avoir un meilleur nom est réfutée par Hermogène et Cratyle dans le *Cratyle*, car un signe soit désigne quelque chose, et est donc un nom, soit ne désigne rien, et n'est donc pas du tout un nom.

Si l'on soutient la thèse de certains commentateurs qui insistent sur le fait que le nom ne décrit rien et qu'il n'est qu'un signe, alors comme Hermogène, un meilleur nom ou un nom qui désigne, mais qui désigne mal, est impossible. Car un signe est parfaitement identique à ce qu'il signifie, son rapport avec le signifié est immédiat, et c'est la seule raison pour laquelle un signe peut être la réalité elle-même, seulement codifiée. Dans ce cas-là, un nom ou un signe soit signifie quelque chose, et signifie donc la totalité du signifié ; soit ne signifie rien, et il n'y a pas de nom qui signifie mieux, car il est impossible de signifier mieux que la totalité du signifié. Ainsi, soit un signe est donc ou bien un nom ou bien n'est pas un nom et n'a donc pas de signification. Étant donné qu'un nom en tant que nom désigne la totalité d'une chose, et qu'un non-nom n'a aucune signification, alors l'énoncé faux n'a aucun moyen d'exister, parce qu'un énoncé est ou bien vrai, ou bien un non-

¹⁴⁴ Voir: Baxter, T. M. S., *The Cratylus...op. cit.*, 1992, p. 37. Fine, G., « Plato on Naming », *The Philosophical Quarterly*, vol. 27 / 109, octobre 1977, p. 289.

sens, donc un non-énoncé.

La condition pour qu'un nom décrive un objet est qu'il ne doit pas partager un rapport d'identité immédiate avec ce qu'il désigne. En revanche, le rapport entre le nom et le nommé est médiatisé selon des caractères identifiants du nommé, et les indicateurs de ces caractères dans la composition du nom. Comme pour les exemples d'étymologie de Socrate dans le *Cratyle*, dans la composition d'un nom, certaines lettres ou certaines combinaisons indiquent d'une manière non précise quel genre de choses ou quelles caractéristiques le nom désigne. Si le nom décrit d'une manière ou d'une autre certaines caractéristiques qui nous permettent d'identifier le nommé, alors en composant le nom à partir de lettres indicatrices ou de combinaisons de lettres, on imite la combinaison de l'objet nommé avec ses caractéristiques par la combinaison des lettres indicatrices. Par conséquent, un nom peut effectivement mal dénommer quelque chose en donnant de mauvais indices, qui relient alors à l'objet nommé des caractéristiques non essentielles, voire des caractéristiques qui ne lui appartiennent pas. Dans une situation de mauvaise dénomination, un nom désigne, mais il désigne mal car il peut créer la confusion avec d'autres noms, et donner l'impression que l'objet nommé appartient à tel genre de choses quand il appartient en réalité à un autre genre de chose.

La fausseté du nom exige donc un rapport non-immédiat entre le nom et son nommé, ainsi qu'entre la réalité du nommé dans sa totalité et ses caractéristiques. Si le nom et son nommé sont dans un rapport non-immédiat, il est donc possible de discerner le nom du nommé, et de comparer la mise en rapport des parties composantes du nom et la mise en rapport des caractéristiques identifiantes du nommé. La fausseté, dans le cas de la nomination, nécessite non seulement une mise en rapport entre le faux et l'objet intentionnel, mais elle exige aussi une mise

en rapport entre le nom faux et le nom vrai. Sans la première mise en rapport, le faux n'est qu'un autre nom qui désigne une autre réalité ; et sans la seconde, le faux n'est qu'un signe pris au hasard permuté avec un autre signe avec lequel il ne partage aucun rapport.

En réexaminant les thèses d'Hermogène et de Cratyle, on remarque que les deux mises en relation sont non seulement absentes, mais également qu'elles sont tout simplement impossibles en partant des prémisses de leurs thèses. Pour Hermogène, l'acte d'imposition établit un rapport immédiat, et il n'y a donc pas de rapport entre le nom et son nommé. Quant à la thèse de Cratyle, le nom est défini comme la manifestation de la chose nommée, le nom *est* donc immédiatement la chose, ce qui exclut toute possibilité de mise en rapport. Dans le premier cas, le rapport significatif est établi, mais on impose un rapport d'identité immédiate entre le nom et le nommé. Dans le second, il n'y a simplement aucun rapport significatif, le signe est donc un simple bruit sans aucun sens.

D. La fausseté dans l'opinion et dans le discours

Selon les arguments présentés dans le Théétète et dans le Sophiste, l'opinion fausse et le discours faux sont impossibles, ou possibles dans des cas limités, car on présuppose que notre accès à l'objet d'opinion ou de discours, autrement dit à la réalité, est soit total, soit nul, dans tous les cas sans intermédiaire. Nous avons donc ou bien la connaissance totale d'une chose, donc une opinion vraie ; ou bien aucune connaissance, dans le sens où l'idée même de cette chose est complètement absente, donc aucune opinion. L'existence du faux à propos d'une chose exige que l'on pense à quelque chose qui n'est pas ce qu'elle est dans la réalité, mais qui tout de même se rapporte à cette chose. La double mise en rapport nécessite une conception

du rapport au-delà de la simple dichotomie entre présence et absence de rapport. Ce qui fait que la question du faux montre la fragilité d'une thèse est qu'elle nous oblige à réfléchir à la façon dont une chose peut se rapporter à une autre sans s'identifier à elle, et à nous demander comment une chose peut se différencier d'une autre sans être privée de tout rapport avec elle.

Certes, Platon présente ses arguments concernant le faux en partant du principe qu'un rapport est soit affirmatif, et qu'il établit alors immédiatement une identité totale, soit négatif et qu'il désigne alors l'absence totale de rapport, ce qui est donc une contradiction. En outre, la dichotomie entre l'affirmation – donc l'identification – et la négation en tant que contradiction, n'est certes réfutée que dans le *Sophiste*, et Platon propose ensuite sa solution pour articuler les intermédiaires entre l'identification totale et la contradiction totale. Mais avant de considérer que Platon était ignorant de l'intermédiaire entre l'identification et la contradiction dans le *Théétète* et ne le découvre que dans le *Sophiste*, il faudrait plutôt questionner pourquoi Platon nous présente tous ces arguments.

Nous avons démontré auparavant que l'intermédiaire, le *μεταξύ* est par nature un être-entre, c'est-à-dire qu'il apparaît toujours en accompagnement des choses entre lesquelles il se trouve. Étant donné que sa présence (mais pas son existence) dépend toujours pour nous de termes qui semblent être en eux-mêmes des unités séparées, la présentation de l'intermédiaire dans un cadre où seules les unités séparées importent ne fait qu'affirmer répétitivement la subordination de l'être-entre aux êtres pris comme unités séparées, ou bien ne fait que substantialiser l'être-entre, comme le copule qui devient l'entité associant deux choses prédéterminées. Par conséquent, la seule possibilité de manifester l'être-entre indépendamment est donc de le rendre visible par son absence, c'est-à-dire de

mettre en évidence le manque d'intermédiaire et ses conséquences. La question du faux nous oblige à penser comment une chose peut en même temps affirmer et nier un rapport avec d'autres choses. Par exemple, on peut penser à une chose qui n'est pas ce qu'elle est en réalité, tout en restant en relation avec elle. La question du faux exige donc aussi de penser à la négation, car la négation nie nécessairement en rapport avec ce qui est nié, et elle est donc en elle-même une mise en rapport, sans quoi il s'agit d'un non-sens. Questionner le faux est donc le meilleur moyen de montrer l'importance de l'intermédiaire dans la conception de notre rapport à la réalité, car sans lui, aucune conception cohérente du faux n'est possible.

La question du faux est importante, parce qu'elle implique un examen nécessaire de la manière dont on conçoit le rapport entre la pensée et la réalité. De plus, la conception de ce rapport semble étroitement liée à notre conception de l'être. Cela implique-t-il qu'une conception cohérente du faux doive exiger une certaine conception de l'Être, ou au moins exclure certaines définitions de l'Être ? Le *Sophiste* semble relier la question du faux à la question de l'Être, et il faut donc examiner si, selon Platon, la question du faux exige un certain fondement ontologique.

CHAPITRE III. LE FONDEMENT ONTOLOGIQUE DU FAUX

Le chapitre précédent a démontré que la notion d'intermédiaire est essentielle pour concevoir la fausseté sans laquelle une conception cohérente du faux est impossible. Car, étant donné que le faux est toujours faux *par rapport* à un état de choses donné comme vrai, sans cette mise en rapport, le faux ne peut que désigner une autre réalité qui n'a aucun moyen d'exister. Dans les arguments qui démontrent l'impossibilité du faux que nous avons examinés dans le chapitre I, nous avons constaté que l'absence de toute considération de l'intermédiaire, toute conception du faux conduit vers une impasse. L'intermédiaire, c'est-à-dire celui qui établit le rapport entre deux pôles et rend possible ainsi toute position intermédiaire entre les deux pôles, est plus que souvent ignoré : étant donné qu'un intermédiaire en lui-même ne se manifeste pas comme une unité, parce qu'il est toujours par nature celui qui est entre autres choses. Selon les arguments aporétiques de Platon sur le faux, nous avons tendance à appréhender seulement ce qui se manifeste comme une chose UNE sans considérer ce qui permet aux choses d'avoir une unité tout en communiquant avec d'autres choses. Dans ces arguments qui démontrent l'impossibilité du faux, de façon quasi manichéenne, il a fort à parier que Platon, en forçant certains traits, souligne volontairement l'absence de l'intermédiaire. Entre une chose et sa négation, aucune position intermédiaire n'est concevable. Et c'est presque ironiquement, par défaut, qu'on arrive à concevoir la présence de l'intermédiaire en tant que celui qui est manqué.

Maintenant que nous avons démontré que la notion d'intermédiaire est essentielle pour la question de fausseté chez Platon, il est maintenant fondamental de rendre possible l'existence de l'intermédiaire. Si on ne se fie qu'à une lecture au

piéd de la lettre des arguments aporétiques sur le faux, nous n'obtiendrons en aucun cas un résultat concluant. Je me propose donc de chercher plutôt dans la transition de tout discours, ce qui nous permettra de faire apparaître la nature du faux. Par exemple, dans le *Sophiste*, le faux est d'abord démontré comme inconcevable (*Soph.* 236d-242b), et progressivement existant (*Soph.* 263b4-7). La transition entre le faux inconcevable et le faux démontré est donc décisive pour trouver le fondement qui rend possible le faux. Ce qui différencie le *Sophiste* des autres dialogues qui démontrent seulement l'impossibilité du faux est que dans le *Sophiste*, Platon parle constamment du faux, mais en ramenant la problématique du faux à la question de l'être.

L'objectif de ce chapitre est de comprendre comment Platon arrive à rendre l'intermédiaire possible et le processus de ce raisonnement. Si la fausseté exige l'existence de l'intermédiaire afin d'être concevable, alors il faut donc démontrer d'abord que l'intermédiaire peut effectivement avoir une place au sein de l'être pour ensuite concevoir le faux à l'aide de l'intermédiaire. Dans le *Sophiste*, une des questions centrales est de savoir quelle est la nature de l'être, et Platon n'hésite pas une fois de plus à conclure que les réponses, apportées par ses contemporains à cette question, sont vaines. Une nouvelle conception de l'être, à savoir l'être comme puissance, est proposée à la fin de cette enquête. A partir de cette nouvelle définition de l'être, la mise en rapport au sein de l'être est non seulement enfin rendue possible, mais incluse dans le processus de réflexion.

Autrement dit, pourquoi Platon présent-il, encore une fois, une série d'arguments aporétiques sur la définition de l'être ? Est-ce que cette nouvelle *définition* de l'être, c'est-à-dire la puissance est ce qui rend possible la mise en rapport de l'être ? Quel est donc le rapport entre la mise en rapport de l'être et la

fausseté ? Voilà quelques-unes des problématiques que j'envisage dans ce chapitre : en analysant les différentes définitions de l'être, en examinant la nouvelle définition de l'être en tant que puissance, et en proposant un fondement ontologique du faux.

Certains commentateurs comme Ackrill, considèrent que la discussion sur la nature de l'être est simplement une digression, d'autres comme Crivelli, défendent l'idée que toute discussion sur l'être est destinée à montrer la nécessité de suspendre l'usage exclusif du mot « être » dans le sens existentiel, et que c'est la découverte de l'usage prédicatif de « être » qui rend le faux concevable¹⁴⁵. Or, si le faux était impossible dans les autres dialogues, c'est parce qu'afin de juger une chose comme vraie ou fausse, il faut qu'on la comprenne, c'est-à-dire qu'il faut que cette chose énoncée ait un sens, et non pas qu'elle soit seulement perçue comme « un bruit vain ». Mais pour avoir un sens, il faut signifier quelque chose. Dans le cas de la fausseté, non seulement le faux doit avoir un sens pour exister, mais en plus il doit signifier quelque chose qui n'est pas celle de la réalité. Le faux révèle donc bel et bien une question ontologique liée à la question du sens et de la signification à laquelle on va répondre.

Certes, la question du sens et de la signification ne sont pas évoquées directement par Platon, de plus, ce sont des notions peu investies à son époque. Par conséquent, la question que je pose est plutôt : pourquoi Platon pense-t-il que pour qu'un nom ait un sens, il doit se référer à quelque chose qui est ? Pourquoi un nom et sa signification ne peuvent pas tout simplement être admis pour leurs fonctions ?

Nous pouvons constater que Platon, d'une manière répétitive, relie la

¹⁴⁵ Ackrill, J. L., « Plato and the Copula: Sophist 251-259 », *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 77, 1957, p. 6. Cornford, F. M., *Plato's theory of knowledge: The « Theaetetus » and the « Sophist » of Plato*, London, Macmillan, 1935, p. 296. Crivelli, P., *Plato's Account...op. cit.*, 2012, p. 9.

question sur les états cognitifs à la question de l'être et du non-être. Dans le *Cratyle*, le nom qui ne manifeste pas la nature de la chose dénommée devient immédiatement un « bruit vain¹⁴⁶ » (οὗτος ταῦτα φθέγγασθαι), car étant donné que ce bruit ne se réfère pas à une chose qui est, il n'a pas de signification. Dans le *Théétète*, le *Sophiste* et l'*Euthydème*, il est impossible de parler de quelque chose de faux, car le discours faux dit ce qui n'est pas, donc il est équivalent à ne rien dire¹⁴⁷. De même, dans la *République*, si l'opinion ne peut être identique à l'ignorance, il faut qu'elle se rapporte à quelque chose¹⁴⁸. Il peut sembler un peu absurde de toujours relier la question de la signification à la question de l'être et du non-être, mais la question que Platon pose est à juste titre : qu'est-ce qui rend possible toute articulation entre l'être vraiment réel et le non-être absolu pour que certaines choses, par exemple les noms, peuvent être visés par l'âme comme une unité, ou autrement dit un τί, différent des autres, tout en gardant son rapport avec la chose dénommée.

Le problème du vrai et du faux est en effet lié à la question de l'être pour Platon, et nous devons nous demander ensuite quel est le fondement qui rend possible une telle identification et une telle hiérarchisation, tout en considérant le rôle de l'intermédiaire. Le *Sophiste* propose donc un point d'accès crucial à ce problème car l'interrogation sur la fausseté et celle sur l'être sont étroitement reliées l'une à l'autre et ensemble elles articulent les questions essentielles de ce dialogue.

Certains commentateurs comme Crivelli, défendent l'idée que toute évaluation des conceptions de l'être ne sert qu'à montrer l'inutilité à concevoir la

¹⁴⁶ Cf. *Cratyle*, 429e8.

¹⁴⁷ Cf. *Théétète*, 189b1 ; *Sophiste*, 237e1-2 ; *Euthydème*, 286c6.

¹⁴⁸ Cf. *République*, 477b3-8.

fausseté d'un point de vue ontologique et qu'il vaut mieux privilégier l'aspect copulatif de l'être pour résoudre le paradoxe du non-être ¹⁴⁹. D'autres commentateurs comme Fronterotta, s'opposent à cette position et soutiennent la thèse que l'Étranger propose : la conception de l'Être comme δύναμις ¹⁵⁰. Evidemment à l'intérieur même de ces deux positions décrites à gros traits, les interprétations restent multiples et nuancées. Mais il est un domaine où les deux interprétations se rejoignent, c'est celui de la reconnaissance de l'importance du rôle de la mise en rapport (κοινωνία) pour la conception de la fausseté. Pour les commentateurs qui s'appuient sur l'aspect copulatif de l'être, cette κοινωνία consiste à mettre en rapport le sujet et les prédicats et grâce à cette articulation entre le sujet et le prédicat, il est possible de parler faussement d'un même sujet parce qu'on met le même sujet en rapport avec un prédicat qui est autre que celui attaché au sujet dans la réalité. En revanche, pour les commentateurs qui soutiennent la conception de l'Être comme δύναμις, la mise en rapport (κοινωνία) des genres d'une chose nous permet de comparer si l'énoncé présente la même mise en rapport. La mise en rapport dans les deux cas est donc essentielle pour concevoir la fausseté. Maintenant, toute la question est de savoir quel statut ontologique que Platon assigne à la mise en rapport ?

Pour y répondre, je me propose donc de débiter ma recherche en étudiant le faux et le non-être au travers des textes significatifs, puis de me focaliser sur les *aporiai* des définitions de l'être avant d'établir une nouvelle définition de l'être et

¹⁴⁹ Crivelli, P., *op. cit.*, 2012, p. 101.

¹⁵⁰ Voir : Brown, L., « Innovation and Continuity: The Battle of Gods versus Giants, *Sophist* 245-249 », in *Method in Ancient Philosophy*, éd. Jyl Gentzler, Oxford, Clarendon Press, 1998. Keyt, D., « Plato's Paradox That the Immutable Is Unknowable », *The Philosophical Quarterly*, vol. 19 / 74, 1969, p. 1-14. Leigh, F., « Being and Power in Plato's *Sophist* », *Apeiron*, vol. 43 / 1, 2010. Fronterotta, F., « La notion de DUNAMIS dans le *Sophiste* de Platon », in *Dunamis : autour de la puissance chez Aristote*, éd. Michel Crubellier, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008.

son fondement qui vont rendre possible la médiatisation de l'être.

LE FAUX ET LE NON-ÊTRE

Pour en revenir au dialogue que je souhaite privilégier dans ma recherche sur le faux et le non-être, je commencerai par étudier le passage où l'Étranger présente deux choses en parallèle :

Qu'une chose apparaisse ou semble, sans cependant être, et que l'on dise quelque chose, sans cependant dire la vérité, voilà que tout cela est plein de difficultés, non seulement à l'heure actuelle et dans le passé, mais toujours¹⁵¹. (Soph. 236e1-3)

Cette analogie entre l'image et le discours faux consiste à montrer, d'une part qu'une chose apparaît comme un ceci (τοῦτο) sans l'être, et d'autre part, on peut dire quelque chose sans dire la vérité (sur ces choses). Le fait que l'Étranger présente comme comparables le rapport entre l'image et la chose et celui entre parler faux et parler vrai, vient non seulement de ce que ces deux rapports relèvent le non-être, mais aussi de la nécessité de les saisir selon leur rapport à l'être.

Afin de dire qu'une chose est une image, ou un discours est faux, il faut d'abord pouvoir comprendre ces derniers. Autrement dit, l'image et le discours faux ont une signification. Cependant, sans même considérer le sens d'une image ou d'un discours faux, pour comprendre qu'une image est une image de quelque chose ou qu'un discours faux, est faux par rapport à un état de choses réel, il faut tout d'abord comprendre l'image, ou le contenu du discours, en lien avec la chose sur laquelle ils portent sans l'être. Car, étant donné que l'image est toujours l'image de

¹⁵¹ *Sophiste*, 236e1-3, traduction Cordero : τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μὴ, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας αἰεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν.

quelque chose, le fait de saisir l'image indépendamment de la chose présentée dans l'image ne fait que produire une autre chose et non pas une image. De même, le discours faux est faux par rapport à un état de choses réel, sans ce rapport à ce qui est réel, le discours faux est simplement un discours vrai sur une autre « réalité ». Si l'on saisit seulement le sens que renvoient l'image et le discours faux sans les mettre en rapport à ce à quoi l'image et le discours se réfèrent dans la réalité, alors l'image peut être comprise comme une apparition qui en effet est, et le discours faux comme simplement un discours. Par conséquent, afin de reconnaître une image en tant qu'image et un discours faux en tant que discours faux, il faut non seulement en comprendre le sens, mais encore tenir compte du sens que l'image et le discours faux renvoient par rapport à leur objet dans la réalité.

Nous pouvons remarquer qu'à travers cette analogie entre l'image et le discours faux, dans les deux cas, il s'agit d'une double mise en rapport. Premièrement, l'image est l'image de quelque chose, car ce qu'elle représente et la chose représentée sont la même chose. De même, le discours faux est un discours faux, car il se rapporte au même objet que celui décrit par le discours. Deuxièmement, l'image n'est pas la chose représentée dans l'image, car l'image et la chose représentée ne sont pas la même chose ; le discours faux est faux, parce que ce qu'il dit, sur son objet n'est pas le même que ce même objet dans la réalité. Ce double rapport à l'être est la raison essentielle pour laquelle, selon l'Étranger, le faux se mêle au non-être :

--Car il est tout à fait difficile de trouver un moyen pour expliquer comment il est nécessaire que dire ou penser le faux soit réel, sans être empêtré dans une contradiction quand on prononce cela.

--Pourquoi ?

--Parce que cet argument a l'audace de supposer que le non-être existe, car, autrement, le faux ne pourrait pas devenir une chose qui est¹⁵². (Soph. 236e3-237a4)

Parler de l'existence du faux implique, selon cette analogie entre l'image et le discours faux, une contradiction par rapport à l'être, parce que le faux met en rapport l'être (dire *quelque chose*) et le non-être (sans dire la vérité, donc cette quelque chose qui n'est pas)¹⁵³. En associant le faux au non-être à travers ce rapport d'image/chose, Platon met en relation la question sémantique (la question du vrai et du faux) à la question ontologique.

Or, si l'objet du discours faux est établi à partir d'un rapport négatif vis-à-vis de ce que le discours raconte, alors cela implique que cet objet est d'abord déterminé par une négation de ce que le discours raconte. C'est pourquoi, si un discours vrai est un discours qui dit ce qui est, qui énonce donc un être, le discours faux se réfère quant à lui à la négation de ce qui est, donc à un non-être. Le faux se rapporte ainsi au non-être. La démonstration du rapport entre le faux et le non-être s'étend dans une longue discussion, l'analyse de cette démonstration se déroule ci-dessous en trois temps :

¹⁵² *Sophiste*, 236e3-237a4, traduction Cordéro : ὅπως γὰρ εἰπόντα χρῆν ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι, καὶ τοῦτο φθεγγόμενον ἐναντιολογία μὴ συνέχεσθαι, παντάπασιν, ὧ Θεαίτητε, χαλεπόν.

ΘΕΑΙ. Τί δή;

ΞΕ. Τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι· ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν.

¹⁵³ Pour Rosen, cette analogie entre l'image et le discours faux suggère que l'image est donc toujours fautive et toute image est fautive. Cela lui semble problématique car dans le passage précédent, l'Étranger distingue justement un type d'image qui est fidèle à son modèle et un autre qui n'est pas. Il explique donc cette incohérence par dire que l'image fidèle et l'image infidèle ne sont donc pas fautes dans le même sens, et la fausseté de l'image fidèle est par rapport au fait qu'elle fait apparaître sans être, donc par rapport à son lien avec le non-être ; et la fausseté de l'image infidèle est fautive par rapport à la proportion de son modèle. Le chapitre VIII sera consacré sur les différents types d'image où j'expliquerai la fausseté de toute image est la même, contrairement à ce que dit Rosen, mais les images sont fautes par rapport aux choses différentes. Rosen, S., *Plato's Sophist : the drama of original and image*, St. Augustine's Press, 1999, p. 153.

- 1) Dire est toujours dire quelque chose, et celui qui n'énonce pas « quelque chose » n'énonce rien. (*Soph.* 237d7-e7)
- 2) Il est impossible de parler quelque chose sans attribuer la détermination « quelque ». (*Soph.* 238a1-238d1);
- 3) Paradoxe du non-être (*Soph* 238d2-239b1).

Premièrement, selon l'Étranger, quand on énonce, on énonce quelque chose et non pas rien :

--Il est évident pour nous qu'à chaque fois qu'on énonce cette expression « quelque » (τι), c'est à propos de l'être. L'énoncer toute seule, comme nue et séparée de toutes les choses qui sont, est impossible, n'est pas ?

--C'est impossible

--Si tu considères ainsi la question, tu diras, avec moi, qu'il est nécessaire que celui qui énonce « quelque », énonce une chose qui est une.

--C'est ainsi.

--Tu affirmeras, en effet, que « quelque » signifie une unité, de la même manière que « quelques » fait allusion à deux et à plus de deux.

--Évidemment.

--Il semble donc que celui qui n'énonce pas « quelque », n'énonce nécessairement rien du tout.

--C'est la chose la plus nécessaire.

--Ne faut-il pas ne pas admettre même ceci : que celui qui n'énonce pas « quelque », n'énonce pourtant rien, et, en revanche, ne faut-il pas affirmer que celui qui prétend prononcer ce qui n'est

*pas, celui-ci, il ne dit rien*¹⁵⁴ ? (*Soph. 237d6-e6*)

L'Étranger articule un rapport entre l'expression (σημεῖον) et l'être (εἶναι) dans ce passage. Si l'on énonce d'une manière sensée l'expression « τι », qui n'est pas seulement un son « dénué de sens » comme le dit Fronterotta¹⁵⁵, alors cette expression révèle quelque chose de l'être (ἐπ' ὄντι). Il est donc impossible de prononcer une expression qui ne se rapporte nullement aux choses qui sont, car sinon ce n'est pas une expression (ῥήμα), mais du non-sens. Malgré la mise en lien entre l'expression et ce qui est, l'Étranger garde une nuance qui fonde, malgré tout, la sémantique sur ce qui est, mais qui insiste sur le fait que la signification révèle quelque chose à propos de l'être plutôt que l'être en lui-même. L'expression « τι » révèle donc une chose comme étant une, autrement dit, à chaque fois que l'on emploie « τι » d'une manière sensée, cela implique une détermination numérique, soit plus précisément une unité de ce dont on parle¹⁵⁶. De même, quand on emploie

¹⁵⁴ *Sophiste*, 237d6-e6, traduction Cordero modifiée :

ΞΕ. Ἄρα τῆδε σκοπῶν σύμφης, ὡς ἀνάγκη τόν τι λέγοντα ἔν γε τι λέγειν;

ΘΕΑΙ. Οὕτως.

ΞΕ. Ἐνὸς γὰρ δὴ τό γε “τι” φήσεις σημεῖον εἶναι, τὸ δὲ “τινὲς” δυοῖν, τὸ δὲ “τινὲς” πολλῶν.

ΘΕΑΙ. Πῶς γὰρ οὐ;

ΞΕ. Τὸν δὲ δὴ μὴ τι λέγοντα ἀναγκαιότατον, ὡς ἔοικε, παντάπασι μηδὲν λέγειν.

ΘΕΑΙ. Ἀναγκαιότατον μὲν οὐν.

ΞΕ. Ἄρ' οὐδὲ τοῦτο συγχωρητέον, τὸ τὸν τοιοῦτον λέγειν μὲν [τι], λέγειν μέντοι μηδέν, ἀλλ' οὐδὲ λέγειν φατέον, ὅς γ' ἂν ἐπιχειρῆ μὴ ὄν φθέγγεσθαι;

¹⁵⁵ Fronterotta, F., « L'Être et la participation de l'autre : Une nouvelle ontologie dans le Sophiste », *Les études philosophiques*, 1995, p. 312.

¹⁵⁶ Aubenque explique que la raison pour laquelle quand on dit « quelque chose » (τι), le τι relève nécessairement d'un être est l'absence de distinction entre « quelque chose » (τι) et « étant » (τὸ ὄν), comme il le dit : « tout *ti* est un *hen*, il est aussi par là même un *on* » (Aubenque, 1991, p. 373), ce qui fait qu'un τι est automatiquement lié à l'être, et tout ce qu'on vise intentionnellement doit donc exister en quelque sorte. De nombreux commentateurs comme Aubenque semblent critiquer le fait que Platon considère tout objet intentionnel comme un être, ce qui conduit vers le paradoxe du non-être. Cependant, le fait de distinguer l'être du prédicat ou de l'attribut, ou du concept, de tout ce qui décrit l'être, ne fait que créer un autre objet qui reçoit une certaine détermination mais qui n'est pas sans expliquer dans quelle mesure ces objets peuvent rester les mêmes, à chaque fois visés mais sans être d'aucune façon. Boutot, à son tour, fait une distinction entre τὸ ὄν et τὸ εἶναι dans le *Sophiste*, et conclut que Platon réduit la question de τὸ εἶναι à la question de τὸ ὄν. Je réfuterai cette thèse à la fin de ce chapitre en démontrant que Platon donne la définition de τὸ ὄν comme étant la « communauté des genres », à partir de la définition de τὸ εἶναι comme κοινωνεῖν. Aubenque, P., « Une occasion manquée: la genèse avortée de la distinction entre l'«étant» et le «quelque chose» », in *Études sur le Sophiste de Platon*, éd. P. Aubenque, Napoli, Bibliopolis, 1991, p. 373. Boutot, A., « Interprétation heideggerienne du Sophiste de Platon », in

la forme duelle « *τινε* » et la forme plurielle « *τινες* », cela renvoie toujours à une détermination numérique de deux ou d'une multitude déterminée d'unités de ce dont on parle.

Par conséquent, afin de s'exprimer d'une manière sensée, il faut que ce dont on parle ait une détermination minimum, c'est-à-dire la détermination numérique, pour tout objet de discours. Et celui qui énonce quelque chose ne comportant pas cette détermination numérique s'exprime d'une manière dénuée de sens, il énonce donc un non-sens. Dans ce cas-là, énoncer ce qui n'est pas, c'est à dire ce qui est dépourvu de toute détermination de l'être, revient à énoncer sans la détermination numérique, et produit donc un non-sens. Celui qui énonce ce qui n'est pas ne dit en réalité rien, dans le sens où ce qu'il prononce ne constitue que des bruits insensés et ne relève d'aucune parole (*λόγος*).

Dans ce raisonnement de l'Étranger, le rapport entre l'unité, l'être et le discours est mis en avant et l'unité semble être la détermination minimum pour une chose d'être. Le lien interdépendance entre l'unité et l'être est d'abord articulé par Parménide : si on cherche au fond ce que tout ce qui est partage entre eux, on retrouve l'être qui est en tant que tel et rien d'autre. Selon Gilson : cette conception de l'être fait que l'être, afin d'être, il doit rester même que soi-même et ne pas devenir autre que soi-même¹⁵⁷. Cette distinction entre soi-même et l'autre implique

Études sur le Sophiste de Platon, éd. P. Aubenque, Bibliopoli, Napoli, 1991, p. 541-543.

¹⁵⁷ Le raisonnement que Gilson rétablit de la pensée de Parménide prend son point de départ de la fameuse thèse de Parménide : l'être est. Selon Gilson, si on suspend tout attribut et toute qualité de tout ce qui est, à la fin ce qui est d'une manière la plus générale est simplement « être ». Mais étant donné qu'on saisit toujours l'être d'une chose en tant que cette chose, alors l'être de cette chose nous permet de dire ce qui est, est ce qu'il est. Et comme une chose n'est que ce qu'elle est, alors elle n'est plus si elle devient autre. Dans le raisonnement de Gilson, il se concentre notamment sur le fait que Parménide et Platon fondent leur principe métaphysique de l'être sur le fait que l'être véritable doit rester même que soi-même, donc privé de tout changement, et qu'il fait donc un avec lui-même. Mais le fait qu'il faut avoir une unité, peu importe dans quel sens, pour être semble plutôt lié au fait qu'avant tout on dit qu'une chose est parce qu'elle se différencie des autres et cela nous

de quelque sorte une frontière qui sépare une chose de ce qu'elle n'est pas. Et sans unité, qui trace cette frontière, il est impossible de distinguer une chose et ce qu'elle n'est pas, et s'il est impossible de faire cette distinction qui isole cette chose du reste, alors l'âme semble être en contact avec rien. A ce stade, l'unité est, comme le dit l'Étranger plus tard, numérique (ἀριθμοῦ), et elle est celle qui caractérise l'être. Attribuer l'unité à un non-être contre dit donc, selon l'Étranger, le principe (ἀρχή) du raisonnement : l'être ne se rattache jamais au non-être et vice versa.

--Le raisonnement atteindrait ainsi le sommet de sa difficulté.

--Baisse le ton, mon cher, car il reste encore la capitale (μεγίστη) et la première (πρώτη) des difficultés. Elle concerne justement le principe (τὴν ἀρχήν) même du raisonnement.

--Que dis-tu ? Parle et ne crains rien.

--A l'être on pourrait rattacher, probablement, un autre être, n'importe lequel.

--Évidemment.

--Mais affirmerons-nous qu'il est possible que n'importe quel être se rattache au non-être ?

--Comment pourrions-nous l'affirmer ?

--Mais nous plaçons le nombre dans l'ensemble des êtres...

--Oui, s'il y a une autre chose qui doit être placée comme un être.

--N'essayons donc de rapporter au non-être ni la pluralité ni l'unité du nombre.

--L'argument nous dit, semble-t-il, qu'il ne serait pas correct de le faire.

permet de la saisir en tant que telle. Autrement dit, on saisit déjà un être comme tel avant même de dire qu'il est même que soi-même, et c'est cette différenciation qui sépare une chose et les autres nous donne cette idée d'unité. Etienne Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, 1994, 396 p., p. 24-30.

--Mais de quelle manière notre bouche pourrait-elle prononcer des non-êtres ou le non-être, et, à son tour, la pensée le saisir totalement, sans faire appel au nombre (ἀριθμοῦ) ?

--Dis comment ?

--Lorsque nous parlons des non-êtres, n'essayons-nous pas d'y rattacher une pluralité numérique (ἀριθμοῦ) ?

--Et alors ?

--Et, dans le cas du non-être, une unité.

--C'est très évident.

--Mais voilà que nous affirmons qu'il n'est ni juste ni correct d'entreprendre de rattacher l'être au non-être.

--Tu dis la vérité même.

--Comprends-tu alors que de cela découle directement l'impossibilité de prononcer, de dire et de penser le non-être en lui-même et par lui-même, et que ce dernier est en revanche impensable, inexprimable, imprononçable et inconcevable ?

--Eh ! oui...totale¹⁵⁸ ! (Soph. 238a1-c11)

¹⁵⁸ *Sophiste*, 238a1-c11 : ΞΕ. Μήπω μέγ' εἴτης· ἔτι γάρ, ὦ μακάριε, ἔστι, καὶ ταῦτά γε τῶν ἀποριῶν ἢ μεγίστη καὶ πρώτη. περὶ γὰρ αὐτὴν αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν οὕσα τυγχάνει.

ΘΕΑΙ. Πῶς φῆς; λέγε καὶ μηδὲν ἀποκνήσης.

ΞΕ. Τῶ μὲν ὄντι που προσγένοιτ' ἂν τι τῶν ὄντων ἕτερον.

ΘΕΑΙ. Πῶς γὰρ οὐ;

ΞΕ. Μὴ ὄντι δέ τι τῶν ὄντων ἄρα ποτε προσγίγνεσθαι φήσομεν δυνατόν εἶναι;

ΘΕΑΙ. Καὶ πῶς;

ΞΕ. Αριθμὸν δὴ τὸν σύμπαντα τῶν ὄντων τίθεμεν.

ΘΕΑΙ. Εἴπερ γε καὶ ἄλλο τι θετέον ὡς ὄν.

ΞΕ. Μὴ τοίνυν μηδ' ἐπιχειρῶμεν ἀριθμοῦ μήτε πλήθος μήτε ἐν πρὸς τὸ μὴ ὄν προσφέρειν.

ΘΕΑΙ. Οὐκοῦν ἂν ὀρθῶς γε, ὡς ἔοικεν, ἐπιχειροῖμεν, ὡς φησιν ὁ λόγος.

ΞΕ. Πῶς οὖν ἂν ἢ διὰ τοῦ στόματος φθέγγεσθαι ἂν τις ἢ καὶ τῇ διανοίᾳ τὸ παράπαν λάβοι τὰ μὴ ὄντα ἢ τὸ μὴ ὄν χωρὶς ἀριθμοῦ;

ΘΕΑΙ. Λέγε πῆ;

ΞΕ. Μὴ ὄντα μὲν ἐπειδὴν λέγωμεν, ἄρα οὐ πλήθος ἐπιχειροῦμεν ἀριθμοῦ προστιθέναι;

ΘΕΑΙ. Τί μήν;

ΞΕ. Μὴ ὄν δέ, ἄρα οὐ τὸ ἐν αὐ;

ΘΕΑΙ. Σαφέστατά γε.

ΞΕ. Καὶ μήν οὔτε δίκαιόν γε οὔτε ὀρθόν φαμεν ὄν ἐπιχειρεῖν μὴ ὄντι προσαρμόττειν.

ΘΕΑΙ. Λέγεις ἀληθέστατα.

ΞΕ. Συννοεῖς οὖν ὡς οὔτε φθέγγεσθαι δυνατόν ὀρθῶς οὔτ' εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὄν κατ' αὐτό, ἀλλ' ἔστιν ἀδιανοήτὸν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἀφθεγκτον καὶ ἄλογον;

ΘΕΑΙ. Παντάπασιν μὲν οὖν.

Le raisonnement de l'Étranger ici peut être résumé en :

- 1) Étant donné que l'unité caractérise l'être d'une chose, alors la quantité numérique font donc partie de l'être, car la pluralité est composée de plusieurs unités.
- 2) L'unité dans ce cas-là ne peut qu'être attribuée à l'être.
- 3) Mais il est impossible de parler, concevoir, prononcer, penser à quelque chose sans l'attribuer une unité ou une pluralité, le non-être est donc inexprimable, inconcevable, imprononçable et impensable.

L'unité est présentée dans ce raisonnement comme la clé qui fait qu'il est impossible de penser au non-être, car il est impossible de penser à quelque chose sans l'attribuer une unité. Mais il s'agit ici d'une unité au sens numérique, c'est-à-dire une chose est une, parce qu'on peut compter UN¹⁵⁹. L'unité dans ce sens ne concerne aucune organisation interne mais seulement le fait d'être compté comme UN, et cette comptabilité semble présupposer toute unité comme des unités atomiques, enfermées en elles-mêmes, privée de tout rapport. L'unité dans le sens numérique est donc attribuée à l'aide de grammaire grecque à tout ce qui peut être saisi par la structure langagière en tant que singulier (τι), duel (τινε) ou pluriel (τινες).

Le raisonnement jusqu'ici démontre pourquoi il est impossible de parler ou de penser au non-être, mais la suite du raisonnement montre immédiatement ce qui

¹⁵⁹ L'explication de Sallis nous indique que le mot ἀριθμός n'a pas exactement le même sens moderne du terme « nombre » et il s'agit notamment de compter. Étant donné que l'un n'est pas un nombre chez les Grecs, il paraît plus clair que quand l'Étranger dit « Αριθμὸν δὴ τὸν σύμπαντα τῶν ὄντων τίθεμεν. », il dit en réalité que les quantités numériques font partie de l'ensemble de l'être et non les « nombres », sinon l'unité peut totalement être attribuée au non-être sans produire une contradiction. Sallis, J., *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*, Indiana University Press, 1996, p. 486.

est paradoxal dans la conclusion de ce raisonnement :

En outre, en l'appelant inconcevable, inexprimable et imprononçable, j'élaborai mon discours comme s'il était, encore une fois un¹⁶⁰. (Soph. 239a5-6)

L'ensemble de raisonnement arrive à la conclusion qui affirme que le non-être est inexprimable, impensable et imprononçable. Or, la démonstration de ces caractères du non-être exige de s'exprimer, de penser et de prononcer le non-être. Toute réfutation sur le non-être est donc immédiatement réfutée par sa propre conclusion¹⁶¹.

Selon certains commentateurs, la présence du $\tau\iota$ marque immédiatement le fait qu'il s'agit d'une question existentielle et non pas sémantique, et ce qui conduit vers l'indicibilité du non-être est donc l'inexistence de l'objet intentionnel. Pour ces commentateurs, ce n'est qu'après avoir découvert d'autres usages du mot « einai », notamment l'usage copulatif, que Platon est capable de rendre le non-être relatif et dicible¹⁶². Les interprétations qui prennent appui sur l'usage copulatif du

¹⁶⁰ *Sophiste*, 239a5-6, traduction Cordero : Καὶ μὴν ἄλογόν γε λέγων καὶ ἄρρητον καὶ ἀφθεγκτον ὡς γε πρὸς ἓν τὸν λόγον ἐποιούμην

¹⁶¹ Selon Frede, il s'agit d'un paradoxe et non pas simplement une aporie. Si le problème démontré dans ce raisonnement est que la conclusion nous conduit vers une impasse, alors dans ce cas-là il s'agit d'un argument aporétique et non pas d'un paradoxe. Frede explique qu'il s'agit réellement un paradoxe, car le fait même de dire « le non-être est imprononçable, inconcevable et impensable », on prononce, conçoit et pense déjà au non-être. Et sans penser au non-être, il est impossible même de dire que le non-être n'est pas, et il est inconcevable, imprononçable, impensable. Ce paradoxe du non-être à la fois présente la thèse qui défend l'idée que le non-être n'a aucun moyen d'être saisi par la pensée, et réfute automatiquement cette même thèse. Frede, M., « Bemerkungen zum Text der Aporienpassage in Platons Sophistes », *Phronesis*, vol. 7 / 2, 1962, p. 132-136.

¹⁶² De nombreux commentateurs du *Sophiste* insistent sur le fait que Platon réussit à réfuter le paradoxe du non-être grâce à la découverte et la distinction des usages existentiels (ou d'identité) et prédicatif du mot « einai ». Crivelli, P., *Plato's Account...op. cit.*, 2012, p. 2. Cornford, F. M., *Plato's Theory... op. cit.*, 1935, p. 296. Ackrill, J. L., *Plato and the Copula... op. cit.*, 1957, p. 5. Lewis, F. A., « Plato on "Not" », *California Studies in Classical Antiquity*, vol. 9, 1976, p. 89-115. Mesquita, A. P., « Plato 's Eleaticism in the *Sophist*: The Doctrine of Non-Being », in *Plato's Sophist revisited*, éd. Thomas M. Bossi, Beatriz, Robinson, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 179. Antonion Pedro Mesquita indique précisément que ce passage de l'argument éleatique montre un abus du mot « einai » : « Through this mediation, that which might be called « the language of being », facing its limit, acknowledge the reach of tis attributive power and the rules governing its legitimate use, and is now able to rightfully claim both « is » and « is not » for entities as such. »

mot « einai » voient ce passage comme une confusion de la question du sens, de la référence et de l'existence, et c'est, selon eux, la raison pour laquelle l'objet linguistique ici est immédiatement identifié à l'être en tant qu'existence. Certes, la distinction entre le sens et la référence n'est abordée que par Frege au XIX^{ème} siècle, et la distinction elle-même reste toujours ambiguë et arbitraire¹⁶³, mais ce passage du *Sophiste* explicite le fait que le sens du discours provient de sa référence, qui doit être un objet recevant un minimum de détermination, donc un objet qui est, peu importe le sens que l'on donne à l'existence ici. Car malgré les distinctions qui peuvent être faites entre objet linguistique, objet conceptuel, ou objet prédicatif, un objet renvoie toujours à quelque chose qui reçoit certaines déterminations, et possède donc un statut ontologique, même d'une manière négative. Mais alors quel est le fondement qui nous permet de faire ces distinctions entre des objets de différents types (objet existant, conceptuel, linguistique, etc.), ou entre les différents sens d'« être » ?

Si l'on ne présuppose aucune différence de type parmi tout ce à quoi les expressions peuvent renvoyer – par exemple « ciel », « bleu », « couleur » etc. – il faut alors prendre ces dernières, selon le raisonnement de l'Étranger pour cette étape, comme tout ce qui révèle quelque chose à propos de l'être. C'est pourquoi, dans ce cas-là, la négation de l'être donne quelque chose qui est privé de toute

¹⁶³ Frege introduit la distinction entre le sens et la référence afin de séparer le domaine sémantique et le domaine ontologique, et la référence (ou la dénotation) d'un terme n'est plus dans ce cas-là la seule source du sens qu'il porte. Cette distinction est introduite, car Frege remarque que deux termes qui portent sur le même objet, donc qui ont la même dénotation, n'ont pas forcément le même sens. Par exemple, les termes étoile du matin et étoile du soir font en effet référence tous les deux au même objet, mais ils ont chacun un sens et une définition différente. Cette distinction semble libérer le sens de sa référence, cependant l'introduction de l'entité « sens » indépendamment de la référence ne fait qu'alourdir le problème ontologique à propos du statut ontologique du « sens » en tant qu'entité. En outre, Frege ne fournit aucune explication sur ce qui nous permet de distinguer et séparer le sens de la référence. Frege, G., « Sense and Reference », *The Philosophical Review*, vol. 57 / 3, 1948, p. 209-230.

détermination par rapport à l'être. Le non-être, par conséquent, ne peut être que le contraire de l'être, à savoir, ce qui n'a aucun moyen d'être, donc le néant. Le raisonnement ici prive donc toute possibilité d'intermédiaire entre l'Être et le non-être.

Le non-être est maintenant établi comme étant impensable, inexprimable, imprononçable et inconcevable. L'image, ou ce qui ressemble à un être mais ne l'est pas, est un non-être, et est donc impensable. Or, le lien entre la fausseté et le non-être n'est pas encore éclairé. Si la fausseté n'implique pas nécessairement le non-être, alors il ne serait pas nécessairement contradictoire de dire quelque chose de faux. Cependant, le jugement faux ici est défini comme « le jugement qui juge des choses qui ne sont pas », donc des non-êtres.

-Le jugement faux sera-t-il donc celui qui juge le contraire des ceux qui sont, ou quoi ?

-Le contraire.

-Tu affirmes donc que le jugement faux juge ceux qui ne sont pas.

-Nécessairement.

-Est-ce qu'il juge que ceux qui ne sont pas ne sont pas, ou que ceux qui ne sont absolument pas, sont d'une certaine manière ?

*-S'il est permis, si peu que ce soit, de parler faussement, il faut affirmer que ceux qui ne sont pas, sont d'une certaine manière¹⁶⁴.
(Soph. 240d6-e4)*

¹⁶⁴ *Sophiste*, 240d6-e4, traduction Cordero : « ΞΕ. Ψευδῆς δ' αὖ δόξα ἔσται τάναντία τοῖς οὐσι δοξάζουσα, ἢ πῶς;

ΘΕΑΙ. Οὕτως· τάναντία.

ΞΕ. Λέγεις ἄρα τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν τὴν ψευδῆ δόξαν;

ΘΕΑΙ. Ανάγκη.

ΞΕ. Πότερον μὴ εἶναι τὰ μὴ ὄντα δοξάζουσιν, ἢ πῶς εἶναι τὰ μηδαμῶς ὄντα;

ΘΕΑΙ. Εἶναι πῶς τὰ μὴ ὄντα δεῖ γε, εἴπερ ψεύσεται ποτέ τις τι καὶ κατὰ βραχύ. »

Dans ce raisonnement de l'Étranger, la fausseté d'un jugement semble venir de son objet. Un énoncé est vrai parce que son objet est réellement. Étant donné que le faux est le contraire du vrai, le jugement faux a donc pour objet le contraire de l'objet du jugement vrai, c'est-à-dire ce qui n'est absolument pas. Par conséquent, le jugement faux est impossible car son objet est impensable, inexprimable, imprononçable et inconcevable.

Or, l'ensemble du raisonnement jusqu'ici s'appuie sur le fait que le non-être doit être effectivement impensable, inconcevable, imprononçable, mais afin de démontrer toutes ces qualités du non-être en opposition à celles de l'être, nous sommes obligés de penser le non-être, de le concevoir. Par conséquent, le non-être doit être d'une certaine manière, et l'être peut ne pas être, et ce non seulement à cause du besoin de la possibilité de parler faussement, mais aussi par nécessité pour dire que le non-être est impensable.

Il y a donc une nécessité ici à articuler le non-être, et à trouver une manière d'expliquer comment il est possible « d'obliger le non-être, sous certaines conditions, à être, et l'être, à son tour, de certaines manières, à ne pas être¹⁶⁵. (*Soph.* 241d7) ». Ce paradoxe du non-être présenté par l'Étranger fait que non seulement on ne peut pas justifier ou simplement parler de la fausseté, mais on ne peut pas parler non plus de la cause qui rend impossible le faux. Car si le fait de prononcer un non-être revient à dire un non-sens, alors l'argument qui affirme que le non-être est ce qui est impensable, inexprimable, inconcevable et imprononçable est déjà un non-sens, et tout ce que l'on peut prononcer tombe donc aussi dans le non-sens, car on ne peut ni parler du non-être, ni ne pas parler du non-être. Comme le dit

¹⁶⁵ *Sophiste*, 241d7, traduction Cordero modifiée : « βιάζεσθαι τό τε μή ὄν ὡς ἔστι κατά τι καί τό ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη. »

Fronterotta, « l'aporie s'étend du domaine ontologique au domaine logique et linguistique¹⁶⁶. »

APORIAI SUR LA DÉFINITION DE L'ÊTRE

La seule chose que l'on peut conclure du paradoxe du non-être est que le non-être, à ce stade, n'est pas un objet analysable ; plus précisément, il ne peut pas être un objet. Or, si le non-être n'est pas analysable, alors aucune distinction entre l'être et le non-être n'est possible, et cela implique que tout être risque d'être inanalysable. Afin d'expliquer quelles sont les conditions dans lesquelles le non-être est et l'être n'est pas, il faut d'abord examiner ce sur quoi la négation dans le Non-être porte précisément, c'est-à-dire notre conception de l'être. En mettant en relation le faux avec le non-être, la question de la fausseté se fonde sur une question ontologique concernant la définition de l'être.

Dans la suite du *Sophiste*, l'Étranger présente une série de thèses sur la définition de l'être. Ces arguments présentés par l'Étranger font écho aux exercices de déduction dans le *Parménide*, et toutes les tentatives pour définir l'être, dans le *Sophiste* ainsi que dans le *Parménide* tombent dans l'impasse.

Le *Sophiste* présente d'abord un panorama de l'ensemble des thèses posées :

--Examiner d'abord les opinions qui sont, à l'heure actuelle évidentes, de peur que, alors que nous serions dans une certaine confusion à leur sujet, nous nous mettions facilement d'accord ensemble comme si la cause était entendue.

--Exprime plus clairement ce que tu veux dire.

¹⁶⁶ Fronterotta, F., "L'être et la participation..." *op. cit.*, 1995, p. 313.

--A mon avis, c'est avec une certaine insouciance que s'adressèrent à nous non seulement Parménide mais aussi tous ceux qui, à un moment donné, se sont lancés dans l'entreprise de définir la quantité (πόσα) et la qualité (ποιά) des êtres¹⁶⁷. (Soph. 242b10-c6)

L'Étranger divise ensuite tous les arguments sur l'être en deux groupes : les thèses qui délimitent la conception de l'être selon une quantité (πόσα) déterminée, et celles qui déterminent l'être selon certaines qualités (ποιά) déterminées.

A. Arguments sur la quantité de l'être

Le premier groupe de discours sur l'être définit l'être par une quantité définie. Les arguments selon l'Étranger se divisent logiquement en deux : d'un côté ceux qui définissent l'être par un nombre plus élevé que un, soit les thèses pluralistes, et d'un autre côté les arguments qui définissent l'être comme un, à savoir les thèses monistes.

a. La thèse pluraliste de l'être

La première thèse qu'expose l'Étranger est celle qui définit l'être par un couple de principes, à savoir le chaud et le froid ou un couple de ce genre, et pose qu'une multiplicité des choses est engendrée selon la combinaison des deux principes. Selon l'Étranger, en partant de cette prémisse, il n'y a que trois possibilités de procéder :

¹⁶⁷ *Sophiste*, 242b10-c6, traduction Cordero : ΞΕ. Τὰ δοκοῦντα νῦν ἐναργῶς ἔχειν ἐπισκέψασθαι πρῶτον μὴ πη τεταραγμένοι μὲν ὤμεν περὶ ταῦτα, ῥαδίως δ' ἀλλήλοις ὁμολογῶμεν ὡς εὐκρινῶς ἔχοντες.

ΘΕΑΙ. Λέγε σαφέστερον ὃ λέγεις.

ΞΕ. Εὐκόλως μοι δοκεῖ Παρμενίδης ἡμῖν διειλέχθαι καὶ πᾶς ὅστις πῶποτε ἐπὶ κρίσιν ὄρμησε τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν.

« Eh bien ! puisque vous soutenez que toutes choses sont le chaud et le froid, ou un autre couple analogue, qu'énoncez-vous sur les deux lorsque vous dites que les deux et que chacun, sont ? Que devons-nous présumer au sujet de l'être ? Est-il une troisième chose, à côté des deux autres, et poserons-nous alors que le tout est trois et non deux ? Car lorsque vous dites que l'un d'entre eux « est », voulez-vous dire, peut-être, que les deux sont, mais ne s'agirait-il pas dans ce cas d'une unité double, plutôt que de deux qui sont¹⁶⁸ ? »
(Soph. 243d8-e6)

Je résume ces trois possibilités ainsi : partant du fait que toute chose est A et B, alors :

- 1) Ou bien, A est, B est, donc A et B ensemble sont, mais cela fait trois êtres.
- 2) Ou bien, l'un d'entre A et B est, et cela fait un être.
- 3) Ou bien, l'ensemble de A et B forme une unité des deux (ἀμφοτέρως ἓν), et seule cette unité est, et chacun n'est pas individuellement, mais cela fait aussi un être.

Ces trois possibilités mènent à une conclusion qui contredit la prémisse, et en ce qui concerne le nombre d'êtres posés au départ, peu importe qu'il y ait un couple de deux, un triple principe, ou n'importe quel nombre d'êtres, le raisonnement est nécessairement réduit à ces trois possibilités : 1) tous les membres sont ; 2) l'un ou certains d'entre les membres sont ; 3) l'ensemble des membres de l'unité *est*, mais chacun n'est pas individuellement. Et ces trois possibilités résultent en un nombre qui n'est pas le nombre de départ, ce qui contredit donc la prémisse.

¹⁶⁸ *Sophiste*, 243d8-e6, traduction Cordero : « “Φέρε, ὅποσοι θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ τινε δύο τοιοῦτω τὰ πάντ' εἶναι φατε, τί ποτε ἄρα τοῦτ' ἐπ' ἀμφοῖν φθέγγεσθε, λέγοντες ἄμφω καὶ ἑκάτερον εἶναι; τί τὸ εἶναι τοῦτο ὑπολάβωμεν ὑμῶν; πότερον τρίτον παρὰ τὰ δύο ἐκεῖνα, καὶ τρία τὸ πᾶν ἀλλὰ μὴ δύο ἔτι καθ' ὑμᾶς τιθῶμεν; οὐ γάρ που τοῖν γε δυοῖν καλοῦντες θάτερον ὄν ἀμφοτέρα ὁμοίως εἶναι λέγετε· σχεδὸν γὰρ ἂν ἀμφοτέρως ἓν, ἀλλ' οὐ δύο εἶτην. »

La thèse pluraliste de l'être tombe donc dans l'impasse, car elle ignore la mise en rapport entre les êtres, c'est-à-dire le rassemblement, et le rapport entre le tout et ses membres. La thèse pluraliste insiste sur le fait que chaque être *est* isolément, mais dans ce cas-là il ne peut pas y avoir deux êtres, car en les appelant tous les deux « être », on les met déjà en rapport l'un avec l'autre. Autrement dit, en suivant la thèse pluraliste, et en déterminant l'être avec un nombre précis, c'est-à-dire si l'on conçoit les êtres comme des unités absolues, donc calculables, alors ceux-ci n'ont aucun rapport entre eux et chacun *est* isolément. Mais dans ce cas-là, il est contradictoire de dire qu'ils sont *tous* des êtres, tout en considérant qu'ils n'ont aucun rapport entre deux.

b. La thèse moniste de l'être

Quant à la thèse moniste, celle de Parménide, qui affirme que « Ἐν ποῦ φατε μόνον εἶναι » (*Soph.* 244b9), l'Étranger donne deux groupes d'arguments afin de montrer que même simplement dire « l'être est un » exige nécessairement plus qu'un être. Selon l'Étranger :

-Qu'ils répondent donc à cette question : « Vous affirmez, peut-être, qu'il n'existe qu'une chose ? », « Nous l'affirmons », disent-ils, n'est-ce pas ?

-Oui.

-« Eh bien ! appelez-vous « être » quelque chose ? »

-Oui.

-« Est-ce la même chose que cette chose unique, de sorte que vous appliqueriez ainsi deux noms au même objet, ou qu'est-ce

*d'autre*¹⁶⁹ ? » (*Soph.* 244b9-c2)

Le moniste affirme donc la formule « il n'y a qu'une chose qui existe », et cet énoncé implique donc que la chose soit être et une. Mais dans ce cas-là, on fait face à trois termes : la chose, l'être et l'un, alors qu'il n'y en a qu'un seul qui est selon le moniste. L'Étranger démontre donc que, partant de cette prémisse, il y a seulement une possibilité : l'être et l'un sont deux noms de la même chose. Mais étant donné que l'être et l'un sont des noms d'une chose qui est la seule à être, alors le rapport entre l'être, l'un et la chose est donc un rapport entre le nom et la chose. Et selon l'Étranger, il n'y a que deux possibilités dans le rapport entre le nom et la chose :

1) Le nom est différent de la chose nommée, alors dans ce cas-là, le nom est et la chose est, et il y a donc deux choses au lieu d'une¹⁷⁰.

2) Le nom est identique à la chose, et un nom n'est donc pas le nom de quelque chose. Par conséquent, un nom est soit un nom de rien ; soit un nom d'un nom, mais pas le nom d'une chose¹⁷¹.

La première possibilité nous conduit vers une conclusion qui affirme l'existence de deux choses, ce qui contredit donc la thèse moniste. Tandis que la

¹⁶⁹ *Sophiste*, 244b9-c2, traduction Cordero :

« ΕΕ. Τόδε τοίνυν ἀποκρινέσθων. “Ἐν ποῦ φατε μόνον εἶναι;” — “Φαμὲν γάρ,” φήσουσιν.

ἢ γάρ;

ΘΕΑΙ. Ναί.

ΕΕ. “Τί δέ; ὄν καλεῖτέ τι;”

ΘΕΑΙ. Ναί.

ΕΕ. “Πότερον ὅπερ ἔν, ἐπὶ τῷ αὐτῷ προσχρόμενοι δυοῖν ὀνόμασιν, ἢ πῶς; »

¹⁷⁰ *Sophiste*, 244d3-4, traduction Cordero : Celui qui soutient que le nom est différent de l'objet affirme, en quelque sorte, deux choses. « Τιθεῖς τε τοῦνομα τοῦ πράγματος ἕτερον δύο λέγει ποῦ τινε. »

¹⁷¹ *Sophiste*, 244d6-9, traduction Cordero : Mais si, au contraire, il soutient que le nom est identique à la chose, il se verra contraint d'affirmer qu'il n'est nom de rien, et, pour peu qu'il soutienne que le nom soit nom de quelque chose, la conséquence en sera que le nom n'est nom que d'un nom, et de nulle autre chose. « Καὶ μὴν ἂν ταῦτόν γε αὐτῷ τιθῆ τοῦνομα, ἢ μηδενὸς ὄνομα ἀναγκασθήσεται λέγειν, εἰ δέ τις αὐτὸ φήσει, συμβήσεται τὸ ὄνομα ὀνόματος ὄνομα μόνον, ἄλλου δὲ οὐδενὸς ὄν. »

seconde possibilité implique qu'étant donné que le nom n'est en rien différent de la chose, ou bien la chose est, et le nom n'est le nom de rien ; ou bien la chose *est* et le nom est un nom d'un nom qui n'a aucun rapport avec la chose. Dans tous les cas, l'être et l'un n'ont aucun rapport avec la chose, et il est donc impossible de dire que la chose qui *est* est une.

Le second groupe d'arguments se rapporte à ce qu'on attribue à l'être (*Soph.* 244d15-245d10), à savoir l'un (ἓν), le tout (ὅλον), les parties (μερῆς), et la totalité (πᾶν). Si l'un est le seul qui est, et qu'il est donc tout ce qui est, alors en tant qu'un tout (ὅλον), il a nécessairement des parties, et en tant qu'un, ses parties forment une unité. Or, le tout qui contient des parties n'est pas un, parce l'un n'a pas de partie. Par conséquent,

- 1) Si l'être est un, mais l'être n'est pas identique (ταυτόν) à l'un, alors la totalité (πάντα) est plus qu'un¹⁷². (*Soph.* 245b8-9)
- 2) Si l'être en tant qu'un n'est pas le tout, et si le tout est, alors l'être est privé de lui-même. La totalité est plus qu'un, car le tout et l'être ont chacun leur propre nature séparée¹⁷³. (*Soph.* 245c1-9)
- 3) Si l'être en tant qu'un n'est pas le tout, et que le tout n'est pas, alors il n'y aura pas de choses engendrées (γενόμενον), car toute chose engendrée est engendrée dans un tout¹⁷⁴. (*Soph.* 245c11-d4)

¹⁷² *Sophiste*, 245b8-9 : « πεπονθός τε γὰρ τὸ ὄν ἐν εἶναι πως οὐ ταυτόν ὄν τῷ ἐνὶ φανεῖται, καὶ πλέονα δὴ τὰ πάντα ἐνός ἔσται. »

¹⁷³ *Sophiste*, 245c1-9 : ΞΕ. Καὶ μὴν ἐάν γε τὸ ὄν ἢ μὴ ὅλον διὰ τὸ πεπονθέναι τὸ ὑπ' ἐκείνου πάθος, ἢ δὲ αὐτὸ τὸ ὅλον, ἐνδεὲς τὸ ὄν ἑαυτοῦ συμβαίνει.

ΘΕΑΙ. Πάνυ γε.

ΞΕ. Καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ἑαυτοῦ στερόμενον οὐκ ὄν ἔσται τὸ ὄν.

ΘΕΑΙ. Οὕτως.

ΞΕ. Καὶ ἐνός γε αὖ πλείω τὰ πάντα γίγνεται, τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ὅλου χωρὶς ἰδίαν ἑκατέρου φύσιν εἰληφότος.

¹⁷⁴ *Sophiste*, 245c11-d4, : « ΞΕ. Μὴ ὄντος δέ γε τὸ παράπαν τοῦ ὅλου, ταῦτά τε ταῦτα ὑπάρχει τῷ ὄντι, καὶ πρὸς τῷ μὴ εἶναι μὴδ' ἂν γενέσθαι ποτὲ ὄν.

ΘΕΑΙ. Τί δὴ;

4) Si le tout n'est pas, alors l'être ne peut même pas avoir une quantité, puisque toute quantité est une quantité d'un l'ensemble (ὅλον) de choses¹⁷⁵. (*Soph.* 245d8-10)

Nous pouvons remarquer que les arguments des deux thèses pluraliste et moniste, en définissant l'être par une quantité déterminée, échouent à prendre en compte la mise en rapport de l'être. Autrement dit, aucun rapport n'est possible partant des prémisses de ces deux thèses. Car en présupposant que l'être est numérique, et consiste donc en des entités indépendantes que l'on peut calculer, s'il n'y a rien qui nous permet de distinguer l'être, alors en tant qu'être, tout être ne peut qu'être considéré comme une entité isolée sans rapport. Dans ce cas-là, si l'être est plus qu'un, alors la distinction entre les êtres est donc arbitrairement posée, étant donné que tout ce qui les différencie ne fait pas partie de l'Être ; si l'être est un, étant incapable de s'associer à l'un, il n'est alors pas un. Si l'on suit ces thèses qui abordent l'être par la quantité, non seulement le discours faux est impossible, mais tout logos est également impossible, car rien ne s'associe à rien. Toute tentative de définir l'être à partir d'une certaine quantité déterminée mène donc à une contradiction, et comme ces thèses excluent toute possibilité de mise en rapport, elles rendent alors tout discours en général impossible, et pas seulement le discours faux.

B. Argument sur la qualité de l'être

Après avoir épuisé toutes les tentatives de définir l'être selon une quantité

ΞΕ. Τὸ γενόμενον ἀεὶ γέγονεν ὅλον· ὥστε οὔτε οὐσίαν. »

¹⁷⁵ *Sophiste*, 245d8-10 : « ΞΕ. Καὶ μὴν οὐδ' ὅποσονοῦν τι δεῖ τὸ μὴ ὅλον εἶναι· ποσόν τι γὰρ ὄν, ὅποσον ἂν ᾗ, τοσοῦτον ὅλον ἀναγκαῖον αὐτὸ εἶναι. »

déterminée, l'Étranger présente ensuite les thèses qui visent à définir l'être non pas en tant que τὸ ὄν, mais au sens d'οὐσία, que je traduis par l'essence, que ces thèses définissent par certaines qualités déterminées.

L'Étranger présente deux thèses en opposition, et appelle cela la « guerre entre les géants et les dieux ». Ces deux thèses opposées essaient de définir l'être comme étant un certain genre de choses, et de délimiter ce genre selon un ensemble de qualités déterminées. D'un côté, chez les géants, on trouve une thèse « corporaliste » qui définit l'être comme étant le genre des choses qui possèdent un corps, et d'un autre côté, les amis des formes définissent l'être comme étant les formes intelligibles, qui sont dépourvues de corps, immobiles, et identiques à elles-mêmes.

a. L'être est ce qui possède un corps

La première thèse défend l'idée que l'essence de tout être est le corps (σῶμα). Ainsi, étant donné que nul peut exister sans essence (οὐσία), l'existence de tout être, même si celui-ci n'est pas identique à un corps, dépend donc du fait qu'il possède un corps, donc sans corps¹⁷⁶. Cependant, l'Étranger donne une série d'exemples qui montre que non seulement l'âme, qui peut elle-même posséder des qualités différentes nous permettant de distinguer un corps d'un autre, n'a pas de corps, mais de plus, les idées générales, à savoir la justice, la sagesse, etc. qui font partie des ὄντα, n'ont pas de corps¹⁷⁷. Par conséquent, si l'on définit l'essence de

¹⁷⁶ *Sophiste*, 246a9-b3, traduction Cordero légèrement modifiée : Ils définissent l'essence comme identique au corps, et si quelqu'un parmi les autres affirme qu'il y a des choses qui ne possèdent pas de corps, ils les méprisent et ne veulent plus rien entendre. « τῶν γὰρ τοιούτων ἐφαπτόμενοι πάντων δισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα, ταῦτόν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζόμενοι, τῶν δὲ ἄλλων εἴ τις <τι> φήσει μὴ σῶμα ἔχον εἶναι, καταφρονούντες τὸ παράπαν καὶ οὐδὲν ἐθέλοντες ἄλλο ἀκούειν. »

¹⁷⁷ *Sophiste*, 247b7-c2 : « Τοῦτο οὐκέτι κατὰ ταῦτα ἀποκρίνονται πᾶν, ἀλλὰ τὴν μὲν ψυχὴν

chaque être par cette qualité qui est la possession d'un corps, alors cela implique que l'âme, la justice, la sagesse, et tout ce qui est du même genre ne *sont* pas. Or, sans tout cela, nous ne pouvons pas distinguer un corps d'un autre.

Au premier abord, l'argument de l'Étranger donne l'impression d'être faible, car il semble tenter de réfuter une thèse par des contre-exemples. Cependant, à travers ces contre-exemples, l'Étranger montre que tout ce qui nous permet de connaître un corps et de distinguer un corps d'un autre n'a pas de corps. Selon Brunschwig, le raisonnement de l'Étranger oblige le fils de la terre à admettre que les « qualifications correspondent à la possession et à la présence (ἔξει καὶ παρουσία, *Soph.* 247a5) des qualités corrélatives, et qu'à ces qualités, qui peuvent survenir à quelque chose et en disparaître (παραγίνεσθαι καὶ ἀπογίνεσθαι, *Soph.* 247a8-9) l'existence appartient¹⁷⁸. » Autrement dit, étant donné que la présence et l'absence d'une qualification nous permet de distinguer un corps d'un autre, alors toute qualification implique donc l'existence d'une qualité en correspondance, et ces qualités-là sont elles-mêmes sans corps.

Si l'on nie l'existence de toutes les qualités de ce qui nous permet d'identifier un corps et de différencier un corps d'un autre, alors tout corps sera identique l'un à l'autre. De plus, étant donné que tout ce qui caractérise un corps comme tel, par exemple la figure, la couleur, la tangibilité, n'existe pas, alors rien ne peut donc être saisi comme un corps. La thèse corporaliste conduit donc elle

αὐτὴν δοκεῖν σφίσι σῶμά τι κεκτηῖσθαι, φρόνησιν δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ὄν ἠρώτηκας, αἰσχύνονται τὸ τολμᾶν ἢ μηδὲν τῶν ὄντων αὐτὰ ὁμολογεῖν ἢ πάντ' εἶναι σώματα δισχυρίζεσθαι. »

¹⁷⁸ Selon Brunschwig, les fils de la terre pourraient très bien se sortir de ce problème en élargissant le domaine de ce qui comporte un corps en insistant sur le fait que les qualités « juste », ou « vice » ont aussi un fondement corporel, mais Platon exclut la possibilité de développer davantage la thèse des fils de la terre en imposant dès le début qu'avoir un corps signifie être tangible. Brunschwig, J., « La théorie stoïcienne du genre suprême », in *Matter and metaphysics / Fourth Symposium Hellenisticum*, eds. Jonathan Barnes et Mario Mignucci, Bibliopolis, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 68.

aussi vers une impasse, non seulement à cause de l'embarras venant des contre-exemples, mais aussi parce qu'elle dirige vers une conclusion selon laquelle rien ne peut être saisi comme un corps, or selon cette même thèse, s'il n'y a pas de corps, rien n'est.

Si Platon laissait les fils de la terre défendre davantage leur thèse en élargissant le domaine des choses corporelles en dehors des choses tangibles, alors la thèse corporaliste serait-elle soutenable, et capable de proposer une définition satisfaisante de l'être ? Si les fils de la terre affirment que les qualités ont elles-mêmes une existence corporelle, alors le même problème se pose de nouveau, à savoir : qu'est-ce qui nous permet de différencier ces existences corporelles ? Lesquelles sont des qualités des existences corporelles, et lesquelles sont des choses en possession de ces qualités ? Nous pouvons donc remarquer que le fait d'élargir le domaine des existences corporelles – c'est-à-dire des unités séparées selon des séparations corporelles – ne permet pas non plus aux fils de la terre de sauver leur position, car ce qui nous permet de différencier une chose d'une autre, c'est-à-dire de mettre deux choses dans un rapport différentiel, ne peut pas avoir une indépendance corporelle.

Selon Brunschwig, c'est pourquoi, afin de sortir de l'obstacle de la thèse corporaliste, Platon propose la formule célèbre : « l'être est la puissance d'agir et de pâtir » afin de donner une définition de l'être incluant à la fois ce qui a un corps et ce qui est incorporel¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Brunschwig, J., « La théorie stoïcienne... » *Ibidem*, 1988, p. 69.

b. La thèse des amis des formes

Entre l'exposition de la thèse corporaliste et celle des amis des formes, l'Étranger introduit une autre définition qui semble sans rapport avec ces deux thèses : l'être comme puissance d'agir et de pâtir (δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν). La majorité des commentateurs traite cette définition indépendamment des deux thèses qui l'entourent, mais la réfutation de la thèse des amis des formes est essentiellement liée à cette définition¹⁸⁰. La définition de l'être comme puissance d'agir et de pâtir est introduite car l'Étranger montre :

Et c'est par le corps à travers la sensation que nous entrons en contact avec le devenir, et par l'âme, à travers le raisonnement, que nous entrons en contact avec l'essence (οὐσία)¹⁸¹. (Soph. 248a10-11)

Le corps sent la présence d'un autre corps à travers la sensation, en « pâtissant » de ce corps. De même, l'âme prend connaissance de l'essence à travers le raisonnement en agissant sur elle ou en pâtissant d'elle. Si tout ce qu'on peut dire que l'être *est* doit en quelque sorte être en contact avec nous, activement ou passivement, alors il est effectivement cette puissance d'agir et de pâtir. Nous reviendrons sur cette définition de l'être comme puissance plus tard, mais nous pouvons d'ores et déjà remarquer que selon l'Étranger, entrer en contact avec quelque chose revient à avoir la puissance d'agir ou de pâtir vis-à-vis de cette chose.

¹⁸⁰ Crivelli considère la définition de l'être par la puissance comme une caractérisation modale de l'être, que Platon introduit pour voir s'il est possible de réconcilier la thèse des géants et celle des amis des formes. Pour lui, la thèse des amis des formes représente la position de Platon sur les idées, et Platon renonce donc à cette caractérisation modale de l'être parce que selon l'argument de l'Étranger, si l'on accepte la définition de l'être comme puissance d'agir et de pâtir, alors cela met les formes intelligibles en mouvement. Cela explique pourquoi, pour Crivelli, la définition de l'être par la puissance disparaît dans la suite du dialogue. Crivelli, P., *Plato's Account...op. cit.*, 2012, p. 89-90.

¹⁸¹ *Sophiste*, 248a10-11, traduction Cordero : « Καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν. »

Selon l'Étranger, les amis des formes affirment la séparation (χωρίς) entre le devenir et l'essence¹⁸² (οὐσία), en acceptant que l'âme entre en contact (κοινωνεῖν) avec l'essence à travers le raisonnement, les deux restant toujours identique à elles-mêmes (ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως)¹⁸³. (*Soph.* 248a10-12) La séparation entre le devenir et l'essence présentée par l'Étranger impose une non-communication entre le domaine du devenir et le domaine de l'essence, autrement dit, à travers la sensation, le corps n'entre jamais en contact avec les formes, et vice versa. Dans ce cas-là, la sensation ne se rapporte aucunement aux formes, et l'essence et le devenir sont donc deux genres d'entités radicalement séparés. Mais si les formes sont un genre d'entité, alors afin de les connaître il faut les mettre en rapport avec l'âme. Mais selon l'Étranger, le fait d'entrer en contact avec les formes, c'est-à-dire de penser aux formes, les met en mouvement, ce qui contredit l'immobilité des formes. Mais, si elles doivent rester immobiles, alors les formes, insaisissables pour la pensée, sont inintelligibles. L'Étranger présente la thèse des amis des formes en présupposant qu'en étant séparées et toujours identiques à elles-mêmes, les formes intelligibles ne peuvent entrer en contact avec aucune chose, car le fait d'être en contact ou d'être dans un rapport avec quelque chose implique le mouvement. Ainsi l'Étranger dit :

-Il s'ensuit, Théétète, que si les êtres sont immobiles, il n'y a aucun intellect ni dans aucun sujet ni par rapport à aucun objet.

-D'accord.

-Mais si nous admettons que tout se déplace et change, selon le même raisonnement, nous excluons des êtres cela, l'intellect.

¹⁸² *Sophiste*, 248a7-8 : Γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρὶς που διελόμενοι λέγετε; ἢ γάρ;

¹⁸³ *Sophiste*, 248a10-12 : « Καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν, ἣν ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχειν φατέ. »

-Comment ?

-Crois-tu que, sans le repos, pourrait se produire quelque chose d'inaltérable, toujours égal à soi-même ?

-En aucune façon¹⁸⁴. (Soph. 249b5-c2)

Si l'on considère la pensée en tant que ce qui met en rapport le pensant et la pensée, l'acte de la mise en rapport produit donc d'un côté ce qui agit et d'un autre côté ce qui pâtit. Brown essaie de défendre la thèse des amis des formes en expliquant qu'au moment où les formes intelligibles deviennent des objets de contemplation, ce sont elles qui agissent sur l'âme, et elles ne sont pas affectées par l'âme dans ce cas-là¹⁸⁵. Cependant, les formes intelligibles, peu importe qu'elles soient du côté de ce qui agit ou de ce qui pâtit, doivent entrer dans une mise en rapport. Si, selon l'Étranger, les amis des formes considèrent que le fait de rester identique à elle-même et ne jamais devenir implique que la forme est immobile – au sens où elle est même incapable d'être dans un rapport parce que tout rapport qui associe deux éléments nécessite un mouvement – alors tout contact avec la forme dans ce cas-là met la forme en mouvement. La thèse des amis des formes tombe dans l'impasse car elle identifie le fait d'être mis en rapport au mouvement, ce qui est en contradiction avec le fait de rester identique à soi-même. Partant de ces présuppositions, c'est-à-dire que le fait d'être identique à soi-même exclut tout mouvement, on exclut donc aussi la capacité d'être mis en rapport. La thèse des

¹⁸⁴ *Sophiste*, 249b5-c2, traduction Cordero :

« ΞΕ. Συμβαίνει δ' οὖν, ὃ Θεαίτητε, ἀκινήτων τε ὄντων νοῦν μηδενὶ περὶ μηδενὸς εἶναι μηδαμοῦ.

ΘΕΑΙ. Κομιδῆ μὲν οὖν.

ΞΕ. Καὶ μὴν ἐὰν αὐτὰ φερόμενα καὶ κινούμενα πάντ' εἶναι συγχωρῶμεν, καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ ταυτὸν τοῦτο ἐκ τῶν ὄντων ἐξαιρήσομεν.

ΘΕΑΙ. Πῶς;

ΞΕ. Τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ δοκεῖ σοὶ χωρὶς στάσεως γενέσθαι ποτ' ἄν;

ΘΕΑΙ. Οὐδαμῶς. »

¹⁸⁵ Brown, L. « Innovation and Continuity... », *op. cit.*, 1998, p. 201.

amis des formes se contredit, car si les formes sont intelligibles, alors elles doivent être mises en contact avec l'âme, et elles ne sont donc pas immobiles et identiques à elles-mêmes ; ou bien, si les formes sont immobiles et identiques à elles-mêmes d'une manière absolue, alors elles ne sont pas intelligibles, car elles sont inconnaissables.

Nous pouvons remarquer que dans le raisonnement reconstruit par l'Étranger, le fait de se mettre en rapport avec quelque chose exclut totalement la possibilité pour une chose d'être en repos ; de même, le fait d'être en repos exclut toute possibilité pour une chose d'entrer dans un rapport. Le mouvement et le repos sont ici présupposés comme les contraires sans intermédiaire, une chose est donc ou bien en mouvement et dans aucun sens en repos ; ou bien en repos, et n'a aucun moyen de se rapporter au mouvement. La thèse des amis des formes construite par l'Étranger exclut donc tout intermédiaire entre le mouvement et le repos.

L'Étranger donne un deuxième argument pour montrer un défaut de la thèse des amis des formes. Si la thèse des amis des formes affirme que l'essence de l'être (οὐσία) est ce qui est immobile et identique à soi, alors la vie (ζωή), l'intelligence (φρόνησις) et l'âme (ψυχή), tous ce qui est en mouvement mais rend les formes intelligibles, ne sont pas parmi les êtres (ὄντα)¹⁸⁶.

On se peut se demander pourquoi l'Étranger ne classe pas tout simplement l'âme, la vie, l'intelligence parmi les devenirs ; les formes intelligibles pourraient ainsi rester intactes. Dans le passage où l'Étranger formule la séparation entre

¹⁸⁶ *Sophiste*, 248e6-a2, traduction Cordero : 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, que celui-ci ne vit ni ne pense et que, en revanche, solennel et sacré, dénué d'intellect, il se dresse immobile ? « ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι ; »

l'essence et le devenir chez les amis des formes, les devenirs sont des êtres (ὄντα), car ils entrent en contact avec le corps à travers la sensation¹⁸⁷.

Et lorsque les devenirs en contact avec le corps présentent une puissance d'agir ou de pâtir, alors les devenirs sont des êtres :

Était-il suffisant de définir comme détermination des êtres (ὄντων) ce où se trouve présente une puissance, même minime, de pâtir ou d'agir¹⁸⁸ ? (Soph. 248c4-5)

Les amis des formes ont accepté cette définition de l'être (τὸ ὄν) des devenirs (γενέσει), mais ils excluent l'essence (οὐσία) de cette définition. Donc, selon cette séparation entre les devenirs et l'essence, une chose est soit un devenir, et satisfait à la définition de l'être des devenirs, soit une essence, qui reste toujours immobile et identique à elle-même. Or, même s'il est possible de s'arranger pour affirmer que l'âme entre en contact avec le corps à travers la sensation, la vie et l'intelligence ne sont en contact ni avec le corps à travers la sensation, ni avec les formes, elles ne peuvent donc pas faire partie des êtres (ὄντα), même en tant que devenirs. De plus, les formes immobiles et identiques à elles-mêmes restent toujours inconnaisables si elles ne peuvent entrer en contact avec l'âme, l'intelligence et la vie.

UNE NOUVELLE DÉFINITION DE L'ÊTRE : LA DUNAMIS

Je dis que ce qui possède une puissance (δύναμιν), 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 –tout cela, je

¹⁸⁷ *Sophiste*, 248a10-11.

¹⁸⁸ *Sophiste*, 248c4-5, traduction Cordero : « Ἰκανὸν ἔθεμεν ὄρον που τῶν ὄντων, ὅταν τῶν παρῆ ἢ τοῦ πάσχειν ἢ δρᾶν καὶ πρὸς τὸ σμικρότατον δύναμις; »

dis, est réellement. Et, par conséquent, je pose comme définition qui définit les êtres (τὰ ὄντα) que ceux-ci ne sont autre chose que puissance¹⁸⁹. (Soph. 247d8-e4)

Cette définition de l'être, qui n'appartient ni à la thèse des fils de la terre, ni aux amis des formes, apparaît d'une manière abrupte qui fait que sa position et son rôle dans le dialogue sont difficiles à déterminer. S'agit-il d'une modification de la thèse des fils de la terre qui leur permet de surmonter l'obstacle indiqué par l'Étranger ? Cette définition est-elle posée afin de préparer la réfutation de la thèse des amis des formes ? Ou est-elle une définition que l'Étranger propose lui-même afin de surmonter les difficultés des fils de la terre ainsi que celles des amis des formes ? Et que signifie précisément une définition de l'être comme puissance ?

Ce passage éclaire deux choses dans un premier temps : premièrement, l'être, non seulement possède la puissance, mais il est lui-même la puissance, et deuxièmement, ce qui est essentiel dans cette définition est le fait d'être une puissance, et non pas d'être une puissance qui ne peut qu'agir ou pâtir.

Issue d'une affection ou d'une action, la puissance est d'abord quelque chose qui met en contact, autrement dit, la puissance est d'abord puissance de mise en relation (σύνειμι) comme le dit l'Étranger :

Une affection ou une action, conséquence d'une certaine puissance, et produite par une mise en relation (συνιόντων) de l'un avec l'autre¹⁹⁰. (Soph. 248b5-6)

Selon Brown, la proposition de l'Étranger éléatique correspond ici

¹⁸⁹ *Sophiste*, 247d8-e4, traduction Cordero légèrement modifiée : « Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιοῦν [τινα] κεκτημένον δυνάμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιοῦν πεφυκὸς εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φραυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον [ὀρίζειν] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. »

¹⁹⁰ *Sophiste*, 248b5-6, traduction Cordero : « Πάθημα ἢ ποιήμα ἐκ δυνάμεώς τινος ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα συνιόντων γιγνόμενον. »

parfaitement à la méthode que Platon emploie souvent pour se sortir d'une aporie définitionnelle : revenir au point commun le plus évident que l'on puisse relever, parmi la multitude des éléments relatifs à la nature que l'on cherche à définir¹⁹¹. Dans le cas présent, la capacité d'entrer dans un rapport avec l'autre est ce qui est commun à tout ce qu'on considère comme quelque chose qui est. Car, selon l'Étranger :

C'est par le corps, à travers la sensation, que nous entrons en contact (κοινωνεῖν) avec le devenir et par l'âme, à travers le raisonnement, que nous entrons en contact (κοινωνεῖν) avec l'essence. (Soph. 248a10-11)

Le mot κοινωνεῖν, ici traduit par « entrer en contact », a de nombreuses significations, à savoir : avoir quelque chose en commun, partager, former une communauté, communiquer, et joindre. Toutes les significations de ce mot impliquent l'acte d'établir un rapport, qui met quelque chose en contact, peu importe que ce soit avec une autre chose ou avec soi-même. C'est pourquoi je prends le sens le plus simple du terme, sans mettre l'accent sur aucun mouvement actif initié activement ou passivement par les choses en rapport, afin d'éviter une distinction trop rapide entre l'agent et le patient ; le sujet et l'objet.

Suivant ce raisonnement, on voit plus clairement que la définition proposée par l'Étranger n'est pas seulement une définition qui caractérise l'être comme puissance, mais plus précisément comme puissance (δύναμις) de mise en rapport (κοινωνεῖν).

L'interprétation analytique faite par Ryle¹⁹² prend le *Sophiste* comme un

¹⁹¹ Brown défend l'idée que dans le *Sophiste*, la δύναμις est au moins prise comme la condition nécessaire de l'être si elle n'en est pas la définition même. Brown, L. « Innovation and Continuity... », *op. cit.*, 1998, p. 183-193.

¹⁹² Ryle, G., « Plato's 'Parmenides' », *Mind*, XLVIII, 1939, p. 129-151.

dialogue transitoire où Platon abandonne les formes intelligibles et se convertit à la prédication. Moravcsik pour sa part interprète ici la puissance d'agir et de pâtir par la capacité de prédiquer ou de recevoir un prédicat¹⁹³, et donc tout ce qui est doit être soit sujet dans une proposition, soit prédicat. En accord avec la critique de Brown, l'interprétation de Moravcsik ignore la rupture que crée cette interprétation avec son contexte. Cependant, si Platon veut définir l'être par la capacité d'être un sujet ou un prédicat dans une proposition, alors le fait d'insérer cette définition entre la thèse des fils de la terre et celle des amis des formes ne fait aucun sens. Owen interprète aussi cette définition de l'être dans un cadre linguistique, et selon lui le fait de définir l'être en tant que puissance d'agir et de pâtir, indique que tout ce qui est doit pouvoir figurer dans un énoncé qui le décrit soit avec un verbe actif soit avec un verbe passif¹⁹⁴. Or, un énoncé construit avec une copule l'est avec un verbe qui n'est ni actif ni passif, et le sujet de l'énoncé dans ce cas n'est pas un être.

Le deuxième type d'interprétation est l'interprétation de Fronterotta, qui attribue aux formes une puissance causale. Fronterotta défend l'idée que l'être, en tant que puissance de communication, fait participer des genres entre eux. Autrement dit, cette définition de l'être rend possible la participation. Et si l'on accepte le principe de l'auto-prédication, alors les formes participent au moins d'elles-mêmes, elles ont donc aussi la puissance de communication. Mais afin d'éviter de dire que les formes immobiles sont en mouvement, Fronterotta distingue deux types de mouvements : le mouvement physique et le mouvement intelligible, et affirme qu'ainsi les formes peuvent rester immobiles dans un certain sens,

¹⁹³ Moravcsik, J., *Being and meaning in the « Sophist »*, Helsinki, Soc. Philosophica Fennica, 1962, p. 37.

¹⁹⁴ Owen, G. E. L., « Plato and Parmenides on the Timeless Present », *Monist*, vol. 50 / 3, éd. Sherwood J. B. Sugden, 1966, p. 337.

identiques à elles-mêmes, tout en satisfaisant à la définition de l'être comme puissance de communication¹⁹⁵.

La troisième interprétation prend une position plus modérée, c'est celle de Brown et Brisson. Selon Brown, la discussion autour de l'être en tant que puissance ne fait que mettre en avant un point commun entre les choses incorporelles et les choses corporelles, et donner un critère à la conception de l'être comme condition nécessaire¹⁹⁶. Quant Brisson, il insiste sur le fait que Platon n'a jamais changé de position sur la question des formes intelligibles, et ce passage qui porte sur l'être en tant que puissance ne fait que révéler, l'importance du repos chez les fils de la terre, et celle du mouvement chez les amis des formes¹⁹⁷.

Afin de mieux saisir l'enjeu philosophique concernant la définition de l'être par δύναμις, il faudrait comprendre précisément ce que Platon entend par δύναμις. De plus, la même formule « puissance d'agir et de pâtir » apparaît plusieurs fois dans les dialogues, chaque fois liée une question différente. Dans le *Théétète*, « puissance d'agir et de pâtir » sert à expliquer la sensation et l'objet senti (*Théét.* 156a). Dans le *Phèdre*, une formule similaire se trouve dans le passage où Socrate cherche à construire une bonne théorie de la rhétorique en examinant le rapport entre les types de discours et les types d'âmes (*Phdr.* 270d). Dans la *République*, on retrouve la puissance de voir et d'être vue dans le livre VI (*Rép.* 507c). On peut alors se demander s'il est possible que les emplois de la formule « la puissance d'agir et de pâtir » dans ces différents dialogues n'aient aucun rapport entre eux. Pouvons-nous au contraire jeter les bases d'une compréhension de cette définition

¹⁹⁵ Fronterotta, F., « La notion de DUNAMIS ... », *op. cit.*, 2008, p. 212.

¹⁹⁶ Brown, L. « Innovation and Continuity... », *op. cit.*, 1998, p. 193.

¹⁹⁷ Brisson, L., « La définition de l'être par la puissance : un commentaire de *Sophiste* 247b-249d », in *Dunamis : autour de la puissance chez Aristote*, Peeters, Leuven, Peeters, 2008, p. 184.

de l'être par la puissance d'agir et de pâtir, à partir la manière dont cette formule est utilisée dans l'ensemble des dialogues ?

A. Δύναμις dans les dialogues

On trouve une définition explicite de la puissance dans le livre V de la *République*, lorsque Socrate essaie de distinguer l'opinion du savoir :

Nous affirmerons que les puissances (δυνάμεις) sont un certain genre d'êtres (γένος τι τῶν ὄντων) grâce auxquels nous pouvons nous-mêmes ce que nous pouvons, et en général toute autre chose peut elle aussi ce qu'elle peut¹⁹⁸. (Rép. 477c1-2)

Platon détermine ici la puissance comme un genre d'êtres, ce qui implique qu'il n'y a pas d'identification stricte entre la puissance et l'être. Mais si l'être n'est pas la puissance, alors comment peut-on comprendre la caractérisation de l'être par la puissance dans le *Sophiste* ?

La *République* aborde la question de la puissance afin de définir l'opinion et le savoir comme deux puissances différentes :

-Or, ne disons-nous pas que l'opinion est quelque chose ?

-Comment faire autrement ?

-Disons-nous que c'est une autre puissance que le savoir ou la même ?

-Une autre.

-C'est donc à une chose que l'opinion se rattache, et le savoir à une autre, et chacun des deux selon la puissance qui lui est propre¹⁹⁹. (Rép. 477b3-8)

¹⁹⁸ *République*, 477c1-2, traduction Leroux modifiée : « Φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅτι περ ἂν δύνηται »

¹⁹⁹ *République*, 477b3-8, traduction Leroux, dans laquelle le terme « capacité » a été

Selon Socrate, il est possible de distinguer l'opinion du savoir, car ils se rattachent chacun à un objet différent, et la puissance propre à chacun d'entre eux est ce qui permet ce rattachement. Lefèbvre et Adam remarquent une transition avec la formule *κατὰ τὴν δύναμιν* au substantif, qui fait que l'opinion et le savoir sont d'abord considérés comme *ayant* des puissances différentes, puis ensuite considérés eux-mêmes comme *étant* des puissances différentes. Autrement dit, dans un premier temps, l'opinion et le savoir sont distingués via leurs objets parce qu'ils *ont* des puissances différentes leur permettant d'avoir des objets différents. Mais ensuite, l'opinion et le savoir *sont* des puissances qui opèrent de manières différentes, comme le dit Lefèbvre : « la dynamis est donc double : en position de verbe ou de sujet grammatical du procès ; elle indique, à la fois, une capacité et son opération²⁰⁰. »

Nous pouvons remarquer la même transition dans le *Sophiste*, du fait d'avoir la puissance au fait d'être la puissance elle-même, même si la formule *κατὰ τὴν δύναμιν* est absente :

Je dis que ce qui possède (κεκτημένον) une puissance (δύναμιν), 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 – tout cela, je dis, est réellement. Et, par conséquent, je pose comme définition qui définit les êtres (τὰ ὄντα) que ceux-ci ne sont autre chose que puissance²⁰¹. (Soph. 247d8-e4)

remplacé par « puissance » :

-Ἄρ' οὖν λέγομέν τι δόξαν εἶναι;

-Πῶς γὰρ οὐ;

-Πότερον ἄλλην δύναμιν ἐπιστήμης ἢ τὴν αὐτήν;

-Ἄλλην.

-Ἐπ' ἄλλῳ ἄρα τέτακται δόξα καὶ ἐπ' ἄλλῳ ἐπιστήμη, κατὰ τὴν δύναμιν ἑκατέρα τὴν αὐτῆς.

²⁰⁰ Lefèbvre, D., *Dynamis : sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Librairie, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2018, p. 233.

²⁰¹ *Sophiste*, 247d8-e4, traduction Cordero légèrement modifiée : « Λέγω δὴ τὸ καὶ

Dans le *Sophiste*, l'Étranger détermine d'abord ce qui est par ce qui possède la puissance d'agir et de pâtir, et il affirme ensuite que l'être *est* la puissance d'agir et de pâtir. La formulation concernant la transition entre « avoir la puissance » et « être la puissance » n'est certes pas exactement la même dans la *République* et le *Sophiste*, cependant, peu importe que Platon choisisse d'employer κατὰ τὴν δύναμιν pour dire ce qu'une chose fait *selon* sa puissance (qu'elle possède), ou qu'il choisisse d'employer κερκτημένον pour simplement insister sur le fait que cette chose *a* une puissance, la transition entre une différenciation et une identification entre la chose et sa puissance peut être remarquée dans les deux passages. Mais alors, pourquoi Platon fait-il de nouveau cette association entre le fait d'avoir une puissance et le fait d'être cette puissance-là ? Quel est le rapport précis entre avoir une puissance et être une puissance ?

Dans la *République*, Socrate explique ensuite la manière dont on distingue une puissance d'une autre :

Dans une puissance en effet, je ne vois pas quant à moi aucune couleur, ni aucune forme, ni rien de ce genre, comme on en trouve dans plusieurs autres choses. Tout cela, je le considère de manière à distinguer pour moi-même certaines choses et dire que les unes sont différentes des autres. Dans une puissance, par contre, je considère seulement ceci : sur quoi elle porte et ce qu'elle effectue, et c'est pour cette raison que j'ai appelé chacune d'entre elles une puissance. Celle qui se rattache au même objet et qui effectue le même résultat, je l'appelle la même puissance, et celle qui se rattache à un objet différent et qui produit un résultat différent, je l'appelle une puissance différente²⁰². (Rép. 477c6-d5)

ὅποιανούν [τινα] κερκτημένον δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιον πεφυκὸς εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαιλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον [ὀρίζειν] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. »

²⁰² *République*, 477c6-d5, traduction Leroux modifiée : « δυνάμεως γὰρ ἐγὼ οὔτε τινα χροῖαν ὀρῶ οὔτε σχῆμα οὔτε τι τῶν τοιούτων οἷον καὶ ἄλλων πολλῶν, πρὸς ἃ ἀποβλέπων ἕνια

Platon semble faire une comparaison entre la manière dont on distingue des choses selon leurs qualités, et la manière dont on distingue des puissances selon ce sur quoi elles portent et ce qu'elles effectuent. Socrate semble dire que pour distinguer deux choses, on examine leurs qualités, mais que pour distinguer deux puissances, on examine ce sur quoi elles portent et ce qu'elles effectuent. Ce passage semble introduire une différence entre la chose, qui se manifeste dans des qualités différentes, et la puissance, qui se manifeste dans ce avec quoi elle se met en rapport, et un résultat. Est-ce que cela confirme que la puissance n'est qu'un genre d'êtres qui se différencie des choses, qui elles sont en possession de qualités ? Dans ce cas-là, pourquoi Platon dit-il dans le *Sophiste* que « l'être n'est autre chose que la puissance » (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. *Soph.* 247e4) ?

La définition de la puissance dans la *République* est donc associée à l'acte d'accomplir (ἀπεργάζομαι), ou simplement de produire, dans une mise en rapport spécifique. Nous pouvons confirmer dans le *Théétète* cet usage de la δύναμις :

Quand, donc, un œil et, venant à proximité, telle autre chose, parmi celles qui lui sont proportionnées, enfendent à la fois la blancheur et la sensation qui lui est par nature associée (lesquelles en aucun cas ne viendraient à être, si chacun des deux, l'œil et ce qui vient à sa rencontre, allait vers autre chose), à ce moment précis dans l'entre-deux (μεταξύ) sont portées d'une part la vision, à partir des yeux, d'autre part la blancheur à partir de ce qui contribue à mettre au jour la couleur²⁰³. (Théét. 156d3-e2)

La puissance est toujours une puissance déterminée, car c'est en mettant en

διορίζομαι παρ' ἑμαυτῶ τὰ μὲν ἄλλα εἶναι, τὰ δὲ ἄλλα· δυνάμεως δ' εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω ἐφ' ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται, καὶ ταύτη ἐκάστην αὐτῶν δύναμιν ἐκάλεσα, καὶ τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην καὶ τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην τὴν αὐτὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ ἐτέρῳ καὶ ἕτερον ἀπεργαζομένην ἄλλην. »

²⁰³ *Théétète*, 156d3-e2, traduction Narcy : « ἐπειδὴν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτων συμμέτρων πλησιάσαν γεννήσει τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ σύμφυτον, ἃ οὐκ ἂν ποτε ἐγένετο ἐκατέρου ἐκείνων πρὸς ἄλλο ἐλθόντος, τότε δὴ μεταξύ φερομένων τῆς μὲν ὄψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν, τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα. »

rapport une chose avec une autre chose particulière, du type de ce avec quoi elle peut effectuer ce qu'elle peut, qu'elle produit. Si la mise en rapport n'est pas ce qui détermine la puissance, alors elle n'est capable de rien. Comme l'explique Socrate dans le *Théétète*, la puissance, en tant que la vue, effectue la vision seulement si l'œil est mis en rapport avec ce qui est visible, c'est pourquoi l'œil ne voit pas le son, ou le goût des choses. La puissance est donc non seulement déterminée par ce qu'elle accomplit, mais aussi par ce sur quoi elle porte. Elle est une puissance parce qu'elle peut effectuer la mise en rapport qui la détermine et produit quelque chose, comme la vue peut se mettre en rapport avec ce qui est visible et produit la vision.

Ce passage dans le *Théétète* met donc au clair l'importance de la mise en rapport dans la puissance. Cependant, étant donné que la puissance effectue par nature une seule mise en rapport (parce qu'elle se rattache seulement à son objet et non pas à d'autres), et que cette mise en rapport doit être directionnelle (sinon la puissance se rattacherait à des objets contraires), la puissance articule nécessairement le côté de ce qui agit et le côté de ce qui pâtit. Prenons l'exemple de la vue : la puissance ici se rattache aux choses visibles et non pas aux choses voyantes, cela nous permet de distinguer la puissance d'agir de la vue de la puissance de pâtir des choses visibles. La présence d'une puissance implique donc la manifestation de deux puissances accomplissant deux effets, par exemple, la sensation de blancheur, et la couleur blanche en l'intermédiaire.

La puissance n'est donc plus simplement une puissance opérationnelle dans un sens positif, mais elle est aussi une puissance réceptive, autrement dit une capacité d'entrer dans un rapport en tant qu'objet. La puissance n'est donc pas délimitée par des facultés, comme le dit Lefévre : « cette dynamis n'est pas seulement une faculté, parce qu'elle est ce par quoi toute chose accomplit ce qu'elle

accomplit, un homme, un dieu, une réalité sensible, une vertu, un sens, la science²⁰⁴ ». Autrement dit, un homme est la puissance par quoi il accomplit ce qu'est un homme. La division entre la chose et la puissance semble de plus en plus ambiguë, car les qualités des choses semblent étroitement liées à leurs puissances.

Cette ambiguïté peut être remarquée aussi dans d'autres dialogues, dans lesquels Platon semble parler du fait d'être quelque chose par sa puissance. Par exemple, dans le *Philèbe*, le plaisir en vue d'une souffrance est considéré comme une capacité à remplir un manque qui cause une peine, comme « la soif, à son tour, est destruction et douleur, alors que, à l'inverse, la capacité de l'humide à remplir ce qui s'est desséché est un plaisir²⁰⁵ ». (*Phil.* 31e10-32a2) ». De même des nombreuses occurrences du *Politique*, par exemple, en 287e4, l'Étranger montre que la politique est autre chose que des techniques dans la cité, parce qu' « elle ne possède pas la capacité qui est celle des instruments²⁰⁶ » (*Pol.* 287e4).

²⁰⁴ Lefebvre, D., *Dunamis...op. cit.*, 2018, p. 242. Lefebvre semble ne pas avoir donné d'importance à l'articulation entre la puissance d'agir et de pâtir, il se concentre plutôt sur la puissance qui produit positivement et considère la puissance de pâtir comme l'objet de la puissance d'agir. De plus, la puissance d'agir selon lui est une puissance dans l'action, quand il dit : « En effet, la science est une puissance par laquelle on connaît ce qui est mais, si elle est aussi une puissance d'agir, ce n'est pas dans le domaine de ce qui est mais dans le domaine du devenir, c'est-à-dire celui de l'opinion : les philosophes-rois agissent dans la cité. » (Lefebvre, 2018, p. 245) Selon ce que dit Lefebvre dans ce passage, la puissance d'agir renvoie en effet à un porteur de cette puissance, donc un sujet, c'est pourquoi la science en tant que puissance d'agir est associée à l'action du philosophe-roi dans la cité. La puissance dans ce cas-là se manifeste toujours comme un sujet puissant, autrement dit, la puissance en tant que mise en rapport est toujours subordonnée à la chose, et le sujet en tant que ce qui effectue la puissance d'agir s'oppose donc toujours à l'objet qui effectue la puissance de pâtir. Il est problématique de comprendre les puissances d'agir et de pâtir dans le cadre de la division entre le sujet et l'objet, car dans ce cas-là, non seulement la puissance dépend complètement des entités, mais en plus, comme le relève l'Étranger dans le *Sophiste*, les formes sont donc inconnaissables parce qu'elles ne peuvent pas être mues par la puissance d'agir. (*Soph.* 249b5-c2) La distinction entre une puissance active et une puissance passive n'est pas ce qui nous permet de réduire de nouveau la mise en rapport aux choses, au contraire, elle ne distingue rien d'autre que la direction dans une mise en rapport, en soulignant que celle-ci n'est pas par nature symétrique. Le problème de la symétrie de la mise en rapport est soulevé par le débat entre Ackrill et Cornford, bien que l'interprétation d'Akrill ne se concentre nullement sur la puissance. Voir : Ackrill, J. L., "Plato and Copula..." *op. cit.*, 1957.

²⁰⁵ *Philèbe*, 31e10-32a2, traduction Pradeau : « Δίψος δ' αὖ φθορὰ καὶ λύπη [καὶ λύσις], ἢ δὲ τοῦ ὑγροῦ πάλιν τὸ ξηρανθὲν πληροῦσα δύναμις ἡδονή »

²⁰⁶ La politique n'est pas un instrument, car la puissance d'un instrument a pour l'objet de donner naissance à quelque chose, autrement dit, d'être « la cause de la naissance de quelque chose »

Dans le passage du *Philèbe* mentionné plus haut, outre qu'il considère le plaisir comme une puissance capable de remplir un manque, Socrate parle davantage d'une certaine puissance de l'humide, qui remplit ce qui s'est desséché. L'eau – ou n'importe quel liquide qui fait disparaître la soif – possède cette puissance de l'humide par quoi elle remplit ce qui s'est desséché. Ce passage du *Philèbe* semble suggérer que ce qui semble être la qualité de certaines choses est en effet ce qui est produit par la puissance en correspondance. Autrement dit, ce que l'on considère intuitivement comme une qualité, par exemple l'humidité, est le produit d'une puissance. Ce passage du *Politique* semble confirmer le lien entre la nature d'une chose et sa puissance : on arrive à distinguer la nature de la politique et celle de la technique en rejetant l'association entre la politique et la puissance des instruments.

L'association entre la puissance et la nature apparaît à plusieurs reprises dans le *Phèdre*, lorsque Socrate essaie de définir le *ce que c'est* d'une chose. En 245c2-4, lorsque Socrate essaie de définir l'âme, il dit qu'« il faut d'abord réfléchir la nature de l'âme » (δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως). Ensuite, une fois définie la nature de l'âme, Socrate commence à parler de la puissance de l'âme en 246a6-7²⁰⁷. Et en 270d1, on trouve ce passage où Platon semble expliquer une méthodologie concernant la définition d'une chose :

N'est-ce pas ainsi qu'il faut procéder pour se faire une idée de la nature de quoi que ce soit ? D'abord se demander s'il est simple ou multiforme, l'objet dont nous souhaitons nous-mêmes parler avec art ou rendre quelqu'un d'autre capable de parler avec art. Puis, à supposer que cet objet soit simple, déterminer quelle puissance qu'il

(ἐπὶ γενέσεως αἰτία πηγνύται), tandis que la politique manifeste un autre type de performance, qui est « d'assurer la sauvegarde de cette chose une fois qu'elle a été fabriquée » (καθάπερ ὄργανον, ἀλλ' ἔνεκα τοῦ δημιουργηθέντος σωτηρίας). (Pol. 287e4-6)

²⁰⁷ *Phèdre*, 246a6-7 : « εὐκείτω δὴ συμφύτω δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου. »

recèle : puissance d'agir (δύναμιν εἰς τὸ δρᾶν) par nature sur quoi, puissance de pâtre (δύναμιν εἰς τὸ παθεῖν) par quoi²⁰⁸. (Phdr. 270c10-d7)

Ce passage semble indiquer qu'étudier les puissances d'agir et de pâtre d'une chose fait partie de l'étude de la nature de cette chose, car si une chose possède une nature distincte, alors cette distinction se manifeste dans ses rapports envers d'autres choses. De plus, la puissance d'agir et de pâtre n'est pas ici un simple pouvoir de faire d'une chose par rapport à son pouvoir, au contraire, le fait de posséder une telle nature implique déjà quelles sont les relations que cette chose est capable d'avoir vis à vis d'une autre chose. La nature et la puissance sont donc en effet interdépendantes, elles sont les deux faces d'une même chose : d'une part, la nature qui détermine la puissance de cette chose au milieu d'autres choses (comment elle agit et pâtre parmi d'autres), et d'autre part, la puissance qui manifeste la nature de cette chose dans ses rapports aux autres.

On retrouve une idée similaire dans le *Cratyle*, où Socrate, en essayant de mettre hors-jeu la thèse naturaliste de Cratyle et la thèse nominaliste d'Hermogène, détermine le nom par sa puissance. Le fait de déterminer le nom par la puissance fait que d'un côté, celui-ci n'est pas associé à la chose dénommée d'une manière directe, la même signification pouvant donc supporter des variations dans la composition du nom, et que d'un autre côté, le nom contient toujours quelque chose de constant malgré ses variations, à savoir, sa puissance. Autrement dit, les noms qui possèdent la même puissance sont en effet identiques :

C'est ainsi que les drogues des médecins, qui varient par la

²⁰⁸ *Phèdre*, 270c10-d7 : « ἄρ' οὐχ ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι περὶ ὅτουον φύσεως· πρῶτον μὲν, ἀπλοῦν ἢ πολυειδέες ἐστὶν οὗ περὶ βουλευσόμεθα εἶναι αὐτοὶ τεχνικοὶ καὶ ἄλλον δυνατοὶ ποιεῖν, ἔπειτα δέ, ἂν μὲν ἀπλοῦν ἢ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ. »

couleur et l'odeur, nous paraissent différentes bien qu'étant identiques ; en revanche, elles sont identiques aux yeux du médecin qui n'en considère que la puissance (δύναμιν), et ne se laisse pas impressionner par les additifs. Sans doute est-ce de la même manière que le savant en noms considère leur puissance ; il ne se laisse pas impressionner si l'on a ajouté, déplacé ou supprimé une lettre quelconque, ni même si c'est dans des lettres complètement différentes qu'il retrouve la puissance du nom (ἡ τοῦ ὀνόματος δύναμις)²⁰⁹. (Crat. 394a7-b6)

La δύναμις qui permet à une chose d'agir et de pâtir avec d'autres choses déterminées semble non seulement être un pouvoir ou une capacité quelconque d'une chose, mais elle est la manifestation de la nature de la chose. La puissance est la manifestation de la nature des choses, car elle est déterminée en tant que puissance, autrement dit la puissance s'effectue avec des restrictions, et elle ne peut pas agir sur tout ou pâtir de tout absolument. La mise en rapport d'une puissance se fait donc aussi avec des restrictions, la nature est donc ce qui détermine avec quelles restrictions une puissance agit ou pâtit.

La δύναμις est donc comme Platon la définit dans la *République* : « ce par quoi nous pouvons ce que nous pouvons²¹⁰ », et elle se met en rapport avec ce avec quoi elle *peut ce qu'elle peut* et effectue sa puissance dans cette mise en rapport. Étant donné que la δύναμις effectue une mise en rapport avec des restrictions, sa mise en rapport avec un certain genre d'objet détermine donc la nature de cette puissance. L'opposition entre la chose et la puissance disparaît, car la nature des choses se manifeste par leur puissance, et en analysant la mise en rapport spécifique

²⁰⁹ Cratyle, 394a7-b6, traduction Dalimier : « ὥσπερ ἡμῖν τὰ τῶν ἰατρῶν φάρμακα χρώμασιν καὶ ὀσμαῖς πεποικιλμένα ἄλλα φαίνεται τὰ αὐτὰ ὄντα, τῷ δέ γε ἰατρῷ, ἅτε τὴν δύναμιν τῶν φαρμάκων σκοποῦμένῳ, τὰ αὐτὰ φαίνεται, καὶ οὐκ ἐκπλήττεται ὑπὸ τῶν προσόντων. οὕτω δὲ ἴσως καὶ ὁ ἐπιστάμενος περὶ ὀνομάτων τὴν δύναμιν αὐτῶν σκοπεῖ, καὶ οὐκ ἐκπλήττεται εἴ τι πρόσκειται γράμμα ἢ μετάκειται ἢ ἀφήρηται, ἢ καὶ ἐν ἄλλοις παντάπασιν γράμμασιν ἔστιν ἡ τοῦ ὀνόματος δύναμις. »

²¹⁰ *République*, 477c1.

d'une puissance, on détermine la nature de la chose correspondante. Mais si la nature d'une chose se manifeste dans sa puissance, alors la nature de l'être se manifeste-elle aussi dans sa puissance ?

B. La δύναμις de l'être dans le *Sophiste*

L'Être est la puissance, selon le *Sophiste*. Mais Platon pose-t-il vraiment la définition ultime de l'Être comme puissance ? Selon les analyses menées plus haut, la puissance apparaît comme telle car elle est déterminée par la mise en rapport qu'elle effectue, donc par sa nature. Ce raisonnement implique que l'Être est et n'est pas la puissance, il l'est parce que sa puissance manifeste ce qu'il est, il ne l'est pas, parce que l'Être a aussi une nature qui permet de déterminer sa puissance. Cependant, étant donné que la nature de l'Être se manifeste dans sa puissance, et que la puissance de l'Être est déterminée par sa nature, la nature et la puissance sont donc interdépendantes, et connaître la puissance de l'Être est donc connaître la nature de l'Être. C'est pourquoi je continue de présenter la puissance de l'Être comme sa définition.

Platon introduit la définition de l'Être comme puissance à côté de toutes les autres conceptions de l'Être qui mènent à une impasse. Mais il ne s'agit pas simplement d'une définition provisoire pour ensuite passer à une autre définition. Au contraire, cette définition de l'Être comme puissance est ce qui nous permet finalement de saisir la fausseté. La définition de l'Être comme puissance est essentielle pour se sortir de l'impasse de toutes les autres conceptions de l'Être présentées par l'Étranger, car elle est la seule qui considère l'Être à partir de la mise en rapport. Toutes les autres conceptions de l'Être, c'est-à-dire celles qui envisagent l'Être ou bien comme une quantité ou bien comme une qualité, excluent toute

possibilité d'intermédiaire. Selon les thèses pluraliste et moniste, l'Être est défini par un nombre défini. Il peut y avoir un nombre défini parce que l'Être est pris comme des entités séparées les unes des autres, et c'est pourquoi la mise en rapport entre des entités comme « ensemble » ou « tout », mène à la contradiction. Quant au débat entre les fils de la terre et les amis des formes, qui définissent l'être chacun par une qualité particulière, cela implique que tout ce qui n'a pas cette qualité ne fait pas partie de l'être. Étant donné qu'une qualité n'implique pas de rapport, il est alors impossible, en partant de cette qualité particulière de se mettre en rapport avec d'autres, par exemple de différencier un corps d'un autre, ou d'entrer en contact avec des formes intelligibles. L'absence de mise en rapport dans ces conceptions de l'Être met au clair que le fait que toute mise en rapport est impossible (comparaison, combinaison, rassemblement, division, différenciation, etc.) si l'on considère l'être comme une entité séparée.

C'est pour cette raison que l'Étranger, à la fin de toute la discussion sur l'être, se demande « de quelle manière nous pouvons parler d'une chose (καθ' ὄντινά) qui est, en chaque cas, la même à travers plusieurs noms (πολλοῖς ὀνόμασι)²¹¹ » (*Soph.* 251a5-6). Le « nom » ici a plus le sens de « terme » ou « prédicat » que le nom de la nomination, et on peut confirmer ce point avec l'exemple que donne l'Étranger : « Nous disons l'homme en lui appliquant, certes, plusieurs autres appellations (ἐπονομάζοντες), en lui attribuant des couleurs, des formes, des dimensions, des vices et des vertus²¹². (*Soph.* 251a8-10) »

²¹¹ *Sophiste*, 251a5-6, ma traduction : « Λέγομεν δὴ καθ' ὄντινά ποτε τρόπον πολλοῖς ὀνόμασι ταῦτόν τοῦτο ἑκάστοτε προσαγορευόμεν. »

²¹² *Sophiste*, 251a8-10, traduction Cordéro : « Λέγομεν ἄνθρωπον δήπου πόλλ' ἄττα ἐπονομάζοντες, τὰ τε χρώματα ἐπιφέροντες αὐτῷ καὶ τὰ σχήματα καὶ μεγέθη καὶ κακίας καὶ ἀρετᾶς »

La question essentielle pour Platon ici est donc de comprendre pourquoi une chose qui nous semble une, s'énonce pourtant toujours en lien avec des termes multiples. La question est soulevée par ce qu'on peut remarquer lorsqu'on entre dans le domaine du discours. En effet, on peut remarquer que l'on parle toujours d'une chose en associant plusieurs termes. La raison pour laquelle Platon emploie le mot ὄνομα à la place de ῥῆμα ou d'un autre mot, est que, selon le *Cratyle*, un ὄνομα est ce avec quoi on appelle (καλεῖν) une chose (*Crat.* 384d2) et l'existence de rapports multiples à une même chose est ce que Platon veut souligner. Bien que la distinction entre « sujet » et « prédicat » nous semble évidente maintenant, les mots « homme », « blanc », « grand », « vertueux » sont au prime abord simplement des mots qui partagent un certain rapport à ce dont on parle, et avant de différencier les rapports selon lesquels chaque « nom » se rapporte à la chose, toute distinction entre sujet et prédicat ne se fonde sur rien d'autre qu'une présupposition arbitraire. Si le discours représente toujours une chose qui semble être une pour nous en associant plusieurs « noms », et s'il contient un sens car il se réfère aux choses, la même mise en rapport existe alors au préalable dans les choses, pour que le discours ait un sens en les articulant en plusieurs termes. Autrement dit, si l'objet se présente comme analysable ou pouvant être articulé par plusieurs termes dans le discours, c'est que l'être de cet objet contient déjà la possibilité ou la capacité (δύναμις) de s'articuler ainsi.

C. De δύναμις à κοινωνεῖν et κοινωνία

De nombreux commentateurs ne considèrent pas la définition de l'être par la δύναμις comme une position que Platon adopte, car le terme δύναμις apparaît d'une manière très localisée, et il est difficile d'établir une continuité entre

l'apparition de cette définition de l'être comme δύναμις, et toute la discussion qui vient après la critique sur les amis des formes. Or, si la puissance de l'être ici est bien la puissance de mise en rapport, c'est à dire une δύναμις τῆς κοινωνίας, alors la continuité peut être établie par les occurrences significatives de κοινωνεῖν et κοινωνία, qui constituent le cœur de la discussion dans la seconde partie du *Sophiste*.

Nous remarquons une transition progressive de l'emploi de δύναμις à ceux de κοινωνεῖν et κοινωνία, à partir de la définition de l'être comme puissance. En 247d9 du *Sophiste*, la définition de l'être comme puissance d'agir et de pâtir (δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν) apparaît pour la première fois, suivant le développement de cette définition. En 248a10, à la suite de la définition de l'Être comme puissance, l'Étranger présente l'opposition entre l'être et le devenir en disant :

Et c'est par le corps à travers la sensation que nous mettons en contact (κοινωνεῖν) avec le devenir, et par l'âme, à travers le raisonnement, que nous mettons en contact avec l'essence (οὐσία)²¹³. (Soph. 248a10-11)

De plus, il souligne qu'ici le κοινωνεῖν est en effet la puissance d'agir et de pâtir :

-« Mais qu'est-ce que nous dirons que vous soutenez, vous, les meilleurs de tous, à propos de cette mise en contact, et qu'entendez-vous dans les deux cas ? » N'est-ce pas ce que nous disions tout à l'heure ?

-Que dision-nous ?

-Une affection ou une action, conséquence d'une certaine puissance, et produite par une rencontre réciproque²¹⁴. (Soph. 248b2-

²¹³ *Sophiste*, 248a10-11, traduction Cordero : « Καὶ σῶματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν. »

²¹⁴ *Sophiste*, 248b2-6, traduction Cordero modifiée : « ΞΕ. Τὸ δὲ δὴ κοινωνεῖν, ὃ πάντων

6)

κοινωνεῖν désigne donc en effet la δύναμις que l'Étranger a posée comme définition de l'être. De 248b7 à 248e5, la δύναμις et la κοινωνία sont étroitement nouées dans la discussion à propos du paradoxe des formes inconnaissables. En 251d4-e1, on voit les deux termes ensemble pour la dernière fois, quand l'Étranger se demande si l'être possède la puissance de mise en contact (δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν), et de quelle manière, puis κοινωνεῖν et κοινωνία remplacent totalement la δύναμις jusqu'à la fin du *Sophiste*.

Il est clair que toute puissance est une puissance de mise en rapport (δύναμις τῆς κοινωνίας) et que toute mise en rapport est l'œuvre de la puissance. Si chacun des êtres (ὄντα) possède la puissance de se mettre en rapport avec telle ou telle chose d'une manière active ou passive selon sa propre nature, sa puissance peut réaliser une mise en rapport qui n'existait pas auparavant, car l'ensemble des mises en rapport est déjà mis en œuvre par l'Être (τὸ εἶναι) qui est une puissance de mise en rapport sans restriction. Autrement dit, si un être (τὸ ὄν) est une puissance de mise en rapport déterminée par sa nature, alors cette puissance, dont la nature est simplement d'être puissance de mise en rapport, est ce qui rend possible tout être défini (τὸ ὄν). Étant donné que chaque être (τὸ ὄν) est déjà une mise en œuvre de κοινωνεῖν actualisé ou potentielle, il est donc une κοινωνία. Un être (ὄν) est toujours un, et son unité apparente est en effet une unité différenciée, et non pas une unité en soi. Autrement dit, l'unité de l'être (τὸ ὄν) provient d'un ensemble de rapports déterminés, qui articulent des multiples en les reliant ensemble.

ἄριστοι, τί τοῦθ' ὑμᾶς ἐπ' ἀμφοῖν λέγειν φῶμεν; ἄρ' οὐ τὸ νυνδὴ παρ' ἡμῶν ῥηθέν;
ΘΕΑΙ. Τὸ ποῖον;
ΞΕ. Πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεώς τινος ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα συνιόντων γιγνόμενον. »

La transition de la δύναμις à la κοινωνία est en effet nécessaire, parce que même si pour Platon ce sont simplement deux façons de saisir la même chose, la κοινωνία a un sens plus précis qui se concentre sur la mise en rapport, plutôt que sur une chose manifeste. Si la δύναμις saisit l'être qui est en train d'être, alors la κοινωνία saisit l'être qui est mis en œuvre. La transition semble donc nécessaire, car la κοινωνία, en tant qu'être mis en œuvre, nous permet de saisir l'être en tant qu'objet statique, mais elle doit toujours être comprise comme la mise en œuvre de la δύναμις. La δύναμις et la κοινωνία sont donc deux faces de la même chose qui nous permettent de saisir le sujet pensant en train de mettre des éléments en relation, ainsi que l'objet de la pensée, qui reste *même* que lui-même (κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως) chaque fois que l'on fait appel à lui dans la pensée. Comme le dit l'Étranger :

Il s'ensuit, Théétète, que si les êtres sont immobiles, il n'y a aucun intellect ni dans aucun sujet ni par rapport à aucun objet²¹⁵. (Soph. 249b5-6)

Crois-tu que, sans le repos, pourrait se produire quelque chose d'inaltérable, d'absolu, toujours égal à soi-même²¹⁶ ? (Soph. 249c1)

La définition de l'Être comme puissance de mise en rapport nous permet donc de parler des rapports entre les choses. Il est maintenant question de savoir si la puissance de l'Être est une mise en rapport avec ou sans restriction.

En 251d5-e1, l'Étranger demande :

Dirons-nous que l'essence ne s'attache ni au mouvement ni au repos, et qu'aucune chose ne s'attache à aucune autre, et les

²¹⁵ *Sophiste*, 249b5-6, traduction Cordero : « Συμβαίνει δ' οὖν, ὃ Θεαίτητε, ἀκινήτων τε ὄντων νοῦν μηδενὶ περὶ μηδενὸς εἶναι μηδαμοῦ. »

²¹⁶ *Sophiste*, 249c1, traduction Cordero : « Τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ δοκεῖ σοι χωρὶς στάσεως γενέσθαι ποτ' ἄν; »

mettrons-nous ainsi dans nos discours, comme si elles étaient sans mélange et incapables d'entretenir des rapports réciproques ? Ou bien, supposant qu'elles sont capables de se mettre en rapport (δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν) les unes avec les autres, les réunirons-nous toutes dans une même chose (εἰς ταὐτὸν)? Ou, enfin, dirons-nous que quelques-unes sont capables, et les autres non²¹⁷ ? (Soph. 251d5-e1)

L'Être en tant que puissance de mise en rapport implique donc trois possibilités : 1) rien ne se met en rapport avec rien ; 2) tout se met en rapport avec tout ; 3) certains se mettent en rapport avec tout et d'autres non. Ce que l'Étranger examine dans ce passage est à juste titre la restriction dans la puissance de l'Être. Selon les analyses que nous avons menées sur la δύναμις, la puissance est déterminée par ce à quoi elle se rattache et ce qu'elle effectue, car elle est la manifestation d'une nature déterminée.

La troisième possibilité est souvent comprise comme « certains sont capables de communiquer avec d'autres choses et certains ne sont pas capable de communiquer avec d'autres choses »²¹⁸. Ceci est une erreur, si l'on accepte qu'il y a certains êtres qui sont, mais qui sont incapable de communiquer avec n'importe quel autre. Premièrement ceci contredit la définition de l'être comme puissance de mise en rapport, deuxièmement, ces choses qui sont, mais sont incapable de communiquer avec aucune autre, nous font retomber dans le paradoxe du non-être, car pour parler de ces choses, il est nécessaire de les faire communiquer avec certaines autres.

Si l'on soutient qu'aucun être n'est capable de se mettre en rapport avec

²¹⁷ *Sophiste*, 251d5-e1, traduction Cordero modifiée : « Πότερον μήτε τὴν οὐσίαν κινήσει καὶ στάσει προσάπτωμεν μήτε ἄλλο ἄλλῳ μηδὲν μηδενί, ἀλλ' ὡς ἄμεικτα ὄντα καὶ ἀδύνατον μεταλαμβάνειν ἀλλήλων οὕτως αὐτὰ ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν λόγοις τιθῶμεν; ἢ πάντα εἰς ταὐτὸν συναγάγωμεν ὡς δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις; ἢ τὰ μὲν, τὰ δὲ μή; »

²¹⁸ La traduction de Cordero est ambiguë, elle peut donner l'impression que certains êtres sont incapables de communiquer avec d'autres.

aucun autre, alors nous ne pouvons pas associer des mots dans un discours non plus, le discours n'existe donc plus (*Soph.* 252c2). Mais si l'on défend l'idée que tout est capable de se mettre en rapport réciproquement avec tout autre, alors la contradiction fait donc partie de la vérité, car étant donné que les contraires peuvent se mélanger dans un ensemble, un énoncé comme « le mouvement est en repos » représente donc la vérité (*Soph.* 252d8). Il existe donc certains genres (γένος) d'êtres qui sont capables de se mettre en rapport avec tous les autres êtres, et ces êtres qui ont une puissance de se mettre en rapport avec tout ce qui est, sont les clés qui nous permettent d'articuler la puissance de l'être.

Après avoir analysé chez Platon l'être, non pas comme une unité atomique impossible à analyser, mais comme une puissance de la mise en rapport, on voit bien l'importance de la mise en relation. Cependant, il n'est pas encore clair quel rôle la mise en rapport de l'être joue précisément dans la question du faux. C'est ce que je me propose d'étudier précisément dans la section suivante le fondement ontologique du faux.

LE FONDEMENT ONTOLOGIQUE DU FAUX : LA MISE EN RELATION DE L'ÊTRE

La question du faux se rapporte donc essentiellement à la question de l'être ; de plus, l'interrogation sur la nature du faux apparaît comme une mise à l'épreuve de notre conception de l'être. Certaines conceptions de l'être, prises comme prémisses présupposées excluent, en effet, toute possibilité de concevoir la fausseté sans se contredire. Platon, dans plusieurs dialogues, et de nombreuses manières, démontre que les présupposés à propos de l'être orientent tout notre raisonnement vers des thèses qui, logiquement, rendent le faux impossible à concevoir. Étant

donné que toutes les choses nous paraissent chacune comme une unité qui nous permet de distinguer *une* chose d'*une* autre, on présuppose facilement que l'être, ou tout ce qui peut être objet de la pensée, est en soi une unité. Or, si l'être de l'objet est présupposé être *un* dans un sens absolu, alors l'objet de pensée ne peut qu'être pris comme une unité indivisible, donc non analysable. Fine appelle ce présupposé par rapport à l'objet de pensée « acquaintance model²¹⁹ », car nos perceptions nous présentent toujours tout objet dans une unité, et nous avons donc tendance à croire que tout objet de la pensée est en soi une unité. Or, la perception n'est pas la seule faculté qui nous présente les objets de la connaissance dans des unités, en réalité, toute faculté cognitive présente tout objet en tant qu'une unité. Si l'on part du présupposé que tout objet est en soi une unité, alors le seul rapport possible entre l'objet et la pensée dans un sens général est l'existence ou la non-existence du rapport. C'est-à-dire que soit la pensée est considérée comme étant en contact avec la chose, et elle ne peut alors que saisir la totalité de cette unité et reposer sur un savoir total ; soit la pensée n'a aucun rapport avec l'objet, elle ne saisit alors aucun objet et on est donc totalement ignorant de cet objet. L'intermédiaire, ce que je nommerai autrement l'être-entre chez Platon, est ce qui met en relation. Ce sur quoi j'insiste, c'est que cet être-entre est privé de toute réflexion, parce que le point de départ du raisonnement exclut déjà son existence.

La raison pour laquelle l'interrogation sur la nature du faux révèle l'importance de la mise en rapport de l'être, n'est pas uniquement que le faux est le seul qui exige la mise en rapport de l'être. La vérité nécessite aussi une mise en rapport entre le discours et l'état de choses, cependant, ce rapport entre le discours

²¹⁹ Fine, G., « False belief... », *op. cit.*, 1979, p. 77.

vrai et la réalité nous paraît tellement direct et familier que l'on ignore le fait qu'une identification, même au sens le plus strict, exige une mise en relation de deux reconnaissances, et l'on peut croire que la correspondance entre le discours et la chose n'est que l'existence du contact de l'âme avec son objet. La fausseté nous oblige à prendre en compte la question de la mise en relation, car elle rend facilement visible la contradiction interne qui surgit lors de l'interrogation. Par conséquent, certains présupposés ontologiques des arguments sont incapables de fournir un fondement ontologique nous permettant de concevoir le faux. Pour autant, quand on se penche aussi bien sur le raisonnement épistémique, sémantique ou ontologique, on voit bien que les arguments tombent dans l'incohérence.

A. Interprétation analytique de la question de l'être dans le *Sophiste*

De nombreux commentateurs comme Ackrill interprètent le *Sophiste* comme un dialogue où Platon montre la nécessité d'abandonner la recherche de l'être au sens existentiel, et de se tourner vers une recherche des sens et des usages différents du mot « être ». L'interprétation du *Sophiste* dans ce sens, selon cette école, ne nous offre pas un fondement suffisamment solide pour établir le faux. D'ailleurs, ce n'est même pas l'objet de leurs recherches. Au contraire, en se focalisant sur la question linguistique de l'être (distinguer le sujet et ses prédicats), elles évitent de résoudre la question pourtant fondamentale existentielle de l'être²²⁰.

²²⁰ Owen est l'un des commentateurs qui présente une analyse détaillée afin de démontrer que dans le *Sophiste*, Platon se préoccupe essentiellement de l'usage prédicatif à deux places du mot « esti ». La thèse d'Owen se fonde sur une analyse syntaxique portant sur des usages généraux de « einai » en grec ancien, et distingue un usage « complet » de l'être qui n'exige aucun complément d'objet, c'est à dire un prédicat à une place tel que « Socrate est », et un usage « incomplet » du mot qui exige un complément, qui est donc un prédicat à deux places qui donne des énoncés comme « Socrate est mortel ». Il défend l'idée que le problème essentiel du *Sophiste* est de résoudre le problème du non-être absolu, et que Platon trouve la solution en changeant le « ne pas être » d'un prédicat à une place en un prédicat à deux places. La question principale dans le *Sophiste* n'est donc

Cette interprétation, que j'appelle l'interprétation analytique, affirme que l'on peut remarquer un changement des usages du mot « εἶναι » dans le *Sophiste*, notamment à partir de la participation des plus grands genres en 254d. On peut effectivement remarquer l'usage dit "incomplet" du verbe « être » dans le type d'énoncés produits par la participation du genre « autre », énoncés du type « x est autre que y », donc « x n'est pas y ». L'usage prédicatif de l'être assigne la possibilité de deux places du verbe être. Il est certes rendu possible, cependant, au regard du texte étudié, la participation du genre « être » ne produit pas ce type d'énoncé incomplet. En outre, on notera que la participation du genre « être » permet au contraire de produire l'usage dit « complet » du verbe être : en donnant des énoncés du type « x est ». La participation du genre « être » ne produit que des énoncés avec l'usage "complet", et jamais avec l'usage "incomplet". J'en tiens pour preuve, le passage du *Sophiste* le plus utilisé par cette interprétation analytique porte sur le passage 254d3 où l'Étranger s'interroge sur la participation entre l'être, le mouvement et le repos :

L'Étranger : Les genres les plus grands sont, assurément, ceux que nous venons de parcourir l'être lui-même (τό τε ὄν αὐτό), le repos (στάσις) et le mouvement (κίνησις).

Théétète : Sans aucun doute.

L'Étranger : Et nous disons qu'il est évident que ces deux-là ne se mélangent pas mutuellement.

Théétète : Tout à fait.

L'Étranger : Mais l'être se mêle à tous les deux, car, sans doute, les deux sont²²¹. (Soph. 254d4-10)

pas à propos du statut ontologique du non-être, mais à propos de l'usage prédicatif du mot « esti ». Owen, G. E. L., « Plato on Not-Being », in *Plato: a collection of critical essays*, éd. Gregory Vlastos, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1978, p. 261.

²²¹ *Sophiste*, 254d4-10, traduction Cordero : « ΞΕ. Μέγιστα μὴν τῶν γενῶν ἃ νυνδὴ διήμην

La participation des genres « mouvement » et « repos » au genre « être » selon ce passage ne peut donner que l'énoncé « le mouvement et le repos sont », et non pas « le mouvement est en repos », sinon le genre « être » produirait des contradictions. L'usage du verbe être dans la participation du genre "être" correspond donc strictement à son usage complet, et on peut remarquer que l'usage incomplet du verbe être dans la participation du genre « autre » produit un énoncé tel que « le mouvement est autre que le repos », donc « le mouvement n'est pas le repos ».

Un autre passage souvent considéré comme preuve de la distinction entre l'usage d'identité de l'être et l'usage prédicatif concerne la participation du genre « même » :

Il faut donc admettre, sans se fâcher, que le mouvement est le même (ταυτόν) et pas le même (μὴ ταυτόν). Car, lorsque nous disons qu'il est le même et pas le même, nous ne parlons pas de la même manière. Nous disons qu'il est le même en vertu de la participation de lui-même par rapport à lui-même (πρὸς ἑαυτήν), et nous disons qu'il n'est pas le même en raison de sa communication avec l'autre (διὰ τὴν κοινωνίαν αὐτῷ θατέρου), grâce à laquelle il est séparé (ἀποχωριζομένη) du même et devient non celui-là, mais autre, en sorte que l'on peut dire d'une manière correcte qu'il est, à son tour, non-même²²². (Soph. 256a10-b4)

Les commentateurs qui insistent sur le fait qu'il s'agit de deux usages du

τό τε ὄν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις.

ΘΕΑΙ. Πολύ γε.

ΞΕ. Καὶ μὴν τό γε δύο φαμέν αὐτοῖν ἀμείκτω πρὸς ἀλλήλω.

ΘΕΑΙ. Σφόδρα γε.

ΞΕ. Τὸ δέ γε ὄν μεικτὸν ἀμφοῖν· ἐστὸν γὰρ ἄμφω που. »

²²² *Sophiste*, 256a10-b4, traduction Cordero : « Τὴν κίνησιν δὴ ταυτόν τ' εἶναι καὶ μὴ ταυτόν ὁμολογητέον καὶ οὐ δυσχεραντέον. οὐ γὰρ ὅταν εἴπωμεν αὐτὴν ταυτόν καὶ μὴ ταυτόν, ὁμοίως εἰρήκαμεν, ἀλλ' ὅποταν μὲν ταυτόν, διὰ τὴν μέθεξιν ταυτοῦ πρὸς ἑαυτήν οὕτω λέγομεν, ὅταν δὲ μὴ ταυτόν, διὰ τὴν κοινωνίαν αὐτῷ θατέρου, δι' ἣν ἀποχωριζομένη ταυτοῦ γέγονεν οὐκ ἐκεῖνο ἀλλ' ἕτερον, ὥστε ὀρθῶς αὐτῷ λέγεται πάλιν οὐ ταυτόν. »

mot « estin » dans ce passage, à savoir l'usage d'identité et l'usage prédicatif, défendent l'idée que dans la phrase « le mouvement est le même et pas le même », la formule affirmative correspond à l'usage prédicatif de l'être, tandis que la formule négative mobilise l'usage d'identité de l'être. Selon eux, la phrase tombe dans la contradiction si l'on ne distingue pas les deux usages de l'être en considérant le premier « même » comme un prédicat et le deuxième « même » comme ce que l'on considère comme étant identique à l'être²²³. Or, comme le disent Crivelli et Lewis, aucune distinction nette ne peut être faite en s'appuyant sur des preuves textuelles, et le mot « être » n'a pas même un rôle important dans ce passage²²⁴. A mes yeux cependant, si les usages du mot « être » étaient vraiment ce qui préoccupe le plus Platon dans le *Sophiste*, alors pourquoi le genre « être » ne produit-il que des énoncés de type existentiel et non prédicatif? Bien entendu, si l'on n'étudie que la manière dont Platon emploie ce terme en général, on retrouve certes l'usage prédicatif de « estin » dans l'ensemble du *Sophiste*. Pour autant, le fait que ce mot puisse être employé d'une manière qui corresponde à ce qu'on appelle l'usage prédicatif n'implique pas suffisamment que cela constitue le centre d'intérêt de Platon dans le *Sophiste*. L'interprétation analytique n'est donc soutenue qu'en partie par le texte, car si l'usage incomplet du verbe être ne se trouve que dans les énoncés

²²³ Crivelli présente un état des lieux très détaillé de ce passage dans son livre, à l'instar des autres commentateurs qui s'appuient comme lui sur l'ambiguïté du sens de l'être, comme Ackrill (1957), Runciman (1962). Crivelli, P., *Plato's Account...* *op. cit.*, 2012, p. 154. Ackrill, J. L., "Plato and Copula..." *op. cit.*, 1957, p. 82-84. Runciman, W. G., *Plato's Later...* *op. cit.*, p. 89-90. Nous allons réexaminer ce passage dans le chapitre V.

²²⁴ Crivelli relève l'obstacle d'une interprétation qui s'appuie sur la distinction entre l'usage d'identification et l'usage prédicatif dans ce passage, car le raisonnement est présenté sans l'emploi du mot « être ». Cependant, il affirme que même si le mot « einai » est absent, il reste sous-entendu. Crivelli, P., *op. cit.*, 2012, p. 155. Lewis démontre que cette distinction faite par Ackrill, qui différencie les différents usages en correspondance avec les formule affirmative et négative, n'est pas soutenue par le texte, car on peut trouver dans une formule négative, par exemple dans « le mouvement n'est pas le même » le fait que le même ταὐτόν employé avec l'article désigne la négation d'une identité entre les deux termes. Lewis, F. A., « Did Plato Discover the "Estin" of Identity? », *California Studies in Classical Antiquity*, vol. 8, 1975, p. 133.

rendus possibles par la participation du genre « même » et « autre » et non pas du genre « être », il me semble un peu arbitraire d'opérer un changement de l'existential au prédicatif dans la manière dont on aborde l'être²²⁵.

LA MÉDIATISATION DE L'ÊTRE

Nous pouvons certes remarquer que la prédication est rendue possible à un moment donné dans les dialogues, quand la phrase « le mouvement est même et pas le même » ne tombe pas dans la contradiction, comme l'indique de nombreux commentateurs. Mais au lieu de prendre ce changement comme une découverte des différents usages du mot « einai », qui aurait permis à Platon de trouver la solution pour définir la fausseté, on peut concevoir que ce changement est lui-même un résultat rendu possible par quelque chose de plus fondamental : Platon questionne-t-il l'être en envisageant la fausseté d'une manière beaucoup plus radicale que la simple découverte de la prédication ?

Le faux est impossible au début du *Sophiste* car il relève du non-être absolu, à savoir le néant. Il est ensuite rendu possible dans la seconde partie du *dialogue*, car le non-être est pris dans un sens relatif, et la négation porte partiellement sur l'être en tant qu'être déterminé sous une certaine perspective (par exemple l'être pris en tant que « grand ») au lieu de porter sur l'être d'une manière absolue.

²²⁵ Lesly Brown défend l'idée qu'on ne peut pas trouver un changement net dans les usages du terme « einai » dans le *Sophiste* après une analyse complète de tous les usages du verbe être, et que de plus, il n'y a même pas de distinction nette entre les usages complet et incomplet du verbe être. Selon Brown, Platon emploie « einai » comme n'importe quel verbe, ce qui peut donner un sens avec ou sans complément. Par exemple dans l'énoncé « Socrate enseigne », et « Socrate enseigne la philosophie », le verbe « enseigner » a le même sens même dans le premier énoncé où l'on trouve l'usage complet, et second où l'on trouve l'usage incomplet. C'est pour cette raison qu'on ne peut pas repérer un changement net entre les usages complet et incomplet, car Platon peut parfois changer le sens de l'être du sens existentiel au prédicatif, en employant n'importe quel usage. Brown, L., « Being in the Sophist: a syntactical enquiry », in *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, éd. Gail Fine, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Autrement dit, dans le premier cas, ce qui n'est pas, relève d'un non-être qui n'a aucun moyen d'être, et dans le second cas, le non-être est pris en relation avec quelque chose de déterminée, par exemple un non-être au sens de « non-grand ».

Le non-être est d'abord pris de manière absolue, car certains présupposés à propos de l'être excluent la possibilité de considérer quoique ce soit d'une manière relative : les relations sont, en effet, exemptées de l'être conçu à partir de ces présupposés. C'est pourquoi l'être et le non-être ne peuvent qu'être pris d'une manière absolue : c'est-à-dire qu'une fois entré en contact avec l'objet, on accède à sa totalité, ou sinon on n'y accède pas. Le discours vrai se présente donc comme identique à la chose dans le discours, et le discours faux n'a aucun moyen d'exister, car s'il est faux, alors cela implique que l'on n'est pas en contact avec la chose, et dans ce cas il n'y a aucun discours.

Le changement du non-être absolu au non-être relatif correspond à la distinction faite par l'interprétation analytique entre l'usage complet, « x est ; x n'est pas » et l'usage incomplet « x est y ; x n'est pas y ». Mais peu importe la distinction entre le non-être absolu et le non-être relatif, ou la distinction entre les usages complet et incomplet de l'être, l'important consiste à trouver le fondement qui rend possible ces distinctions, ou même ce qui rend possible toute distinction.

Revenons au passage où Platon met en parallèle le faux et l'image dans le *Sophiste* 236e1. Selon le philosophe, dire quelque chose de faux est, ou montrer une image (l'apparition), fait apparaître une chose sans l'être, pose problème. Cela ne consiste pas seulement à opérer une division qui sépare l'un de sa négation, c'est en outre, saisir le faux et l'image par la négation, en même temps que l'association par rapport à ce qui est nié. On voit bien là l'importance de la double association. De même, dans toute distinction, peu importe qu'il s'agisse d'une distinction des

usages ou des sens différents du même mot « être », ou d'une distinction des fonctions différentes des signes que l'on appelle des mots (par exemple le sujet et le prédicat), elle opère non seulement une division, mais également une unification pour comprendre cette division. Si on ne comprend la pensée qu'à partir la division, alors les usages différents renvoient tout simplement à des mots différents, même si les signes sont les mêmes. Par ailleurs, partir uniquement du point de vue de l'unification sans aucune différenciation, produit en ce cas une identification : un objet même mineur ne peut être prise en considération que d'une manière absolue. Par conséquent, le faux n'est pas le seul qui devient impossible à concevoir à partir de certains présupposés de l'être, mais également toute image. Cela implique que toute différenciation soit rendue impossible à partir d'une conception de l'être forgée selon la présupposition qui considère chaque être comme une unité atomique. Cela révèle une impossibilité qui m'a semblé exiger un changement de prisme pour le moins, sans doute même de problématique. Car on constate, que si l'on ne règle pas avant tout ce problème ontologique, alors on ne peut penser de manière satisfaisante toute différenciation. L'étude des liens qui permet le faux ne serait-il pas une possibilité d'envisager la pensée de Platon sous un autre éclairage ?

Car le problème du faux est ce qui rend évident la problématique du fondement ontologique. Afin de concevoir le faux, il est nécessaire de le mettre en relation avec ce qui est considéré comme vrai, ce qui le distingue de l'autre, et ce qui le relie au vrai. Ainsi, pour concevoir le faux d'une manière cohérente, il est aussi important de mettre l'être en relation avec lui-même et qu'avec d'autres. Non seulement la mise en relation de l'être rend possible la conception de fausseté d'une manière cohérente, mais en outre, elle nous permet même d'introduire la différenciation au sein de n'importe quel objet.

Il existe peut-être plus qu'une seule manière d'introduire les relations au sein de l'être, et on observe plus souvent dans l'histoire de la philosophie des philosophes qui au contraire, substantialisent les relations et ajoutent tout simplement des relations parmi des êtres²²⁶. Mais Platon, lui, propose une manière radicale de situer la mise en relation au sein de l'être, qui est de définir l'être par la puissance de mise en rapport. Autrement dit, la définition de l'être par la puissance de mise en rapport renverse totalement les présupposés sur l'être, comme l'unité atomique, en déterminant chaque être comme le résultat d'un ensemble de mises en rapport que Platon appelle la « communauté des genres » (κοινωνία τῶν γενῶν) (*Soph.* 257a9). Chaque être est donc un ensemble de relations déterminées, comprenant les relations qui déterminent ce qu'il est en lui-même, ainsi que ce qu'il est par rapport à d'autres.

Une conception cohérente du faux exige donc un certain fondement métaphysique, et le fondement métaphysique qui rend possible le faux, rend également possible toute différenciation, puisque ce fondement métaphysique doit

²²⁶ Dans l'histoire contemporaine de la philosophie, l'interaction de deux philosophes, à savoir Russell et Wittgenstein, manifeste un débat similaire au mouvement dialectique montré dans le *Sophiste*. Wittgenstein dans le *Tractatus* critique Russell sur la question de la fausseté pour l'invention de l'entité « non-fait », ou de l'entité « fiction » pour que la proposition fautive corresponde à quelque chose plutôt qu'à rien. Wittgenstein propose sa thèse sur le rapport langage-réalité, en s'appuyant sur une correspondance entre une configuration de rapport qui constitue le fait, et une configuration de rapport dans l'image que la proposition projette. Le *Tractatus* de Wittgenstein met au clair l'importance de la relation, qui articule d'un côté les états des choses et d'un autre les éléments imagiers de la proposition. Cela ne veut pas dire que Russell est totalement ignorant du rôle de la relation, au contraire sa théorie du jugement inclut une théorie de multiple relation qui explique qu'un fait, ainsi qu'une proposition, est une composition de faits ou d'idées associés à la relation qui les relie. Autrement dit, la proposition est une combinaison des idées a et b associées à la relation R, ce qui donne la proposition aRb, tandis que le fait complexe auquel cette proposition correspond est aussi composé dans la forme aRb. Mais étant donné que la relation, pour Russell, est substantialisée comme une chose R que l'on ajoute parmi les autres, alors la proposition fautive exige toujours dans ce cas une combinaison à quoi se référer, et c'est pourquoi Russell a dû créer le non-fait. Russell, B., *Philosophical essays*, Allen and Unwin, 1984. Plus de discussion, voir : Bonino, G., « The Arrow and the Point Russell and Wittgenstein's Tractatus », in *The Arrow and the Point Russell and Wittgenstein's Tractatus*, vol. 43, 1903. Hanks, P. W., « How Wittgenstein Defeated Russell's Multiple Relation Theory of Judgment », *Synthese*, vol. 154 / 1, 2007.

prendre en compte la mise en relation de l'être. La définition de l'être par la puissance de mise en rapport, que l'on trouve dans le *Sophiste*, fournit non seulement un fondement métaphysique qui convient à la nature de la fausseté, mais de plus elle exige que nous questionnions ce qui rend possible toute différenciation. Or, la définition de l'être par la puissance de mise en rapport n'est pas encore suffisante pour bien articuler la nature de fausseté, et il faut davantage saisir les principes dirigeants de la mise en rapport de l'être, afin d'articuler clairement sa puissance.

CHAPITRE IV. ARTICULER L'INTERMÉDIAIRE ENTRE L'ÊTRE ET LE NON-ÊTRE

Le faux est toujours faux par rapport à un état de choses dit réel. Sans cette mise en rapport, le faux est ou bien un non-être absolu, donc inconcevable paradoxalement, ou bien simplement une autre réalité. Cette caractéristique spécifique du faux, c'est-à-dire la double mise en rapport qui fait que le faux est de « dire quelque chose sur un être sans dire la vérité (de ce même être)²²⁷ », exige qu'une conception cohérente de la fausseté se fonde par nécessité sur l'existence de l'intermédiaire qui rend possible tout établissement des rapports. Dans le chapitre précédent, nous avons retracé tout le raisonnement de Platon qui démontre qu'à partir d'une conception de l'être comme entité atomique, il est impossible de concevoir la mise en rapport et il est donc impossible d'avoir un discours sur l'être. Nous avons également rappelé quelle est sa nouvelle conception de l'être, c'est-à-dire l'être comme puissance de mise en rapport. A mes yeux, c'est à partir de cette notion novatrice que le discours philosophique semble sortir de cette impasse et permettre de résoudre la contradiction : grâce à la puissance de la mise en rapport, l'être manifeste sa nature à travers la mise en rapport. Mais au fond, qu'est-ce qu'on interroge précisément dans les textes de Platon quand on parle de l'être manifestant sa nature au travers de la mise en rapport ? Pour l'Étranger dans le *Sophiste*, le questionnement se heurte à un obstacle : car si le discours peut bien utiliser des mots comme des appellations pour parler d'une chose, alors comment est-il possible que cette chose soit en même temps multiple ? Et que les multiples appellations soient en réalité une ? Comme le dit l'Étranger :

²²⁷ Cf. *Sophiste*, 236e1

Nous disons l'homme en lui appliquant, certes, plusieurs autres appellations (ἐπονομάζοντες), en lui attribuant des couleurs, des formes, des dimensions, des vices et des vertus. Dans tous ces cas –et dans des milliers d'autres– nous ne disons pas seulement qu'il est un homme, mais aussi qu'il est bon, ainsi qu'une infinité d'autres attributs. Et il en est ainsi, et pour la même raison, pour toutes les autres choses : nous supposons que chacune est une chose et, en même temps, nous l'énonçons comme multiple par le moyen de plusieurs noms²²⁸. (Soph. 251a8-b3)

On retombe dans la fameuse question platonicienne de l'un et du multiple : comment une chose reste une, possédant une unité, tout en étant appelée de multiples noms (ἐπονομάζοντες), qui disent tous quelque chose de différent sur une seule et même chose ? Autrement dit, si les choses se mettent en rapport, alors qu'est-ce qui garantit l'unité des chacune des choses sans laquelle les choses n'ont aucun moyen d'être saisies en tant que telles ?

Si l'on considère que l'un et le multiple sont incompatibles, alors aucune production du discours n'est plus possible :

C'est ainsi, je crois, que nous préparons un véritable banquet à l'intention des jeunes et de ceux qui, parmi les vieux, ne sont que des novices. Car n'importe qui comprend rapidement et facilement qu'il est impossible que le multiple soit un, et l'un, multiple, et ils se réjouissent certes quand ils ne permettent pas de dire que l'homme est bon, mais seulement que d'une part, l'homme est homme, et que d'autre part, le bon est bon²²⁹. (Soph. 251b5-c2)

²²⁸ *Sophiste*, 251a8-b3, traduction Cordero : Λέγομεν ἄνθρωπον δήπου πόλλ' ἄττα ἐπονομάζοντες, τὰ τε χρώματα ἐπιφέροντες αὐτῷ καὶ τὰ σχήματα καὶ μεγέθη καὶ κακίας καὶ ἀρετάς, ἐν οἷς πᾶσι καὶ ἑτέροις μυρίοις οὐ μόνον ἄνθρωπον αὐτὸν εἶναι φαμεν, ἀλλὰ καὶ ἀγαθὸν καὶ ἕτερα ἄπειρα, καὶ τᾶλλα δὴ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτως ἐν ἑκαστὸν ὑποθέμενοι πάλιν αὐτὸ πολλὰ καὶ πολλοῖς ὀνόμασι λέγομεν.

²²⁹ *Sophiste*, 251b5-c2, traduction Cordero : Ὅθεν γε οἶμαι τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι θοίνην παρεσκευάκαμεν· εὐθύς γὰρ ἀντιλαβέσθαι παντὶ πρόχειρον ὡς ἀδύνατον τὰ τε πολλὰ ἐν καὶ τὸ ἐν πολλὰ εἶναι, καὶ δήπου χαίρουσιν οὐκ ἔδωντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον.

Dans ce passage, l'Étranger nous donne l'impression que sans la mise en rapport, le discours en répétant l'identité d'une chose peut exister. Mais pour mieux mettre les choses au clair : ces discours en forme d'A=A impliquent déjà la mise en rapport, et ce sont les gens en réalité, qui, insistant sur l'absence de mise en rapport, sont incohérents :

D'une certaine manière, ils sont obligés, à l'égard de toutes choses, de se servir de « être », de « séparé », de « les autres », de « en soi », et de milliers d'autres appellations semblables qu'ils ne sont capables ni d'écarter ni d'éviter d'attacher ensemble dans les discours, et ainsi, ils n'ont pas besoin de quelqu'un d'autre pour les réfuter ; ils logent chez eux, comme on dit, l'ennemi et l'opposant, et marchent en portant une voix qui résonne en leur intérieur, comme l'étrange Euryclée²³⁰. (Soph. 252c2-9)

Par conséquent, s'il est nécessaire de proposer une nouvelle conception de l'être qui inclut la puissance de la mise en rapport au sein de l'être, c'est pour autant insuffisant. En effet, il faudra en outre résoudre le problème suivant : la mise en rapport de l'être est-elle capable d'assurer l'unité de chaque chose tout en la mettant en rapport avec de multiples autres ?

LA MISE EN RAPPORT DE L'ÊTRE

Il est clair que la question essentielle maintenant pour l'Étranger n'est pas de savoir si l'être se met en rapport. Mais en revanche, il s'agit de comprendre comment l'être se met en rapport, tout en gardant une unité indépendante pour

²³⁰ *Sophiste*, 252c2-9, traduction Cordero : Τῷ τε “εἶναι” που περὶ πάντα ἀναγκάζονται χρῆσθαι καὶ τῷ “χωρὶς” καὶ τῷ “τῶν ἄλλων” καὶ τῷ “καθ’ αὐτὸ” καὶ μυρίοις ἑτέροις, ὧν ἀκρατεῖς ὄντες εἴργεσθαι καὶ μὴ συνάπτειν ἐν τοῖς λόγοις οὐκ ἄλλων δέονται τῶν ἐξελεγχόντων, ἀλλὰ τὸ λεγόμενον οἴκοθεν τὸν πολέμιον καὶ ἐναντιωσόμενον ἔχοντες, ἐντὸς ὑποφθεγγόμενον ὥσπερ τὸν ἄτοπον Εὐρυκλέα περιφέροντες ἀεὶ πορεύονται.

chacun des êtres. L'Étranger dissèque la mise en rapport de l'être en trois possibilités :

Disons-nous que la réalité existante ne s'attache ni au mouvement ni au repos, et qu'aucune chose ne s'attache à aucune autre, et les mettrons-nous ainsi dans nos discours, comme si elles étaient sans mélange (ἄμεικτα) et incapables (ἀδύνατον) d'entretenir (μεταλαμβάνειν) des rapports réciproques ? Ou bien, les réunirons-nous toutes dans une seule unité, supposant qu'elles sont capables (δυνατὰ) de mettre en rapport (ἐπικοινωνεῖν) les unes avec les autres, les réunirons-nous toutes dans une seule unité ? Ou, enfin, dirons-nous que quelques-unes en sont capables, et les autres non ? De ces trois possibilités, Théétète, laquelle dirons-nous qu'ils choisiront²³¹ ? (Soph 251d5-e1)

A. Première possibilité : rien ne s'attache à rien

La première possibilité, à savoir "rien ne s'attache à rien", est déjà démontré comme inacceptable, parce que le moment où l'on pose cette thèse, on est déjà dans l'association des choses ensemble par le discours. Maintenant, examinons la deuxième possibilité qui soutient que tout se met en rapport avec tout de manière à ce que tout soit réuni dans une seule unité. Cela est problématique selon Théétète, car :

Le mouvement lui-même s'arrêterait totalement, et le repos, à son tour, serait en mouvement, si l'un pouvait s'ajouter à l'autre²³².

²³¹ *Sophiste*, 251d5-, traduction Cordero modifiée : Πότερον μήτε τὴν οὐσίαν κινήσει καὶ στάσει προσάπτωμεν μήτε ἄλλο ἄλλῳ μηδὲν μηδενί, ἀλλ' ὡς ἄμεικτα ὄντα καὶ ἀδύνατον μεταλαμβάνειν ἀλλήλων οὕτως αὐτὰ ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν λόγοις τιθῶμεν; ἢ πάντα εἰς ταὐτὸν συναγάγωμεν ὡς δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις; ἢ τὰ μὲν, τὰ δὲ μή; τούτων, ὦ Θεαίτητε, τί ποτ' ἂν αὐτοὺς προαιρεῖσθαι φήσομεν;

Je traduis partout κοινωνεῖν par « mettre en rapport » au lieu de « communiquer », afin de garder l'idée la plus générale d'être en contact sans préciser qu'il s'agit d'une communication qui semble suggérer un rapport plus précis.

²³² *Sophiste*, 252d6-8, traduction Cordero : Ὅτι κινήσις τε αὐτὴ παντάπασιν ἴσταιτ' ἂν καὶ στάσις αὖ πάλιν αὐτὴ κινῶιτο, εἴπερ ἐπιγυγνοῖσθην ἐπ' ἀλλήλοισιν

(Soph. 252d6-8)

La conséquence que Théétète relève est que si une chose est mise en relation avec son contraire, alors les contradictions font donc partie de la réalité. Et quand on examine le texte dans les détails, on constate que les conséquences dérivant de la deuxième possibilité sont encore plus lourdes de contradiction²³³.

B. Deuxième possibilité : tout s'attache à tout

Selon l'Étranger, la deuxième possibilité conduit vers une conséquence où tout est réuni dans une seule unité. Étant donné que tout (ce qui est) est également en rapport avec tout autre, toute mise en rapport dans ce cas-là est strictement identique et il n'y a aucun moyen de discerner différents types de la mise en rapport

²³³ Vlastos remarque qu'il y a une ambiguïté dans ce passage où l'Étranger affirme en 252d12 qu'il est impossible pour le mouvement et le repos de se mettre en rapport l'un et l'autre, car cela produit une contradiction. Mais plus tard, l'Étranger dit à juste titre en 256b6-7 que « si le mouvement lui-même pouvait, en quelque manière recevoir sa part de repos, il ne serait pas insolite de proclamer qu'il est immobile. » (Οὐκοῦν κἄν εἴ πη μετελάμβανεν αὐτὴ κίνησις στάσεως, οὐδὲν ἄν ἄτοπον ἦν στάσιμον αὐτὴν προσαγορεύειν). Vlastos propose donc une distinction entre la prédication ordinaire et la prédication dite « paulinienne » afin d'expliciter l'ambiguïté dans le rapport entre le mouvement et le repos. Selon Vlastos, le passage 252d12 présente une prédication paulinienne qui nécessite que tout ce qui participe à F soit F, et pour cette raison si le mouvement participe au repos, le mouvement devient le repos. Tandis que dans le passage 256b6-7, il s'agit d'une prédication ordinaire, ce qui permet au mouvement qui participe au repos d'être « en quelque sorte » (πη) en repos. L'interprétation de Vlastos a suscité beaucoup de controverses, mais elle semble aussi orienter toute interprétation prenant ce passage en 252d12 pour une première explication sur la participation entre le genre/forme « mouvement » et celui de « repos ». Certains Commentateurs comme Malcom, Hochholzer, Crivelli, Leigh suggèrent tous qu'il s'agit de la participation entre les genres ou les formes, tandis qu'au long de toute l'argumentation sur les trois possibilités, l'Étranger n'a jamais dit qu'il s'agissait d'une « forme » (εἶδος) ou un « genre » (γένος). Tout emploi de ces deux termes est ou bien dans le passage sur l'argument des amis des formes, ou bien plus tard en 253b à propos de ce qui fonctionne comme des voyelles. La question sur le genre « mouvement » en mouvement ou en repos suscite effectivement beaucoup de débat, mais peu importe que le genre « mouvement » soit en mouvement ou en repos, à partir des prémisses posées dans la deuxième possibilité, il est impossible de discerner quoi que ce soit, y compris ce qui est en mouvement et le genre « mouvement ». Donc la réfutation de la deuxième possibilité se vérifie en démontrant que toute différenciation exige la possibilité de l'altérité et que si tout est en rapport avec tout d'une manière exactement égale, alors il est impossible d'insérer l'altérité, aussi bien au sein de cette unité qu'en en dehors de cette unité. Vlastos, G., « An Ambiguity in the *Sophist* », in *Platonic Studies*, Princeton, Princeton, 1973, p. 270-322. Hochholzer, C., *Teile und Teilhabe: Eine Untersuchung über Platons « Sophistes »*, Walter de, Berlin, 2016, p. 114-121. Leigh, F., « Restless Forms and Changeless Causes », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 112, Blackwell Publishing Ltd, 2012, p. 243. Crivelli, P., *Plato's Account...op. cit.*, 2012, p. 115.

précisément parce que tout est en rapport avec tout de façon identique. Si la mise en rapport se fait sans restriction sur tout être et réciproquement, alors dans ce cas-là, rien ne peut être saisi indépendamment, car aucun rapport d'altérité peut être inséré au sein de cette unité dans le sens où tout élément se manifeste exactement à partir de la même mise en rapport. Donc, premièrement la différenciation au sein de cette unité en plusieurs unités est impossible car tout est relatif à tout autre et rien n'est, indépendamment ; deuxièmement, la différenciation de cette unité de quelque chose en dehors de cette unité est aussi impossible, étant donné que rien n'est en dehors de cette unité²³⁴. On retombe dans ce cas-là dans l'argument moniste de l'être²³⁵ : ou bien dans l'énoncé « l'être est un », « un » étant attribué comme quelque chose de différent de l'être, il devient plus qu'un ; ou bien, tout est mis en rapport de manière strictement identique, et le « l'être est un », le « un est », le « un est l'être », et le « un l'être est » seraient interchangeables.

Dans ces deux possibilités de départ, la mise en rapport est, ou bien totalement absente, ou bien insaisissable en tant que rapport. Car, étant donné que saisir une chose quelconque, c'est immédiatement saisir toute chose dans la totalité non-articulée, le rapport en tant qu'intermédiaire, c'est-à-dire ce qui se trouve entre, n'a aucun moyen d'être visé indépendamment. Cette première possibilité nous rappelle la thèse des amis des Formes, selon laquelle les Formes ne sont en aucun cas en rapport les unes avec les autres²³⁶. Tandis que la deuxième possibilité semble faire allusion à la doctrine de Protagoras, « l'homme est la mesure de toute chose

²³⁴ Plus tard dans ce même chapitre, nous allons analyser un passage du *Parménide* qui démontre que dans une situation où aucun rapport ne peut être considéré indépendamment des autres, il est même impossible de dire qu'il s'agit d'une unité. Et sans unité, rien ne peut être saisi en tant que tel. La conséquence de cette deuxième possibilité se rejoint donc celle de la première, à savoir : aucun *logos* sur aucun être n'est possible.

²³⁵ Cf. *Soph.* 244b-245d. *Parm.* 137c-142a.

²³⁶ Cf. *Soph.* 248a10-249c6.

», notamment la version formulée dans le *Cratyle* à propos de la thèse d'Hermogène que j'ai étudiée dans le premier chapitre²³⁷. Selon Hermogène, on peut associer n'importe quel nom à n'importe quelle chose, car à partir du moment où on donne son accord sur l'imposition d'un nom pour appeler une chose, le nom devient désormais associé à la chose dénommée. Certes, l'argument d'Hermogène consiste à établir le lien entre le nom et la chose et non pas le lien entre un être et un autre, mais il s'agit, dans les deux cas, d'une mise en rapport sans restriction, c'est-à-dire d'une manière indifférenciée dans tous les cas. Tout nom, n'est que relativement à tous les autres noms sans une signification indépendante, de même, tout être, selon la deuxième possibilité ici dans le *Sophiste*, n'est que relativement à tous les autres êtres sans existence indépendante.

C. Troisième possibilité : certains se mélange...d'autres non

Après avoir réfuté les deux premières possibilités, l'Étranger examine maintenant la troisième et ultime possibilité :

--Or, seule l'une de ces trois possibilités est nécessaire : ou bien tout se mélange, ou bien rien ne se mélange, ou bien certaines choses veulent se mélanger et d'autres non.

--Évidemment.

--Mais nous avons découvert que deux d'entre elles étaient impossibles.

--Oui.

--Toute personne qui voudra répondre correctement soutiendra donc que c'est celle qui reste sur les trois²³⁸. (Soph.

²³⁷ Cf. *Crat.* 385d7-9

²³⁸ *Sophiste*, 252e1-7, traduction Cordero : ΞΕ. Καὶ μὴν ἔν γέ τι τούτων ἀναγκαῖον, ἢ πάντα ἢ μηδὲν ἢ τὰ μὲν ἐθέλειν, τὰ δὲ μὴ συμμειγνυσθαι.

ΘΕΑΙ. Πῶς γὰρ οὐ;

252e1-7)

La manière dont Platon formule cette troisième possibilité est ambiguë, parce qu'il est difficile de savoir si dans cette possibilité « certaines choses veulent se mélanger et d'autres non ». Que signifie-t-il exactement par cette expression ?

- 1) Certaines choses se mélangent mutuellement avec toutes les autres, et certaines ne se mélangent pas avec toutes les autres. Ce qui implique que ces autres choses, elles aussi, se mélangent toujours avec quelque chose, et non pas rien.
- 2) Certaines choses sont capables de se mélanger, et certaines autres ne sont pas capables. Ce qui fait que ces certaines autres n'entretiennent aucune relation avec d'autres.

Les deux formulations de cette troisième possibilité ne sont pas suffisamment explicites pour déterminer qu'il s'agit de la première lecture (tout se mélange avec quelque chose, mais pas avec tout de manière mutuelle) ou de la seconde (certains se mélangent, et certains ne se mélangent avec rien). Mais la suite du *Sophiste* paraît de toute façon exclure la possibilité de quelque chose qui serait de n'être pas en rapport avec rien :

En outre, lorsque certaines choses veulent agir de cette sorte, et d'autres non, elles opèrent comme des lettres. Car, parmi celles-ci, il y en a quelques-unes qui ne s'harmonisent pas entre elles et il y en a d'autres qui s'harmonisent entre elles(συναρμόττει)²³⁹. (Soph. 252e9-253a2)

L'Étranger affirme maintenant que certains êtres sont capables de se

ΞΕ. Καὶ μὴν τὰ γε δύο ἀδύνατον ἡρέθη.

ΘΕΑΙ. Ναί.

ΞΕ. Πᾶς ἄρα ὁ βουλόμενος ὀρθῶς ἀποκρίνεσθαι τὸ λοιπὸν τῶν τριῶν θήσει.

²³⁹ *Soph.* 252e9-253a2, traduction Cordro : Ὅτε δὴ τὰ μὲν ἐθέλει τοῦτο δρᾶν, τὰ δ' οὐ, σχεδὸν οἷον τὰ γράμματα πεπονθότ' ἂν εἶη. καὶ γὰρ ἐκείνων τὰ μὲν ἀναρμοστεῖ που πρὸς ἄλληλα, τὰ δὲ συναρμόττει.

mélanger entre eux et certains non, comme les lettres, certaines combinaisons sont « harmonieuses » pour donner un sens, et certaines non. Pour le moment, l'Étranger affirme une chose à propos de la mise en rapport de l'être : l'être se met en rapport avec restriction, c'est-à-dire selon un principe. Quel est-il exactement ?

LES GENRES-VOYELLES

L'être se met en rapport avec un principe, dont on sait seulement pour l'instant qu'il est restrictif. L'Étranger va plus loin en tentant d'expliquer par une analogie, le principe de la mise en rapport de l'être avec une combinaison de lettres entre les voyelles et les consonnes :

Or, à la différence des autres, les voyelles, comme un lien (δεσμός), les traverse toutes et, par conséquent, sans l'une d'elles, il est impossible que les autres s'accordent les unes aux autres²⁴⁰. (Soph. 253a4-6)

L'analogie entre les êtres qui sont capables de se mélanger mutuellement et les voyelles se fonde sur le fait que tous deux établissent l'ensemble d'un rapport en tant que lien « δεσμός ». Selon l'Étranger, les voyelles établissent un lien qui permettent à toutes les lettres de se relier, en outre, en l'absence de n'importe quelle voyelle, toute harmonie du mélange sera perdue. La même analogie entre le mélange des lettres et un mélange illimité se trouve aussi dans le *Philèbe* :

Lorsqu'un dieu ou un homme divin découvrit le caractère illimité de la voix, comme le rapporte une tradition égyptienne à propos de Theuth, qui fut le premier à concevoir que, dans cet illimité, les voyelles ne sont pas une mais multiples, puis encore que d'autres

²⁴⁰ *Sophiste*, 253a4-6, traduction Cordero modifiée : « Τὰ δέ γε φωνήεντα διαφερόντως τῶν ἄλλων οἷον δεσμός διὰ πάντων κεχώρηκεν, ὥστε ἄνευ τινὸς αὐτῶν ἀδύνατον ἀρμόττειν καὶ τῶν ἄλλων ἕτερον ἑτέρῳ. »

voyelles n'ont aucune voix, mais qu'elle participent pourtant à un certain son et qu'elles ont aussi un certain nombre. Il distingua une troisième espèce, celle que nous appelons aujourd'hui les muettes ; il divisa l'une après l'autre chacune de ces muettes, puis, de la même manière, les voyelles et les intermédiaires, jusqu'à ce qu'il saisisse le nombre en chacune d'elles et leur nombre à toutes, et il leur donna le nom de « lettre ». Enfin, constatant qu'aucun de nous ne pourrait connaître une seule de ces lettres, par elle-même et sans les connaître dans leur totalité, il considéra que ce lien (δεσμὸν) était unique et qu'il faisait de cette totalité une certaine unité (ἕν), qu'il soumit à une technique unique, à laquelle il donna le nom de technique grammaticale²⁴¹. (Phil. 18b6-d2)

Ce passage du *Philèbe* divise l'ensemble des lettres en trois groupes : les voyelles qui ont chacune une voix singulière, les voyelles qui n'ont pas de voix mais participent à un son et enfin les muettes. Contrairement à l'analogie dans le *Sophiste* qui met en relief le rôle de lien et ceux qui relient le reste, ce passage sur la technique grammaticale se concentre plutôt sur le constat suivant : la mise en rapport du multiple déterminé est ce qui établit l'intermédiaire entre l'unité et l'illimité. Cette mise en rapport guidée par un certain principe permet donc de nouer tous les éléments dans un lien et de former une unité.

Sans détailler outre mesure au sein des fonctions de ces trois groupes de lettres, en comparant avec l'analogie des voyelles dans le *Sophiste*, la notion de lien (δεσμός) est mise en avant afin d'expliquer un mélange avec un principe qui permet de constituer les unités. Le terme δεσμός ouvre un champ sémantique très riche : il

²⁴¹ *Philèbe*, 18b6-d2, traduction Pradeau : Ἐπειδὴ φωνὴν ἄπειρον κατενόησεν εἴτε τις θεὸς εἴτε καὶ θεῖος ἄνθρωπος—ὡς λόγος ἐν Αἰγύπτῳ Θεῦθι τινα τοῦτον γενέσθαι λέγων, ὃς πρῶτος τὰ φωνήεντα ἐν τῷ ἀπείρῳ κατενόησεν οὐχ ἐν ὄντι ἀλλὰ πλείω, καὶ πάλιν ἕτερα φωνῆς μὲν οὐ, φθόγγου δὲ μετέχοντά τινος, ἀριθμὸν δὲ τινα καὶ τούτων εἶναι, τρίτον δὲ εἶδος γραμμάτων διεστήσατο τὰ νῦν λεγόμενα ἄφωνα ἡμῖν· τὸ μετὰ τοῦτο διήρει τὰ τε ἄφθογγα καὶ ἄφωνα μέχρι ἐνὸς ἐκάστου, καὶ τὰ φωνήεντα καὶ τὰ μέσα κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἕως ἀριθμὸν αὐτῶν λαβὼν ἐνὶ τε ἐκάστῳ καὶ σύμπασιν στοιχεῖον ἐπωνόμασε· καθορῶν δὲ ὡς οὐδεὶς ἡμῶν οὐδ' ἂν ἐν αὐτῷ καθ' αὐτὸ ἄνευ πάντων αὐτῶν μάθοι, τοῦτον τὸν δεσμὸν αὐτὸν λογισάμενος ὡς ὄντα ἕνα καὶ πάντα ταῦτα ἐν πῶς ποιοῦντα μίαν ἐπ' αὐτοῖς ὡς οὐσαν γραμματικὴν τέχνην ἐπεφθέγγετο προσειπῶν.

désigne certes un lien, mais aussi la prison, le contraint, l'entrave, la chaîne ou la détention, et Platon l'emploie dans tous ces acceptions. Parmi les 56 occurrences de δεσμός dans les dialogues, plus de la moitié renvoient au sens lié à la prison. Pris dans sa forme verbale, δέω, est utilisé ensuite avec la signification de besoin et d'obligation²⁴². Or, lorsqu'on examine chacune des occurrences de δεσμός, on peut d'abord remarquer qu'un δεσμός est toujours ce qui relie une chose à une autre. Par exemple, la prison qui relie le prisonnier à un lieu déterminé, l'entrave qui relie les deux pieds, la chaîne qui relie ce qui retient et ce qui est attaché, le lien familial qu'entretiennent deux personnes dans une même famille ; sont bien la preuve de ce qui lie. Nous trouvons d'ailleurs cette phrase explicite dans la *République* :

Ils virent les extrémités (ἄκρα) des liens (δεσμῶν) qui provenant du ciel se rattachaient à lui. Cette lumière constituait en effet le lien qui tient ensemble (σύνδεσμον) le ciel ; comme ces cordages qui lient les trières, de la même manière elle contient toute la révolution céleste. Aux extrémités (ἄκρα) de ces liens était rattaché le fuseau de Nécessité, par l'intermédiaire duquel tous les mouvements circulaires poursuivent leurs révolutions²⁴³. (Rép. 616b7-c5)

Ici, le δεσμός renvoie même aux liens qui expliquent l'univers et son fonctionnement. Dans d'autres textes, on voit bien que le δεσμός peut contenir des significations aussi diverses, parce qu'au fond la même idée se répète dans toutes ses acceptions : au fond, c'est toujours ce qui met deux choses dans un certain rapport. Le rapport peut être spatial (le prisonnier par rapport à un lieu²⁴⁴ ; la tête

²⁴² Voir la tableau II dans l'annexe.

²⁴³ *République*, 616b7-c5, traduction Leroux : καὶ ἰδεῖν αὐτόθι κατὰ μέσον τὸ φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν τεταμένα—εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς σύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ, οἷον τὰ ὑποζώματα τῶν τριήρων, οὕτω πᾶσαν συνέχον τὴν περιφορὰν—ἐκ δὲ τῶν ἄκρων τεταμένον Ἀνάγκης ἄτρακτον, δι' οὗ πᾶσας ἐπιστρέφονται τὰς περιφοράς·

²⁴⁴ *Phédon*, 57a2, 58c5 ; *Lois* 855b-864e ; *Gorgias*, 523b3, 525c7

par rapport au corps²⁴⁵), ou bien biologique ou affectif (l'enfant par rapport aux parents²⁴⁶), ou bien social (le lien d'amitié entre les citoyens dans la cité²⁴⁷), ou bien contraignant (le contraint entre une personne et une impossibilité²⁴⁸). Peu importe si le lien produit un effet positif ou négatif, il est d'abord celui qui introduit un certain rapport entre deux choses. Par conséquent, un lien, en tant que lien, est toujours celui qui tient ces deux extrémités d'une certaine manière tout en les séparant. L'idée de lien en tant que ce qui est entre deux termes se trouve dans le *Timée* d'une manière explicite :

Mais deux éléments ne peuvent seuls former une composition qui soit belle, sans l'intervention d'un troisième ; il faut en effet, entre (ἐν μέσῳ) les deux, un lien (δεσμὸν) qui les réunisse. Or, de tous les liens (δεσμῶν), le plus beau, c'est celui qui impose à lui-même et aux éléments qu'il relie l'unité la plus complète, ce que, par nature, la proportion réalise de la façon la plus parfaite²⁴⁹. (Tim. 31b8-c4)

Le lien, en tant que celui qui relie, est donc par nature et non par accident entre les termes liés. Cette caractéristique du lien en tant que ce qui met en rapport les deux termes en étant au milieu entre les deux termes, rejoint la caractéristique essentielle de l'intermédiaire, μεταξύ, dans le chapitre III. Certes, les deux termes ne sont absolument pas interchangeable, et ils ne sont pas employés de la même manière non plus, mais les deux termes saisissent chacun un aspect de celui qui rend possible toute mise en rapport. Dans le chapitre III, lorsque la notion de l'intermédiaire (μεταξύ) est mise en examen, nous remarquons que la notion de l'intermédiaire est souvent comprise dans une manière spatiale, c'est-à-dire un état

²⁴⁵ *Timée*, 77e3

²⁴⁶ République 532b6

²⁴⁷ Protagoras 322c3

²⁴⁸ République 515c5

²⁴⁹ *Timée* 31b8-c4, traduction Brisson : « Δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὅς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἐν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν »

d'une chose d'être au milieu de deux autres. Le résultat de cette compréhension est de présupposer que les deux termes sont déjà mis en rapport, et qu'il suffit donc simplement d'indiquer un état de quelque chose entre ces deux termes. C'est comme si par exemple, on présupposait, qu'entre deux points, sans l'espace en tant que la troisième chose qui met en rapport de ces points, il pouvait y avoir un état « entre ». L'intermédiaire ne serait donc pas simplement un état qui indique le fait d'être entre deux choses, il serait aussi celui qui met en rapport de ces deux termes et produit donc toutes les positions qui sont *intermédiaires*²⁵⁰. Autrement dit, tout état qui indique le rapport intermédiaire serait en réalité le résultat de la présence de l'intermédiaire qui établissait déjà le rapport et rendrait possible les positions qui sont *intermédiaires*.

De ce point de vue, un lien (δεσμός) est donc essentiellement la manifestation d'un intermédiaire (μεταξύ)²⁵¹. Car, le rôle de l'intermédiaire selon mes études dans le chapitre III est celui de la mise en rapport selon la nature des choses, et même si le rapport ne se manifeste pas explicitement, il est déjà présent en assurant un ensemble de configuration possible entre les choses. Cela se voit de la même manière que l'espace géométrique qui, en tant qu'intermédiaire, met chaque élément géométrique disjoint en relation, ainsi que toutes les combinaisons géométriques, sans avoir à dessiner des points ou tracer des lignes. De la même manière, quand l'Étranger cherche des êtres qui sont comme des voyelles, il vise ceux qui jouent le rôle de lien et permettent aux autres, ceux qui ne peuvent pas se

²⁵⁰ Cf. la distinction l'intermédiaire et à l'intermédiaire chapitre II.

²⁵¹ Souilhé et Diès soutiennent tous deux que l'intermédiaire est identique au lien, ici j'introduis une nuance entre l'intermédiaire et le lien en distinguant ce qui rend l'ensemble de la mise en rapport possible de ce qui réalise un des mises en rapport en tant que manifestation de l'intermédiaire. Souilhé, J., La notion platonicienne, *op. cit.*, p. 72. Auguste Diès, *Autour de Platon : Essais de critique et d'histoire*, Les Belles, Paris, 1972, p. 379.

relier, de se mélanger.

Le caractère essentiel de ces genres est donc le δεσμός, c'est-à-dire celui qui détermine le rapport entre les éléments liés et non pas simplement ce qui attache un élément à un autre. Je mets l'accent sur la nuance entre ces deux aspects du lien : « mettre les choses liées en certain rapport » et « attacher une chose à une autre ». Car, souvent, quand on pense au lien, on pense seulement à ce qui relie positivement deux choses, c'est-à-dire ce qui attache une chose à une autre. Or, l'attachement n'est qu'une manière de lier ou de mettre en rapport, et le lien en général rend possible toute mise en rapport, peu importe s'il s'agisse d'une mise en attachement ou d'une mise à l'écart. Le lien, en tant qu'intermédiaire, c'est-à-dire ce qui est « entre », ne fait, ni plus ni moins, que de mettre en contact ce qui se trouve dans un certain rapport. Car pour Platon, si un lien rend possible seulement l'association et exclut toute séparation, alors les choses que le lien réunit dans ce cas-là, sont fusionnées dans une unité non-différenciée et non-différenciable, et l'existence du lien est par conséquent exclue d'une telle fusion.

Cette compréhension du lien se vérifie dans ce passage du *Sophiste* :

Mais alors, puisque nous avons admis que les genres aussi acceptent entre eux un mélange de cette sorte, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait une certaine science qui permette d'avancer le long des raisonnements et qu'elle soit à la disposition de celui qui prétend indiquer exactement quels genres s'accordent avec d'autres, et quels autres ne s'acceptent pas mutuellement, et, ensuite, s'il y en a quelques-uns qui s'unifient à travers tous, de telle sorte qu'ils aient la puissance de se mélanger (συμμίγνυσθαι), et, enfin, en ce qui concerne les divisions (διαίρεσιν), s'il y en a d'autres qui sont la cause (αἴτια) de la division à travers des ensembles ?²⁵²(Soph. 253b8-

²⁵² *Sophiste* 253b8-c3, traduction Cordéro modifiée : « Τί δ' ; ἐπειδὴ καὶ τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ ταῦτα μείξεως ἔχειν ὡμολογήκαμεν, ἄρ' οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν

c3)

Selon l'Étranger, afin de comprendre comment l'être se mélange, il faut donc saisir les genres d'être qui ont la puissance de se mélanger (συμμείγνυσθαι), et aussi ce qui est la cause (αἴτια) de la division, et à partir de ces genres d'être, on peut établir une science qui indique exactement quels genres s'accordent avec d'autres et quels autres ne sont pas capables de s'articuler mutuellement. Dans ce passage, l'Étranger distingue deux choses : les genres qui s'accordent ou qui ne s'accordent pas ; et ensuite, la cause du mélange et de la division.

L'usage du pluriel est employé à la fois pour les genres qui unifient à travers tous les éléments, en donnant pour chaque élément en contact la capacité de se mélanger (συμμείγνυσθαι), ainsi que pour les genres qui sont responsables de la division (διαίρεσις). Il est difficile de justifier qu'il ne s'agit que d'un genre pour chaque fonction. Mais ce passage confirme bien mon hypothèse selon laquelle les genres qui fonctionnent comme des voyelles, donc comme des liens, doivent satisfaire soit ce qui permet aux autres de se mélanger, soit ce qui permet aux autres d'être divisés les uns des autres. La recherche de l'Étranger des genres-voyelles se réduit donc à traquer des genres qui fournissent la capacité d'effectuer le mélange et la séparation.

Nous pouvons donc affirmer qu'il existe trois types de termes que Platon emploie pour caractériser la mise en rapport des genres : le premier contient tous les vocabulaires qui désignent un rapport positif produisant une unité (à savoir mélanger (συμμείγνυμι), harmoniser (συμφωνέω), maintenir dans un ensemble

λόγων πορεύεσθαι τὸν ὀρθῶς μέλλοντα δείξειν ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται; καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντ' ἅττ' αὐτ' ἐστίν, ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι, καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαίρεσεσιν, εἰ δι' ὅλων ἕτερα τῆς διαίρεσεως αἴτια ; »

(συνέχω), le deuxième est un terme qui signifie la division (διαίρεσις) ; et enfin, le terme employé pour indiquer à la fois le mélange et la séparation, à savoir : mettre en contact (κοινωνέω).

Au début de cette discussion sur le mélange de l'être, l'Étranger questionne dans un premier temps si l'être est « capable de mettre en rapport les uns avec les autres » (δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις), et ensuite, il interroge les genres qui mettent en rapport ou non. Finalement, l'Étranger se focalise sur les genres qui sont la cause du mélange ou la cause de la division. Le terme κοινωνέω peut donc être compris comme un terme plus générique qui englobe συμμείγνυμι et διαίρεσις. Alors, dans ce cas-là, il est possible d'articuler trois possibilités de la mise en rapport : 1) les êtres se mettent en contact mutuellement, et de plus ils se mélangent ; 2) les êtres sont en contact (κοινωνία) mutuellement, mais ils ne se mélangent (συμμείγνυμι) pas directement entre eux et ne forme pas une unité ; 3) ou encore, les êtres ne se mettent absolument pas en contact mutuellement d'une manière directe, mais le contact est toujours établi entre ces êtres par médiation des autres êtres. Dans toutes ces trois possibilités, l'être est mis en rapport avec d'autres ou bien d'une manière directe (positive ou négative), ou bien d'une manière indirecte. Les genres recherchés, c'est-à-dire les genres-*desmoi*, en tant que lien, doivent donc être en contact (κοινωνεῖν) avec le plus de genres possibles, voire la totalité des genres, peu importe son type de mise en rapport précis. Car, s'il existe des choses qui ne peuvent être mises en rapport, ce sont celles qui ne disposent pas de puissance de se mettre en rapport. Dans ce cas-là, ces choses n'étant pas même capables de se mettre en rapport avec l'être, elles ne sont donc nullement dans la capacité d'exister.

LES PLUS GRANDS GENRES

Afin de trouver ces genres-*desmoi*, et d'établir ce que l'Étranger vas nommer la science de l'être qui saisit toute mise en rapport de l'être dans les accords et les désaccords, il commence par interroger les plus grands genres (τῶν μεγίστων) :

Eh bien ! puisque nous avons accordé que quelques genres (γενῶν) veulent se met en rapport (κοινωνεῖν) mutuellement et quelques autres, non ; que quelques-unes le font avec un petit nombre, et d'autres, avec beaucoup et que rien n'empêche que d'autres genres se mettent en rapport avec tous, pénétrant partout, poursuivons, après cela, notre argumentation et regardons non pas la totalité des formes (εἰδῶν) –afin de ne pas nous égarer –mais choisissons-en quelques-unes parmi celles qui sont considérées comme les plus grandes (μεγίστων), afin de regarder, en premier lieu, comment est chacune, et, ensuite, de quelle manière elles possèdent une puissance de mise en rapport mutuelle (κοινωνίας ἀλλήλων πῶς ἔχει δυνάμεως)²⁵³. (Soph. 254b7-c5)

Qu'entend Platon par « τῶν μεγίστων » ou plus loin, « Μέγιστα τῶν γενῶν » (Soph. 254d4) que les spécialistes dénomment en général « μέγιστα γένη » ? μέγιστα γένη est majoritairement traduit par « les plus grands genres », mais d'autres traductions existent. Fronterotta le traduit par « les genres majeurs », et les définit comme les genres qui « se combine en effet avec tous les autres genres, puisqu'ils sont des déploiements directs de l'être de chacun, c'est-à-dire de sa capacité propre à communiquer²⁵⁴ ». Ainsi, pour Fronterotta, ces genres sont majeurs, car ce sont les genres qui possèdent la puissance de mise en rapport.

²⁵³ *Sophiste*, 254b7-c5, traduction Cordéro : « Ὅτ' οὖν δὴ τὰ μὲν ἡμῖν τῶν γενῶν ὁμολόγηται κοινωνεῖν ἐθέλειν ἀλλήλοις, τὰ δὲ μή, καὶ τὰ μὲν ἐπ' ὀλίγον, τὰ δ' ἐπὶ πολλά, τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων οὐδὲν κωλύειν τοῖς πᾶσι κεκοινωνηκέναι, τὸ δὴ μετὰ τοῦτο συνεπισπώμεθα τῷ λόγῳ τῆδε σκοποῦντες, μὴ περὶ πάντων τῶν εἰδῶν, ἵνα μὴ ταραττώμεθα ἐν πολλοῖς, ἀλλὰ προελόμενοι τῶν μεγίστων λεγομένων ἅττα, πρῶτον μὲν ποῖα ἕκαστά ἐστιν, ἔπειτα κοινωνίας ἀλλήλων πῶς ἔχει δυνάμεως. »

²⁵⁴ Fronterotta, F., "La notion de DUNAMIS dans le Sophiste de Platon", op. cit., 2008, p. 338.

Ostenfeld et Cordéro traduisent μέγιστα γένη par « les genres les plus importants²⁵⁵ » pour une raison similaire en expliquant que ce sont les genres qui se combinent le mieux.

Ces traductions suggèrent que les μέγιστα γένη sont en effet les genres qui sont essentiellement des liens et fonctionnent comme les voyelles, et que les cinq μέγιστα γένη sont donc tous les cinq les genres-*desmoi* que l'on recherche depuis le début. En outre, la majorité des commentateurs distingue les μέγιστα γένη en deux groupes (les genres « être », « même » et « autre » d'un côté et « mouvement », « repos » de l'autre) et se concentre principalement sur l'un des deux groupes. Cependant, je remarque que le genre « mouvement » et « repos » sont évacués de la discussion une fois que l'Étranger confirme que le genre « même » et « autre » font partie des μέγιστα γένη. Cela suggère qu'il n'y a pas d'homogénéité parmi les μέγιστα γένη²⁵⁶. Il n'est donc pas nécessaire que les genres-*desmoi* soient des μέγιστα γένη, notamment quand Platon écrit explicitement « προελόμενοι τῶν μεγίστων », ce qui indique que les genres-*desmoi* font partie des μέγιστα γένη, mais que tous les μέγιστα γένη ne sont pas des genres-*desmoi*. On remarque dans le

²⁵⁵ Ostenfeld, E. N., *Forms, matter and mind: three strands in Plato's metaphysics.*, Springer, 1982, p. 60.

²⁵⁶ Commentateurs comme Cornford (1935), Ross (1951), Owen (1971), Frede (1967), Gomez-Lobo (1977), Notomi (1999), Leigh (2012) distinguent tous les plus grands genres en deux groupes, d'un côté l'être, le même et l'autre, et d'un autre côté, le mouvement et le repos, même si ces commentateurs considèrent que seuls les genres Être et Autre sont des genres-voyelles, Leigh appelle précisément ces trois genres les « Formes logiques » pour les distinguer du mouvement et du repos qui ne sont pas, selon elle, les Formes intelligibles. Lentz (1997) insiste d'inclure le mouvement et le repos parmi les genres-voyelles. Voir : Cornford, F. M., *Plato's Theory...op. cit.*, 1935, p. 261-262. Ross, W. D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951, p. 113. Owen, G. E. L., « Plato on Not-Being », in *Plato: a collection of critical essays*, éd. Gregory Vlastos, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1978, p. 236. Frede, M., *Prädikation und Existenzaussage. Platons Gebrauch von « ... ist ... » « ... ist nicht ... » im Sophistes.*, Hypomnemata, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1967, p. 37-38. Gómez-Lobo, A., « Plato's Description of Dialectic in the "Sophist" 253 d 1-e2 », *Phronesis*, vol. 22 / 1, 1977, p. 38. Nōtomi, N., *The unity of Plato's « Sophist » between the sophist and the philosopher, Cambridge classical studies*, Cambridge, Cambridge university press, 1999, p. 242. Leigh, F., « Restless Forms and Changeless Causes », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 112, Blackwell, 2012, p. 241. Lentz, W. « The Problem of Motion in the *Sophist* », *Apeiron*, vol. 30 / 2, 1997, p. 103.

passage cité plus haut (*Soph.* 254b7-c5) une différenciation dans la capacité des genres à se mettre en rapport : certains le font peu (τὰ μὲν ἐπ’ ὀλίγον), certains beaucoup (τὰ δ’ ἐπὶ πολλά) d’autres totalement (τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων). Cette différenciation précède immédiatement la phrase qui donne « τῶν μεγίστων », ce qui suggère que les τῶν μεγίστων doivent être compris par rapport au nombre de contacts que ces genres possèdent. Autrement dit, les μέγιστα γένη sont les genres qui sont en rapport avec le plus grand nombre des genres, mais pas nécessairement les genres qui sont les causes du mélange ou de la division. Il est donc maintenant question de savoir lesquels parmi ces μέγιστα γένη sont les genres-*desmoi*.

A. Mouvement et repos

Pour cibler quels sont les plus grands genres, l’être, le repos et le mouvement viennent en priorité parmi les plus grands genres sans argument ni contestation (*Soph.* 254d4-5)²⁵⁷. Nous pouvons comprendre qu’étant donné que tout genre est un genre de l’être, l’être (τό ὄν) doit se mettre en contact avec l’intégralité des genres afin qu’ils soient. Cependant, la nécessité de la présence du mouvement et du repos parmi les plus grands genres est moins évidente.

La question concernant le mouvement et le repos est abordée pour la première fois pendant le débat entre les géants et les amis des formes (*Soph.* 246b-249d). Selon la critique de l’Étranger sur les amis des Formes, si l’être est immobile, alors l’être n’est pas intelligible car le fait d’être connu met l’objet dans le mouvement. Sans repos, rien ne reste le même que soi-même (ὡσαύτως) et tout

²⁵⁷ *Sophiste*, 254d4-5 : « Les plus grands parmi les genres sont, assurément, ceux que nous venons de parcourir : l’être lui-même, le repos et le mouvement. » (Μέγιστα μὴν τῶν γενῶν ἃ νυνδὴ διήμην τό τε ὄν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις) Traduction Cordéro modifiée.

examen par l'intellect devient impossible :

Étranger : Crois-tu que, en s'exemptant du repos, il est possible de produire quelque chose dont son soi-même est quelque chose d'inaltérable qui reste même que soi-même ?

Théétète : Impossible.

Étranger : Et alors ? Sans ces choses-là, conçois-tu que l'intellect puisse être ou se trouver quelque part ?

Théétète : Aucune chance²⁵⁸. (Soph. 249b12-c5)

La nécessité d'avoir à la fois le mouvement et le repos présents en toutes choses, y compris les formes intelligibles, semble se rapporter à ce qu'est réellement l'intellect. Car sans mouvement, l'intellect n'a pas d'activité de penser ; et sans repos, l'intellect ne peut même pas se référer à un objet. L'intellect met donc en rapport celui qui effectue une activité intellectuelle et ce qui est visé par cette activité. Cependant, ce qui est visé par l'activité intellectuelle, c'est-à-dire l'objet de l'intellect, selon ce raisonnement, est donc à la fois en mouvement et en repos. Il est en mouvement, car il entre dans un rapport visé par une activité, il doit être en repos, car afin d'être saisi par l'intellect en tant qu'un objet, il doit rester le même que lui-même (Τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως). De même, l'être qui se manifeste comme puissance de la mise en rapport, exige, lui aussi, d'être en mouvement et en repos en même temps. Car, sans mouvement, aucun rapport ne peut être établi et l'être ne manifeste donc aucune puissance de la mise en rapport ; et sans repos, aucun être ne contient un soi-même afin d'être UN être²⁵⁹.

²⁵⁸ *Sophiste*, 249b12-c5, ma traduction :

« ΞΕ. Τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ δοκεῖ σοι χωρὶς στάσεως γενέσθαι ποτ' ἄν;

ΘΕΑΙ. Οὐδαμῶς.

ΞΕ. Τί δ' ; ἄνευ τούτων νοῦν καθορᾶς ὄντα ἢ γενόμενον ἄν καὶ ὅπου οὔν;

ΘΕΑΙ. Ἦκιστα »

²⁵⁹ Leigh défend l'idée que le Mouvement et le Repos sont les seuls genres pour lesquels

La présence du mouvement et du repos en toute chose est donc nécessaire ; si un être est capable de se mettre en rapport avec d'autre tout en restant même que lui-même. Pour autant, une fois établi ce constat, le mouvement et le repos sont-ils vraiment ceux qui fournissent la puissance de la mise en rapport. Rien n'est moins évident, car 1) l'être est selon l'Étranger cette puissance de la mise en rapport ; 2) le mouvement ne se manifeste que lorsqu'un être entre effectivement en rapport avec un autre. Mais ne faut-il pas que cette mise en rapport soit rendue possible antérieurement pour qu'un être quelconque entre en rapport ? 3) si l'on accepte que le mouvement et le repos soient bien les causes du mélange et de la division, ce qui sous-entend qu'ils sont la cause de tout établissement du rapport , alors étant donné que le mouvement ne se rapporte pas au repos d'une manière directe, ne serons nous pas face à une division absolue entre l'être en repos et l'être en mouvement, sans pouvoir expliquer ni pourquoi les deux mondes absolument séparés font tous deux partie de l'être, ni comment l'intellect peut se mettre en rapport avec le mouvement et le repos en même temps ?

Le mouvement et le repos ne peuvent donc pas être les genres-*desmoi*, car ils ne se mettent pas en contact mutuellement d'une manière directe. Si le mouvement et le repos ne se mettent pas en rapport mutuellement d'une manière directe, alors ils ne peuvent pas être cause du mélange ou de la division étant donné qu'ils ne sont pas capables de ni se mélanger ni se diviser l'un de l'autre. Ces deux genres font donc partie simplement des genres qui se mettent en rapport à travers d'autres

Platon n'a jamais employé le mot « forme » en mentionnant ces deux genres, parce que aucune Forme intelligible participent ni au Mouvement ni au Repos. Selon elle, les Formes intelligibles, étant les causes, ne sont ni en mouvement, ni au repos. Cependant, on trouve dans le Sophiste l'idée que sans repos, rien ne reste même que soi-même, si les Formes intelligibles, ainsi que les Formes logiques comme l'appelle Leigh l'Être, le Même et l'Autre, doivent rester même que soi-même et ne pas devenir jamais autre que soi-même, alors les Formes participent au moins au repos. Leigh, F., "Modes of Being..." op. cit., 2012, p. 243, 254.

genres. Cependant, le mouvement et le repos sont présents dans tous les êtres, non pas en tant que cause de la mise en rapport, mais en tant que conséquence de la mise en rapport. Platon associe explicitement dans ce passage cité (*Soph.* 249b12-c5) le repos au fait de rester la même chose, même que soi-même et le mouvement avec l'acte de la mise en rapport de l'être. Ces deux genres, le mouvement et le repos, sont donc le résultat immédiat d'un être qui effectue sa puissance de la mise en rapport ou d'un être qui reste UN être comme tel en étant même que lui-même.

Le genre « mouvement » et celui du « repos » ne sont pas des genres-*desmoi*, même s'ils font bien partie des μέγιστα γένη, car ils n'opèrent pas comme des liens qui mettent en rapport des autres. En revanche, le mouvement et le repos sont des genres entre lesquelles, nécessairement, on retrouve toutes les formes de liens : le lien qui met chacun d'entre eux en rapport avec lui-même, le lien qui les disjoint pour les différencier, le lien qui leur permet de coïncider dans un être sans contradiction. Par conséquent, le mouvement et le repos font partie des μέγιστα γένη, car la présence du lien nécessite à la fois le mouvement et le repos : pour lier il faut le mouvement, pour qu'il y ait ce qui peut être lié, il faut le repos.

B. Même et Autre

Parmi les trois premiers μέγιστα γένη, le genre Être est en contact à la fois avec le mouvement et le repos, mais le mouvement et le repos ne partagent aucun contact direct entre eux. Le fait d'être en rapport avec l'Être fait que le mouvement et le repos sont chacun un être. Pourtant la mise en rapport entre ces trois genres n'identifie pas l'être au mouvement et au repos comme s'ils désignaient une seule et même chose. En réalité, la mise en rapport articule premièrement la différence entre l'Être et le mouvement/le repos, et deuxièmement la contradiction entre le

mouvement et le repos. Si la mise en rapport de l'Être est capable d'articuler 1) un rapport à l'être, 2) un rapport de différenciation, 3) un rapport qui constitue un soi-même, alors cette hétérogénéité au sein de la mise en rapport de l'Être nous permet donc ensuite de repérer davantage de différentes mises en rapport. Le genre Être n'est donc pas suffisant pour distinguer les différentes manières de la mise en rapport, c'est pourquoi l'Étranger introduit ensuite deux autres genres à examiner :

Je crois cependant que tu accorderas que quelques choses s'énoncent en elles-mêmes (αὐτὰ καθ' αὐτά), et que d'autres s'énoncent toujours par rapport à d'autres (ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον).²⁶⁰ (Soph. 255c12-13)

Ce passage en 255c12 suscite beaucoup de polémique. Avant d'expliquer en détail ce que Platon entend exactement par « quelques choses s'énoncent en elles-mêmes et que d'autres s'énoncent toujours par rapport à d'autres », au premier abord on notera simplement que les genres « même » et « autre » entre en jeu. De plus, ce sont des genres cruciaux en lien avec le fait qu'une chose est en elle-même (αὐτὰ καθ' αὐτά) et différente par rapport à une autre (ἕτερον πρὸς ἕτερον). L'émergence du « même » et de l'« autre » dans la discussion concerne donc essentiellement le fait que chaque genre, étant UN genre, implique d'avoir un soi-même qui reste toujours même que lui-même (ὡσαύτως) afin de l'identifier comme CE genre. En outre, étant un certain genre, la reconnaissance de ce genre comme tel genre spécifique, implique qu'il se différencie de tout le reste. L'argument que Platon fournit pour justifier la nécessité de la présence des genres « même » et « autre » parmi les μέγιστα γένη ne semble pas dans cette première citation explicite.

²⁶⁰ *Sophiste*, 255c12-13, traduction Cordero : ΞΕ. Ἄλλ' οἶμαί σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι.
ΘΕΑΙ. Τί δ' οὔ;
ΞΕ. Τὸ δέ γ' ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον· ἦ γάρ;

Mais voyons plus loin :

Mais si l'être et le même ne signifiaient rien de différent, quand nous disons que le mouvement, aussi bien que le repos, est, nous parlerons comme s'ils étaient les mêmes en tant qu'êtres.²⁶¹
(Soph. 255b11-c1)

Mais il n'en serait pas ainsi si l'être et l'autre n'étaient pas complètement différents. Si, en revanche, l'autre participait aux deux formes, comme c'est le cas de l'être, pourrait-il arriver qu'il y ait un autre qui ne soit pas autre par rapport à autre chose. Or, tout ce qui est simplement autre, l'est nécessaire par rapport à autre chose²⁶².
(Soph. 255d3-7)

Si l'être et le même sont identiques, tels que Platon le dit, et que l'être se rapporte au mouvement et au repos, alors le fait de dire que « le mouvement et le repos sont », signifie que le mouvement et le repos sont la même chose. En analysant la phrase isolément, il est difficile de voir que l'identification entre l'être et le même aboutit nécessairement à une contradiction. En effet Platon affirme : « le mouvement et le repos sont le même », et non pas « le mouvement et le repos sont mêmes qu'eux-mêmes ». Qu'est-ce qui donc empêche cette seconde possibilité ?

En outre, l'argument que donne l'Étranger pour justifier la nécessité d'ajouter le genre « autre » dans les μέγιστα γένη consiste à dire qu'une chose est toujours autre par rapport à une autre. Si l'on identifie l'être à l'autre, alors cela signifie que :

²⁶¹ *Sophiste*, 255b11-c1, traduction Cordéro : « Ἀλλ' εἰ τὸ ὄν καὶ τὸ ταῦτόν μηδὲν διάφορον σημαίμετον, κίνησιν αὐτὸ πάλιν καὶ στάσιν ἀμφοτέρω εἶναι λέγοντες ἀμφοτέρω οὕτως αὐτὰ ταῦτόν ὡς ὄντα προσερούμεν. »

²⁶² *Sophiste* 255d3-7, traduction Cordéro : « Οὐκ ἂν, εἴ γε τὸ ὄν καὶ τὸ θάτερον μὴ πάμπολυ διεφερέτην· ἀλλ' εἴπερ θάτερον ἀμφοῖν μετεῖχε τοῖν εἰδοῖν ὥσπερ τὸ ὄν, ἦν ἂν ποτέ τι καὶ τῶν ἐτέρων ἕτερον οὐ πρὸς ἕτερον· νῦν δὲ ἀτεχνῶς ἡμῖν ὅτιπερ ἂν ἕτερον ἦ, συμβέβηκεν ἐξ ἀνάγκης ἐτέρου τοῦτο ὅπερ ἐστὶν εἶναι »

1) « le mouvement et le repos sont » devient « le mouvement et le repos sont autres » ;

2) « le mouvement est » ou « le repos est » deviennent « le mouvement est autre » et « le repos est autre ».

L'argument de l'Étranger ne consiste pas à mettre au clair le fait que, sémantiquement parlant, les énoncés « le mouvement et le repos sont » et « le mouvement et le repos sont autres » n'ont pas le même sens. Il met, au contraire, l'accent sur le fait que « parmi les autres, un autre ne serait pas autre par rapport à un autre » (τῶν ἑτέρων ἕτερον οὐ πρὸς ἕτερον). Autrement dit, l'Être ne met pas en rapport une chose avec une autre, mais ne manifeste seulement sa puissance de la mise en rapport dans les choses participées. L'Autre ne se rapporte donc pas aux choses de la même manière que l'Être. De même, le Même se différencie de l'Être aussi en montrant une mise en rapport différent de l'Être.

Le même et l'autre sont donc les clés qui rendent possibles la médiation de l'être. Les commentateurs sont généralement d'accord pour dire que la réponse de Platon au sujet du faux et de la fausseté se trouve au sein de cette discussion sur l'être, le même et l'autre, sur ces trois μέγιστα γένη parmi les cinq. Le Sophiste est loin d'être le seul dialogue où l'Être (τὸ ὄν/οὐσία), le Même (τὸ ταὐτόν) et l'Autre (τὸ ἕτερον) sont abordés ensembles. Car, sans compter la fréquence significative de la présence ensemble de « ταὐτόν » et « τὸ ἕτερον », l'usage substantiel de ces deux termes précédés par τὸ, souligne la conceptualisation des notions. On retrouve exactement ces trois termes dans le *Sophiste*, et deux autres dialogues, à savoir le *Timée* et le *Parménide*. Les termes ταὐτόν et τὸ ἕτερον sont des termes très souvent utilisés dans les dialogues dont on peut presque penser qu'ils sont ordinaires. Mais dans le *Sophiste*, le *Timée*, et le *Parménide*, ils deviennent le centre crucial du

questionnement par rapport à l'être²⁶³. La continuité dans les usages de ces trois termes à travers les trois dialogues n'est pas évidente, car il est certes problématique d'expliquer le sens d'un terme dans un dialogue par son usage dans d'autres dialogues. Cependant, une étude approfondie de ces trois dialogues nous conduit à constater la mise en rapport de ces trois notions. Et si (l'Être (τὸ ὄν/οὐσία), le Même (τὸ ταῦτον) et l'Autre (τὸ ἄτερον)) nous permettait de saisir le rôle que chacun joue par rapport aux deux autres ?

a. L'essence, le même et l'autre dans le *Timée*

Les μέγιστα γένη dans le *Sophiste*, notamment les genres « Être », « Même » et « Autre » semblent articuler l'identité et la différence de chaque être, ce qui fait qu'il est possible de connaître chacun des êtres indépendamment en les différenciant les uns des autres. Si le *Sophiste* démontre surtout l'aspect épistémologique de l'être dans sa participation aux Même et Autre, alors le *Timée* présente une cosmologie constituée à partir de l'Essence²⁶⁴ (οὐσία), le Même (ταῦτα) et l'Autre (ἕτερον). Dans le mythe de la constitution de l'univers, il paraît insuffisant pour Timée de réduire la constitution de l'univers à ces composants premiers, parce qu'une simple liste de composants élémentaires n'explique rien sur la raison pour laquelle ces composants sont organisés d'une manière plutôt que d'une autre qui met l'univers en ordre. C'est pourquoi, selon Timée, le Demiurge construit d'abord l'âme du monde qui ordonne tout ce qui est divisible et indivisible

²⁶³ En cherchant les occurrences où l'être, le même et l'autre sont présents dans le même paragraphe, nous trouvons que « ταῦτον » et « τὸ ἕτερον » sont utilisés d'une manière concentrée dans plusieurs dialogues comme le *Théétète*, le *Politique* et le *Gorgias*, mais non seulement l'être est absent de toutes leurs occurrences, mais encore la question du même et de l'autre n'est pas le sujet de discussion.

²⁶⁴ Je traduis ici οὐσία par l'essence afin de mettre en évidence la différence avec le *Sophiste*, où le genre Être renvoie à « τὸ ὄν ».

selon une certaine proportion pour former le monde dans une unité parfaite :

*À partir de ceux qui sont indivisibles et restent toujours le même et de ceux qui sont divisibles et deviennent dans les corps, il forge dans l'intermédiaire des deux premiers une troisième forme d'Essence. Du même principe, concernant la nature du Même et de l'Autre, il les forge dans l'intermédiaire entre ce qu'il y a en eux d'indivisé et ce qu'il y a de divisibles dans les corps ; et, prenant ces trois ingrédients, il forma de la même façon par un mélange, où ils entraient tous, une seule réalité, en unissant harmonieusement par force la nature de l'Autre, rebelle au mélange, au Même, et en les mêlant à l'Essence, formant une unité à partir de ces trois choses²⁶⁵.
(Tim. 35a1-8)*

Le discours de Timée à propos de la naissance de l'univers prend son point de départ dans la séparation entre les êtres indivisibles qui restent toujours les mêmes et les êtres divisibles. Nous partons donc du fait qu'on admet deux

²⁶⁵ *Timée*, 35a1-8, traduction Brisson modifiée : « τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταυτοῦ φύσεως [αὐτῆς περὶ] καὶ τῆς τοῦ ἐτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ιδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὔσαν εἰς ταῦτὸν συναρμόττων βία. μειγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἐκ τε ταυτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην. »

Je suis la suggestion de Taylor et supprime le second αὐτῆς περὶ. Selon Taylor, le second αὐτῆς περὶ n'a pas vraiment un sens d'être mis à cet endroit, et si on compare les passages du *Timée* repris et traduit par Cicero, Chalcidius et Sextus Empiricus, toutes les citations trouvées ne contiennent pas ce second αὐτῆς περὶ. La présence et la suppression du second αὐτῆς περὶ ont une influence sur la compréhension du texte, les commentateurs qui gardent le second αὐτῆς περὶ ont tendance d'analyser ce passage en deux parties indiquées par les deux αὐτῆς περὶ, le premier αὐτῆς περὶ concerne le mélange des indivisibles et des divisibles pour faire un être intermédiaire, le second marque donc un deuxième mélange qui est, selon ces commentateurs comme Martin, le même qui est les indivisibles et l'autre qui est les divisibles. Je refuse cette lecture du texte, car Socrate dit clairement « ἐκάστην δὲ ἐκ τε ταυτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην », il s'agit donc bien de trois ingrédients et dans chaque partie de l'âme, tous ces trois ingrédients sont présents. Cependant, selon la lecture de Henry, l'intermédiaire de l'être et l'intermédiaire entre le Même et l'Autre font deux ingrédients et non pas trois. En revanche, Taylor, tout en supprimant le second αὐτῆς περὶ, interprète ce passage dans le sens où le premier mélange qui est l'intermédiaire de l'être, est en réalité un mélange du Même et de l'Autre. Suivant le raisonnement, il y a donc un seul ingrédient qui est l'intermédiaire de l'être, cette interprétation contredit aussi le nombre que donne Socrate. Cornford est le premier qui propose l'interprétation à partir de la version du texte sans le second αὐτῆς περὶ en insistant que les trois ingrédients sont l'intermédiaire de l'être, l'intermédiaire du Même et l'intermédiaire de l'Autre. Voir : Martin, T. H., *Etudes sur le Timée de Platon*, Ladrangé, 1841. Taylor, A. E., *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1972. Cornford, F. M., *Plato's cosmology : the Timaeus of Plato*, Hackett Pub. Co, 1997. Brisson, L., *Timée ; Critias*, Flammarion, 1992.

existences distinctes et ensuite demandons quel est le rapport entre les deux qui fait que l'univers n'est pas en désordre. Le fait d'admettre 1) la séparation des deux existences et 2) l'ordre de l'univers, nous oblige ensuite à expliquer comment ces deux existences séparées se mettent en rapport pour former une unité. La constitution de l'âme du monde est précisément au centre de la conversation pour cette raison. L'âme est constituée à partir de l'Être, le Même et l'Autre, mais quels sont ces trois ingrédients par rapport aux êtres indivisibles et aux êtres divisibles ?

Le premier ingrédient de l'âme selon le passage cité est incontestable. Il s'agit d'une troisième Essence (οὐσία) qui est l'intermédiaire (ἐν μέσῳ) que le Démonstrateur forge en associant les indivisibles (ἀμερίστου) qui sont toujours les mêmes et de la même manière (κατὰ ταῦτα), et les divisibles qui deviennent autres. Le reste des ingrédients de l'âme du monde est sujet à de nombreux débats. Certains commentateurs comme Martin considèrent que les trois ingrédients sont en fait l'intermédiaire de l'Essence, et qu'à l'intérieur de l'intermédiaire de l'Essence on trouve le Même, qui est les indivisibles, et l'Autre, qui est les divisibles²⁶⁶. Certains affirment qu'il s'agit de l'intermédiaire de l'Essence et de l'intermédiaire entre le Même et l'Autre²⁶⁷. Enfin, d'autres soutiennent l'idée que les trois ingrédients sont l'intermédiaire de l'Essence, l'intermédiaire du Même et l'intermédiaire de l'Autre²⁶⁸. La dernière traduction et interprétation est la plus couramment admise par les chercheurs de notre temps, elle est aussi celle que je défends.

Pour ma part, cette troisième traduction fait plus sens à mes yeux, car elle fait ressortir le nombre d'ingrédients qui correspond précisément à la description

²⁶⁶ Henri Martin tient cette position.

²⁶⁷ Il s'agit d'ici la position de Taylor.

²⁶⁸ Il s'agit de la position de Cornford, Brisson et la majorité des commentateurs depuis Cornford.

de Timée. Elle comprend en effet, les trois ingrédients de l'âme du monde comme étant l'intermédiaire de l'Essence, celui du Même et celui de l'Autre. Car cette compréhension des trois ingrédients de l'âme explique le mieux la nature et la puissance de l'âme. Selon Proclus, certains platoniciens considèrent que le Même fait partie des indivisibles et l'Autre des divisibles, c'est pourquoi l'ensemble du Même et de l'Autre forme l'Être en entier²⁶⁹. Mais pourtant Platon lui-même dit explicitement que l'âme met en relation les indivisibles et les divisibles. Si le Même ne désigne que ceux qui sont indivisibles et l'Autre les divisibles, alors à partir de cette vision de l'univers qui s'appuie sur l'addition des êtres, il est impossible d'expliquer pourquoi l'âme est capable de faire communiquer les deux. C'est pourquoi l'Essence, le Même et l'Autre doivent tous les trois être à l'intermédiaire des indivisibles et des divisibles.

Selon Timée, le démiurge, « forge dans l'intermédiaire (ἐν μέσῳ) des deux premiers une troisième forme d'Essence », autrement dit, entre les indivisibles et les divisibles, il façonne une troisième forme d'essence (τρίτον οὐσίας εἶδος). Si cette Essence-là est désignée comme la troisième forme, alors cela implique que les indivisibles et les divisibles forment chacun une forme d'essence, et cette troisième forme d'essence met les deux premières en rapport. Si cette troisième forme d'essence, l'Essence-intermédiaire, n'est pas celle qui met en rapport les deux premières, alors Timée finirait par dire qu'il existe deux univers au lieu d'un, étant donné qu'il n'y a rien qui les unifie. Cette Essence-intermédiaire associe donc les indivisibles aux divisibles puisque ce qui les relie en premier c'est qu'ils sont. De même, le Même-intermédiaire est aussi l'intermédiaire qui relie les indivisibles et

²⁶⁹ Proclus, Commentaire sur le *Timée*, 155.20-25. Proclus, Commentary, *Ibidem*, p. 123.

les divisibles considérant que, chacun est même que lui-même ; l'Autre-intermédiaire relie les indivisibles et les divisibles par le fait qu'ils sont tous deux, autres. Le Démiurge forme une unité à partir de ces trois ingrédients, mais cette unité n'est pas forgée sans résistance, puisqu'on voit que selon Timée, il faut unir la nature de l'Autre par force ($\beta\acute{\iota}\alpha$). Si la nature de l'Autre ne peut qu'être uni au Même par force, cela implique que la nature de l'Autre se manifeste comme quelque chose contre l'uniformité et qu'elle introduit par nature l'altérité entre les choses qu'elle met en rapport. Au contraire, le Même est donc celui qui tient les choses par leur uniformité.

Dans ce passage, le mélange de ces trois ingrédients est présenté dans un ordre : premièrement, unir l'Autre au Même, ensuite ($\delta\grave{\epsilon}$) cette réunion (Même/Autre) à l'Essence. Ces deux étapes peuvent a priori paraître un peu insignifiant, mais l'Autre et le Même en tant qu'opposés ne peuvent pas former une unité harmonieuse sans l'Essence. Car, le moment où l'Autre est forcé de s'unir au Même, le Même devient autre et l'Autre devient même. Aucun des deux n'a la capacité de réunir dans une unité sauf quand on fait intervenir l'Essence. A partir de là, on comprend mieux : l'Autre et le Même sont les mêmes en étant tous deux ce qui contient une essence. La nécessité des trois formes (l'Essence, le Même et l'Autre) pour forger une unité à partir d'êtres complètement opposés (les indivisibles et les divisibles) montre bien que chacun des trois intervient dans la mise en rapport de manières différentes.

Le *Timée* donne très peu d'explication sur ce que font précisément le Même et l'Autre. Cependant, des descriptions sur la puissance liée au Même nous donnent quelques indices :

Il accorde la prééminence à la révolution du Même et du

*Semblable, car, seule, il la laissa sans division*²⁷⁰. (Tim. 36c7-d2)

Le pouvoir du Même semble toujours relever d'une uniformité et produit l'unité d'une chose, tandis que l'Autre est toujours lié à la divisibilité et produit la division. Timée nous donne ci-dessous plus de description à propos de ce que pourrait être des fonctionnalités de ces trois ingrédients de l'âme du monde :

*Puis donc que l'âme a été constituée à partir d'un mélange de trois ingrédients, qui proviennent du Même, de l'Autre et de l'Essence, qu'elle a été divisée (μερισθεῖσα) et liée (συνδεθεῖσα) suivant des proportions (ἀνὰ λόγον) et qu'en outre elle se meut en cercle elle-même en revenant sur elle-même, chaque fois qu'elle entre en contact avec quelque chose dont son essence est divisible ou avec quelque chose dont son essence est indivisible, un mouvement la traverse tout entière, et elle dit à quoi (ὅτι) un tel objet est le même (ταὐτὸν) et de quoi (ὅτου) il est différent (ἕτερον), et relativement à quoi surtout et sous quel aspect et comment et à quel moment il arrive que chacun, eu égard à l'autre, soit et pâtisse à la fois chez les êtres en devenir et par rapport aux êtres qui restent toujours les mêmes*²⁷¹. (Tim. 37a2-b3)

L'âme du monde est composée à partir de l'Essence, du Même et de l'Autre, elle est ensuite divisée (μερισθεῖσα) et liée (συνδεθεῖσα) selon certaines proportions (ἀνὰ λόγον). Étant donné que l'âme du monde est conçue et composée par l'être le plus rationnel, et qu'elle est ainsi la meilleure, la plus rationnelle et harmonieuse²⁷²

²⁷⁰ Timée, 36c7-d2, traduction Brisson : κράτος δ' ἔδωκεν τῇ ταυτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶ· μίαν γὰρ αὐτὴν ἄσχιστον εἶασεν

²⁷¹ Timée, 37a2-b3, traduction Brisson : ἄτε οὖν ἐκ τῆς ταυτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἐκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν, καὶ ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ συνδεθεῖσα, αὐτὴ τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὐτήν, ὅταν οὐσίαν σκεδαστὴν ἔχοντός τινος ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμέριστον, λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς ὅτι τ' ἂν τι ταυτὸν ἢ καὶ ὅτου ἂν ἕτερον, πρὸς ὅτι τε μάλιστα καὶ ὅπη καὶ ὅπως καὶ ὅποτε συμβαίνει κατὰ τὰ γινόμενά τε πρὸς ἕκαστον ἕκαστα εἶναι καὶ πάσχειν καὶ πρὸς τὰ κατὰ ταῦτα ἔχοντα αἰεί.

²⁷² Selon Timée dans le dialogue, l'âme du monde est forgée par le meilleur intellect, elle est donc la plus rationnelle et harmonieuse. Voir 36e6-37a2 dans la traduction de Brisson : « et de l'autre, l'âme, qui est invisible et qui participe à la raison et à l'harmonie, l'âme qui est la meilleure des choses qu'engendra le meilleur d'entre les êtres qui sont rationnels et qui toujours subsistent. » (λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἀρμονίας ψυχῆ, τῶν νοητῶν αἰεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων.)

(*Tim*, 36e6-37a2), elle peut être divisée ou liée selon une proportion ou une autre, car sa composition fait qu'elle est déjà divisible ou associable selon ces proportions. On pourrait présupposer que le Demiurge, en tant que le meilleur des êtres, a le pouvoir de tout créer, et qu'il peut donc créer l'âme telle qu'il la veut, peu importe les ingrédients dont il dispose. Cependant, le texte dit autre chose : le Demiurge dans le *Timée* ne fait rien d'autre qu'ordonner, autrement dit il introduit des règles qui mettent des choses en rapport constant²⁷³. Les divisions et les liaisons de l'âme sont donc liées avec la nature et la puissance de ses ingrédients.

Ces ingrédients, l'Essence, le Même et l'Autre, permettent à l'âme de s'articuler elle-même en étant divisée et reliée, ils lui permettent également d'articuler les rapports aux choses avec lesquelles elle entre en contact. Nous pouvons trouver dans le passage cité une densité surprenante de termes relatifs comme ὄτω, ὄτου, πρὸς ὄτι, ὄπη, ὄπως, ὄποτε, κατὰ et πρὸς. Cette phrase de Timée est difficile à analyser, notamment la deuxième partie « relativement à quoi surtout et sous quel aspect et comment et à quel moment il arrive que chacun, eu égard à l'autre, soit et pâtisse à la fois chez les êtres en devenir et par rapport aux êtres qui restent toujours les mêmes ». Nous pouvons trouver l'explication de ce passage dans le commentaire de Proclus et de Taylor sur le mot qu'on traduira ici par « pâtisse » (πάσχειν) et qui éclaire l'ensemble de la phrase sous un jour nouveau. Pour Proclus, πάσχειν, ici désigne le fait d'être le sujet de quelque chose, autrement dit de subir une propriété²⁷⁴, et Taylor explique que πάσχειν signifie « être prédiqué ».

²⁷³ En 34c4-35a2, Timée explique que le corps du monde est en dépendance et sous la commande de l'âme : « ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότην καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου συνεστήσατο ἐκ τῶνδὲ τε καὶ τοιῶδε τρόπῳ » Et en 36d8-e1, il explique que l'âme ajuste tout corps qui est à l'intérieur de l'âme : « Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἢ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγγεγνητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέση συναγαγὼν προσήρμοσεν. »

²⁷⁴ Commentary on Plato's Timaeus, 304.15-25, Proclus, *Commentary... op. cit.*, p. 304-305.

Ces deux explications ont un point commun : Platon ici distingue le fait d'être, et le fait d'être comme tel. L'Essence, le Même et l'Autre permettent donc à l'âme de dire non seulement par rapport à quoi, sous quel aspect, comment et à quel moment, un être (indivisible ou divisible), par rapport à un autre, est ; mais encore, de dire par rapport à quoi, sous quel aspect, comment, et à quel moment, un être (indivisible ou divisible) est ce qu'il est.

La distinction entre « être » et « être un tel », comme le dit Brisson, différencie Platon de son père spirituel, Parménide²⁷⁵. Selon ce passage du *Timée*, le Même et l'Autre sont ce qui nous permettent de parler de ce qu'est un être, parce que le Même et l'Autre permettent de parler d'une chose mise en relation avec une autre, tandis que l'Essence nous permet seulement de dire qu'une chose est. Dans ce cas-là, l'intervention du Même est ce qui rend possible tout énoncé dans la forme de « x est y » : par exemple, l'homme est animal, ou encore, cet homme est grand, et même, le bien est beau. Car, dans ce type d'énoncé, on exprime une uniformité entre les deux termes étant donné qu'ils désignent tous deux la même chose. Au contraire, l'intervention de l'Autre rend possible tout énoncé du type « x n'est pas y » ou « x est autre que y » qui indique simplement une division entre les deux termes qui démontre qu'il ne s'agit pas de la même unité.

Le passage étudié ici, et l'ensemble du *Timée*, n'est pas suffisamment explicite pour que l'on parvienne à préciser la raison pour laquelle le Même semble former une unité, ou quelque chose d'uni. Mais le *Timée* nous éclaire cependant à propos de trois choses : 1) l'Essence, le Même et l'Autre sont tous trois des intermédiaires, qui mettent en rapport les choses de manières différentes, 2) l'Autre

²⁷⁵ Brisson, L., *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*, Academia Verlag, 1974, p. 18.

est toujours lié à la division, la différenciation, tandis que 3) le Même relève de l'uniformité.

b. L'Un, le Même et l'Autre dans le *Parménide*

Dans le *Parménide*, l'Être, le Même et l'Autre ne sont pas abordés et présentés comme trois composants fondamentaux des choses. Au contraire, ces trois notions, et de nombreuses autres également, sont examinées dans leurs rapports avec l'Un. Cependant, dès la première déduction, les rapports entre l'Un, le Même et l'Autre que démontre Parménide semblent paradoxaux et font qu'étant un, « il ne sera ni même que quelque chose d'autre ou avec lui-même, ni non plus autre que lui-même ou quelque chose d'autre²⁷⁶. (*Parm.* 139b4) »

La déduction qui démontre que l'Un n'est ni autre que lui-même, ni même qu'autre chose semble évidente, car dans les deux cas, l'Un devient une autre chose, et il n'est donc plus un (*Parm.* 139b6-c2). Cependant, Parménide déduit ensuite que l'Un étant un, il n'est autre que rien, et que si l'Un n'est autre que rien, alors il est même que les autres :

-Oui, et il ne sera pas autre que quelque chose d'autre, tant qu'il restera un ; en effet, ce n'est pas à ce qui est un qu'il convient d'être autre que quelque chose, mais à cela seul qui est autre que quelque chose d'autre, et à rien d'autre.

-Tout juste.

-Par voie de conséquence, du fait qu'il est un il ne sera pas autre ; es-tu d'un autre avis ?

-Non, assurément.

²⁷⁶ *Parménide* 139b4, traduction Brisson : « Οὐδὲ μὴν ταυτόν γε οὔτε ἑτέρω οὔτε ἑαυτῷ ἔσται, οὐδ' αὖ ἕτερον οὔτε αὐτοῦ οὔτε ἑτέρου ἂν εἶη. »

-Mais évidemment, s'il ne l'est pas de ce fait, il ne sera pas autre par lui-même, et s'il ne l'est point par lui-même, il ne sera pas autre, lui ; et comme, en tant que tel, il n'est autre d'aucune façon, il ne sera autre que rien²⁷⁷. (Parm. 139c3-8)

L'Un est un et non pas autre, ceci souligne seulement que l'unité et l'altérité sont non seulement différentes, mais encore que l'une ne peut pas être déduite de l'autre. Cependant, si l'unité n'implique pas l'altérité, et l'Un ne possède que l'unité et rien d'autre, alors l'Un ne s'approprie pas l'altérité. Par conséquent, l'Un n'est ni autre que lui-même, ni autre que quelque chose d'autre.

La déduction de Parménide semble parfaitement correcte, en montrant que premièrement, l'unité et l'altérité sont deux termes pour lesquels l'un n'implique pas l'autre, et que deuxièmement, par lui-même (ἑαυτῷ), l'Un n'est autre que rien. Cependant, si l'Un, étant un, n'est autre que rien, alors cela implique qu'il n'y a aucune façon de différencier l'Un de ce qui n'est pas un, et l'Un est donc identique au non-un. Nous sommes donc dans une impasse, car l'Un exige l'altérité afin de se différencier des autres, mais l'unité de l'Un exclut l'altérité par définition. De plus, l'Un n'est pas le seul qui exige et exclut en même temps l'altérité. En fait, tout être exige l'altérité afin d'être un être distinct des autres, mais à part l'Autre, aucun être n'implique, par nature, l'altérité en lui-même. Les choses se différencient donc non pas par elles-mêmes, mais par l'Autre (τῷ ἑτέρῳ), comme le dit Parménide :

Par conséquent, si l'essence est une chose, et l'Un une autre, ce n'est ni en tant qu'un que l'un est autre que l'essence, ni en tant qu'essence que l'essence est autre que l'un, mais c'est par l'Autre,

²⁷⁷ *Parménide* 139c4-8, traduction Brisson modifiée : « -Ἐτερον δέ γε ἑτέρου οὐκ ἔσται, ἕως ἄν ἧ ἔν· οὐ γὰρ ἐνὶ προσήκει ἑτέρῳ τινὸς εἶναι, ἀλλὰ μόνῳ ἑτέρῳ ἑτέρου, ἄλλῳ δὲ οὐδενί.

-Ὄρθῶς.

-Τῷ μὲν ἄρα ἐν εἶναι οὐκ ἔσται ἕτερον· ἢ οἶε;

-Οὐ δῆτα.

-Ἀλλὰ μὴν εἰ μὴ τούτῳ, οὐχ ἑαυτῷ ἔσται, εἰ δὲ μὴ αὐτῷ, οὐδὲ αὐτό· αὐτὸ δὲ μηδαμῆ ὄν ἕτερον οὐδενὸς ἔσται ἕτερον »

*c'est-à-dire par l'altérité, qu'ils sont différents l'un de l'autre*²⁷⁸.
(Parm. 143b3-6)

Pour conclure, concernant les obstacles relevés dans la notion d'altérité, les déductions de Parménide démontrent que l'altérité ne peut être déduite de rien d'autre qu'elle-même, c'est-à-dire de l'Autre, et qu'afin de saisir un être distinct des autres, il faut que cet être se rapporte nécessairement à l'Autre, en dépit du manque de rapport entre lui-même et l'Autre. Le cas de l'Un met au clair ce dilemme, car pour être un, il faut être autre, mais s'il est autre, alors l'un n'est pas un. L'Autre (ἑτέρον) a donc un statut problématique, car il doit se trouver en toute chose mais n'est impliqué dans aucune nature sauf la sienne propre.

Si la compréhension du rapport à l'Autre est, au premier abord, délicate, c'est parce que le rapport au Même démontré par Parménide détruit entièrement la possibilité de saisir une chose en elle-même et par elle-même.

Selon Parménide, l'un n'est pas même que lui-même (ταυτόν γε ἑαυτῷ) :

-Il (l'Un) ne sera pas davantage même que lui-même.

--Comment cela ?

--Ce en quoi consiste précisément l'un, ce n'est évidemment pas la même chose que ce en quoi consiste le même.

--Pourquoi donc ?

--Parce que, quand une chose devient même qu'autre chose, elle ne devient pas une.

*--Mais, au juste*²⁷⁹ ? (Parm. 139d1-4)

²⁷⁸ Parménide, 143b3-6, traduction Brisson modifiée : « Οὐκοῦν εἰ ἕτερον μὲν ἢ οὐσία, ἕτερον δὲ τὸ ἓν, οὔτε τῷ ἓν τὸ ἓν τῆς οὐσίας ἕτερον οὔτε τῷ οὐσία εἶναι ἢ οὐσία τοῦ ἑνὸς ἄλλο, ἀλλὰ τῷ ἑτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ ἕτερα ἀλλήλων. » Je traduis systématiquement ἢ οὐσία par l'essence afin de la différencier de τὸ ἓν.

²⁷⁹ Parménide, 139d1-4, traduction Brisson : « --Οὐδὲ μὴν ταυτόν γε ἑαυτῷ ἔσται. --Πῶς δ' οὐ; »

La déduction jusqu'ici démontre que l'Un et le Même ne sont pas mêmes et que non seulement l'unité n'implique pas la mêmeté²⁸⁰, mais qu'en outre, la mêmeté semble exclure que la moindre chose puisse être unique. La structure de cette partie de la déduction est comparable à la précédente sur l'altérité, en démontrant dans un premier temps, les deux termes n'ont pas la même signification, et dans un second que la mêmeté, comme l'altérité, ne se déduit pas de l'unité. Nous pouvons alors, facilement comprendre que l'unité et la mêmeté sont deux prédicats différents, donc une chose prédiquée par l'unité ne devient pas une chose prédiquée par la mêmeté et vice versa. Or, Parménide continue la déduction en associant la pluralité à la mêmeté, et étant donné que l'Un est le contraire du multiple, l'Un n'a donc aucun moyen d'être le même, ni avec autre chose, ni avec lui-même : Platon nous conduit à la contradiction qu'il voulait relever.

--Si c'est aux choses qui sont plusieurs qu'une chose devient même, elle devient nécessairement multiple et non point une.

--C'est vrai.

--En revanche, si l'un et le même ne différaient en rien, quand une chose deviendrait même, toujours elle deviendrait une, et quand elle deviendrait une, toujours elle deviendrait même.

--Parfaitement²⁸¹.(Parm. 139d4-e1)

--Οὐχ ἥπερ τοῦ ἐνὸς φύσις, αὐτὴ δῆπου καὶ τοῦ ταύτου.

--Τί δῆ;

--Ὅτι οὐκ, ἐπειδὴν ταῦτόν γένηται τό τι, ἐν γίγνεται.

--Ἀλλὰ τί μὴν »

²⁸⁰ Certains commentateurs traduisent ταῦτόν ου ταῦτα par « l'identité » ou « être identique à », je traduis systématiquement par la « mêmeté » ou « être *même que* », malgré la lourdeur que cela peut créer, afin de souligner le fait que ταῦτόν implique la pluralité. Le terme « identité » a souvent trop une connotation philosophique qui suggère le contraire de la pluralité.

²⁸¹ *Parménide* 139d4-e1, traduction Brisson modifiée :

« --Τοῖς πολλοῖς ταῦτόν γενόμενον πολλὰ ἀνάγκη γίγνεσθαι ἀλλ' οὐχ ἔν.

--Ἀληθῆ.

--Ἀλλ' εἰ τὸ ἐν καὶ τὸ ταῦτόν μηδαμῆ διαφέρει, ὅποτε τι ταῦτόν ἐγίγνετο, ἀεὶ ἂν ἐν ἐγίγνετο, καὶ ὅποτε ἐν, ταῦτόν.

--Πάνυ γε »

Selon Parménide, quand on dit qu'une chose est même que quelque chose, ou qu'une chose est la même qu'une autre, cette même implique par nature, quelque chose de commun partagé par plusieurs choses. C'est pourquoi quand on entend « j'ai le même stylo que lui », on comprend en général que lui et moi avons au moins chacun un stylo, et ensuite que ces deux stylos sont peut-être de la même marque, de la même couleur, etc. Ce premier point paraît évident. Or, si l'on admet que la même implique la pluralité, alors UNE chose ne peut pas être même qu'elle-même par elle-même, comme le dit Parménide :

-Par conséquent, si ce un est même que lui-même, il ne l'est pas par lui-même ; et ainsi, tout en étant un, il ne sera pas un.

--Mais en vérité c'est impossible²⁸². (Parm. 139e1-4)

L'Un étant un, non seulement son unité n'implique pas la même, mais en plus l'unité par elle-même exclut toute manière d'être associée à tout ce qui implique la multiplicité, donc la même. L'Un n'est donc même que rien, ni avec autre chose, ni avec lui-même. Or, si l'Un n'est pas même que lui-même, alors l'Un n'est plus un. Encore une fois, la déduction nous mène à un dilemme, car que l'Un

²⁸² *Parménide* 139e1-4, traduction Brisson modifiée :

« --Εἰ ἄρα τὸ ἐν ἑαυτῷ ταῦτόν ἐσται, οὐχ [ἐν] ἑαυτῷ ἐσται· καὶ οὕτω ἐν ὄν οὐχ ἐν ἐσται. ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε ἀδύνατον· ἀδύνατον ἄρα καὶ τῷ ἐνὶ ἡ ἐτέρου ἕτερον εἶναι ἢ ἑαυτῷ ταῦτόν.

--Ἀδύνατον»

Je modifie la traduction de Luc Brisson selon la proposition de Schofield en modifiant le texte grec. Schofield propose de supprimer le deuxième ἐν dans la phrase, et donne donc « Εἰ ἄρα τὸ ἐν ἑαυτῷ ταῦτόν ἐσται, οὐχ ἑαυτῷ ἐσται » qu'il traduit ainsi « If, then, the one is to be the same as itself, it will not be so through itself ». Schofield explique que si on garde le deuxième ἐν, alors ce deuxième ἐν sera obligé de prendre un usage relatif (être un avec quelque chose) qui est selon Schofield extrêmement rare à l'époque de Platon. Nous pouvons certainement traduire cette phrase par « si cet un est même que lui-même, il n'est pas un par lui-même », mais cette traduction ne fait aucun sens en disant qu'un n'est pas un par lui-même. Considérons que le raisonnement par rapport au Même doit être de quelque sorte parallèle à celui par rapport à l'Autre. La phrase parallèle concernant de l'Autre est ainsi : « Ἀλλὰ μὴν εἰ μὴ τοῦτό, οὐχ ἑαυτῷ ἐσται, » et on peut remarquer qu'avec une structure presque identique, la deuxième clause est sans ἐν afin de souligner que si l'Un peut être autre d'une certaine manière, alors il ne l'est pas par lui-même (οὐχ ἑαυτῷ). C'est-à-dire, ce n'est pas en étant un, qu'Un est autre qu'un autre, de même, ce n'est pas en étant un, qu'Un est même que lui-même. Schofield, M., « Plato on Unity and Sameness », *The Classical Quarterly*, vol. 24 / 1, Cambridge University Press, 1974, p. 36-38.

soit même que lui-même ou non, il ne sera plus un dans tous les cas.

Dès le premier coup d'oeil, les déductions de Parménide paraissent s'attaquer uniquement au sujet de l'Un et de son unité. En réalité, ce que ces déductions démontrent, c'est que toutes les choses ne peuvent pas être mêmes qu'elles-mêmes, sans faire appel à la mêmeté, qui n'est pas impliquée dans chacune de leurs natures. Autrement dit, afin de saisir la nature d'une chose, cette chose doit, par nécessité, être même qu'elle-même, car si elle devient constamment autre chose, alors on ne peut jamais l'identifier ou la reconnaître. Or, pour ma part, les démonstrations de Parménide montrent qu'une chose n'est pas même qu'elle-même par elle-même, et qu'au contraire, elle est même qu'elle-même par le Même. Ce problème est particulièrement mis en relief dans le cas de l'Un, car le Même impliquant la multiplicité produit une contradiction avec l'unité de l'Un. Par conséquent, l'Un en lui-même, n'est en effet ni même que lui-même, ni même que quelque chose d'autre, ni autre que lui-même, ni autre que quelque chose d'autre, comme le démontre Parménide.

La déduction de Parménide au sujet du Même et de l'Autre par rapport à l'Un, mène clairement vers une contradiction absolue comme nous l'avons analysée. Cependant, à chaque étape de la déduction, nous pourrions valider le raisonnement de Parménide. En effet, la validité de la déduction dans chaque étape semble incontestable. Si l'on part de l'Un en lui-même, en présupposant qu'il est isolé de tous les autres, alors l'Un ne se rapporte pas à l'altérité et à la mêmeté par lui-même (ἐαυτῷ). Cela implique que l'unité de l'Un est insaisissable. Ainsi, l'Un par lui-même n'est ni même que lui-même, ni autre que quelque chose d'autre, et cette conséquence dépend entièrement du présupposé que l'unité de l'Un soit saisie purement par l'Un. Pourtant, si l'unité de l'Un, comme la nature de toute chose,

n'est pas saisie purement à travers l'Un, est-il possible d'éviter cette conséquence non-souhaitée, dans laquelle une chose n'est ni même qu'elle-même, ni différente des autres ? Selon Parménide, afin de dire qu'une chose est même qu'elle-même et différente des autres, il faut faire appel au Même et à l'Autre. Mais quels sont précisément le Même et l'Autre ? Pourquoi même et autre en étant les contraires l'un de l'autre, les deux impliquent-ils la même multiplicité ?

Il est peut-être évident que l'Autre implique la multiplicité, étant donné qu'une chose n'est autre que par rapport à une autre. Mais pour le Même, qu'entend-t-on précisément quand on dit qu'une chose est même qu'elle-même ? Et pourquoi le fait d'être même que soi-même, comme toute mêmeté, implique-t-il la multiplicité ?

Quand on dit « mon stylo est le même que le sien », il est évident qu'il ne s'agit pas d'un seul stylo. Cependant, la mêmeté dans cet énoncé semble relier quelque chose qui est présent dans l'ensemble des deux objets. En prononçant ce discours, je reconnais que quelque chose chez mon stylo et chez celui de l'autre sont identiques, et forment UNE caractéristique que je reconnais deux fois dans chacun de nos stylos. C'est en mettant en rapport ce que je reconnais deux fois, que j'appréhende la mêmeté dans ces deux choses. La mêmeté en tant que mise en rapport des deux termes implique donc que chacun des deux termes dans ce rapport forme une unité. Dans cet exemple, l'unité est *le* modèle de stylo qui est repéré dans les deux stylos. Cet exemple du stylo paraît évident, car il est tout à fait naturel, pour deux stylos du même modèle, d'avoir d'autres prédicats comme « le mien », « le sien », « usé », « neuf » etc. Le fait que nos deux stylos soient les mêmes, ne conduit pas nécessairement à penser à une conséquence contradictoire qui serait : une unité se trouve en deux choses, mais au contraire ouvre à la perspective sur un

ensemble commun.

Selon ce raisonnement, pour que l'Un soit même que lui-même, on doit reconnaître l'unité de l'Un en l'Un, d'ailleurs, comme le dit Schofield : « peut-être l'idée est que pour que l'Un soit même que lui-même, cela implique que l'Un soit un à l'égard d'une relation réflexive ainsi que de lui-même²⁸³. » Autrement dit, l'Un n'est pas un simplement par lui-même, au contraire il est un, grâce à une relation réflexive qui met en rapport l'un et l'unité. Or, la déduction de Parménide exclut depuis le point de départ la possibilité que l'Un soit un à travers quelque chose qui ne soit pas lui-même, plus précisément quelque chose qui ne peut pas être déduit de lui-même.

Selon Schofield, la déduction de Parménide dans le dialogue conduit vers une impasse, car il ne distingue pas la caractéristique identifiante, de celles qui sont non identifiantes²⁸⁴. Si l'Un, selon Schofield, ne peut avoir que des caractéristiques identifiantes, alors naturellement l'Un ne peut pas avoir d'autres attributs, comme Même et Autre, il n'est donc ni même que lui-même, ni autre que d'autres choses. Pour Schofield, le *Parménide* de Platon est le dialogue où Platon démontre l'absurdité du monisme de Parménide. Schofield semble suggérer qu'afin d'éviter de faire la même erreur, Platon distingue différents types de genres, auxquels une chose peut être rattachée sans avoir plusieurs « caractéristiques identifiantes », et que cette idée est plus tard développée dans la communauté des genres dans le *Sophiste*.

Certes, les déductions dans le *Parménide* démontrent que le problème est

²⁸³ Voici la phrase en anglais: "Perhaps the idea would be that for the one to be the same as itself entails its being one in virtue of the reflexive relation, as well as simply virtue of itself" Schofield, M., « Plato on Unity and Sameness »...*Ibidem*, 1974, p. 38.

²⁸⁴ Schofield, M., « Plato on Unity and Sameness »...*Ibidem*, 1974, p. 39.

insurmontable dans la thèse de Parménide. Mais Platon résout-il ce problème en distinguant différents types de genres, pour qu'une chose, même en elle-même, puisse avoir non seulement sa qualité identifiante, mais aussi d'autres attributs ? Cette interprétation nous conduit à penser que l'Être, le Même et l'Autre sont des attributs que toute chose possède en dehors de son attribut identifiant. Or, le Même et l'Autre, comme établis par la démonstration du *Parménide*, ne sont pas des attributs qui ajoutent une qualité à la chose qui les possède, en revanche, ils sont bien des « attributs » que les choses possèdent à travers une mise en rapport.

L'Un, ou n'importe quel terme, ne peut pas être un, sauf s'il reste même que lui-même, c'est-à-dire si l'on peut reconnaître et mettre en rapport son unité avec lui en permanence. L'Un étant un, il est mis en rapport par le Même. Cependant, pour que le Même puisse mettre en rapport l'unité avec l'Un, il faut déjà que soit possible la distinction entre l'unité de l'Un afin de les reconnaître dans un rapport unifiant. La mise en rapport du Même implique donc déjà une mise en rapport de l'Autre, qui nous permet de distinguer un aspect d'une chose ou la nature d'une chose de la chose, par exemple de distinguer l'unité de l'un. Le Même et l'Autre sont par nécessité en toute chose, afin que chaque chose puisse déjà être simplement identifiée comme une chose. L'unité d'une chose, selon le *Parménide*, exige donc l'intervention du Même et de l'Autre. Pour toute chose, tant qu'il s'agit d'une chose, si on la reconnaît comme une et même chose, elle est déjà le résultat d'une mise en rapports, d'elle-même avec elle-même, et avec d'autres choses. L'unité est donc toujours déjà une unité différenciée, articulée par des rapports, si on la reconnaît comme une unité. Et les déductions du *Parménide* nous montrent que non seulement le monisme, mais aussi toute thèse qui présuppose qu'une chose en elle-

même signifie une chose dans sa totalité exemptée de tout rapport, conduisent nécessairement à la contradiction.

LES GENRES-*DESMOI* : L'ÊTRE, LE MÊME ET L'AUTRE

Les passages concernant l'Être (dans la forme d'οὐσία et d'ὄν), le Même et l'Autre dans le *Timée* et le *Parménide* n'expliquent pas directement ces trois notions homonymes dans le *Sophiste*. Cependant, cela nous éclaire sur le contexte et le questionnement avec lesquels ces trois termes coïncident à chaque fois. Un point commun que nous pouvons clairement remarquer parmi ces trois passages concernant l'Être, le Même et l'Autre, est qu'à chaque fois il s'agit de la mise en contact des éléments. Dans le *Timée*, l'Essence, le Même et l'Autre, en tant que trois ingrédients de l'âme du monde, sont des éléments grâce auxquels l'âme associe, unifie et différencie²⁸⁵. L'âme du monde est ainsi *une* grâce à la mise en contact de toutes ses parties, mais elle est en même temps articulée pour que tous les éléments en contact puissent se différencier les uns des autres, tout en étant ordonnés dans un réseau unifié.

Le *Parménide* démontre par ailleurs que, pour qu'une chose soit, elle doit se rapporter à elle-même et aux autres, et ces deux rapports dont le Même et l'Autre sont responsables ne se déduisent de rien d'autre que du Même et de l'Autre eux-mêmes²⁸⁶. Cela nous permet de conclure qu'en faisant appel à l'Être, au Même et à l'Autre, Platon s'interroge sur la mise en rapport de l'Être et essaie d'articuler l'Être à l'aide du Même et de l'Autre. Le *Sophiste* est donc loin d'être le seul ou le premier

²⁸⁵ *Timée*, 37a2-b3.

²⁸⁶ *Parménide*, 136b3-6, 139e1-4.

dialogue qui met l'accent sur la mise en rapport de l'Être, même s'il est le seul dans lequel une définition de l'Être par la puissance de mise en rapport se trouve explicitement écrite. De plus, ce couple de notions qu'est le Même et l'Autre est toujours lié à la discussion à propos de l'association et de la différenciation dans les trois dialogues.

L'Être, le Même et l'Autre sont les notions que Platon utilise pour traiter de la mise en rapport, peu importe que ce soit de la mise en rapport des choses, qui rend possible un être compréhensible, ou de la mise en rapport des termes, qui rend possible le λόγος. La majorité des commentateurs de Platon, s'accorde sur ce questionnement commun du λόγος derrière ces trois notions, cependant leurs interprétations divergent au moment où il s'agit de préciser le fonctionnement de chacune d'entre elles. Il existe deux types principaux d'interprétations sur l'Être, le Même et l'Autre dans le *Sophiste*. La première se concentre uniquement sur le rôle du terme « être » dans l'extrait, et la seconde essaie de souligner la symétrie entre l'Être et l'Autre. On constate donc, que dans aucune de ces explications, l'importance réelle du Même ne soit mise en valeur.

Le passage qui fait le plus débat concernant l'Être, le Même et l'Autre est le suivant :

-En premier lieu, du mouvement, qu'il est complètement autre que le repos.

-Il en est ainsi.

-Donc, il n'est pas le repos.

-Pas du tout.

-Mais il est, du fait qu'il participe à l'être.

-Il est.

-Mais, d'autre part, le mouvement est autre que le même.

-Très probablement.

-Donc, il n'est pas le même.

-Non, effectivement.

-Mais, pourtant, il était le même, du fait que tout participe au même.

-Tout à fait.

-Il faut donc admettre, sans se fâcher, que le mouvement est le même et pas le même. Car, lorsque nous disons qu'il est le même et pas le même, nous ne parlons pas de la même manière. Nous disons qu'il est le même en vertu de la participation de lui-même par rapport à lui-même, et nous disons qu'il n'est pas le même en raison de sa communication avec l'autre, grâce à laquelle il est séparé du même et devient non celui-là, mais autre, en sorte que l'on peut dire à juste titre qu'il est, à son tour, non-même²⁸⁷. (Sophiste, 255e11-256b4)

Avant de commencer à analyser le texte, une comparaison des interprétations qui donnent chacune une compréhension et des implications philosophiques différentes semble utile pour examiner les conséquences de chaque interprétation. Nous pouvons diviser ces interprétations en trois groupes : 1) ceux qui considèrent l'Être comme le seul genre-desmos ; 2) ceux qui critiquent le premier groupe, mais

²⁸⁷ *Sophiste*, 255e11-256b4 : ΞΕ. Πρῶτον μὲν κίνησιν, ὡς ἔστι παντάπασιν ἕτερον στάσεως. ἢ πῶς λέγομεν;

ΘΕΑΙ. Οὕτως.

ΞΕ. Οὐ στάσις ἄρ' ἐστίν.

ΘΕΑΙ. Οὐδαμῶς.

ΞΕ. Ἔστι δέ γε διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος.

ΘΕΑΙ. Ἔστιν.

ΞΕ. Αὐθις δὴ πάλιν ἢ κίνησις ἕτερον ταυτοῦ ἐστίν.

ΘΕΑΙ. Σχεδόν.

ΞΕ. Οὐ ταῦτόν ἄρα ἐστίν.

ΘΕΑΙ. Οὐ γὰρ οὖν.

ΞΕ. Ἀλλὰ μὴν αὕτη γ' ἦν ταῦτόν διὰ τὸ μετέχειν αὐτὸ πάντ' αὐτοῦ.

ΘΕΑΙ. Καὶ μάλα.

ΞΕ. Τὴν κίνησιν δὴ ταυτόν τ' εἶναι καὶ μὴ ταυτόν ὁμολογητέον καὶ οὐ δυσχεραντέον. οὐ γὰρ ὅταν εἴπωμεν αὐτὴν ταυτόν καὶ μὴ ταυτόν, ὁμοίως εἰρήκαμεν, ἀλλ' ὅποταν μὲν ταυτόν, διὰ τὴν μέθεξιν ταυτοῦ πρὸς ἑαυτὴν οὕτω λέγομεν, ὅταν δὲ μὴ ταυτόν, διὰ τὴν κοινωνίαν αὐτὸ θατέρου, δι' ἣν ἀποχωριζομένη ταυτοῦ γέγονεν οὐκ ἐκεῖνο ἀλλ' ἕτερον, ὥστε ὀρθῶς αὐτὸ λέγεται πάλιν οὐ ταυτόν

s'appuient toujours et entièrement sur le rôle de l'Être ; 3) ceux qui considèrent que l'Être, le Même et l'Autre sont tous les trois des *genres-desmoi* et qui concluent que c'est par la mise en rapport de l'Être grâce à ces trois genres, que nous pouvons enfin exercer la dialectique.

A. Les interprétations sur le rôle de l'Être, le Même et l'Autre

a. L'interprétation canonique

Depuis que Ackrill²⁸⁸ a tourné la problématique du *Sophiste* vers la prédication, les recherches sur le *Sophiste* se limitent essentiellement dans le champ linguistique. Pour certains,²⁸⁹ Platon distingue dans ce passage l'usage prédicatif de l'usage identitaire au sein de l'usage incomplet du verbe « être »²⁹⁰, en s'appuyant sur le fait que le sens de « être » dans l'énoncé affirmatif comme « le mouvement est autre que le même » et son sens dans l'énoncé négatif comme « le mouvement n'est pas le même » sont différents. Selon eux, l'énoncé affirmatif dans ce passage correspond à l'usage prédicatif de l'être qui nous permet de prédiquer, – par exemple, prédiquer le mouvement par « autre que le même » – tandis que

²⁸⁸ Ackrill, J. L., "Plato and the Copula..." *op. cit.*, 1957.

²⁸⁹ Voir : Lacey, A. R., « Plato's Sophist and the Forms », *Classical Quarterly*, vol. 9, 1959, p. 49. Xenakis, J., « Plato's Sophist: A Defense of Negative Expressions and a Doctrine of Sense and of Truth », *Phronesis*, vol. 4 / 1, 1959, p. 33. Moravcsik, J., *Being and meaning in the « Sophist »*, Helsinki, Soc. Philosophica Fennica, 1962, p. 48. Bostock, D., « Plato on "is not" », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 2, 1984, p. 92-94. Brown, L., « Being in the Sophist: a syntactical enquiry », in *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, éd. Gail Fine, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 462-478. Crivelli, P., *Plato's Account...op. cit.*, 2012, p. 142-143.

Brown et Crivelli tiennent une position modifiée, qui veut qu'au lieu d'insister sur la distinction entre différents sens du verbe être, Platon distingue plutôt l'énoncé d'identification (A est B dans le sens où A=B) de l'énoncé prédicatif (A est B dans le sens où B est un prédicat de A).

²⁹⁰ L'usage complet du verbe « être » ne nous permet pas d'ajouter de complément d'objet après le verbe être, et il en résulte donc des énoncés de type « le mouvement est » ; tandis que l'usage incomplet du verbe nous permet d'ajouter un complément d'objet après le verbe être, et rend possible le type d'énoncé « A est B », peu importe que ce soit « Le mouvement est le repos » ou « le mouvement est en repos ». Cette dernière distinction consiste davantage à différencier deux sens dans l'usage incomplet du verbe être.

l'énoncé négatif correspond au sens identitaire de l'être dans lequel, par exemple, le même n'est pas simplement un prédicat mais une identification. L'Étranger dit d'ailleurs lui-même « οὐ γὰρ ὅταν εἴπωμεν αὐτὴν ταὐτὸν καὶ μὴ ταὐτόν, ὁμοίως εἰρήκαμεν », et cette phrase est donc vue comme la preuve qui justifie la distinction des deux sens de l'être dans ce passage.

Or, le sens prédicatif que ces commentateurs soutiennent fait face à une difficulté majeure, qui est que le verbe être n'est pas toujours présent dans l'énoncé affirmatif de ce passage. De plus, le verbe être est complètement absent dans la phrase qui sert de preuve à cette interprétation. Crivelli essaie de sauver l'interprétation canonique en mettant l'accent sur le fait qu'il s'agit plutôt d'une distinction entre la lecture définitionnelle et la lecture ordinaire, et non pas entre deux sens de l'être. Selon Crivelli, le fond de l'interprétation canonique reste toujours valide malgré l'absence du verbe être, car le verbe « parler » (λέγω) peut parfois avoir exactement la même fonction que le verbe être²⁹¹. Cependant, la thèse qui défend que dans ce passage le verbe être a deux sens est confrontée ici à encore plus de difficulté, en obligeant à déterminer un sens précis pour chaque usage, tandis que la thèse des deux lectures permet au même énoncé d'avoir les deux lectures en même temps²⁹².

b. Critique de l'interprétation canonique

L'interprétation canonique, originelle ou modifiée, se concentre entièrement sur la fonctionnalité de l'être. Selon cette interprétation, ce n'est donc que grâce à la découverte du sens prédicatif de l'être, et non pas du genre Autre, que nous

²⁹¹ Crivelli, P., *Plato's Account...op. cit.*, 2012, p. 158.

²⁹² Crivelli, P., *Plato's Account... Ibidem*, 2012, p. 161.

pouvons dire « le mouvement est différent du repos ». Autrement dit, tous les *megista gene* à part l'être ne sont que des prédicats, qui viennent après l'usage incomplet de l'être. C'est précisément pour cette raison que l'interprétation canonique va main dans la main avec la thèse qui insiste sur le fait qu'il n'y a qu'un seul genre-voyelle, et que c'est l'être²⁹³.

L'interprétation canonique est confrontée à certaines difficultés qui sont selon moi insurmontables. Étant donné que cette interprétation s'appuie sur l'être et seulement sur l'être, il est difficile d'expliquer la raison pour laquelle Platon continue de se questionner sur le Même et l'Autre. Deuxièmement, et c'est selon moi le problème le plus insoluble dans cette interprétation, l'ensemble de cette thèse se concentre sur le terme « être », mais aucune des analyses sur l'usage du verbe être ne correspond à l'explication que donne l'Étranger sur le genre Être. La participation au genre Être ne produit qu'un énoncé du type « le mouvement est », « le repos est » et rien d'autre. Même dans la position modifiée de Brown et Crivelli, qui expliquent que l'enjeu du *Sophiste* ne consiste pas en différents usages de l'être, mais en différents types d'énoncés composés à partir de l'être, la discussion menée dans le *Sophiste* est loin d'être suffisante pour justifier une telle concentration sur l'aspect linguistique de l'être. Peu importe qu'il s'agisse de l'usage incomplet de l'être, du sens prédicatif de l'être, de l'énoncé prédicatif composé à partir de l'être, ou de la lecture ordinaire de l'être, cette fonctionnalité qui est le centre d'intérêt de cette interprétation n'est pas générée par la participation au genre Être.

Certes, nous trouvons des énoncés qui correspondent à l'usage dit incomplet, ou au sens prédicatif de l'être. Mais dans la discussion au sujet de l'Être, c'est-à-

²⁹³ Voir : Ackrill, J. L. (1957), Cornford, F. M. (1935), Gómez-Lobo, A. (1977), et Crivelli, P. (2012).

dire les passages où l'être se présente comme une notion à articuler, et est souvent présenté sous les formes substantives comme τὸ ὄν, τὸ εἶναι, et ἡ οὐσία, on ne trouve à aucun moment l'usage incomplet de l'être au sens prédicatif, en tant que résultat de cette notion. A propos de la notion de l'Être, que ce soit dans le passage où l'Étranger s'interroge sur la définition de l'être, ou bien dans le passage présent où l'Être est un des plus grands genres, l'Être en tant qu'objet de recherche ne produit jamais l'usage incomplet de l'être. Par exemple, en 254d10, on trouve la phrase : « Mais l'être (τὸ ὄν) se mêle à tous les deux, car, sans doute, *les deux sont*²⁹⁴. », et en 256a1 « Mais *il est*, du fait qu'il participe à l'être (τοῦ ὄντος)²⁹⁵ ».

Il est donc pour moi incompréhensible de prendre appui entièrement sur le rôle du verbe être pour expliquer la nouveauté dans ce passage du *Sophiste*, en dénonçant son rapport au genre Être. L'interprétation canonique semble créer deux discours parallèles au sein du *Sophiste*, selon lesquels Platon d'un côté découvre l'usage prédicatif de l'être, et de l'autre retombe dans l'usage dit *existentiel* de l'être à chaque fois qu'il fait appel à l'Être de quelque chose. Ces commentateurs qui soutiennent une interprétation canonique n'ont pas tort lorsqu'ils remarquent l'apparition des énoncés qui correspondent à ce qu'on appelle la « prédication au sein de la discussion », mais il est évident que le genre Être, qui produit sans exception des énoncés qui correspondent à l'usage dit complet de l'être, n'est pas la cause de ce changement.

c. Interprétation relationnelle

Le deuxième type d'interprétation met l'accent sur le rôle du genre Autre,

²⁹⁴ *Sophiste*, 254d10, traduction Cordéro : Τὸ δέ γε ὄν μεικτὸν ἀμφοῖν· ἐστὸν γὰρ ἄμφω πού.

²⁹⁵ *Sophiste*, 256a1, traduction Cordéro : Ἔστι δέ γε διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος.

en affirmant que le genre Autre nous permet de relativiser, tout en différenciant les choses les unes des autres. Anscombe et Leigh attribuent toutes les deux une fonction métalinguistique aux genres Être, Même et Autre, car ces trois genres sont ceux qui courent à travers toutes les formes en mettant les formes en rapport avec elles-mêmes ainsi qu'avec les autres²⁹⁶. Selon Anscombe, les transcendants sont ceux qui rendent possible la mise en rapport du tout et des parties, car ils nous permettent d'articuler un type d'énoncé qui semble contradictoire au premier abord, par exemple « le mouvement est le même et pas le même », ou « le ciel est bleu et pas bleu »²⁹⁷. Anscombe explique très peu les rôles du genre Être et du genre Même, hormis que le Même met les choses en rapport avec elles-mêmes. En revanche, le genre Autre qui renvoie à la partie de l'Autre à laquelle son participant s'oppose, est selon elle ce qui rend possible toute distinction entre le tout et les parties, et à partir de cette distinction, il est possible de distinguer davantage les espèces et les genres²⁹⁸.

Dixsaut accorde aussi une importance spéciale au genre Autre, mais au lieu de comprendre le *Sophiste* comme un projet logico-linguistique sur la fonction de

²⁹⁶ Anscombe appelle ces trois genres les « transcendants », et Leigh les « formes logiques ». Anscombe, G. E. M., « The New Theory of Forms », *The Monist*, vol. 50 / 3, 1966, p. 417-418. Leigh, F., "Modes of Being...", *op. cit.*, 2012, p. 242.

²⁹⁷ Selon Anscombe, Platon propose une nouvelle théorie des formes en rendant possible les prédications contradictoires, ce qui est la différence essentielle entre le *Parménide* et le *Sophiste*. Pour Anscombe, la nouveauté dans le *Sophiste* est de montrer qu'on peut parler de la même chose de manières différentes, et que les prédications contradictoires ne produisent pas une contradiction. Comme le dit Anscombe « L'objectif de Platon est de délimiter et clarifier les contradictions répréhensibles tout en gardant un genre irrépréhensible, plutôt que rester coincé avec Parménide ou avec la jeune théorie des formes. (Thus Plato's aim is to restrict and clarify objectionable contradiction while retaining an unobjectionable kind, rather than be stuck with Parmenides or the early theory of forms.) Anscombe, G. E. M., "The New Theory...", *op. cit.*, 1966, p. 418.

²⁹⁸ Selon Anscombe, lorsque Platon arrive à distinguer les prédications contradictoires qui ne produisent pas une vraie contradiction parce que les prédicats sont attribués sous les aspects différents, ce type de prédication contradictoire nous permet de saisir le rapport entre le tout et les parties. Une fois le rapport tout-parties articulé, il est donc possible de distinguer davantage les espèces, les genres, et les individus. Anscombe interprète donc le passage du *Sophiste* 253d1-3 comme une distinction entre l'espèce, le genre, et l'individu. Anscombe, G. E. M., « The New Theory... » *Ibidem*, 1966, p. 419.

l'Être ou bien sur celle de l'Autre en tant qu'un méta-catégorie comme Anscombe, elle associe le rôle des genres-voyelles étroitement à la dialectique platonicienne. Pour Dixsaut, le genre Même n'est « ni un genre qui relie ni un genre qui divise, c'est un genre qui confère aux Formes et aux réalités qui en participent (tant qu'elles en participent) leur identité à elles-mêmes²⁹⁹. » En outre, le genre Autre en tant qu'un genre-voyelle, assure en même temps la différenciation et l'uniformité, car, selon elle, la différenciation implique déjà le fait que chaque côté est en effet une unité. Certes, la différenciation semble présupposer une unité dans chaque côté d'un rapport d'altérité, mais ce qui est problématique dans cette compréhension du genre Autre est que la différenciation dans ce cas-là ne produit jamais une hiérarchisation. Sinon, l'unité d'un ensemble dépend totalement de cet autre ensemble de quoi elle se différencie. L'unité d'un ensemble des choses est donc relative d'une autre qui est aussi relative à d'autres, au lieu d'être assurée par une organisation interne.

L'interprétation de Dixsaut porte une grande influence sur de nombreux commentateurs. Par exemple, Fronterotta met également en valeur le rôle du genre Autre dans ce passage du *Sophiste*. Selon lui, le genre Autre réduit le non-être absolu à une opposition « d'être à être », qui rend possible un non-être relatif déterminé par son altérité vis-à-vis de ce à quoi il s'oppose³⁰⁰. De plus, le genre Autre établit les relations de différenciation au sein de la communion de l'être.

Pour conclure, Anscombe et Fronterotta réfutent tous les deux l'interprétation canonique, et au lieu d'accentuer le rôle de l'Être, ils mettent en valeur le rôle de l'Autre en parallèle symétrique de celui de l'Être. L'Être est donc

²⁹⁹ Dixsaut, M., *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2002, p. 175.

³⁰⁰ Fronterotta, F., "L'être et la participation..." *op. cit.*, 1995, p. 346.

celui qui associe, et qui exprime sa capacité de communication en rendant possible la prédication, tandis que l'Autre se présente comme un autre type de mise en rapport, un rapport de non-communication qui marque la différence. L'interprétation que Crivelli appelle « relationnelle »³⁰¹ est plus cohérente parce qu'elle explique le développement des notions dans le dialogue, car la mise en valeur de l'Autre nous permet d'établir la continuité avec l'Autre, le non-être relatif, la négation comme altérité.

Or, chez les commentateurs qui soutiennent cette interprétation, le genre Même semble presque superflu dans la discussion, hormis pour affirmer que chaque chose contient un soi-même, et que pour avoir ce rapport avec soi-même, il faut participer au Même. Étant donné qu'on présuppose que l'idée de « soi-même » est impliquée a fortiori dans tout ce qui est – autrement dit, on présuppose que pour une chose, si elle est, a fortiori elle a un soi-même – le rôle du Même semble pouvoir complètement être remplacé par la fonction du genre Être. La participation au genre Même ne sert donc qu'à affirmer une identité du soi au soi-même du type $A = A$, ce qui fait que l'existence du genre Même parmi les *megista gene* semble remplir un rôle ad hoc, limité. De plus, lorsque l'on examine la parole de l'Étranger, on se rend compte que le Même et l'Autre apparaissent en couple, en tant que deux notions en opposition. Ainsi, si Platon présente le Même et l'Autre dans un rapport d'opposition, et souligne constamment dans plusieurs dialogues que ce qui n'est pas *même que* quelque chose est autre que cette chose, alors est-il légitime de mettre en opposition l'Être et l'Autre, en tant que deux fonctions opposées mais symétrique ?

³⁰¹ Crivelli, P. *Plato's Account...op. cit.*, 2012, p. 159.

La thèse d'Anscombe qui s'appuie sur l'Autre pour expliquer le rapport catégorique entre le tout et ses parties montre une part de vérité, car sans l'intervention de l'Autre, un élément ne peut pas se dire en même temps A et non-A, comme par exemple un chien est un animal et n'est pas un animal. Cependant, si l'on présuppose que l'Être de chaque chose assure déjà le fait que chacune possède son soi-même, et que l'Autre est le seul responsable de l'articulation du tout et des parties, alors il est difficile d'expliquer comment on peut articuler des ensembles qui regroupent des espèces *à partir de l'intervention de l'Autre*, comme le dit Anscombe, par exemple la catégorie mammifère, qui se trouve entre les catégories « animal » et « chien ».

Les commentateurs qui n'admettent pas le genre Être comme étant le seul genre-voyelle reconnaissent deux genres-voyelles, l'Être et l'Autre, et ils expliquent la dialectique en reliant le rassemblement au genre Être et la division au genre Autre³⁰². Ces commentateurs tiennent en réalité la même position que ceux qui s'appuient totalement sur la fonction copulative de l'Être et qui admettent l'Être comme seul genre-voyelle, en le tenant pour responsable de l'association des genres. Or, si tout ce à quoi l'on peut s'adresser participe conformément à l'Être – autrement dit si la participation à l'Être est conforme, homogène et totale – et si la participation à l'Autre ne fait que différencier un genre d'un autre, alors il est

³⁰² Voir : Anscombe, G. E. M., "The New Theory...", *op. cit.*, 1966. Fronterotta, F., "L'être et la participation...", *op. cit.*, 1995. Dixsaut, M., *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2002, p. 174. Hormis Dixsaut, ces commentateurs considèrent que le genre Être est responsable de l'association et que le genre Autre est la cause de la division. La position de Dixsaut est un peu différente de celle des autres. Dixsaut considère que le genre Autre est responsable à la fois de l'association et de la division, car pour diviser, il faut que chaque terme soit lui-même associé dans une unité. Dixsaut a parfaitement raison de dire que la division implique l'assemblage, mais je défendrai dans la suite du texte le fait que ce rôle d'assemblage est attribué au genre Même au lieu de l'Autre, et que le Même et l'Autre sont deux aspects de la même relation qui fait que la présence de l'un implique nécessairement l'autre.

impossible d'introduire une hiérarchie au sein des genres. Sans hiérarchie, tout rassemblement au sens dialectique est impossible. C'est pourquoi toute interprétation qui se concentre soit uniquement sur le genre Être, soit seulement sur l'Être et l'Autre contient des défauts importants, car en aucune façon la participation de l'Être n'est capable d'expliquer le rassemblement des genres dans la dialectique. Nous devons donc chercher ce qui nous permet de comprendre la continuité que Platon établit entre les plus grands genres et le rassemblement de la dialectique et sa division.

Parmi les trois genres qui sont universellement participés, le genre Même est peu articulé. En effet, le genre Même, étant responsable du rapport d'une chose à elle-même, la mise en rapport du Même est souvent immédiatement identifiée à un rapport réflexif : $A=A$ qui n'accepte qu'une répétition du même terme³⁰³. Mais est-ce que Platon se bornerait vraiment à parler du Même dans un sens aussi restrictif et répétitif que $A=A$ lorsqu'il ajoute le Même parmi les plus grands genres ? Est-ce que le genre Même serait complètement superflu ? On peut parier que c'est plus complexe.

B. L'analyse du genre Même

Revenons sur le moment où le Même et l'Autre entrent dans le dialogue : « Or, chacun d'eux est autre (ἕτερόν) que les deux autres, et même (ταυτόν) que lui-même (ἑαυτῷ)³⁰⁴. (Soph. 254d14-15) » La raison pour laquelle le Même et l'Autre

³⁰³ Les commentateurs comme Crivelli traduisent le genre Même par le genre « identique », en expliquant la fonction du Même comme une identité, qui produit l'énoncé définitionnel. Crivelli, P., *Plato's Account... op. cit.*, 2012, p. 136.

³⁰⁴ *Sophiste*, 254d14-15, traduction Cordéro : Οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταυτόν.

entrent en considération dans les plus grands genres, c'est-à-dire deviennent des candidats pour être désignés genres-*desmoi*, est que les trois premiers sont chacun mêmes qu'eux-mêmes et autres que les deux autres. Ainsi, la participation au Même fait qu'une chose est évidemment même qu'elle-même, peu importe ce que veut précisément dire être « même que soi-même », et la participation à l'Autre rend une chose différente par rapport à quelque chose d'autre. Le passage crucial est le suivant, dans lequel l'Étranger examine si le Même et l'Autre peuvent chacun être remplacé par un des trois premiers genres, et il démontre que la mêmeté rendue possible par le Même n'est remplaçable ni par l'Être, ni par le mouvement, ni par le repos. Autrement dit, la mêmeté d'une chose ne se déduit pas de son être. De plus, l'argument de l'Étranger articule la différence essentielle entre l'Être et le Même :

-L'Être et le Même seront-ils alors considérés comme étant une seule et même chose ?

-Pourquoi pas ?

-Mais si l'être et le même ne signifiaient rien de différent, quand nous disons que le mouvement, aussi bien que le repos, est, nous parlerons comme s'ils étaient les mêmes en tant qu'êtres.

-Mais cela est impossible.

-Il est donc impossible que le Même et l'Être ne soient qu'un³⁰⁵. (Soph. 255b9-c3)

On peut reformuler l'argument de l'Étranger ainsi :

³⁰⁵ *Sophiste*, 255b9-c3, traduction Cordéro :

ΞΕ. Ἄλλ' ἄρα τὸ ὄν καὶ τὸ ταῦτόν ὡς ἓν τι διανοητέον ἡμῖν;

ΘΕΑΙ. ἴσως.

ΞΕ. Ἄλλ' εἰ τὸ ὄν καὶ τὸ ταῦτόν μηδὲν διάφορον σημαίνετον, κίνησιν αὖ πάλιν καὶ στάσιν ἀμφοτέρα εἶναι λέγοντες ἀμφοτέρα οὕτως αὐτὰ ταῦτόν ὡς ὄντα προσερούμεν.

ΘΕΑΙ. Ἄλλὰ μὴν τοῦτό γε ἀδύνατον.

ΞΕ. Ἀδύνατον ἄρα ταῦτόν καὶ τὸ ὄν ἐν εἶναι.

- 1) si l'Être est identique au Même,
- 2) et que le mouvement et le repos sont,
- 3) alors le mouvement et le repos sont les mêmes.

La conclusion de cette démonstration, à savoir « le mouvement et le repos sont les mêmes », est impossible, car cela revient à dire que le mouvement est le repos et que le repos est le mouvement. Cependant, si la participation au Même fait qu'on est *même que* soi-même, alors le fait que « le mouvement et le repos sont les mêmes » pourrait signifier en réalité « le mouvement et le repos sont *mêmes* qu'eux-mêmes ». Ce n'est évidemment pas le cas, sinon l'argument ne permet plus de distinguer le Même de l'Être.

Cet argument nous éclaire sur le raisonnement de l'Étranger par rapport à la participation de l'Être et du Même. Car, pour que cet argument soit valide et réussisse à conduire le raisonnement vers une contradiction dans le cas où l'on remplace le Même par l'Être, l'Être et le Même doivent mettre les choses en rapport des manières différentes. Nous pouvons reformuler ainsi le raisonnement sur l'Être et le Même :

- 1) Le mouvement est,
- 2) Le repos est,
- 3) Alors le mouvement et le repos sont.

La participation du mouvement et du repos à l'Être n'implique pas qu'à la fin « le mouvement *est* le repos », au contraire, la mise en rapport de l'Être, même en reliant le mouvement et le repos, ne produit qu'un rapport individuel au mouvement et au repos. Autrement dit, comme nous l'avons expliqué plus haut, la participation de l'Être ne produit jamais la prédication, ou l'usage incomplet de

l'être, et l'Être, ne produit au contraire que l'usage dit complet de l'être³⁰⁶. Si nous admettons la définition de l'Être comme étant une puissance de mise en rapport, alors l'Être est donc selon cet argument une relation à une place, qui fait de la place pour un seul élément. L'Être produit donc exclusivement des énoncés de type « x est » et jamais « x est y ».

Cependant, le genre Même, comme démontré par cet argument de l'Étranger, est précisément celui qui rend possible la prédication, donc les énoncés du type « x est y ». Je déduis donc :

- 1) Si le mouvement est même (avec lui-même)
- 2) Si le repos est même (avec lui-même)
- 3) Alors le mouvement et le repos sont les mêmes, c'est-à-dire que le mouvement est même que le repos, donc que le mouvement est le repos.

Par conséquent, l'Être ne peut pas remplacer le Même, car le Même est une mise en rapport des deux variants, tandis que l'Être est la mise en rapport d'un seul variant. Autrement dit, si le fait que l'Étranger entend « le mouvement et le repos sont les mêmes » comme voulant dire « le mouvement est même que le repos » et non pas « le mouvement et le repos sont les mêmes qu'eux-mêmes », alors le genre Même dans ce cas-là fonctionne comme une relation à deux places qui fait de la place pour deux variants.

Cette compréhension du Même rejoint l'explication du Même du *Parménide*, le Même est un prédicat à deux places de type (xRy). L'exemple donné

³⁰⁶ Il ne s'agit pas d'ici le terme « être » en général peut avoir l'usage complet et l'usage incomplet ou non, mais seulement de la façon dont Platon décrit le genre Être. L'usage complet selon Brown n'exige pas un complément après le verbe, au contraire, l'usage incomplet a besoin nécessairement d'un complément d'objet pour le verbe. Brown, L., « Being in the *Sophiste* : a syntactical enquiry », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4, 1986, p 49-70.

auparavant concernant le passage sur le Même et l'Autre dans le *Parménide* : « Mon stylo est le même que le sien », montre bien que la mêmeté ici consiste en la mise en rapport d'un x (mon stylo) à un y (son stylo) en indiquant que les deux peuvent se retrouver dans une seule unité, qui est par exemple une marque ou un modèle communs aux deux stylos, sans pour autant exclure que d'autres aspects nous permettent de différencier les deux stylos (le mien/le sien). La mêmeté est donc une mise en rapport de deux éléments dont on considère qu'ils se réfèrent à une seule unité qui les englobe tous les deux. C'est pour cette raison, qu'une chose reste même qu'elle-même, ne peut pas être réduit à la qualité essentielle de cette chose, comme le dit Parménide dans le *Parménide*, « si cet un est *même que* lui-même, il ne l'est pas par lui-même³⁰⁷. »

Or, en constatant que le genre Même fonctionne comme une relation à deux places, on ne peut justifier que le Même est celui qui rend possible la prédication positive. Selon l'argument du *Sophiste*, si les genres participent au Même de la même façon qu'à l'Être, alors nous affirmerons que « le mouvement et le repos sont les mêmes », c'est-à-dire « le mouvement est le repos ». L'énoncé « le mouvement est le repos » renvoie certes à l'usage dit incomplet de l'être, qui relie deux termes à l'intermédiaire de l'être, mais il correspond aussi à l'usage dit « d'identification », qui n'est pas considéré comme une simple prédication. Autrement dit, les exégètes, distinguent l'énoncé du type « le mouvement est le repos » de celui du type « le mouvement est en repos » en catégorisant le premier comme un usage d'identification et le second comme une prédication.

La distinction entre l'identification et la prédication est certainement valable

³⁰⁷ *Parménide*, 139d4-e1, traduction Brisson modifiée : Εἰ ἄρα τὸ ἐν ἑαυτῷ ταὐτὸν ἔσται, οὐχ [ἐν] ἑαυτῷ ἔσται

de nos jours, et les grecs anciens, y compris Platon, distinguaient certainement dans leurs usages quotidiens une description d'une définition. Cependant, rien ne peut prouver que cette distinction chez les grecs anciens, et notamment chez Platon, était articulée au niveau linguistique, c'est-à-dire pour distinguer systématiquement la prédication de la définition. Par exemple, cet extrait dans le *Sophiste* que l'on a déjà mentionné auparavant : « disons donc maintenant de quelle manière nous pouvons énoncer une chose qui est, en chaque cas, la même, mais à travers plusieurs noms³⁰⁸. (*Soph.* 251a) ». Selon le raisonnement de l'Étranger, l'énoncé « l'homme est grand » contient trois noms qu'on utilise pour appeler une seule et même chose, à savoir : « l'homme », « est » et « grand », et d'une certaine manière, ces trois mots isolent une seule réalité et l'Étranger cherche à comprendre pourquoi. Nous pouvons voir qu'avant d'admettre la distinction entre la prédication et la définition ou l'identification comme relevant de différences qui existent en soi, Platon questionne en premier ce rapport simple entre le logos composé par les noms multiples et la réalité indiquée par le logos comme une.

Platon cherche donc à comprendre le mécanisme qui nous permet de parler d'une chose à travers plusieurs termes (selon la terminologie de Platon, des noms). Cette question contient donc tout type d'énoncé, peu importe qu'il fasse appel à l'usage complet de l'être (le mouvement est), ou bien à l'identification (le triangle est la figure à trois angles), ou bien l'énoncé prédicatif (Théétète vole, ou le ciel est bleu), car tous ces énoncés parlent d'une chose à travers plusieurs noms, par exemple : « mouvement » et « être ». A aucun moment Platon ne distingue ces énoncés à l'aide de la syntaxe ou de la structure linguistique, et il est même difficile

³⁰⁸ *Sophiste*, 251a5, traduction Cordéro : Λέγωμεν δὴ καθ' ὄντινά ποτε τρόπον πολλοῖς ὀνόμασι ταῦτόν τοῦτο ἐκάστοτε προσαγορεύομεν.

de prouver que Platon catégorise intentionnellement ces trois types d'énoncés, ou en fait des lectures différentes, sans expliquer dans quelle mesure et selon quel fondement cette distinction est indispensable.

Si l'on évacue toute distinction linguistique (puisque Platon n'en a pas parlé explicitement dans le texte et nous y reviendrons plus tard), alors le genre Même n'est qu'un genre qui met en relation deux variants en indiquant l'association possible de ces deux variants dans une seule unité, autrement dit il n'est que la possibilité d'un rassemblement. Autre conséquence, l'intervention du genre Même s'exprime donc dans tout énoncé du type $x+y$, avec ou sans être, par exemple « le mouvement est le repos », « le mouvement est en repos » ou bien « le mouvement se stabilise ». Le genre Même articule seulement une relation qui relie deux variants dans un ensemble, et tout énoncé qui exprime cette relation manifeste donc l'intervention du genre Même.

C. L'analyse du genre Autre

Un genre est *même que* lui-même grâce à sa participation au Même, de même, il est autre qu'un autre en raison de sa participation à l'Autre. On trouve ainsi un reflet du *Parménide* dans le *Sophiste*, selon lequel ni l'identité ni l'altérité ne peuvent être déduites de la nature d'un genre. Le genre Autre a été ajouté dans les trois premiers plus grands genres, car l'Être, le Mouvement et le Repos doivent se différencier afin d'être trois genres au lieu d'un. Le genre Autre n'est remplaçable par aucun des trois premiers, car premièrement :

--Mais il est sûr que le mouvement et le repos ne sont ni l'Autre ni le Même.

--Comment ?

--*Quoi que nous disions de commun du mouvement et du repos, cela ne peut appartenir ni à l'un ni à l'autre.*

--*Pourquoi ?*

--*Le mouvement s'arrêtera et, à son tour, le repos se mettra en mouvement. Car si n'importe lequel des deux devient l'Autre, l'Autre changera forcément sa nature propre et deviendra son contraire, du fait de participer du contraire³⁰⁹. (Soph. 255a-b1)*

Nous pouvons reconstruire ce raisonnement et le présente ainsi :

- 1) Si l'Autre est le Mouvement ou le Repos,
- 2) Et que le Mouvement et le repos participent à l'Autre,
- 3) Alors le mouvement s'arrêtera et le repos se mettra en mouvement

Deuxièmement :

Mais il n'en serait pas ainsi si l'être et l'autre n'étaient pas complètement différents. Si, en revanche, l'autre participait aux deux formes, comme c'est le cas de l'être, pourrait-il arriver qu'il y ait un autre qui ne soit pas autre par rapport à autre chose³¹⁰. (Soph. 255d3-7)

Selon l'Étranger dans ce passage : si l'Autre est l'Être, et si l'Autre participe au Mouvement et au Repos de la même manière que l'Être, alors, « le Mouvement est », « le Repos est », et « le Mouvement et le Repos sont » deviennent donc « le Mouvement est autre », « le Repos est autre », et « le Mouvement et le Repos sont

³⁰⁹ *Sophiste* 255a-b1, traduction Cordéro :

ΞΕ. Ἄλλ' οὐ τι μὴν κίνησις γε καὶ στάσις οὔθ' ἕτερον οὔτε ταυτόν ἐστι.

ΘΕΑΙ. Πῶς;

ΞΕ. Ὅτιπερ ἂν κοινῇ προσείπωμεν κίνησιν καὶ στάσιν, τοῦτο οὐδέτερον αὐτοῖν οἶόν τε εἶναι.

ΘΕΑΙ. Τί δῆ;

ΞΕ. Κίνησις τε στήσεται καὶ στάσις αὖ κινηθήσεται· περὶ γὰρ ἀμφοτέρα θάτερον ὀποτεροῦν γιγνόμενον αὐτοῖν ἀναγκάσει μεταβάλλειν αὖ θάτερον ἐπὶ τὸναντίον τῆς αὐτοῦ φύσεως, ἅτε μετασχὸν τοῦ ἐναντίου.

³¹⁰ *Sophiste*, 255d3-7, traduction Cordéro :

Οὐκ ἂν, εἰ γε τὸ ὄν καὶ τὸ θάτερον μὴ πάμπολυ διεφερέτην· ἀλλ' εἶπερ θάτερον ἀμφοῖν μετεῖχε τοῖν εἰδοῖν ὡσπερ τὸ ὄν, ἦν ἂν ποτέ τι καὶ τῶν ἐτέρων ἕτερον οὐ πρὸς ἕτερον· νῦν δὲ ἀτεχνῶς ἡμῖν ὅτιπερ ἂν ἕτερον ἦ, συμβέβηκεν ἐξ ἀνάγκης ἐτέρου τοῦτο ὅπερ ἐστὶν εἶναι.

autres ». En outre, dans les propositions « le Mouvement est autre » et « le Repos est autre », autre n'est pas autre par rapport à autre chose parce que la manière dont l'Être se rapporte aux choses ne met pas les choses en rapport l'une par rapport à l'autre. Étant donné qu'une chose ne peut être autre que par rapport à une autre chose, mais qu'une chose peut également être sans se rapporter à une autre, alors le genre Être et le genre Autre sont donc deux genres distincts, et l'un ne peut pas remplacer l'autre.

L'argument de l'Étranger qui distingue l'Autre de l'Être confirme encore une fois que le genre Être ne nous permet que d'énoncer qu'une chose est, et non pas de décrire comment elle est. En revanche, comme le dit l'Étranger, « L'autre est toujours autre par rapport ($\pi\rho\delta\varsigma$) à un autre³¹¹ » (*Soph.* 255d7), le genre Autre peut donc mettre en rapport deux variants, il opère comme une relation à deux places, comme le genre Même. Cependant, contrairement au Même qui met en rapport des choses par leurs possibilités d'être assemblées dans la même unité, le rapport que l'Autre met en place entre deux termes est un rapport de division qui marque leur altérité.

Le genre Autre est donc responsable de la mise en rapport des choses par leur altérité. L'Étranger affirme davantage que la négation exprime en effet aussi une relation d'altérité et non pas la contradiction :

Or, il ne faut pas donner notre accord lorsque l'on dit que « négation » signifie « contraire » ; admettons seulement que « non » ou « ne pas » placés devant les noms qui les suivent, indiquent quelque chose d'autre de ces noms, ou, davantage, autre que des choses en fonction desquelles ont été établis les noms émis après la

³¹¹ *Sophiste*, 255d7, traduction Cordéro : Τὸ δὲ γ' ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον.

*négation*³¹². (*Soph.* 257b9-c3)

Une négation ne signifie donc plus le contraire, elle est une mise en rapport entre ce qui nie et ce qui est nié dans leur altérité. L'intervention de l'Autre dans une négation, produit donc à chaque fois un non-être, mais au lieu de produire un non-être sans restriction, c'est-à-dire le contraire strict de ce qui est, elle produit un non-être relatif. Un énoncé « A n'est pas B » exprime donc une mise en rapport entre A en tant qu'un Non-B, et B, par altérité. Le Non-B dans ce cas-là désigne donc tout ce qui tient un rapport d'altérité par rapport à B, autrement dit, tout ce qui est différent de B. La nature de l'Autre dans une négation se manifeste donc comme une fonction de renvoi selon laquelle un objet donné X renvoie toujours à un ensemble qui englobe tout sauf X, et cet ensemble qui s'oppose à X porte le nom de Non-X³¹³ (*Soph.* 257d7-11).

Le non-être existe réellement, et il est dans ce sens-là, le nom que l'on donne à l'ensemble des êtres qui partagent un rapport d'altérité vis-à-vis d'un être spécifique.

Mais voilà que nous avons démontré non seulement que le non-être existe, mais aussi nous avons mis en évidence la forme qui se trouve être celle du non-être, car une fois démontré que la nature de l'autre existe, et qu'elle se trouve divisée en parties dans tous les

³¹² *Sophiste*, 257b9-c3, traduction Cordéro : Οὐκ ἄρ', ἐναντίον ὅταν ἀπόφασις λέγεται σημαίνειν, συγχωρησόμεθα, τοσοῦτον δὲ μόνον, ὅτι τῶν ἄλλων τί μὴνύει τὸ μὴ καὶ τὸ οὐ προτιθέμενα τῶν ἐπιόντων ὀνομάτων, μᾶλλον δὲ τῶν πραγμάτων περὶ ἅττ' ἂν κέηται τὰ ἐπιφθεγγόμενα ὕστερον τῆς ἀποφάσεως ὀνόματα.

³¹³ Ceci fait référence au passage du *Sophiste* 257d7-11, voici la traduction Cordéro :
« --Y a-t-il une partie de l'Autre opposée au beau ?
--Oui.
--Disons-nous qu'elle est anonyme, ou qu'elle possède un nom particulier ?
--Elle en a un : c'est ce que nous appelons « non-beau », qui n'est autre chose que ce qui est différent de la nature du beau. »

ΞΕ. Ἔστι τῷ καλῷ τι θατέρου μῶριον ἀντιτιθέμενον;

ΘΕΑΙ. Ἔστιν.

ΞΕ. Τοῦτ' οὖν ἀνόνημον ἐροῦμεν ἢ τιν' ἔχον ἐπωνυμίαν;

ΘΕΑΙ. Ἔχον· ὁ γὰρ μὴ καλὸν ἐκάστοτε φθεγγόμεθα, τοῦτο οὐκ ἄλλου τινὸς ἕτερόν ἐστιν ἢ τῆς τοῦ καλοῦ φύσεως.

*êtres lorsqu'ils ont des rapports mutuels, nous avons eu le courage de dire que le non-être est réellement ceci : la partie de la nature de l'autre qui est opposée à l'être de chaque chose*³¹⁴. (Soph. 258d4-e3)

Certains commentateurs comme Dixsaut³¹⁵ défendent l'idée que la partie de l'Autre qui s'oppose à l'être d'une chose spécifique désigne l'ensemble des êtres qui partagent un fondement commun avec cette chose, et constitue un Autre qui est propre à cette chose-là. Par exemple, le non-grand désigne tout ce qui concerne la taille excepté le grand. Il est difficile de soutenir cette interprétation en s'appuyant sur le texte, pour autant, le texte n'est pas assez explicite pour la réfuter non plus. Or, cette interprétation nécessite que le genre Autre ait plus de fonctions que la simple différenciation. Car, si la nature de l'Autre nous permet seulement de marquer l'altérité entre ce qui participe à l'Autre et son autre, alors le genre Autre ne peut plus regrouper les êtres selon un fondement commun, afin de produire un non-être qui désignerait le groupe partageant un même fondement que cet être, sans l'être. On peut néanmoins remarquer que dans une telle opération, au cours de laquelle un regroupement des êtres qui partagent un même fondement on retrouve la fonction du genre Même. Par exemple petit, moyen, égal, ou grand sont différents les uns des autres, mais ils sont mêmes en tant que qualificatifs de taille. Par conséquent, il est en effet possible que le genre Autre produise un non-être qui désigne un groupe d'êtres appartenant au même genre (la taille par exemple), mais

³¹⁴ *Sophiste*, 258d4-e3, traduction Cordéro :

Ἡμεῖς δὲ γε οὐ μόνον τὰ μὴ ὄντα ὡς ἔστιν ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὄν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὐσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὄν ἕκαστον μόνιον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτο ἔστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν.

³¹⁵ Dixsaut défend l'idée que l'opération du genre Autre nous permet de construire un autre qui est propre à ce qui participe à l'Autre, et cet autre qui est propre à ce qui se trouve devant la négation désigne l'ensemble des êtres à l'exception de celui qui est nié, qui partagent un fondement commun avec cet être. Par exemple, le non-grand selon elle désigne tous les êtres qui partagent le fondement commun, « la taille » sauf le grand. Dixsaut, M., "La négation, le non-être..." *op. cit.*, 1991.

un tel non-être est produit à l'aide de l'intervention du Même et non pas uniquement par l'intervention de l'Autre.

La négation n'est qu'une des manifestations possibles de l'intervention de l'Autre. J'en tiens pour preuve l'énoncé du type « le mouvement est autre que le repos » illustre de manière limpide l'intervention de l'Autre, qui met en rapport le mouvement et le repos par leur altérité. La négation montre la fonction pure du genre Autre, car elle nous permet de voir de quelle manière l'Autre construit son propre objet, c'est-à-dire un non-être, sans qu'il besoin d'en expliciter la moindre détermination. Autrement dit, le fonctionnement de l'Autre n'exige pas d'abord d'affirmer deux entités pour établir un rapport d'altérité, il crée son propre objet, le non-être, en englobant tout ce qui, au sein de l'Être, tient une relation d'altérité avec celui qui est nié. Le non-être n'est donc pas défini par une nature qui lui est propre, au contraire, il est entièrement déterminé par son rapport d'altérité. En revanche, si l'opération du genre Autre ne fait que crée un faux-ensemble qui regroupe tout sauf ce qui est nié, alors dans ce cas-là ce faux-ensemble est trop fragmenté pour donner même une signification, comme l'explique Crivelli dans son article « Plato's *Sophist* and semantic fragmentation ». En effet, la négation ainsi déterminée dans le *Sophiste* risque de donner un non-sens à tout énoncé négatif. Par exemple, la négation de l'énoncé suivant « le soleil est rouge » deviendra dans ce cas-là « ce n'est pas que le soleil soit rouge » et non pas « le soleil n'est pas rouge »³¹⁶. C'est pourquoi, afin de produire un non-être propre à une chose définie, il faut d'abord

³¹⁶ Crivelli aborde ce problème de la fragmentation sémantique de telle façon que selon lui, le raisonnement du *Sophiste* risque d'être confronté à une impasse. D'après lui, la définition de la négation par l'altérité risque de renvoyer ce qui est nié à d'innombrables non-être n'ayant rien en commun entre eux, et ce raisonnement risque de rendre la signification impossible en rendant les significations potentielles infinies. Crivelli, P., « Plato's *Sophist* and semantic fragmentation », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 75 / 1, 1993, p. 72.

repérer quelle est uniformité de cette chose définie. Comme le dit l'Étranger :

*Il est certain que la science est une unité. Mais ce qui s'est détaché d'elle pour s'appliquer à une quelque chose particulière, est devenu une partie d'elle-même caractérisée par un nom particulier, en fonction de la forme propre à chaque chose. Voilà pourquoi nous pouvons dire qu'il y a une multiplicité de techniques et de sciences³¹⁷.
(Soph. 257c10-d2)*

Afin d'isoler une partie de la science et la caractérise par un nom particulier, il est d'abord nécessaire que la science soit une, donc partage une uniformité avec tout ce qui est appelé science. De même, le non-beau est autre par rapport à la nature du beau tout en étant sur le même fondement qui les met en opposition, comme les sciences s'opposent en étant toutes les sciences :

--Y a-t-il une partie de l'autre opposée (ἀντιτιθέμενον) au beau ?

--Oui.

--Disons-nous qu'elle est anonyme, ou qu'elle possède un nom particulier ?

*--Elle en a un : c'est ce que nous appelons « non-beau », qui n'est autre chose que ce qui est autre (ἕτερόν) de la nature du beau³¹⁸.
(Soph. 257d7-11)*

Le non-beau selon l'Étranger n'est pas seulement différent du beau, mais il est la partie opposée (μόριον ἀντιτιθέμενον) au beau. Et afin d'être en opposition l'un contre l'autre, il faut que les deux se tiennent dans des positions opposées mais

³¹⁷ *Sophiste*, 257c10-d2, traduction Cordéro : Μία μὲν ἐστὶ που καὶ ἐκείνη, τὸ δ' ἐπὶ τῷ γιγνώμενον μέρος αὐτῆς ἕκαστον ἀφορισθὲν ἐπωνυμίαν ἴσχει τινὰ ἑαυτῆς ἰδίαν· διὸ πολλὰ τέχνηαι τ' εἰσὶ λεγόμεναι καὶ ἐπιστῆμαι.

³¹⁸ *Sophiste*, 257d7-11, traduction Cordéro : Ἔστι τῷ καλῷ τι θατέρου μόριον ἀντιτιθέμενον; ΘΕΑΙ. Ἔστιν. ΞΕ. Τοῦτ' οὖν ἀνόνημον ἐροῦμεν ἢ τιν' ἔχον ἐπωνυμίαν; ΘΕΑΙ. Ἔχον· ὁ γὰρ μὴ καλὸν ἐκάστοτε φθεγγόμεθα, τοῦτο οὐκ ἄλλου τινὸς ἕτερόν ἐστιν ἢ τῆς τοῦ καλοῦ φύσεως.

dans une même unité. Autrement dit, le beau et le non-beau contiennent un rapport au Même vis-à-vis d'une troisième entité qui les englobe dans la même unité pour qu'ils soient en opposition l'un l'autre. Le non-beau dans ce cas-là reste toujours une unité relative, lié à son manque d'uniformité interne : il possède une unité relative et n'est pas infiniment fragmenté, grâce à son rapport commun avec le beau et une troisième chose qui les unifie dans une unité, et son rapport d'opposition avec le beau. Il est donc relativement déterminé par rapport à ce qu'il partage avec le beau et sa position opposée au beau.

Le non-être relatif, c'est-à-dire un non-X (non-beau, non-grand, etc.) contient une unité qui n'existe que par sa dépendance dans son rapport à son autre. Ce non-être ne contient donc pas un soi-même au sein duquel aucune altérité ne puisse s'insérer, puisque son existence en tant qu'unité dépend absolument de l'existence de son autre. Nous comprenons maintenant mieux l'analogie entre le faux et l'image que l'Étranger mentionne :

Qu'une chose apparaisse ou semble, sans cependant être, et que l'on dise quelque chose, sans cependant dire la vérité, voilà que tout cela est plein de difficulté, non seulement à l'heure actuelle et dans le passé, mais toujours³¹⁹. (Soph. 236d9-e3)

L'image est ce qui semble, sans être, et le discours faux est un discours, qui dit quelque chose sans dire ce qui est. L'image est par nature l'image de quelque chose sans être cette chose projetée, autrement dit, l'existence de l'image dépend entièrement de ce qu'elle n'est pas, tout en ayant quelques ressemblances avec la chose projetée. De même, le discours faux projette aussi un non-être dont son

³¹⁹ *Sophiste*, 236d9-e3, traduction Cordéro : ὄντως, ὃ μακάριε, ἐσμὲν ἐν παντάπασιν χαλεπῇ σκέψει. τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν.

existence dépend complètement de ce qui est vrai par rapport au même objet. Selon Dixsaut, seuls les êtres réels participent au Même, étant donné que pour elle, le genre Même garantit la participation de l'identité d'une chose à elle-même, et l'image, selon elle, n'en participe pas³²⁰. Le statut ontologique de l'image est certes très particulier chez Platon, et l'image n'a sans aucun doute pas une nature indépendante. Cependant, l'explication de Dixsaut suggère que l'image d'une chose et la chose dans l'image ne sont liées que par l'altérité et n'ont aucun point commun. Cela signifie que l'image peut être l'image d'une chose ou d'une autre sans aucune différence. L'image est l'image d'une chose non seulement parce qu'elle est autre que cette chose, mais aussi parce qu'elle semble être cette chose. Prenons l'exemple l'image d'un homme : cette image est celle d'un homme grand, au petit nez et au costume raccourci. L'image de cet homme-là est bien la sienne et pas celle d'un autre, car elle fait apparaître ces points communs avec lui dans la réalité.

La lecture de Dixsaut considère que le genre Être est la cause du mélange des genres. Si l'Être est effectivement la cause du mélange des genres, alors pour reprendre notre exemple d'homme et son image, nous aboutirons adresser le portrait suivant : un homme grand, au petit nez et au costume raccourci ; et que l'homme-image ressemble donc à un homme grand, au petit nez et au costume raccourci, sans la possibilité de les comparer, c'est-à-dire de les mettre en rapport par ce qui est identique entre eux. Là où ma lecture diffère de celle de Dixsaut, c'est qu'on voit bien qu'il faut passer par la même chose ou que par l'être, pour avoir la possibilité de comparer l'image et la chose à laquelle se réfère l'image. D'ailleurs pour Platon les deux sont liées. Et en outre, le rapport entre la chose sensible et son image est le

³²⁰ Dixsaut, M., *Platon et la question de la pensée: études platoniciennes, Volume 1*, Paris, Vrin, 2000, p. 269.

même que celui de cette chose sensible et son idée intelligible, comme nous allons le constater chez Socrate dans la *République* :

--Eh bien, ces lits constitueront trois lits distincts. Le premier est celui qui existe par nature, celui que, selon ma pensée, nous dirions l'œuvre d'un dieu. De qui pourrait-il s'agir d'autre ?

--Personne, je pense.

--Le deuxième lit est celui que le menuisier a fabriqué.

--Oui, dit-il.

--Le troisième lit est celui que le peintre a fabriqué, n'est-ce pas ?

--Oui³²¹. (Rép. 597b5-12)

Si pour Platon, le lit par nature, le lit fabriqué et l'image du lit sont d'une certaine manière comparable, et de plus comparables selon une graduation du moins réel au plus réel, alors cela présuppose la présence de ce qui établit la continuité entre ces trois lits. Et la participation de l'Être dans le *Sophiste* ne permet aucune possibilité de comparaison entre deux choses.

Alors si la participation des genres est rendue possible à travers la participation au Même, l'homme et l'homme-image participent tous deux à certains genres à travers le Même. Pour en revenir à l'apparence de notre homme, grand au petit nez et au costume râpé, cet homme-image n'existe que par ses points communs, sa même-té, avec l'homme-réel, mais contrairement à l'homme-réel, l'homme-image n'aurait jamais sa nature propre, son identité dans laquelle aucune altérité ne puisse être

³²¹ *République*, 597b5-12, traduction Leroux : --Οὐκοῦν τριταί τινες κλῖναι αὐταὶ γίγνονται· μία μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὐσα, ἣν φαίμεν ἄν, ὡς ἐγῶμαι, θεὸν ἐργάσασθαι. ἢ τίν' ἄλλον; --Οὐδένα, οἶμαι.
--Μία δέ γε ἦν ὁ τέκτων.
--Ναί, ἔφη.
--Μία δὲ ἦν ὁ ζωγράφος. ἢ γάρ;
--Ἔστω.

insérée. Autrement dit, l'hommage-image est par nature et pour toujours autre que tout ce qu'on peut dire à propos de lui, malgré sa ressemblance avec l'homme-réel établie par sa participation à certains genres à travers le Même.

D. Les liens au sein de l'Être

Parmi les cinq μέγιστα γένη, seuls l'Être, le Même et l'Autre fonctionnent comme un lien qui relie l'ensemble de l'être dans une unité articulée. Le genre Être relie chaque être à l'Être individuellement en leur permettant de se relier ensuite au genre Même et Autre. Même si le genre Être rend possible l'énoncé sous la forme de « x est » et que sous cette forme, il donne l'impression de n'être que secondaire dans notre recherche; il n'en est rien, bien au contraire : il est le genre qui permet par excellence de lier, car l'Être selon l'Étranger est la puissance de la mise en rapport³²² (δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν). Autrement dit, un être peut participer au Même et à l'Autre seulement à travers sa participation à l'Être. Le genre Être dans ce cas, est bien ce qui relie tout être à travers les genres Même et Autre. C'est donc bien le genre primordial qui commande à tous les autres.

Le genre Même est celui qui met en rapport une chose avec soi-même. Selon la majorité des lecteurs, comme Dixsaut³²³, le genre Même est réduit à la simple garantie que chaque être possède une identité singulière. Selon cet angle de vision, le genre Même est totalement une notion ad hoc, redondante : lorsqu'on emploie un terme pour désigner une chose, cela présuppose déjà qu'il s'agit d'un individu. Or, le genre Même utilisé tout seul, selon l'Étranger, semble insuffisant pour assurer

³²² Cf. Supra. Chapitre IV.

³²³ Cf. Monique Dixsaut, *Métamorphoses...op. cit.*, p. 175.

l'identité individuelle d'une chose :

Il faut donc admettre, sans se fâcher, que le mouvement est le même et pas le même. Car, lorsque nous disons qu'il est le même (ταυτόν) et pas le même (μη ταυτόν), nous ne parlons pas de la même manière (ὁμοίως). Nous disons qu'il est le même en vertu de la participation de lui-même par rapport à lui-même, et nous disons qu'il n'est pas le même en raison de sa communication avec l'autre, grâce à laquelle il est séparé du même et devient non celui-là, mais autre, en sorte que l'on peut dire à juste titre qu'il est, à son tour, non-même³²⁴. (Soph. 256a10-b4)

Selon l'Étranger, le mouvement est le même grâce à sa participation de lui-même par rapport à lui-même (διὰ τὴν μέθεξιν ταύτου πρὸς ἑαυτὴν). Cela indique que la participation au genre Même ne fait qu'établir un rapport de soi à soi-même qui nous permet de dire quelque chose sur ce qu'est cette chose, par exemple : ce genre est le mouvement, ou bien le mouvement est le même, le mouvement est l'être, etc. Cependant, l'identité propre au mouvement n'est pas encore établie à ce stade. Et ce n'est que grâce à l'intervention de l'Autre que le mouvement n'est pas identique au Même, que le mouvement n'est pas identique à l'Être et enfin que le mouvement est identique au mouvement car aucune altérité ne peut s'introduire dans son rapport de lui à lui-même. Dans ce passage très débattu, une chose semble claire : la différence entre une participation (ce qui rend possible une prédication³²⁵)

³²⁴ *Sophiste*, 256a10-b4, traduction Cordéro : Τὴν κίνησιν δὴ ταυτόν τ' εἶναι καὶ μὴ ταυτόν ὁμολογητέον καὶ οὐ δυσχεραντέον. οὐ γὰρ ὅταν εἴπωμεν αὐτὴν ταυτόν καὶ μὴ ταυτόν, ὁμοίως εἰρήκαμεν, ἀλλ' ὅποταν μὲν ταυτόν, διὰ τὴν μέθεξιν ταύτου πρὸς ἑαυτὴν οὕτω λέγομεν, ὅταν δὲ μὴ ταυτόν, διὰ τὴν κοινωνίαν αὐτῆς θατέρου, δι' ἣν ἀποχωριζομένη ταύτου γέγονεν οὐκ ἐκεῖνο ἀλλ' ἕτερον, ὥστε ὁρθῶς αὐτῆς λέγεται πάλιν οὐ ταυτόν.

³²⁵ Cornford refuse d'utiliser la notion de prédication ici pour comprendre Platon, parce que pour lui, la prédication implique la distinction entre le sujet et le prédicat. Non seulement Platon n'a jamais développé cette distinction entre le sujet et le prédicat, mais en outre, à partir de la participation, une chose peut être définie par un ensemble de participations qui lui sont identiques, et selon Cornford, pour Platon la définition comme identification entre une chose et un ensemble de participations n'est pas prédicative. Car, dans ce cas-là la chose et l'ensemble des participations se réfèrent toutes deux à exactement la même chose, il n'y a donc pas cette distinction entre le sujet et le prédicat étant donné que la chose et sa définition sont dans un rapport d'identité stricte. Cornford a bien raison de refuser de comprendre le mélange des êtres comme une prédication. Cependant, la

et une auto-participation (ce qui rend possible une identification stricte) est la présence ou l'absence de la participation à l'Autre, c'est-à-dire la présence ou l'absence de l'altérité entre une chose est ce à quoi elle est identique. L'intervention du Même met donc en rapport une chose et ce qu'elle est, et rend possible tout ce qu'on peut dire à propos de ce qu'une chose est, et cela de manières différentes étant donné qu'il s'agit de la même unité. Tandis que l'intervention de l'Autre articule toute altérité en tenant les choses hétérogènes à l'écart l'une de l'autre. Par exemple, le Grand est la Taille parce qu'il est même que la Taille, mais le Grand n'est pas la Taille parce qu'il est différent de la Taille, ce qui fait que le Grand est une Taille : il est et il n'est pas la Taille.

L'Être, en tant que puissance de mise en rapport, donne la capacité de se rapporter à soi-même ainsi qu'aux autres. Le Même opère donc comme ce rapport du soi au soi-même, assurant qu'un être soit associé avec ce qui constitue son soi-même. Tandis que l'Autre introduit le rapport aux autres, permettant à chaque être de se distinguer de ce avec quoi il est ambivalent. Le Même et l'Autre sont donc les deux genres qui permettent d'analyser la puissance de l'Être et de la décomposer en deux fonctions : le rapport au soi qui détermine ce qu'est un être et le rapport aux autres qui déterminent ce qu'est cet être par rapport à ce qu'il n'est pas. L'être de chaque chose se met en rapport selon la mêmeté et l'altérité, et détermine un soi-même absolu et relatif qui se différencie des autres. L'articulation de la mise en rapport de l'être de chaque chose nous permet donc de dire ce qu'elle est, en lui

participation au Même et à l'Autre consiste en une question plus fondamentale que la prédication. C'est-à-dire, la participation au Même ne nous indique que le fait qu'une chose s'accorde à une autre, autrement dit les deux « noms » des choses peuvent être employés pour parler d'une seule et la même chose. La participation au Même rend donc effectivement possible ce qu'on appelle la prédication qui signifie qu'un nom peut être utilisé pour parler d'une chose qui a un autre nom sans s'identifier totalement à cette chose. Cornford, F. *Theory of Knowledge...op. cit.*, p. 268-269.

attribuant une multitude de noms.

La participation de l'Être, du Même et de l'Autre soulignent la manière dont les genres existent en communauté, organisés les en relation déterminée avec les autres. Afin de connaître l'identité de chaque genre individuellement, il faut donc articuler leurs rapports au sein de la communauté des genres. Selon Platon, l'articulation peut être effectuée en s'appuyant sur le rassemblement et la division des genres, ce qu'il appelle dans plusieurs dialogues la « science dialectique » et qu'il considère comme la plus haute science.

La science dialectique est donc la science qui articule la puissance de l'Être en décortiquant toutes les interventions du Même et de l'Autre, qui elles-mêmes articulent auparavant la puissance de l'Être par rapport au soi et aux autres. A partir de ce constat, on peut se demander si cela implique la nécessité d'une connaissance complète de la totalité des genres pour connaître un genre spécifique ? En définissant l'Être en tant que ce qui contient la puissance de la mise en rapport, Platon, ne risque-t-il pas d'évacuer l'existence en soi et par soi des formes intelligibles ?

CHAPITRE V. LA DIALECTIQUE ET L'ENTRELACEMENT DES FORMES

L'Être se met en rapport (se mélange ou se divise) selon le principe du Même et de l'autre, que nous avons vu précédemment. De même, les formes se mettent en rapport les unes avec les autres, et leur entrelacement (τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν) rend possible le *logos*, qui désigne non seulement le discours, mais aussi toute forme de raisonnement. Platon utilise le « genre », la « forme » et même le mot « idée » de manière presque interchangeable, tant et si bien qu'il est difficile de les différencier. Selon Platon, les genres se mettent en communautés (κοινωνία τῶν γενῶν, *Soph.* 257a9), les formes s'entrelacent (τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν, *Soph.* 259e5-6) et plusieurs idées peuvent être rassemblées en une seule (πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς, *Soph.* 253d7). Les trois termes montrent que l'on n'a jamais accès à un être, privé de tout rapport, et que l'on ne peut le comprendre sans le mettre en rapport avec d'autres. Si chaque être se présente toujours au travers d'une communauté de genres, cela implique qu'à chaque fois que nous entrons en contact avec lui, il s'agit d'un être mélangé. Plus ce mélange est opaque, moins on est capable de dire ce qu'est une chose ou même simplement quel genre de chose elle est. Car afin de dire ce qu'est une chose, il faut non seulement détacher chaque élément appartenant à la communauté des genres, mais en plus, il faut articuler les emplacements de chaque genre, les uns par rapport aux autres, pour distinguer au moins les caractères qui sont essentiels de ceux qui ne le sont pas. A la fin de cette procédure d'articulation, on accédera non seulement à la connaissance sur l'essence de cette chose, mais aussi aux genres qui déterminent son essence et aux prédicats qu'on peut attribuer aux choses qui ont cette essence. Cette méthode est décrite par l'Étranger comme « la science des

hommes libres » (τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐμπεσόντες ἐπιστήμην) qui définit le philosophe, c'est-à-dire la science dialectique³²⁶.

Nous avons ainsi démontré que ceux qui constituent le principe de la mise en rapport au sein de l'Être, sont le Même et l'Autre. Pour autant, savoir ce qui constitue le principe du mélange de l'Être ne nous donne pas immédiatement une connaissance du principe lui-même, qui tisse chaque être en rassemblant et en divisant. Il est maintenant question de savoir quels genres précisément se mélangent mutuellement et quels genres ne se mélangent pas. Selon l'Étranger, la science dialectique est la plus haute science qui nous permette de répondre à ces questions :

Mais alors, puisque nous avons admis que les genres aussi acceptent entre eux un mélange de cette sorte, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait une certaine science qui permette d'avancer le long des raisonnements et qu'elle soit à la disposition de celui qui prétend indiquer exactement quels genres consonnent quels genres, et quels autres ne se reçoivent pas mutuellement, et de plus, s'il en existe certains qui, les traversant tous, les tiennent ensemble, les rendant ainsi capables de se mélanger, et inversement, si lors des divisions, il en existe d'autres qui, traversant des totalités, soient responsables de leur division³²⁷ ? (Soph. 253b8-c3)

³²⁶ *Sophiste*, 253c6-9, traduction Cordéro : « Comment l'appellerons-nous maintenant, Théétète ? Est-ce que, par Zeus ! partis à la recherche du sophiste, n'aurions-nous pas rencontré la science des hommes libres, et il nous serait arrivé de trouver le philosophe avant le sophiste ? » (Τίν' οὖν αὖ [νῦν] προσερούμεν, ὃ Θεαίτητε, ταύτην; ἢ πρὸς Διὸς ἐλάθομεν εἰς τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐμπεσόντες ἐπιστήμην, καὶ κινδυνεύομεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνηυρηκέναι τὸν φιλόσοφον;)

³²⁷ *Sophiste*, 253b8-c3, traduction Dixsaut : Τί δ'; ἐπειδὴ καὶ τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ ταῦτὰ μείξεως ἔχειν ὁμολογήκαμεν, ἄρ' οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι τὸν ὀρθῶς μέλλοντα δεῖξιν ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται; καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντ' ἅττ' αὐτ' ἐστίν, ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι, καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαιρέσεσιν, εἰ δι' ὅλων ἕτερα τῆς διαιρέσεως αἴτια; Dixsaut a résumé les débats au tours de la traduction de ce passage dans son oeuvre afin de trouver la traduction la plus juste. Je ne reprends pas l'analyse de Dixsaut pour seulement répéter son travail excellent en moins bien, je me contente donc de suivre entièrement la traduction et l'analyse de Dixsaut de ce passage. Monique Dixsaut, *Métamorphoses... op. cit.*, p. 156.

Ce passage indique précisément que pour Platon, la science dialectique ne démontre pas seulement que certains genres se mélangent et d'autres non, au contraire, elle doit les articuler : quels genres consonnent, selon lui, avec quels autres ? quels sont les genres qui ne se mélangent pas ? quels genres par rapport à quels autres sont ceux qui permettent le mélange des autres ? et enfin, quel genre dans la totalité des genres est responsable de la division des genres ? La dialectique présentée ainsi dans le *Sophiste* concerne essentiellement la division, cependant, elle ne désigne pas absolument la division du genre en espèces. Au contraire, comme l'analyse Dixsaut, la science dialectique consiste à « diviser genre par genre³²⁸ » (κατὰ γένη διαριεῖσθαι) afin de répondre à ces quatre questions posées.

Si l'entrelacement des formes est ce qui rend possible tout discours, alors afin de savoir quel discours est vrai ou faux, il faut donc savoir comment les formes s'organisent dans cet entrelacement. La question de la science dialectique et celle de l'entrelacement exact des formes sont donc essentielles pour ensuite déterminer dans quelle situation un discours est faux et produit un non-être.

DIVISION ET RASSEMBLEMENT

Selon l'Étranger dans le *Sophiste*, la science dialectique divise genre par genre afin de définir :

- 1) ceux qui se mélangent ;
- 2) ceux qui ne se mélangent pas mutuellement ;
- 3) ceux qui tiennent les autres dans un ensemble selon certains liens ;

³²⁸ *Sophiste*, 253d1-3, traduction Cordéro : Τὸ κατὰ γένη διαριεῖσθαι καὶ μήτε ταῦτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταῦτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι;

4) celui qui divise les genres.

La dialectique n'a donc pas seulement affaire avec la division, mais aussi avec une sorte de rassemblement des genres. Nous apprenons par un passage du *Phèdre* ce qu'est la dialectique précisément, par la division et le rassemblement :

Elle consiste à pouvoir à l'inverse découper les espèces (εἶδη) selon les articulations naturelles en tâchant de ne casser aucune partie comme le ferait un mauvais boucher sacrificateur. Au contraire, il faut procéder comme nos deux discours de tout à l'heure qui ont saisi le fait de perdre l'esprit comme une seule Forme commune (κοινῆ εἶδος)³²⁹ [...] (Phdr. 265e1-4)

Ce passage du *Phèdre* exprime un principe simple : diviser les espèces selon les articulations naturelles et les rassembler sous une forme commune. Cette description pourrait nous donner la fausse impression que la dialectique pour Platon consiste à diviser un genre en espèces et à rassembler des espèces sous un genre, comme si entre l'un et le multiple, il existait seulement ce rapport de genre-espèce. La suite du *Sophiste* décrit un mécanisme beaucoup plus complexe. Voyons comment l'Étranger présente la capacité d'un dialecticien :

Certainement, par conséquent, celui qui est capable de faire cela, perçoit, adéquatement une idea unique complètement étendue à travers une multiplicité, dont chaque unité est posée comme séparée ; et de multiples ideai mutuellement autres enveloppées du dehors par une idea unique ; et encore une idea unique connectée en une unité à travers de multiples tous ; et de multiples idées séparées parce que complètement discriminées³³⁰. (Soph. 253d5-e2)

³²⁹ *Phèdre*, 265e1-4, traduction Dixsaut : Τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνῶναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον· ἀλλ' ὥσπερ ἄρτι τὸ λόγῳ τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας ἐν τι κοινῇ εἶδος ἐλαβέτην.

³³⁰ *Sophiste*, 253d5-e2, traduction Dixsaut : Οὐκοῦν ὁ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ιδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην ἰκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἐτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἐξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένῃ, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας· Je suis complètement l'analyse de Dixsaut et sa traduction de ce passage. Dixsaut, M., *Métamorphoses...op. cit.*, p. 182-200.

L'Étranger distingue ici quatre situations dans lesquelles un dialecticien doit être capable de repérer les différents rapports qui produisent les unités :

R1 : Une *idea*³³¹ unique complètement étendue à travers une multiplicité, dont chaque unité est posée (κειμένου) comme séparée (χωρίς)

R2 : De multiples idées mutuellement autres enveloppées (περιεχομένας) du dehors (ἔξωθεν) par une idée unique

R3 : Une idée unique connectée (συνημιμένην) en une unité à travers de multiples tous (ὅλων)

R4 : De multiples idées séparées (χωρίς) parce que complètement discriminées (διωρισμένας)

Ce passage du *Sophiste* contient une explication extrêmement concentrée sur les rapports dialectiques. Dixsaut écrit à juste titre que ce passage articule la complexité des rapports de l'un et du multiple³³², Autrement dit, un dialecticien doit être en mesure de repérer les différents types d'unification ou de division à partir d'une multiplicité.

A. R1 : l'un qui émerge du multiple

Le premier rapport de l'un et du multiple est dit : « une idea unique complètement étendue à travers une multiplicité, dont chaque unité est posée comme séparée. (*Soph.* 253d5) » (μίαν ιδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου)

³³¹ J'emploie le terme *idea* ici et dans d'autre contexte selon la manière dont Dixsaut le détermine : « Elle se définit par des verbes, par ses actions : elle s'avance sur la chose, elle s'enempare, et elle ne peut être reçue par elle si elle est le contraire indirect d'une propriété essentielle à la chose. », plus précisément « la mainmise de la Forme sur la chose, c'est l'*idea*. » Une *idea* ne désigne donc pas la Forme, mais ce qui organise à l'intérieur d'une chose pour que sa qualité puisse être nommée. Dixsaut, M., *Platon et la question de la pensée...op. cit.*, p. 88.

³³² Dixsaut, M., *Métamorphoses...op. cit.*, p. 200-202.

χωρίς, πάντη διατεταμένην)

Dans ce rapport de l'un et du multiple, l'un ici, est dit être une *ιδέα*, donc une réalité intelligible sans nécessairement être une forme intelligible. Selon l'analyse de Dixsaut, dans ce premier rapport dialectique, l'une *idea* unique traverse chacune des choses multiples individuellement. En outre, le multiple est multiple, parce que les unités sont posées (κειμένου) comme séparées (χωρίς), sans être différenciées les unes des autres. Cela signifie, que l'on peut identifier une forme unique à partir du multiple, car cette forme unique émerge individuellement à travers chaque unité qui fait partie du multiple, tout en sachant qu'entre les unités qui constituent ce multiple, il n'y a ni connexion, ni différenciation. La multiplicité ici est donc une multiplicité numérique dont on saisit la pluralité en décomptant des unités sans pour autant y introduire des distinctions précises.

Le rapport R1 fait probablement allusion au rapport de la participation des choses sensibles aux idées. Dixsaut et Cornford interprètent le texte différemment : si selon le contexte du *Sophiste*, le dialecticien n'analyse que la mise en rapport des genres, alors ce n'est pas le travail du dialecticien d'indiquer le rapport participatif des sensibles aux genres³³³. Je suis pour partie en accord avec ces commentateurs sur le fait qu'il s'agit effectivement d'un rapport entre les réalités intelligibles et non pas un rapport entre la réalité intelligible et les sensibles. Cependant, si on analyse bien ce premier rapport dialectique, alors il semble bien qu'il s'agit du même type de rapport de l'un et du multiple qu'un rapport de participation. Pour ce faire, reprenons en détail l'exemple du *Ménon* que Dixsaut nous explique. Dans son étude de ce passage, Dixsaut s'approche en effet d'une formule presque identique

³³³ Dixsaut, M. *Métamorphoses...Ibidem*, p. 161.

à R1 :

--Eh bien, à mon avis, le courage est une vertu, ainsi que la tempérance, le savoir, la magnificence et il y en a beaucoup d'autres.

--Voilà que de nouveau, Ménon, la même chose nous arrive. Nous cherchons une seule vertu, et encore une fois nous en trouvons plusieurs, quoique de façon différente de tout à l'heure. Mais cette vertu unique, qui traverse toutes (διὰ πάντων) les vertus que tu as nommées, nous ne parvenons pas à la découvrir³³⁴. (Mén. 74a4-10)
»

Ainsi, en poursuivant ce raisonnement, si Ménon réussit à trouver la forme unique parmi les multiples unités qu'il appelle « les vertus », alors il faut qu'il soit capable de reconnaître la forme unique de la vertu dans le multiple. Et dans ce cas-là, le rapport entre la vertu et le courage, la modération, le savoir, la magnificence, etc. est le même que le rapport R1. Nous pouvons remarquer dans un premier temps que cette unité dans le rapport R1 ne peut pas être nominale : c'est-à-dire que le multiple ne porte pas le même nom, sinon Ménon aurait déjà trouvé la forme unique. Deuxièmement, trouver la forme unique qui traverse la multiplicité, c'est reconnaître l'essence de la vertu individuellement dans la nature de chaque unité au sein du multiple. Autrement dit, l'identité de chacune des unités dans le multiple est séparée de celle des autres, mais elles partagent, dans leurs identités, chacune individuellement un point commun, celui de l'essence de la vertu. Les vertus, donc le courage, la modération, le savoir etc., ne sont pas identiques à la vertu, et elles disposent chacune d'une identité propre à elle-même, mais en tant que vertus, elles participent de la vertu dans son identité. Ce rapport de l'un et du

³³⁴ Ménon, 74a4-10, traduction Canto-Sperber modifiée : --MEN. Ἡ ἀνδρεία τοίνυν ἔμοιγε δοκεῖ ἀρετὴ εἶναι καὶ σωφροσύνη καὶ σοφία καὶ μεγαλοπρέπεια καὶ ἄλλαι πάμπολλαι.
--ΣΩ. Πάλιν, ὦ Μένων, ταῦτόν πεπόνθαμεν· πολλὰς αὖ ἠρήκαμεν ἀρετὰς μίαν ζητοῦντες, ἄλλον τρόπον ἢ νυνδὴ· τὴν δὲ μίαν, ἢ διὰ πάντων τούτων ἐστίν, οὐ δυνάμεθα ἀνευρεῖν.

multiple articule donc un rapport essentiel, mais non pas définitionnel, car s'il s'agissait d'un rapport définitionnel, alors il n'y aurait pas de multiplicité à relier à l'unité.

Le travail du dialecticien consiste bien à articuler les rapports entre les réalités intelligibles. Cependant, la formule R1 qui désigne une mise en rapport de multiples individus à une unité, tout en reconnaissant l'essence de cette unité dans chacun de ces individus, démontre le même rapport de l'un et du multiple dans une participation. Je propose ici deux arguments pour démontrer que le rapport R1 est le même que le rapport de la participation. Premièrement, pour en revenir à l'explication du *Ménon*, la recherche de la forme unique de la vertu dans de multiples unités, qu'on appelle aussi les vertus, est mise en parallèle avec l'exemple de l'abeille lorsque Socrate dit « Eh bien, c'est pareil aussi pour les vertus ³³⁵! » (*Mén.* 72c6) après avoir donné son exemple de l'abeille :

--Que me répondrais-tu si je te demandais : « Est-ce du fait qu'elles sont des abeilles qu'il y en a, dis-tu, beaucoup, de toutes sortes, toutes différentes les unes des autres ? Ou bien, veux-tu dire que le fait d'être des abeilles ne crée aucune différence entre elles, mais qu'elles diffèrent par autre chose, par exemple en beauté, en taille, ou par un autre attribut de ce genre ? » Dis-moi, si on te posait cette question, que répondrais-tu ?

--Ceci : en tant qu'elles sont des abeilles, je dis qu'il n'y a aucune différence entre deux d'entre elles.

*--Or si je te demandais ensuite : « Eh bien, Ménon, dis-moi quelle est cette chose qui, sans créer la moindre différence entre ces abeilles, fait qu'elles sont toutes la même chose. D'après toi, qu'est-ce que c'est ? » A coup sûr, tu saurais me le dire³³⁶ ! (*Mén.* 72b3-c4)*

³³⁵ *Ménon*, 72c6, traduction Canto-Sperber : Οὕτω δὴ καὶ περὶ τῶν ἀρετῶν·

³³⁶ *Ménon*, 72b3-c4, traduction Canto-Sperber modifiée : --τί ἂν ἀπεκρίνω μοι, εἴ σε ἠρόμην· “Ἄρα τούτω φῆς πολλὰς καὶ παντοδαπὰς εἶναι καὶ διαφερούσας ἀλλήλων, τῷ μελίττας

L'exemple de l'abeille est sans doute un exemple de la participation selon laquelle les abeilles particulières en tant qu'abeilles sont toutes la même abeille parce qu'on reconnaît cette même forme dans tout ce qu'on appelle « abeille » individuellement.

Deuxièmement, les quatre rapports dialectiques dans ce passage du *Sophiste* doivent en quelque sorte épuiser toutes les manières qu'a l'un de se rapporter au multiple. Dans le cas contraire, le dialecticien serait incapable de reconnaître déjà les genres qui sont en jeu afin de commencer la dialectique. Concernant R2 et R3, ces deux situations impliquent toutes deux un nombre défini du multiple, en l'enveloppant (R2) ou en se connectant à travers lui (R3). De plus, dans chaque rapport de participation, on reconnaît la forme unique individuellement dans chaque sensible sans savoir les différencier les uns des autres, ce qui nous conduit à penser que le rapport de participation est en effet un rapport de l'un et du multiple tel que Platon l'explique dans le R1.

B. R2 : l'un qui enveloppe le multiple

Le deuxième rapport de l'un et du multiple selon l'Étranger se présente ainsi : de multiples *ideai* mutuellement autres, enveloppées du dehors par une *idea* unique. (καὶ πολλὰς ἐτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένης). Le R2 concerne explicitement le rapport entre les réalités intelligibles, mais contrairement au R1, selon lequel chaque unité dans la multiplicité est reliée à l'unité de manière

εἶναι; ἢ τοῦτο μὲν οὐδὲν διαφέρουσιν, ἄλλω δὲ τῷ, οἷον ἢ κάλλει ἢ μεγέθει ἢ ἄλλω τῷ τῶν τοιούτων;” εἰπέ, τί ἂν ἀπεκρίνω οὕτως ἐρωτηθείς;

--Τοῦτ' ἐγωγε, ὅτι οὐδὲν διαφέρουσιν, ἢ μέλιται εἰσὶν, ἢ ἐτέρα τῆς ἐτέρας.

--ΣΩ. Εἰ οὖν εἶπον μετὰ ταῦτα· “Τοῦτο τοίνυν μοι αὐτὸ εἰπέ, ὦ Μένων· ὃ οὐδὲν διαφέρουσιν ἀλλὰ ταῦτόν εἰσιν ἅπασαι, τί τοῦτο φῆς εἶναι;” εἶχες δῆπου ἂν τί μοι εἰπεῖν;

individuelle, le R2 consiste en une unité qui enveloppe (περιέχω) le multiple sans avoir de rapports directs avec chacune des *ideai* individuellement. Selon Dixsaut, ce rapport R2 désigne le rapport entre une multiplicité des *ideai* qui sont reliées (ou mises à l'écart plus précisément) directement les unes aux autres par l'altérité, mais elles sont enveloppées par une *idea* de l'extérieur parce que cette *idea* est une propriété non essentielle mais nécessaire à chacune de ces *ideai*. Autrement dit, l'unification des multiples *ideai* à l'*idea* unique est indirecte, car elle s'effectue *en dehors* de leurs essences.

Prenons l'exemple de Dixsaut : la Beauté enveloppe le courage, la modération, le savoir, etc. de l'extérieur parce que l'essence du courage, de la modération, du savoir ne participent pas directement à la Beauté, mais selon Dixsaut, elle « confère un caractère commun » à ces *ideai* multiples³³⁷. On peut développer davantage cette explication de Dixsaut. Le courage, la modération, le savoir, ainsi que l'harmonie, l'amitié sont enveloppés par la Beauté, car : premièrement, chacune de ces *ideai* n'a aucun rapport direct avec la Beauté, c'est-à-dire que leur essence n'est pas déterminée par la Beauté ; deuxièmement, elles se différencient les unes des autres sans que rien ne vienne les unifier de l'intérieur ; mais troisièmement, la Beauté les enveloppe à l'aide de son rapport direct avec d'autres *ideas*, par exemple : la vertu, la justice et l'amour (présupposant que ces trois *ideais* sont directement liées à la Beauté dans leurs essences, donc le rapport R1 entre la vertu, la justice l'amour, et la Beauté). Autrement dit, l'unité du R2 dépend entièrement d'un rapport extérieur à son multiple, c'est-à-dire que le courage, la modération, l'harmonie, l'amitié peuvent former une unité, à la

³³⁷ Dixsaut, M., *Métamorphoses... op. cit.*, p. 191.

condition de dépendre entièrement du rapport de la vertu, de la justice et de l'amour avec la Beauté.

Ce type d'unité du multiple qui dépend de quelque chose d'extérieur de la multiplicité enveloppée semble appartenir au même type d'unité qui rend possible le non-être dans le *Sophiste* :

Est-ce que, comme tu dis, il n'est pas inférieur aux autres réalités existantes et il faut alors avoir le courage de dire que le non-être existe solidement, avec sa nature propre à lui, ainsi comme le grand était grand et le beau était beau et le non grand, non grand, et le non beau, non beau, de telle manière que le non-être en soi était et est non-être, classé comme une forme parmi d'autres, ou bien sommes-nous d'une certaine manière incroyables, Théétète, en ce qui le concerne³³⁸ ? (Soph. 258b8-c5)

Le non-beau est, de plus, une forme qui est une (εἶδος ἓν) comme les autres formes, car, il désigne ce qui s'oppose à la Beauté (en tant qu'une partie de l'Être). L'unité de ces genres, qui sont différents les uns des autres, dépend donc de leur rapport d'opposition avec la Beauté extérieure à leurs essences, étant donné que la Beauté est extérieure à leurs essences. Le non-beau enveloppe donc tous les genres qui n'ont aucun rapport les reliant les uns aux autres, directement à l'aide du rapport indirect qui les positionne en opposition avec la Beauté. L'opposition entre ces genres-là et la Beauté fait partie de ce qui est nécessaire mais non essentiel à ces genres. Ce qui fait que le non-beau forme une unité en enveloppant des genres différents est, d'une manière plus précise, le fait que ces genres multiples contiennent tous indirectement un rapport qui les relie à cette forme unique. L'unité,

³³⁸ *Sophiste*, 258b8-c5, traduction Cordéro : Πότερον οὖν, ὥσπερ εἶπες, ἔστιν οὐδενὸς τῶν ἄλλων οὐσίας ἐλλειπόμενον, καὶ δεῖ θαρροῦντα ἤδη λέγειν ὅτι τὸ μὴ ὄν βεβαίως ἔστι τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον, ὥσπερ τὸ μέγα ἢ μέγα καὶ τὸ καλὸν ἢ καλὸν καὶ τὸ μὴ μέγα <μὴ μέγα> καὶ τὸ μὴ καλὸν <μὴ καλόν>, οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ ὄν κατὰ ταῦτόν ἢ τε καὶ ἔστι μὴ ὄν, ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἓν; ἢ τίνα ἔτι πρὸς αὐτό, ὃ Θεαίτητε, ἀπιστίαν ἔχομεν;

dans le R2, dépend donc de ce qui est extérieur au multiple enveloppé, qui relie indirectement le multiple à l'un.

C. R3 : l'un qui connecte les tous

Le troisième rapport de l'un et du multiple est caractérisé ainsi : une [*idea*] unique connectée en une unité à travers de multiples tous. (καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένῃ). A l'opposé du R2³³⁹, le R3 présente une unification du multiple à l'intérieur de la multiplicité. Pourquoi l'Étranger utilise-t-il ici le terme ὅλον, et non pas l'*idea* ? Le *Parménide* détermine ainsi le tout :

--La partie (μέρος), je suppose, est partie d'un tout (ὅλον).

--Oui.

--Mais qu'est-ce que le tout ? N'est-ce pas ce à quoi aucune partie ne manque, qui peut être considéré comme un tout³⁴⁰ ? (*Parm.* 137c6-8)

Le tout est donc composé de parties, et aucune partie ne lui manque. Selon l'analyse de Dixsaut, si une *idea* peut traverser de multiples tous, alors elle doit aussi les traverser dans toutes leurs parties, et elle doit être l'essence qui relie à la fois toutes les parties d'un tout, et tous les tous³⁴¹. Le rapport de l'un et du multiple dans le R3 est un rapport à l'essence, comme le R1, mais contrairement au R1 selon lequel le multiple ne contient aucun rapport direct entre eux, les multiples tous sont

³³⁹ La présence d'αὖ conduit certains commentateurs comme Cornford à distinguer les quatre rapports en deux groupes : R1 et R2 qui expliquent des types de rassemblement ; R3 et R4 qui expliquent des types de divisions. Mais il est difficile de justifier une telle distinction en comparant le R2 et R3 qui sont formulés presque de la même manière. D'autres défendent l'idée que le R3 se distingue davantage du R2, mais étant donné que l'unification est extérieure, il est impossible que le R2 contienne un rapport de l'un et du multiple dans lequel l'association est intérieure. Pour plus de détails chez les commentateurs, voir : Dixsaut, M., *Métamorphoses...* *op. cit.*, p. 192-193.

³⁴⁰ *Parménide*, 137b6-8, traduction Brisson : Τὸ μέρος που ὅλου μέρος ἐστίν. — Ναί. — Τί δὲ τὸ ὅλον; οὐχὶ οὗ ἂν μέρος μηδὲν ἀπῆ ὅλον ἂν εἶη;

³⁴¹ Dixsaut, M., *Métamorphoses...* *op. cit.*, p. 194.

connectés les uns aux autres en se différenciant les uns des autres. Nous avons démontré que dans le R1, le rapport entre l'un et le multiple est essentiel mais pas définitionnel, parce que chacune des unités du multiples a sa propre essence, autrement dit le multiple est posé comme séparé. Contrairement au R1, les tous multiples dans le R3 sont connectés les uns aux autres par une *idea* unique, ils ont donc la même essence différenciée par une différence non-essentielle. Pour illustrer mon propos, on peut prendre l'exemple de l'*idea* unique de triangle, connectée au multiple à travers tous les types de triangles (scalène, isocèle, équilatéral, etc.) : le R3 manifeste donc un rapport du genre-espèce.

D. R4 : les *ideai* séparées

Le dernier rapport que le dialecticien doit être capable d'opérer, est la distinction claire entre les *ideai* multiples, c'est-à-dire d'observer « de multiples *ideai* séparées parce que complètement discriminées³⁴² » (πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας). Dans ce quatrième rapport dialectique, ce qui est mis en avant est que chaque *idea* est πάντη διωρισμένας. La présence de πάντη διωρισμένας suscite de nombreuses difficultés pour les commentateurs. Par exemple, Crombie comprend ce quatrième rapport d'après la phrase à la fin de ces quatre rapports : « Cela signifie savoir distinguer, genre par genre (κατὰ γένος), quels sont ceux qui peuvent, et ceux qui ne peuvent pas se mettre en rapport (κοινωνεῖν)³⁴³. (*Soph.* 253d9-e2 » Selon lui, les trois premiers désignent donc les situations dans lesquelles les genres se mettent en rapport, et le quatrième celui pour expliquer les

³⁴² *Sophiste*, 253c2-3, traduction Dixsaut : πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας

³⁴³ *Sophiste*, 253d9-e2, traduction Cordéro : τοῦτο δ'ἔστιν, ἧ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.

genres qui ne se mettent pas en rapport³⁴⁴. On peut néanmoins remarquer que si les trois premiers cas expliquent tous les trois la communication et le quatrième la non-communication, alors dans ces trois cas, notamment le R1 et le R2, il faut nécessairement une non-communication au sein du multiple pour s'assurer qu'il s'agit bien d'un multiple. L'analyse de Dixsaut va dans le même sens, lorsqu'elle propose une explication en s'appuyant sur les occurrences de « διωρισμένως » dans les dialogues : « À quelle opération correspond le fait de discriminer ? À reconnaître et faire reconnaître l'existence distincte d'une réalité qu'on aurait pu confondre avec une autre ou tout simplement ignorer³⁴⁵. » A mes yeux, l'interprétation de Dixsaut semble plus pertinente, car premièrement, la division n'est pas présentée exclusivement dans le quatrième cas ; deuxièmement, si l'objectif de la dialectique selon l'Étranger est de « diviser genre par genre, c'est-à-dire, ne point croire que la même forme est une autre, ou une autre est la même³⁴⁶ (*Soph.* 253d1-2) », alors le dialecticien doit en effet être capable de discerner chaque genre de tous les autres selon l'unité qui lui est propre et qui le différencie de tout ce qui n'est pas proprement lui-même.

Le R4 articule donc aussi un rapport de l'un et du multiple dans lequel chaque genre est reconnu dans une unité propre à lui, et la reconnaissance de cette unité fait que le genre est en même temps totalement discriminé (πάντη

³⁴⁴ Crombie, I. M., *An examination of Plato's doctrines. II, Plato on knowledge and reality*, Humanities, New York, 1963, p. 418.

³⁴⁵ L'analyse des occurrences de Dixsaut montre que quand Platon emploie ce terme διωρισμένως, il ne désigne pas systématiquement « diviser », de plus, ce terme désigne rarement le fait que deux choses n'ont aucune communication, mais au contraire le fait que l'un est clairement et entièrement distingué de l'autre sans possibilité de les confondre. Pour les analyses détaillées, voir : Dixsaut, M., *Métamorphoses... op. cit.*, p. 198.

³⁴⁶ *Sophiste*, 253d1-2, ma traduction : Τὸ κατὰ γένη διαιεῖσθαι καὶ μήτε ταῦτὸν εἶδος ἕτερον ἠγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταῦτὸν. Je comprends ici le καὶ comme un καὶ explicatif, parce que si l'on est capable de diviser genre par genre, alors on ne confond pas un genre pour un autre, et vice versa, si l'on ne prend jamais un genre pour un autre, alors on est capable de les diviser genre par genre.

διωρισμένως) des autres. Contrairement au R1, au R2, et au R3, où les *ideai* ou les tous sont distingués, mais seulement par rapport à certains autres, le R4 exige que le dialecticien différencier non seulement ce qui est nécessaire de ce qui est essentiel à une *idea* (R2), mais aussi ce qui est essentiel à son essence propre (R1). La capacité du dialecticien dans ce quatrième cas est de repérer qu'entre l'*idea* et son unité, aucune altérité ne peut être davantage introduite. La reconnaissance de l'unité propre à une *idea*, au sein de cette *idea*, établit donc son rapport ultime de soi à soi-même, autrement dit son essence. Par conséquent, seule la reconnaissance d'une telle unité fait qu'un genre est « complètement discriminé » de tous les autres, et afin de pouvoir complètement discerner une *idea* d'une autre, tout rapport lié à son essence doit être antérieurement articulé (R1, R2, R3). Dixsaut a donc parfaitement raison de considérer le R4 comme la phase finale et l'objectif d'un dialecticien, car la compréhension du R4 est la seule qui assure notre capacité à « diviser genre par genre » (κατὰ γένος).

LES RAPPORTS DIALECTIQUES, MEME ET AUTRE

Les dialecticiens doivent donc être capables de percevoir quatre rapports dialectiques de l'un et du multiple :

- 1) l'un qui émerge dans chacun des multiples individuellement ;
- 2) l'un qui enveloppe le multiple de l'extérieur ;
- 3) l'un qui se connecte au multiple de l'intérieur ;
- 4) une multiplicité de l'un qui se distingue entièrement des autres en étant un avec soi-même.

Les réalités intelligibles se mettent donc en rapport les unes avec les autres,

et leur mélange ne produit ni une unité provenant d'une simple addition, ni une unité qui fusionnerait plusieurs formes dont les composants perdraient leurs identités. L'unité n'est pas seulement une unité numérique à partir de laquelle et dans laquelle aucun rapport ne pourrait être introduit, et elle n'est pas non plus simplement une unité additionnelle selon laquelle l'un se tiendrait toujours au-dessus, séparé du multiple. Au contraire, l'unité peut être articulée à partir des différents rapports unifiants :

R1 : le même rapport entre l'un et chaque unité du multiple individuellement ;

R2 : le multiple se rapporte à l'un à travers le même rapport indirect que chacun du multiple tient avec l'un ;

R3 : le même rapport que chacun des multiples entretient : les uns avec les autres ;

R4 : le rapport d'identité de soi à soi-même qui distingue l'un des autres ;

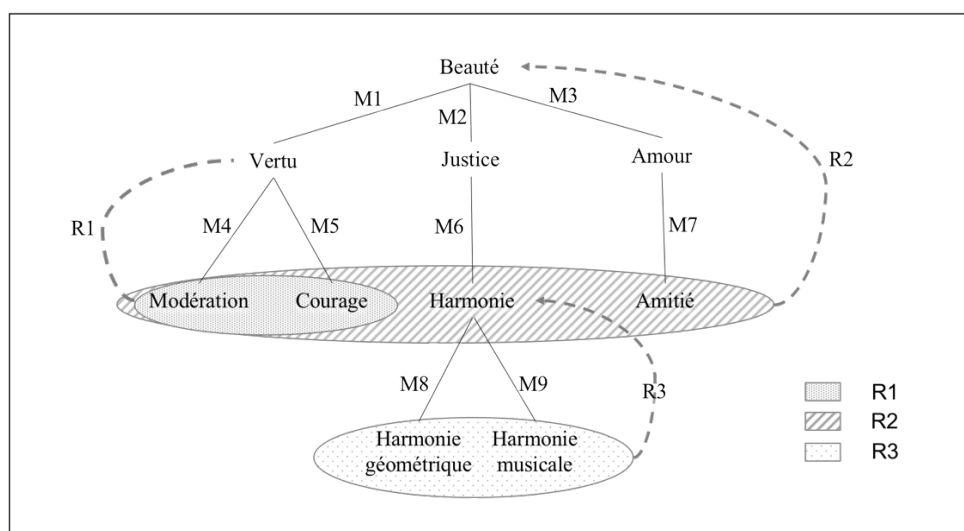
Ces quatre rapports dialectiques suggèrent donc qu'il n'existe pas une participation homogène, mais plusieurs types de participations selon l'*articulation naturelle*³⁴⁷ de ce qui est mis en examen. Comme l'écrit Dixsaut : « Il doit comprendre que la nature du lien capable de les unifier est chaque fois différente : une *idea* unique peut connecter des tous mais pas des unités séparées, elle peut envelopper du dehors des *ideai* mutuellement autres, mais non des tous etc.³⁴⁸ » Les dialecticiens saisissent donc les rapports de différenciation (Autre) ou les rapports de mise commun (Même) entre les choses en question, afin de déterminer

³⁴⁷ Cf. Phdr. 265e.

³⁴⁸ Dixsaut, M., *Métamorphoses... op. cit.*, p. 202.

ce que sont à proprement parler ces choses.

Reprenons l'exemple des vertus. Supposons que la beauté, la vertu, la justice, l'amour, et des vertus différentes comme l'harmonie, l'amitié, entretiennent des rapports tels que dans le schéma ci-dessous³⁴⁹ :



Examinons ces rapports à partir du rapport R1. La modération et le courage sont posés comme des vertus, c'est-à-dire que le même nom de « vertu » peut être utilisé pour appeler chacun d'entre eux. En outre, étant donné que la modération et le courage étant considérés comme des vertus, alors cela implique que la vertu exprime quelque chose sur ce qu'est la modération et le courage. Autrement dit, lorsque l'on parle de la modération (ou courage), on parle aussi de la vertu (d'une vertu), puisque la vertu est dans l'essence de la modération sans être l'essence propre de la modération. Et comme les multiples *ideai* séparées (modération, courage) entretiennent ce même rapport avec la vertu, alors cela articule aussi la non-identification entre la vertu et la modération (ou le courage). La vertu et la modération sont donc à la fois mêmes et non-mêmes : elles sont

³⁴⁹ Les rapports dialectiques entre ces idées sont probablement erronés à cause du manque de la capacité de percevoir les articulations naturelles entre elles, et ce tableau n'a aucune intention de proposer une carte typologie exhaustive par rapport aux idées mentionnées.

mêmes, parce qu'en parlant de la modération, on parle de la vertu ; elles ne sont pas mêmes, parce que la vertu n'est pas propre à la modération, autrement dit la vertu est autre que la modération. Le rapport commun de la modération et du courage avec la vertu (M4, M5) réunit donc la modération et le courage à la vertu.

Quant au rapport R2, la modération, le courage, l'harmonie et l'amitié sont chacun autre les uns vis-à-vis des autres, et ils sont également autres vis-à-vis de la Beauté. Cependant, les *ideai* avec lesquelles leurs essences se mettent en rapport par rapport à leurs essences entretiennent le même rapport avec la Beauté. C'est-à-dire que les rapports M4, M5, M6, M7 sont les mêmes qui indiquent que la vertu est essentielle pour le courage (M4) et la modération (M5) ; comme la justice pour l'harmonie (M6), et l'amour pour l'amitié (M7). En outre, les rapports M1, M2, M3 sont aussi les mêmes indiquant la Beauté comme essentielle pour la vertu, la justice et l'amour. Le courage, la modération, l'harmonie et l'amitié sont donc considérés comme beaux seulement à travers la vertu, la justice et l'amour, et non pas directement. Par conséquent, ils s'unifient à la Beauté seulement à travers les rapports que la vertu, la justice et l'amour entretiennent avec la Beauté, et qui leur sont extérieurs.

Enfin, les rapports M8 et M9 relatifs aux deux espèces d'harmonie sont autres que M4 et M5, car M4 et M5 indiquent que le courage et la modération ont quelque chose d'identique provenant de la même essence, mais les rapports M8 et M9, déterminent, eux, que les deux espèces d'harmonie ont exactement la même essence. Autrement dit, entre les deux espèces d'harmonie, l'introduction de l'altérité qui sépare les deux ne relèvent que de quelque chose qui est en dehors de leur essence, ce qui fait qu'elles sont relativement différentes mais essentiellement les mêmes.

La dernière étape opérée par les dialecticiens consiste donc, après avoir repéré ces trois types de rapports dialectiques, à saisir l'unité qui fait qu'une *idea* est elle-même mais pas une autre. Afin d'atteindre cette unité dans laquelle une *idea* est mise en rapport avec son essence, il faut donc différencier cette *idea* de tout ce qui lui est autre. Ce rapport entre l'*idea* et son essence est donc purement un rapport du Même sans aucune présence d'altérité.

Partant de l'unité et de la multiplicité saisies par la structure langagière, il est donc possible d'appréhender chacune des réalités intelligibles indépendamment les unes des autres par leur structure ontologique déterminée par le Même et l'Autre. Comme le dit Dixsaut, « Unité et multiplicité sont la traduction dialectique de ces structures ontologies que sont le même et l'autre³⁵⁰ ». Mais si nous acceptons cette description de la science dialectique que l'Étranger propose dans le *Sophiste*, qui établit que le dialecticien articule les différents rapports de l'un et du multiple afin de pouvoir saisir des réalités en elles-mêmes complètement distinguées les unes des autres à la fin de son processus, alors cela nous conduit à nous poser trois questions :

1) Si l'objectif de la science dialectique est de saisir des réalités en elles-mêmes complètement séparées des autres en articulant les rapports de l'un et du multiple, alors cela n'implique-t-il pas que les Formes sont en relation les unes avec les autres ?

2) Si la science dialectique ne saisit pas immédiatement les réalités en elles-mêmes dès que le dialecticien entre en contact avec une unité ou un tout, alors cela n'implique-t-il pas, ou bien que l'on saisit partiellement les Formes à chaque étape, ce qui est impossible selon Platon ; ou bien que l'on saisit quelque chose qui

³⁵⁰ Dixsaut, M., *Métamorphoses... op. cit.*, p. 204.

contient une certaine conformité avec les Formes sans être les Formes ?

3) Si la science dialectique est considérée comme la science qui peut atteindre les réalités en soi, alors cela n'implique-t-il pas que les Formes peuvent entrer en contact avec l'âme humaine, qui n'est pas une Forme selon Platon ?

Afin de répondre à ces questions pour finalement savoir si le discours a la possibilité d'exprimer quelque chose de manière correcte ou incorrecte sur les Formes, il est donc nécessaire d'analyser les descriptions et les critiques des Formes intelligibles que Platon présente dans les dialogues.

LES FORMES IMMUABLES EN RELATION

Ce qui est divin, immortel, objet pour l'intelligence, qui possède une forme unique, qui est indissoluble et toujours semblablement même que soi-même, voilà ce avec quoi l'âme offre le plus de ressemblance. En revanche, ce qui est humain, mortel, inaccessible à l'intelligence, multiforme, sujet à dissolution, et qui jamais n'est même que soi, c'est au contraire avec cela que le corps offre le plus de ressemblance³⁵¹. (Phd. 80b1-5)

L'opposition entre ce qui reste un, toujours en soi et par soi (αὐτὸ καθ' αὐτό), semblablement même que soi-même (κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως) et ce qui est multiple, et jamais même que soi, se trouve dans les dialogues de manière répétée.

³⁵¹ *Phédon*, 80b1-3, traduction Dixsaut : τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῇ, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδεῖ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον αὐτῷ εἶναι σῶμα.

κατὰ ταῦτα est ici traduit par Dixsaut « semblablement », mais la même expression est souvent traduit par de nombreux commentateurs par « de la même manière », « sous le même aspect » (Traduction de Hestir) ou « sous les mêmes rapports » (Traduction d'El Murr). Je choisis ici la traduction de Dixsaut, car les autres traductions semblent laisser la possibilité de dire qu'il existe plusieurs manières ou plusieurs aspects ou bien il est possible d'accéder aux formes seulement sous certains rapports, même si les commentateurs n'ont probablement aucune intention de faire une telle suggestion.

Et ce qui reste toujours même que soi-même est en effet l'essence des choses, comme le dit Socrate dans le *Phédon* :

Cette essence (οὐσία) –c'est de sa manière d'être dont nous rendons un juste compte (λόγον) et lorsque nous questionnons et lorsque nous répondons --, est-ce qu'elle se comporte toujours semblablement en restant même qu'elle-même (ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ), ou est-ce qu'elle est tantôt ainsi, et tantôt autrement³⁵² ? (Phd. 78d1-3)

Bien que la notion de Forme (εἶδος) n'apparaisse dans le *Phédon* qu'à partir de 102b, il est évident, comme l'écrit Dixsaut, que l'essence (οὐσία) est identique à la Forme (εἶδος)³⁵³. La Forme est donc ce qui est en soi et par soi (αὐτὸ καθ' αὐτό), et toujours semblablement même qu'elle-même (ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ). Le fait d'être αὐτὸ καθ' αὐτό et κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως est essentiel, et c'est au moins la première condition nécessaire pour être une Forme intelligible, si l'on ne cherche pas davantage à articuler les différences entre l'idée (ιδέα), la forme (εἶδος) et le genre (γένος).

La notion de Forme intelligible tient sans aucun doute une place centrale dans la pensée de Platon. Elle est aussi la notion la plus étudiée et critiquée par les commentateurs depuis Aristote. Aujourd'hui, dans leur grande majorité, les spécialistes défendent l'idée qu'il existe des différences radicales qui divisent les dialogues en deux groupes, selon la manière dont Platon parle des Formes et des Idées. Pour certains, cela met en évidence que Platon abandonne dans les derniers dialogues sa théorie des Formes et réfute leur statut ontologique en le réduisant à de simples concepts ou à des concepts universaux. Pour eux, les dialogues comme

³⁵² *Phédon*, 78d1-3, traduction Dixsaut : αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, πότερον ὡσαύτως αἰεὶ ἔχει κατὰ ταῦτὰ ἢ ἄλλοτ' ἄλλως;

³⁵³ Dixsaut, M., *Platon et la question de la pensée...op. cit.*, p. 83.

le *Parménide* et le *Sophiste* sont des preuves qui démontrent que Platon lui-même pense que la théorie des Formes intelligibles n'est plus soutenable³⁵⁴. Pour d'autres, Platon n'a jamais abandonné les Formes et il continue de les questionner même après le *Sophiste*³⁵⁵. D'après eux, les critiques des Formes que l'on trouve dans les dialogues, notamment dans le *Parménide* et le *Sophiste*, démontrent à juste titre qu'il y a des manières dont les Formes ne sont pas censées être conçues, et qu'à partir de certaines présuppositions quant aux Formes intelligibles, on est confronté à des difficultés insurmontables. La question est alors bien de savoir, en dehors de ces présupposés, s'il est possible d'obtenir une réalité qui corresponde à toutes les caractéristiques que Platon attribue aux Formes intelligibles, tout en évacuant les critiques que Platon lui-même formule.

A. Les critiques des Formes intelligibles et de la participation

Le *Sophiste* et le *Parménide* sont les deux dialogues où Platon met à l'épreuve son hypothèse des Formes intelligibles. Comme le remarque El Murr avec justesse, les critiques sur les Formes et sur la participation s'attaquent principalement soit à l'unicité des Formes, soit à l'identité³⁵⁶. Comment les Formes

³⁵⁴ Burnet insiste sur le fait que dans les derniers dialogues comme les *Lois*, il n'y a plus aucune trace de la théorie des Formes, et que l'on peut ainsi affirmer que Platon a abandonné sa théorie des Formes. Stenzel propose une vision plus modérée, en disant que Platon, après les critiques que lui-même fait contre les Formes intelligibles, réduit celles-ci à des concepts, et que les Formes ne sont plus comme des entités absolues et séparées. Burnet, J., *Platonism, Berkeley*, University of California Press, p. 119-120. Stenzel, J., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Berlin: B. G. Teubner, 1924, p. 12-22.

³⁵⁵ Schipper essaie de démontrer dans son travail que les dialogues dits tardifs gardent toujours les mêmes caractéristiques fondamentales que l'on trouve dans les autres dialogues, et que la seule différence entre ces deux périodes consiste à donner davantage d'applicabilité aux Formes. Dixsaut réfute aussi cette distinction de deux périodes qui mène à présumer de l'abandon des Formes, et elle explique que malgré la fréquence relativement faible de l'occurrence des termes « Forme » et « Idée » dans le *Théétète* et le *Sophiste*, on retrouve de nouveau la discussion sur les Formes intelligibles dans le *Philèbe* et le *Timée*, qui contiennent des descriptions qui sont cohérentes avec les prétendus premiers dialogues. Schipper, E. W., *Forms in Plato's Later Dialogues.*, The Hague: M. Nijhoff, 1965, p. 73-74.

³⁵⁶ El Murr, D., « Les Formes sans l'âme : Parm. 131a-133a est-il une critique de la

peuvent-elles rester Une tout en étant participées par des choses sensibles ? Comment les Formes peuvent-elles être reconnues dans leurs relations au Même et à l'Autre, tout en restant uniformes et indivisibles ? Comment les Formes peuvent-elles rester identiques à elles-mêmes, tout en étant en relation avec d'autres Formes ?

a. L'unité et l'unicité de la Forme intelligible

Le problème que soulève l'unicité des Formes est évoqué dans plusieurs des arguments du *Parménide*, qui mettent en examen la thèse des Formes intelligibles de Socrate. Le premier argument aborde le tout et les parties :

--Jolie façon, Socrate, reprit-il, de faire que la Forme se retrouve une et identique en même temps en plusieurs endroits. C'est comme si tu étendais un voile sur plusieurs êtres humains et que tu disais « Le voile reste un en sa totalité, lorsqu'il est étendu sur plusieurs choses. » N'est-ce pas d'une présence de ce genre que tu veux parler ?

--Peut-être, répondit Socrate.

--Est-ce donc en sa totalité que le voile se retrouverait sur chacun ou est-ce une partie de lui qui se trouverait sur l'un, une autre partie sur l'autre ?

--Une partie.

--Voici, Socrate, répondit-il, les conséquences qui découlent de cette position : les Formes elles-mêmes sont divisibles ; les choses qui participent de ces Formes ne peuvent avoir part qu'à une des parties de ces Formes ; et c'est non pas la totalité, mais une partie de cette Forme qui se retrouve dans chaque chose.

--Apparemment, il en va bien ainsi.

--Admettras-tu donc, Socrate, que la Forme, qui est une se

participation? », *Antiquorum Philosophia*, vol. 4 / 4, 2010, p. 1000-1024, pp. 147.

trouve, en vérité, divisée entre nous, tout en demeurant encore une ?

--Certainement pas³⁵⁷. (Parm. 131b7-c11)

Comment une Forme peut rester UNE tout en se trouvant dans des choses multiples ? Nous semblons là nous heurter au dilemme suivant : sans participation, la Forme est insaisissable, mais une fois la participation admise, alors elle détruit l'unicité et l'unité de la Forme en la divisant en parties. Selon Parménide, la thèse sur les Formes intelligibles est problématique, parce qu'il faut concevoir une unité qui peut être en soi et par soi, séparée des choses sensibles, et qui se retrouve pourtant en chaque chose. Comme cette conception de l'unité est impossible selon Parménide, la seule possibilité pour une chose d'être en soi, mais aussi dans une multiplicité de choses, est alors que chaque participant contienne une partie de cette chose, et qu'ainsi la chose soit une composition de ses parties. La forme perd alors son unicité.

Un autre argument dans le *Parménide* s'attaque également à l'unicité des Formes, à savoir l'argument dénommé « argument du troisième homme ». L'argument du troisième homme se présente de la manière suivante :

--Voici, j'imagine, à partir de quelle considération tu en viens à poser que chaque Forme est une. Chaque fois que plusieurs choses te paraissent être grandes, c'est, je suppose, une seule Forme (μία ἰδέα), qui t'apparaît être la même (ἡ αὐτή), lorsque tu les embrasses

³⁵⁷ *Parménide*, 131b7-c11, traduction Brisson : Ἠδέως γε, φάναι, ὃ Σώκρατες, ἐν ταῦτόν ἅμα πολλαχού ποιεῖς, οἷον εἰ ἰστίῳ καταπετάσας πολλοὺς ἀνθρώπους φαίης ἐν ἐπὶ πολλοῖς εἶναι ὅλον· ἢ οὐ τὸ τοιοῦτον ἡγήσῃ λέγειν;

--Ἴσως, φάναι.

--Ἡ οὖν ὅλον ἐφ' ἐκάστῳ τὸ ἰστίον εἶη ἂν, ἢ μέρος αὐτοῦ ἄλλο ἐπ' ἄλλῳ;

--Μέρος.

--Μεριστὰ ἄρα, φάναι, ὃ Σώκρατες, ἔστιν αὐτὰ τὰ εἶδη, καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν μέρος ἂν μετέχοι, καὶ οὐκέτι ἐν ἐκάστῳ ὅλον, ἀλλὰ μέρος ἐκάστου ἂν εἶη.

--Φαίνεται οὕτω γε.

--Ἡ οὖν ἐθελήσεις, ὃ Σώκρατες, φάναι τὸ ἐν εἶδος ἡμῖν τῇ ἀληθείᾳ μερίζεσθαι, καὶ ἐτι ἐν ἔσται;

--Οὐδαμῶς, εἰπεῖν.

toutes du regard ; voilà pourquoi tu estimes que le Grand est unique.

--Tu dis vrai, répondit-il.

--Eh bien, le Grand en soi et ces autres choses que sont les choses grandes, suppose que, de la même façon, avec les yeux de l'âme, tu les embrasses toutes du regard. N'est-ce pas que de nouveau apparaîtra quelque chose d'unique qui est grand, et en vertu de quoi ces mêmes choses dans leur ensemble apparaîtront nécessairement grandes ?

--Il semble bien.

--C'est donc une autre Forme de Grandeur qui va faire son apparition, s'étendant sur la Grandeur en soi et sur les choses qui participent de cette Forme, ce qui revient à dire que, en plus de la Grandeur en soi et des choses qui en participent, il y aura encore une Forme, différente, en vertu de laquelle la Grandeur en soi et les choses qui en participent seront grandes. Par suite, chacune de tes Formes ne sera désormais plus une, mais elle se multipliera sans limites³⁵⁸. (Parm. 132a1-b2)

Contrairement à l'argument précédent qui met en question l'unité de la Forme par rapport à la division, l'argument du troisième homme critique l'unicité de la Forme en démontrant la multiplication infinie d'une seule Forme. Selon Parménide, si à chaque fois que l'on remarque un rapport de l'un et du multiple, cela sous-entend l'existence d'une Forme, alors cette même Forme sera multipliée à chaque fois qu'elle entrera en contact avec autre chose manifestant sa propriété. Autrement dit, à partir de deux choses grandes, on déduit la Forme Grandeur, mais

³⁵⁸ *Parménide*, 132a1-b2, traduction Brisson : Οἴμαι σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἐν ἕκαστον εἶδος οἶεσθαι εἶναι· ὅταν πόλλ' ἄττα μεγάλα σοι δόξη εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἐν τῷ μέγα ἡγή εἶναι.

--Ἀληθῆ λέγεις, φάναί.

--Τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τᾶλλα τὰ μεγάλα, εἰάν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδης, οὐχὶ ἐν τῷ αὐτῷ μέγα φανεῖται, ὅ ταῦτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι;

--Ἐοικεν.

--Ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτό τε τὸ μέγεθος γεγρονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ· καὶ ἐπὶ τούτοις αὐτῷ πᾶσιν ἕτερον, ὃ ταῦτα πάντα μεγάλα ἔσται· καὶ οὐκέτι δὴ ἐν ἕκαστόν σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλῆθος.

au moment où la Grandeur entre en contact avec une autre chose qui est grande, on est obligé, selon Parménide, de constater l'apparition d'une deuxième Forme de Grandeur. Ainsi on comprend le mécanisme à partir duquel une Forme se multiplie sans fin. Selon cet argument, chaque Grandeur pour Parménide reste une unité, mais le fait qu'il y ait une multiplicité de la même Forme indique que cette forme perd son unicité.

L'argument de Parménide est souvent considéré comme invalide, parce que pour certains exégètes tels que Peck et El Murr, selon la thèse de Socrate établie en 130a, « il est impossible de *voir de la façon identique avec son âme*³⁵⁹ une forme et son participant³⁶⁰ ». Mais pourquoi est-il impossible de voir la forme et son participant de façon identique ? Parménide, dans cet argument, commence d'abord par confirmer avec Socrate qu'à chaque fois que l'on repère un rapport de l'un et du multiple, on pose l'existence d'une Forme : « Chaque fois (ὅταν) que plusieurs choses (πόλλ' ἄρτα) te paraissent être grandes, c'est, je suppose, une seule Forme (μία ἰδέα) » (*Parm.* 132a1) Et Socrate confirme ce principe. L'emploi d'ἄρτα n'exclut donc pas les Formes, et ne désigne pas exclusivement les choses sensibles. Par conséquent, sans introduire les différents rapports dialectiques de l'un et du multiple dans le *Sophiste* que nous avons analysés plus haut, la multiplication de la Forme unique présentée dans le *Parménide* semble en effet problématique.

Pourquoi l'unicité des Formes est-elle importante ? Si l'on observe qu'il existe deux choses, cela implique en effet qu'il y a une différence entre elles qui nous permet de les distinguer et de les compter comme deux. Par conséquent, si nous trouvons deux fois la même Forme, alors elles sont deux parce qu'elles se

³⁵⁹ Cf. *Phédon* 79a-b.

³⁶⁰ El Murr, D., « Les Formes... » *op. cit.*, p. 153.

différencient l'une de l'autre. Ainsi, la Forme n'est donc pas même qu'elle-même. Autrement dit, si une Forme est toujours même qu'elle-même (κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως), alors elle fait UNE avec elle-même, et à chaque fois on la reconnaît sous cette Forme, car elle est toujours la seule Forme unique qui est toujours la même.

Selon l'excellente analyse de Schofield, le problème de l'unité et de l'unicité de la Forme évoqué dans la première partie du *Parménide* est en effet en continuation avec la mise en examen de l'Un dans les déductions de la seconde partie du *Parménide*³⁶¹. L'analyse de Schofield se concentre sur la deuxième déduction (*Parm.* 142b5-144e7) qui opère une dissection exponentielle de l'être partant de l'hypothèse : « l'un est ». Dans cette déduction, l'un est explicitement mis en rapport au nombre, et ce lien entre l'un et le nombre, conduit la déduction vers une infinité de la division de l'être. Selon Schofield, la notion de l'Un mise en examen par Parménide est une conception typiquement éléatique de l'Un au sens numérique du terme. Autrement dit, cette conception de l'Un et de l'unité est forgée à partir de la notion d'extension, notion de l'Un qui, chez Parménide, implique donc une frontière spatiale séparant les uns les autres³⁶². Partant de l'hypothèse que chaque être est un uniquement, au sens où il contient une frontière spatiale qui le sépare des autres, tout attribut qu'on tente d'ajouter à l'être détruit donc cette unité (en détruisant sa frontière) et fragmente l'être jusqu'à l'infini. En outre, si l'unité numérique qui implique une extension spatiale est la seule manière d'être un, alors le raisonnement partant de cette conception de l'unité nous conduit nécessairement à dire qu'il est impossible pour ce qui est un de se trouver en plusieurs endroits en

³⁶¹ Schofield, M., « The Dissection of Unity in Plato's Parmenides », *Classical Philology*, vol. 67 / 2, 1972, p. 102-109, pp. 108.

³⁶² Schofield, M., « The Dissection of Unity... », *op.cit.*, p. 107.

même temps. Comme le dit Parménide :

--« *Ce qui est un* » pourra-t-il, comme un tout, se trouver en plusieurs endroits en même temps ? Considère un peu ce point.

--*Eh bien, tout considéré, je vois que c'est impossible*³⁶³.
(*Parm. 144d1-2*)

La Forme, étant une dans ce sens-là, ne peut donc pas rester Une tout en s'étendant au-dessus des choses multiples. En partant de cette conception de l'unité numérique, de deux choses l'une : ou bien la Forme est ce qui s'étend sur les choses multiples, dans le sens où chacune de ces choses contient une partie d'elle, elle est alors l'addition de ses parties, et chaque rencontre avec un nouveau participant crée donc automatiquement une autre Forme, en modifiant son extension ; ou bien elle est une unité séparée qui ne partage aucun rapport avec tout ce qui lui est autre.

Cette conception de l'unité a une puissance très significative pour la plupart d'entre nous, car comme le dit Schofield, elle convient parfaitement à la manière de penser courante de ce qu'est une unité³⁶⁴. Étant donné que l'unité la plus immédiate que nous connaissons tous intuitivement nous apprend que l'unité est distinguée visiblement par une frontière qui nous permet de compter les choses, il est tentant de concevoir des choses abstraites en les désignant comme des unités délimitées par chacune de leurs extensions (par exemple, quand on met nos idées en image, on les encercle pour les séparer). Platon, en démontrant par l'absurde les conséquences incohérentes de cette notion de l'unité appliquée à l'être, essaie de neutraliser cette notion de l'unité comme la seule manière d'être un.

Jusqu'ici nous avons seulement démontré que la Forme intelligible n'est pas

³⁶³ *Parménide*, 144d1-2, traduction Brisson : Ἄρα οὖν ἐν ὄν πολλαχοῦ ἅμα ὅλον ἐστί; τοῦτο ἄθροει. — Ἄλλ' ἀθροῶ καὶ ὁρῶ ὅτι ἀδύνατον.

³⁶⁴ Schofield, M., "Dissection..." *op. cit.*, p. 107.

Une au sens numérique. Cela ouvre sur l'interrogation suivante : si la Forme n'est pas Une numériquement, alors quelle unité peut être attribuée aux Formes intelligibles ?

Si l'Un est la seule source de l'unité, et que tout être est en étant un être spécifique, alors nous devrions, dans ce cas-là, trouver classé l'Un parmi les plus grands genres. Mais l'Un est complètement absent de toute discussion dans la dernière partie du *Sophiste*. Selon notre analyse du passage 139b-143b du *Parménide* dans le chapitre IV, nous démontrons que partant de l'un, l'un ne fait pas un avec lui-même, mais qu'au contraire, partant du même, la mise en rapport d'une chose avec elle-même dans une identité nous permet de parler de son unité. Une chose une, n'est-elle pas une plutôt parce que l'on reconnaît la même chose en la séparant des autres ? De même, l'idée d'une réalité en soi est introduite dans les dialogues parce que l'on reconnaît une même forme unique dans les choses multiples. Ce rapport de l'un et du multiple suggère déjà que l'unité de Forme provient de son identité. L'analyse d'El Murr va dans le même sens quand il explique le processus par lequel l'expression αὐτὸ καθ' αὐτό est forgée progressivement comme un terme technique, même si la problématique demeure claire tout au long des dialogues : Platon interroge la possibilité d'isoler une réalité de ses contextes différents, sans introduire à chaque fois une Forme intelligible. Et ce qui nous permet d'isoler cette réalité est non pas son unité, mais son identité. Nous pouvons remarquer dans l'*Hippias Majeur* :

« Mais ce qui est plaisant et vient par la vue, dira-t-il, est-il plaisant à la fois du fait de la vue et de l'ouïe ? Et ce qui est plaisant et vient par l'ouïe est-il plaisant à la fois du fait de l'ouïe et de la vue ? » Nullement, répondrons-nous ; ce qui est plaisant par l'un des deux ne saurait l'être du fait des deux. Car c'est là, nous semble-t-il, ce que tu veux dire. Mais nous, ce que nous affirmons, c'est que

*chacune des deux sortes de plaisirs est belle, elle-même et en elle-même, et qu'elles le sont toutes les deux ensemble*³⁶⁵. (Hipp. maj. 299c4-9)

Sans faire intervenir les Formes, ce qui nous pousse à rechercher le plaisir ou la beauté n'est pas l'unité du plaisir ou de la beauté, mais le fait qu'on les reconnaît à chaque fois, individuellement ou dans un ensemble. De plus, les occasions particulières dans lesquelles nous reconnaissons une certaine qualité ne sont pas causes les unes des autres, ce qui nous conduit à penser que c'est une chose en dehors de ces occasions particulières que nous reconnaissons à chaque fois.

Suivant ce raisonnement, la Forme est Une parce qu'on reconnaît une forme unique (μονοειδής) dans les choses multiples. Elle est une, non pas parce qu'on compte une fois cette forme unique, sinon elle ne sera pas une. Elle est une, parce qu'on la reconnaît même, c'est-à-dire qu'on reconnaît son soi-même à chaque fois identique. Ainsi que le dit Diotime dans le *Banquet* à propos du Beau en soi :

*Non, elle lui apparaîtra en elle-même et pour elle-même, perpétuellement uniforme avec elle-même (μεθ' αὐτοῦ μονοειδής), alors que toutes les autres choses qui sont belles participent de cette beauté d'une manière telle que ni leur naissance ni leur mort ne l'accroît ni ne la diminue en rien, et ne produit aucun effet sur elle*³⁶⁶. (Banqu. 211b1-5)

L'unicité de la Forme est donc une unicité fondée sur le principe que son soi-même se distingue de tout ce qui n'est pas identique à elle. Cela signifie que chaque fois qu'on reconnaît la Forme, c'est qu'elle est parfaitement identique à son

³⁶⁵ *Hippias Majeur*, 299c4-9, traduction Fronterotta et Pradeau : Ἡ οὖν τὸ δι' ὄψεως ἡδύ," φήσει, "δι' ὄψεως καὶ ἀκοῆς ἐστὶν ἡδύ, ἢ τὸ δι' ἀκοῆς ἡδὺ δι' ἀκοῆς καὶ δι' ὄψεως ἐστὶν ἡδύ;" Οὐδαμῶς, φήσομεν, τὸ διὰ τοῦ ἐτέρου ὄν τοῦτο δι' ἀμφοτέρων εἶη ἄν—τοῦτο γὰρ δοκεῖς ἡμῖν λέγειν—ἀλλ' ἡμεῖς ἐλέγομεν ὅτι καὶ ἐκάτερον τούτων αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῶν ἡδέων καλὸν εἶη, καὶ ἀμφοτέρα.

³⁶⁶ *Banquet*, 211b1-5, ma traduction : ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλεόν μήτε ἔλαττον γίνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.

soi-même. Elle est unique, parce que la reconnaissance de son soi-même, par exemple le fait d'être beau, l'identifie tout de suite à elle. L'unicité de la Forme repose donc sur l'identification parfaite entre une Forme et son soi-même, par exemple entre le Beau et la beauté. Et de cette identité d'une chose avec elle-même résulte qu'une chose fait une avec elle-même. L'unité de la Forme n'est donc pas à comprendre au sens numérique, au contraire elle se fonde sur l'identité d'une chose avec elle-même. En outre, cette identité entre une chose et elle-même exclut toute possibilité que la même chose existe en double. Car, si la même chose existait en double, cela impliquerait que son essence (son soi-même) n'est pas identique à elle.

L'identité de la Forme avec elle-même est donc essentielle pour assurer l'unité et l'unicité de la Forme. Mais si ce type d'identité empêche la Forme d'être en contact avec des choses, alors l'existence des Formes reste toujours problématique. Voyons s'il est possible de la dépasser en examinant les critiques des Formes qui portent sur le questionnement de l'identité.

b. L'identité de la Forme intelligible

Dans le *Sophiste*, la critique sur la position des amis des Formes démontre que l'immobilité des Formes rend les Formes inintelligibles³⁶⁷, car étant donné que connaître est un acte qui fait entrer le sujet connaissant et l'objet de connaissance dans un rapport, une Forme immobile est donc incapable d'entrer en rapport avec quoi que ce soit. Une autre critique des Formes dans le *Parménide* semble aussi s'attaquer à l'inintelligibilité des Formes avec un argument similaire :

Eh bien, les choses sensibles n'ont pas plus de puissance

³⁶⁷ *Sophiste*, 248e1-4.

(δύναμιν) sur les Formes que les Formes n'en ont sur les choses sensibles. Au contraire, je le répète, c'est sur elles-mêmes que les Formes ont de la puissance et c'est avec elles-mêmes qu'elles entretiennent des rapports ; et pareillement les choses sensibles n'entretiennent de rapports qu'entre elles³⁶⁸. (Parm. 133e4-134a1)

L'argument présenté dans le *Parménide* n'est pas totalement identique à celui présenté dans le *Sophiste*. Il se distingue de la position des amis des Formes dans le *Sophiste*, car les Formes, ainsi présentées dans ce passage du *Parménide*, ont au moins la puissance d'entrer en relation avec d'autres Formes. La cause de l'inintelligibilité des Formes pour les âmes humaines reste pourtant la même que celle énoncée dans le *Sophiste* : l'âme humaine est incapable d'entrer en relation avec les Formes, et vice versa. Dans ces deux arguments, ce qui empêche les Formes d'avoir la puissance d'entrer en contact avec ce qu'elles ne sont pas, c'est la présupposition suivante : entrer en relation avec ce qu'une chose n'est pas fait qu'elle devient autre. Les Formes, selon le raisonnement tiré de cette présupposition, seraient mises en mouvement si elles entraient en contact avec ce qui n'est pas une forme. L'immobilité des Formes dans le *Sophiste*, ou la non-communication entre les Formes et nous dans le *Parménide*, suggèrent que les Formes sont inconnaissables pour nous, car sinon elles perdraient leur identité propre, autrement dit elles ne seraient plus αὐτὸ καθ' αὐτό et κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως.

Nous pouvons ainsi remarquer que l'immobilité des Formes ne semble pas être la vraie cause de l'inintelligibilité des Formes dans ces arguments, au contraire, être privé de relations avec le sujet de connaissance semble être ce qui les rend inconnaissables. Si la mise en relation implique le changement et met les Formes

³⁶⁸ *Parménide*, 133e4-134a1, traduction Brisson modifiée : ἀλλ' οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τὴν δύναμιν ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ', ὃ λέγω, αὐτὰ αὐτῶν καὶ πρὸς αὐτὰ ἐκεῖνά τε ἐστὶ, καὶ τὰ παρ' ἡμῖν ὡσαύτως πρὸς αὐτά.

en mouvement, alors il est effectivement impossible que les Formes soient en même temps *αὐτὸ καθ' αὐτό* et *κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως*, et connaissables dans une structure du *logos*.

Partant de l'hypothèse selon laquelle tout ce qui *est* de manière absolue est par définition privé de rapports, et que tout ce qui est privé de rapports ne peut être saisi par le *logos*, alors cet être absolu privé de rapport est inintelligible. Car le fait, par exemple, de dire « A est », fait déjà sortir A de son être absolu, et un être pris absolument sans rapport ne peut s'énoncer que comme « A », « B », « C », etc. : il est donc inintelligible. Nous avons déjà vu avec l'Étranger du *Sophiste* quelles sont les conséquences paradoxales qui surviennent si l'être est exclu de tout rapport. Il s'agit maintenant de comprendre les deux manières de concevoir la mise en rapport de l'être :

- 1) L'être est une entité séparée de ses relations
- 2) L'essence d'un être se manifeste dans la manière dont il se rapporte aux autres.

Dans le premier cas, saisir l'essence d'un être implique donc de saisir la connaissance de l'entité et la connaissance de ses relations prises séparément, tandis que dans le second cas, étant donné qu'il n'y a pas de distinction entre la chose et ses relations, alors la connaissance de son essence est la connaissance de l'ensemble de ses relations déterminées. Si l'on accepte la première hypothèse, alors aucun être ne peut être indivisible, car on présuppose déjà qu'un être contient deux parties (entité et relations) hétérogènes. Et cette position nous confronte aussi à une difficulté, qui est que la connaissance d'un tel être exige donc la connaissance sur l'entité ainsi que sur les relations qui le différencient des autres, et qu'afin de

connaître cette entité, il faut connaître ses relations et vice versa³⁶⁹. Cela nous conduit donc au problème du cercle herméneutique : la connaissance de l'être devient impossible. Quant à la deuxième conception de l'Être, qui consiste à considérer l'être comme une unité articulée par un ensemble de relations, la distinction entre l'entité et la relation n'existant pas, alors le problème du cercle herméneutique n'existe tout simplement plus. Or, si chaque être est une unité articulée, alors peut-il être *ὠτὸ καθ' αὐτό* et indivisible tout en étant relationnel ?

Dans le livre VII de la *République*, Socrate explique comment on fait de l'astronomie de manière géométrique, et il identifie un astre et ses mouvements indépendamment les uns des autres :

Quant à celui qui est versé en astronomie, dis-je, s'il contemple les mouvements des astres, ne sera-t-il pas pénétré d'une conviction semblable ? Il jugera qu'il s'agit sans doute d'un système constitué des œuvres les plus magnifiques, et que ce système a été produit par l'artisans du ciel et de tout ce qui s'y trouve. Mais pour ce qui est de la symétrie (συμμετρίαν) de la nuit par rapport au jour, et de ces deux-là par rapport au mois, et du mois par rapport à l'année, et des autres astres par rapport à l'ensemble de ces phénomènes et entre eux, à ton avis, ne s'étonnera-t-il pas de l'attitude de celui qui pense que ces phénomènes se produisent

³⁶⁹ Ce problème est évoqué par Aristote dans les *Seconds Analytiques* II. 13 concernant la pensée de Speusippe. Selon la construction d'Aristote, Speusippe défend l'idée qu'afin de connaître une chose, il faut connaître les différences qui distinguent cette chose de tous les autres. Aristote explique alors l'obstacle qui surgit si l'on soutient la thèse de Speusippe, en montrant qu'on tombe dans un cercle infini suivant son raisonnement. Car si pour connaître une chose, il faut connaître ses différences par rapport aux autres, mais qu'afin de connaître les différences par rapport à cette chose, il faut connaître la chose, on ne peut alors jamais avoir la connaissance d'une chose. Malgré le fait que Speusippe fait partie de ceux dans l'Académie qui formulent les doctrines platoniciennes, il n'y a aucune preuve montrant que la position de Speusippe est celle de Platon.

Un des *aporiai* de l'être dans le *Sophiste* réfute le raisonnement de Speusippe. Dans le contexte du Sophiste, ceux qui définissent l'être par la quantité deux sont ceux qui définissent l'être par une paire d'opposés. Cependant, le même argument que l'Étranger propose conduit dans une impasse toute conception de l'être comme une addition de deux entités différentes. Selon la question posée dans l'argument de l'Étranger, si l'on définit l'être par deux choses différentes, alors l'être « est-il une troisième chose, à côté des deux autres, et poserons-nous alors que le tout est trois, et non deux ? » (*Soph.* 243e4-6) Par conséquent, si l'on définit l'être par l'entité et les relations (la séparation de la chose et ses relations), alors on retombe dans l'impasse mentionné plus haut.

toujours de manière identique, et qu'on n'y trouve aucune déviation, et qui entreprend de pénétrer par tous les moyens la vérité de ces phénomènes, compte tenu du fait qu'il s'agit de corps et qu'ils sont visibles³⁷⁰ ?(Rép. 530a3-b4)

Ce qui nous permet de reconnaître cet astre est donc l'ensemble de ses rapports proportionnellement déterminés. Étant donné que la configuration de ses rapports, même en mouvement, reste toujours proportionnellement identique, au moment où l'on reconnaît cette configuration proportionnée, on l'identifie à un astre précis. Le même principe, selon Socrate s'applique aussi à l'harmonie musicale. Et Platon, à travers Socrate opère une distinction entre sa manière d'identifier une forme (géométrique ou harmonique) et celle des pythagoriciens en disant :

Ils recherchent les nombres qui se trouvent dans ces accords qui sont entendus, mais ils ne s'élèvent pas à la considération du problème. Par exemple, ils n'examinent pas quels nombres sont en accord et lesquels ne le sont pas, et pourquoi ils le sont ou non³⁷¹. (Rép. 531c1-4)

La critique de Socrate sur les Pythagoriciens porte sur l'identification d'un accord, au sein duquel il suffirait de compter les intervalles entre chaque notes, sans questionner les liens proportionnés que ces intervalles manifestent, et qui nous permettent de reconnaître cet accord.

Certes, le propos de l'astronomie, de la géométrie ou de l'harmonie ne vise

³⁷⁰ *République*, 530a3-b4, traduction Leroux : Τῶ ὄντι δὴ ἀστρονομικόν, ἦν δ' ἐγώ, ὄντα οὐκ οἶε ταῦτόν πεῖσεσθαι εἰς τὰς τῶν ἄστρον φορὰς ἀποβλέποντα; νομεῖν μὲν ὡς οἶόν τε κάλλιστα τὰ τοιαῦτα ἔργα συστήσασθαι, οὕτω συνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ· τὴν δὲ νυκτὸς πρὸς ἡμέραν συμμετρίαν καὶ τούτων πρὸς μῆνα καὶ μηνὸς πρὸς ἐνιαυτόν καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον πρὸς τε ταῦτα καὶ πρὸς ἄλληλα, οὐκ ἄτοπον, οἶε, ἡγήσεται τὸν νομίζοντα γίγνεσθαι τε ταῦτα ἀεὶ ὡσαύτως καὶ οὐδαμῆ οὐδὲν παραλλάττειν, σῶμά τε ἔχοντα καὶ ὀρώμενα, καὶ ζητεῖν παντὶ τρόπῳ τὴν ἀλήθειαν αὐτῶν λαβεῖν;

³⁷¹ *République*, 531c1-4, traduction Leroux : τοὺς γὰρ ἐν ταύταις ταῖς συμφωνίαις ταῖς ἀκουομέναις ἀριθμοὺς ζητοῦσιν, ἀλλ' οὐκ εἰς προβλήματα ἀνίσιν, ἐπισκοπεῖν τίνες σύμφωνοι ἀριθμοὶ καὶ τίνες οὐ, καὶ διὰ τί ἑκάτεροι.

pas directement la connaissance des Formes intelligibles. Cependant, la dialectique est à juste titre la science qui cherche à articuler quels genres s'accordent et ne s'accordent pas avec quels autres. Dans ces quatre études, l'identification d'un objet (un astre dans son mouvement, une figure, un mouvement harmonique, un genre) se fait à partir de la manière dont il s'accorde et ne s'accorde pas aux autres. Un ensemble de relations peut en effet être identifié indépendamment des entités liées si cet ensemble de relations forme une configuration proportionnée, c'est-à-dire si les relations sont mises les unes avec les autres d'une manière déterminée. La réalité qui manifeste cette configuration est une avec elle-même $\alpha\tau\omicron\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron$, car lorsqu'on reconnaît cette configuration proportionnée, on reconnaît son rapport d'identité avec cette réalité. A l'inverse, lorsqu'on reconnaît cette réalité, on reconnaît cette configuration proportionnée. Étant donné que cette mise en rapport d'identité d'une réalité avec elle-même exclut toute possibilité d'insérer l'altérité entre une chose et son soi-même, alors ce rapport d'identité assure en même temps l'unité et l'unicité de cette réalité.

Selon notre analyse des rapports dialectiques, en particulier le R4 (de multiples *ideai* séparées parce que complètement discriminées), les *ideai* sont séparées et complètement discriminées non pas parce qu'elles n'ont aucun rapport entre elles, mais au contraire parce que la connaissance de leur essence nous permet de les distinguer chacune dans leur unité propre. L'unité, conçue à partir de l'identité, permet donc à la Forme intelligible de se manifester dans une configuration proportionnée à chaque fois identique à elle-même tout en restant en soi, par soi et indivisible. La Forme, en tant qu'être véritable, possède donc la puissance de se mettre en rapport avec d'autres comme tous les êtres, mais sélectivement. Comme l'écrit Dixsaut : «la puissance d'une Forme consiste donc

autant à être déterminée qu'à déterminer et elle manifeste autant sa nature quand elle consent sélectivement à être affectée que quand elle affecte³⁷². » Étant donné que la Forme manifeste sa nature en se mettant en relation toujours de la même manière, avec les mêmes Formes, et selon la même proportion (συμμετρία), cette configuration proportionnée (que nous avons expliquée dans la section précédente) reste parfaitement identique même s'il s'agit en réalité d'un ensemble de relations articulé d'une manière spécifique. Dans ce cas-là, on ne peut pas à proprement parler d'une Forme qui serait absolument immobile, néanmoins elle est au repos et immuable, grâce à son essence qui s'articule en permanence dans une configuration proportionnée toujours identique à elle-même. Elle est en soi et par soi, même qu'elle-même. En outre, elle est indivisible et sans parties, au sens où tout changement (grand ou petit) dans cette configuration proportionnée nous fait reconnaître autre chose que la Forme en question. Autrement dit, étant donné que tout rapport de la configuration est déterminé proportionnellement, le moindre changement dans l'ensemble fait qu'elle ne sera pas mise en rapport avec la même Forme, pas plus qu'avec son essence.

Maintenant la Forme intelligible, ou n'importe quelle réalité intelligible, n'est plus conçue à partir d'une unité numérique qui implique une extension, au contraire, elle est une, parce qu'elle est identique à elle-même. Cette identité de la Forme avec elle-même peut donc rester intacte dans la participation, parce que la participation d'une chose à une Forme ne désigne que la reconnaissance de la configuration proportionnée dans cette chose qui nous permet d'identifier son rapport à cette Forme. La Forme émerge donc entièrement de tous ses participants

³⁷² Dixsaut, M., « Une dimension platonicienne de la puissance », in *Dunamis : autour de la puissance chez Aristote*, éd. Michel Crubellier, Peeters, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008, p. 241.

sans être divisée, parce qu'au travers du rapport participatif, elle introduit sa configuration proportionnée aux choses multiples. Elle reste une et unique, parce que chaque reconnaissance de cette configuration proportionnée est identifiée à la présence de cette Forme.

Les Formes intelligibles ont donc le pouvoir de rester αὐτὸ καθ' αὐτό, identiques à elles-mêmes, tout en se mettant en rapport sélectivement. Selon l'Étranger, « le discours tire son origine, pour nous, de l'entrelacement des Formes³⁷³ » (*Soph.* 259e6), Pour l'Étranger, le discours, est non seulement rendu possible par l'entrelacement des Formes, mais il détient également la capacité d'entrer en relation avec les Formes. Il est maintenant question de savoir comment le discours, ou tout ce qui contient une structure discursive, peut représenter l'entrelacement des Formes qui sont indivisibles.

LE DISCOURS ET L'ENTRELALEMENT DES FORMES

Les Formes sont en relations entre elles, et selon l'Étranger, l'entrelacement des Formes rend possible l'entrelacement des termes dans le discours. A priori, on pourrait un peu trop vite déduire l'entrelacement des termes de celui des Formes, cependant, comment le discours, composé de parties, peut-il représenter des unités indivisibles ? On voit bien là la complexité et les enjeux de la problématique qui est au cœur de toute cette partie de ma recherche.

Car, jusqu'à maintenant, si j'ai démontré que les Formes sont en relation tout en restant en soi, par soi, identique à soi-même, et indivisible, j'estime que ce

³⁷³ *Sophiste*, 259e6, ma traduction : διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.

n'est pas entièrement suffisant pour expliquer comment le discours, en saisissant son objet élément par élément, rapport par rapport, parvient à représenter une unité indivisible. Ce décalage entre la structure linguistique et la structure ontologique semble trouver une réconciliation dans la dialectique lorsqu'on analyse les différents types de rapports de l'un et du multiple que nous avons démontrés au début de ce chapitre. Ce qu'il nous reste encore à expliquer, c'est comment l'observation de ces différents types de rapports de l'un et du multiple se traduisent dans les discours concrets. Tout discours représente-t-il un entrelacement des Formes ? Comment un discours représente-t-il une chose UNE en articulant un élément après l'autre ?

Selon l'Étranger, la manière dont les choses sont dites nous aide donc à comprendre comment elles sont, ce qu'elles sont chacune individuellement, et ces choses s'énoncent au moins de deux manières :

Je crois cependant que tu accorderas que quelques choses s'énoncent en elles-mêmes (αὐτὰ καθ' αὐτά), et que d'autres s'énoncent toujours par rapport à d'autres (πρὸς ἄλλα)³⁷⁴. (Soph, 255c12-13)

Cette phrase de l'Étranger suscite de nombreux débats. Certains commentateurs, tels que Moravcsik et Brown, comprennent cette phrase comme une distinction entre l'usage complet et l'usage incomplet du verbe être³⁷⁵. Ce qui

³⁷⁴ *Sophiste*, 255c12-13, Traduction Cordéro, ἄλλ' οἶμαι σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι.

³⁷⁵ Moravcsik défend l'idée que Platon distingue deux usages du verbe être dans cette phrase, où αὐτὰ καθ' αὐτά correspond à son usage complet, tandis que πρὸς ἄλλα correspond à son usage incomplet. Lesley Brown soutient cette interprétation en soulignant que l'être dans le *Sophiste* a toujours les deux usages, cette phrase de l'Étranger explique surtout que l'Autre ne produit que l'usage incomplet de l'être, tandis que l'Être produit les deux usages. Moravcsik, J., *Being and meaning in the « Sophist »*, Helsinki, Soc. Philosophica Fennica, 1962, p. 48. Brown, L., « Being in the Sophist: a syntactical enquiry », in *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, éd. Gail Fine, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 477.

s'énonce en soi-même et par soi-même (αὐτὰ καθ' αὐτά) énonce donc qu'il est (A est) ; tandis que ce qui s'énonce par rapport à autre chose énonce comment il est (A est B). D'autres, tels que Frede et Leigh réfutent cette distinction entre les usages du verbe être, et insistent sur le fait que αὐτὰ καθ' αὐτά et πρὸς ἄλλα ne désignent pas ici le statut du sujet du discours mais ce qui est dit à propos du sujet, autrement dit, la prédication. Pour eux, ce qui est dit αὐτὰ καθ' αὐτά (en soi et par soi) à propos d'un sujet renvoie donc aux qualités essentielles du sujet, tandis que ce qui est dit πρὸς ἄλλα (par rapport aux autres) renvoie à ses qualités non-essentiell³⁷⁶.

L'interprétation que je propose se rapproche plus de la seconde option, qui associe αὐτὰ καθ' αὐτά et πρὸς ἄλλα à ce qui est dit sur le sujet à la place du sujet lui-même. Car selon Moravcsik et Brown, quand un sujet s'énonce en lui-même et par lui-même, tout ce que l'on peut dire est qu' « il est ». Cet usage complet du verbe être ne nous apporte qu'une information, celle que le sujet est un être. De plus, un paradoxe surgit lorsque l'on considère que αὐτὰ καθ' αὐτά désigne l'usage complet de l'être. Car en s'énonçant en lui-même et par lui-même, le sujet en tant qu'être est exactement comme tous les autres êtres. Le sujet dans ce cas-là n'a aucun « lui-même » (αὐτὸ) pour identifier ce qu'*il* est sans mentionner ce qu'il est en lui-même et par lui-même (αὐτὸ καθ' αὐτό). Étant l'être, il est comme les autres, ou plus précisément : il est les autres et il n'y a donc rien de αὐτὸ καθ' αὐτό chez le sujet.

Le terme αὐτὸ καθ' αὐτό a été si largement exploité dans les commentaires

³⁷⁶ Frede propose cette lecture du *Sophiste* selon laquelle la distinction évoquée dans cette phrase concerne la prédication plutôt que le sujet. Les prédications αὐτὰ καθ' αὐτά sont donc des prédications qui disent ce que le sujet du discours est essentiellement, tandis que les prédications πρὸς ἄλλα sont des prédications accidentelles. Leigh soutient cette lecture de Frede...Frede, M., *Prädikation und Existenzaussage. Platons Gebrauch von « ... ist ... » « ... ist nicht ... » im Sophistes.*, Hypomnemata, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1967. Leigh, F., « Modes of Being at Sophist 255c-e », *Phronesis*, vol. 57 / 1, 2012, p. 5.

de l'œuvre de Platon qu'il est aujourd'hui considéré comme un terme technique³⁷⁷. Dans les dialogues, Platon emploie αὐτὸ τὸ F ou τὸ αὐτὸ F pour isoler une réalité qui ne se réfère pas nécessairement à une Forme intelligible³⁷⁸. Cependant, la présence de αὐτὸ καθ' αὐτό met toujours l'accent sur le fait qu'une réalité doit être considérée indépendamment de toute relation à ce qui n'est pas toujours strictement même qu'elle-même. On retrouve donc souvent une autre prédication, κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως (même que soi-même) qui accompagne ce qui est en soi et par soi (αὐτὸ καθ' αὐτό). Par exemple, on trouve le passage suivant dans le *Phédon*, où Platon donne vraiment une importance ontologique à ce qui est en soi et par soi (αὐτὸ καθ' αὐτό) :

Ou bien, comme ce qu'est chacun de ces êtres possède en soi et par soi (αὐτὸ καθ' αὐτό) un être unique (μονοειδὲς ὄν), est-ce que cela ne reste pas toujours semblablement même que soi (ὡσαύτως κατὰ ταῦτα), sans accueillir à aucun moment, sur aucun point, en aucune façon, aucune altération³⁷⁹ ? (Phd., 78d5-7)

Ce qu'une chose est en soi et par soi (αὐτὸ καθ' αὐτό) est donc ce qui reste toujours *même* que soi-même. Le beau en soi et par soi est donc ce qui reste toujours *même que* la beauté elle-même. Dire qu'une chose est en soi et par soi (αὐτὸ καθ' αὐτό) ne renvoie donc pas au simple fait qu'elle est, mais à ce qu'elle est toujours

³⁷⁷ L'article d'El Murr démontre clairement le processus par lequel le terme αὐτὸ καθ' αὐτό s'est constitué dans son usage comme un terme technique, malgré la généralité de son sens d'origine chez les penseurs avant Platon. El Murr, D., « Ἀὐτὸ καθ' αὐτό : la genèse et le sens d'un philosophème platonicien », in D. Doucet et I. Koch (éd.), *Autos, idipsum. Aspects de l'identité d'Homère à Augustin*, Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 2014, p. 39-56, pp. 40-42.

³⁷⁸ El Murr démontre dans son article que si l'on parcourt les occurrences de l'usage de αὐτὸ τὸ F ou τὸ αὐτὸ F, il existe de nombreux cas où Platon ne se réfère pas à une Forme intelligible, mais simplement à un objet indépendant (qui peut être selon lui une réalité ou un processus). Par exemple, dans la *République* IV, l'emploi d'αὐτὸ τὸ διψῆν (la soif en elle-même) (437e 4) ne désigne aucune Forme intelligible de la soif, et Platon s'interroge seulement sur ce qu'est la soif en tant que soif indépendamment (καθ' ὅσον δίψα ἐστὶ) (437d 8). El Murr, D., « Ἀὐτὸ καθ' αὐτό... », *op. cit.*, p. 42.

³⁷⁹ *Phédon*, 78d5-7, traduction de Dixsaut légèrement modifiée : ἢ αἰὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό, ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται;

même qu'elle-même, indépendamment de tout ce qui ne fait pas strictement partie de son *elle-même*. Ce qui est dit αὐτὸ καθ' αὐτό indique donc le soi-même de cette chose, qui nous permet de dire ce qu'est cette chose. Frede et Meinwald font appel à un passage problématique dans le *Parménide* où l'on trouve le contraste entre le rapport au soi (πρὸς αὐτὸ) et le rapport à d'autres (πρὸς τᾶλλα)³⁸⁰ pour expliquer que l'usage d'αὐτὸ καθ' αὐτό dans le *Sophiste* désigne explicitement ce rapport au soi. Selon Meinwald, cette distinction entre πρὸς αὐτὸ et πρὸς τᾶλλα dans le *Parménide* nous permet de qualifier les prédications, un chat est donc πρὸς αὐτὸ un animal, car l'animal constitue le rapport au soi du chat³⁸¹. Meinwald a parfaitement raison sur son analyse du *Parménide* : la distinction entre πρὸς αὐτὸ et πρὸς τᾶλλα nous permet en effet de différencier les qualités d'une chose. Cependant, le chat αὐτὸ καθ' αὐτό n'est pas l'animal en général, ni *un* animal non plus, comme par exemple, le beau αὐτὸ καθ' αὐτό n'est pas une qualité, l'égalité en hauteur αὐτὸ καθ' αὐτό n'est pas une taille, même si tout cela serait correcte par rapport au soi (πρὸς αὐτὸ).

Une chose qui s'énonce αὐτὸ καθ' αὐτό indique donc son « ce que c'est », c'est-à-dire son essence, ce qui fait qu'elle est elle-même et reste toujours même qu'elle-même. Un énoncé qui manifeste ce qu'est une chose αὐτὸ καθ' αὐτό est donc sa définition, qui saisit non seulement une partie de son essence, mais son essence en totalité. L'énoncé définitionnel est donc un énoncé dans lequel la place du sujet et sa prédication peuvent être interchangeables. Autrement dit, pour un énoncé du type A est B, s'il est définitionnel, alors A est B équivaut parfaitement à B est A. Par exemple, « le triangle est une figure à trois angles » est une définition,

³⁸⁰ *Parménide*, 164a3-5, traduction Brisson : Οὐδὲ μὴν ὁμοιότης γε οὐδὲ ἑτεροειότης οὔτε πρὸς αὐτὸ οὔτε πρὸς τᾶλλα εἶη ἂν αὐτῷ.

³⁸¹ Meinwald, C., *Plato's Parmenides*, Oxford University Press, 1991, p. 92-93.

qui se différencie de l'énoncé « le triangle est droit », parce que « le triangle est une figure à trois angles » est identique à « une figure à trois angles est un triangle », tandis que « droit est un triangle » ne veut rien dire, et n'a donc pas la même signification que « le triangle est droit ».

« Quelques choses s'énoncent en elles-mêmes et par elles-mêmes » signifie donc que le discours saisit entièrement l'essence d'une chose, donc la Forme qui correspond à son essence. Ce discours représente donc l'entrelacement d'une Forme avec d'autres Formes qui lui sont essentielles, en mettant des termes dans le même ordre que cet entrelacement. Ce discours qui saisit comment une chose s'énonce $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ ne peut donc être autre chose que la définition substantielle de cette chose, étant donné que le sujet du discours, et ce qu'on dit sur ce sujet à travers le discours, sont dans un rapport d'identification. Car ce qu'une chose est $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron$, est ce qu'elle est toujours de manière identique ($\acute{\omega}\sigma\alpha\upsilon\tau\omicron\omega\varsigma\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}$). Un discours qui énonce ce qui est toujours identique à son sujet est donc un discours sur ce qu'est ce sujet, donc sa définition. Un énoncé définitionnel exclut donc la possibilité d'avoir des prédications contraires du type « A est et n'est pas B », à l'inverse de toute prédication non définitionnelle. Reprenons l'exemple de Meinwald, « le chat est un animal » qui montre l'articulation de « le chat est animal » et « le chat n'est pas animal » en se référant à l'intervention du Même ainsi que de l'Autre. Le chat n'est donc pas un animal $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron$, mais seulement $\pi\rho\acute{\sigma}\ \alpha\upsilon\tau\omicron$, car l'animalité constitue en effet une partie de l'essence du Chat sans être l'essence elle-même du Chat.

La manière dont une chose s'énonce $\pi\rho\acute{\sigma}\ \alpha\upsilon\tau\omicron$, n'est donc pas identique à la manière dont une chose s'énonce $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron$. Strictement parlant, ce qu'une chose s'énonce $\pi\rho\acute{\sigma}\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ est donc autre que ce qu'elle est $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron$, et ce

qui s'énonce πρὸς αὐτὸ fait donc partie de ce qui s'énonce πρὸς ἄλλα. Et la distinction entre πρὸς αὐτὸ et πρὸς ἄλλα s'articule davantage donc avec ce qui s'énonce πρὸς ἄλλα. Selon mon interprétation, ce qui s'énonce αὐτὸ καθ' αὐτό indique l'essence unique d'une chose, et ce qui s'énonce πρὸς αὐτὸ indique ce qui constitue le soi-même de la chose. Ce qui s'énonce πρὸς αὐτὸ met donc en lien le sujet avec ce qui lui est essentiel sans articuler son essence propre. En reliant les termes qui désignent les qualités essentielles d'une chose au sujet qui désigne cette chose en question ; le discours présente donc le lien entre ce qui est essentiel pour une réalité indépendante et cette réalité indépendante. Étant donné qu'une chose est même et non même que ce qui lui est essentiel, ce rapport se traduit dans le discours par un rapport du sujet-prédicat non échangeable. Par exemple, « le chat est (un) animal » n'a pas la même signification que « l'animal est chat ». Tandis que pour un discours définitionnel, le rapport entre le sujet et ce qu'on dit sur le sujet est un rapport réflexif. Comme par exemple : « le triangle est une figure à trois angles » et « Une figure à trois angles est un triangle ».

La différenciation des différents rapports dialectiques est cruciale pour distinguer ce qui s'énonce πρὸς αὐτὸ de ce qui s'énonce αὐτὸ καθ' αὐτό. En outre, elle nous permet d'opérer des découpages au sein de l'entrelacement des Formes tout en sachant que ce qui est πρὸς αὐτὸ n'est pas ce qui est αὐτὸ καθ' αὐτό. Autrement dit, ce n'est qu'au moment où le discours représente ce qui s'énonce αὐτὸ καθ' αὐτό, qu'on entre en contact avec une Forme, sinon nous avons simplement affaire à des rapports qu'une Forme paraît avoir. Prenons l'exemple dans le *Ménon* encore une fois :

Quelle est cette chose présente dans la figure droite, la figure ronde, dans tout ce que tu appelles « figure », quelle est cette chose

identique, présente dans tous ces cas-là³⁸² ? (Mén. 75a6-8)

Partant d'une recherche sur l'essence de la figure, nous commençons par réfléchir sur ce qui fait que la figure droite, la figure ronde et par exemple la figure triangulaire sont UNE par rapport à la figure. A ce stade, rien ne nous permet encore de déterminer le rapport précis entre les figures et la figure. Mais nous savons, selon Socrate, qu'une figure spécifique n'est pas la figure :

Prenons un exemple, la rondeur si tu veux. Je dirais, pour ma part, qu'elle est une figure, mais non pas qu'elle est, dans l'absolu et sans précision, la figure³⁸³. (Mén. 73e3-5)

Nous ne savons pas encore ce qu'est précisément la figure, mais le discours « le rond est une figure », ainsi que « figure droite et figure ronde sont des figures » articulent un rapport de l'un et du multiple selon lequel les multiples sont connectés les uns avec les autres à travers quelque chose d'unique. Nous observons donc un rapport de R3 c'est-à-dire, « une *idea* unique connectée en une unité à travers de multiples tous », qui indique que « figure » est essentiel pour « la rondeur ».

La première réponse de Ménon sur ce qui est cette chose identique présente dans toutes les figures est « ce qui s'accompagne toujours de la couleur³⁸⁴ » (Mén. 75c4-5) La réaction de Socrate par rapport à cette réponse est ambivalente : « A mes yeux, en tout cas, elle est vraie³⁸⁵ » (Mén. 75c8) La réaction de Socrate montre que l'énoncé est vrai même si ce n'est pas la bonne réponse. Et Socrate donne ensuite

³⁸² *Ménon*, 75a6-8, traduction Canto-Sperber : “Τί ἐστὶν ἐπὶ τῷ στρογγύλῳ καὶ εὐθεῖ καὶ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις, ἃ δὴ σχήματα καλεῖς, ταῦτ' ἐπὶ πᾶσιν;”

³⁸³ *Ménon*, 73e3-5, traduction Canto-Sperber : οἶον, εἰ βούλει, στρογγυλότητος πέρι εἵπομι' ἄν ἔγωγε ὅτι σχῆμά τί ἐστίν, οὐχ οὕτως ἀπλῶς ὅτι σχῆμα.

³⁸⁴ *Ménon*, 75c4-5, traduction Canto-Sperber : Ὅτι σχῆμά πού ἐστιν κατὰ τὸν σὸν λόγον ὁ ἀεὶ χροῶ ἔπεται.

³⁸⁵ *Ménon*, 75c8, traduction Canto-Sperber : Τάληθῆ ἔγωγε.

sa propre réponse à la question « qu'est-ce que la figure ? » :

--Alors, dis-moi : y a-t-il quelque chose que tu appelles « fin » (τελευτήν) ? Je veux dire quelque chose comme un « terme » (πέρας) et une « extrémité » (ἔσχατον). C'est une chose identique que je veux exprimer en me servant de tous ces mots. Prodicos ne serait peut-être pas d'accord avec nous, mais toi, en tout cas, tu dis sans doute qu'une chose « est terminée » ou qu'elle « est finie ». Tu vois de quoi je veux parler, cela n'a rien de compliqué.

--Mais oui, je me sers de ces mots, et je comprends bien, je pense, ce que tu dis !

--Et le nom de « surface », le donnes-tu à quelque chose ? et celui de « solide », cette fois, ne l'attribues-tu pas à une autre chose, conformément au sens qu'ont ces termes en géométrie ?

--Oui, je le fais.

--Or c'est justement en te servant de ces termes que tu pourras comprendre comment je définis la figure. Voici donc ma définition, qui s'applique à toute figure : là où le solide se termine, voilà ce qu'est la figure. Ce que je résumerais en disant : la figure est la limite du solide³⁸⁶. (Mén. 75e1-76a7)

La manière dont Socrate répond à la question montre comment à partir d'éléments linguistiques précis on arrive à produire une définition qui saisit une chose unique. Les premiers termes que Socrate introduit veulent dire « là où une chose atteint sa fin », mais il est bien conscient que tous les termes peuvent chacun être utilisés pour désigner plusieurs choses en même temps et ne sont pas seulement

³⁸⁶ *Ménon*, 75e1-76a7, traduction Canto-Sperber modifiée : λέγε γάρ μοι· τελευτήν καλεῖς τι; τοιόνδε λέγω οἷον πέρας καὶ ἔσχατον—πάντα ταῦτα ταυτόν τι λέγω· ἴσως δ' ἂν ἡμῖν Πρόδικος διαφέροίτο, ἀλλὰ σύ γέ που καλεῖς πεπεράνθαι τι καὶ τετελευτηκέναι—τὸ τοιοῦτον βούλομαι λέγειν, οὐδὲν ποικίλον.

--ΜΕΝ. Ἀλλὰ καλῶ, καὶ οἶμαι μανθάνειν ὃ λέγεις.

--ΣΩ. Τί δ'; ἐπίπεδον καλεῖς τι, καὶ ἕτερον αὐτὸ στερεόν, οἷον ταῦτα τὰ ἐν ταῖς γεωμετρίας;

--ΜΕΝ. Ἐγώ γε καλῶ.

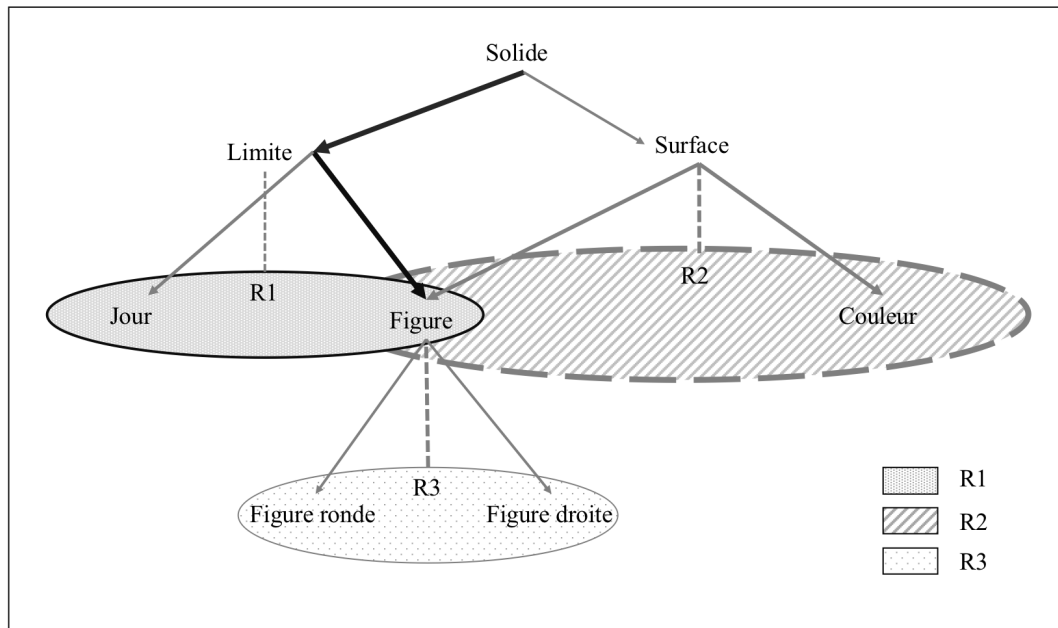
--ΣΩ. Ἦδη τοίνυν ἂν μάθοις μου ἐκ τούτων σχῆμα ὃ λέγω. κατὰ γὰρ παντὸς σχήματος τοῦτο λέγω, εἰς ὃ τὸ στερεόν περαίνει, τοῦτ' εἶναι σχῆμα· ὅπερ ἂν συλλαβῶν εἴποιμι στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι.

à prendre au sens purement technique. A partir de cette condition, selon Socrate, en associant ces termes on obtient une combinaison, peut-être vague au début, mais qui s'applique à toutes les choses appartenant à la réalité unique en question. Par exemple, si l'on décortique la définition de la figure selon Socrate, on considérera que toute figure s'étend sur une surface, tout en sachant que ce qui se trouve sur une surface peut être aussi de la couleur. La figure et la couleur sont donc englobées par la surface comme une unité du multiple, certes, mais la surface ne se manifeste pas individuellement dans la figure ou dans la couleur. Ajoutons une nuance supplémentaire : la figure ne se relie pas avec la couleur directement. Nous remarquons ici un rapport R2 de l'un et du multiple, selon lequel la surface est donc ce qui est nécessaire, mais pas essentiel, pour la figure. En outre, toute figure est une figure parce qu'elle s'étend dans des limites et non pas infiniment. Cependant, la figure n'est pas la limite, parce qu'elle n'est pas la seule qui est déterminée par la limite (par exemple le jour est aussi déterminé par la limite dans le temps), pourtant la limite s'émerge dans la figure ainsi que le jour ou toutes les autres choses déterminées par une fin. Un rapport R1 de l'un et du multiple peut être repéré entre la figure et la limite, ce qui implique que la limite est essentielle pour la figure sans être son essence propre. Enfin, un solide n'est pas une figure, mais il fait apparaître des figures à sa surface, et à chaque fois que le solide dessine une découpe d'une surface avec ses limites, il produit une figure³⁸⁷.

Pour voir l'ensemble des rapports de manière simultanée, je propose une

³⁸⁷ Cette définition semble problématique pour expliquer une figure ronde, mais si ce que Platon entend par « la limite du solide » ici c'est de tracer la limite d'un solide sur une surface, et non pas la limite d'une surface d'un solide, alors la définition de la figure semble juste. Cela explique probablement la raison pour laquelle Platon mentionne « surface » pendant le raisonnement, mais le terme n'est pas dans la définition.

illustration en schéma telle que ci-dessous :



Quand l'Étranger mentionne la distinction entre $\alpha\upsilon\tau\omicron$ καθ' $\alpha\upsilon\tau\omicron$ et $\pi\rho\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$ dans le *Sophiste*, l'objectif est de montrer que le rapport de l'altérité fait partie de ce qui s'énonce $\pi\rho\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$. Mais cela n'implique pas obligatoirement que quand une chose s'énonce $\pi\rho\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$, entre cette chose énoncée et ce qu'elle s'énonce, il n'y ait aucune intervention du même. Nous pouvons donc parvenir, entre tout ce qui s'énonce $\alpha\upsilon\tau\omicron$ καθ' $\alpha\upsilon\tau\omicron$ et ce qui s'énonce $\pi\rho\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$, à l'articulation suivante :

E1 : Ce qui s'énonce $\alpha\upsilon\tau\omicron$ καθ' $\alpha\upsilon\tau\omicron$, et produit un énoncé « A est B » équivalent à « B est A » : cette formule constitue la définition essentielle d'une chose dans laquelle le nom-1 et le nom-2³⁸⁸ sont interchangeables, et produit par conséquent une identification.

E2 : Ce qui s'énonce $\pi\rho\omicron\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron$, qui fait partie de tout ce qui s'énonce $\pi\rho\omicron\varsigma$

³⁸⁸ Étant donné que la prédication n'est pas une notion platonicienne, et la définition n'est pas une prédication pour Platon, alors j'utilise le terme que Platon utilise dans le *Sophiste*, c'est-à-dire le « nom » en distinguant le nom-1 (sujet) du nom-2 pour désigner ce qu'on utilise pour parler le sujet.

ἄλλα, et produit un énoncé « A est B » n'équivalant pas à « B est A » : cette formule recouvre des qualités essentielles mais pas définitionnelles d'une chose, et produit un énoncé de type prédicatif dont le prédicat est nécessaire.

E3 : Ce qui s'énonce πρὸς ἄλλα affirmativement, et donne un énoncé « A est B » n'équivalant pas à « B est A », et où B n'est pas lié directement à l'essence d'A : cette formule concerne toutes les qualités non-essentiels dont le rapport au sujet n'est pas interchangeable.

E4 : Ce qui s'énonce πρὸς ἄλλα négativement, et produit l'énoncé « A n'est pas B ».

À l'aide de la lecture du *Parménide* sur πρὸς αὐτό, on peut en effet articuler quatre types d'énoncés à partir de ce passage de l'Étranger sur ce qui s'énonce en soi-même et ce qui s'énonce par rapport à d'autres : l'énoncé définitionnel, l'énoncé essentiel non définitionnel, l'énoncé accidentel, l'énoncé oppositionnel. On peut remarquer que dans le deuxième et le troisième cas, l'énoncé oppositionnel est nécessairement introduit afin d'identifier une qualité non-définitionnelle ou accidentelle. Ce sont en effet les cas dans lesquels on peut dire « A est et n'est pas B ». La perception des rapports dialectiques permet donc au dialecticien de dire ce qui est αὐτὸ καθ' αὐτό d'une chose, lorsqu'il réussit à appréhender des unités complètement discriminées les unes des autres (R4), ou lorsqu'il perçoit l'essence commune des choses au-delà des différences relatives (R3). Cela lui permet de dire également ce qui est πρὸς αὐτό d'une chose lorsqu'il parvient à articuler ce qui est essentiel pour une chose (R1), et de dire enfin ce qui est πρὸς ἄλλα d'une forme par rapport à une autre forme lorsqu'il arrive à saisir les rapports qui les relient indirectement (R2).

Il est difficile de trouver un exemple où Platon démontre explicitement l'essence d'une chose. Pour autant, le *Phédon* nous permet d'appréhender la définition d'une *idea* lorsque Socrate définit explicitement la pensée (φρόνησις) comme un état d'âme dans lequel l'âme reste parfaitement même qu'elle-même (κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως) :

Quand, au contraire, c'est l'âme elle-même, et seulement par elle-même, qui conduit son examen, elle s'élanche là-bas, vers ce qui est pur et qui est toujours, qui est immortel et toujours semblable à soi ? Et comme elle est apparentée à cette manière d'être, elle reste toujours en sa compagnie, chaque fois précisément que, se concentrant elle-même en elle-même, cela lui devient possible. C'en est fini alors de son errance : dans la proximité de ces êtres, elle reste toujours même qu'elle-même, puisqu'elle est à leur contact. Cet état de l'âme, c'est bien ce qu'on appelle la pensée³⁸⁹ ? (Phd. 79d1-7)

La définition de φρόνησις est donc l'état de l'âme dans lequel l'âme se concentre elle-même en elle-même, s'élançant vers ce qui est toujours semblablement même que soi. Autrement dit, énoncer ce qui est αὐτὸ καθ' αὐτό sur φρόνησις, c'est exprimer « l'état de l'âme dans lequel l'âme se concentre elle-même en elle-même s'élançant vers ce qui est toujours semblablement même que soi ». Car les deux sont en effet UNE et même chose inséparable. Par ailleurs, remarquons que cette unité est en même temps complètement discriminée de toutes les autres. Dans la définition, E1, l'énoncé met en rapport plusieurs idées pour formuler cette unité toujours même qu'elle-même. En effet, si l'on saisit partiellement les éléments de la définition, alors l'énoncé E1 deviendra l'énoncé E2. Par exemple, énoncer «

³⁸⁹ *Phédon*, 79d1-7, traduction Dixsaut : Ὅταν δὲ γε αὐτὴ καθ' αὐτὴν σκοπῆ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενῆς οὖσα αὐτοῦ αἰεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅταν περ αὐτὴ καθ' αὐτὴν γένηται καὶ ἐξῆ αὐτῆ, καὶ πέπαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη· καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται;

φρόνησις est un état de l'âme » ne dit que ce qui est πρὸς αὐτὸ à propos de la φρόνησις. Et comme φρόνησις et sensation forment une unité par rapport à l'âme selon le rapport R1, cela signifie que l'âme est quelque chose d'essentiel pour la φρόνησις sans être pour autant son essence. De même, si l'on dit « la φρόνησις est semblablement même que soi³⁹⁰ », ce qui correspond à un énoncé E2, alors on dit effectivement quelque chose d'essentiel sur la φρόνησις sans parler de son essence, pour le même motif : les formes intelligibles sont aussi semblablement même que soi, mais les formes ne sont pas la φρόνησις. Car si l'on affirmait « la φρόνησις s'élançait vers ce qui est toujours et semblablement même que soi », alors dans ce cas-là, on ignorerait le rapport R2 selon lequel la φρόνησις (parmi d'autres, par exemple le savoir) n'est en rapport avec ces êtres toujours même que soi-même qu'à travers l'âme. Par conséquent, quand une chose s'énonce αὐτὸ καθ' αὐτό, l'énoncé qui saisit la chose αὐτὸ καθ' αὐτό est la définition (E1). Cependant, une question nous vient immédiatement à l'esprit lorsqu'on tient cette affirmation pour vraie. Si la définition est une composition de plusieurs termes, elle doit quand même énoncer quelque chose dans une unité qui reste toujours même qu'elle-même. Comment pouvons-nous alors comprendre le rapport entre la composition d'une définition d'un côté, et l'unité de l'essence des choses de l'autre ?

L'essence d'une chose et la composition de sa définition *ne sont pas* dans

³⁹⁰ La φρόνησις, selon la définition de Socrate, est même que soi-même, parce qu'elle est le résultat de l'âme se mettant en contact avec des choses qui sont toujours même que soi-même et immobiles (et non pas leurs images). Cette définition implique que toute âme dans cet état de concentration pense exactement la même chose et retire exactement le même résultat, toute φρόνησις est donc même qu'elle-même. Autrement dit, toute φρόνησις est, selon Socrate ici, la même. Si la φρόνησις est toujours la même, cela implique que, premièrement, toute diversité dans la réflexion, l'opinion, le discours etc. vient du fait de l'absence du contact *direct* avec les formes intelligibles ; deuxièmement, toutes les formes intelligibles sont en quelque sorte reliées entre elles. Car, si les formes ne sont pas liées, alors la φρόνησις peut très bien être différente selon les quelques formes avec lesquelles elle entre en contact, et la φρόνησις dans ce cas-là ne sera pas toujours même qu'elle-même.

un rapport de l'un et du multiple. Car la construction de la définition à partir d'éléments linguistiques ne se rapporte pas à l'essence de la chose à définir de la même manière que chaque terme correspond à une partie de la chose à définir. Au contraire, la définition exprime la manière dont une Forme se met en rapport avec elle-même en associant les termes de la même manière. C'est la manière dont les éléments sont configurés qui reste Une et identique entre une Forme et sa définition, et c'est ce qui nous permet de reconnaître, à chaque fois de manière identique, l'essence d'une chose, ainsi que ce qui lui est essentiel sans être son essence.

Par conséquent, l'essence d'une chose (ou la forme intelligible) est la reconnaissance de cette configuration proportionnée qui est propre à cette chose. Un rapport de l'identité ($A=A$) est établi entre la chose et cette configuration, parce que si l'on saisit la chose en elle-même, alors on saisit cette configuration, et vice versa (si l'on saisit cette configuration, alors on saisit cette chose-là). Ce rapport d'identité, comme Platon le relève dans le *Parménide*, n'est pas une répétition, mais une reconnaissance de l'essence en rapport avec la chose, autrement dit la mise en rapport entre une chose et son essence³⁹¹. Une chose ne peut donc pas être ce qu'elle est en soi et par soi en dehors de cette identification entre elle et elle-même (son essence). Il n'y a donc pas la séparation entre l'essence d'une chose et sa reconnaissance dans une configuration, car l'essence d'une chose est la reconnaissance de cette configuration. Et en dehors de la reconnaissance de son essence, la question « qu'est-ce que cette chose » ne se pose pas.

Il est maintenant possible de parler d'une chose de différentes manières ($\alpha\upsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron$, $\pi\rho\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ et $\pi\rho\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$) sans avoir à diviser son essence ou son

³⁹¹ Cf. Supra. chapitre V, section « Les plus grands genres », partie B, et sous partie b.

unité. Car partant d'une structure ontologique qui articule tout être selon le même et l'autre, les différents types de rapports articulés selon les différentes combinaisons du même et de l'autre peuvent être saisis indépendamment des choses dans ces rapports. Les quatre types de rapports dialectiques que les dialecticiens perçoivent nous permettent donc de parler d'un rapport entre deux *ideai* sans obligatoirement saisir la totalité de leurs configurations proportionnées respectives. Entre l'ignorance absolue et le savoir total, les dialecticiens établissent donc des étapes intermédiaires qui nous donnent la possibilité de questionner ce qui est indivisible en plusieurs temps : c'est-à-dire en parlant de ce qu'une chose est πρὸς ἄλλα, de ce qu'elle est πρὸς αὐτὸ et enfin de ce qu'elle est αὐτὸ καθ' αὐτό.

CHAPITRE VI. LE DISCOURS, LE DISCOURS FAUX ET LA FAUSSETE

Une chose s'énonce de différentes manières, selon son rapport aux autres, son rapport à ce qui relève de son soi-même, et son rapport à son soi-même propre. On voit bien ici que le discours gagne l'accès à son objet toujours d'une manière médiatisée. Contrairement aux démonstrations du chapitre I (où le faux était impossible du fait que l'accès à l'objet de discours soit sans intermédiaire entre l'accès total et aucun accès), il est maintenant possible de parler d'un objet sans l'évoquer immédiatement par sa totalité. Jusque-là, notre démonstration explique la condition de possibilité du discours, et comme le dit l'Étranger :

--Le non-être s'est révélé comme un genre parmi les autres, dispersé sur tout le reste.

--C'est exact.

--Or, nous devons examiner maintenant s'il se mélange avec le jugement et le discours.

--Pourquoi ?

--Parce que s'il ne se mélange pas, il est nécessaire que tout soit vrai ; mais s'il se mélange, le jugement et le discours faux voient le jour. Car 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-êtres³⁹². (Soph. 260b7-c4)

Le Non-être est alors compris comme un être parmi les êtres, dans la mesure

³⁹² *Sophiste*, 260b7-c4, traduction Cordéro : ΕΕ. Τὸ μὲν δὴ μὴ ὄν ἡμῖν ἔν τι τῶν ἄλλων γένος ὄν ἀνεφάνη, κατὰ πάντα τὰ ὄντα διεσπαρμένον.

--ΘΕΑΙ. Οὕτως.

--ΞΕ. Οὐκοῦν τὸ μετὰ τοῦτο σκεπτέον εἰ δόξα τε καὶ λόγῳ μίγνυται.

--ΘΕΑΙ. Τί δή;

--ΞΕ. Μὴ μίγνυμένου μὲν αὐτοῦ τούτοις ἀναγκαῖον ἀληθῆ πάντ' εἶναι, μίγνυμένου δὲ δόξα τε ψευδῆς γίγνεται καὶ λόγος· τὸ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν, τοῦτ' ἔστι που τὸ ψεῦδος ἐν διανοίᾳ τε καὶ λόγοις γιγνόμενον.

où il peut seulement exister au sein de l'être si l'être se met en rapport. Pour autant, l'existence du non-être rend-t-elle possible le faux et donne-t-elle une explication à la fausseté ? Et par ailleurs, la fausseté s'introduit-elle dans le discours ainsi que dans la pensée ? Selon l'Étranger du *Sophiste*, afin de savoir si le discours fait partie de ce qui se mélange avec le non-être, il faut d'abord examiner quel genre d'être est le discours (*Soph.* 260a7-8). Car sinon, les sophistes pourraient toujours avancer que le discours fait partie des choses qui ne se mélangent pas avec le non-être, malgré l'existence prouvée du non-être : cela aboutirait à valider que le discours faux n'existe pas. Nous allons donc examiner la constitution d'un discours afin de savoir si le discours fait partie des genres d'êtres qui se mélangent avec le non-être.

LA CONSTITUTION DU DISCOURS

Ce à quoi on donne le nom de discours (λόγος) est une mise en rapport des signes (σημεῖον). Comme les genres, les signes (ou les lettres) se relient, non pas de manière absolue, mais sous certaines restrictions. C'est-à-dire que chaque signe ne se met pas en rapport avec n'importe quel autre signe : un principe (la grammaire) vient donc déterminer quels éléments s'accordent et quels autres ne s'accordent pas. Ainsi, avant de comprendre ce qu'est le discours, il faut déjà saisir la règle selon laquelle les signes se mettent en rapport dans un discours.

Les signes vocaux se divisent selon l'Étranger en deux groupes : le nom (ὄνομα) qui indique celui qui fait l'action et le verbe (ῥῆμα) qui indique l'action. Comme il le dit :

-Nous appelons verbe ce qui rend manifestes les actions.

-Oui.

-Et le nom est le signe (σημεῖον) vocal qui est appliqué à ceux

*qui produisent les actions*³⁹³. (*Soph.* 262a2-7)

La distinction qui divise toutes les entités linguistiques en noms et verbes suscite de nombreux débats, bien que la majorité des commentateurs ne trouve pas cette distinction claire ou même pertinente. Car selon eux, cette distinction divise l'objet et l'action tandis qu'une action peut grammaticalement être le sujet, et peut se combiner avec un autre verbe³⁹⁴. Les exemples que Platon nous fournit pour indiquer la différence entre un nom (lion, cerf, cheval) et un verbe (marche, court, dort) correspondent certes à ce qu'on appelle objet et action. Pourtant comme nous allons le voir, cette classification en objets et en actions n'est pas cohérente avec la définition que donne Platon par la suite pour expliquer ce que sont un nom et un verbe :

--Ce que je croyais que tu avais compris quand tu m'avais donné ton assentiment. Nous possédons, pour ainsi dire, deux genres pour exprimer la réalité existante par l'intermédiaire de la voix.

--Lesquels ?

--Ce qu'on appelle noms et verbes.

--Décris l'un et l'autre.

³⁹³ *Sophiste*, 262a2-7, traduction Cordéro :

« -Τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὄν δῆλωμα ῥῆμά που λέγομεν.

-Ναί.

-Τὸ δὲ γ' ἐπ' αὐτοῖς τοῖς ἐκείνας πράττουσι σημεῖον τῆς φωνῆς ἐπιτεθὲν ὄνομα. »

³⁹⁴ La classification de toute entité linguistique en nom ou en verbe ne semble pas claire, car selon notre compréhension du « nom » et du « verbe » au sens grammatical, ceux-ci n'épuisent pas toutes les possibilités, et comme le dit Crivelli, beaucoup de prédications ne correspondent pas à ce que Platon décrit comme verbe, par exemple celles n'indiquant pas une action. Quant à l'usage de « ὄνομα », de nombreux chercheurs ont déjà montré que ce terme a un usage large ainsi qu'un usage restreint, et ὄνομα ici ne désigne donc pas le nom propre de quelque chose, mais tous les mots que l'on utilise pour indiquer de quoi l'on parle, ce que Xenakis désigne par « mentionning ». Certains commentateurs, comme Stough, réduisent la division entre le nom et le verbe à la distinction entre le sujet et le prédicat, mais la manière dont Platon détermine la fonction du nom (le signe qui indique celui qui produit une action) et la fonction du verbe (le signe qui indique l'action) ne correspond pas aux définitions de sujet et de prédicat. Crivelli, P., *Plato's Account...op. cit.*, 2012, p. 224. Xenakis, J., « Plato on Statement and Truth-Value », *Mind*, vol. 66 / 262, 1957, p. 168. Stough, C., « Two Kinds of Naming in the "Sophist" », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 20 / 3, 1990, p. 370.

--*Nous appelons verbe ce qui rend manifestes les actions.*

--*Oui.*

--*Et le nom est le signe vocal qui est appliqué à ceux qui produisent les actions*³⁹⁵. (*Soph. 261e4-262a7*)

Selon Platon, le nom est le signe qui indique (δηλώω) ce qui agit (πράττουσι) et le verbe est celui qui indique l'action qui est faite (πράξεσιν). La forme verbale de πράσσω est employée pour déterminer ce qu'est un nom, tandis que la forme substantivée πράξις est utilisée pour caractériser le verbe comme un résultat issu de la puissance d'agir de la chose indiquée par le nom. Cette distinction entre le nom et le verbe n'est donc pas une distinction entre l'objet et l'action, mais une distinction entre ce qui manifeste une puissance d'agir en s'associant à d'autres choses, et ce qui indique le résultat de cette association. La distinction entre le nom et le verbe articule simplement ce qui se met en rapport et ce qui est mis en rapport. Cette différenciation entre ce qui manifeste la puissance d'agir et ce qui manifeste la puissance de pâtir est importante. Car, sans cette différenciation, la mise en rapport sera considérée comme réflexive, et aucune altérité ne pourra donc être introduite entre aRb et bRa, par exemple « A mange B » et « B mange A ».

Bien entendu, il n'est pas écrit explicitement chez Platon qu'un être dispose soit une puissance d'agir, soit une puissance de pâtir. Selon lui, ce qui pense et ce qui est pensé sont associés d'un côté dans un rapport à la puissance qui agit, et de

³⁹⁵ *Sophiste*, 261e4-262a7, traduction Cordéro: ΞΕ. Ὅπερ φήθην ὑπολαβόντα σε προσομολογεῖν. ἔστι γὰρ ἡμῖν που τῶν τῆ φωνῆ περι τὴν οὐσίαν δηλωμάτων διττὸν γένος.

--ΘΕΑΙ. Πῶς;

--ΞΕ. Τὸ μὲν ὄνόματα, τὸ δὲ ῥήματα κληθέν.

--ΘΕΑΙ. Εἰπέ ἐκάτερον.

--ΞΕ. Τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὃν δῆλωμα ῥήμα που λέγομεν.

--ΘΕΑΙ. Ναί.

--ΞΕ. Τὸ δὲ γ' ἐπ' αὐτοῖς τοῖς ἐκείνας πράττουσι σημείον τῆς φωνῆς ἐπιτεθὲν ὄνομα.

l'autre dans un rapport à la puissance qui pâtit. Par conséquent, si celui qui pense est pensé par une chose, alors il possède donc la puissance d'agir ainsi que de pâtir, même si les deux puissances ne se manifestent pas en même temps par rapport au même objet.

Lorsque l'Étranger distingue le nom du verbe, il dit : « Nous possédons, pour ainsi dire, deux genres pour exprimer la réalité existante par l'intermédiaire de la voix³⁹⁶ » (*Soph.* 261e5-6). Selon lui, la distinction ne consiste donc pas à différencier les éléments qui composent un énoncé, mais à saisir les genres qui nous permettent d'exprimer la réalité. Si la réalité est une manifestation complexe de la puissance d'agir et de pâtir de l'Être, alors la mise en rapport de l'Être est donc directionnelle (d'un côté ce qui agit et de l'autre ce qui pâtit). Afin d'exprimer la direction dans la mise en rapport de l'Être, il faut donc nécessairement deux genres pour indiquer quelle est la manifestation de la puissance d'agir. Grâce à cette distinction, les éléments mis dans le même rapport, mais pas le même ordre, ne produisent pas la même signification.

Si l'on accepte que, pour Platon, tout ce dont on peut parler sont des genres qui se mélangent selon un principe spécifique, alors cela implique que rien n'est par nature un sujet (au sens grammatical ou au sens ontologique). Au contraire, c'est son rapport à soi-même et à l'altérité qui nous permet de parler de lui en tant que sujet ou en tant que ce qui décrit un sujet. Par exemple, « rouge » se met en rapporte avec « couleur » dont on peut déduire que « rouge est une couleur » et non pas « la couleur est la rougeur ». Mais « rouge » peut aussi être mis en rapport avec

³⁹⁶ *Sophiste*, 261e5-6, traduction Cordéro : « ἔστι γὰρ ἡμῖν που τῶν τῆ φωνῆ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων διττὸν γένος. »

ce qui lui est autre, dont il résultera que « cette chose est de la couleur rouge ».

Le discours est donc la mise en rapport de signes-indicateurs de la réalité, et l'on distingue les noms des verbes afin de déterminer quel est le genre indiqué par le nom qui se rapporte aux autres genres signifiés par les verbes. Comme le dit l'Étranger, l'entrelacement des noms et des verbes nous donne donc des indications sur les choses :

Celui-ci, en liant les verbes et les noms, donne ainsi des indications sur les choses, aussi bien sur celles qui se produisent, que sur celles qui ont été produites ou qui se produiront, et non seulement il leur applique une détermination, mais il achève quelque chose. C'est pour cela que nous proclamons que non seulement il nomme, mais aussi qu'il « lie », et c'est à cet entrelacement que nous appliquons le nom de « discours »³⁹⁷. (Soph., 262d2-6)

Le discours est donc ce qui lie les verbes et les noms en représentant les liens entre ce qui s'associe et ce qui est associé dans un rapport proportionné. L'Étranger met l'accent sur l'idée que le discours ne représente jamais un objet isolément, au contraire, il représente toujours l'objet au sein d'un ensemble d'une connexion, autrement dit, un état des choses. Dans l'énoncé « la table est rouge », le discours n'évoque donc pas la « table » isolément, mais la « table » en lien avec « rouge », qui nous permet de parler de la table non pas dans sa totalité, mais sous cet aspect de « étant rouge ».

A. Le discours faux

Le discours est donc un « entrelacement » de signes qui contient au moins

³⁹⁷ *Sophiste*, 262d2-6, traduction Cordéro: Δηλοῖ γὰρ ἤδη που τότε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων, καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον ἀλλὰ τι περαίνει, συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι. διὸ λέγειν τε αὐτὸν ἀλλ' οὐ μόνον ὀνομάζειν εἵπομεν, καὶ δὴ καὶ τῷ πλέγματι τοῦτω τὸ ὄνομα ἐφθεγξάμεθα λόγον.

un nom et un verbe, afin de décrire la réalité dont on parle et la réalité en relation avec laquelle la première réalité est comprise. Ainsi, l'Étranger affirme que le discours porte toujours sur les choses³⁹⁸, et qu'il peut donc aussi porter sur les choses autrement qu'elles ne sont, en se mélangeant avec le non-être. Selon l'Étranger, le discours est donc de deux types, le vrai et le faux :

*-Celui qui est vrai dit les choses comme elles sont (ὡς ἔστιν),
à propos de toi.*

-Bien sûr

*-Le faux, en revanche, dit quelque chose d'autre (ἕτερα) que
ce qui est³⁹⁹. (Soph. 263b4-7)*

Autrement dit, le discours vrai indique un être qui est le même que ce que cet être est, et le discours faux indique au contraire un être qui est autre que ce que cet être est. D'ailleurs l'Étranger nous donne l'exemple suivant : « Théétète est assis » énonce correctement quelque chose à propos de l'être de Théétète à ce moment précis, s'il est assis. En revanche, « Théétète, avec lequel je parle, vole » est faux, car cela parle de quelque chose qui est autre que le Théétète avec lequel l'Étranger parle. Ces exemples de l'Étranger nous donnent l'impression que Platon établit une sorte de théorie de correspondance de la vérité, en définissant le discours vrai comme ce qui correspond à la réalité, et le discours faux comme ce qui ne correspond pas à la réalité. Mais si vraiment Platon défend une théorie de correspondance de la vérité entre un discours et une réalité, alors pourquoi précise-t-il la nécessité de parler de l'entrelacement des signes dans le discours ainsi que de

³⁹⁸ *Sophiste*, 262e5-6 : Λόγον ἀναγκαῖον, ὅταν περ ἢ, τινὸς εἶναι λόγον, μὴ δὲ τινὸς ἀδύνατον.

³⁹⁹ *Sophiste*, 263b4-7, traduction de Cordéro légèrement modifiée :

ΞΕ. Λέγει δὲ αὐτῶν ὁ μὲν ἀληθῆς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν περὶ σοῦ.

ΘΕΑΙ. Τί μὴν;

ΞΕ. Ὅ δὲ δὴ ψευδῆς ἕτερα τῶν ὄντων.

l'entrelacement des formes ?

a. Les interprétations principales sur le discours faux dans le *Sophiste*

Je distingue deux types d'interprétations : l'interprétation de compatibilité et l'interprétation russellienne. La première interprétation est dite de compatibilité, car les spécialistes qui font ce type d'interprétation expliquent le discours faux par la compatibilité entre les genres⁴⁰⁰. Un discours est donc faux si l'action indiquée par le verbe est incompatible avec le genre d'être de l'objet indiqué par le nom. « Théétète vole » est faux, parce que « voler » n'est pas compatible avec le genre d'être de Théétète, qui est « être humain ». Cette interprétation soulève deux problèmes :

1) l'incompatibilité n'est pas l'altérité et l'altérité n'implique pas l'incompatibilité ;

2) la compatibilité n'explique qu'un genre très précis de discours faux ; par exemple elle ne suffit pas à expliquer le type de discours faux tel que « Théétète dort » si en réalité Théétète est en train de parler à l'Étranger, car l'action « dormir » n'a rien d'incompatible avec le genre « être humain ».

Ce que je nomme l'interprétation russellienne est un type d'interprétations qui expliquent la fausseté du discours à l'aide d'une énumération de prédicats de

⁴⁰⁰ Le débat sur le discours faux est très bien exposé dans le livre de Crivelli, je fais ici simplement un résumé. Les commentateurs ci-après expliquent la fausseté de l'énoncé « Théétète vole » de manières différentes, cependant, ils interprètent tous la fausseté expliquée par Platon à travers l'exemple dont « Théétète vole » par la compatibilité entre les genres. De nombreux commentateurs expliquent la fausseté dans l'énoncé « Théétète vole » par l'incompatibilité entre le genre « Humain » et le genre « animal qui vole », et certains essaient d'établir des niveaux différents de compatibilité afin d'éviter l'existence d'un genre individuel. Voici quelques commentateurs qui soutiennent la thèse d'incompatibilité : Seligman, P., *Being and not-being an introduction to Plato's «Sophist»*, The Hague, Nijhoff, 1974, p. 110-112. Fattal, M., *Le langage chez Platon autour du « Sophiste »*, *Ouverture philosophique*, Paris, l'Harmattan, 2009, 1 vol. (113) p. 76-80.

l'objet indiqué par le nom dans le discours. Ce type d'interprétation fait allusion à la théorie de la description de Bertrand Russell, qui définit la proposition fausse comme une proposition au sein de laquelle aucun objet ne tombe sous l'ensemble de ces prédicats⁴⁰¹. Les interprétations classées dans le groupe de l'interprétation d'Oxford font partie de ce type d'interprétations⁴⁰². Selon celles-ci, le discours faux est un discours dans lequel l'action indiquée par le verbe est différente de tous les prédicats de l'objet indiqué par le nom. Ainsi, si l'objet indiqué par le nom du discours est « Théétète parlant avec l'Étranger », que Théétète est prédiqué par « être assis », « grand », « homme », « grec », etc., et que l'action « voler » indiquée par le verbe du discours, est différente de tous ces prédicats, alors le discours « Théétète vole » est faux.

Il existe une autre version de ce que j'appelle l'interprétation russellienne, à savoir l'interprétation par extension, selon Crivelli⁴⁰³. Selon cette interprétation par extension, un discours est faux si l'objet indiqué par le nom du discours ne se

⁴⁰¹ La théorie de la description de Russell consiste à établir une correspondance entre deux énumérations de prédicats, d'un côté l'ensemble des prédicats présent dans la proposition et de l'autre l'ensemble des prédicats de n'importe quel objet. Si l'on peut trouver un objet qui satisfait à tous les prédicats énumérés dans la proposition, alors la proposition est vraie, sinon elle fausse. Par exemple, « Le roi de France est chauve » est faux, car aucun objet en ce moment ne satisfait à l'ensemble des prédicats « roi de France » « chauve ». Il existe une différence essentielle entre la théorie de la description et l'interprétation d'Oxford, qui est que pour Russell, on cherche dans la réalité un objet qui correspond à cette combinaison de prédicats, alors que pour les commentateurs oxfordiens, l'objet est déjà indiqué par le discours, et on essaie plutôt de faire correspondre les prédicats de la proposition aux prédicats de cet objet déjà indiqué. Russell, B., « On Denoting », *Mind, New Series*, vol. 14 / 56, 1905, p. 479-493.

⁴⁰² Les commentateurs qui proposent une interprétation qui explique la fausseté par le fait que le prédicat *y* ne fait pas partie de l'ensemble des prédicats de l'objet *x* sont les suivants : Runciman, W. G., *Plato's Later...op. cit.*, 1964, p. 115-118. Frede, M. *op. cit.*, 1967, p. 58. Owen, G. E. L., "Plato On Not-Being" *...op. cit.* 1978. Bonderson, W., « Plato and the Foundations of Logic and Language », *Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 6 / 2, 1975. Une liste plus complète des interprètes qui tiennent cette position se trouve dans l'ouvrage de Crivelli, note 58 – Crivelli, P., *Plato's Account... op. cit.*, 2012, p. 238.

⁴⁰³ L'interprétation par extension est selon moi un mélange entre la thèse d'incompatibilité et la thèse russellienne, car elle explique le critère du vrai et du faux dans le *Sophiste* par l'extension du genre indiqué par le nom et le verbe. Si l'objet indiqué par le nom se trouve dans l'extension du genre indiqué par le verbe, alors l'énoncé est vrai, sinon il est faux. Crivelli lui-même tenait cette position dans un article de 1993 : Crivelli, P. "Plato's Sophist..." *op. cit.*, 1993, p. 73-74.

trouve pas dans l'extension du genre de l'action indiquée par le verbe. « Théétète vole » est donc faux parce que l'objet « Théétète » ne se trouve pas dans l'extension de tout ce qui participe au genre « voler ».

Le problème que pose ce type d'interprétation, ainsi que de la théorie de la description de Russell, est que les rapports dits « dialectiques » entre les prédicats, ainsi qu'entre le sujet et les prédicats, sont entièrement ignorés, et que les prédicats présentés dans une énumération doivent avoir chacun exactement la même valeur, la même fonctionnalité et n'ont aucun rapport entre eux, sauf avec le sujet. Aussi, le processus qui permet à l'intelligence de juger de la vérité ou de la fausseté d'un discours est toujours présupposé être une correspondance de « un à un », par exemple, du nom « Théétète » à l'objet Théétète, ensuite du verbe « voler » à la réalité « voler ». Toute discussion sur l'entrelacement des formes, la communauté des genres, et l'entrelacement des noms et des verbes, semble réduite à un simple rapport entre un sujet dépourvu de qualités et une liste de prédicats qui n'ont aucun rapport entre eux hormis celui qu'ils ont avec le sujet. Le sujet dans ce cas-là ne forme pas un être avec une unité, mais seulement un être avec des attributs dispersés.

On voit bien là comment ce type d'interprétations peuvent rétrécir le champ de notre réflexion et de notre recherche. Mais surtout, à mes yeux, ce qui pêche le plus dans ces analyses, c'est qu'elles se déploient dans un présupposé : l'absence de considération pour les différents types de faux. Certes, elle est parfaitement apte à juger que les énoncés comme « Le bien est mal », « Théétète vole » et « Théétète dort » (quand il ne dort pas) sont faux, mais le critère du faux selon cette interprétation ne permet pas de différencier davantage les raisons de leurs faussetés.

B. Discours vrai et faux : une correspondance entre deux entrelacements

« Le discours trouve son origine dans l'entrelacement (συμπλοκή) des formes », mais le discours est lui-même l'entrelacement du nom et du verbe⁴⁰⁴. Pour ce qui est des formes, comme les éléments du discours, on peut avancer qu'une forme privée de toute relation (peu importe que ce soit de la relation à soi ou à d'autres), n'est plus une forme car elle n'est plus même avec elle-même ; de même, une série des signes sans relation ne permet pas un discours. Autrement dit, l'entrelacement des formes est ce qui rend possible l'identité de chacune des formes, car on connaît une forme en articulant ce qui lui est même ainsi que ce qui lui est autre ; de même, l'entrelacement du nom et du verbe rend possible le discours en lui permettant une signification et non pas en lui attribuant une liste de prédicats. La mise en rapport dans l'entrelacement des formes et dans l'entrelacement des signes est donc ce qui fait communiquer le discours avec la réalité, et non pas leurs composants. Car, si le rapport entre le discours et la réalité ne concerne qu'une correspondance entre une liste des signes et une liste de formes ou de genres, alors les discours fictifs comme « Théétète parle à l'Étranger d'Élée » n'ont aucune valeur de vérité.

Selon l'Étranger, « celui qui est vrai dit les choses comme elles sont⁴⁰⁵ » et « le faux, en revanche, dit quelque chose d'autre que ce qui est⁴⁰⁶ ». Si l'on admet qu'un être quelconque est une communauté de genres articulée selon le Même et l'Autre, et qu'également, l'être est une capacité de mise en rapport, alors un être

⁴⁰⁴ *Sophiste* 262d3-4

⁴⁰⁵ *Sophiste*, 263b4 : « Λέγει δὲ αὐτῶν ὁ μὲν ἀληθῆς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν ».

⁴⁰⁶ *Sophiste*, 263b7 : « Ὁ δὲ δὴ ψευδῆς ἕτερα τῶν ὄντων. »

spécifique a une capacité de mise en rapport spécifique qui le détermine selon son rapport au soi et son rapport à d'autres, et le discours vrai présente ainsi ce que l'être indiqué par le discours est, dans le sens où il présente la mise en rapport de l'être en question.

Ce qui *est*, constitue donc la mise en rapport qui détermine le rapport au soi et le rapport à d'autres. Le discours présente la mise en rapport d'un être en reliant des signes, mais il n'imité pas cet être en proposant une liste d'éléments qui correspondent à chacun des éléments de sa mise en rapport, au contraire le discours imite la mise en rapport de l'être en présentant une même mise en rapport pour les signes. La correspondance entre le discours et la réalité ne se fait donc pas entre la liste des signes et la liste des genres, mais entre la mise en rapport des signes et la mise en rapport des genres. Les mises en rapport des deux côtés fournissent donc chacune une unité qui relie l'ensemble des éléments : le discours produit donc une signification, et la communauté des genres constitue un être.

La correspondance entre le discours et la réalité n'est donc pas une correspondance immédiate, il s'agit au contraire d'une correspondance médiatisée à travers la mise en rapport des genres. Prenons l'énoncé « Théétète vole » pour exemple. Cette affirmation produit du sens, car la mise en rapport de ce nom et de ce verbe projette la mise en rapport d'un être humain, d'un corps et du genre « voler », dont on comprend la signification. Car elle provient de la combinaison d'un être humain du nom de Théétète qui manifeste la performance d'un corps qui vole, et nous permet donc d'examiner si la même mise en rapport se manifeste dans une unité, c'est-à-dire dans la réalité. Si en réalité, celui qui s'appelle Théétète manifeste une mise en rapport qui est différente de la mise en rapport que l'on repère dans le discours, alors le discours est faux. La fausseté du discours dans ce cas-là n'exige

même pas la connaissance précise et certaine de la mise en rapport de l'être de Théétète en personne, mais seulement de la mise en rapport suffisante pour saisir son altérité, par exemple la mise en rapport du corps humain de celui qu'on appelle Théétète et de l'action de son corps et rien d'autre.

L'exemple « Théétète vole » a donc une importance particulière qu'ont soulignée de nombreux autres commentateurs. En effet, il révèle un discours qui présente une réalité qui n'a aucune manière d'exister, comme l'énoncé « Pégase vole ». La différence entre ces deux énoncés est que dans le premier, « Théétète » se réfère à un objet que l'on présuppose être réel, tandis que « Pégase » ne se réfère à rien dans la réalité. Mais dans les deux cas, nous pouvons saisir une signification et comprendre les deux énoncés. « Théétète vole » a une signification même si l'être humain par nature n'a aucun rapport au soi avec le genre « voler », c'est-à-dire que dans la mise en rapport des genres, cette mise en rapport entre l'être humain et voler n'existe peut-être pas. Mais nous pouvons comprendre la signification de cet énoncé, car la mise en rapport entre le « corps » et « voler » est possible, et étant donné que l'être humain dispose bien d'un corps, nous pouvons associer le corps humain avec voler dans notre imagination. Imaginer des mises en rapport de genres qui n'existent pas en dehors de l'imagination est possible, seulement si l'association des genres créée ne produit pas une contradiction. Par exemple, il est en effet impossible de projeter l'image d'un cercle carré ou d'un triangle rond.

Les discours fictifs ou catégoriquement faux (Théétète vole) n'ont pas seulement une signification, ils peuvent aussi avoir une valeur de vérité⁴⁰⁷. La

⁴⁰⁷ La valeur de vérité d'un discours fictif est très débattue chez les auteurs contemporains, de nombreuses théories sont proposées afin d'expliquer la valeur de vérité et la signification d'un discours sur un objet fictif. Certains auteurs comme Meinong proposent une thèse qui distingue l'existence de la subsistance, afin de distinguer l'objet qui existe réellement de ce qui est un objet

valeur de vérité d'un discours est une comparaison entre deux mises en rapport, autrement dit, le discours peut être faux par rapport à une réalité, alors qu'il peut être par ailleurs vrai par rapport à une autre réalité. Le discours « Théétète vole » peut totalement être vrai si le discours se réfère à une réalité fictive, le discours est donc vrai seulement dans son contexte précis et pour ceux qui possèdent une même référence.

La valeur de vérité pour un discours négatif est aussi l'objet de nombreux débats entre spécialistes, car le discours négatif pour Platon est un discours qui parle du non-être. Pour autant, souvenons-nous que dans la mesure où un discours négatif peut être vrai tout autant que faux, un non-être peut donc être aussi bien vrai que faux. Le discours négatif dit quelque chose sur un non-être, car il dit ce qu'une chose n'est pas. Par exemple, « Théétète ne parle pas » parle d'un être qui fait autre chose que parler. La signification d'un discours négatif provient donc de l'altérité par rapport à une situation, ici « Théétète parle ». Autrement dit, on ne comprend la signification d'un discours négatif que par rapport à ce qui est nié. Ainsi, quand on dit « Théétète ne parle pas », on examine s'il parle. Si Théétète fait autre chose que de parler, alors l'énoncé dit ce qui est, il est donc vrai ; si en réalité Théétète parle, alors l'énoncé dit autre chose que ce qui est, il est donc faux. La mise en rapport d'un discours négatif est donc mêlée au non-être, par exemple : « Théétète ne parle pas » est une mise en rapport de Théétète, un être humain, avec le non-parler. Étant donné que ce qui est nié dans un discours est soit une chose qui agit, soit une action,

intentionnel sans exister. Certains commentateurs refusent d'attribuer une valeur de vérité à ce type de discours, Frege par exemple, en distinguant le sens et la référence d'un terme, défend l'idée que le discours qui concerne des objets imaginaires a un sens, mais qu'il n'est ni vrai ni faux parce que l'objet du discours n'a pas de référence. Meinong, A., « On the theory of objects (translation of "Über Gegenstandstheorie", 1904) », éd. Roderick Chisholm, Free Press, 1960. Frege, G., "Sense and Reference"... *op. cit.*, 1948.

ce qui inclut la façon dont une action peut être effectuée, la négation de ce discours n'ouvre pas sur une possibilité infinie de signification (ouvrir sur toute possibilité renvoie implicitement à aucune possibilité). Le « non-parler » dans ce discours est en rapport avec Théétète, un être humain réel et non pas imaginé ; le non-être dans ce cas-là peut être formulé comme l'ensemble des actions humaines en dehors de celle de parler. Pour un discours négatif, nous saisissons donc à la fois la signification de ce discours sans négation, ainsi que la signification du discours négatif construite à partir de la signification affirmative du discours. La valeur de vérité pour un discours négatif peut donc toujours être mesurée par la correspondance de deux mises en rapport. Dans ce cas précis : la mise en rapport « Théétète, humain, action humaine autre que parler » en comparaison avec la réalité «Théétète parle» produit un discours faux. Si la mise en rapport du discours correspond à la mise en rapport de l'être indiqué par le discours, alors le discours est vrai, sinon il est faux.

Mon interprétation du critère de la valeur de vérité du discours s'appuie donc sur une correspondance médiatisée par l'articulation des relations. Autrement dit, malgré la différence des éléments mis en rapport, la combinaison des relations est ce qui relie le *logos* à l'être, et ce qui nous permet de les comparer⁴⁰⁸. Cette interprétation établit une continuité dans l'ensemble des discussions du *Sophiste*.

⁴⁰⁸ Cette interprétation de la vérité et de la fausseté dans le *Sophiste* respecte la correspondance entre le discours et la réalité, comme l'explique l'Étranger en 263b4-7, cependant, il ne s'agit pas d'une correspondance directe entre le discours et la chose, mais d'une correspondance entre la mise en rapport des éléments dans le discours et la mise en rapport des constituants de la chose. Wittgenstein propose une approche similaire dans le *Tractatus*. Il maintient une correspondance entre la proposition et le fait pour poser le critère de vérité, cependant, selon Wittgenstein, un fait est une combinaison déterminée d'objets. Il contient donc une forme, et une proposition est vraie seulement quand elle projette une image dans laquelle les éléments sont tenus dans le même rapport que la combinaison qui se trouve dans le fait. (§ 2.14-2.5) Je n'essaie pas de défendre l'hypothèse d'une éventuelle influence platonicienne dans le *Tractatus* de Wittgenstein, mais certaines similitudes entre les deux ouvrages peuvent être remarquées. Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Gilles-Gaston. Granger, Gallimard, 2001.

Elle peut de plus articuler la signification, produite à partir de la mise en rapport du Même et de l'Autre des signes, et la valeur de vérité d'un discours (estimée en fonction de la mêmeté ou de l'altérité constatée entre la mise en rapport des signes et la mise en rapport des genres). Mais cette interprétation parvient-elle à articuler les différents types de faux tels que « Théétète dort » (s'il parle en réalité), et « Théétète vole » ? Le discours qui parle du non-être peut donc être vrai, mais peut-il, selon le raisonnement du *Sophiste*, être vrai indépendamment du fait qu'il s'agit d'un discours négatif (comme « Théétète ne parle pas ») ou d'un discours affirmatif (« Théétète parle avec l'Étranger » dans le *Sophiste*) ?

LES TYPES DE DISCOURS FAUX

Dans le chapitre précédent, j'ai essayé d'articuler les différentes manières dont une chose s'énonce ; elle s'énonce en soi et par soi (αὐτὸ καθ' αὐτό), ou bien par rapport au soi (πρὸς αὐτό), ou bien encore par rapport aux autres (πρὸς ἄλλα). Si une chose s'énonce au moins de l'une de ces trois manières différentes, alors est-il possible qu'il existe aussi trois manières de parler faussement à propos d'une chose, et donc qu'il existe trois types de discours faux ?

Prenons l'exemple de Platon « Théétète vole », où il est question d'une action indiquée par le verbe « voler », et de ce qui est indiqué par le nom, l'être humain qui s'appelle « Théétète ». Ce que Théétète énonce en soi et par soi est son essence, qui reste même qu'elle-même, à savoir la combinaison du Même et de l'Autre qu'on appelle « être humain » identifié par, par exemple, son rapport au vivant, à l'animal, à tel type d'âme et à tel type de corps. La configuration proportionnée de l'être humain αὐτὸ καθ' αὐτό est complexe, pour autant il suffit de saisir un ensemble de mises en rapport qui nous permettent d'identifier l'être

humain parmi les autres êtres pour parler de l'être humain. Autrement dit, quand on mentionne un être humain dans le discours, sans saisir son essence, certains de ses rapports par rapport au soi (πρὸς αὐτὸ) suffisent à indiquer ce dont on parle. Par conséquent, il est possible de produire des discours vrais par rapport à l'essence d'une chose, sans être capable de produire une vraie définition. Cependant, quand on présente dans un discours une association entre une chose et ce qui lui n'est pas essentiel pour parler de la nature de cette chose, alors le discours présente ce que cette chose n'a aucune manière d'être. Le discours est donc faux à chaque fois quand il s'agit de la nature de cette chose-là. L'énoncé « Théétète vole » est faux par rapport à ce qu'est Théétète, c'est-à-dire un être humain.

Le rapport au soi de Théétète est donc la somme des rapports du Même aux genres auxquels l'objet « Théétète » participe toujours, c'est-à-dire les genres dont le rapport au Même constituent le soi-même de Théétète, qui est toujours ainsi (ici son humanité). Le discours « Théétète vole » parle donc faussement du rapport au soi de Théétète, car le fait d'être bipède et non ailé exclut la possibilité de voler. Pour juger que l'énoncé « Théétète vole » est faux, il est donc nécessaire de savoir quel est le genre d'être de Théétète, sans avoir besoin d'identifier l'objet « Théétète » dans la réalité avec tous ses attributs. De même, le discours « Théétète vole » nous induit en erreur sur ce que l'essence de Théétète implique (mammifère, bipède), et également sur l'essence de Théétète (être humain).

Enfin, étant donné qu'une chose s'énonce aussi par rapport à d'autres choses (πρὸς ἄλλα), on peut donc aussi parler faussement de son rapport aux autres. Le rapport aux autres d'un être s'énonce toujours relativement, autrement dit, en dépendance par rapport à quelque chose qui n'est pas ce qu'il est toujours. L'être humain n'est grec que par rapport à un être humain qui est grec, par exemple l'être

de Théétète, de même que tous les attributs qui constituent la particularité d'un sensible. « Théétète » est constitué d'une communauté de genres, ordonnée par son « ce qu'il est en soi », mais également de tous les autres genres qui différencient « Théétète » relativement aux autres humains. Ce qu'est Théétète en soi, pour Platon, est donc ce qui est identique chez tous les êtres humains, mais ce qui identifie ce Théétète fait que Théétète est relativement différent des autres humains, tout en restant essentiellement même qu'eux. Cette différenciation relative fait donc partie de ce que Théétète s'énonce πρὸς ἄλλα, et les rapports πρὸς ἄλλα d'une chose nous permettent de parler d'un objet qui n'est pas toujours parfaitement même que lui-même. La communauté de genres qui nous permet de saisir l'être de Théétète est donc la somme des communautés de genres de l'être humain, des communautés de genres impliquées par l'être humain, ainsi que des rapports contingents au Même et à l'Autre (masculin, intelligent, en train de parler, grec, plus jeune que son interlocuteur, etc.) qui différencient celui que l'on appelle Théétète relativement aux autres. Un discours tel que « Théétète dort » quand il parle exige donc de connaître l'état de choses de Théétète au moment du discours. Et « Théétète dort » nous induit ici en erreur sur le rapport aux autres (πρὸς ἄλλα) de l'être de Théétète.

Nous pouvons donc distinguer trois types de discours faux :

- 1) le faux essentiel, qui présente une configuration qui est autre que celle de l'essence de son objet ;
- 2) le faux générique, qui induit en erreur sur ce qui relève de l'essence de son objet ; et enfin
- 3) le faux relatif, qui trahit sur ce qu'est relativement son objet.

Le faux générique implique nécessairement le discours faux essentiel, car si l'on se trompe sur le genre de chose qu'est une chose, alors on se trompe

nécessairement sur le *ce que c'est* de cette chose. Tandis que le faux relatif présente seulement un état de choses qui est relativement autre que celui auquel le discours se réfère, sans introduire aucune erreur par rapport à son essence.

Les discours faux par rapport à une réalité intelligible ou sensible sont maintenant possibles. Pour autant il nous reste encore à savoir s'il est possible de parler vrai ou faux par rapport à des objets fictifs.

A. L'objet imaginaire

Si tout objet est une mise en rapport complexe du Même et de l'Autre que l'on saisit en articulant les rapports qui constituent son *en soi et par soi*, alors au lieu de l'articuler selon la nature des choses, notre pensée peut l'élaborer en tant qu'objet propre, en modifiant ces rapports. Un objet imaginaire, comme Pégase ou Don Quichotte par exemple, est constitué en mêlant et en modifiant les combinaisons d'êtres réels : la création d'un cheval avec un corps ailé, ou bien d'un être humain qui contient l'ensemble des attributs fictifs fournis par Cervantes. Ces deux objets imaginaires correspondent chacun à un type de faux particulier ; le pégase modifie le rapport au soi d'un cheval et crée donc une espèce imaginaire, tandis que Don Quichotte conserve tout son rapport au soi en respectant ce qu'est l'essence de l'être humain et ce que cette essence implique, tout en restant un personnage fictif.

Les discours à propos de Pégase et de Don Quichotte sont effectivement faux par rapport à la réalité de manières différentes. Pour le Pégase, étant donné que ce qu'il est, dépend entièrement de ce qu'il n'est pas (la narration, l'apparence du cheval, les ailes), il ne présente donc aucune nature indépendante, et son être est déterminé entièrement par son rapport à ce qu'il n'est pas. Le Pégase est donc un

non-être qui n'existe qu'en dépendance d'une mise en rapport artificielle. Quant à Don Quichotte, à la question de savoir « qui est Don Quichotte », on ne peut répondre qu'en soulignant qu'il dépend également entièrement de ce qu'il n'est pas (c'est-à-dire la narration, le roman etc.). Mais en outre, les descriptions sur Don Quichotte représentent correctement « ce qu'est Don Quichotte », c'est-à-dire l'être humain. Les êtres de ces deux objets sont donc comme des reflets dans un miroir qui ne se manifestent pas indépendamment, bien que l'être de Don Quichotte fasse apparaître, avec la bonne proportion, une réalité indépendante.

Les discours par rapport aux objets imaginaires peuvent donc être autant vrais que faux. Car, si le discours se réfère à un monde fictif dont l'être de ces objets imaginaires dépend, le discours comme « le Pégase vole » ou « Don Quichotte a un valet » sont donc vrais relativement à ces contextes qui constituent leur être (ou plutôt leur non-être), mais ils sont aussi faux par rapport à la réalité⁴⁰⁹.

Notre imagination dispose donc la capacité à inventer des êtres relatifs, c'est-à-dire des objets dont l'image projetée est constituée d'êtres mélangés. Un discours concernant des êtres relatifs peut donc être vrai, mais seulement par rapport au contexte qui invente ces objets ; il peut également être faux, mais en dehors de ce contexte. Cependant, l'imagination n'a pas la capacité absolue de mettre en rapport sans restriction, par exemple des associations telles que « le cercle carré » ou « le bien mauvais », car elle se heurte à la difficulté de créer un être

⁴⁰⁹ L'idée de la valeur de vérité contrainte par un certain contexte est beaucoup développée par les chercheurs modernes, avec la notion de « narration ». Currie a très bien exposé le débat au sein de la philosophie analytique sur le sujet de la vérité dans la fiction, et il propose une thèse qui fait appel à l'opinion ou à la croyance commune, et au contenu d'un texte, pour montrer que l'on peut effectivement parler du vrai et du faux dans une fiction, mais que sa vérité et sa fausseté dépendent entièrement d'un contexte qui rend possible la compréhension même du discours. Currie, G., « Fictional Truth », *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 50 / 2, 1986, p. 201-203.

dans son unité, excepté symboliquement. En effet, la mise en rapport du Même entre des genres qui ne communiquent pas directement, c'est-à-dire des contraires, ne produit que des contradictions. Les contraires ne s'opposent qu'en étant sur le même fondement, comme le noir et le blanc s'opposent en étant des couleurs. Ce même rapport du Même à un troisième genre, rend les deux premiers genres comparables, et partant de ce rapport commun avec le troisième genre, l'absence de toute mêmeté directe entre eux les rend contraires l'un de l'autre. Les discours qui expriment une mise en rapport du Même entre des contraires sont donc absolument faux. Car, non seulement le discours contradictoire exprime ce qui est différent de la réalité, mais encore il fait communiquer ce qui par nature n'a aucun moyen de communiquer, et se leurrent ainsi sur le fondement à la fois de la réalité et de la possibilité de parler du vrai et du faux.

Un objet est donc constitué à partir de : premièrement, ce qu'il est en soi et par soi ; deuxièmement, ce que son être en soi et par soi implique nécessairement ; et troisièmement, ce qu'il est par rapport aux autres. Pour une idée qui reste toujours même qu'elle-même : elle est donc ce avec quoi elle reste toujours identique, c'est-à-dire son essence ; elle peut être prédiquée par ce que son essence implique, et enfin elle est purement autre que ce avec quoi elle ne peut communiquer. Mais pour un objet sensible, cette troisième partie relative aux autres contient, en dehors de ce qu'il n'est pas, tous les genres qui ne contredisent pas son soi-même et qui l'identifient en le différenciant par rapport aux autres sensibles. Un objet peut donc être faussement représenté de trois manières : on se trompe sur ce qu'il est en soi et par soi, ou bien on se trompe sur le genre de chose qu'il est, ou encore on se trompe sur ce qu'il est relativement.

Toute mise en rapport du Même et de l'Autre au sein de l'Être est déjà

présente selon la nature de chaque genre. Ce qu'un être particulier n'a aucune possibilité de manifester est donc déjà déterminé par les genres avec lesquels il est en contradiction. Le faux relatif est donc un type du faux qui respecte parfaitement l'articulation du Même et de l'Autre au sein de l'Être. Il est faux, car la combinaison avec laquelle le discours est mis en comparaison est une combinaison qui est autre que ce discours. Mais il est vrai essentiellement, parce qu'il ne présente aucune configuration autre que ce qu'est essentiellement son objet.

Un discours est donc vrai ou faux toujours *par rapport* à un état de choses. On ignore souvent ce rapport lorsqu'il s'agit de la vérité, parce qu'étant donné qu'il s'agit d'un rapport d'identité, cette mise en rapport pourrait nous paraître immédiate. Pourtant, l'importance de la mise en rapport se manifeste lorsqu'il s'agit du faux. En effet, étant donné que le discours est faux, une comparaison entre le discours et ce dont il parle doit être effectuée afin de dire que les deux ne sont pas identiques. Le discours doit donc d'abord être associé à son objet, et être ensuite différencié de ce qu'il dit de cet objet. La fausseté se manifeste donc dans cette double mise en relation : parler du *même* objet que celui qui existe dans la réalité, mais *autrement*.

Partant de cette conception de la fausseté, c'est-à-dire de la double mise en rapport du même et de l'autre qui produit un non-être propre à l'objet de discours, il est ensuite possible de distinguer trois types de discours faux :

1) Le faux essentiel est un discours qui présente une configuration autre que la configuration proportionnée d'une réalité : l'objet du discours n'a donc aucun moyen d'exister.

2) Le faux générique est un discours qui présente la mise en rapport d'une chose et de ce qui lui est essentiel mais autre que la mise en rapport

déterminée par son essence.

3) Le faux relatif est un discours qui présente un état de choses qui ne correspond pas à celui observé dans la réalité sensible, mais qui reste cohérent par rapport à l'essence de son objet.

Par exemple le l'énoncé « Théétète dort » peut être vrai, mais le Théétète (qui est en train de parler) avec lequel il est mis en comparaison est autre que la combinaison qui se trouve dans le discours de cet énoncé. Étant donné que ce que l'on énonce à propos d'une chose par rapport aux autres ne reste jamais même qu'elle-même, la vérité ou la fausseté de ces discours qui expriment ce rapport aux autres dépend donc de ce avec quoi le discours est mis en comparaison. Le faux relatif dit donc quelque chose de vrai par rapport à ce qui est réellement, parce qu'il représente correctement la mise en rapport au sein de l'Être, tandis que le faux générique reste nécessairement toujours faux parce qu'il déforme la mise en rapport de l'Être (exception faite comme nous l'avons vu, quand il se réfère à un être dépourvu de son soi-même, créé purement par la narration, comme c'est le cas pour Pégase ou la chimère). En revanche, le faux essentiel dit probablement la vérité sur le genre de chose indiqué par l'objet, mais en identifiant ce qu'est cet objet-là à ce avec quoi il n'a aucun moyen de communiquer, il produit une contradiction. Le faux essentiel est donc faux d'une manière absolue, et même l'imagination ne saurait inventer un objet faux par ce moyen.

Pour conclure, la fausseté, ainsi que la vérité, soulignent donc une double mise en rapport : un discours est toujours non seulement vrai mais également faux par rapport à quelque chose. C'est pourquoi une conception cohérente du faux ainsi que du vrai exige d'analyser soigneusement la mise en rapport. La fausseté nous oblige à constater une hétérogénéité entre le discours et la réalité, et ce *rapport* entre

le discours et la réalité entre donc dans le questionnement. Étant donné que tout *logos* est toujours composé d'éléments multiples, si l'on croit les saisir comme des entités en tant que telles, le rapport entre un ensemble d'éléments multiples d'un côté, et une entité prise comme une unité en soi de l'autre, devient problématique. La question de la fausseté, ou plus précisément la question du rapport entre le logos et l'être, met en question l'unité des choses, et donc la nature de l'être.

L'Être comme puissance de mise en rapport permet à Platon d'aborder d'une autre manière la question de l'unité, de ce qui reste toujours *même* à chaque contact avec l'intellect, et la problématique du non-être. Nous pouvons donc parler des choses selon leur rapport au soi ainsi qu'aux autres, tout en permettant à une réalité de rester toujours identique. Parler faussement dans ce cas-là, c'est donc se tromper sur la mise en rapport qui détermine l'objet dont on parle. En admettant qu'une chose s'énonce en soi et par soi, par rapport au soi, et aussi par rapport aux autres, un discours peut donc être faux de trois manières différentes. La fausseté dans ces trois types de faux (le faux essentiel, le faux générique, le faux relatif) consiste toujours en une mise en rapport entre deux combinaisons, mais les trois types de faux déforment l'Être avec des degrés différents : le faux relatif déforme l'aspect contingent de l'être d'un objet, le faux générique déforme certaines mises en rapport de l'Être, et le faux essentiel déforme absolument la mise en rapport de l'Être en faisant communiquer des contraires.

PARTIE II

LA PUISSANCE DU FAUX

Maintenant que nous avons déterminé la nature du faux, il nous faut encore mettre au clair comment cette nature du faux se manifeste dans sa puissance d'agir et de pâtir afin d'expliquer les usages potentiels du faux abordés dans les dialogues. Il est en effet primordial de savoir quelles sont les réalités déterminées auxquelles le faux peut se mêler et par conséquent savoir comment il peut influencer l'âme à travers ces réalités. Car, si le faux ne pouvait s'introduire dans l'âme, alors son existence n'impliquerait pas une problématique philosophique aussi fondamentale. En effet, si le faux peut résider dans l'âme, non seulement ponctuellement, mais encore de manière continue, alors cela signifie que cette dernière peut demeurer dans le monde créé par le faux. Voilà pourquoi, étudier la puissance du faux est de la plus haute importance

La question de l'illusion revient dans les dialogues à de nombreuses reprises, et Platon insiste à chaque fois sur la personne qui produit des illusions tant elle est nuisible et empêche l'âme de connaître la réalité. Pour autant, Platon lui-même questionne l'utilité du mensonge ou du mythe. Ce qui conduit à la question suivante : de quelle puissance dispose le faux lui permettant d'influencer l'âme dans une

direction tantôt néfaste, tantôt utile ? Dans la deuxième partie, nous examinerons les articulations par le biais desquelles, le faux influe l'âme. Les trois chapitres suivants s'attacheront à analyser la puissance du faux sous trois aspects : le chapitre sept consistera à mettre en lumière le lien essentiel entre le faux et l'image à travers laquelle le faux manifeste sa puissance ; le chapitre huit se centrera sur l'effet du faux sur l'âme au travers de l'évaluation de celle-ci sur ses sensations (le plaisir et la douleur) ; enfin, le chapitre neuf expliquera comment le faux atteint l'âme par la voie du raisonnement ou de ce qui ressemble à un raisonnement.

CHAPITRE VII. LA PUISSANCE IMAGIERE DU FAUX : L'APPARENCE, L'IMAGINATION, L'ILLUSION

Le lien entre le faux et l'image apparaît de façon récurrente dans les dialogues. D'ailleurs, le questionnement sur la nature spécifique du faux est introduit par son rapport à l'image :

Paraître ou sembler un ceci sans être ceci, que l'on dise quelque chose, sans cependant dire la vérité, voilà que tout cela est plein de difficulté, non seulement à l'heure actuelle et dans le passé, mais toujours⁴¹⁰. (Soph. 236d9-e3)

Platon présente le faux par analogie avec l'image, car comme l'image, le faux dit bien quelque chose sans dire ce qui est réellement. Et cette caractéristique de « paraître sans être » devient le trait spécifique du faux et de l'image. Bien que le sens de l'analogie entre l'image et le faux semble immédiatement clair pour tous, nous allons voir qu'au deuxième regard, certaines des articulations de l'analogie demeurent pourtant problématiques. La traduction de cette première phrase fait l'objet d'un débat important, notamment lié à la signification de τοῦτο. Diès et Bernardete, par exemple, choisissent de traduire « paraître et sembler sans être » et négligent la présence de τοῦτο⁴¹¹. D'autres prennent τοῦτο pour un démonstratif qui porte sur τὸ φαίνεσθαι. C'est le cas de Cornford qui le traduit par « cet apparaître ou ce sembler sans réellement être⁴¹² ». En revanche, Teisserenc, lui, propose une autre traduction et compréhension du texte, en faisant de τοῦτο le complément

⁴¹⁰ *Sophiste*, 236d9-e3, traduction Cordéro : Ὅντως, ὃ μακάριε, ἐσμὲν ἐν παντάπασι χαλεπῇ σκέψει. τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μὴ, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας αἰεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν..

⁴¹¹ Platon, *Œuvres complètes*, t. VIII, 3^e partie, *Le Sophiste*, édité et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, « C.U.F. », 1925. Bernardete, S., *The Being of the Beautiful, Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1984, p. 27.

⁴¹² Cornford, F.M., *Plato's Theory of Knowledge...op. cit.*, p. 200.

d'objet de τὸ φαίνεσθαι, et traduit : « paraître et sembler cela, sans l'être⁴¹³ ». Pour Teisserenc, cette traduction permet de mettre en cause la critique d'Aubenque – critique qui insiste sur le fait que, pour Platon, « on ne peut conclure de l'apparaître à l'être⁴¹⁴ », – car, « dans le contexte de la *mimèsis* et de la possibilité du faux, la distinction entre *phainesthai* et *einai* (*Rép.*, X, 598a-b) ne peut pas être conçue comme une séparation, un χωρισμός étanche, puisqu'elle est interne au sensible⁴¹⁵. » De fait, la traduction de Teisserenc nous permet de mieux comprendre l'enjeu d'une mise en rapport du faux et de l'image, en préservant la symétrie de l'analogie telle qu'il la présente :

Paraître (τὸ φαίνεσθαι) ou sembler un cela (τοῦτο) sans être cela ;

Dire (τὸ λέγειν) quelque chose (ἄττα) sans dire la vérité de cette chose ;

Mais si à mes yeux, cette traduction est la plus pertinente, c'est surtout parce qu'elle saisit précisément la spécificité essentielle de l'image et du faux. Comme le dit Aubenque, Platon réfute la possibilité de « conclure de l'apparaître à l'être » lorsqu'il s'agit d'une seule et même chose. Autrement dit, lorsqu'on regarde une chose selon une de ses apparences, on ne peut en conclure que la chose est telle qu'elle nous apparaît. Mais, si l'on traduit « paraître et sembler cela sans l'être », le τοῦτο à l'accusatif rend possible la séparation entre le fait d'être prédiqué comme tel et le fait d'être tel. L'image montre donc un cela sans être cela. Autrement dit, on reconnaît dans l'image telle chose tout en sachant qu'elle n'est pas cette chose.

Cette compréhension de l'image comme « paraître et sembler cela sans l'être » est renforcée par le raisonnement suivante :

⁴¹³ Teisserenc, F., *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, Paris, J. Vrin, 2010, p. 108.

⁴¹⁴ Aubenque, P., « Une occasion manquée... », *op. cit.*, p. 363-385.

⁴¹⁵ Teisserenc, F., *Langage et image...*, *op. cit.*, p. 107-108.

*Voilà que tout cela est plein de difficultés, non seulement à l'heure actuelle et dans le passé, mais toujours. Car il est tout à fait difficile de trouver un moyen pour expliquer comment il est nécessaire que dire ou penser le faux soit réel, sans être empêtré dans une contradiction quand on prononce cela*⁴¹⁶. (*Soph.* 236e2-237a1)

Les difficultés que l'Étranger souligne ici, s'appliquent à la fois à l'image et au discours faux, désignées par l'expression πάντα ταῦτά. Et la contradiction mentionnée est expliquée ensuite par le paradoxe du faux, que nous avons déjà analysé dans le chapitre I. L'enchaînement du raisonnement de l'Étranger nous fournit une autre raison d'abonder dans le sens de la traduction de Teisserenc. Selon l'Étranger, en effet, si l'on risque de tomber dans la contradiction en "prononçant" le faux ou l'image, c'est parce que cela fait apparaître, dans ce cas-là, un non-être. Résumons ainsi le paradoxe du non-être : le discours énonce toujours quelque chose de déterminé, un τί. Le τί se rapporte à l'être parce qu'il implique une unité. Étant donné qu'il est impossible de parler de quoi que ce soit sans lui attribuer le τί (ou ses formes plurielles), alors il est impossible de prononcer le non-être. Par conséquent, le faux est impossible⁴¹⁷. Le raisonnement s'applique ici au discours, mais le même principe est également valable pour l'image, notamment lorsque l'Étranger attribue clairement les mêmes difficultés liées à l'image qu'à celles liées au discours faux : l'image montre toujours une certaine chose, comme le dit l'Étranger sur le discours⁴¹⁸ (*Soph.* 237d2-4). Cependant, contrairement au discours qui parle de tout objet en lui attribuant un τί, l'image rend visible son objet en manifestant concrètement un cela (τοῦτο). Si le discours peut évoquer de

⁴¹⁶ *Sophiste*, 236e2-237a1, traduction Cordéro : πάντα ταῦτά ἐστι μετὰ ἀπορίας ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν. ὅπως γὰρ εἰπόντα χρῆ ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι, καὶ τοῦτο φθεγξάμενον ἐναντιολογία μὴ συνέχεσθαι, παντάπασιν, ὃ Θεαίτητε, χαλεπόν.

⁴¹⁷ Cf. *Supra*. Chapitre I.

⁴¹⁸ *Sophiste*, 237d2-4, traduction Cordéro : μόνον γὰρ αὐτὸ λέγειν, ὅσπερ γυμνὸν καὶ ἀπηρημωμένον ἀπὸ τῶν ὄντων ἀπάντων, ἀδύνατον

manière générale un τί, sans préciser de quel τί il s'agit, l'image ne peut que faire apparaître telle chose, autrement dit un τοῦτο. C'est pourquoi, comme le remarque parfaitement Teisserenc, l'image est toujours d'une certaine manière relationnelle :

Que dirons-nous, Étranger, qu'est l'image, sinon ce qui est fait à la ressemblance en vue d'une chose véridique (πρὸς τἀληθινόν) étant une autre chose comme telle (ἕτερον τοιοῦτον)⁴¹⁹ ? (Soph. 240a7-8)

L'image est toujours une image de quelque chose, elle est faite à la ressemblance d'une chose véridique, et en vue de celle-ci, parce qu'on reconnaît ce qui nous permet d'identifier cette chose véridique dans l'image. Cependant, l'image n'est jamais ce qu'elle montre ; en tant qu'image, elle est autre que cette chose tout en paraissant telle que cette chose. Certains commentateurs, comme Rosen et Teisserenc, comprennent l'image (εἶδωλον) ici comme une copie qui est déterminée par sa ressemblance symétrique à son modèle, ce qui fait que la chose et son image ont une appartenance commune, par exemple à une structure formelle identique⁴²⁰. C'est pourquoi Teisserenc explique ἕτερον τοιοῦτον en tirant la conclusion selon laquelle : « l'image et le modèle relèveraient d'un même genre, sans pour autant cesser de différer de façon substantielle⁴²¹. » Il paraît problématique de dire que pour Platon, l'image et ce qu'elle représente relèvent du même genre. Le sens de l'expression « du même genre » est ici très ambigu, car il nous obligerait à dire que la Forme et la chose sensible qui participe à la Forme sont d'un même genre tout en étant substantiellement différentes. En effet, selon cette compréhension, la différence entre deux sensibles qui participent à la même Forme, et celle entre le

⁴¹⁹ *Sophiste*, 240a7-8, ma traduction : Τί δῆτα, ὃ ξένε, εἶδωλον ἂν φαίμεν εἶναι πλὴν γε τὸ πρὸς τἀληθινόν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον;

⁴²⁰ Rosen, S., *Plato's « Sophist » the Drama of Original and Image*, South Bend (Ind.), Saint Augustine's Press, 1999, p. 192.

⁴²¹ Teisserenc, F., *Langage et image...op. cit.*, p. 112.

sensible et la Forme à laquelle il participe, sont du même type de différenciation.

L'emploi d'εἶδωλον dans ce passage du Sophiste suggère que Platon parle de l'image en général, et non pas seulement de celles qui gardent la même proportion que leur modèle. Car, en tant qu'image, peu importe qu'il s'agisse d'une copie produite par sa ressemblance, ou d'un simulacre dénoté par sa dissemblance, tant qu'elle est une image, elle est identifiée et reconnue par ce qu'elle n'est pas. Le simulacre comme la copie sont saisis en relation avec ce qu'ils paraissent être, sans l'être. L'expression ἕτερον τοιοῦτον désigne donc ce qui semble tel (τοιοῦτον), mais est autre que ce qui est tel. Cette expression illustre parfaitement la double mise en rapport de l'image : la mise en rapport qui nous permet de reconnaître son modèle en elle (d'une manière correcte ou biaisée), et la mise en rapport qui différencie l'image de son modèle. De même, le discours faux est un discours faux lorsqu'on reconnaît l'objet qu'il représente tout en remarquant ce qui différencie cet objet ainsi présenté dans le discours, de l'objet auquel le discours se réfère.

Cette double mise en rapport qui caractérise la nature de l'image et celle du discours faux fait que, de même que l'être-image, l'être-faux n'est pas seulement un être relationnel, comme le dit Teisserenc. En effet, l'être-image comme l'être-faux n'existent qu'à la condition de dépendre de ce qu'ils ne sont pas, et n'ont donc pas une nature qui leur est propre. Notant à cet égard que l'image comme le discours faux font apparaître un cela (τοῦτο), déterminé comme tel (τοιοῦτον). Si l'image, à l'instar du discours faux, montre ce qu'elle n'est pas, qu'est-ce qui lui permet alors de manifester une chose précise ?

Nous revenons de nouveau à la question de l'unité que nous avons déjà examinée (chapitre IV), mais dans le contexte du discours. Le rapport de l'un et du multiple semble plus facile à articuler en ce qui concerne la composition du discours

et de son objet, car le discours, composé à partir de mots séparés, parle d'une seule chose. En revanche, la composition des éléments multiples qui constituent l'image semble moins évidente, même si le résultat, c'est-à-dire l'apparition d'une chose qui est une, est le même que dans le cas du discours. Étant donné que l'image n'existe que par sa relation avec son modèle, alors l'existence de l'image est totalement fondée sur ce rapport avec son modèle :

Une image, effet, du moment que ne lui appartient pas cela même dont (ἐφ' ᾧ) elle est l'image, et qu'elle est le fantôme toujours fugitif de quelque chose d'autre, ne peut pour ces raisons que venir à l'être en quelque chose d'autre et acquérir ainsi une existence quelconque, sous peine de n'être rien du tout⁴²². (Tim. 52c2-5)

Ce passage du Timée décrit parfaitement le statut spécifique de l'image. Elle manifeste un être-comme, et elle acquiert son existence, sous peine de n'être rien du tout, de cet être qu'elle n'est pas. Donc, si l'image manifeste quelque chose d'un, alors son unité dépend aussi de l'unité de son modèle.

Nous avons expliqué que, pour qu'une chose puisse se mettre en rapport avec une autre chose sans être immédiatement identifiée à elle, il faut que cette chose se mette en rapport avec elle-même et avec d'autres. Car, en étant en rapport avec elle-même et avec d'autres, une chose peut être reconnue non pas selon la totalité, mais selon certains seulement de ses rapports à soi et à d'autres, rapports qui suffisent pour identifier une chose d'une manière relative. Autrement dit, il est possible de parler d'une chose sans avoir une connaissance absolue de cette chose. L'unité de l'objet du discours est donc assurée par la nature réelle de cet objet. De même, l'unité de l'apparition de l'image est aussi assurée par la nature de ce qu'elle

⁴²² *Timée*, 52c2-5, traduction Brisson : ὡς εἰκόνι μὲν, ἐπεὶ περ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἐστίν, ἑτέρου δὲ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι,

manifeste, même si l'image, à l'instar du discours, ne manifeste pas la totalité de ce qu'est son modèle. L'image manifeste donc un ensemble de mises en rapport dans sa composition : par exemple, c'est une mise en rapport de figures géométriques qui nous permet de reconnaître un œil, un menton, un visage, etc. Lorsqu'elle manifeste suffisamment ce qu'elle semble être pour qu'on reconnaisse la configuration proportionnée de son modèle, alors l'image a une signification, parce qu'elle est reconnue comme une par rapport à l'unité de son modèle. Sans cela, comme pour un discours qui relève du non-sens, ou qui est ambigu, on ne réussit pas à saisir l'unité de l'image, car même en reconnaissant des éléments (des tâches de couleurs, des lignes, des formes, etc.), si l'on ne parvient pas à saisir une configuration proportionnée pour identifier son objet dans son unité, alors l'image ne nous fournit pas une signification.

L'image, comme le discours faux, manifeste donc un non-être relatif à un être⁴²³. Elle n'est pas seulement relationnelle, elle est relative à un autre être. Elle présente, partiellement, mais jamais purement et totalement la configuration proportionnée de son modèle, ce qui fait qu'elle est déterminée par une double mise en rapport, comme le faux. Parce que l'image, de la même manière que le faux, ne peut être saisie que par sa relation à ce à quoi elle se réfère. L'image est donc essentiellement un non-être relatif. En outre, l'image fait apparaître le non-être comme l'être⁴²⁴. L'image, privée d'un soi-même indépendant, est donc par

⁴²³ Comme l'explique parfaitement Dixsaut, l'image pour Platon n'est jamais en soi, car elle se manifeste toujours comme l'Autre de quelque chose. Selon elle, l'image est donc triplement relative : « l'image est triplement relative : à un original (elle est « image de »), à ce en quoi elle se projette, et à la nature de celui qui la produit. » Dixsaut, M., « Platon, Nietzsche et les images », in *Puissance de l'image*, EUD, 2007, p. 18.

⁴²⁴ Vasiliu développe plus sur le rapport entre le non-être et l'image en se concentrant sur l'apparition immédiate de l'image et la position médiane du non-être. Selon elle, « Le non-être devient dès lors ce lieu a-topique et bizarre, où il revient à l'image seule de mettre en évidence la croisée du « non-être » et de l'« être », ainsi que la simultanéité entre l'apparence et l'être, entre la manifestation et l'essence, sous le modèle d'une rencontre complémentaires, d'une conjonction de

nécessité et par nature un non-être, autrement dit elle ne peut être qu'en relation à ce à quoi elle se réfère. Par conséquent, l'image, en tant que non-être par nature, bien qu'elle soit capable de dire quelque chose de vrai, est essentiellement fausse par rapport à l'être projeté par l'image. Le lien entre l'image et le faux est donc le non-être : ce qui est, mais seulement relativement au rapport qu'il entretient à ce qu'il n'est pas. La nature de l'image, de même que la nature du faux, n'est saisie que lorsqu'il est possible de concevoir une unité, mais seulement d'une manière relative, c'est-à-dire seulement selon son opposition à l'autre. La condition sine qua non pour concevoir l'image en tant qu'image est donc la même que celle qui permet de concevoir le faux : la mise en rapport de l'être. C'est pourquoi, selon l'Étranger, dès qu'il y a fausseté, il y a images :

-Et lorsqu'il y a fausseté, il y a tromperie.

-Oui.

-Et dès qu'il y a tromperie, tout est plein, nécessairement d'images, de copies, d'illusions⁴²⁵. (Soph. 260c6-9)

A partir du moment où l'être est mis en rapport avec lui-même et avec d'autres, il est possible d'entrer en contact avec un être d'une manière partielle. Autrement dit, sans saisir ce qu'est cet être dans sa totalité, on peut s'y référer à partir de quelques uns de ses rapports à soi et aux autres, à savoir, ceux qui sont suffisants pour reconnaître ce à quoi on fait référence. L'image est ainsi rendue possible. Et chaque image, comme chaque discours, manifeste donc seulement les

terme réversibles et d'une confrontation interne, qui, par nécessité, situe inmanquablement l'altérité au centre de l'identité. » Vasiliev, A., *Dire et voir la parole visible du « Sophiste »*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, J. Vrin, 2008, 1 vol. p. 183.

⁴²⁵ *Sophiste*, traduction Cordero, 260c6-9 :

ΞΕ. Ὅντος δέ γε ψεύδους ἔστιν ἀπάτη.

ΘΕΑΙ. Ναί.

ΞΕ. Καὶ μὴν ἀπάτης οὐσῆς εἰδώλων τε καὶ εἰκόνων ἤδη καὶ φαντασίας πάντα ἀνάγκη μεστὰ εἶναι.

rapports qui nous permettent de reconnaître et d'identifier leur objet dans la réalité. Mais cela étant dit, une telle reconnaissance d'une chose n'exige pas nécessairement que nous reconnaissons ce qu'est cette chose αὐτὸ καθ' αὐτό, il est alors possible de confondre une chose avec une autre

Dans la mesure où l'image ne manifeste pas nécessairement l'essence de son modèle, selon les différents rapports de l'image à son modèle, nous pouvons donc distinguer plusieurs types d'images.

DEUX TYPES D'IMAGES

Au début du *Sophiste*, l'Étranger évoque la technique de production d'images (εἰδωλοποιική τέχνη) : d'un côté, la technique de production de la copie (εἰκαστικήν) et, de l'autre, celle de l'illusion (φανταστικήν). Comme le dit l'Étranger :

*Voilà donc les deux formes de la technique de production d'images dont je parlais : celle de la copie et celle de l'illusion*⁴²⁶.
(*Soph.* 236c6-7)

Ce passage du *Sophiste* nous permet de déterminer en premier lieu le terme εἰδῶλον comme renvoyant à l'image au sens générique, englobant l'εἰκών, produit par la technique de production de la copie, et le φάντασμα, produit par la technique de production de l'illusion (φανταστικήν)⁴²⁷. Dans ce même passage, εἰκών est mis

⁴²⁶ *Sophiste*, 236c6-7, traduction Cordero : Τούτω τοίνυν τὸ δύο ἔλεγον εἶδη τῆς εἰδωλοποιικῆς, εἰκαστικῆν καὶ φανταστικῆν.

⁴²⁷ De nombreux chercheurs essaient de distinguer le sens d'« εἰκών » de celui d'« εἰδῶλον » dans l'antiquité. Selon Saïd, « l'eidolon est une simple copie de l'apparence sensible, le décalque de ce qui s'offre à la vue, l'eikôn est une transposition de l'essence. » Saïd justifie cette distinction entre eidolon et eikon en s'appuyant sur l'étymologie de ces deux mots, et explique que « seul eidolon relève de la sphère du visible, car il est formé sur un thème *weid- qui exprime l'idée de voir (cf. latin video, grec idein et eidos). Eikôn se rattache au thème *weik-, qui indique un rapport d'adéquation et de convenance (cf. eisko, eikazo, eikelos) ». La différence entre l'eidolon et

en opposition à φάντασμα, autrement dit, la copie et l'illusion sont non seulement différentes mais s'excluent l'une l'autre. L'Étranger définit l'εἰκών, la copie, comme l'image qui respecte des proportions réelles, en disant : « Ces artistes ne laissent-ils pas de côté de la vérité, en produisant dans les images, au détriment des proportions réelles (τὰς οὐσας συμμετρίας), celles qui paraîtront être belles⁴²⁸ ? » (*Soph.* 236a4-6) En revanche, le φάντασμα, l'illusion, est défini comme l'image qui « apparaît (φαίνεται) comme une copie[n3], sans y être semblable (ἔοικε) »⁴²⁹. Ces passages du *Sophiste* ne sont pas suffisamment explicites pour définir la copie et l'illusion, mais ce qui est clair, c'est que la mise en opposition de la copie et de l'illusion repose sur la présence et sur l'absence de la proportion (συμμετρίας), plus précisément, de la mesure (μέτρον) qui nous permet d'établir si l'image et la réalité partagent la même mesure (συμ-μετρία).

La même opposition entre ce qui est en accord avec la mesure (κατὰ τὰ μέτρα) et ce qui est contre la mesure (παρὰ τὰ μέτρα) se trouve aussi dans la *République* :

Or, mesurer (μετρεῖν), calculer (ἀριθμεῖν), peser (ἰστάναι), ne sont-ils pas apparus comme les secours les plus bienfaisants contre ce risque, pour faire que ce qui dirige en nous soit, non pas l'apparence (φαινόμενον) de grandeur, ou de petitesse, ou de nombre,

l'eikon est certes bien fondée, mais le fait que l'eidolon relève essentiellement de la visibilité et l'eikon de la ressemblance ne fait pas de leur différence nécessairement une différence entre deux genres parallèles. Selon Vernant, les deux termes ne sont plus considérés comme étant en opposition à l'époque de Platon, et ce qui s'oppose à l'eikon est plutôt le phantasma. Comme l'explique Desclos, la différence entre l'eidolon et l'eikon est une différence entre le genre et une de ses espèces. L'eikon est ainsi un eidolon qui rend visible l'essence de quelque chose. Vernant, J. P., « Figuration et image », *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, p. 235. Saïd, S., « Deux noms de l'image en grec ancien : idole et icône », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 131 / 2, 1987, p. 309-330, p. 310-311. Desclos, M.-L., « Idoles, icônes et phantasmes dans les dialogues de Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2000, p. 303.

⁴²⁸ *Sophiste*, 236a4-6, traduction Cordero : Ἄρ' οὖν οὐ χαίρειν τὸ ἀληθὲς ἐάσαντες οἱ δημιουργοὶ νῦν οὐ τὰς οὐσας συμμετρίας ἀλλὰ τὰς δοξοῦσας εἶναι καλὰς τοῖς εἰδώλοις ἐναπεργάζονται;

⁴²⁹ *Sophiste*, 236b7, traduction Cordero modifiée : ἐπεὶ περ φαίνεται μὲν, ἔοικε δὲ οὐ, φάντασμα.

ou de poids, mais ce qui a effectué le calcul et la mesure, ou encore la pesée⁴³⁰ ? (Rep. 602d6-9)

Il y aurait donc d'un côté l'image qui contient la mesure, et donc la proportion réelle, et de l'autre celle qui ne la contient pas. Mais qu'est-ce que Platon entend précisément par cette mesure, qui détermine la vérité des images qui la contiennent, et qui nous éloigne de la vérité des images qui ne la contiennent pas ? Si ce qui nous permet de nous diriger vers la vérité, ou vers ce qui est réel, est, comme le dit Platon dans la *République*, le fait de « mesurer, calculer, peser », cela veut-il dire alors qu'à chaque fois que l'on montre l'image d'une chose, elle doit être représentée à l'identique : même taille, même nombre de cheveux, même poids que l'objet dessiné ? Au fond, est-ce qu'une copie (εἰκών) est l'image qui manifeste son objet jusqu'aux moindres détails ?

A. Copie : l'image véridique

Ce que Platon dénomme « copie » (εἰκών) est l'image qui contient la bonne proportion de son modèle. Il est évident que Platon n'entend pas la copie comme une duplication de l'objet dont l'image est image. La copie n'est donc pas l'image qui reprend exactement les mêmes caractéristiques, par exemple la taille, le nombre, le poids. Cependant, si ce qui définit la copie est lié au partage de même mesure (συμ-μετρία), alors qu'est-ce que cette mesure désigne précisément, si ce n'est pas la même taille, le même nombre ou le même poids ? Comment une image peut-elle avoir une vraisemblance telle qu'elle mérite le nom de « copie » ?

Évidemment, Platon ne parle pas ici d'une copie qui serait identique à la

⁴³⁰ *République*, 602d6-9, traduction Leroux modifiée : « Ἄρ' οὖν οὐ τὸ μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν καὶ ἰστάναι βοήθειαι χαριέσταται πρὸς αὐτὰ ἐφάνησαν, ὥστε μὴ ἄρχειν ἐν ἡμῖν τὸ φαινόμενον μεῖζον ἢ ἔλαττον ἢ πλεόν ἢ βαρύτερον, ἀλλὰ τὸ λογισάμενον καὶ μετρήσαν ἢ καὶ στήσαν; »

réalité perçue, mais d'une copie telle que nous allons la découvrir dans ce passage du *Sophiste* qui est l'image qui représente une chose telle qu'elle est, et non pas, comme le dit Teisserenc, « une chose telle qu'elle est vue⁴³¹ ». Plus précisément, la copie représente ce qu'est réellement son objet, et non pas ce qu'il semble être (peu importe ce qu'il semble être dans la perception, dans l'opinion, etc.). C'est tout le sens de cet extrait :

--Je vois en elles, d'une part, une technique qui consiste à faire des copies. Celle-ci est surtout évidente lorsque quelqu'un, tenant compte des proportions du modèle en longueur, largeur et profondeur, produit une imitation qui respecte, en outre, les couleurs appropriées de chaque chose.

--Et alors ? Tous les imitateurs n'essaient-ils pas d'agir ainsi ?

--Ce n'est pas le cas de ceux qui produisent ou qui dessinent des œuvres monumentales. Car s'ils reproduisaient les proportions réelles des choses belles, tu sais bien que les parties supérieures paraîtraient trop petites, et les inférieures trop grandes, puisque nous voyons les unes de loin et les autres de près.

--Oui, absolument.

--Ces artistes ne laissent-ils pas de côté la vérité, en produisant dans les images, au détriment des proportions réelles, celles qui paraîtront être belles⁴³² ? (Soph. 235d6-236a6)

⁴³¹ Teisserenc, F., *Langage et image...op. cit.*, p. 100.

⁴³² *Sophiste*, 235d6-236a6, traduction Cordero : ΞΕ. Μίαν μὲν τὴν εἰκαστικὴν ὁρῶν ἐν αὐτῇ τέχνῃ. ἔστι δ' αὕτη μάλιστα ὁπότεν κατὰ τὰς τοῦ παραδείγματος συμμετρίας τις ἐν μήκει καὶ πλάτει καὶ βάθει, καὶ πρὸς τούτοις ἔτι χρώματα ἀποδιδούς τὰ προσήκοντα ἐκάστοις, τὴν τοῦ μιμήματος γένεσιν ἀπεργάζηται.

--ΘΕΑΙ. Τί δ' ; οὐ πάντες οἱ μιμούμενοί τι τοῦτ' ἐπιχειροῦσι δρᾶν;

--ΞΕ. Οὐκ οὐκ ὅσοι γε τῶν μεγάλων πού τι πλάττουσιν ἔργων ἢ γράφουσιν. εἰ γὰρ ἀποδιδόειν τὴν τῶν καλῶν ἀληθινὴν συμμετρίαν, οἶσθ' ὅτι σμικρότερα μὲν τοῦ δέοντος τὰ ἄνω, μείζω δὲ τὰ κάτω φαίνοιτ' ἂν διὰ τὸ τὰ μὲν πόρρωθεν, τὰ δ' ἐγγύθεν ὑφ' ἡμῶν ὁρᾶσθαι.

--ΘΕΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν.

--ΞΕ. Ἄρ' οὖν οὐ χαίρειν τὸ ἀληθὲς ἐάσαντες οἱ δημιουργοὶ νῦν οὐ τὰς οὐσας συμμετρίας ἀλλὰ τὰς δοξούσας εἶναι καλὰς τοῖς εἰδώλοισι ἐναπεργάζονται;

L'exemple de Platon pose plus de problèmes qu'il n'apporte de réponses. En effet, dans ce passage, nous remarquons bien que l'image qui n'est pas du côté de la vérité déforme la proportion réelle de son modèle, afin de maintenir une ressemblance au niveau visuel. Mais ce qui est problématique ici, est que la technique qui produit les copies semble aussi relever d'une proportion mesurée à travers la sensation. La distinction essentielle entre les deux types d'images semble résider dans la différence de modèles auxquels elles se réfèrent. Dans la production des simulacres, pour que l'objet « paraisse beau », l'artiste modifie la proportion réelle du modèle afin de produire une proportion permettant de susciter une illusion d'optique. Pour parvenir à cette proportion, il faut aussi mesurer, mais ce qu'on mesure alors n'est pas la chose que l'image représente, mais l'image de la chose prise d'un certain point de vue. En revanche, la copie qui est produite à partir de la proportion réelle, prend en compte les mesures de la chose représentée dans la copie et non pas l'image de la chose.

L'exemple de l'Étranger éclaire bien la différence de ces deux rapports entre l'image et son modèle : la copie est une image qui imite ce qu'est son modèle, tandis que le simulacre imite ce que paraît être son modèle. Étant donné que l'image est toujours relative à son modèle, même si l'image rend visible un homme hypothétique, par exemple, elle pourrait quand même être une copie en imitant la vraie proportion de ce qu'est essentiellement un être humain. Elle est une copie, parce qu'on reconnaît la proportion physique de ce qu'on appelle l'être humain, et qu'à partir de cette proportion, on reconnaît l'homme et non pas l'image de l'homme. Mais elle n'est qu'une copie relativement, parce qu'elle représente l'être humain seulement d'une manière relative (en représentant un être humain particulier).

La ressemblance entre la copie et son modèle n'est donc pas un rapport imposé de l'extérieur, mais un rapport intérieur selon lequel la copie manifeste la configuration proportionnée de son modèle sans la déformer, comme le dit si joliment Deleuze⁴³³. Si l'on peut parler de ressemblance entre la proportion de la copie et celle du modèle, alors seule une mesure commune peut assurer une telle ressemblance.

Dans le *Timée*, le dieu introduit la mesure pour que chaque corps et chaque âme soient façonnés selon une proportion qui leur est propre :

Or donc, ainsi que nous l'avons déjà dit plus haut, alors que toutes choses se trouvaient dans le désordre, le dieu introduisit en chacune d'elles la mesure (συμμετρίας) qui permet de les évaluer quantitativement et de les comparer sur ce plan les unes avec les autres, et cela dans tous les cas et de toutes les façons qu'il leur était possible de revêtir proportion et mesure⁴³⁴. (Tim. 69b2-5)

Ce qui assure la ressemblance entre tous les corps humains n'est donc pas l'addition d'une série de ressemblances individuelles que l'on compare, mais une proportion qui configure les éléments toujours de la même manière. La mesure qui rend possible ces proportions comparables se trouve donc dans chaque chose mesurée, sans pourtant appartenir à ces choses mesurées. La mesure est donc, comme l'a montré notre analyse dans le chapitre II, un intermédiaire qui met l'objet mesuré et ce avec quoi on mesure, en relation⁴³⁵. En saisissant la proportion réelle du modèle, la copie re-présente donc ce qu'est son modèle en représentant sa

⁴³³ Deleuze, G., *Logique du sens*, Collection Critique, Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 296.

⁴³⁴ *Timée*, 69b2-5, traduction Brisson : ὡσπερ γὰρ οὖν καὶ κατ' ἀρχὰς ἐλέχθη, ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἐκάστῳ τε αὐτῶ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπῃ δυνατόν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι.

⁴³⁵ Kouremenos a bien articulé la question de la mesure par la commensurabilité en tant que capacité d'être mis dans la même relation, ce qu'il appelle « relatedness ». Kouremenos, T., *Plato's forms, mathematics and astronomy*, De Guyter, 2018, p. 103.

configuration proportionnée dans ses limites, ce qui fait qu'elle ressemble à son modèle sans jamais être son modèle.

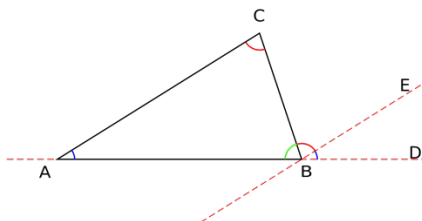
L'exemple de la distinction entre la copie et le simulacre ainsi présenté dans le *Sophiste* donne l'impression que la ressemblance entre la copie et son modèle reste ancrée dans la proportion qu'on peut mesurer à travers la sensation. Mais si, pour Platon, la copie représente ce qu'est réellement son modèle, alors la copie représente à la fois ce qui est visible de son modèle, mais aussi ce qui est invisible, comme le dit Socrate dans la *République* :

Aussi bien dois-tu savoir qu'ils ont recours à des formes visibles et qu'ils construisent des raisonnements à leur sujet, sans se représenter ces figures particulières, mais les modèles auxquels elles ressemblent ; leurs raisonnements portent sur le carrée en soi et sur la diagonale en soi, mais non pas sur cette diagonale dont ils font un tracé, et de même pour les autres figures. Toutes ces figures, en effet, ils les modèlent et les tracent, elles qui possèdent leurs ombres et leurs reflets sur l'eau, mais ils s'en servent comme autant d'images dans leur recherche pour contempler ces êtres en soi qu'il est impossible de contempler autrement que par la pensée⁴³⁶. (Rép. 510d5-511a1)

Lorsque les géomètres tracent des figures sur une feuille, en analysant ce qui fait que telle figure est un triangle, ils voient ce qui n'est justement pas visible dans l'image qu'ils produisent lorsqu'ils mettent en rapport cette figure-là avec le triangle en soi, par exemple : la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits. Ce qui fait que cette figure tracée sur la feuille est une copie consiste

⁴³⁶ *République*, 510d5-511a1, traduction Leroux : Οὐκοῦν καὶ ὅτι τοῖς ὀρωμένοις εἶδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοοῦμενοι, ἀλλ' ἐκείνων περὶ οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιοῦμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ ταύτης ἦν γράφουσιν, καὶ τᾶλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα ἅπλαττουσίν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες εἰσίν, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὐτῶν χρώμενοι, ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ.

donc en son rapport à deux angles droits. La configuration proportionnée d'un triangle qui fait que la somme des angles de tout triangle est égale à un demi-cercle est invisible dans l'image d'un triangle, mais une copie de triangle est capable de rendre visible ce qui est invisible :



Selon Euclide, partant de l'axiome des parallèles, l'angle BAC est identique à l'angle DBE et l'angle ACB est identique à l'angle EBC : la somme des angles d'un triangle est donc égale à un demi-cercle⁴³⁷. La copie du triangle peut donc être utilisée pour montrer et démontrer ce rapport essentiel au triangle en soi. Mais la copie montre ce qui est invisible en se manifestant comme autre que cet invisible. Comme l'écrit Jean-Luc Marion : « L'icône, au contraire, tente de rendre visible l'invisible comme tel, c'est-à-dire de faire que le visible ne cesse de renvoyer à un autre que lui-même, sans que cet autre ne soit pourtant jamais reproduit⁴³⁸. » La copie fait apparaître sa ressemblance à son modèle d'une manière symbolique, c'est-à-dire qu'elle montre ce qu'est son modèle tout en indiquant que son modèle n'est pas ce qu'elle montre précisément. Comme dans la démonstration de la somme des angles d'un triangle, la copie du triangle montre cette proportion essentielle tout en indiquant qu'il ne s'agit pas de ces trois angles dans ce triangle, mais des trois angles de n'importe quel triangle. Ce qui caractérise la copie c'est qu'elle fasse apparaître la ressemblance avec son modèle, tout en manifestant de

⁴³⁷ Euclide, *Les Éléments Volume I*, trad. Bernard Vitrac, Presses Universitaires de France, Paris, 1990. Proposition I. 32.

⁴³⁸ Marion, J.-L., « Fragments sur l'idole et l'icône », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 4, 1979, p. 433-445, pp. 441.

manière claire et nette son altérité vis-à-vis de son modèle.

La copie, en tant qu'image, possède donc la puissance de faire apparaître son modèle et, étant une copie, elle rend visible la configuration proportionnelle de son modèle tout en se présentant comme *autre*. Elle dispose donc de la capacité à représenter l'essence de son modèle, qui est en soi, par soi et indivisible, dans un ensemble d'éléments, associés selon la même proportion que son modèle, tout en s'étendant dans le temps et l'espace. C'est d'ailleurs le cas dans le calcul de la somme des angles d'un triangle : la démonstration s'étend à quelque chose d'un et d'indivisible dans l'espace et dans le temps. En vertu de cette puissance de la copie – rendre visible ce qui est invisible de son modèle tout en s'identifiant comme autre – Platon évoque constamment l'usage des copies dans la parole, comme ici dans la *République* :

--Tu me poses là une question, repris-je, à laquelle on ne peut répondre qu'en recourant à une image-copie (δι'εἰκόνοσ λεγομένησ).

--Et, pourtant, dit-il, je ne pense pas que tu aies coutume de t'exprimer par des images-copies (δι'εἰκόνων λέγειν) !

--Bon, dis-je, tu te moques de moi, après m'avoir jeté sur une proposition si difficile à démontrer. Écoute pourtant mon image-copie, et tu rendras compte encore mieux à quel point je suis avide d'image-copie (εἰκόνοσ)⁴³⁹. (Rép. 487e4-488a3)

Selon Grasso, parler à travers l'image-copie (δι'εἰκόνων λέγειν) pour Platon se distingue de l'eikonologia des orateurs, mentionnée dans le *Phèdre* (267a6-8), « intérieurement » parce que l'eikonologia platonicienne rend visible une copie qui

⁴³⁹ *République*, 487e4-488a3, traduction Leroux modifiée : Ἐρωτᾶσ, ἦν δ' ἐγώ, ἐρώτημα δεόμενον ἀποκρίσεωσ δι'εἰκόνοσ λεγομένησ.

--Σὺ δέ γε, ἔφη, οἶμαι οὐκ εἶωθασ δι'εἰκόνων λέγειν.

--Εἶεν, εἶπον· σκόπτεισ ἐμβεβληκόσ με εἰσ λόγον οὔτω δυσαπόδεικτον; ἄκουε δ' οὔν τῆσ εἰκόνοσ, ἴν' ἔτι μᾶλλον ἴδιησ ὡσ γλίσχωρσ εἰκάζω. οὔτω γὰρ χαλεπὸν τὸ πάθοσ τῶν ἐπιεικεστάτων

reste fidèle à la réalité⁴⁴⁰. Ici, la parole de Socrate qui produit (plus loin dans ce texte) l'image d'un patron de navire et de son équipage ne vise pas à faire croire à cette image précisément, mais à montrer que seul celui qui possède une compétence réelle comme patron de navire est capable de gouverner : il introduit par cette illustration l'harmonie dans la cité qui se manifeste selon le même rapport que ceux qu'on trouve dans l'image du navire, entre le patron et son équipage.

Nous avons éclairé le type d'image que Platon nomme « copie », et sa puissance de faire apparaître la vraie proportion de son modèle. Il faut maintenant questionner le second type d'image : le simulacre.

B. Simulacre : l'image de l'image

Selon la distinction entre les deux types de production d'images que nous avons déjà analysée dans le *Sophiste*, l'image qui ne contient pas la vraie proportion de son modèle est un simulacre. Et, selon l'Étranger, le simulacre (φάντασμα) est ce qui « apparaît (φαίνεται) comme une copie, sans y être semblable (ἔοικε) »⁴⁴¹. Le simulacre ne ressemble pas à une copie, car contrairement à la copie qui respecte la proportion réelle qui fait que son modèle est ce qu'il est, le simulacre imite l'image de son modèle. Le simulacre est donc une image de l'image. Le vrai modèle du simulacre est alors l'image de ce à quoi il fait référence.

Platon explicite davantage le simulacre dans le livre X de la *République*, en prenant pour l'exemple un lit :

--Ceci : un lit, si tu le regardes sous un certain angle, ou si tu

⁴⁴⁰ Grasso, E., « Images dans le texte : l'eikonologia platonicienne », *Revue de métaphysique et de morale*, N° 80, 2013, p. 525-541, pp. 527.

⁴⁴¹ *Sophiste*, 236b7, traduction Cordero modifiée : ἐπίπερ φαίνεται μὲν, ἔοικε δὲ οὐ, φάντασμα.

le regardes de face, ou de quelque autre façon, est-il différent en quoi que ce soit de ce qu'il est lui-même (ἑαυτῆς), ou bien paraît-il différent tout en ne l'étant aucunement ? N'est-ce pas le cas pour tout autre objet ?

--C'est ce que tu viens de dire, dit-il, il semble différent, mais il ne l'est en rien.

--À présent, considère le point suivant. Dans quel but l'art de la peinture a-t-il été créé pour chaque objet ? Est-ce en vue de représenter limitativement, pour chaque être, ce qu'il est, ou pour chaque apparence de représenter comment elle apparaît ? La peinture est-elle une imitation du phantasma ou de la vérité⁴⁴² ? (Rep. 598a7-b4)

Selon Platon, la peinture d'un lit est une imitation d'un simulacre du lit, car elle imite ce que le lit paraît être et non pas ce qu'il est. La distinction essentielle entre le simulacre et la copie est donc renvoyée à la distinction entre l'imitation de ce qu'une chose paraît être et l'imitation de ce qu'est cette chose elle-même. L'exemple du lit démontre explicitement cette différence : le « ce que c'est » du lit est ce qui reste toujours même que soi-même, tandis que le simulacre du lit peut être à chaque fois différent selon le point de vue, la perspective, le contexte culturel etc. La différence entre la copie et le simulacre se situe donc dans l'opposition entre la représentation de ce que cela est et celle de ce que cela paraît. La copie, qui respecte la proportion véritable des choses, désigne donc le « ce que c'est » des choses ; tandis que le simulacre ne contient pas la proportion véritable des choses, et montre ce que paraissent être ces choses.

⁴⁴² *République*, 598a7-b4, traduction Leroux :

« --Ὡς δὲ κλίνη, εἴαντε ἐκ πλαγίου αὐτὴν θεᾶ ἕαντε καταντικρὸν ἢ ὀπηοῦν, μή τι διαφέρει αὐτὴ ἑαυτῆς, ἢ διαφέρει μὲν οὐδέν, φαίνεται δὲ ἄλλοια; καὶ τᾶλλα ὡσαύτως;

--Οὕτως, ἔφη· φαίνεται, διαφέρει δ' οὐδέν.

--Τοῦτο δὴ αὐτὸ σκόπει· πρὸς πότερον ἢ γραφικὴ πεποίηται περὶ ἕκαστον; πότερα πρὸς τὸ ὄν, ὡς ἔχει, μιμήσασθαι, ἢ πρὸς τὸ φαινόμενον, ὡς φαίνεται, φαντάσματος ἢ ἀληθείας οὐσα μίμησις; »

Le simulacre, en montrant ce que le réel paraît être, mais sans l'être, n'imité pas la mise en rapport essentielle qui constitue le « ce que c'est » d'une réalité, au contraire, il met en avant ce que le réel paraît être. Étant donné que le simulacre apparaît comme ce qu'une chose semble être, pour ceux qui reconnaissent une chose seulement selon ce qu'elle semble être sans savoir ce qu'elle est, alors le simulacre passe, dans ce cas-là, pour la copie. Ainsi parle Platon dans la *République* :

Et s'il est bon peintre, il trompera les enfants et les gens insensés (ἄφρονες) en leur montrant de loin le dessin qu'il a réalisé d'un menuisier, parce que ce dessin leur semblera le menuisier réel⁴⁴³. (Rep. 598c2-4)

Le simulacre possède donc une puissance trompeuse, notamment dans la situation où l'on reconnaît une chose non pas par ce qu'elle est réellement, mais par ce qu'elle semble être. Comme nous l'avons expliqué au début de ce chapitre, l'image et le faux sont possibles, parce qu'il est possible de connaître et de reconnaître une chose partiellement, selon certains de ses rapports à soi et à d'autres choses. Étant donné que cet accès partiel aux choses ne nous permet pas de saisir la totalité de la configuration proportionnée qui fait ce qu'est une chose en soi et par soi, on saisit alors seulement ce qu'une chose semble être relativement aux autres. C'est pourquoi, selon Platon, les enfants et les gens qui se servent mal de leur intelligence sont susceptibles d'être trompés plus que les autres et prennent le simulacre pour la réalité. Bernard Collette pousse même le raisonnement plus loin lorsqu'il affirme dans son article : « le phantasma a donc pour fonction de faire passer le « semblable » (τῷ δοκεῖν) pour du « véritable » (ὡς ἀληθῶς)⁴⁴⁴ ».

⁴⁴³ *République*, 598c2-4, traduction Leroux modifiée : « ἀλλ' ὅμως παῖδας γε καὶ ἄφρονες ἀνθρώπους, εἰ ἀγαθὸς εἶη ζωγράφος, γράψας ἄν τέκτονα καὶ πόρρωθεν ἐπιδεικνὺς ἐξαπατῶ ἂν τῷ δοκεῖν ὡς ἀληθῶς τέκτονα εἶναι. »

⁴⁴⁴ Collette, B., « Phantasia et phantasma chez Platon », *Les Études philosophiques*, vol. 76

Le simulacre est donc caractérisé par sa puissance de faire passer ce qui semble être pour ce qui est, contrairement à la copie qui insiste sur la séparation entre ce qu'elle rend visible et son modèle. La distinction entre ces deux types d'images se fonde, encore une fois, sur la différence entre ce qu'est une chose *αὐτὸ καθ' αὐτό* et ce qu'est une chose *πρὸς ἄλλα* (y compris *πρὸς αὐτὸ*), comme les différents types de discours. Seule l'image qui manifeste ce qu'est une chose *αὐτὸ καθ' αὐτό* mérite le nom de « copie », et l'image qui fait apparaître ce qu'une chose est par rapport à son genre ou par rapport aux autres choses ne montre que ce qu'une chose semble être. Le simulacre met donc en lumière une apparence de l'être. Cependant, cette apparence n'aura aucune chance de passer pour la réalité si l'association représentée dans l'apparence ne se trouve pas au préalable dans l'âme. Autrement dit, si personne ne reconnaissait une chose selon une de ses apparences – par exemple ce qu'elle paraît être vue du dessus – alors le simulacre ne manifesterait pas sa puissance trompeuse. Nous pouvons donc en déduire que la clé pour comprendre comment l'image fabriquée peut disposer une vraie puissance sur l'âme, tient également à l'image forgée par l'âme elle-même. Mais cette formation et cette réception de l'image dans l'âme, comment opère-t-elle exactement ?

LA FORMATION ET LA RECEPTION DE L'IMAGE DANS L'ÂME

Nous venons de démontrer que l'image existe, et que nous pouvons fabriquer des images vraies ou fausses par rapport à la réalité. Mais ici, il va être essentiellement question de l'image produite par l'âme et en elle. En effet, si l'âme

/ 1, 2006, p. 99.

elle-même ne jugeait pas le monde en s'appuyant sur des images intérieures, alors elle ne pourrait pas se tromper. Car nous allons voir que l'âme opère effectivement une comparaison entre la réalité perçue et une image intérieure qu'elle tient pour référence, quand bien même celle-ci peut être erronée. Par ailleurs, concernant cette image intérieure de référence, si l'âme ne faisait que la recevoir de manière absolument passive et mécanique et ne disposait pas d'une capacité à créer ses propres images, alors l'âme ou bien ne se tromperait pas, ou bien se tromperait universellement de manière identique. C'est pourquoi, lorsqu'il y a tromperie, non seulement l'image (la copie et le simulacre) doit exister, mais aussi l'imagination, c'est-à-dire cette image créée par elle-même. L'Étranger dit à ce sujet :

--Parce que s'il ne se mélange pas, il est nécessaire que tout soit vrai ; mais s'il se mélange, l'opinion (δόξα) et le discours faux voient le jour. Car 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.

--C'est ainsi.

--Et lorsqu'il y a fausseté, il y a tromperie.

--Oui.

--Et dès qu'il y a tromperie, tout se remplit nécessairement d'images (εἰδώλων), de copies (εἰκόνων), et d'imagination (φαντασίας)⁴⁴⁵. » (Soph. 260c1-9)

Contrairement à la copie et au simulacre qui représentent ce qu'une chose

⁴⁴⁵ *Sophiste*, 260c1-9, traduction Cordéro modifiée : ΞΕ. Μὴ μειγνυμένου μὲν αὐτοῦ τούτοις ἀναγκαῖον ἀληθῆ πάντ' εἶναι, μειγνυμένου δὲ δόξα τε ψευδῆς γίγνεται καὶ λόγος· τὸ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν, τοῦτ' ἔστι που τὸ ψεῦδος ἐν διανοίᾳ τε καὶ λόγοις γιγνόμενον.

--Οὕτως.

--Ὅντος δέ γε ψεύδους ἔστιν ἀπάτη.

--Ναί.

--Καὶ μὴν ἀπάτης οὔσης εἰδώλων τε καὶ εἰκόνων ἤδη καὶ φαντασίας πάντα ἀνάγκη μεστὰ εἶναι.

Je traduis δόξα par « opinion » et non pas « jugement » pour souligner qu'il s'agit d'un état de l'âme qui existe dans la durée, et non pas d'un état cognitif qui apparaît seulement au moment où l'âme entre en contact avec un objet sur lequel elle porte son jugement.

est ou semble être, la φαντασία relève d'une certaine forme de compréhension dont dispose l'âme concernant la réalité des choses⁴⁴⁶. Comme l'écrit Teisserenc : « la *phantasia* est un événement psychique. Son lieu naturel est l'âme. Le *phantasma*, tel qu'il a été précédemment défini (236b), est de l'ordre des *pragmata*⁴⁴⁷ ». La *phantasia* est donc une image mentale que l'âme crée à partir de sa compréhension de la réalité, autrement dit, elle est une image sur laquelle l'âme s'appuie pour estimer le monde. Par conséquent, si l'on veut tromper une personne, il est nécessaire de lui montrer quelque chose qui semble être sans être, donc une image. Et pour être trompé, il faut que l'âme de la victime estime déjà la réalité à partir d'images intérieures (φαντασία). Cela signifie que l'âme peut se tromper ponctuellement parce qu'elle juge selon la φαντασία, dans laquelle elle identifie une chose à son apparence ; mais aussi régulièrement parce qu'elle juge selon une fausse φαντασία et se trompe à chaque fois qu'elle juge selon cette φαντασία. La présence d'une φαντασία distincte des autres images est ainsi nécessaire au raisonnement de Platon.

Selon l'Étranger, la φαντασία est un mélange d'opinion et de sensation :

--*Et nous savons que dans le discours il y a aussi...*

-- *Quoi ?*

⁴⁴⁶ Les commentateurs ne sont pas tous d'accord sur ce qu'est la φαντασία pour Platon. Selon Schofield, la φαντασία est en effet une forme d'opinion qui nous permet de reconnaître une chose en nous appuyant seulement sur la sensation. Selon Silverman, la φαντασία est « the means of linking the nonconceptual sensory system with the rational mind », ce qui correspond à la notion de l'« imagination » kantienne. La compréhension kantienne de l'imagination semble problématique pour comprendre la notion de φαντασία chez Platon, parce qu'elle présuppose une interdépendance entre le système sensoriel et la raison, ce qui fait qu'il est impossible de faire un jugement par soi-même (καθ' αὐτὸ). Je souscris donc à l'interprétation de Schofield, et considère que la φαντασία est un jugement de l'âme fait à travers les sensations. Comme dans l'exemple pris par Schofield, ceci est un homme parce que j'éprouve les sensations qui indiquent l'homme. Schofield, M., « Aristotle on the Imagination », in *Essays on Aristotle's de Anima*, eds. Martha Craven Nussbaum et Amélie Rorty, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 249-277, pp. 262. Silverman, A., « Plato on "Phantasia" », *Classical Antiquity*, vol. 10 / 1, 1991, p. 123-147, pp. 146.

⁴⁴⁷ Teisserenc, F., *Langage et image...*, op. cit., p. 149.

--...affirmation (Φάσιν) et négation (ἀπόφασιν).

--Et quand cela se produit dans l'âme, en silence, et de la pensée (κατὰ διάνοιαν), as-tu un autre nom que « opinion » (δόξης) pour le désigner ?

--Comment en aurais-je un autre ?

--Et, d'autre part, quand celui-ci se présente non pas par lui-même (καθ' αὐτό), mais par l'intermédiaire de la sensation (δι' αἰσθήσεως), sommes-nous capables de trouver, pour cette affection, un nom plus pertinent que celui de « phantasia » ?

--Aucun⁴⁴⁸. (Soph. 263e10-264a7)

La φαντασία se différencie des simples sensations, parce qu'elle consiste à juger, affirmer ou bien nier un état de choses. Elle contient une opinion, mais elle n'est pas le produit d'un raisonnement par lequel l'âme affirme ou nie par elle-même (καθ' αὐτό), car elle affirme ou nie par l'intermédiaire de la sensation (δι' αἰσθήσεως) qu'elle reçoit. La distinction entre la φαντασία et la sensation consiste donc en la présence d'un jugement ou non. Mais existe-il une frontière nette qui sépare clairement la φαντασία et la sensation ? Quel est le rapport précis entre la φαντασία et la sensation ? Comment l'âme forge-t-elle ses propres images ?

Afin de déterminer précisément la nature de la φαντασία, et à partir de quoi et de quelle manière, la φαντασία est constituée, il faut donc articuler le rapport entre la φαντασία, la sensation et la mémoire qui sauvegarde les sensations.

⁴⁴⁸ *Sophiste*, 264e10-7, traduction Cordéro :

ΞΕ. Καὶ μὴν ἐν λόγοις γε αὐτῶν ἴσμεν ἐνὸν—

ΘΕΑΙ. Τὸ ποῖον;

ΞΕ. Φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν.

ΘΕΑΙ. Ἴσμεν.

ΞΕ. Ὅταν οὖν τοῦτο ἐν ψυχῇ κατὰ διάνοιαν ἐγγίγνηται μετὰ σιγῆς, πλὴν δόξης ἔχεις ὅτι προσείπης αὐτό;

ΘΕΑΙ. Καὶ πῶς;

ΞΕ. Τί δ' ὅταν μὴ καθ' αὐτὸ ἀλλὰ δι' αἰσθήσεως παρῆ τι, τὸ τοιοῦτον αὐτὸ πάθος ἄρ' οἶόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν ἕτερόν τι πλὴν φαντασίαν;

ΘΕΑΙ. Οὐδέν.

A. La réception des images sensibles : sensation et mémoire

Dans le *Théétète*, Socrate explique l'émergence de la sensation (αἴσθησις) par la rencontre de deux puissances : puissance d'agir et de pâtir⁴⁴⁹. Et de plus, la sensation qui apparaît au moment de la rencontre disparaît dès que les deux puissances ne sont plus en contact. La sensation est ainsi privée de la fausseté mais aussi de la continuité comme nous l'avons démontré dans le chapitre I. La sensation ne peut pas être fausse, parce qu'étant donné que chaque sensation se produit de manière immédiate et disparaît aussi de manière immédiate, il est impossible de comparer une sensation avec une autre pour savoir si la sensation est similaire ou différente d'une autre sensation. La sensation, en tant que sensation ne peut pas être vraie ou fausse. Cependant, l'opinion que l'âme produit par l'intermédiaire de la sensation met en rapport donc une sensation avec la réalité, elle peut donc avoir une valeur de vérité et être vraie ou fausse par rapport à la réalité en dehors de la sensation. Une φαντασία se forme au moment où l'âme affirme ou nie au travers de la sensation, comme le dit Socrate dans le *Théétète* :

--À ce moment, donc, le souffle lui-même, pour ce qui ne tient qu'à lui, dirons-nous qu'il est froid ou pas froid ? Ou bien nous laisserons-nous convaincre par Protagoras que pour celui qui frissonne il est froid, mais pas pour celui qui ne frissonne pas ?

--Cela en a tout l'air.

--Or, c'est aussi comme cela qu'il apparaît à chacun des deux ?

--Oui.

--Et cet « il apparaît » se confond bien avec en avoir la sensation ?

⁴⁴⁹ *Théétète*, 152c5.

--C'est bien cela.

--Par conséquent, *phantasia* et sensation sont la même chose dans les questions de chaleur et tous les cas semblables. C'est un fait : telles chacun sent les choses, telles, pour chacun, elles ont chance aussi d'être⁴⁵⁰. (Thée. 152b6-c3)

Le souffle apparaît froid pour celui qui sent qu'il a froid au contact du souffle : cette personne affirme donc « le souffle est froid » ou simplement « j'ai froid » à travers une sensation. L'apparaître est ainsi identifié à la sensation (αἰσθάνεται), car, à chaque fois, on affirme ou nie l'apparaître d'une chose par l'intermédiaire de la sensation qui surgit simultanément. Naturellement, on aura tendance à dire que la φαντασία ici est une doxa qu'on forme à la suite d'une sensation. Mais, si l'on revient plus précisément sur ce passage du Théétète, on remarque que la question ne concerne pas tant la sensation, ni même le paraître être, que ce qu'est la réalité perçue par l'âme.

La chose (par exemple le souffle) est froide pour celui qui sent qu'il a froid à son contact, elle est non-froide pour celui qui ne sent pas qu'il a froid. Le souffle n'est pas en lui-même le froid ou le non-froid, mais il a la capacité d'apparaître comme froid ou non froid. La φαντασία est donc cette association d'une chose et d'une sensation, ou la négation de cette association. Autrement dit, la φαντασία contient une structure discursive, c'est-à-dire qu'il est possible de traduire la φαντασία en une opinion ou un discours comme « le souffle est froid ». L'âme crée

⁴⁵⁰ Théétète, 152b6-c3, traduction Nancy :

« ΣΩ. Πότερον οὖν τότε αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ πνεῦμα ψυχρὸν ἢ οὐ ψυχρὸν φήσομεν; ἢ πεισόμεθα τῷ Πρωταγόρατι τῷ μὲν ῥιγῶντι ψυχρὸν, τῷ δὲ μὴ οὐ; »

ΘΕΑΙ. Ἔοικεν.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ φαίνεται οὕτω ἑκατέρω;

ΘΕΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Τὸ δέ γε “φαίνεται” αἰσθάνεσθαι ἐστίν;

ΘΕΑΙ. Ἔστιν γάρ.

ΣΩ. Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταῦτόν ἐν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις. οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἑκάστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι. »

alors des images qui lui appartiendront en associant un état de choses (souffle étant froid) à une sensation. La φαντασία et la sensation, comme le dit Socrate dans l'extrait cité du *Théétète*, sont « la même chose dans la question de chaleur et tous les cas semblables », car la sensation éprouvée délimite en quelque sorte l'interprétation de l'âme sur cette sensation. D'ailleurs, Teisserenc n'hésite pas à affirmer sur ce point : « l'imagination donne toute sa mesure quand la sensation immédiate et actuelle disparaît. Ce qui peut s'expliquer ainsi : tant que la chose se donne elle-même à voir, elle impose aux sens sa présence et interdit toute représentation⁴⁵¹ ». Pour ma part, j'estime que l'analyse de Teisserenc est tout à fait pertinente en écrivant que « l'imagination donne toute sa mesure quand la sensation immédiate et actuelle disparaît », car la présence de la sensation oblige en quelque sorte la conformité entre l'image que l'âme a conçue et l'image que l'âme a perçue à travers la sensation suscitée par un seul et même objet. Cependant, bien que la sensation soit reçue de manière immédiate et que l'âme ne semble pas dotée d'une capacité à intervenir dans le processus au contact des deux puissances (d'agir et de pâtir) au moment où émerge la sensation (parce qu'il n'y a à juste titre aucun intermédiaire entre le contact et l'émergence de la sensation), l'âme n'est pas passive de la réception des sensations de manière absolue, étant donné que chaque âme éprouve des sensations différentes.

L'immédiateté de la sensation empêche en effet l'âme d'intervenir au moment de l'émergence de la sensation. C'est pourquoi l'on considère souvent que l'affection ne provient pas de l'âme elle-même, mais purement du corps. Pour autant, le *Philèbe* semble proposer une définition de la sensation selon laquelle le

⁴⁵¹ Teisserenc, F., *Langage et image...op. cit.*, p. 155

corps n'est ni suffisant, ni nécessaire pour la sensation. D'ailleurs, Socrate dit lui-même que les affections (παθήματα) du corps qui n'atteignent pas l'âme sont « insensibles » (ἀπαθη) ⁴⁵², et que seules les affections qui atteignent l'âme provoquent une sensation :

Mais au contraire, quand l'âme et le corps se mettent ensemble (κοινῆ) et sont affectés et mus ensemble (κοινῆ) par une même et seule affection, si l'on nomme « sensation » (αἴσθησιν) ce mouvement, on ne dirait rien d'inconvenant⁴⁵³. (Phil. 34a3-5)

Le corps seul ne possède donc pas la puissance de pâtir, c'est pourquoi même lorsqu'il est mu, la rencontre entre le stimuli et lui ne produit pas de sensation. Mais, dans la mesure où une âme incarnée dans un corps forme une unité avec lui, elle dispose de la puissance de pâtir. C'est bien dans l'âme que se produit donc la sensation.

Lors de la rencontre des deux puissances (pâtir, agir), comme l'explique Socrate dans le *Théétète*, leur interaction fait naître en même temps, le senti et la sensation qui coïncide toujours avec le senti⁴⁵⁴. Cependant, si l'on admet que la sensation et le senti surgissent bien au moment de la rencontre des deux puissances, alors la reconnaissance de la sensation en tant qu'une sensation spécifique ainsi que la reconnaissance du senti en tant qu'une chose spécifique, ne peuvent pas se produire à l'intérieur de la production de la sensation. Car, selon l'argument de Socrate, si la sensation représente totalement la réalité, alors cette réalité saisie par la sensation est privée de toute continuité et jetée dans le flux d'Héraclite comme

⁴⁵² *Philèbe*, 33d2-34a8.

⁴⁵³ *Philèbe*, 34a3-5, traduction Pradeau modifiée : « Τὸ δ' ἐν ἐνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῆ γιγνόμενον κοινῆ καὶ κινεῖσθαι, ταύτην δ' αὖ τὴν κίνησιν ὀνομάζων αἴσθησιν οὐκ ἀπὸ τρόπου φθέγγοι' ἄν. » Le mot κοινῆ n'est pas traduit dans la traduction de Pradeau, mais la présence de ce mot est importante car elle met l'accent sur le fait que l'âme forme une communauté avec le corps, et agit ou pâtit comme une seule entité.

⁴⁵⁴ *Théétète*, 156a5-b2.

nous l'avons vu dans le chapitre premier. La sensation apparaît donc toujours comme une sensation spécifique et non pas une secousse du corps, parce qu'on est capable d'identifier une sensation comme telle et de la différencier des autres sensations. La ressemblance (ὁμοίον) et la dissemblance (ἀνόμοιον) ne proviennent pas de la sensation elle-même⁴⁵⁵, c'est pourquoi la compréhension de nos sensations nécessite une âme qui, non seulement unifie diverses sensations pour former un objet unique, mais qui différencie aussi des sensations pour qu'il soit possible de les identifier selon leurs rapports de mêmeté et d'altérité. Parvenir à identifier une sensation avec un nom, cela implique que l'âme saisisse l'organisation au travers d'une impression, qui lui permet de la mettre en lien avec une *idea*⁴⁵⁶ selon la mise en rapport de mêmeté et d'altérité qu'on identifie dans l'*idea* et dans l'impression. Autrement dit, la secousse elle-même qui, provenant du corps, atteint l'âme, ne nous permet pas d'identifier une sensation ou un senti, comme par exemple « blanc » ou « chaise » ; c'est la même mise en rapport du Même et de l'Autre qu'on reconnaît dans les sensations qui nous permet en même temps de les dénommer en les identifiant par les *ideai*, et de les associer à la réalité : « chaise blanche ». A ce propos, Théétète dit avec beaucoup de justesse : « Et même il me semble que ces qualifications-là, c'est surtout en les mettant en corrélation (ἀναλογιζομένη) les unes avec les autres que l'âme en considère la réalité⁴⁵⁷. (*Théét.* 186a9-b1) »

⁴⁵⁵ Nakhnikian défend l'idée que chaque « donné des sens » (sense-data) est en correspondance univoque avec un état mental qui nous permet d'identifier le donné comme une sensation spécifique, par exemple un donné x est en correspondance avec un état mental « rouge ». Cependant, si la correspondance entre un donné reçu par le corps et un état mental de l'âme est immédiate et garantie par nécessité, non seulement la sensation est privée d'erreur, mais le jugement sur la sensation doit lui aussi être privé d'erreur. L'argument sur le faux impossible dans le *Théétète* réfute précisément l'interprétation de Nakhnikian, et des commentateurs qui soutiennent la même position. Cf. en outre le passage où Socrate montre l'insuffisance de la sensation immédiate pour identifier le contenu de la sensation dans le *Théétète* 159a6-8. Nakhnikian, G., « Plato's Theory of Sensation, 1 », *The Review of Metaphysics*, vol. 9 / 1, 1955, p. 144.

⁴⁵⁶ Cf. Supra. Note 332.

⁴⁵⁷ *Théétète*, 186a9-b1, traduction Nancy modifiée : « Καὶ τούτων μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα

La sensation n'est donc pas privée de mise en rapport, mais l'immédiateté de la sensation signifie que l'âme doit déjà avoir établi auparavant la mise en rapport entre une configuration particulière qui s'émerge dans une sensation et une *idea* qui s'articule dans la même configuration à l'aide d'un nom. C'est pourquoi, afin de comprendre l'immédiateté de la coïncidence entre une sensation reconnue comme telle et un senti identifié comme tel, qui ne laisse aucune possibilité pour l'âme d'intervenir et d'introduire une nouvelle mise en rapport sur le moment, il faut prendre en compte la mémoire qui « sauvegarde des sensations⁴⁵⁸ » comme Socrate l'indique dans le *Philèbe*.

La mémoire n'est donc pas la sauvegarde des sensations au sens où les sensations seraient des données individuelles séparées les unes des autres, car sinon la reconnaissance d'une sensation et du senti ne serait pas immédiate. Pour que l'âme identifie les sensations et les sentis sans intervenir au moment de ces apparitions, l'âme s'appuie sur la sauvegarde de l'association entre une *idea* (à travers un nom) et une sensation déterminée pour rendre son opération presque mécanique. Par conséquent, la mémoire agit bien comme une sauvegarde des sensations organisées en conformité avec le jugement de l'âme qui s'appuie sur ses propres sensations. Autrement dit, ce qui est sauvegardé dans la mémoire est bien l'ensemble de sensations organisées selon la façon dont l'âme juge la réalité au travers des sensation. Et ce mécanisme de l'âme nous permet de reproduire le même jugement immédiatement en éprouvant les mêmes sensations. Le jugement de l'âme au travers de la sensation, c'est-à-dire la φαντασία, détermine donc

πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν, ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα. » Je traduis ici ἀναλογιζομένη par « mettre en corrélation », afin de faire porter l'accent sur le lien avec l'analogia, qui est un ensemble de mises en rapport rendues identiques.

⁴⁵⁸ *Philèbe*, 34a10-11, traduction Pradeau : « Σωτηρίαν τοίνυν αἰσθήσεως τὴν μνήμην λέγων ὀρθῶς ἂν τις λέγοι κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν.

premièrement, comment les sensations sont ordonnées et sauvegardées dans la mémoire ; et deuxièmement comment l'âme reconnaît ses sensations. La φαντασία, l'image que l'âme se crée en elle-même, joue un rôle essentiel mais indirect dans la compréhension de l'âme à travers des sensations.

B. La création des images dans l'âme : l'imagination individuelle et collective

L'âme réceptionne et sauvegarde des images, car elle effectue toutes ses activités en articulant selon la mêmeté et l'altérité ; et lorsque cette opération de l'âme s'effectue à travers de sensations, l'âme produit des jugements sensibles (φαντασία), organise et sauvegarde les sensations selon ces jugements. L'âme est donc chaque fois apte à « sentir » la réalité selon les images qu'elle s'en est forgées, et à reproduire les mêmes jugements sensibles à l'occasion de sensations similaires. Autrement dit, l'âme, selon les φαντασίαι, comprend (ou interprète) ses sensations toujours de la même manière. L'âme peut ainsi parfaitement vivre entièrement dans le monde de l'image qu'elle crée elle-même, sans avoir aucun contact avec la réalité vraiment réelle, étant donné qu'elle entre en contact avec toute chose seulement à travers des images, et qu'elle juge selon les images qu'elle se forge.

La présence de la φαντασία, qui est l'image que l'âme crée à partir d'un mélange de sensations et d'opinions, nous permet d'expliquer pourquoi l'âme peut se tromper en prenant un paraître-être pour un être. Car, si l'âme n'était pas apte à juger selon des images, il lui serait alors impossible (quel que soit le type d'image) de se tromper en prenant l'image d'une chose pour la chose elle-même. L'âme crée donc une φαντασία à chaque fois qu'elle met en rapport son jugement de la réalité et ses sensations. Par exemple, l'âme crée une φαντασία à propos du bonheur au

moment où elle établit l'association entre « être heureux c'est être riche » et la sensation qu'elle éprouve devant une quantité d'argent identifiée comme la sensation « être riche » ; même si la somme d'argent n'est qu'une apparence. Par conséquent, l'âme est susceptible d'être trompée, car non seulement elle peut juger la réalité selon l'image de la réalité qu'elle crée en elle-même (la φαντασία), mais encore parce qu'il est plus facile de juger la réalité au moyen de sa φαντασία.

D'ailleurs Socrate dit dans le *Phèdre* :

Ce qu'il y a de sûr, c'est que la justice, la sagesse et tout ce qu'il peut encore y avoir de précieux pour l'âme, tout cela perd son éclat, lorsque perçu dans ce qui se trouve ici-bas en être l'image. Voilà pourquoi seul un petit nombre d'êtres humains arrivent, non sans difficulté, --car ils se servent d'organes qui ne donnent pas des choses une représentation nette --à contempler à travers les images de ces réalités, les « airs de famille » qui y subsistent⁴⁵⁹. (Phdr. 250b1-5)

Si la φαντασία est un jugement sensible que l'âme produit et reproduit instantanément en éprouvant des sensations, alors nous sommes maintenant non seulement capables d'expliquer au cas par cas pourquoi l'âme se trompe, mais encore comment l'âme peut vivre dans l'illusion, ce qui constitue probablement la question ultime concernant le faux que Platon cherche à élucider. L'âme serait incapable de vivre dans l'illusion, s'il était impossible pour l'âme de réaliser toutes ses opérations dans le monde construit par l'image et à partir de l'image, de manière constante. Autrement dit, si la φαντασία que l'âme crée n'avait aucun moyen d'avoir une influence durable sur l'âme, alors l'âme se tromperait seulement de manière contingente et non pas continue. Il faut donc examiner si, pour Platon,

⁴⁵⁹ *Phèdre*, 250b1-5, traduction Brisson : δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχᾶς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῆδε ὁμοιώμασιν, ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος·

l'âme est apte à conserver des images sensibles de manière continue.

Nous avons affirmé que l'âme se forge ses images du monde. Mais nous n'avons expliqué qu'en partie comment l'âme crée sa φαντασία. Nous avons vu que la φαντασία est un jugement sensible que l'âme produit au travers de sensations, autrement dit, c'est par la réception des sensations, que l'âme affirme ou nie une sensation par rapport à l'objet de cette sensation. L'âme forme donc la φαντασία, ou bien directement à partir des sensations reçues, ou bien indirectement à partir des impressions produites par les discours.

La φαντασία que l'âme se forge en elle-même ne concerne donc pas seulement les objets dits « matériels », mais encore tout ce avec quoi l'âme peut entrer en contact au travers d'impressions. C'est pourquoi, selon Socrate dans la *République*, la formation des futurs gardiens pendant leur enfance vise à introduire une certaine « empreinte » dans leur âme, par des récits qui les ont marqués :

C'est en effet principalement durant cette période que le jeune se façonne et que l'empreinte dont on souhaite le marquer peut être gravée⁴⁶⁰. (Rép. 377b1-3)

La question de l'usage des mythes dans la formation des gardiens sera traitée en détail dans le chapitre X. Je me contente simplement d'indiquer ici le rapport entre l'image fabriquée en dehors de l'âme et l'image forgée dans l'âme. L'image extérieure peut donc orienter la façon dont l'âme produit un jugement au travers de la sensation, c'est-à-dire une φαντασία qui affirme ou nie la mise en rapport des sensations et des choses. Ainsi, si l'on introduisait toujours dans l'âme des enfants des images de personnes qui, étant justes, sont heureux, alors leur âme

⁴⁶⁰ *République*, 377b1-3, traduction Leroux : μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνημήνασθαι ἐκάστῳ.

forgerait une φαντασία selon laquelle « le juste est heureux », sans pour autant être capable de raisonner à propos de ce même jugement.

Socrate précise dans le *Sophiste* : « N'est-ce pas aussi évident que le raisonnement, l'opinion, et la φαντασία sont tous des genres qui peuvent se produire, dans notre âme, aussi bien faux que vrais⁴⁶¹ ? » (*Soph.* 263d6-8) La φαντασία est donc l'image mentale de l'âme, qui peut être vraie lorsque cette image de l'âme, qui affirme ou nie la réalité à travers la sensation, présente un état de choses (une mise en rapport des choses) qui correspond à celui de la réalité, ou fausse lorsque cet état de choses dans l'image mentale, ne lui correspond pas.

Le faux, qui se manifeste à chaque fois comme ce qui semble sans être, possède donc une puissance imagière sur l'âme. Non seulement le faux se présente comme une image, mais en outre il est capable d'introduire et de susciter une image dans l'âme. Nous avons démontré l'existence d'un rapport essentiel entre le faux et l'image, et d'une influence du faux sur l'âme à travers l'image. Mais cela n'est pas encore assez satisfaisant pour expliquer comment le sophiste, en produisant des images, donc des non-êtres, peut nous orienter de telle sorte que nous forgions nous-mêmes une φαντασία fautive dans notre âme. Car, pour expliquer la sophistique, il faut parler non seulement de la possibilité qu'il y existe un non-être dans la parole, et un non-être dans l'âme, mais il faut en outre déterminer comment le non-être représenté par la parole est capable de produire un non-être dans l'âme. Si la tromperie et la sophistique existent bel et bien, et que l'âme se laisse persuader soit par le raisonnement, soit au travers de sensations, la question se pose alors : le faux

⁴⁶¹ *Sophiste*, 263d6-8, traduction Cordéro modifiée : « διανοία τε καὶ δόξα καὶ φαντασία, μὴν οὐκ ἤδη δῆλον ὅτι ταῦτά γε ψευδῆ τε καὶ ἀληθῆ πάνθ' ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐγγίγνεται; »

possède-t-il la puissance de mobiliser aussi bien les affections que le raisonnement ?

CHAPITRE VIII. LA PUISSANCE SENSIBLE DU FAUX : LE FAUX PLAISIR

Comme nous l'avons vu, le faux se manifeste comme une image, en rendant visible le non-être. Étant donné qu'une image montre toujours ce qui est autre qu'elle-même dans une apparition immédiate, elle *est* seulement par rapport à ce qu'elle n'est pas. Ainsi, l'image fait apparaître le non-être comme être.

Nous venons de montrer que si l'âme se trompe devant un simulacre, c'est parce que l'âme elle-même juge et reconnaît la réalité en s'appuyant déjà sur une image intérieure, et peut prendre ce qu'une chose semble être pour ce qu'elle est réellement. Il est donc possible pour l'âme de vivre dans l'illusion, en reproduisant les mêmes mauvais jugements faits à partir d'images forgées par elle au travers de sensations qu'elle éprouve. Ces images forgées par l'âme, qui sont un mélange de sensations et d'opinions, déterminent ce qui lui semble être la réalité. L'âme peut donc croire se rapporter à la réalité à partir d'une image complètement déformée. Si l'âme s'enferme dans sa fantaisie qui, en fait, n'a aucun moyen d'être réellement, cela implique alors que la φαντασία détermine non seulement la façon dont l'âme estime un objet distinct d'elle à travers ses sensations, mais encore que la φαντασία détermine la façon dont l'âme se perçoit elle-même dans ses affirmations et ses négations sur ses propres sensations. Autrement dit, afin d'expliquer la possibilité pour l'âme de vivre totalement dans l'illusion, il faut montrer non seulement en quoi la φαντασία fautive de l'âme peut déterminer son jugement envers le monde extérieur, mais également la manière dont elle se rapporte à elle-même dans ses sensations. La question va se poser maintenant de savoir si le faux, en plus de disposer du pouvoir de provoquer des affections de l'âme, par rapport à ce qui lui est extérieur, est également susceptible de susciter en elle des sentiments (c'est-à-

dire la sensation de la sensation) – à savoir un faux plaisir ou une fausse douleur.

LE FAUX PLAISIR ET LA FAUSSE DOULEUR

Un plaisir ou une douleur peuvent-ils être faux ? La question du faux plaisir et de la fausse douleur est évoquée dans le *Philèbe*. Et quand Socrate questionne le faux plaisir, il est bien conscient qu’il ne s’agit pas d’un plaisir irréel :

--Bien ; et ne faut-il pas alors, à cet égard, concéder aux douleurs et aux plaisirs d’être à leur tour dans un même disposition ?

--Une disposition de quelle sorte ?

--Telle que le fait de jouir soit toujours absolument réel (ὄντως), quelle que soit la manière dont on jouit, fût-ce fortuitement, alors même qu’on jouit parfois de (ἐπι) choses qui n’ont jamais existé, et souvent, peut-être même le plus souvent, de choses qui n’existeront jamais⁴⁶². (Phil. 40d4-10)

Selon Socrate, la question du faux plaisir ne concerne pas un plaisir irréel ou des hallucinations, mais un plaisir qu’on a pour (ἐπι) des choses qui ne sont pas, et même qui n’ont aucun moyen d’exister. Le faux plaisir est donc un plaisir réel. Comment, un plaisir peut-il être qualifié de « faux » ?

Socrate interroge la possibilité du faux plaisir afin de savoir si le plaisir peut être identifié au bien. Dès le début du *Philèbe*, Platon présente une dichotomie entre deux thèses : la vie bonne est, ou bien une vie de plaisir, ou bien une vie de réflexion. Comme le dit Socrate :

⁴⁶² *Philèbe*, 40d4-10, traduction Pradeau: ΣΩ. Τί οὖν; οὐκ ἀνταποδοτέον ταῖς λύπαις τε καὶ ἡδοναῖς τὴν τοῦτων ἀντίστροφον ἕξιν ἐν ἐκείνοις;

ΠΡΩ. Πῶς;

ΣΩ. Ὡς ἦν μὲν χαίρειν ὄντως ἀεὶ τῷ τὸ παράπαν ὅπως οὖν καὶ εἰκῆ χαίροντι, μὴ μέντοι ἐπὶ τοῖς οὐσι μὴδ’ ἐπὶ τοῖς γεγονόσιν ἐνίοτε, πολλάκις δὲ καὶ ἴσως πλειστάκις ἐπὶ τοῖς μὴδὲ μέλλουσι ποτε γενήσεσθαι.

Philèbe affirme donc que ce qui est bon, pour tous les êtres vivants, c'est d'éprouver de la jouissance, du plaisir, de l'agrément et tout ce qui convient à ce genre de choses. Nous objectons, au contraire, que ce n'est pas cela qui est bon, mais la réflexion, la pensée, la mémoire et tout ce qui leur est apparenté, et que les opinions droites comme les raisonnements vrais sont meilleures et plus profitables à tous ceux qui sont capables d'y prendre part⁴⁶³. (Phil. 11b4-c1)

Si ce qui est bon est ce en quoi l'on prend plaisir, comme le défend Philèbe, alors le plaisir est ce qui définit le bien. Autrement dit, tout ce qui est plaisant est bon, et tout ce qui est bon est plaisant. Mais s'il est possible qu'on se trompe dans le plaisir, c'est-à-dire qu'on se réjouisse de ce qu'une chose *paraît* être, alors dans ce cas ce qui donne du plaisir n'est pas par nécessité ce qui est bon, et la vie bonne ne peut pas être définie par la vie de plaisir. Cependant, Socrate dès le début distingue radicalement le plaisir de la réflexion, ce qui semble suggérer que le plaisir ne se rapporterait nullement à la réflexion en aucune manière, et vice versa. Tant qu'on admet cette séparation absolue entre le plaisir et la réflexion, tout ce qui relève du plaisir n'a aucun rapport avec tout ce qui relève de la réflexion, et il est impossible d'attribuer une valeur de vérité (vraie ou fausse) au plaisir et à la douleur. Cela est problématique, et c'est pourquoi, comme le dit Delcomminette avec raison, au fur et à mesure du déroulement du dialogue, Platon vise à supprimer une séparation aussi tranchée entre le plaisir (et tous les sentiments de l'âme) et la réflexion⁴⁶⁴. La manière dont Platon va démontrer la fausseté de cette distinction entre le plaisir et la réflexion consiste à montrer la possibilité d'éprouver un plaisir

⁴⁶³ *Philèbe*, 11b4-c1, traduction Pradeau : Φίληβος μὲν τοίνυν ἀγαθὸν εἶναι φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζώοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν, καὶ ὅσα τοῦ γένους ἐστὶ τούτου σύμφωνα· τὸ δὲ παρ' ἡμῶν ἀμφισβήτημά ἐστι μὴ ταῦτα, ἀλλὰ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνήσθαι καὶ τὰ τούτων αὐτῶν συγγενῆ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς, τῆς γε ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λῶω γίγνεσθαι σύμπασιν ὅσαπερ αὐτῶν δυνατὰ μεταλαβεῖν·

⁴⁶⁴ Delcomminette, S., « False Pleasures, Appearance and Imagination in the Philebus », *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, vol. 48 / 3, 2003, p. 26.

du fait d'une opinion, en indiquant que tout plaisir ne provient pas que du corps :

--Et maintenant, pose dans l'âme elle-même l'opinion par anticipation (προσδόκημα) de ces impressions (παθημάτων), d'une part l'attente plaisante et confiante qui précède les choses plaisantes, et d'autre part, l'attente craintive et pénible qui précède les choses douloureuses.

--Voilà en effet une autre espèce de plaisir, et de douleur, qui naît en l'âme elle-même et séparément du corps (τὸ χωρὶς τοῦ σώματος), du fait d'une opinion par anticipation⁴⁶⁵. (Phil. 32b9-c5)

Si l'opinion peut être la cause d'un plaisir, alors non seulement le plaisir et la réflexion ne sont pas radicalement opposés, mais encore il est maintenant possible de parler du plaisir en termes de vérité et de fausseté. Car, si un plaisir est le produit d'une opinion, et que l'opinion peut être fausse, alors le plaisir qu'on éprouve du fait de cette opinion fausse reste toujours réel, mais ce dont on se réjouit n'est pas ce que l'on croyait être. Ce type de plaisir ne repose pas sur la réalité, et il ne dit donc rien sur la qualité réelle de ce qui paraît plaisant à l'âme. Le plaisir de l'anticipation dépend certes d'une opinion, mais il est aussi fondé sur un plaisir anticipé dans le futur proche, qui reste un plaisir du corps. Il serait donc toujours possible pour quelqu'un de rétorquer que le plaisir relève au fond de la réalité, car même s'il peut être suscité par une opinion, le plaisir que cette opinion projette relève toujours de ce qui entre en contact avec le corps. Bien conscient de cette possible réfutation, Socrate introduit donc ensuite la notion de plaisir de l'espoir, qui est aussi un plaisir venant d'une opinion, mais d'une opinion qui ne se rapporte

⁴⁶⁵ *Philèbe*, 32b9-c5, traduction Pradeau légèrement modifiée :

« ΣΩ. Τίθει τοίνυν αὐτῆς τῆς ψυχῆς κατὰ τὸ τούτων τῶν παθημάτων προσδόκημα τὸ μὲν πρὸ τῶν ἡδέων ἐλπίζομενον ἡδὺ καὶ θαρραλέον, τὸ δὲ πρὸ τῶν λυπηρῶν φοβερὸν καὶ ἀλγεινόν. ΠΡΩ. Ἔστι γὰρ οὖν τοῦθ' ἡδονῆς καὶ λύπης ἕτερον εἶδος, τὸ χωρὶς τοῦ σώματος αὐτῆς τῆς ψυχῆς διὰ προσδοκίας γιγνόμενον. »

pas nécessairement au corps :

Ne crois-tu pas qu'il jouit de cet espoir de se remplir, en s'en souvenant, alors même qu'il souffre d'être vide dans le même temps⁴⁶⁶ ? (Phil. 36b4-6)

Cet exemple de la jouissance de l'espoir, souligne non seulement qu'on peut éprouver un plaisir du fait d'une opinion, mais que l'on subit des sentiments contradictoires par rapport à l'absence de ce qui est cependant présent en même temps dans l'espoir. On se réjouit et on souffre en même temps par rapport au même objet, car l'espoir projette ce qui est plaisant en le rendant présent dans l'âme, tandis que le corps n'éprouve que l'absence de ce même objet. Étant donné qu'il est impossible pour une chose d'être présente et absente en même temps, le plaisir dans l'espoir a pour objet quelque chose de différent de l'objet qui pourrait entrer en contact avec le corps. Il est clair, maintenant, que ce qui est plaisant n'est pas nécessairement ce qui stimule directement le corps, et que la pensée, en projetant l'image d'un objet, peut susciter dans l'âme un plaisir de l'espoir. La cause du plaisir peut être quelque chose (une idée, une image, une imagination, etc.) dans la pensée, et l'exemple du plaisir de l'espoir démontre que l'image d'un objet plaisant peut susciter autant de plaisir que l'objet réel. Autrement dit, on n'éprouve pas moins de plaisir ou de souffrance à l'évocation d'une l'image d'un objet qu'en entrant en contact avec cet objet directement à travers le corps.

Jusqu'ici, tous les exemples donnés de plaisirs liés à une opinion n'excluent pas la possibilité, pour le reste du plaisir, d'être simplement une réaction de l'âme par rapport à ce qu'elle ressent à travers le corps. Mais exceptée cette série

⁴⁶⁶ *Philèbe*, 36b4-6, traduction Pradeau : « Μῶν οὐκ ἐλπίζων μὲν πληρωθῆσθαι τῷ μεμνησθαι δοκεῖ σοι χαίρειν, ἅμα δὲ κενούμενος ἐν τούτοις [τοῖς χρόνοις] ἀλγεῖν; »

d'exemples, si l'on admet une séparation absolue entre le plaisir du corps et le plaisir suscité par l'opinion, on peut considérer que le plaisir dit du corps ne soit qu'une réaction mécanique provenant du corps. Cela signifierait alors que tout ce qui relève du plaisir dit du corps ne puisse pas être faux. Par conséquent, le faux ne disposerait pas de la puissance de se mêler à l'ensemble des plaisirs. Il est donc nécessaire d'examiner ce que Socrate entend précisément par « faux plaisir ». La question du faux plaisir est directement introduite à la suite du plaisir de l'espoir :

--Disons-nous que ces douleurs et ces plaisirs (de l'espoir et du manque d'espoir) sont vrais ou qu'ils sont faux, ou bien que certains sont vrais et que d'autres sont faux⁴⁶⁷ ? (Phil. 36c6-7)

Dans cet extrait, on peut remarquer que le faux plaisir est évoqué comme une troisième espèce de plaisir⁴⁶⁸ différente à la fois de l'espèce du plaisir issu de l'harmonie du corps, et de celle du plaisir de l'anticipation de l'âme, dû à une opinion qui présente par avance des impressions que le corps pourrait éprouver prochainement. Une explication du faux plaisir doit donc prendre en compte le rapport qu'entretient le faux plaisir avec d'autres espèces de plaisirs évoquées.

⁴⁶⁷ *Philèbe*, 36c6-7, traduction Pradeau : Πότερον ἀληθεῖς ταύτας τὰς λύπας τε καὶ ἡδονὰς ἢ ψευδεῖς εἶναι λέξομεν; ἢ τὰς μὲν τινὰς ἀληθεῖς, τὰς δ' οὐ;

⁴⁶⁸ Certains commentateurs, comme Shorey et Gosling, défendent l'idée que, parmi les trois espèces de plaisir que Socrate présente, Platon reconnaît seulement une des trois comme la vraie définition du plaisir. Cependant, il semble difficile de soutenir, plus généralement, que Platon ait effectivement proposé une définition générique du plaisir, car les descriptions des trois espèces de plaisir sont difficiles à articuler entre elles comme trois espèces clairement identifiées, et qu'en outre aucune « espèce » en particulier ne semble en mesure d'expliquer une autre espèce de plaisir. Je me range à la position de Delcomminette qui pense que l'objectif du *Philèbe* n'est pas de chercher la définition du plaisir, mais de s'interroger sur « le lieu et la cause de son émergence ». Shorey, P., *What Plato said*, University, Chicago, 1933. Gosling J. et Taylor, C., *The Greeks on Pleasure*, vol. 105 / 2, Oxford University Press, 1982. Delcomminette, S., *Le Philèbe de Platon: Introduction à l'Agathologie Platonicienne*, Brill, 2006.

LA FAUSSETÉ DU FAUX PLAISIR

Socrate évoque la fausseté du plaisir, mais Protarque n'accepte pas qu'un plaisir puisse être faux :

--N'y a-t-il pas des plaisirs vrais et des plaisirs faux ?

--Comment cela pourrait-il être possible ?

--Selon ce que tu dis, personne, que ce soit en rêve ou éveillé, dans les occasions de folie ou de déraison, n'a jamais l'opinion qu'il jouit alors qu'il ne jouit nullement, ni ne croit éprouver de la douleur alors qu'il n'en éprouve aucune.

--Nous avons tous supposé, Socrate, qu'il en était ainsi dans toutes les occasions⁴⁶⁹. (Phil. 36e1-10)

Protarque ne croit pas que le plaisir ou la douleur puissent être faux. Et Socrate commence par essayer de le convaincre en lui présentant la possibilité d'un plaisir ou d'une douleur irréaliste (folie, déraison, etc.). Ainsi, par exemple, la personne croit qu'elle se réjouit, mais en réalité elle ne se réjouit pas ; autrement dit, la personne a une opinion selon laquelle elle se réjouit, mais son opinion est en réalité fautive, et elle ne se réjouit en fait nullement. Protarque n'accepte pas cette possibilité que quelqu'un puisse avoir une opinion selon laquelle il se réjouit, bien qu'en réalité il ne se réjouisse pas. Il est certes difficile d'accepter ce que dit Socrate du plaisir dans le rêve ou dans le cas de la folie, car, même dans le rêve ou dans la folie, on ressent réellement le plaisir ou la douleur, même si ce qui provoque ces sensations n'est pas réel. Cette phrase de Socrate affirmant que, dans le rêve, on a

⁴⁶⁹ *Philèbe*, 36e1-10, traduction Pradeau : ΣΩ. Λέγε δὴ μοι· θαῦμα γάρ μέ γε ἔχει διὰ τέλους αἰεὶ περὶ τὰ αὐτὰ ἃ νυνδὴ προυθέμεθα ἀπορήματα. πῶς δὴ φῆς; ψευδεῖς, αἱ δ' ἀληθεῖς οὐκ εἰσὶν ἡδοναί;

ΠΡΩ. Πῶς γὰρ ἄν;

ΣΩ. Οὔτε δὴ ὄναρ οὔθ' ὕπαρ, ὡς φῆς, [ἔστιν] οὔτ' ἐν μανίαις οὔτ' ἐν παραφροσύναις οὐδεὶς ἔσθ' ὅστις ποτὲ δοκεῖ μὲν χαίρειν, χαίρει δὲ οὐδαμῶς, οὐδ' αὖ δοκεῖ μὲν λυπεῖσθαι, λυπεῖται δ' οὔ.

ΠΡΩ. Πάνθ' οὕτω ταῦτα, ὦ Σώκратες, ἔχειν πάντες ὑπελήφαμεν.

l'opinion que l'on jouit alors qu'on ne jouit nullement, introduit une ambiguïté dans le sens du plaisir et de la douleur. Car s'il est possible de se faire une opinion selon laquelle on se réjouit tout en éprouvant aucun plaisir, cela signifie alors que, d'un côté, l'âme éprouve le plaisir dans son opinion, et que de l'autre, ce que le plaisir implique, par exemple l'harmonie du corps, n'est pas présent. Le plaisir a donc un double sens : l'affection de l'âme qui se réjouit, et un certain état du corps. Nous reviendrons plus tard sur l'ambiguïté du plaisir.

La première étape, pour Socrate, dans la démonstration de l'existence du faux plaisir, consiste à comparer le plaisir avec l'opinion :

--Reprenons donc avec plus de clarté ce que nous disions du plaisir et de l'opinion. Car il y a bien quelque chose que nous appelons opiner ?

--Oui.

--Et de même, prendre du plaisir ?

--Oui.

--Or il y a bien quelque chose qui est opiné ?

--Comment pourrait-il autrement ?

--Et ce en quoi on prend du plaisir ?

--Parfaitement⁴⁷⁰. (Phil. 37a1-10)

Socrate essaie ainsi de construire une analogie entre le plaisir et l'opinion.

⁴⁷⁰ *Philèbe*, 37a1-10, ma traduction :
« ΣΩ. Διορισώμεθα δὴ σαφέστερον ἔτι τὸ νυνδὴ λεγόμενον ἡδονῆς τε πέρι καὶ δόξης. ἔστιν γάρ ποῦ τι δοξάζειν ἡμῖν;
ΠΡΩ. Ναί.
ΣΩ. Καὶ ἥδεσθαι;
ΠΡΩ. Ναί.
ΣΩ. Καὶ μὴν καὶ τὸ δοξαζόμενόν ἐστὶ τι;
ΠΡΩ. Πῶς δ' οὐ;
ΣΩ. Καὶ τὸ γε ᾧ τὸ ἡδόμενον ἡδεται;
ΠΡΩ. Καὶ πάνυ γε. »

La traduction de « δοξάζειν » et « δοξαζόμενον », parallèlement à « ἡδεσθαι » et « ἡδόμενον », est la clé qui détermine la manière dont on comprend cette analogie. La majorité des commentateurs explique cette analogie entre le plaisir et l'opinion par le fait que tous deux consistent en une action qui vise un objet⁴⁷¹ : l'acte d'opiner nécessite un objet sur lequel repose l'opinion ; de même, prendre du plaisir implique un objet du plaisir. Si, selon Socrate, le plaisir et l'opinion peuvent être compris par cette analogie, cela impliquerait que l'objet de l'opinion et celui du plaisir soient ce qui est pensé ou ce qui est plaisant. Malheureusement cette interprétation butte sur deux écueils : premièrement, comme le dit Delcomminette, Platon n'emploie pas la forme passive pour désigner l'objet à propos duquel (περὶ) on se réjouit ou on juge⁴⁷² ; deuxièmement, si l'objet de l'opinion est ce qui est opiné, alors dans ce cas-là l'opinion fautive devient impossible, parce que la fausseté, comme nous l'avons démontré dans la première partie, exige une comparaison entre ce qui est saisi et ce qui est, et que sans la séparation entre ce sur quoi l'opinion porte et ce que l'opinion saisit, il est impossible que l'opinion soit fautive.

Delcomminette propose une traduction différente en insistant sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une opposition entre l'acte et son objet, mais entre l'acte et son contenu⁴⁷³. « Τὸ δοξαζόμενον », selon lui, désigne donc le contenu propositionnel de l'opinion qui résulte de l'acte d'« opiner » ; de même, « τὸ ἡδόμενον » désigne

⁴⁷¹ Par exemple, dans la traduction de La Taille, il prend δοξαζόμενον et ἡδόμενον pour l'objet de l'opinion et du plaisir. Platon, *Philèbe* : 31b-44a, traduction, notes et commentaire par Antoine de La Taille, Éditions Ellipses, 1999, p. 99.

⁴⁷² Delcomminette souligne que Platon lui-même fait la distinction entre l'objet du plaisir, c'est-à-dire ce à propos de quoi on prend du plaisir, et le contenu du plaisir, lorsqu'on trouve cette phrase : « περὶ τὸ ἐφ' ᾧ λυπεῖται ἢ τὸναντίον ἀμαρτάνουσιν ἐφορῶμεν » (nous pouvons nous tromper sur ce à propos de quoi on sent la douleur ou son contraire) (*Phil.* 37e5). Selon Delcomminette, l'usage du περὶ τὸ ἐφ' ᾧ désigne l'objet du plaisir dans le sens de ce à propos de quoi on se réjouit, ce qui doit être distingué du contenu du plaisir. Delcomminette, *Ibidem*, 2003, p. 219.

⁴⁷³ Delcomminette, S., "False Pleasure..." *op. cit.*, 2003, p. 217.

le contenu du plaisir. Cette interprétation de l'analogie est particulièrement éclairante, mais pose d'autres problèmes. Si l'analogie entre le plaisir et l'opinion signifie que les deux actions aient pour résultat un contenu, alors, premièrement, cela implique que chaque plaisir se différencie d'un autre selon son contenu ; et que, deuxièmement, l'opposition entre la forme active et la forme passive suggère donc que l'acte s'oppose à son contenu comme ce qui est actif s'oppose à son état passif.

Il est évident que l'acte d'opiner aboutit dans le contenu propositionnel de l'opinion, et que, selon son contenu, une opinion se différencie d'une autre. Mais pouvons-nous dire la même chose du plaisir ? Les plaisirs se différencient-ils selon leurs contenus ? Il est certes possible de différencier un plaisir d'un autre, parce qu'à chaque fois le plaisir se produit dans des situations différentes et en vue de choses différentes. Mais la situation dans laquelle une chose paraît plaisante pour l'âme est la cause du plaisir, plutôt que son contenu. En outre, si les plaisirs se différenciaient selon leur contenu, alors l'âme pourrait les dénommer différemment, de la même manière qu'elle différencie les sensations. Examinons comment Socrate développe cette analogie :

--Mais celui qui opine, que ce soit droitement ou pas, on ne peut jamais le priver du fait qu'en tout cas il opine (τό δοξάζειν) réellement (ὄντως).

--Comment serait-ce possible ?

--Et celui qui prend du plaisir, que son plaisir soit droit ou non, il ne sera évidemment jamais privé du fait qu'en tout cas il prend réellement (ὄντως) du plaisir (τό ἡδεσθαι).

--Là encore, oui, il le possède ⁴⁷⁴. (Phil. 37a11-b4)

⁴⁷⁴ *Philèbe*, 37a11-b4, ma traduction :

« ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ δοξάζον, ἄντε ὀρθῶς ἄντε μὴ ὀρθῶς δοξάζῃ, τὸ γε δοξάζειν ὄντως οὐδέποτε ἀπόλλυσιν.

On opine, ou juge (δοξάζειν) : peu importe que l'acte soit effectué correctement ou pas, un tel acte, et non pas ce qu'il produit, fait partie de la réalité (ὄντως). A ce stade, le raisonnement de Socrate démontre seulement que l'acte de prendre du plaisir, comme l'acte d'opiner, fait déjà partie de la réalité. Autrement dit, si l'acte de prendre du plaisir se manifeste, alors le plaisir qu'on éprouve est nécessairement réel. Mais Socrate explique ensuite :

--Mais si ce qui est opiné est erroné, ne devrait-on pas reconnaître alors que cette opinion erronée n'est pas droite et qu'elle n'opine pas droitement ?

--Comment le pourrait-elle en effet ?

--Mais alors, si l'on se rend compte qu'une douleur, ou un plaisir, se trompe sur ce dont souffre ce qui souffre, ou son contraire, devrions-nous la qualifier de droite, d'utile ou de tout autre nom élogieux ?

--Non, ce serait impossible, s'il est vrai toutefois que le plaisir puisse se tromper⁴⁷⁵. (Phil. 37e1-9)

On se trompe sur ce qui est opiné (τὸ δοξαζόμενον) lorsque l'opinion qu'on formule est fautive. Ce qui est opiné (τὸ δοξαζόμενον), autrement dit ce qui est saisi par l'acte d'opiner, n'est pas simplement l'objet de l'opinion, mais aussi la façon

ΠΡΩ. Πῶς γὰρ ἄν;

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τὸ ἠδόμενον, ἄντε ὀρθῶς ἄντε μὴ ὀρθῶς ἦδηται, τὸ γε ὄντως ἠδῆσθαι δῆλον ὡς οὐδέποτε ἄπολεῖ.

ΠΡΩ. Ναί, καὶ τοῦθ' οὕτως ἔχει. »

Je refuse la traduction de Pradeau qui traduit « τὸ γε δοξάζειν ὄντως οὐδέποτε ἀπόλλυσιν » par « on ne peut évidemment jamais le priver de la réalité de son opinion », car il prend le « τὸ δοξάζειν » pour le résultat, donc le fait d'avoir une telle ou telle opinion, tandis que ce qui est en jeu dans le passage est le fait d'effectuer un acte, peu importe la rectitude de cet acte. C'est pour cette raison que je traduis systématiquement le verbe « δοξάζειν » par « opiner » malgré la lourdeur en français.

⁴⁷⁵ Philèbe, 37e1-9, ma traduction en m'appuyant sur celle de Delcomminette : ΣΩ. Ἄν δέ γε ἀμαρτανόμενον τὸ δοξαζόμενον ἢ, τὴν δόξαν τότε ἀμαρτανουσάν γε οὐκ ὀρθὴν ὁμολογητέον οὐδ' ὀρθῶς δοξαζουσάν;

ΠΡΩ. Πῶς γὰρ ἄν;

ΣΩ. Τί δ', ἂν αὐτὸ λύπην ἢ τινα ἠδονὴν περὶ τὸ ἐφ' ᾧ λυπεῖται ἢ τούναντίον ἀμαρτανουσάν ἐφορῶμεν, ὀρθὴν ἢ χρηστὴν ἢ τι τῶν καλῶν ὀνομάτων αὐτῇ προσθήσομεν;

ΠΡΩ. Ἄλλ' οὐχ οἷόν τε, εἴπερ ἀμαρτήσεται γε ἠδονή.

dont l'acte d'opiner entre en contact avec son objet. Eu égard au même objet, il est donc possible que ce qui est opiné dans les opinions de différentes âmes soit différent. Par exemple, en visant le même objet, ici un arbre, certains saisissent dans leur acte d'opiner « l'arbre étant utile », d'autres « l'arbre étant beau ». Nous formulons ensuite notre opinion à partir de ce qui est opiné dans l'acte d'opiner. Les deux aspects du plaisir et de la souffrance s'articulent eux aussi de la même manière : l'acte de prendre du plaisir atteint ce à quoi prend plaisir ce qui prend plaisir (τὸ ᾧ τὸ ἠδόμενον ἥδηται), l'acte de souffrir se met en contact avec ce dont souffre ce qui souffre (τὸ ἐφ' ᾧ λυπεῖται). L'analyse et la traduction de Delcomminette sont pertinentes⁴⁷⁶, mais il est problématique de considérer « ce à quoi prend plaisir ce qui prend plaisir » (τὸ ᾧ τὸ ἠδόμενον ἥδηται) comme contenu du plaisir.

Certes, ce qui est opiné (τὸ δοξαζόμενον) semble être le contenu de l'opinion, parce que ce qui est opiné est ce pourquoi on formule telle ou telle opinion. Ce qui est mis en avant dans cette distinction entre l'acte d'opiner et ce qui est opiné, est que chaque âme, devant le même objet, ne formule pas la même opinion, parce que son acte d'opiner n'atteint pas le même état de choses opiné⁴⁷⁷. Et il s'agit d'un état de choses, parce que l'objet n'est pas saisi par l'acte d'opiner isolément ; au contraire, il est pris dans certaines combinaisons comme « arbre étant utile ». L'état de choses qui est saisi dans l'acte d'opiner se traduit, certes, dans le contenu de l'opinion, mais il est avant tout la raison pour laquelle on formule une

⁴⁷⁶ Delcomminette, S., *Le Philèbe de Platon...op. cit.*, p. 353.

⁴⁷⁷ La question de savoir ce que l'âme est capable de considérer, selon sa qualité, en face d'un même objet, est abordée dans le *Phèdre 248c-250b*. Dans la discussion portant sur l'incarnation de l'âme dans des corps différents, il y a une tentative d'établir une hiérarchisation dans ce que l'âme est capable de saisir et dans la qualité de l'âme.

telle opinion devant un tel objet.

La différence entre le contenu et la raison d'une telle opinion s'éclaire lorsqu'on examine cette même structure dans le plaisir et la douleur. On prend plaisir à ce qui nous semble plaisant. L'acte de prendre plaisir est mis en contact avec un état de choses qui est ce à quoi prend plaisir ce qui prend plaisir. Autrement dit, différentes âmes peuvent se réjouir devant le même objet, mais pas nécessairement pour la même raison. Ce pourquoi il me semble difficile de soutenir entièrement la thèse de Delcomminette, et de considérer τὸ ἠδόμενον comme le contenu du plaisir, c'est qu'admettre que le plaisir ou la souffrance possèdent un contenu est un présupposé qui gêne la compréhension. Car si le plaisir a un contenu qui lui est propre, comme l'opinion, cela suggère alors qu'on peut, premièrement, réduire le plaisir à son contenu, et deuxièmement, analyser le plaisir par son contenu. Cette thèse rejoint donc la position de nombreuses interprétations sur le faux plaisir, celles qui réduisent la fausseté du plaisir à la fausseté de l'opinion.

Selon les explications de Damascius sur le *Philèbe*, les lecteurs de l'oeuvre, ou bien réfutent la possibilité du faux plaisir en maintenant la séparation entre l'affection et la connaissance, comme Théophraste, ou bien expliquent le faux plaisir par le plaisir qui se mêle avec son contraire, ou bien encore (et c'est la thèse de Damascius) insistent sur le fait que le faux plaisir est le plaisir qui est produit par ce qui n'est pas agréable en réalité⁴⁷⁸. Concernant les deux premières interprétations du *Philèbe*, la distinction entre l'affection et la réflexion a déjà été montrée comme fallacieuse plus haut, la première lecture est donc inacceptable ; quant à la deuxième lecture, si le faux plaisir est un plaisir qui se mêle à la douleur,

⁴⁷⁸ Damascius, *Damascius : Commentaire sur le Philèbe de Platon*, trad. Gerd Van Riel, Caroline Macé et Jacques Follon, Paris, Belles lettres, 2008, §167-170.

alors il est difficile de comprendre pourquoi Platon présente le faux plaisir par analogie de l'opinion fautive. Il est maintenant question de savoir s'il est possible de réduire le plaisir à l'opinion, en présupposant que le contenu du plaisir se traduit directement dans le contenu de l'opinion. Cette thèse a les faveurs de nombreux spécialistes, notamment modernes. Parmi eux, Thalberg introduit de nouveaux outils de la philosophie analytique à sa compréhension, à savoir « l'attitude propositionnelle ». Pour lui, le faux plaisir est considéré comme une affection en vue d'une proposition⁴⁷⁹. La notion d'« attitude propositionnelle » consiste à expliquer l'état mental du sujet en formulant une proposition. Autrement dit, en employant certains termes dans la proposition, le sujet qui formule la proposition entre dans les états mentaux qui y correspondent. Thalberg vise ainsi à expliquer que, étant donné que chaque plaisir provient d'une attitude en correspondance avec une proposition, alors le plaisir est faux quand la proposition est fautive. La thèse de l'attitude propositionnelle de Thalberg semble difficile à soutenir, car si l'on entre mécaniquement dans un état mental en fonction d'une proposition, alors quelles que soient nos qualités ou nos cultures différentes, nous devons automatiquement entrer dans un même état mental en correspondance avec la vue d'une même proposition. Mais Socrate semble dire que la qualité de l'âme détermine de manière constante la vérité et la fausseté de nos plaisirs et de nos douleurs, quand il dit : « Et les méchants jouissent donc de faux plaisirs la plupart du temps, quand les hommes bons jouissent, eux, de vrais plaisirs⁴⁸⁰. (*Phil.* 40c1-2) » Selon Gosling, la fausseté du faux plaisir se trouve réellement dans le plaisir et non pas seulement dans l'opinion⁴⁸¹. Car, pour lui, on éprouve du plaisir ou de la douleur en s'en

⁴⁷⁹ Thalberg, I., « False Pleasures », *Journal of Philosophy*, vol. 59 / 3, 1962, p. 73.

⁴⁸⁰ *Philèbe*, 40c1-2, traduction Pradeau : « Ψευδέσιν ἄρα ἡδοναῖς τὰ πολλὰ οἱ πονηροὶ χαίρουσιν, οἱ δ' ἀγαθοὶ τῶν ἀνθρώπων ἀληθέσιν. »

⁴⁸¹ Dybikowski résume bien la thèse de Gosling en s'opposant l'image à la proposition.

faisant une image dans l'âme. C'est cette image qui suscite le plaisir, elle est donc ce à quoi on prend plaisir (τὸ ἡδόμενον). D'après Gosling, si l'image est vraie, alors le plaisir est vrai ; au contraire, si l'image est fautive par rapport à la réalité, alors le plaisir est réel mais faux⁴⁸². Il explique cette fausseté du plaisir par la fausseté de l'image, pour la bonne raison que dans le *Philèbe*, Socrate compare le discours et l'opinion à l'image dans l'âme :

--Un peintre, qui succède à l'écrivain et dessine dans l'âme des images de ce que ce dernier y a écrit.

--Quand et comment disons-nous qu'il le fait ?

--Lorsque, après avoir séparé les opinions et les discours de ce qui a été perçu par la vue ou par tout autre sens, on voit d'une certaine manière en nous-mêmes les images de ces opinions ou de ces propos. N'est-ce pas là quelque chose qui nous arrive ?

--Et comment !

--Les images des opinions et des discours vrais seront-elles alors des images vraies (εἰκόνες), quand celles des opinions et des discours faux seront des images fausses ?

--Parfaitement⁴⁸³. (Phil. 39b6-c6)

Selon ce passage, toute opinion formée à travers des impressions est accompagnée d'une image de l'âme, et, selon notre analyse précédente, l'image que l'âme forge en elle-même en mélangeant les sensations et les opinions est

Dybikowski, J., « False Pleasure and the Philebus », *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy*, 1970, p. 148.

⁴⁸² Gosling, J., « False Pleasures... », *op. cit.*, 1959, p. 53.

⁴⁸³ *Philèbe*, 39b6-c6, traduction Pradeau : ΣΩ. Ζωγράφον, ὃς μετὰ τὸν γραμματιστὴν τῶν λεγομένων εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ τούτων γράφει.

ΠΡΩ. Πῶς δὴ τοῦτον αὐτὸν καὶ πότε λέγομεν;

ΣΩ. Ὅταν ἀπ' ὄψεως ἢ τινοῦ ἄλλης αἰσθήσεως τὰ τότε δοξαζόμενα καὶ λεγόμενα ἀπαγαγόν τις τὰς τῶν δοξασθέντων καὶ λεχθέντων εἰκόνας ἐν αὐτῷ ὁρᾷ πως. ἢ τοῦτο οὐκ ἔστι γινόμενον παρ' ἡμῖν;

ΠΡΩ. Σφόδρα μὲν οὔν.

ΣΩ. Οὐκοῦν αἱ μὲν τῶν ἀληθῶν δοξῶν καὶ λόγων εἰκόνες ἀληθεῖς, αἱ δὲ τῶν ψευδῶν ψευδεῖς;

ΠΡΩ. Παντάπασι.

dénommée φαντασία. Quand la φαντασία est vraie, alors elle et l'opinion qu'elle accompagne représentent une copie ; sinon, elles représentent un simulacre. Et Socrate affirme ensuite explicitement que le faux plaisir se produit quand on se réjouit devant une image fausse que l'âme dessine en elle :

Et il en va de même des images (φαντάσματα) qui en sont peintes ; ainsi tel homme se voit-il souvent en possession d'une immense quantité d'or, accompagnée d'une multitude de plaisirs, et mieux encore, il se voit aussi lui-même représenté, dans cette peinture intérieure, en train de jouir intensément⁴⁸⁴. (Phil. 40a9-12)

La position de Gosling n'est pas en réalité en contradiction avec la thèse réductionniste, car selon lui la fausseté du plaisir est dérivée de l'opinion par l'intermédiaire de l'image. Cependant, il insiste sur le fait que la fausseté est réellement dans le plaisir, parce qu'il est suscité par quelque chose de faux, à savoir l'image fausse. La position de Delcomminette ressemble à celle de Gosling, qui explique la fausseté du plaisir par la fausseté de l'image. Mais, étant donné qu'il considère τὸ ἡδόμενον comme le contenu du plaisir, le contenu du plaisir est alors l'image que le plaisir représente⁴⁸⁵. Selon le type d'image que le plaisir représente, il articule davantage trois espèces de plaisirs en correspondance avec trois types d'images représentées par le plaisir : le plaisir en vue d'une fausse *doxa* ; celui en vue de l'apparence fausse ; et enfin celui en vue de l'imagination⁴⁸⁶. Cependant, si le plaisir peut représenter le monde par l'image, comme le suggère Delcomminette, et qu'en outre l'opinion est aussi capable de représenter la réalité dans l'image, alors la thèse de Delcomminette conduit à la conclusion selon laquelle la fausseté

⁴⁸⁴ *Philèbe*, 40a9-12, traduction Pradeau : Καὶ δὴ καὶ τὰ φαντάσματα ἐξωγραφημένα· καὶ τις ὄρᾳ πολλάκις ἑαυτῷ χρυσὸν γιγνόμενον ἄφθονον καὶ ἐπ'αὐτῷ πολλὰς ἡδονὰς· καὶ δὴ καὶ ἐνεξωγραφημένον αὐτὸν ἐφ' αὐτῷ χαίροντα σφόδρα καθορᾷ.

⁴⁸⁵ Delcomminette, S., "False Pleasure..." *op. cit.*, p. 219.

⁴⁸⁶ Delcomminette, S., "False Pleasure..." *op. cit.*, 2003, p. 236.

du plaisir est en effet la fausseté de l'opinion, étant donné que le contenu du plaisir, c'est-à-dire cette image, est aussi le contenu d'une opinion.

Par conséquent, « ce à quoi prend plaisir ce qui prend plaisir », τὸ ἡδόμενον, ne désigne pas le contenu du plaisir, mais plutôt, comme le défend Gosling, il est ce qui suscite le plaisir, autrement dit, la cause d'un tel plaisir⁴⁸⁷. Cette compréhension est justifiée par ce que Socrate dit plus tard sur le faux plaisir :

--Bien ; et ne faut-il pas alors, à cet égard, concéder aux douleurs et aux plaisirs d'être à leur tour dans un même disposition ?

--Une disposition de quelle sorte ?

--Telle que le fait de jouir soit toujours absolument réel (ὄντως), quelle que soit la manière dont on jouit, fût-ce fortuitement, alors même qu'on jouit parfois de (ἐπι) choses qui n'ont jamais existé, et souvent, peut-être même le plus souvent, de choses qui n'existeront jamais⁴⁸⁸. (Phil. 40d4-10)

Dans ce passage, Socrate dit explicitement qu'un faux plaisir se réjouit « de choses qui n'ont jamais existé, et souvent, peut-être même le plus souvent, de choses qui n'existeront jamais ». Ce qui rend la question du faux plaisir surprenante est qu'on ressent le plaisir ou la douleur pour quelque chose qui n'est pas, voire qui n'a aucun moyen d'exister. Comme dans le rêve, ou dans l'état de folie, l'âme se réjouit pour ce qui n'est pas, mais que l'on croit qui existe. Expliquer τὸ ἡδόμενον par le contenu du plaisir nous permet effectivement d'expliquer comment la fausseté peut se mélanger avec le plaisir, mais là où cette thèse est insuffisante, c'est

⁴⁸⁷ Gosling, J., « False Pleasures... », *op. cit.*, p. 53.

⁴⁸⁸ *Philèbe*, 40d4-10, traduction Pradeau: ΣΩ. Τί οὖν; οὐκ ἀνταποδοτέον ταῖς λύπαις τε καὶ ἡδοναῖς τὴν τούτων ἀντίστροφον ἕξιν ἐν ἐκείνοις;

ΠΡΩ. Πῶς;

ΣΩ. Ὡς ἢν μὲν χαίρειν ὄντως ἀεὶ τῷ τὸ παράπαν ὁπωσοῦν καὶ εἰκῆ χαίροντι, μὴ μέντοι ἐπὶ τοῖς οὐσι μὴδ' ἐπὶ τοῖς γεγρονόσιν ἐνίοτε, πολλάκις δὲ καὶ ἴσως πλειστάκις ἐπὶ τοῖς μὴδὲ μέλλουσι ποτε γενήσεσθαι.

dans sa manière d'expliquer comment l'âme peut être affectée par ce qui n'est pas, autrement dit, le non-être.

La question du faux plaisir non seulement révèle le problème de la nature de fausseté, et celui de savoir si la fausseté se mêle uniquement aux objets épistémiques, donc à l'opinion, à la connaissance, au discours etc. ; mais en outre, nous montre que le problème fondamental, derrière le faux plaisir, est celui de savoir ce qui suscite le plaisir (ou la douleur), c'est-à-dire, la cause du plaisir. Pour des commentateurs tels que Gosling et Delcomminette, l'important est bien de se concentrer sur la cause du faux plaisir, mais n'est-ce pas rétrécir dès l'abord le champ de recherche sur l'ensemble de la notion du plaisir ? En effet, pour parler de la vérité et la fausseté du plaisir, il est primordial à mes yeux de questionner ce qu'est la nature du plaisir⁴⁸⁹. Pour ce faire, il est nécessaire d'aller jusqu'au bout de la problématique et de reconstruire la cause du faux plaisir en rapport avec la cause de tout plaisir.

Ce qui semble ignoré par la plupart des commentateurs, c'est le rôle de la mémoire dans la discussion sur le plaisir et la douleur. Cela pour cette raison que l'aspect temporel paraît avoir été évacué de toute explication du faux plaisir. Selon l'interprétation de Gosling et de Delcomminette, la véracité et la fausseté du plaisir sont expliquées par la véracité ou la fausseté de l'image qui se rapporte immédiatement au plaisir ou à la douleur. La cause de la véracité et de la fausseté de chaque plaisir est donc divisée et discontinuée, alors que Platon semble suggérer

⁴⁸⁹ Gosling et Delcomminette expliquent tous deux le faux plaisir par la fausseté de l'image, mais ce rapport entre le plaisir et l'image n'est pas davantage développé dans leurs interprétations pour expliquer le plaisir en général, et pas seulement le faux plaisir. Le rôle de l'image reste le contenu neutre du plaisir et n'explique rien quant à la raison pour laquelle la même « image » ne suscite pas le même plaisir, voire suscite le contraire du plaisir chez des personnes différentes. L'image en tant que contenu du plaisir joue un rôle totalement impuissant dans l'explication du mécanisme du plaisir.

qu'il y a certaine continuité qui fait que le méchant se réjouit la plupart du *temps* d'un faux plaisir, et que ce qui est bon se réjouit d'un vrai plaisir⁴⁹⁰. Sans faire intervenir la mémoire dans la façon dont fonctionne l'âme, il est impossible d'établir cette continuité (qui explique pourquoi le méchant se réjouit le plus souvent d'un faux plaisir) sans en quelque sorte *intellectualiser* le plaisir. C'est-à-dire que, sans considérer la mémoire et la manière dont l'âme sauvegarde les sensations dans la mémoire, le plaisir est faux seulement et strictement parce qu'il se rapporte, au moment où l'on se réjouit, à un jugement faux. Cette compréhension de Platon permet de souligner la complexité d'une psychologie extrêmement riche et profonde de l'âme dans un corps humain, que Platon ne questionne pas moins que l'âme purement rationnelle.

La fausseté du faux plaisir provient en effet de la fausseté de l'image que l'âme projette lorsqu'elle se réjouit. Comme l'explique Gosling, l'âme se fait un tableau et se réjouit de l'état des choses présenté dans ce tableau : quand le tableau rend visible quelque chose de faux, l'âme se réjouit alors d'un faux plaisir⁴⁹¹. Τὸ ἡδόμενον désigne donc ce dont l'âme se réjouit, autrement dit ce qui *paraît* plaisant pour l'âme. Τὸ ἡδόμενον n'est ainsi pas l'objet du plaisir, car aucun objet n'est plaisant en soi. Il peut paraître plaisant uniquement à différentes âmes pour des raisons différentes. Τὸ ἡδόμενον ne désigne pas non plus le contenu du plaisir, parce que le plaisir en lui-même ne se différencie pas selon son contenu. Il est ce qui paraît plaisant à ce qui prend plaisir, autrement dit la cause du plaisir.

Nous avons expliqué la fausseté du faux plaisir par la fausseté de l'image. Cela étant dit, il nous reste à résoudre la question de la capacité de l'âme à se forger

⁴⁹⁰ Cf. *Phil.* 40c1-2

⁴⁹¹ Gosling, J., « False Pleasures... », *op. cit.*, p. 48.

une image, à projeter cette image d'une manière continue (ce qui fait que pour nombre d'entre nous, on trouve souvent du plaisir dans des choses similaires), et à se réjouir en outre de cette image qui ne correspond en rien à la réalité. Il s'agit de chercher maintenant à comprendre comment l'âme peut se réjouir de ce qui n'est pas, voire de ce qui n'a aucun moyen d'être.

SE REJOUIR DE CE QUI N'EST PAS

Si le faux plaisir existe, alors l'âme est capable de se réjouir de ce qui n'est pas. Mais si l'âme n'est pas capable de mobiliser en elle-même des affections indépendamment du corps, alors il est impossible de se réjouir de *rien*. Autrement dit, le rôle de la mémoire est ici indispensable pour répondre à la question sur la nature du plaisir.

A. La mémoire

Dans le *Philèbe*, la mémoire est ainsi introduite dans la discussion :

La mémoire, qui à propos d'un même objet coïncide avec les sensations (αἰσθήσεις), et les impressions (παθήματα) que provoque cette coïncidence, je me les figure, moi, à peu près comme un discours qui s'écrirait dans nos âmes. Et quand ce qui est écrit par l'impression est vrai, le résultat est en nous une opinion vraie accompagnée de discours vrais. Mais quand cet écrivain qui est en nous écrit des choses fausses, il en résulte le contraire de la vérité⁴⁹². (Phil. 39a1-7)

⁴⁹² *Philèbe*, 40a1-7, traduction Pradeau : Ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα εἰς ταῦτον κάκεῖνα ἃ περὶ ταῦτ' ἐστὶ τὰ παθήματα φαίνονται μοι σχεδὸν οἷον γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους· καὶ ὅταν μὲν ἀληθῆ γράφῃ [τοῦτο τὸ πάθημα], δόξα τε ἀληθῆς καὶ λόγοι ἀπ' αὐτοῦ συμβαίνουσιν ἀληθεῖς ἐν ἡμῖν γιγνώμενοι· ψευδῆ δ' ὅταν ὁ τοιοῦτος παρ' ἡμῖν γραμματεὺς γράψῃ, τὰναντία τοῖς ἀληθεῖσιν ἀπέβη.

La mémoire est ce qui permet à l'âme de projeter les images qu'elle a déjà enregistrées. Car non seulement elle sauvegarde l'objet avec lequel les sensations coïncident, mais de plus, elle sauvegarde aussi les impressions de l'âme à propos de ces sensations provenant de l'objet. La mémoire, comme nous l'analysions dans le chapitre précédent, n'est donc pas simplement une base de données isolées, neutres et passives ; au contraire, elle organise les sensations reçues selon l'objet avec lequel ces sensations coïncident, et de même, elle organise le rapport à l'objet dans les sensations selon les impressions que l'âme a sur cet objet qui coïncide avec certaines sensations. Tous les éléments sont donc mis en rapport les uns avec les autres, et aucun élément n'est situé dans l'âme sans rapport avec le reste. Selon Socrate dans ce passage, les impressions de l'âme (παθήματα) se traduisent dans les opinions de l'âme ; de plus, elles sont dessinées dans les images et sauvegardées dans l'âme. La mise en rapport des sensations et de leur objet, des impressions et de l'objet qu'accompagnent ces sensations, détermine donc ce qu'est un objet et ce qu'il semble être dans [n4] l'âme. Étant donné que la mise en rapport entre les sensations, les impressions et l'objet est déjà établie et sauvegardée dans l'âme, alors l'âme, en se remémorant cet objet, a le pouvoir de provoquer des affections, simplement en évoquant l'image qu'elle en a sauvegardé auparavant :

Lorsque l'âme, au mieux qu'elle le peut, parvient à saisir, indépendamment du corps et par elle-même, ce dont elle a jadis pâti conjointement avec le corps, ne dit-on pas, n'est-ce pas, qu'elle a une réminiscence (ἀναμνήσκεισθαι)⁴⁹³ ? (Phil. 34b6-8)

Grâce à la mémoire, l'âme est capable d'avoir une réminiscence des sensations dont elle a pâti auparavant à travers le corps. Et grâce à cette

⁴⁹³ *Philèbe*, 34b6-8, traduction Pradeau : Ὅταν ἂ μετὰ τοῦ σώματος ἐπασχέν ποθ' ἡ ψυχὴ, ταῦτ' ἄνευ τοῦ σώματος αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ ὅτι μάλιστα ἀναλαμβάνη, τότε ἀναμνήσκεισθαι που λέγομεν. ἢ γάρ;

réminiscence, l'âme peut maintenant mobiliser des affections indépendamment du corps. Les impressions de l'âme qui donnent, d'une part, des opinions et, d'autre part, des images – plus précisément la φαντασία – déterminent donc la manière dont l'âme comprend et se représente la réalité.

Quand l'âme mobilise des affections au travers de l'image qu'elle a sauvegardée dans sa mémoire, elle peut donc éprouver la sensation sans son corps. Cette question nous conduit à nous demander s'il est possible d'éprouver du plaisir et de la douleur indépendamment du corps. Pour répondre à cette interrogation, il faut au préalable articuler le rapport qui existe entre le plaisir et la sensation.

C. Le plaisir : une sensation de la sensation

Le plaisir se différencie de la sensation malgré son lien étroit avec elle. Comme nous l'avons vu, toute sensation n'est pas en soi plaisante ou douloureuse. De plus, la même sensation peut être plaisante dans une situation et pénible dans une autre. Il en découle qu'il ne suffit pas de provoquer un plaisir ou une douleur simplement par les sensations. D'ailleurs, selon Socrate dans le *Philèbe*, le plaisir apparaît en premier lieu comme la sensation qu'on éprouve à la suite de la réplétion d'un désir⁴⁹⁴ :

*--Mais alors ? Si quelqu'un était vide pour la première fois,
pourrait-il avoir, au moyen de la sensation ou bien de la mémoire, le*

⁴⁹⁴ J'ai auparavant expliqué que Platon ne donne pas une définition finale du plaisir lorsqu'il parle de la réplétion, car Platon propose dans le *Philèbe* plusieurs caractérisations du plaisir qui ne sont pas cohérentes entre elles. Il évoque d'abord la restauration de l'harmonie de l'âme et du corps, et ensuite la réplétion d'un vide suscité par le désir. Il n'y a pas plus de justification à déterminer la réplétion du désir comme la définition du plaisir, que la restauration de l'harmonie. Je considère donc les deux comme des caractéristiques du plaisir qu'on remarque dans ses corrélations avec le désir. Comme le dit Van Riel, déterminer le plaisir par « la réplétion d'un vide » est probablement dû, pour Platon, à un besoin lié au contexte dans le *Philèbe*. Riel, G. V., *Pleasure and the Good Life...op. cit.*, 2000, p. 7.

moindre contact avec la réplétion, c'est-à-dire avec ce qui ne l'affecte par à l'instant présent et qui ne l'a jamais affecté auparavant ?

--Comment le pourrait-il ?

--Mais celui qui désire, nous disons bien qu'il désire quelque chose ?

--Comment le pourrait-il en être autrement ?

--Et ce n'est pas ce qui l'affecte qu'il désire, car il a soif et la soif est un vide : ce qu'il désire, c'est la réplétion.

--Oui⁴⁹⁵. (Phil. 35a6-b5)

Le plaisir paraît être la réplétion d'un désir, selon Socrate. Platon souligne la coïncidence entre la réplétion d'un vide et l'apparition d'un plaisir, de sorte qu'on pourrait imaginer que cette réplétion est l'essence du plaisir⁴⁹⁶. Pour ma part, je considère ici la réplétion d'un vide dans son sens général, comme ce qui coïncide toujours avec l'apparition d'un plaisir, ce qui nous permet de rapporter le plaisir à la question du désir sans qu'il soit question de parler d'un besoin du corps. Mieux encore, nous allons voir que selon Socrate le corps ne désire pas, ni n'éprouve le plaisir :

--Notre raisonnement nous conduit à conclure qu'il n'y a pas

⁴⁹⁵ *Philèbe*, 35a6-b5, traduction Pradeau : ΣΩ. Τί οὖν; ὁ τὸ πρῶτον κενούμενος ἔστιν ὀπόθεν εἴτ' αἰσθήσει πληρώσεως ἐφάπτοιτ' ἂν εἴτε μνήμη, τούτου ὁ μήτ' ἐν τῷ νῦν χρόνῳ πάσχει μήτ' ἐν τῷ πρόσθεν πώποτε ἔπαθεν;

ΠΡΩ. Καὶ πῶς;

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν ὅ γε ἐπιθυμῶν τινὸς ἐπιθυμεῖ, φαμέν.

ΠΡΩ. Πῶς γὰρ οὐ;

ΣΩ. Οὐκ ἄρα ὅ γε πάσχει, τούτου ἐπιθυμεῖ. διψῆ γάρ, τοῦτο δὲ κένωσις· ὁ δ' ἐπιθυμεῖ πληρώσεως.

ΠΡΩ. Ναί.

⁴⁹⁶ Delcomminette soutient aussi cette position. Car non seulement l'usage du terme réplétion glisse du contexte de l'organisme au désir de l'âme, mais de plus, si on affirme qu'il y a une harmonie préexistante, et que le plaisir est la réplétion qui restaure cette harmonie, alors il est difficile d'expliquer pourquoi on peut avoir du faux plaisir. De plus, comme de nombreux commentateurs l'indiquent, Platon dit explicitement dans plusieurs dialogues que la réplétion n'est pas suffisante pour définir le plaisir ; le fait de considérer la réplétion comme une définition contredit donc d'autres dialogues, comme l'explique van Riel. Delcomminette, S., "False Pleasure...", *op. cit.*, 2003, p. 299-300. Riel, G. V., *Pleasure and the Good Life*, Brill, 2000, p. 7-8.

de désir du corps.

--Pourquoi cela ?

--Parce qu'il nous montre que l'effort de tout être vivant le porte toujours à l'opposé des impressions que son corps éprouve⁴⁹⁷.

(Phil. 35c6-11)

Il n'y a pas de désir du corps, parce que le désir désigne à juste titre ce que le corps ne sent pas, autrement dit, les impressions opposées aux impressions que le corps éprouve. Par conséquent, pour éprouver le plaisir, l'âme doit premièrement éprouver l'impression opposée à ce qu'elle éprouve à travers le corps, et deuxièmement reconnaître la sensation qui remplit le vide, c'est-à-dire la sensation qui s'oppose à ce qu'elle éprouvait auparavant à travers le corps. La présence du plaisir exige donc deux mises en rapport opérées par l'âme : premièrement la mise en opposition d'une sensation à une autre ; deuxièmement la reconnaissance de la sensation qui peut remplir le vide de la sensation opposée. Par exemple, en ce qui concerne le plaisir qu'on éprouve en buvant quand on a soif, l'âme se réjouit, car premièrement elle reconnaît la mise en opposition de la soif et son contraire, et ensuite elle reconnaît que le vide de cette sensation qui s'oppose à la soif est rempli par la sensation qu'on éprouve en buvant. Étant donné que plusieurs objets peuvent produire plus ou moins la sensation qui s'oppose à la soif, alors c'est à l'âme de reconnaître et d'établir l'objet qui, selon elle, remplit le mieux la sensation opposée à la soif.

C'est pourquoi la réplétion du désir selon Platon fait nécessairement

⁴⁹⁷ *Philèbe*, 35c6-11, traduction Pradeau : Σώματος ἐπιθυμίαν οὐ φησιν ἡμῖν οὗτος ὁ λόγος γίγνεσθαι.

ΠΡΩ. Πῶς;

ΣΩ. Ὅτι τοῖς ἐκείνου παθήμασιν ἐναντίαν ἀεὶ παντὸς ζῶου μηνύει τὴν ἐπιχείρησιν.

ΠΡΩ. Καὶ μάλα.

intervenir la mémoire, parce que l'âme doit reconnaître, à partir de ce qu'elle connaissait déjà à travers des sensations, la sensation qui remplit le vide. Même si l'objet qui produit cette sensation est complètement nouveau pour l'âme, l'âme n'éprouve la réplétion du désir que lorsqu'elle reconnaît l'opposition entre la sensation provoquée par l'objet et la sensation qu'elle éprouvait auparavant à travers le corps. La mémoire sauvegarde non seulement des sensations, mais des sensations mises en rapport selon le jugement de l'âme. Les opinions de l'âme, mélangées avec les sensations, donc les φαντασίαι, déterminent déjà quels types d'objets paraissent plaisants à l'âme sans qu'il soit besoin de faire intervenir un jugement au moment où l'âme éprouve le plaisir.

Le plaisir ici est donc une sensation qui s'ajoute à la sensation en accord avec la réplétion d'un vide du désir. Il est une sensation de la sensation liée à la réplétion d'un vide en vue d'un désir. Une chose paraît donc plaisante à l'âme non pas d'une manière directe et indépendante, mais au contraire, elle paraît plaisante, parce qu'elle rappelle à l'âme une sensation qui remplit le vide et satisfait un désir, autrement dit, elle rappelle à l'âme une sensation en opposition – selon la mémoire – à la sensation que le corps éprouve actuellement :

*Et cet élan, qui le conduit vers des affections opposées montre bien qu'il existe une certaine mémoire des affections opposées⁴⁹⁸.
(Phil. 35c12-14)*

Une chose n'est donc pas plaisante en elle-même, elle paraît plaisante à une âme particulière dans un contexte où elle produit une sensation qui remplit un vide précis. Ce dont on se réjouit n'est donc pas la chose en elle-même, mais un état de

⁴⁹⁸ *Philèbe*, 35c12-14, traduction Pradeau : « Ἡ δ' ὁρμή γε ἐπὶ τοῦναντίον ἄγουσα ἢ τὰ παθήματα δηλοῖ που μνήμην οὕσαν τῶν τοῖς παθήμασιν ἐναντίων. »

choses que l'âme projette sur cette chose. Τὸ ἠδόμενον désigne ainsi la projection d'une chose dans son contexte spécifique à l'âme qui prend du plaisir, c'est pourquoi ce dont on se réjouit est toujours une image de l'âme. Étant donné que c'est l'âme qui détermine ce qui semblait plaisant auparavant en établissant les rapports entre les sensations, les impressions, et les objets, toute image projetée par l'âme est déterminée par les φαντασίαι que l'âme forge en elle-même. Autrement dit, le plaisir qu'on éprouve concerne en effet des jugements, mais l'âme ne juge pas quand elle éprouve un plaisir, elle reproduit une image selon des jugements déjà établis dans la mémoire. La mémoire est donc le lieu où toute connaissance et toute sensation de l'âme se mettent en rapport selon le Même et l'Autre. Ce qu'est une chose et ce qu'elle paraît être dans les sensations sont donc aussi mis en rapport par l'âme, ce qui permet à cette dernière de reconnaître ce qui lui semble plaisant en le mettant en correspondance avec son désir :

En démontrant donc que c'est la mémoire qui conduit l'être vivant vers les objets désirés, notre raisonnement a encore rendu manifeste que l'élan, le désir et ce qui gouverne l'ensemble du vivant sont le fait de l'âme⁴⁹⁹. (Phil. 35d1-3)

La présence du plaisir présuppose donc trois conditions : 1) le désir de remplir un vide ; 2) la mémoire qui nous permet la mise en rapport de l'objet et de la sensation opposée à la sensation actuelle en lien avec le vide ; 3) la sensation suscitée par l'objet de désir qui suscite davantage une sensation de réplétion du vide. Par exemple, quand on prend du plaisir lors d'un bon repas, si le plaisir est présent, alors cela implique qu'on n'éprouve pas seulement la sensation donnée par la nourriture, mais qu'on désire manger et que la sensation identifiée comme « faim »

⁴⁹⁹ *Philèbe*, 35d1-3, traduction Pradeau : « Τὴν ἄρα ἐπάγουσαν ἐπὶ τὰ ἐπιθυμούμενα ἀποδείξας μνήμην ὁ λόγος ψυχῆς σύμπασαν τὴν τε ὀρμὴν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῆου παντὸς ἀπέφηνεν. »

se présente comme un vide qui est rempli par la sensation identifiée comme « rassasiement ». Mais si ce qu'on désire n'est pas simplement manger, mais *bien* manger, dans ce cas-là l'objet de désir qu'on cherche, selon la mise en rapport de l'objet et de la sensation dans la mémoire, n'est pas simplement ce qui donne la sensation opposée à « faim », mais ce qui donne la sensation opposée à « manque de goût ». Si ce que l'âme met en rapport et sauvegarde dans la mémoire est l'association entre la cuisine qui coûte cher et le bon goût, le plaisir apparaît au moment où elle est affectée par la sensation de la cuisine qui coûte cher, qui se manifeste comme une réplétion du vide de « manque de goût ». Cette association diffère selon la manière que l'âme a d'associer entre elles les idées, les sensations, selon la mêmeté et l'altérité qu'elle saisit – autrement dit selon la διάνοια de l'âme⁵⁰⁰. Comme l'écrit Delcomminette : « l'activité de l'âme qui associe des perceptions actuelles à la mémoire afin d'établir des rapports de mêmeté et d'altérité entre eux est ce que Platon appelle la dianoia ⁵⁰¹ ».

La mise en rapport établie préalablement par l'âme est un ensemble d'opinions sauvegardées. Cette mise en rapport nous permet d'associer une sensation actuelle à la mémoire d'une manière tellement immédiate, du fait de la répétition, que le processus de jugement en est totalement exempté. C'est pourquoi l'acte de prendre du plaisir, et ce à quoi prend plaisir ce qui prend plaisir, semblent liés d'une manière immédiate. Ceci n'est pas dû au fait que le plaisir ou la sensation n'aient aucun rapport avec le jugement ou la réflexion ; au contraire, le plaisir et la

⁵⁰⁰ La *dianoia* est dite être « le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même » dans le *Théétète* 189e4-190a7 et le *Sophiste* 263e3-264b3. Et le dialogue est davantage expliqué dans le *Sophiste* comme une série de questions et de réponses. Dans le *Sophiste*, l'âme ne répond pas à sa question en s'expliquant, elle ne répond qu'en affirmant et en niant. Autrement dit, l'activité de l'âme est constituée par l'affirmation ou la négation entre deux termes, et l'affirmation établit un rapport de mêmeté tandis que la négation établit un rapport d'altérité.

⁵⁰¹ Delcomminette, S., "False Pleasure...", *op. cit.*, 2003, p. 222.

sensation se fondent sur des opinions préalablement établies par l'âme, qui se présentent dans la mémoire d'une manière tellement évidente que l'âme se tait devant elles comme l'écrit si justement Dixsaut⁵⁰².

Non seulement, donc, l'âme a la capacité de mobiliser des affections dans la mémoire pour éprouver les sensations indépendamment du corps ; mais en outre, elle se réjouit toujours de l'image où elle projette une chose qui lui donne la sensation de remplir le vide de son désir. Étant donné que l'âme se réjouit toujours d'une image, le fait que le corps soit en contact avec la chose qui provoque une sensation ne détermine donc pas le fait que l'âme éprouve un faux plaisir ou non. De plus, l'âme projette l'image de ce à quoi prend plaisir ce qui prend plaisir (τὸ ἠδόμενον) indépendamment du corps, elle est ainsi à même d'éprouver un plaisir (vrai ou faux) avec ou sans le corps. L'âme se réjouit donc de ce qui n'est pas, parce qu'elle se réjouit d'une image. Mais puisqu'elle se réjouit toujours d'une image, alors il nous faut alors accepter qu'elle se réjouisse aussi de ce qui n'a aucun moyen d'exister, à savoir de l'illusion.

LES TYPES DU FAUX PLAISIR

Une chose semble plaisante toujours de manière relative. Elle paraît telle eu égard à la mise en rapport des sensations et des impressions de l'âme qui se réjouit. C'est pourquoi l'âme ne se réjouit jamais d'une chose en elle-même, mais de l'image de cette chose dans un contexte qui la met en relation avec d'autres choses.

⁵⁰² L'explication de Dixsaut est claire sur ce point lorsqu'elle dit : « En tant que telle, l'opinion est cette nostalgie d'un savoir immédiat, d'une perception si évidente, si incontestable, qu'elle dispenserait l'âme de se parler, la dispenserait enfin de penser, de penser même cette pauvre pensée à laquelle nous sommes condamnés quand nous percevons mal, ou pas du tout. » Dixsaut, M., *Platon et la question de la pensée...op. cit.*, p. 59.

Étant donné que l'âme mobilise des affections en projetant sur son écran interne une image vraie ou fausse, alors le plaisir ou la douleur suscités par cette image peuvent aussi être vrais ou faux. Cela signifie qu'il existe plusieurs types de faux, comme il y a plusieurs types d'image : il est donc aussi possible d'articuler plusieurs types de faux plaisir : par anticipation, par espoir, par illusion.

A. Le plaisir de l'anticipation

La fausseté du plaisir est donc déterminée par la fausseté de l'image. Le premier exemple que Socrate mentionne par rapport au faux plaisir est le plaisir de l'anticipation. Selon Socrate, le plaisir de l'anticipation apparaît quand on se réjouit pour un plaisir anticipé (*Phil.* 32b9-c5). Ainsi, l'âme qui se fait une opinion en avance sur les impressions à venir, déterminant ces impressions à venir comme un plaisir anticipé, se réjouit en vue de ce plaisir anticipé, ce qui produit le plaisir de l'anticipation. Le plaisir de l'anticipation se distingue du plaisir anticipé, car l'âme ne se réjouit pas dans les deux cas pour la même raison ; autrement dit, les deux plaisirs ne correspondent pas au même τὸ ἡδόμενον. D'une part, le plaisir anticipé est suscité par une réplétion anticipée, et d'autre part, le plaisir de l'anticipation est suscité par la réplétion en vue d'un désir qui cherche à combler le désir en vue duquel le plaisir anticipé est anticipé. Donc, le plaisir de l'anticipation émerge de la réplétion du fait d'une autre réplétion, qui n'est pas encore actualisée.

Le plaisir de l'anticipation se produit donc en vue des choses à venir, et l'âme se réjouit dans ce cas-là pour un plaisir à venir. L'âme peut être affectée non seulement par ce qui est présent avec des impressions présentes, mais, à l'aide de la mémoire, l'âme peut aussi être affectée par des choses passées ainsi qu'à venir, comme le dit Socrate :

--Si ce que nous venons de dire est juste, voici encore, sur le même sujet, une autre question à examiner.

--Laquelle ?

--Celle de savoir si nous ne serions nécessairement affectés de la sorte que par les seules choses actuelles ou passées, quand il n'en irait pas de même pour les choses à venir.

--Il en va de même pour toutes et pour tous les temps.

--N'avions-nous pas dit auparavant des plaisirs et des douleurs qui appartiennent à l'âme seule qu'ils peuvent précéder les plaisirs et les douleurs qui adviennent à travers le corps, de telle sorte qu'il puisse nous arriver d'avoir, à propos de choses à venir, des jouissances ou des douleurs anticipées⁵⁰³ ? (Phil. 39c7-d5)

L'âme peut donc être affectée par les choses passées et les choses à venir selon Socrate. Cependant, si l'affection se produit par rapport aux choses passées et à venir, cela implique alors que ce ne sont pas des choses présentes, et sans les choses présentes, les impressions ne viennent pas à travers le corps, mais bien de l'âme elle-même. Autrement dit, l'affection par rapport aux choses passées et à venir se produit en l'âme, et l'âme est alors affectée par elle-même.

Par conséquent, la mémoire qui sauvegarde la mise en rapport des choses nous permet de saisir par répétition ce qui va revenir de manière régulière dans le devenir. L'âme est donc capable de juger en avance, d'anticiper ce qui est à venir, selon cette régularité dans la mise en rapport établie au sein de la mémoire. L'image

⁵⁰³ *Philèbe*, 39c7-d5, traduction Pradeau :

ΣΩ. Εἰ δὴ ταῦτ' ὀρθῶς εἰρήκαμεν, ἔτι καὶ τότε ἐπὶ τούτοις σκεψώμεθα.

ΠΡΩ. Τὸ ποῖον;

ΣΩ. Εἰ περὶ μὲν τῶν ὄντων καὶ τῶν γεγονότων ταῦτα ἡμῖν οὕτω πάσχειν ἀναγκαῖον, περὶ δὲ τῶν μελλόντων οὐ;

ΠΡΩ. Περὶ πάντων μὲν οὖν τῶν χρόνων ὡσαύτως.

ΣΩ. Οὐκοῦν αἴ γε διὰ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἦδοναὶ καὶ λύπαι ἐλέχθησαν ἐν τοῖς πρόσθεν ὡς πρὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἦδονῶν καὶ λυπῶν προγίγνοιντ' ἂν, ὥσθ' ἡμῖν συμβαίνει τὸ προχαίρειν τε καὶ προλυπεῖσθαι περὶ τὸν μέλλοντα χρόνον εἶναι γιγνόμενον;

que l'âme projette à partir d'un événement répétitif dans la mémoire mobilise donc à chaque fois des sensations liées à ce type d'événement. Cette image est donc *comme* une copie de l'image que l'âme se projette lorsque le corps éprouve réellement des sensations dans cet événement. Le plaisir de l'anticipation est ainsi suscité par une image de cette image, autrement dit un simulacre. Le plaisir est faux, parce qu'il est suscité par ce qui n'est pas. Si le plaisir anticipé est suscité par une image vraie, alors le plaisir de l'anticipation est seulement relativement faux. Si le plaisir anticipé est déjà provoqué par une image fautive, alors le plaisir de l'anticipation est essentiellement faux, comme l'écrit Delcomminette : « le simulacre n'est que l'image de l'apparence, il peut donc être vrai seulement quand l'apparence est vraie⁵⁰⁴ ».

Le plaisir anticipé peut être vrai ou faux. Il est vrai, lorsque la mise en rapport de la sensation produite par son objet s'oppose réellement à la sensation que le corps éprouve dans une pareille situation. Il est faux, lorsque l'âme sauvegarde auparavant une *φαντασία* fautive (donc une opinion fautive), qui se trompe sur la sensation qui remplit le vide du désir. Si le plaisir anticipé est faux, alors il est un plaisir de l'illusion : cette question du plaisir de l'illusion sera envisagée plus bas avec l'étude du dernier type de faux plaisir. Si le plaisir anticipé est vrai, alors le plaisir de l'anticipation est faux relativement. Le plaisir de l'anticipation peut donc être relativement faux ou essentiellement faux. Le plaisir de l'anticipation est un plaisir qui se rapporte directement à l'opinion, car l'apparition du plaisir dépend entièrement d'un jugement de l'âme sur ce qui est à venir. C'est pourquoi la véracité et la fausseté du plaisir de l'anticipation dépendent de la véracité et de la fausseté

⁵⁰⁴ Delcomminette, S., "False Pleasure..." *op. cit.*, p. 236.

de l'anticipation elle-même.

B. Le plaisir de l'espoir

Le plaisir de l'anticipation est un plaisir qui se rapporte aux choses à venir ; il peut être tantôt vrai, tantôt faux, car l'âme peut anticiper, à l'aide de la mémoire, correctement ou faussement sur des choses à venir. Mais l'anticipation n'est pas le seul rapport de l'âme aux choses à venir. L'espoir se manifeste aussi comme une manière pour l'âme de se rapporter aux choses qui peuvent se produire, mais il se distingue de l'anticipation, parce que l'espoir ne saisit pas des choses à venir à partir de la répétition de l'évolution des choses sauvegardées dans la mémoire. Le plaisir de l'espoir se différencie donc ainsi du plaisir de l'anticipation.

On peut espérer, non seulement ce qui n'est pas réel sur le moment, mais aussi ce qui ne se réalise pas – même s'il fait partie de la potentialité. Le plaisir de l'espoir projette donc ce qui paraît pouvoir se produire dans l'avenir. Ce type de plaisir mobilise ainsi l'imagination, comme dans cet extrait du *Philèbe* où Socrate dit :

Et il en va de même des phantasmes (φαντάσματα) qui en sont peintes ; ainsi tel homme se voit-il souvent en possession d'une immense quantité d'or, accompagnée d'une multitude de plaisirs, et mieux encore, il se voit aussi lui-même représenté, dans cette peinture intérieure, en train de jouir intensément⁵⁰⁵. (Phil. 40a9-12)

On se réjouit de ce qu'on espère avoir en s'imaginant soi-même en possession de ce qu'on espère. Donc, si « ce que nous appelons des espoirs, ce sont

⁵⁰⁵ *Philèbe*, 40a9-12, traduction Pradeau légèrement modifiée : « Καὶ δὴ καὶ τὰ φαντάσματα ἐζωγραφημένα· καὶ τις ὄρᾳ πολλακίς ἑαυτῷ χρυσὸν γιγνόμενον ἄφθονον καὶ ἐπ' αὐτῷ πολλὰς ἡδονάς· καὶ δὴ καὶ ἐνεζωγραφημένον αὐτὸν ἐφ' αὐτῷ χαίροντα σφόδρα καθορᾶ. »

des discours qui se trouvent en chacun de nous⁵⁰⁶ » tel que le dit Socrate, alors le discours de l'espoir rend possible l'image du discours de l'espoir. Étant donné que l'âme se réjouit de cet espoir, elle se fait une image d'elle-même en possession de ce qui est représenté dans l'image de l'espoir. Le plaisir de l'espoir est faux, mais son type de fausseté dépend de ce qu'on espère. Si selon l'espoir de l'âme, l'âme met en rapport correctement l'objet et la réplétion d'un vide du désir, alors le plaisir de l'espoir n'est que relativement faux. Sinon, le plaisir de l'espoir est essentiellement faux parce qu'on se réjouit de ce qui n'a aucun moyen d'être. Par exemple, celui qui espère être riche se réjouit devant l'image de lui-même en possession d'une quantité immense d'or, mais le fait d'espérer la richesse suggère en même temps que pour lui la richesse est ce qui peut combler un vide, par exemple le vide d'un désir du bonheur. Si la mise en opposition de la sensation provenant de la richesse et de la sensation du contraire du bonheur est fautive, par rapport à ce que sont le bonheur et la richesse, alors le plaisir qu'on éprouve en espérant la richesse est un plaisir de l'illusion.

C. Le plaisir de l'illusion

Le plaisir de l'anticipation et de l'espoir peuvent être tous deux ou bien relativement faux, ou bien essentiellement faux. Mais le plaisir de l'illusion est un pur faux plaisir, c'est-à-dire un plaisir qui est provoqué par ce qui n'a aucun moyen de faire partie de la réalité. L'âme peut projeter une illusion, lorsqu'elle se représente une image déformée de la réalité. Comme nous l'avons analysé dans le chapitre VI, le faux essentiel est un faux qui se trompe sur ce qu'est réellement une

⁵⁰⁶ *Philèbe*, 40a6-7, traduction Pradeau : « Λόγοι μὴν εἰσιν ἐν ἐκάστοις ἡμῶν, ἃς ἐλπίδας ὀνομάζομεν; »

chose. Le plaisir se rapporte à la représentation (ou connaissance) que l'âme a de la réalité, parce que le plaisir est ce qu'on éprouve au moment où une sensation, pour l'âme qui se réjouit, comble un vide provenant d'un désir. Cette mise en opposition est établie et sauvegardée par l'âme, mais elle établit cette mise en rapport, comme n'importe quelle mise en rapport, à partir de ce qu'elle juge être même et autre entre les choses. Autrement dit, la mise en rapport des sensations et des impressions qui produit des φαντασίαι est établie, d'après la manière dont l'âme saisit ce que sont les choses. Si l'âme se trompe et prend ce qu'une chose paraît être pour ce qu'elle est, alors l'âme produit un faux essentiel. L'image du faux essentiel est donc l'illusion, qui n'est pas seulement une apparence, mais une apparence prise pour être la réalité. C'est pourquoi on n'éprouve pas un faux plaisir dans un cas isolé ; au contraire, on éprouve le faux plaisir de manière répétée :

*Et les méchants jouissent donc de faux plaisirs la plupart du temps, quand les hommes bons jouissent, eux, de vrais plaisirs⁵⁰⁷.
(Phil. 40c1-2)*

Car si la mise en rapport dans l'âme est déjà erronée, alors la mémoire qui organise toutes ses sensation et toutes ses impressions selon cette mise en rapport, sauvegarde des illusions, donc de fausses φαντασίαι. A chaque fois, l'âme projette une image en s'appuyant sur sa mémoire, et projette donc une illusion. Et si l'âme se réjouit de cette illusion, alors à chaque fois qu'elle projettera cette image, elle se réjouira d'un plaisir essentiellement faux. L'âme éprouvera un plaisir essentiellement faux, non pas parce qu'elle opéra un jugement essentiellement faux sur le moment, mais parce qu'elle aura déjà sauvegardé ses sensations et ses impressions selon des opinions essentiellement fausses. Étant donné qu'une

⁵⁰⁷ *Philèbe*, 40c1-2, traduction Pradeau : « Ψευδέσιν ἄρα ἡδοναῖς τὰ πολλὰ οἱ πονηροὶ χαίρουσιν, οἱ δ' ἀγαθοὶ τῶν ἀνθρώπων ἀληθέσιν. »

opinion qui saisit ce qui n'a aucun moyen d'être est une opinion fautive pour toujours, alors le plaisir qui se produit indirectement du fait de cette opinion est aussi toujours faux. Socrate dit d'ailleurs à ce propos :

Or, on a admis que quiconque a une opinion quelconque a réellement une opinion, quand bien même celle-ci porterait sur quelque chose qui n'a d'existence ni présente, ni passée, ni à venir⁵⁰⁸. (Phil. 40c8-10)

Le plaisir et la douleur de l'âme relèvent donc de la connaissance de l'âme sur elle-même. Le plaisir le plus faux consiste ainsi en la méconnaissance la plus profonde de l'âme sur elle-même. Socrate ne dit pas autre chose lorsqu'il proclame le fameux « connais-toi toi-même » :

--C'est, en somme, une sorte de vice, qui tient son nom d'une disposition particulière : dans l'ensemble du vice, il s'agit de celui dont l'affection est opposée à ce que prescrit l'inscription de Delphes.

--Tu veux dire le « connais-toi toi-même », Socrate⁵⁰⁹ ? (Phil. 48c6-10)

Selon Socrate, il existe trois manières pour ceux qui se méconnaissent eux-mêmes d'être affectés :

--D'abord quant aux richesses, lorsque quelqu'un se croit plus riche que ne l'est sa fortune.

--Voilà une affection qu'éprouvent en effet bon nombre de gens.

--Et il y en a encore plus qui se croient plus grands et plus beaux qu'ils ne le sont, et qui croient encore se distinguer par toutes

⁵⁰⁸ *Philèbe*, 40c8-10, traduction Pradeau : « Οὐκοῦν ἦν δοξάζειν μὲν ὄντως αἰεὶ τῷ τὸ παράπαν δοξάζοντι, μὴ ἐπ' οὐσι δὲ μὴδ' ἐπὶ γεγονόσι μηδὲ ἐπ' ἐσομένοις ἐνίοτε. »

⁵⁰⁹ *Philèbe*, 48c6-10, traduction Pradeau : « ΣΩ. Ἔστιν δὴ πονηρία μὲν τις τὸ κεφάλαιον, ἕξεώς τινος ἐπίκλην λεγομένη· τῆς δ' αὖ πάσης πονηρίας ἐστὶ τὸναντίον πάθος ἔχον ἢ τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων. ΠΡΩ. Τὸ “γνώθι σαυτὸν” λέγεις, ὦ Σώκρατες; »

sortes de qualités corporelles (κατὰ τὸ σῶμα) qu'ils ne possèdent véritablement pas.

--Parfaitement.

-- le plus nombreux, j'imagine, sont ceux qui se trompent de la troisième manière, quant aux qualités de l'âme, en croyant qu'ils l'emportent en vertu alors que ça n'est pas le cas⁵¹⁰. (Phil. 48e1-10)

Si l'âme se réjouit en se croyant plus riche, plus belle, plus vertueuse qu'elle ne l'est réellement, alors le plaisir dont elle pâtit est réellement faux. Selon la description de Socrate, beaucoup de gens se croient riches en possédant une quantité massive de biens matériels, ils se croient donc plus riches qu'ils ne le sont réellement en *définissant* la richesse par la quantité de bien matériel possédée. De même, ceux qui se croient plus beaux qu'ils ne le sont réellement, en prenant les qualités relatives au corps (κατὰ τὸ σῶμα) pour la beauté véritable, se réjouissent du faux plaisir vraiment faux. Car ils se réjouissent en vue de leurs qualités corporelles ; or, même si l'objet de leur plaisir existe réellement, c'est-à-dire leurs qualités corporelles, l'état de choses que leurs âmes projettent par rapport à cet objet, c'est-à-dire la possession de la beauté par le fait de posséder ces qualités corporelles, est non seulement faux, mais faux d'une manière essentielle. Enfin, l'affection provoquée par la troisième forme d'ignorance de soi-même consiste à se croire avoir plus de qualités d'âme qu'on en a en réalité. Socrate dénomme plus loin ces trois manières de se leurrer comme trois formes d'ignorance liées à l'opinion qu'on se fait par rapport au savoir (δοξοσοφία) – donc à la qualité de l'âme – par rapport

⁵¹⁰ *Philèbe*, 48e1-10, traduction Pradeau :

ΣΩ. Πρῶτον μὲν κατὰ χρήματα, δοξάζειν εἶναι πλουσιώτερον ἢ κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν.

ΠΡΩ. Πολλοὶ γοῦν εἰσὶν τὸ τοιοῦτον πάθος ἔχοντες.

ΣΩ. Πλείους δὲ γε οἱ μείζους καὶ καλλίους αὐτοὺς δοξάζουσι, καὶ πάντα ὅσα κατὰ τὸ σῶμα εἶναι διαφερόντως τῆς οὐσης αὐτοῖς ἀληθείας.

ΠΡΩ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Πολὺ δὲ πλεῖστοί γε οἴμαι περὶ τὸ τρίτον εἶδος τὸ τῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς διημαρτήκασιν, ἀρετῇ δοξάζοντες βελτίους ἑαυτούς, οὐκ ὄντες.

à la beauté (δοξοκαλία), et par rapport à la richesse ou à ce qui nous est cher⁵¹¹.

Les plaisirs qui sont suscités par des simulacres, correspondant à ces trois formes d'ignorance de soi-même, sont donc essentiellement faux. De plus, la fausseté de ces trois types de plaisir est encore plus signifiante que les autres faussetés essentielles, parce qu'elle déforme la nature même de l'âme (le bien, le beau et la vertu). L'âme éprouve donc un plaisir essentiellement faux lorsqu'elle se réjouit de ces images : la réplétion d'un vide pour le désir du bien par les biens matériels ; la réplétion d'un vide pour le désir du beau par la beauté corporelle ; et la réplétion d'un vide pour le désir de la vertu par les compétences qui ne concernent pas le savoir.

L'âme peut très bien vivre dans l'illusion, puisqu'elle peut même se réjouir des illusions. Étant donné que l'âme met en ordre ses connaissances de la réalité par le raisonnement et par les sensations de la même manière, c'est-à-dire selon le Même et l'Autre, l'âme peut donc se mettre à raisonner à partir des sensations (comme les géomètres qui tracent des figures), et aussi à *juger* selon ces sensations. Le faux, à travers l'image, est non seulement mélangé avec le discours et l'opinion, mais encore il se mélange avec le plaisir, la douleur et tout sentiment que l'âme a pour elle-même. Le faux, autrement dit le non-être, contient en lui la puissance de révéler des affections dans l'âme. Le faux est non seulement capable de se manifester (en tant qu'image), mais encore, il est susceptible de produire des effets dans l'âme en faisant naître des sensations, voire des plaisirs et des douleurs. Cette puissance sensible du faux met en évidence le non-être comme un être d'une manière encore plus vraisemblable. Il est de plus en plus difficile pour l'âme de

⁵¹¹ *Philèbe*, 49d11-e4.

différencier une chose de son image, étant donné que les deux sont capables d'apparaître de la même manière, de produire des sensations de la même manière, et de faire naître des sentiments dans l'âme de la même manière. L'âme, notamment l'âme dans un corps humain, est donc d'autant plus vulnérable devant le faux, qu'il peut s'infiltrer dans toutes ses activités. La puissance sensible du faux est ainsi l'une des deux raisons pour lesquelles l'âme se laisse persuader par la tromperie. La puissance sensible du faux articule l'effet sensible que le faux produit dans l'âme. Mais si l'âme s'appuie uniquement sur le raisonnement, peut-elle alors éviter la séduction du faux ? Le faux serait-il capable de se présenter sous le masque d'un raisonnement ? Et si c'est le cas, est-on certain de la vérité du raisonnement ?

CHAPITRE IX. LA PUISSANCE PERSUASIVE DU FAUX : LA TROMPERIE ET LA SOPHISTIQUE

Comment peut-on être persuadé de ce qui n'est pas ? C'est parce que le faux a la puissance de nous troubler, et d'obscurcir la frontière claire et nette entre le vrai et le faux, que la philosophie accorde autant intérêt à la question du faux. Platon, plus qu'un autre, a travaillé sur cette problématique : en effet la sophistique est centrale dans son œuvre.

Dans le chapitre précédent, nous avons démontré comment le faux peut se mêler à la sensation et à l'impression de l'âme sur ce qu'elle ressent, c'est-à-dire le plaisir et la douleur. L'âme peut se tromper à travers des sensations et prendre ce qui paraît être pour ce qui est réellement. En outre, nous avons vu qu'à l'aide de la mémoire, l'âme peut sauvegarder, conserver en elle, la fausseté qu'elle reçoit à travers des sensations, et donc vivre dans l'illusion. En tant que ce qui n'est pas, le faux possède une puissance sensible lui permettant de produire des effets semblables à ce qui est réellement, à tel point qu'il paraît souvent comme vrai. Si la puissance du faux se limitait à la manière dont l'âme se met en rapport avec la réalité au travers de ses sensations, alors elle aurait probablement plus de chances de corriger ses propres erreurs par le raisonnement. Mais nous allons découvrir que l'âme peut commettre des erreurs dans ses propres raisonnements, et plus encore, qu'elle peut être leurrée par le biais d'un raisonnement. Cela pose plusieurs questions : comment le faux, ou le non-être se mêle-t-il au raisonnement ? Comment, au travers de la parole, peut-on persuader quelqu'un de ce qui est faux en produisant un raisonnement, ou du moins un discours qui paraît être un raisonnement ?

La question de la tromperie et de la sophistique sont abordées à de

nombreuses reprises dans les dialogues. Mais les tromperies sont-elles toutes du même genre ? Ou toute tromperie est-elle en réalité de la sophistique ?

Platon caractérise souvent les sophistes comme des imposteurs qui enseignent sans posséder le savoir. Comme le dit l'Étranger dans le *Sophiste* :

À ce qu'il nous apparaît, le sophiste est donc celui qui possède une sorte de science (ἐπιστήμην) de l'apparence sur toutes choses, mais non la vérité⁵¹². (Soph. 233c10-11)

La même description se trouve aussi dans le *Phèdre* en parlant de la rhétorique :

Car j'ai bien l'impression d'en entendre d'autres qui arrivent à la suite et qui protestent en rétorquant qu'il ment et qu'il n'est pas un art, mais une routine qui n'a rien d'un art. « De la parole, il n'y a pas d'art authentique, si cet art n'atteint pas à la vérité, et il ne pourra jamais y en avoir⁵¹³. (Phdr. 260e2-7)

Ici, la sophistique ou la mauvaise rhétorique consiste en la production de tromperie dans le discours. Et le sophiste, selon Platon, n'a pas de connaissance de la vérité. Mais la description de la tromperie que nous retrouvons dans l'*Hippias Mineur* semble contredire cette caractéristique de la tromperie du sophiste :

Les trompeurs sont des hommes capables (δυνατούς), réfléchis (φρονίμους), qui savent (ἐπιστήμονας) ce qu'ils font et qui sont savant (σοφούς) dans les matières à propos desquelles ils trompent⁵¹⁴. (Hipp. Min., 366a3-4)

Le sophiste prétend avoir le savoir sans le posséder réellement, mais le

⁵¹² *Sophiste*, 233c10-11, traduction Cordéro : Δοξαστικὴν ἄρα τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστὴς ἡμῖν ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν ἔχων ἀναπέφανται.

⁵¹³ *Phèdre*, 260e2-7, traduction Brisson : Φημί, ἐὰν οἱ γ' ἐπιόντες αὐτῇ λόγοι μαρτυρῶσιν εἶναι τέχνην. ὡσπερ γὰρ ἀκούειν δοκῶ τινων προσιόντων καὶ διαμαρτυρομένων λόγων, ὅτι ψεύδεται καὶ οὐκ ἔστι τέχνη ἀλλ' ἄτεχνος τριβή· τοῦ δὲ λέγειν, φησὶν ὁ Λάκων, ἔτυμος τέχνη ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἦφθαι οὐτ' ἔστιν οὔτε μὴ ποτε ὕστερον γένηται.

⁵¹⁴ *Hippias Mineur*, 366a3-4, traduction Fronterotta : τοὺς ψευδεῖς φησὶ εἶναι δυνατούς καὶ φρονίμους καὶ ἐπιστήμονας καὶ σοφοὺς εἰς ἅπερ ψευδεῖς

trompeur selon Platon possède réellement le savoir tout en produisant de la tromperie. Comment comprendre cette contradiction chez Platon ? Cela signifie-t-il que la tromperie analysée dans l'*Hippias Mineur* n'est pas la sophistique ? Est-ce qu'il existe donc plusieurs types de tromperies ?

LA TROMPERIE DANS L'*HIPPIAS MINEUR*

Pour répondre à ces interrogations, il faut d'abord comprendre où se situe le questionnement de la tromperie dans l'*Hippias Mineur*. La tromperie entre dans le dialogue lorsque Socrate et son interlocuteur cherchent à savoir lequel est le meilleur entre celui qui commet une erreur involontairement et celui qui trompe volontairement. Le questionnement trouve son origine dans la comparaison entre les personnages de l'*Odyssée* d'Homère que sont Achille et Ulysse. Selon Socrate, Achille est décrit comme « le plus simple (ἀπλούστατος) et le plus vrai (ἀληθέστατος) des hommes ⁵¹⁵ » (*Hipp. Min.*, 364e7-8) et Ulysse comme « multiple »⁵¹⁶ (πολύτροπός) et faux (ψευδής) » (*Hipp. Min.*, 365b4) même si tous les deux disent ce qui n'est pas réel. Nous n'allons pas entrer ici dans le débat pour savoir si Achille a dit le faux involontairement ou pas, en revanche je me

⁵¹⁵ Je traduis « ἀληθέστατος » simplement par « vrai » pour mettre l'accent sur le contraste suivant : « celui qui est vrai » disant quelque chose de faux.

⁵¹⁶ Je traduis ici « πολύτροπός » par « multiple » afin de garder le contraste avec la simplicité d'Achille. Mais la notion d' « ingénieux » correspond plus à ce que désigne πολύτροπός. Mulhern le traduit par « resourceful » pour mettre en accent sur le fait que le terme « πολύτροπός » désigne une capacité de se comporter de telle ou telle manière et non pas un caractère toujours effectif. Considérant le contexte de l'*Hippias Mineur* dans lequel Platon articule la différence entre « ὁ σοφός » et « ὁ δυνατός » pour expliquer la différence entre celui qui possède la capacité et qui traduit son savoir dans ses actes, et celui qui possède aussi la capacité de savoir mais qui ne le traduit pas dans ses comportements. Weiss articule très bien le débat de la traduction sur le terme « πολύτροπός » par la distinction entre la potentialité et l'effectivité. Weiss, R., « Ὁ Ἀγαθός as Ὁ Δυνατός in the *Hippias Minor* », *The Classical Quarterly*, vol. 31 / 2, 1981, p. 288-289. Mulhern, J. J., « ΤΡΟΠΟΣ and ΠΟΛΥΤΡΟΠΙΑ in Plato's "*Hippias Minor*", *Phoenix*, vol. 22 / 4, 1968, p. 287-288.

concentrerai sur la mise en opposition que Socrate souligne entre le faux involontaire et le faux volontaire, autrement dit entre l'erreur et la tromperie, et surtout sur la tromperie.

Selon Socrate, afin de tromper, il est nécessaire d'en être capable :

-Ceux que tu appelles trompeurs, sont-ils incapables de faire quelque chose, comme les malades, ou bien sont-ils capables de faire quelque chose ?

-Pour ma part, je crois qu'ils sont bien capables de faire beaucoup de choses et de tromper les autres.

-Selon ton argument, ils semblent donc capables et doubles à la fois, n'est-ce pas ?

-Oui⁵¹⁷. (Hipp. Min. 365d6-e1)

Le raisonnement de Socrate précise qu'il parle d'un homme non seulement faux (ψευδής), mais trompeur (ἀπατεῶν). Si le terme « ψευδής » indique simplement que ce qu'il exprime est autre que la réalité, alors l'idée d'« ἀπατάω » relève directement de la tromperie, plus précisément le fait de prendre ce qui est faux pour vrai. La capacité de tromper ici est donc non seulement la capacité de dire quelque chose de faux, mais également la capacité de persuader quelqu'un avec un discours faux. Selon Socrate, cette capacité exige un certain savoir, parce qu'afin de bien exécuter et accomplir la tromperie, volontairement et non pas par hasard, alors il faut disposer un savoir-faire. Le savoir-faire de la tromperie se rapporte donc, selon Socrate, à la réflexion et au savoir de ce qui est vrai. Socrate poursuit sa

⁵¹⁷ *Hippias Mineur*, 365d6-e1, traduction Fronterotta :

ΣΩ. Τοὺς ψευδεῖς λέγεις οἷον ἀδυνάτους τι ποιεῖν, ὡσπερ τοὺς κάμνοντας, ἢ δυνατοὺς τι ποιεῖν;

ΠΙ. Δυνατοὺς ἔγωγε καὶ μάλα σφόδρα ἄλλα τε πολλὰ καὶ ἐξαπατᾶν ἀνθρώπους.

ΣΩ. Δυνατοὶ μὲν δὴ, ὡς ἔοικεν, εἰσὶ κατὰ τὸν σὸν λόγον καὶ πολύτροποι· ἢ γάρ;

ΠΙ. Ναί.

réflexion ainsi :

Les trompeurs sont des hommes capables (δυνατούς), réfléchis (φρονίμους), qui savent (ἐπιστήμονας) ce qu'ils font et qui sont savant (σοφούς) dans les matières à propos desquelles ils trompent⁵¹⁸. (Hipp. Min., 366a3-4)

Suivant ce raisonnement, le trompeur est donc savant. Mais Socrate précise dans son argument qu'il ne s'agit pas d'un savoir absolu, mais d'un savoir sur « les matières à propos desquelles (εἰς ἅπερ) ils trompent ». Ce détail est important, parce qu'il indique donc que le savoir du trompeur est un savoir relatif et non un savoir absolu, autrement dit un savoir relatif à propos de ce sur quoi il trompe. La capacité du trompeur consiste donc en ce savoir relatif et spécifique. Pour Socrate, celui qui n'est pas capable de tromper manque de capacité à mentir, car il manque de savoir, c'est-à-dire qu'il est ignorant. Comme il le dit plus loin : « Un homme incapable de tromper et ignorant (ἀμαθής) ne serait donc pas trompeur⁵¹⁹. » (Hipp. Min., 366b6-7)

Pourquoi le savoir est-il considéré comme la condition nécessaire pour tromper ? Plus précisément, pourquoi Platon semble-t-il prendre la vérité comme la condition nécessaire pour produire la fausseté ? Selon Socrate dans l'*Hippias Mineur*, la vérité est la condition nécessaire pour produire la tromperie, car sans savoir ce qui est vrai, le trompeur pourrait dire la vérité par accident et manquer son but :

Si quelqu'un te demandait combien font trois fois sept cents, ne pourrais-tu pas le tromper plus que n'importe qui d'autre, en lui disant toujours de la même manière une tromperie à ce propos, si tu

⁵¹⁸ *Hippias Mineur*, 366a3-4, traduction Fronterotta : « τὸς ψευδεῖς φῆς εἶναι δυνατοὺς καὶ φρονίμους καὶ ἐπιστήμονας καὶ σοφοὺς εἰς ἅπερ ψευδεῖς »

⁵¹⁹ *Hippias Mineur*, 366b6-7, traduction Fronterotta : « Ἀδύνατος ἄρα ψεύδεσθαι ἀνήρ καὶ ἀμαθής οὐκ ἂν εἴη ψευδής. »

voulais bien entendu le *tromper sans jamais répondre la vérité* ? Ou serait-ce alors celui qui est ignorant dans les calculs qui pourrait tromper plus que toi qui le veux ? ou bien celui qui est ignorant, même s'il veut tromper, se trouve-t-il à dire souvent la vérité sans le vouloir, et cela parce qu'il n'a pas de savoir, tandis que toi qui es savant, si tu voulais tromper, tu pourrais le faire toujours de la même manière⁵²⁰ ? (*Hipp. Min.*, 366e3-367a5)

La tromperie se différencie du simple discours faux, car elle vise à renverser le rapport entre vrai et faux, c'est-à-dire qu'elle nous fait croire que le vrai est faux, et que le faux est vrai. La tromperie ainsi présentée dans l'*Hippias Mineur* est donc la tromperie qui inverse le vrai et le faux sans modifier la frontière qui les sépare. C'est pourquoi, afin de « tromper sans jamais répondre la vérité » (ψεύδεσθαι καὶ μηδέποτε ἀληθῆ), il est nécessaire de saisir ce qui sépare la vérité de la fausseté, donc de posséder le savoir relatif à ce à propos de ce sur quoi on trompe. Si le trompeur ne connaît pas lui-même le rapport entre vrai et faux relatif aux choses à propos desquelles il veut tromper, alors il peut se trouver « à dire souvent la vérité sans le vouloir⁵²¹ ». Autrement dit, celui qui est ignorant pourrait dire la vérité par accident parce qu'il n'est pas capable de distinguer le vrai du faux⁵²².

⁵²⁰ *Hippias Mineur*, 366e3-367a5, traduction Fronterotta : « εἴ τις σε ἔροιτο τὰ τρις ἑπτακόσια πόσα ἐστί, πότερον σὺ ἂν μάλιστα ψεύδοιο καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτα ψευδῆ λέγοις περὶ τούτων, βουλόμενος ψεύδεσθαι καὶ μηδέποτε ἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι, ἢ ὁ ἀμαθῆς εἰς λογισμοὺς δύναται ἂν σοῦ μᾶλλον ψεύδεσθαι βουλομένου; ἢ ὁ μὲν ἀμαθῆς πολλάκις ἂν βουλόμενος ψευδῆ λέγειν τάληθῆ ἂν εἴποι ἄκων, εἰ τύχοι, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι, σὺ δὲ ὁ σοφός, εἴπερ βούλοιο ψεύδεσθαι, αἰεὶ ἂν κατὰ τὰ αὐτὰ ψεύδοιο; »

⁵²¹ *Hippias Mineur* 367a4 : « ὁ μὲν ἀμαθῆς πολλάκις ἂν βουλόμενος ψευδῆ λέγειν τάληθῆ ἂν εἴποι ἄκων »

⁵²² Ce qui est intéressant ici est que le discours faux volontaire n'est pas seulement meilleur (ἄριστος) que le discours faux involontaire, il est aussi meilleur que le discours vrai involontaire. Le débat autour de « ἄριστος » est certes complexe à cause de l'absence de distinction entre les sens différents du « bien » (ἀγαθός), ainsi le fait de dire que celui qui trompe volontairement est meilleur implique qu'il est moralement meilleur que celui qui trompe involontairement, ou dit le vrai involontairement. L'*Hippias Mineur* est probablement rédigé dans la lumière de l'hétérogénéité interne de ce qu'on appelle « bien ». L'article de Zembaty expose très bien le débat et le problème autour de « ἀγαθός » dans l'*Hippias Mineur*. Zembaty, J., « Socrates' Perplexity in Plato's Hippias Minor », in *Essays in Greek Philosophy III*, éd. John P. Anton et Anthony Preus, New York, State

La tromperie analysée dans l'*Hippias Mineur* est donc une tromperie spécifique. Ce type de tromperie ne produit pas seulement un discours faux, et comme elle vise un résultat– faire prendre ce qui est faux pour vrai – elle ne passe pas par une persuasion qui serait à la fois mêlée de vrai et de faux. Au contraire, la tromperie ainsi présentée dans l'*Hippias Mineur*, présuppose non seulement une distinction claire et nette entre le vrai et le faux, mais encore elle exige de connaître la distinction vraie entre le faux et le vrai. C'est pourquoi une tromperie du type de celle d'Ulysse exige le savoir, parce que seul le savoir nous permet de saisir la vraie distinction entre le vrai et le faux. Le trompeur est capable, dans le sens où il est capable de saisir la distinction entre le vrai et le faux concernant ce à propos de quoi il veut tromper, il est donc meilleur par rapport à celui qui fait une erreur involontairement au sens où l'explique Socrate :

--Et alors ? Vaut-il mieux un archer dont l'âme est telle qu'il manque sa cible volontairement ou bien celui dont l'âme le fait involontairement ?

--Le premier.

--C'est donc l'âme du premier qui est la meilleur pour le tir à l'arc.

--Oui.

--Et l'âme de celui qui manque sa cible involontairement est plus mauvaise que l'âme de celui qui la manque volontairement⁵²³.

--Dans le cas du tir de l'arc (Ἐν τοξικῇ), oui. (Hipp. Min.,

University of New York Press, 1989, p. 51–70.

⁵²³ *Hippias Mineur*, 375a7-b5, traduction Fronterotta : ΣΩ. Τί δὲ δὴ; ἀνθρώπου ψυχὴν ἐκτῆσθαι τοξότου ἄμεινόν ἐστιν, ἥτις ἐκουσίως ἀμαρτάνει τοῦ σκοποῦ, ἢ ἥτις ἀκουσίως;

III. Ἦτις ἐκουσίως.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ αὐτὴ ἄμεινων εἰς τοξικὴν ἐστιν;

III. Ναί.

ΣΩ. Καὶ ψυχὴ ἄρα ἀκουσίως ἀμαρτάνουσα πονηροτέρα ἢ ἐκουσίως;

III. Ἐν τοξικῇ γε.

375a7-b5)

La distinction entre la tromperie volontaire et l'erreur involontaire devient claire. Étant donné que la tromperie volontaire exige le savoir pour bien distinguer le vrai du faux afin d'inverser leurs valeurs, le trompeur qui possède cette capacité sur les choses qu'il sait produit la performance qu'il souhaite. Celui qui fait une erreur involontairement commet une erreur justement parce qu'il lui manque de savoir pour mener à terme sa volonté. Nous pouvons remarquer que Socrate dans son raisonnement insiste sur la relativité : le trompeur est savant relativement aux choses (ἄπειρα) avec lesquelles il trompe ; il est meilleur par rapport à celui qui ne sait pas tromper mais seulement à propos des choses avec lesquelles il trompe, comme par exemple, le tir à l'arc (Ἐν τοξικῆ). Socrate indique donc que le trompeur n'est que savant *relativement* à quelque chose, et il n'est meilleur que *par rapport* à quelque chose. Et Platon, par le biais de Socrate, insiste sur la relativité dans le champ lexical avec les termes tels que ἄπειρα, εἰς, et Ἐν pour préciser les nuances.

Celui qui trompe volontairement possède donc la capacité de faire à la fois ce qui est bon et ce qui est mauvais. Le fait d'être capable (δυνατός) se différencie donc du fait d'être bon (ἀγαθός) ou mauvais (πονηρός), car le fait de posséder la capacité permet à l'âme de réaliser un acte (bon ou mauvais) tel qu'elle le choisit intentionnellement. Donc, peu importe que le choix de l'âme soit bon ou mauvais, la meilleure âme est celle qui dispose de la plus grande marge de la capacité. Le fait d'avoir plus de capacité n'implique donc pas le fait que l'âme choisisse toujours de réaliser un acte bon plutôt que mauvais. Socrate l'exprime ainsi :

L'âme la plus capable et la plus savante nous est donc apparue comme la meilleure et la plus capable de travailler dans les deux directions, celle des bonnes choses comme celle des honteuses,

*et toute œuvre, n'est-ce pas*⁵²⁴ ? (*Hipp. Min.*, 375e9-376a1)

La capacité est désormais détachée de l'acte, et la capacité de savoir se détache donc aussi de la production du savoir. Le savoir et la tromperie du type de ceux démontrés par d'Ulysse proviennent tous deux de la même capacité. La production d'une chose et de son contraire exige la même capacité, ce qui implique que cette capacité représente ce qui est commun entre cette chose et son contraire, comme le blanc et le noir sont contraires tout en étant tous deux des couleurs. Mais qu'est-ce que le savoir et la tromperie ont-ils en commun ?

Afin de bien tromper sans dire ce qui est vrai par accident, le trompeur doit connaître la vérité pour dire exclusivement ce qui est faux. A l'inverse, celui qui dit la vérité doit savoir ce qui est faux afin de s'assurer que tout ce qu'il dit est vrai. Suivant ce raisonnement, ce que le savoir et la tromperie ont en commun est en effet la connaissance de la distinction entre le vrai et le faux. Il n'est pas uniquement nécessaire de savoir qu'il existe une distinction entre le vrai et le faux, il faut encore savoir les distinguer dans chaque cas. Si l'on veut tromper ou dire la vérité à propos de choses spécifiques, alors il faut dans les deux situations que l'âme saisisse une seule et même distinction du vrai et du faux. Qu'est-ce précisément que ce type de tromperie, qui exige le savoir de la vérité à propos de choses avec lesquelles on veut tromper ? Pourquoi ce type de tromperie semble lié au savoir ?

Si la tromperie du type de celle d'Ulysse rend visible, la même distinction au sein de la tromperie entre vrai et faux, à propos de ce que sont réellement les choses avec lesquelles on trompe, alors la tromperie fait passer une chose pour une

⁵²⁴ *Hippias Mineur*, 375e9-376a1, traduction Fronterotta : « Οὐκοῦν ἡ δυνατωτέρα καὶ σοφωτέρα αὕτη ἀμείνων οὐσα ἐφάνη καὶ ἀμφοτέρα μᾶλλον δυναμένη ποιεῖν, καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχρά, περὶ πᾶσαν ἐργασίαν ; »

autre sans déformer la connaissance essentielle qui se rapporte à ces choses. Par exemple dans la fameuse histoire du cheval de Troie, la stratégie proposée par Ulysse ne consiste pas à faire apparaître une illusion qui déforme la réalité de ce qu'est une chose, au contraire, elle ne fait que conduire les ennemis à tirer un jugement à partir d'une situation fausse, en dépit de la validité du raisonnement qui mène à ce jugement. Au travers du cheval de Troie, Ulysse n'essaie pas de faire passer le cheval en bois pour un vrai cheval (il ne s'agit donc pas d'un faux sensible), il n'essaie pas de déformer la connaissance de ce qu'est réellement le cheval, au contraire, il veut que les troyens mènent un vrai raisonnement, mais un vrai raisonnement à partir d'une prémisse fausse : les grecs ont perdu la guerre, il sont partis dans leur hâte en laissant le cheval en bois. La tromperie ne falsifie donc pas le raisonnement, en outre, la réussite de la tromperie dépende complètement d'un raisonnement bien mené de la part de celui qui est trompé. La tromperie dont on parle ici consiste plutôt à rendre visible une situation spécifique et complètement plausible, afin de laisser le trompé produire un raisonnement précis à partir des informations fausses mais compatibles avec la réalité.

Si le faux a une telle puissance persuasive, c'est parce que l'âme peut raisonner non pas complètement par elle-même, mais à partir d'opinions sur la manière dont les situations pourraient s'entraîner les unes les autres (autrement dit, les accords et les désaccords des choses comme nous l'avons expliqué dans le chapitre V) selon toute vraisemblance. Ces opinions jugées auparavant et sauvegardées dans la mémoire, ou bien jugées par quelqu'un d'autre et sauvegardées dans la mémoire collective, influencent donc le raisonnement. Par conséquent, le faux, en mettant en évidence ce qui semble être telle ou telle situation, peut orienter l'âme à raisonner de manière prévisible. Par exemple, les grecs en

s'éloignant en bateaux après avoir mis le feu à leurs tentes, ont réussi à suggérer l'association entre ce départ et l'abandon du champ de bataille, selon Homère dans le chant VIII de l'*Odyssée*⁵²⁵. Ou encore, en mettant en scène le cheval de bois abandonné, on fait appel à une certaine croyance (l'offrande divine), cela conduit les troyens à ne pas penser que le cadeau du cheval en bois puisse être nocif. La tromperie s'attaque au raisonnement, car elle ne présente pas simplement une image fausse qui serait détachée du reste, au contraire, elle met en scène un enchaînement spécifique de choses qui est suffisamment vraisemblable pour orienter le raisonnement. Le faux dans ce type de tromperie manifeste sa puissance dans l'enchaînement des images et non pas simplement dans une image indépendante. C'est pourquoi la tromperie de ce type exige la connaissance vraie et se fonde sur la capacité de celui qui est trompé à raisonner correctement à partir d'hypothèses erronées.

Ce type de tromperie exige donc de la personne trompée qu'elle exerce au moins une forme de raisonnement. Plus précisément, la réalisation d'une telle tromperie dépend de la véracité du raisonnement mené par celui qui est trompé. La tromperie, ou ici la ruse, consolide, en quelque sorte, la connaissance de la réalité tout en falsifiant une situation particulière. Autrement dit, elle consiste à faire apparaître une chose particulière comme une autre, tout en conservant la vérité de toute mise en rapport des choses réellement réelles. La fausseté est donc relative étant donné qu'elle représente une chose particulière qui est relativement fausse par rapport à ce qu'elle est réellement.

Ce n'est que dans ce sens précis de la tromperie que le trompeur doit être

⁵²⁵ L'*Odyssée*, chant VIII, 500.

savant pour tromper. L'usage du faux dans la tromperie qui inverse entièrement le vrai et le faux consiste donc à produire un faux relatif. Pour cette raison, la tromperie de ce type produit un mensonge tout en assurant la vérité fondamentale. La tromperie articulée dans l'*Hippias Mineur* se différencie donc de l'erreur involontaire. Mais elle révèle aussi une puissance persuasive du faux qui assure en même temps un savoir véridique non seulement de la part du trompeur, mais aussi de celle du trompé. L'usage du faux relatif exige paradoxalement la connaissance vraie, et contient donc un rapport positif à la vérité. En effet, étant donné que l'usage du faux relatif selon le raisonnement dans l'*Hippias Mineur* renverse complètement le vrai et le faux, le trompeur s'appuie donc sur la séparation véridique entre vrai et faux pour mettre en œuvre sa ruse. Cela nous conduit à nous interroger : existe-t-il un usage du faux qui n'assure pas la distinction entre le vrai et le faux ? qui ne s'appuie pas sur des connaissances vraies, mais au contraire qui efface en quelque sorte cette distinction ? Et quelle est la place de la sophistique par rapport au type de tromperie que l'on vient d'analyser ?

LA PERSUASION SOPHISTIQUE

La tromperie comme celle d'Ulysse exige le savoir relatif de ce à propos de quoi on trompe. En outre, sa réalisation se fonde sur le bon déroulement du raisonnement de la part de celui qui est trompé, en dépit de son point de départ complètement erroné. Le faux se mêle donc bel et bien au raisonnement. On peut donc affirmer que non seulement l'âme est capable de raisonner à partir de ce qui n'est pas, mais que cependant, son raisonnement peut être orienté par ce qui n'est pas.

Nous avons constaté auparavant que Platon caractérise la tromperie de

manière contradictoire : dans l'*Hippias Mineur*, le savoir est présenté comme la condition nécessaire de la tromperie, pourtant il faut se rappeler que la sophistique est essentiellement caractérisée par le manque de savoir⁵²⁶. Pourquoi le trompeur dans l'*Hippias Mineur* doit être nécessairement un savant, tandis que le sophiste, en produisant lui aussi des mensonges, est avant tout caractérisé comme celui qui produit l'illusion d'être un savant sans posséder le savoir ? Est-ce que la sophistique fait appel à un autre genre de tromperie et un autre type d'usage du faux ?

Après avoir défini la nature du faux, l'Étranger revient à l'enquête du début du *Sophiste*, à savoir ce qu'est la sophistique :

La technique de l'imitation, partie de la capacité de provoquer des contradictions, partie ironique de la technique de l'apparence, partie, à son tour, du genre de la production d'illusions (issu de la production d'images) non divines mais humaines, partie enfin productrice de miracles confinés aux discours, voilà quelle est, me semble-t-il, « la race et le sang », celle on dit, du sophiste réel⁵²⁷. (Soph. 268c8-d4)

La sophistique est définie comme une technique d'imitation. Cette technique de l'imitation produit non seulement des images, mais encore des images qui provoquent des contradictions, et de plus mettent en relief des contradictions comme si elles faisaient partie de la réalité. La technique de l'imitation ou la

⁵²⁶ *Sophiste*, 233c10-11 : « À ce qu'il nous apparaît, le sophiste est donc celui qui possède une sorte de science (ἐπιστήμην) de l'apparence sur toutes choses, mais non la vérité. » (Δοξαστικὴν ἄρα τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστὴς ἡμῖν ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν ἔχων ἀναπέφανται.) L'emploi du terme ἐπιστήμην est problématique, car normalement le fait de posséder ἐπιστήμην de quelque chose implique nécessairement une connaissance vraie. Brisson explique l'emploi de ἐπιστήμην ici par l'imitation de la science, c'est-à-dire que le sophiste pour Platon est celui qui imite ce qui possède la science sans la posséder. Note 93. Traduction Brisson. Le *Phèdre* 262c-d réfute plus largement l'ensemble de la rhétorique et non pas seulement la sophistique d'être une technique qui possède la vraie connaissance des choses réelles.

⁵²⁷ *Sophiste*, 268c8-d4, traduction Cordero : « Τὸ δὴ τῆς ἐναντιοποιολογικῆς εἰρωνικοῦ μέρους τῆς δοξαστικῆς μιμητικόν, τοῦ φανταστικοῦ γένους ἀπὸ τῆς εἰδωλοποιικῆς οὐ θεῖον ἀλλ' ἀνθρωπικόν τῆς ποιήσεως ἀφωρισμένον ἐν λόγοις τὸ θαυματοποιικόν μόριον, “ταύτης τῆς γενεᾶς τε καὶ αἵματος” ὃς ἂν φῆ τὸν ὄντως σοφιστὴν εἶναι, τἀληθέστατα, ὡς ἔοικεν, ἐρεῖ. »

capacité de provoquer des contradictions ne sont pas en elles-mêmes suffisantes pour définir la sophistique, mais mises en relation, la technique qui consiste à produire des illusions, en persuadant les personnes de croire quelque chose de contradictoire à travers la parole, saisit donc ce qui est propre à la sophistique.

Le sophiste ne produit donc pas simplement des images, il produit des illusions. Mais l'illusion se différencie de la simple apparence ou plus précisément du simulacre, parce qu'elle ne met pas en évidence simplement un paraître-être semblable à ce qui paraît être. Au contraire, elle révèle un paraître-être semblable à ce qu'est réellement un être. Une illusion n'est donc pas une illusion si elle ne conduit pas à un jugement faux de l'âme à travers des sensations, autrement dit à travers une φαντασία fausse. Lorsque le jugement de l'âme est vrai, alors la φαντασία met correctement en rapport ce qui paraît être et ce qui est essentiellement. En revanche, si la production d'une image sert à conduire l'âme à confondre ce qui paraît être avec ce qui est, alors c'est que cette production d'image pousse l'âme à forger une φαντασία fausse, c'est-à-dire une image essentiellement illusoire. Pour en revenir à la tromperie d'Ulysse, qui produit une image d'une certaine combinaison de choses qui font partie essentiellement de la réalité, on peut dire qu'elle produit donc une image qui est essentiellement vraie mais relativement fausse : elle ne produit donc pas une illusion. Il est maintenant question de savoir comment le sophiste arrive à produire une illusion qui laisse croire à des contradictions qui n'ont aucun moyen d'être.

La tromperie d'Ulysse exige un savoir relatif, car sa réussite dépend de la réelle distinction entre le vrai et le faux. C'est pourquoi en saisissant correctement ce qui distingue le vrai du faux relativement aux choses concernées, le trompeur est capable à la fois de dire la vérité et d'empêcher d'accéder à cette vérité. La vérité

et la fausseté concernées par ce type de tromperie sont donc la vérité et la fausseté de choses en particulier, et non pas de ce qu'est réellement chaque chose en soi. Le sophiste vise à faire valider une contradiction, parce que l'objectif de son activité n'est pas d'empêcher d'accéder à certaines informations concrètes sur les choses particulières, mais de gagner la confiance de l'autre, voire sa conviction sur tout ce qu'il dit. Le sophiste n'inverse pas ce qui est vrai et faux selon la distinction vraie déterminée par le savoir, sa persuasion ne prend nullement en compte la valeur de vérité. Ce qui distingue le sophiste du trompeur du type d'Ulysse est donc la reconnaissance de ce qui sépare le vrai du faux d'une manière constante : d'un côté, le trompeur comme Ulysse non seulement reconnaît la vraie séparation entre le vrai et le faux, mais encore il s'appuie sur cette distinction afin de bien mener sa tromperie à terme ; de l'autre, au lieu de reconnaître le rapport réel qui existe entre le vrai et le faux, le sophiste produit, dans chaque persuasion, une mise en rapport du vrai et du faux adaptée à son interlocuteur. C'est pourquoi le sophiste produit des illusions qui déforment la nature des choses. Prenons l'exemple que donne Socrate dans le *Phèdre* :

Mais, si maintenant je voulais sérieusement te persuader, en composant un éloge de l'âne, que j'appellerais « cheval » et dont je dirais que c'est une bête dont l'acquisition est inestimable à la maison comme en campagne, parce qu'elle sert de monture au combat, qu'elle est capable de porter des bagages et qu'on peut l'utiliser pour un tas d'autres choses⁵²⁸ ... (Phdr. 260b6-c1)

La persuasion ici ne consiste pas à nous montrer un animal quel qu'il soit afin de nous faire croire que cet animal est un cheval. Au contraire, elle consiste à

⁵²⁸ *Phèdre*, 260b6-c1, traduction Brisson : « ἀλλ' ὅτε δὴ σπουδῆ σε πείθοιμι, συντιθεὶς λόγον ἔπαινον κατὰ τοῦ ὄνου, ἵππον ἐπονομάζων καὶ λέγων ὡς παντὸς ἄξιον τὸ θρέμμα οἴκοι τε κεκτηῖσθαι καὶ ἐπὶ στρατιᾶς, ἀποπολεμεῖν τε χρήσιμον καὶ πρὸς γ' ἐνεργεῖν δυνατὸν σκεύη καὶ ἄλλα πολλὰ ὠφέλιμον. »

influencer de façon générale la façon dont on reconnaît une chose, en laissant croire que ce qu'est une chose est ce qu'elle semble être. Dans ce passage du *Phèdre*, le sophiste essaie d'abord de laisser son interlocuteur admettre que le cheval est un animal du type X, et que l'animal Y, par exemple l'âne, correspond à ce type X, autrement dit, que l'âne est un cheval. Ce type de tromperie ne s'appuie donc pas sur le vrai savoir, mais sa puissance se manifeste là où notre connaissance est ambiguë à cause de notre ignorance sur ce qu'est réellement une chose. Autrement dit, on se laisse persuader que l'âne est un cheval, parce que notre *connaissance* du cheval ne nous permet pas de saisir ce qui est propre à ce qu'est un cheval. C'est à cette condition que la sophistique manifeste sa puissance à travers des illusions : en présentant d'abord le cheval via l'image d'un animal capable de porter des bagages, et en reliant ensuite cette image à quelque chose d'autre, par exemple un âne. La sophistique fonctionne donc aussi à l'aide d'un enchaînement de choses, mais là où la tromperie d'Ulysse exige un enchaînement qui montre la vraie mise en rapport des choses, la sophistique fait apparaître l'enchaînement des choses par leurs ressemblances. Si le cheval est l'animal qui porte des bagages, et que sous nos yeux, nous voyons un animal en train de porter des bagages (un âne par exemple), alors cet animal nous paraîtra comme étant un cheval.

Le faux que le sophiste mobilise n'est donc pas un faux relatif, parce qu'il ne met pas en évidence ce qu'une chose n'est pas, relativement à une chose particulière. A contrario, il fait apparaître ce qu'une chose n'est pas essentiellement, par conséquent un faux essentiel. L'exemple de l'âne est particulièrement démonstratif, mais il n'illustre pas entièrement la puissance sophistique. Car le sophiste ne se contente pas seulement de persuader qu'une chose qui est, est une autre chose essentiellement différente d'elle, il va jusqu'à faire passer une chose

pour son exact contraire, comme par exemple « le juste est injuste », « le chaud est froid » etc. Si l'exemple de l'âne nous paraît plus plausible, c'est parce que la différence entre l'âne et le cheval ne nous semble pas radicale. Concernant des affirmations telles que « le juste est injuste » ou « le faux est vrai », on peut penser au premier abord que personne ne peut y croire. Et pourtant nous allons voir avec le *Phèdre* que la sophistique le permet.

Selon Socrate, pour que la persuasion contradictoire atteigne son but, il est nécessaire de passer par plusieurs conditions, dont la première est l'ignorance :

-Dès lors, sera-t-il possible, si l'on ignore ce qu'est véritablement chaque chose, de reconnaître dans les autres choses, la ressemblance grande ou petite qu'entretient avec elles la chose qu'on ignore ?

-Ce sera impossible.

-Donc, quand on a une opinion qui va contre la réalité et qu'on est dupe d'une illusion, l'état en question est manifestement induit par certaines ressemblances.

-Oui, c'est bien ainsi que la chose se passe⁵²⁹. (Phdr., 262a9-b4)

La persuasion sophistique produit son effet uniquement lorsqu'on est ignorant de ce qu'est véritablement son objet. En effet, on peut certes avoir une connaissance sur ce que semble être une chose, mais si l'on ignore ce qu'est

⁵²⁹ *Phèdre*, 262a9-b8, traduction

ΣΩ. Ἡ οὖν οἷός τε ἔσται, ἀλήθειαν ἀγνοῶν ἐκάστου, τὴν τοῦ ἀγνοουμένου ὁμοιότητα σμικρὰν τε καὶ μεγάλην ἐν τοῖς ἄλλοις διαγιγνώσκειν;

ΦΑΙ. Ἀδύνατον.

ΣΩ. Οὐκοῦν τοῖς παρὰ τὰ ὄντα δοξάζουσι καὶ ἀπατωμένοις δῆλον ὡς τὸ πάθος τοῦτο δι' ὁμοιοτήτων τινῶν εἰσερρῆ.

ΦΑΙ. Γίγνεται γοῦν οὕτως.

véritablement cette chose, alors comme on est incapable d'articuler proprement ce qui lui est identique et ce qui lui est différent, on se laisse persuader par un raisonnement construit selon un enchaînement de ressemblances.

Notre connaissance d'une chose peut donc être distinguée en connaissance essentielle, à savoir la connaissance de ce qu'est véritablement cette chose ; et connaissance apparente, à savoir la connaissance de ce qu'une chose semble être mais n'est pas au sens propre. La connaissance d'une chose est donc organisée par l'ensemble des connaissances sur ce qu'une chose est essentiellement, et sur ce qu'elle est relativement, sur ce qu'elle n'est pas essentiellement et sur ce qu'elle n'est pas relativement. La mise en rapport de ce qu'est une chose essentiellement forme une unité constante et toujours identique, mais la mise en rapport de ce qu'est une chose relativement ne forme une unité que grâce à son unité essentielle. Cela fait qu'à partir de la connaissance sur ce qu'est essentiellement une chose, on est incapable de déduire d'une manière exhaustive ce qu'elle est relativement dans un cas particulier. De même, à partir de ce qu'elle est relativement, donc ce qu'elle semble être, on est aussi incapable de déduire ce qu'elle est essentiellement. Prenons l'exemple d'un être humain : à partir de la connaissance de ce qu'est un être humain, on est incapable de déduire ce qui nous permet d'identifier un être humain parmi d'autres ; de même, à partir de la connaissance des caractéristiques qui font qu'un être humain en particulier est relativement différent des autres, on est incapable de déduire ce qu'est l'être humain essentiellement.

Si la connaissance de la partie essentielle ne peut être déduite de la partie apparente, et vice versa, alors comme on est ignorant de ce qu'est une chose, on s'en forge une opinion en associant ce qui ressemble à cette chose. Cette opinion se glisse (εἰσέρρη) alors dans l'âme à travers ces ressemblances (δι' ὁμοιοτήτων).

Autrement dit, on prend la ressemblance d'une chose pour ce qu'elle est véritablement. Reprenons l'exemple de l'âne, si on est ignorant de ce qu'est véritablement un cheval, et que l'on croit que le cheval est un animal qui est capable de porter des bagages lourds, alors on se trompe facilement sur tout ce qui semble être un animal ainsi capable de porter des bagages lourds, autrement dit on peut confondre un âne et un cheval. La mise en rapport essentielle d'un cheval articule donc ce qui nous permet d'identifier un cheval parmi tout ce qui n'est pas un cheval. A l'opposé, la mise en rapport relative constitue ce qui différencie relativement un être d'un autre qui lui est identique essentiellement en réalité. En introduisant la confusion entre ces deux niveaux de connaissance, le sophiste efface en effet la possibilité de toute distinction constante entre la vérité et la fausseté.

Il est maintenant évident que le faux mobilisé par le sophiste est le faux essentiel. Mais quel est donc le mécanisme par lequel le sophiste réussit cette opération ?

Selon Socrate dans le *Phèdre*, il faut premièrement cibler les noms des choses dont les références ne sont pas évidentes pour celui on veut persuader. Comme le dit Socrate :

-Quand on prononce le nom « fer » ou le nom « argent », ne pensons-nous pas tous la même chose ?

-Tout à fait.

-Mais, quand on parle du « juste » et du « bon » ? Chacun n'est-il par porté dans une direction différente et ne sommes-nous pas en désaccord entre nous et même avec nous-même ?

-Tout à fait⁵³⁰. (Phdr., 263a5-11)

⁵³⁰ *Phèdre*, 263a5-11, traduction Brisson :

Étant donné que le sophiste produit des illusions par la parole, c'est donc avec les noms et ce à quoi ils se réfèrent que le sophiste produit des images. Ce passage ne différencie pas deux types de noms, par exemple les choses et les valeurs, il met plus précisément en valeur la distinction des noms dont les références semblent évidentes pour tout le monde, et ceux dont les références semblent ambiguës et différentes selon chacun. Cette distinction ne différencie que les noms en fonction de leurs facilités ou de leurs difficultés à être utilisées par la persuasion sophistique. Car, étant donné que la sophistique manifeste sa puissance à l'aide de l'ambiguïté, alors moins on est certain de ce qu'une chose semble être, plus il est facile de se laisser convaincre par des ressemblances.

La deuxième étape dans la persuasion sophistique consiste à ordonner une série de ressemblances, et à associer une ressemblance à une autre afin de donner l'impression qu'on déduit l'une d'une autre, pour ainsi arriver à une conclusion vraisemblable. Selon Socrate, comme les ressemblances ne sont pas associées par nature, il est nécessaire d'enchaîner des ressemblances à partir de choses qui diffèrent peu. Ainsi, au travers de l'enchaînement des ressemblances, il est possible d'associer une chose à son contraire. Socrate l'explique de la manière suivante :

*C'est évident : si tu te déplaces petit à petit, ton mouvement dans la direction opposée passera plus facilement inaperçu que si tu te déplaçais d'un grand coup*⁵³¹. (Phdr., 262a2-3)

ΦΑΙ. Δοκῶ μὲν ὃ λέγεις μανθάνειν, ἔτι δ' εἰπέ σαφέστερον.

ΣΩ. Ὅταν τις ὄνομα εἴπη σιδήρου ἢ ἀργύρου, ἄρ' οὐ τὸ αὐτὸ πάντες διανοήθημεν;

ΦΑΙ. Καὶ μάλα.

ΣΩ. Τί δ' ὅταν δικαίου ἢ ἀγαθοῦ; οὐκ ἄλλος ἄλλη φέρεται, καὶ ἀμφισβητοῦμεν ἀλλήλοις τε καὶ ἡμῖν αὐτοῖς;

ΦΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν.

⁵³¹ Phèdre, 262a2-3, traduction Brisson : « Ἀλλά γε δὴ κατὰ σμικρὸν μεταβαίνων μᾶλλον λήσεις ἐλθὼν ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἢ κατὰ μέγα. »

La persuasion sophistique n'est donc pas la production d'une image qui fait apparaître une chose comme son contraire, mais plutôt d'une série d'images enchaînées les unes aux autres par leurs ressemblances. Étant donné que celui qui est persuadé par la tromperie sophistique est ignorant de ce qu'est véritablement l'objet de la persuasion, il est ignorant de la mise en rapport de la nature de cet objet, c'est-à-dire de ce avec quoi il s'associe et de ce dont il se distingue. La victime de la persuasion est donc inapte à juger si l'enchaînement présenté par le sophiste est assuré par la nature des choses. C'est bien lorsqu'on est incapable de juger si l'enchaînement des ressemblances est vrai ou non que l'on peut se laisser persuader qu'une chose est son contraire. Par exemple, reprenons l'argument sophistique sur le faux :

- 1) Parler de ce qui est faux est parler de ce qui n'est pas ;
- 2) Ce qui n'est pas n'a aucun moyen d'être ;
- 3) Parler de ce qui n'est pas est ne parler de rien ;
- 4) Parler de rien est ne pas parler ;

Par conséquent, il est impossible de dire ce qui est faux.

Le premier enchaînement entre les ressemblances consiste à identifier ce qui n'est pas X à ce qui n'est pas tout court. Puis on identifie ce qui n'est pas à ce qui n'est pas absolument. Le troisième enchaînement associe ce qui n'est pas absolument au néant. Et enfin, le sophiste associe le fait de parler du néant à ne pas parler du tout, et conclut qu'il est impossible de parler faux et de parler du faux. Nous pouvons voir que chaque élément n'est pas relié à un autre selon une articulation naturelle. En outre, l'enchaînement ne procède pas selon la logique, qui est en effet la forme de l'articulation naturelle des choses. Toutes les associations

dans ce raisonnement, au travers des identifications, sont établies par les ressemblances extérieures de la nature des choses. C'est pourquoi la ressemblance peut être établie par une ressemblance linguistique, une ressemblance du genre, une ressemblance de l'extension, etc. L'argument sophistique possède donc l'apparence d'un raisonnement, en présentant une séquence liant successivement une identification à une autre. Et cette apparence est rendue possible parce les énoncés présentés semblent découler les uns des autres. Mais comme cet enchaînement est en réalité établi par la ressemblance accidentelle des choses entre elles⁵³², et non pas par leurs connections réelles, alors cela donne l'impression d'être en présence d'un vrai raisonnement alors que ce n'est pas le cas.

Le sophiste est donc celui qui fait croire que $X = Y$, au sens définitionnel, quand bien même Y est en réalité un non- X . Nous pouvons donc formuler l'effet sophistique comme la persuasion que $X = \text{non-}X$. Le faux que le sophiste utilise est donc le faux essentiel, qui déforme la mise en rapport essentielle constitutive de ce qu'est un être.

La sophistique se différencie de la tromperie, qui inverse le vrai et le faux, car elle déforme la mise en rapport des choses qui nous permet de distinguer le vrai et le faux. L'objectif de la sophistique n'est donc pas d'inverser le vrai et le faux tout en conservant la même séparation ; elle vise, au contraire, à rendre flou ce qui

⁵³² Schopenhauer dans *L'art d'avoir toujours raison* présente les usages sophistiques des ressemblances dans l'histoire, l'enchaînement entre les ressemblances pouvant être produit par l'usage d'un même mot signifiant des choses diverse (homonymie, le stratagème II). Couillaud expose aussi plusieurs usages des ressemblances sophistiques reliant des éléments non identiques par leurs ressemblances comme des expressions ou termes proches, voire l'accentuation dans la prononciation. La sophistique imite faussement le raisonnement en enchaînant des éléments par la ressemblance superficielle des choses. Les éléments étant enchaînés par la ressemblance et non pas par l'implication logique, il est alors possible que ces éléments enchaînés ne partagent en réalité aucun rapport entre eux. Schopenhauer, A., *L'art d'avoir toujours raison...*, op. cit., 1998. Couillaud, B., *Raisonner...*, op. cit., 2014, p. 452-458.

nous permet de discerner les deux, donc à effacer toute distinction stable entre le vrai et le faux. C'est pourquoi la sophistique ne repose pas sur la vraie connaissance. Le sophiste est celui qui fait passer l'apparence pour l'essentiel. Si la tromperie examinée dans l'*Hippias Mineur* exigeait un certain savoir, et même renforçait la distinction entre le vrai et le faux (tout ce qui nous permet de juger correctement), la sophistique, elle, vise à détruire ce qui rend possible tout jugement indépendant d'une narration sophistique⁵³³.

L'usage du faux essentiel détruit donc la mise en rapport essentielle des choses. La puissance du faux essentiel ne se limite pas à la méconnaissance d'une chose, qu'elle soit particulière ou générale. Étant donné que le sophiste s'attache à détruire les liens qui existent naturellement entre les choses, s'il réussit à en rompre un seul, c'est tous les autres qui sont détruits. C'est pourquoi l'influence du sophiste sur l'âme n'est pas limitée à un seul cas, au contraire, son impact destructeur touche l'âme entièrement et l'empêche de rejoindre la réalité. L'âme sous l'influence sophistique importe donc en elle le faux essentiel et reproduit le même jugement erroné jusqu'au jour où elle le découvre. L'usage du faux essentiel rend l'âme incapable de juger correctement, car ce sur quoi elle s'appuie pour juger est falsifié. De plus, l'âme devient incapable de se corriger ou d'apprendre correctement, parce qu'à partir d'un principe erroné du jugement, l'impact de la persuasion est plus ample et profond. Une fois l'âme prise dans les filets de l'illusion, elle devient de

⁵³³ Je fais une distinction entre la rhétorique et la sophistique, malgré leur affinité présentée dans les dialogues. Car, selon Platon dans le *Phèdre*, il est possible d'établir un bon usage de la rhétorique qui suit le résultat de la dialectique, et la rhétorique n'implique donc pas nécessairement l'usage du faux essentiel. Nous pouvons trouver la même idée dans le *Gorgias* en 454c-455a où après avoir déterminé la conviction comme objectif de la rhétorique et la croyance (doxa) comme objet de la rhétorique, Socrate précise que la rhétorique peut donner lieu à des croyances vraies ainsi à des croyances fausses. Je me concentre ici seulement sur l'usage du faux essentiel qui se trouve dans la sophistique.

moins en moins capable de se corriger.

Le faux essentiel dispose donc une puissance très destructrice pour l'âme, car il s'attaque non pas aux jugements individuels des choses, mais aux principes des jugements. Cette vision du faux peut à juste titre nous pousser à ne le concevoir que de manière négative, pourtant ce serait aller bien trop vite en besogne et ignorer la complexité de la pensée de Platon. En effet, nous allons voir que dans certains cas, le mensonge peut avoir une certaine utilité.

Partie III

USAGES DU FAUX

Nous avons maintenant exposé plusieurs aspects de la puissance du faux dans leurs usages. Cependant, les usages du faux abordés jusqu'ici sont concentrés principalement sur la manière dont le faux masque voire supprime la vérité : l'image qui passe pour son modèle (chapitre VII) ; l'illusion qui nous fait réellement réjouir pour ce qui n'a aucun moyen d'être (chapitre VIII) ; la tromperie qui renverse le vrai et le faux (chapitre IX) ; et enfin, la sophistique qui supprime toute possibilité d'un critère constant de la vérité (chapitre IX). La puissance du faux se manifeste-t-elle nécessairement comme un effet qui s'oppose à la vérité et qui nous éloigne du vrai ? Ou bien cette puissance peut-elle être aussi utile pour conduire vers la vérité ?

CHAPITRE X. USAGES DU FAUX DANS L'EDUCATION

Il est évident que l'usage du faux est évoqué dans la *République*, notamment dans les livres II et III. Nous retrouvons une série de termes liés au faux dans ce passage, à savoir : μύθοι ψευδεῖς (les mythes faux), ἀληθῶς ψεῦδος (le faux véritable), ψεῦδος χρήσιμον (le faux utile), γενναῖον ψεῦδος (le noble faux) etc.⁵³⁴ En parcourant ces termes, il semble que Platon essaie de différencier au moins deux types du faux dont l'usage de l'un nous prive de la vérité, tandis que l'usage de l'autre peut même être nécessaire pour assimiler la vérité.

Dans les livres II et III, la question du faux se rapporte à la composition du mythe par les poètes dans le contexte précis de la formation des futurs gardiens. Les poètes sont accusés de produire des mythes faux consciemment ou inconsciemment, et pourtant le législateur est censé introduire lui aussi un mythe au nom de la cité tout en sachant qu'il est faux. Si l'on admet que le faux des poètes et le noble faux sont aussi mensongers l'un que l'autre, alors pour que Socrate juge le premier comme « haïssable par les dieux et par les hommes⁵³⁵ » (πάντες θεοί τε καὶ ἄνθρωποι μισοῦσιν) et le second comme « noble » (γενναῖον) et « obligatoire » (ἐν δέοντι) pour la solidarité de la cité⁵³⁶, il doit y avoir un critère qui distingue le faux haïssable du faux utile, voire noble.

⁵³⁴ La question autour de « pseudos », et plus précisément de sa forme verbale « pseudesthai » dans la *République*, appelle majoritairement une compréhension et une traduction allant dans le sens du mensonge. Je traduis pour l'instant tous simplement par « faux » avant d'affirmer s'il s'agit effectivement d'un usage du faux qui correspond au mensonge. Julia Annas dans « Introduction à la République de Platon » essaie de nuancer cette traduction du « noble mensonge » en ouvrant la possibilité de le traduire par « noble fausseté ». Malheureusement cette différence entre un « noble mensonge » et une « noble fausseté » n'est pas développée. Annas, J., *Introduction à la République de Platon*, trad. Béatrice Han, Presses Universitaires de France, 1994, p. 137.

⁵³⁵ *République*, 382a4-5, traduction Leroux : « Οὐκ οἶσθα, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι τό γε ὡς ἀληθῶς ψεῦδος, εἰ οἷόν τε τοῦτο εἰπεῖν, πάντες θεοί τε καὶ ἄνθρωποι μισοῦσιν; »

⁵³⁶ *République*, 414b9-c1.

Cette distinction que Platon introduit dans la *République* entre le faux utile et le faux haïssable est probablement la clé qui nous permet de comprendre l'usage des mythes, des poèmes, voire la raison pour laquelle Platon écrit sous forme de fictions dialoguées. Ce chapitre va donc traiter d'abord de la distinction dans les usages du faux qui se trouvent dans la *République*, et ensuite l'usage du mythe en général.

LES MYTHES FAUX (μύθοι ψευδεῖς)

Avant d'aborder la question de l'utilité du mythe, il faut d'abord éclairer des mythes qui n'ont aucun moyen d'avoir une utilité à cause de leur pure fausseté. La discussion sur les mythes faux apparaît dans le contexte de l'éducation des enfants destinés à devenir des gardiens de la cité. Après une distinction entre la formation physique au gymnase et la formation de l'âme par l'art de la musique, Socrate distingue deux espèces de discours que l'art de la musique met en place en disant : « Il existe, n'est-ce pas, deux espèces de discours, l'un étant le discours vrai, l'autre le discours faux⁵³⁷ ? (*Rép.* 376e11) » Il affirme ensuite qu'il faut d'abord former les enfants avec des discours faux en leur racontant des mythes, car **le mythe contient du vrai tout en étant faux dans son ensemble** :

*Tu ne comprends pas, dis-je, que nous commençons par raconter des mythes aux enfants ? Ce faisant, il ne s'agit en quelque sorte que de parler de quelque chose qui est faux dans son ensemble, même s'il s'y trouve du vrai⁵³⁸. (*Rép.* 377a5-6)*

⁵³⁷ *République*, 376e11, traduction Leroux : Λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερον;

⁵³⁸ *République*, 377a5-6, traduction Leroux modifiée : « Οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δὲ που ὡς τὸ ὅλον εἶπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ. »

On peut considérer cela comme une définition du mythe formateur⁵³⁹. Cette définition du mythe manifeste un rapport spécial qui existe entre la vérité et la fausseté au sein d'un mythe, en affirmant qu'un mythe est faux dans son ensemble (τὸ ὅλον ψεῦδος) mais qu'il se trouve quelque chose de vrai dedans (ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ). Il faut cependant clarifier ce que cet « ensemble » (ὅλον) et « dedans » (ἐνὶ) désignent précisément, pour comprendre dans quel sens un énoncé peut contenir de la vérité tout en étant faux. Ce mélange spécial de la vérité et de la fausseté du mythe est rappelé plus tard, presque à la fin de la discussion sur les mythes faux, lorsque Socrate s'interroge sur le faux utile (ψεῦδος χρήσιμον). Nous allons donc revenir sur cette question du rapport spécial entre vérité et fausseté dans le mythe à la fin de cette section.

Le fait que les mythes contiennent des vérités est une raison essentielle pour laquelle ils font partie de l'éducation des enfants. Plus précisément, un mythe est un discours faux qui est utile pour l'éducation car il présente certaines vérités d'une manière plus accessible aux enfants. Le mythe en soi est une question inévitable pour comprendre la fausseté, et particulièrement le rapport entre la vérité et la fausseté chez Platon, nous allons revenir sur le mythe en général plus tard dans ce chapitre. Selon le raisonnement de Socrate, le mythe est par définition faux, malgré sa valeur potentielle de la vérité. Or, Socrate réclame ensuite une interdiction sur les μύθοι ψευδεῖς - littéralement « les faux mythes » - en accusant Hésiode et Homère d'en composer :

-Ce sont les mythes, répondis-je, que Hésiode et Homère nous ont racontés l'un et l'autre, et les autres poètes aussi. Ce sont eux, en

⁵³⁹ On peut retrouver dans plusieurs dialogues, comme le *Timée* 29b-d ou le *Phèdre* 246a-250c cette idée du mythe en tant que fiction dont la valeur de vérité est non-vérifiable mais contient un message qui révèle quelque chose de réel.

effet, qui ont raconté aux hommes ces mythes faux qu'ils ont composés et qu'ils continuent de raconter.

-Quelles sont donc ces histoires, dit-il, et que trouves-tu à leur reprocher ?

-Ce qu'il faut, dis-je, d'abord et par-dessus tout leur reprocher, c'est-à-dire le fait que l'on dit le faux d'une manière qui ne convient pas⁵⁴⁰. (Rép. 377d4-9)

Socrate définit les mythes faux ainsi : « dire le faux d'une manière qui ne convient pas » ou littéralement « une manière qui n'est pas belle » (μη καλῶς) supposant par là qu'il existe une manière qui convient de dire le faux. Et dire le faux d'une manière qui ne convient pas selon Socrate, c'est représenter l'être dont parle le mythe de telle manière qu'il ne ressemble pas à ce à quoi on se propose de le faire ressembler. La phrase de Platon qui suit est construite avec une structure très complexe :

Lorsqu'on représente un être d'une mauvaise manière dans le discours, au sujet des dieux ou des héros, c'est comme dessiner quelque chose qui ne ressemble aucunement à ce à quoi on veut le faire ressembler en dessinant⁵⁴¹. (Rép. 377e1-3)

Pourquoi Platon construit-il cette phrase de cette manière ? Au lieu de

⁵⁴⁰ *République*, 377d4-9, traduction Leroux modifiée :

« -Οὐς Ἡσίοδος τε, εἶπον, καὶ Ὅμηρος ἡμῖν ἐλεγέτην καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. οὗτοι γάρ που μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγόν τε καὶ λέγουσι.

-Ποίους δὴ, ἢ δ' ὅς, καὶ τί αὐτῶν μεμφόμενος λέγεις;

-Ὅπερ, ἦν δ' ἐγώ, χρὴ καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα μέμφεσθαι, ἄλλως τε καὶ ἐάν τις μὴ καλῶς ψεύδηται. »

La traduction de Leroux pour *muthoi pseudeis* est « histoires fictives », ce qui occulte la double fausseté des *muthoi pseudeis*. *Muthos* implique déjà le fait que c'est une histoire fictive, dans le sens où elle est fabriquée et que sa véracité n'est pas vérifiable. Dans un contexte où Socrate ne fait pas référence à la totalité des mythes, mais seulement à certaines compositions en disant *muthoi pseudeis*, il me semble plus pertinent de le traduire littéralement par « mythes faux ». Cependant, j'entends lever une éventuelle ambiguïté sur cette traduction en français. Ce terme peut être entendu comme indiquant qu'un mythe est faux, donc doublement faux, mais également comme désignant quelque chose qui n'est pas un mythe mais qui prétend l'être, faux dans le sens de « fake » en anglais. Dans ce deuxième cas, « faux mythe » semble plus approprié.

⁵⁴¹ *République*, 377e1-3, ma traduction : « Ὅταν εἰκάζη τις κακῶς [οὐσίαν] τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἷοί εἰσιν, ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν εἰκότα γράφων οἷς ἂν ὅμοια βουλευθῆ γράψαι. »

déterminer que le *μύθοι ψευδεῖς* est une mauvaise manière de dire le faux, où l'être représenté dans le discours ne ressemble pas à « sa nature » ou même à « son modèle », la phrase de Platon paraît circulaire, en disant : « représenter quelque chose qui ne ressemble pas à ce à quoi on veut la faire ressembler ». Autrement dit, au lieu d'insister sur une ressemblance « correcte » entre la représentation et la « réalité », Platon suggère une ressemblance entre l'image de l'être en question projetée par le discours, et une autre image avec laquelle on saisit ce même être en question.

Platon est-il en train de distinguer deux critères de la bonne représentation selon lesquels d'un côté, la ressemblance entre l'image représentée dans le discours et la réalité est le critère d'une vraie représentation, tandis que d'un autre côté, la ressemblance entre l'image représentée dans le discours et l'image que l'âme se fait de la réalité est le critère du bon usage d'une fausse représentation ? Donc, nous avons affaire avec 1) le rapport entre l'image de la réalité et la réalité ; 2) le rapport entre la représentation de l'image de la réalité et l'image de la réalité. Cette distinction nous permet d'articuler au sein d'une fausse représentation celle qui est utile et celle qui ne l'est pas sans identifier son utilité à la vérité. Il est cependant difficile de voir d'où vient cette image à quoi on veut faire ressembler l'image de l'être dans le discours, et pourquoi cette image peut servir de référence pour distinguer un bon usage du faux d'un mauvais usage du faux qui rend possible le faux mythe (*μύθοι ψευδεῖς*).

Platon n'a pas donné de description précise, voire de définition de ce qu'il entend par *μύθοι ψευδεῖς*, mais il fait ensuite entamer à Socrate une recherche sur les modèles « nécessaires », afin d'ordonner les récits et d'exclure les *μύθοι ψευδεῖς*

⁵⁴². Nous allons donc examiner tous les exemples de récit classés par Socrate comme μύθοι ψευδεῖς, ainsi que ses explications et les modèles confirmés par Socrate. Cela permettra d'établir une distinction rigoureuse entre un mythe qui contient la vérité et qu'on peut raconter aux enfants, et un mythe qu'il faut exclure de la formation des futurs gardiens, quitte à censurer tous les mythes du même genre. Trois modèles ressortent de la recherche sur les modèles obligatoires de récits : le modèle sur le sujet des dieux et des héros, le modèle autour d'Hadès et enfin le modèle des récits sur l'homme. Pour chacun de ces trois modèles, Socrate donne des contre exemples, et affirme qu'ils sont « vraiment faux » (ἀληθῶς ψεῦδος) pour justifier leur rectitude et leur nécessité. Je traite la question des μύθοι ψευδεῖς en trois temps, en correspondance avec les trois types de « vraie fausseté », à savoir les μύθοι ψευδεῖς sur les dieux, sur Hadès et sur l'homme.

A. Les μύθοι ψευδεῖς sur les dieux

Selon Socrate dans la *République*, « le plus grand des plus grands faux⁵⁴³ » (τὸ μέγιστον καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος) consiste à composer de faux mythes au sujet des êtres suprêmes, autrement dit, sur les dieux. Socrate reproche à de nombreuses mythologies grecques, y compris certains poèmes écrits par Hésiode et Homère, d'avoir présenté les dieux d'une manière qui ne leur est pas appropriée, en racontant les querelles, les combats, les guerres, les actes de cruauté commis par les dieux, ainsi que leurs transformations ou déguisements, voire leurs ressentiments. Ainsi, selon un tel critère, une partie importante de la littérature grecque, principalement sous la forme de poèmes, doit être exclue de ce que l'on raconte aux

⁵⁴² *République*, 377c-d.

⁵⁴³ *République*, 377e6-8.

enfants, ou même exclue de la cité.

Dans sa critique des récits ayant trait aux dieux, Socrate distingue trois types de récits. Le premier type concerne les récits qui racontent les mauvais comportements des dieux (*Rép.* 378b-e), le deuxième type ceux qui parlent des dieux qui se transforment en d'autres choses (*Rép.* 380d-381c), et un peu plus loin dans le livre III, on trouve un troisième type, qui concerne les récits sur les fils de dieux méprisants, haineux ou cruels (*Rép.* 319b-d). Nous allons examiner progressivement ces trois types de récit que Socrate considère comme étant des faux mythes au sujet des dieux.

a. Les dieux malfaisants

Le premier exemple que Socrate donne pour expliquer le type de mensonge qu'il faut interdire de raconter aux enfants est la composition d'Hésiode sur la mythologie de Chronos, fils d'Ouranos, qui émascule son père (Ouranos, le ciel) pour venger sa mère (Gaïa, la terre). Il n'y a aucun moyen de déterminer la vérité, du fait qu'il s'agit d'histoires sur les divinités. Cependant Socrate insiste sur le fait que certaines manières de présenter les dieux sont fallacieuses. Socrate donne deux raisons pour lesquelles le récit d'Hésiode sur Chronos et Ouranos est fallacieux : 1) un crime grave est raconté sans être présenté comme un scandale ; 2) un père injuste est associé aux plus grands dieux. Comme le dit Socrate :

Et il ne convient pas, Adimante, de les raconter dans notre cité, pas plus qu'il ne convient de dire à un jeune auditeur qu'en commettant les crimes les plus graves, il ne fait rien qui puisse scandaliser, et qu'en malmenant de toutes les façons un père lui-même injuste, il ne fait que se conformer à l'exemple des premiers et

*des plus grands dieux*⁵⁴⁴. (Rép. 378b1-5)

Les raisons que donne Socrate pour affirmer qu'il s'agit ici d'un récit fallacieux ne semblent pas concerner directement la vérité ou la fausseté de l'histoire elle-même, de plus Socrate insiste sur le fait que « même si c'était vrai » (εἰ ἦν ἀληθῆ), le récit resterait fallacieux dans le cas où son auditoire est composé d'enfants. Socrate semble nuancer un peu la gravité de ce récit en laissant la possibilité que le récit soit vrai, et que son état fallacieux ne soit problématique que pour les intelligences qui sont en train de se développer⁵⁴⁵. Étant donné que ce n'est pas le seul moment où Socrate relativise la proscription de certains récits, nous remettons donc à plus tard le traitement de cette question, une fois que tous les récits « fallacieux » auront été présentés et expliqués.

Socrate critique ensuite les récits qui racontent les conflits entre les dieux ou les héros, pour les raisons suivantes :

*Ces histoires de combats de géants, et toutes ces querelles de toutes sortes, qui conduisent des dieux et des héros à affronter leurs proches et ceux de leur entourage, qu'on évite de les raconter et de les représenter en peinture*⁵⁴⁶. (Rép. 378c3-6)

Ce type de mythe fallacieux comprend des histoires comme celle de la déesse Héra enchaînée par son fils, ou celle d'Héphaïstos jeté dans un précipice par son père, composées par Homère, que Socrate mentionne particulièrement. Suivant

⁵⁴⁴ *République*, 378b1-5, traduction Leroux : « Καὶ οὐ λεκτέοι γ', ἔφην, ὦ Ἀδείμαντε, ἐν τῇ ἡμετέρᾳ πόλει. οὐδὲ λεκτέον νέῳ ἀκούοντι ὡς ἀδικῶν τὰ ἔσχατα οὐδὲν ἂν θαυμαστὸν ποιοῖ, οὐδ' αὖ ἀδικοῦντα πατέρα κολάζων παντὶ τρόπῳ, ἀλλὰ δρῶν ἂν ὅπερ θεῶν οἱ πρῶτοί τε καὶ μέγιστοι. »

⁵⁴⁵ Létitia Mouze prend ces passages où Platon nuance la gravité de la fausseté des récits comme preuve du fait que les récits fallacieux qui racontent l'histoire d'une manière qui ne convient pas aux dieux sont fallacieux non pas en raison de la fausseté du contenu de l'histoire, mais de leur effet potentiel sur l'esprit des enfants. Mouze, L., *Le Législateur et le poète : Une interprétation des Lois de Platon*, Presses Univ. Septentrion, 2005, p. 28-29.

⁵⁴⁶ *République*, 378c3-6, traduction Leroux : πολλοῦ δεῖ γιγαντομαχίας τε μυθολογητέον αὐτοῖς καὶ ποικιλτέον, καὶ ἄλλας ἔχθρας πολλὰς καὶ παντοδαπὰς θεῶν τε καὶ ἡρώων πρὸς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους αὐτῶν.

ce raisonnement, de nombreuses autres histoires de la mythologie et de la littérature grecque sont, pour Platon, des mythes fallacieux qu'il ne faut pas raconter aux enfants. Au moment où Platon nous donne l'impression de vouloir nier et rejeter l'ensemble des valeurs de l'art, de la littérature ainsi que de la peinture, Socrate relativise de nouveau son hostilité contre ces récits en la plaçant sous une condition très déterminée, exprimée par la raison suivante :

Car un jeune n'est pas en mesure de discerner une intention allégorique de ce qui n'en possède pas, et ce qu'il ressent à son âge, en formant ses opinions, a tendance à devenir ineffaçable et immuable⁵⁴⁷. (Rép. 378d7-e1)

Cet énoncé nous donne toujours l'impression que ces récits doivent être interdits non pas pour leur fausseté, mais pour leurs mauvaises influences potentielles lorsque la raison que donne Socrate semble bien circonscrite au contexte de l'éducation, et non pas dans le cas général. Comme Socrate ne semble pas mettre l'accent sur la fausseté des récits comme étant la raison pour laquelle ils doivent être interdits aux enfants, l'influence exercée par ces récits, pour certains commentateurs, semble être la seule distinction entre les faux mythes et les mythes qui conviennent aux enfants. L'interprétation conséquentialiste⁵⁴⁸ défend donc l'idée que Platon essaie d'interdire les récits sur les conflits entre les dieux car ce genre de récit laisse les enfants croire qu'un citoyen peut se tourner contre un autre citoyen. Cependant, la thèse de Socrate ici est plus radicale, ce n'est pas parce que

⁵⁴⁷ *République*, 378d7-e1, traduction Leroux : ὁ γὰρ νέος οὐχ οἶός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μῆ, ἀλλ' ἂν τηλικούτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι.

⁵⁴⁸ Par conséquentialiste, j'entends ceux qui défendent la thèse selon laquelle ces récits sont fallacieux ces récits mentionnés sont fallacieux non par leur fausseté mais par leurs conséquences. De nombreux commentateurs soutiennent à cette position en interprétant ce passage de l'évaluation des récits dans le contexte de l'éducation des enfants, Mouze et Gill sont les deux commentateurs qui ont développé le plus cette thèse. Gill, C., « Plato on Falsehood—not Fiction », in *Lies and Fiction in the Ancient World*, Liverpool University Press, 1993, p. 38-87. Létitia Mouze, *Le Législateur...op. cit*, 2005, p. 28-29.

les dieux ne « doivent » pas faire la guerre entre eux, mais parce que les dieux ne « peuvent » pas faire la guerre sans quoi ils ne seraient pas les dieux. Dans ce passage du dialogue, Socrate formule une démonstration montrant l'impossibilité de représenter les dieux comme la cause du mal, donc comme auteur de la guerre, des conflits, des vengeances, des actes de violence etc. Voici l'argument de Socrate :

-Il faut toujours représenter le dieu étant tel qu'il se trouve être⁵⁴⁹, qu'on le présente dans une composition épique, dans des vers lyriques ou dans une tragédie.

-Il le faut, en effet.

-Par conséquent, le dieu est réellement bon (ἀγαθός), et c'est ainsi qu'il faut en parler ?

-Sans doute.

-Mais rien de ce qui est bon n'est nuisible (βλαβερόν), n'est-ce pas ?

-C'est mon avis.

-Or, ce qui n'est pas nuisible nuit-il ?

-En aucune manière.

-Mais ce qui ne nuit pas fait-il du mal ?

-Cela n'en fait pas.

-Ce qui ne produit aucun mal ne saurait être non plus la cause d'aucun mal (κακοῦ αἴτιον) ?

-Comment, en effet ?

-Mais quoi, ce qui est bon est-il bienfaisant (ὠφέλιμον) ?

-Oui.

⁵⁴⁹ Leroux traduit par « il faut représenter le dieu tel qu'il est » en notant qu'une traduction littérale serait « il faut représenter le dieu étant tel qu'il se trouve », je choisis la traduction littérale de Leroux afin d'être plus proche au texte.

-C'est donc la cause de ce qui se fait de bien ?

-Oui.

-Donc, le bien n'est pas la cause de toute chose, mais il est la cause du bien (αἴτιον τὸ ἀγαθόν), il n'est pas la cause des maux (τῶν κακῶν ἀναίτιον).

-Absolument, dit-il.

-Par conséquent, repris-je, le dieu, puisqu'il est bon, ne serait pas non plus—comme la plupart des gens le disent—la cause de tout, mais il n'est la cause que d'un petit nombre de choses qui adviennent aux êtres humains, et de la plus grande part, il n'en est pas la cause⁵⁵⁰.
(Rép. 379a7-c7)

Bien que dans les passages antérieurs les raisons que donne Socrate pour lesquelles certains récits doivent être interdits semblent se concentrer sur leurs conséquences potentielles dans la société, il n'y a aucun doute que cette démonstration se concentre sur la fausseté « inappropriée » de ces récits, qui fait

⁵⁵⁰ République, 379a7-c7, traduction Leroux :

- οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν, αἰεὶ δῆπου ἀποδοτέον, ἐάντε τις αὐτὸν ἐν ἔπεσιν ποιῆ ἐάντε ἐν μέλεσιν ἐάντε ἐν τραγῳδίᾳ.

-Δεῖ γάρ.

-Οὐκοῦν ἀγαθὸς ὁ γε θεὸς τῶ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτω;

-Τί μῆν;

-Ἀλλὰ μὲν οὐδὲν γε τῶν ἀγαθῶν βλαβερὸν ἦ γάρ;

-Οὐ μοι δοκεῖ.

-Ἄρ' οὖν ὁ μὴ βλαβερὸν βλέπτει;

-Οὐδαμῶς.

-Ὅ δὲ μὴ βλέπτει κακὸν τι ποιεῖ;

-Οὐδὲ τοῦτο.

-Ὅ δὲ γε μηδὲν κακὸν ποιεῖ οὐδ' ἂν τις εἴη κακοῦ αἴτιον;

-Πῶς γάρ;

-Τί δέ; ὠφέλιμον τὸ ἀγαθόν;

-Ναί.

-Αἴτιον ἄρα εὐπραγίας;

-Ναί.

-Οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον.

-Παντελῶς γ', ἔφη.

-Οὐδ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλὰ ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος· πολὺ γὰρ ἐλάττω τάγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν, καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἅττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν.

d'eux des faux mythes. Nous pouvons analyser cette démonstration en trois temps :

Dans un premier temps, Socrate explicite le critère d'une bonne représentation :

Représenter une chose X telle qu'elle se trouve

οἷος τυγχάνει ὁ X ὄν, ἀεὶ δήπου ἀποδοτέον

Il ne s'agit pas ici d'atteindre la ressemblance la plus fidèle possible, mais de montrer cette chose elle-même et non pas autre chose. Or, afin d'arriver à montrer une chose telle qu'elle est, il faut savoir ce qu'elle est exactement, autrement dit, il faut saisir la définition de la nature de cette chose. Donc, si la nature du dieu est d'être *ἀγαθός*, alors le bien est ce qui caractérise essentiellement le dieu.

Le deuxième temps consiste en cet argument :

Ce qui est bon n'est pas nuisible,

Ce qui n'est pas nuisible ne nuit pas,

Ce qui ne nuit pas ne fait pas du mal,

Ce qui ne cause aucun mal n'est pas la cause du mal,

Ce qui est bon n'est donc pas la cause du mal,

Le dieu qui est bon n'est donc pas la cause du mal.

Le raisonnement ici se concentre sur les rapports logiques entre « bon » (*ἀγαθόν*), « nuisible » (*βλαβερόν*), « nuire » (*βλάπτει*) et « mal » (*κακόν*), plutôt que sur la nature réelle de dieu. Ce raisonnement paraît très intuitif, l'opposition entre le bien et le mal, entre « bon » et « nuisible », et la cohérence entre « nuisible » et « nuire » semblent presque naturelles. Cependant, si on pousse ce raisonnement un peu plus loin, les rapports entre les termes paraissent de moins en moins évident. Il en va ainsi, par exemple, des rapports entre la guerre et le mal,

entre la peur et le bien, ou encore entre « le dieu » et « la cause de toute chose » (πάντων αἴτιος). C'est pourquoi dans un troisième temps, Socrate explique la raison pour laquelle un dieu ne peut pas être la cause de toute chose :

Si on souhaite représenter les dieux comme ἀγαθόν,

Et le bien n'est pas la cause du mal

Alors on ne peut pas représenter dieu comme la cause du mal.

Le raisonnement semble évident et il contredit donc toute image qu'on fait du dieu comme la cause de toute chose ou un être qui est capable de faire tout ce qu'il veut y compris la guerre, la querelle, la jalousie, toute sorte de l'acte qui nuit. Le raisonnement de Socrate ne fonctionne qu'à partir d'une définition sur la nature de dieu. Si notre idée de dieu est essentiellement définie par le bien, alors l'image qu'on fait de dieu est donc quelque chose de bien, et le fait de représenter dieu comme la cause du mal contredit notre image de dieu.

Selon ce raisonnement, Socrate établit le premier modèle (τύπος) de récit, qui consiste à assurer que les dieux sont toujours présentés comme la cause du bien et jamais la cause du mal. Il condamne ensuite, selon ce modèle, plusieurs passages dans l'œuvre d'Homère au sujet des dieux, et les donne comme exemples de « faux mythes », c'est-à-dire des mythes qu'il faut interdire de raconter aux enfants. Cependant, si on examine tous les exemples de récits qui représentent « les dieux comme la cause du mal » et qui doivent donc être interdit, alors on s'aperçoit que « la cause du mal » est plus subtile. Car Socrate rejette non seulement les récits où les dieux sont représentés comme causant le malheur⁵⁵¹, mais aussi comme ayant

⁵⁵¹ Socrate fait référence au poème d'Homère sur Zeus :
Deux jarres sont disposées sur le seuil de Zeus
Remplies de sorts, l'une de sorts heureux, l'autre de sorts malheureux.
« Et celui à qui Zeus donne un mélange de l'une et de l'autre

« la faim mauvaise⁵⁵² », commettant des actes injustes⁵⁵³, se livrant à la querelle et au jugement sur les dieux ou les déesses⁵⁵⁴, et même au châtement sans explication⁵⁵⁵.

4) Tantôt, il se trouve en présence du mal, tantôt il se trouve en présence du bien. (Rép. 379d2-4)

⁵⁵² Il s'agit de la suite du poème précédent d'Homère sur Zeus :

« mais celui qui ne reçoit que la deuxième jarre, sans mélange
la faim mauvaise le poursuit sur la terre divine. (Rép. 379d7)

⁵⁵³ « Les actes injustes » désignent ici la violation des serments et des trêves dans l'œuvre d'Homère, à propos de Pandare :

De même pour la violation des serments et des trêves, dont Pandaros s'est rendu coupable, si quelqu'un affirme qu'il l'a commise sous l'emprise d'Athéna ou de Zeus, nous ne l'approuverons pas... (Rép. 379e1-2)

⁵⁵⁴ Il s'agit du passage où Socrate affirme qu'il ne faut pas accepter d'imputer « à *Thémis et à Zeus la querelle et le jugement des déesses*. (Rép. 380a1) » Selon la note de James Adam, Socrate fait référence au fameux « jugement de Pâris », où Zeus et Hermès en appellent au jugement pour choisir la déesse la plus belle entre Athéna, Aphrodite et Héra et lui donner la pomme d'or.

Traditionnellement il existe deux hypothèses sur la référence exacte de θεῶν ἔριν τε καὶ κρίσιν. L'une suggère que la querelle et le jugement se réfèrent à la théomachie (la bataille des dieux) et traduit donc la phrase en « la querelle et le jugement sur les dieux » ; et l'autre est l'hypothèse soutenue par Adam, qui argue que ce passage fait référence au jugement de Pâris, donc doit être traduit en « la querelle et le jugement sur les déesses ». Comme le texte grec ne permet pas de trancher entre ces deux hypothèses, James Adam exclut la première hypothèse en interprétant l'argument de Socrate. Selon Adam, le modèle que Socrate impose aux poètes est l'interdiction de représenter les dieux non seulement comme étant la cause du mal en général, mais en particulier la cause du mal pour les hommes. Se fondant sur cette interprétation, Adam exclut la première hypothèse qui fait référence à la théomachie et pour laquelle, selon ce qu'écrit Homère, du mal n'est causé qu'entre les dieux, et non aux hommes. En revanche, dans la seconde hypothèse, pour laquelle il est fait référence au jugement de Pâris, qui est considéré comme l'élément déclencheur de la guerre de Troie, il est donc fait du mal aux êtres humains. Étant donné que pour Adam, il n'y a que la seconde hypothèse qui présente les dieux comme la cause du mal pour les hommes, ce passage fait donc logiquement référence au jugement de Pâris, et se traduit donc par « la querelle et le jugement sur les déesses ». Quoi qu'il en soit, le texte grec ne comporte aucun élément permettant de contredire Adam, ni même de défendre une interprétation sur la référence qu'introduit Socrate dans cette phrase. Cependant, je ne suis pas d'accord avec l'argument d'Adam, qui tire une conclusion en interprétant « la cause du mal » comme étant « la cause du mal chez les hommes », et qui conclut que l'hypothèse de la théomachie est peu probable car elle pose que les dieux ne se font du mal qu'entre eux mais pas aux hommes. Le raisonnement de Socrate consiste à montrer qu'il y a une contradiction dans les idées lorsque l'on décrit le bien comme la cause du mal en général, et non pas la cause du mal seulement pour les hommes. De plus, dans le passage précédent, Socrate dit précisément : « *Ces histoires de combats de géants et toutes ces querelles de toutes sortes, qui conduisent des dieux et des héros à affronter leurs proches et ceux de leur entourage, qu'on évite de les raconter et de les représenter en peinture.* (Rép. 378c3-6) » La cause du mal que Socrate désigne ici dans les extraits de poèmes ne se limite donc pas aux récits représentant les dieux comme ceux qui font du mal aux hommes, mais aux récits qui représentent les dieux en auteurs du malheur pour les hommes comme pour les dieux.

Or, admettons que Socrate n'entende pas « la cause du mal » comme le « malheur pour les hommes ». Dans ce cas-là, le fait que Socrate considère la querelle et le jugement sur la beauté des déesses comme des actes qui ne correspondent pas à l'image que l'on se fait des dieux comme étant le bien, manifeste leur participation à « la cause du mal ».

⁵⁵⁵ Socrate semble mettre l'accent sur le fait que le châtement en soi est un mal, donc si on veut associer les dieux à ceux qui châtent, il faut expliquer que cela donne lieu à des bénéfiques : « *Il doit affirmer, d'une part, que le dieu est l'auteur d'œuvre justes et bonnes et, d'autre part, que ceux*

Il nous semble étrange d'affirmer que la querelle ou même le châtement en soi, font ainsi nécessairement partie des actes qui ne correspondent pas à ce qu'est un dieu en tant que tel. Car la querelle, le châtement et le jugement sur les dieux (ou déesses) notamment, ne sont pas associés au mal d'une manière directe dans la nature de ces actes. Or, l'image liée à ces actes semble avoir une ambiguïté ou même une ressemblance avec les actes qui produisent le malheur : le conflit, la peine ou la compétition par exemple. Comme Socrate ne semble pas affirmer que ces actes sont malfaisants en eux-mêmes, et que le dieu qui commet ces actes est en réalité la cause du mal, le mode de récit employé ici semble viser à donner une certaine image de ces actes, plutôt qu'à montrer la nature de ces actes. Par conséquent, si on fait une image du dieu essentiellement en lien avec le bien, alors il ne sera en aucun cas en contact avec le mal et tout ce qui y est lié. Cependant, un mythe, qui est par définition faux, ou dont la valeur de vérité est inconnaisable, doit éviter non seulement les paroles qui associent le bien au mal en suggérant qu'un dieu peut être la cause du mal, mais aussi les impressions qui créent une ressemblance apparente entre les actes des dieux et les actes qui produisent le malheur.

Cela semble éclairer aussi la distinction entre le mythe que l'on peut raconter aux enfants ou « vrai mythe », en opposition aux faux mythes (μύθοι ψευδεῖς), et le discours vrai. Le critère que donne Socrate, « représenter une chose telle qu'elle est », ne nous permet pas de distinguer un vrai mythe d'un discours vrai, car tous deux doivent représenter le sujet en question tel qu'il est. Mais à l'aide des exemples que donne Socrate, nous pouvons voir la différence entre ces deux types de discours, qui n'ont pas la même valeur de vérité. Car, un énoncé comme «

qui ont été châtiés en ont tiré un bienfait. (Rép. 380b1-2) »

Le bien n'est pas incompatible avec le châtement. Si le dieu est le bien, alors il n'est pas incompatible avec l'acte du châtement » est un discours vrai, mais dire « le dieu, en tant qu'il est le bien, châtie » dans un mythe ne suffit pas, et doit être précisé par une explication pour que le mythe ne renvoie pas une image du dieu qui ressemble à celle d'un malfaiteur. Le discours vrai et le « vrai mythe » représentent tous les deux le dieu tel qu'il est. Mais le discours vrai représente la nature du dieu, qui est d'être bon, et le vrai mythe représente l'image du dieu, qui est l'image du bienfaiteur.

Nous pouvons donc poser cette hypothèse : la distinction entre un mythe qu'on peut raconter aux enfants et un discours vrai tient à la référence utilisée, ou au modèle auquel le discours essaie de ressembler. Autrement dit, le mythe prend l'image de la réalité comme référence, et le discours vrai se réfère à la « réalité » elle-même, dont on n'a pas encore déterminé en quoi elle consiste. Nous reviendrons sur cette hypothèse à la fin de la discussion sur les *muthoi pseudeis* pour examiner la validité de cette hypothèse.

b. Les dieux qui se transforment

Le deuxième type de μύθοι ψευδεῖς au sujet des dieux concerne les récits relatant des histoires de dieux qui prennent d'autres apparences pour nous tromper :

Crois-tu que le dieu soit un magicien capable, en vertu d'une sorte de stratégie délibérée, de nous apparaître ici et là sous des figures diverses, tantôt en se produisant lui-même par la transformation de son être propre en plusieurs formes, tantôt en nous trompant par la production autour de lui de semblants de ce genre⁵⁵⁶ ?

⁵⁵⁶ *République*, 380d1-6, traduction Leroux : « Τί δὲ δὴ ὁ δεῦτερος ὄδε; ἄρα γόητα τὸν θεὸν οἶει εἶναι καὶ οἷον ἐξ ἐπιβουλῆς φαντάζεσθαι ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ιδέαις τοτὲ μὲν αὐτὸν γιγνόμενον, [καὶ] ἀλλάττοντα τὸ αὐτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς, τοτὲ δὲ ἡμᾶς ἀπατῶντα καὶ ποιῶντα περὶ αὐτοῦ τοιαῦτα δοκεῖν, ἢ ἀπλοῦν τε εἶναι καὶ πάντων ἥκιστα τῆς ἑαυτοῦ ιδέας ἐκβαίνειν; »

(Rép. 380d1-6)

Nous pouvons réduire ce questionnement à deux questions : 1) est-ce que les dieux se transforment ? 2) est-ce que les dieux trompent (*ἀπατῶντα*) les hommes en se transformant ? Les deux questions doivent être expliquées séparément, car l'argument de Socrate se concentre sur toutes les transformations des dieux, et pas seulement sur celles qui visent à tromper. Dans un premier temps, la réponse à la seconde question semble être déjà donnée par la première loi, qui interdit de représenter un dieu comme la cause du mal. Mais on ne peut être certain que *tromper* (dans le sens d'*ἀπατῶ*) peut être assimilé à *châtier*, qui n'est pas une action malveillante par nature. Examinons alors ces deux questions progressivement, avec l'argument que donne Socrate.

La question de la transformation des dieux concerne notamment la conformité entre leur nature, le changement et le fait de pouvoir prendre plusieurs formes. L'argument de Socrate consiste à poser cette thèse :

Les choses les meilleures ne sont-elles pas celle qui sont le moins susceptibles d'être altérées et mises en mouvement par autre chose qu'elles-mêmes⁵⁵⁷ ? (Rép. 380e3-4)

À partir de cette thèse, le raisonnement se déroule en distinguant deux types de mouvement : le mouvement déclenché de l'extérieur, et le mouvement actif de l'intérieur. À propos du mouvement passif déclenché par autre chose, Socrate commence son raisonnement par notre image sur la nature des dieux :

-Le dieu, tout comme les choses qui concernent le dieu, est absolument parfait.

⁵⁵⁷ *République*, 380e3-4, traduction Leroux : Οὐκοῦν ὑπὸ μὲν ἄλλου τὰ ἄριστα ἔχοντα ἤκιστα ἀλλοιοῦνται τε καὶ κινεῖται;

-Nécessairement.

-Et alors, pour cette raison, le dieu est le moins susceptible de recevoir plusieurs formes⁵⁵⁸. (Rép. 381b4-6)

Autrement dit, si les choses les meilleures sont celles qui sont le moins susceptibles d'être changées, alors ce qui est parfait ne subit aucun changement. Un dieu consiste par nature en un être parfait. Par conséquent, un dieu ne subit pas de changement ou d'altération de l'extérieur. À partir de la thèse de Socrate qui pose que meilleures les choses sont, moins elles sont susceptibles de changer, et en tenant compte de la définition de la nature des dieux, on peut déduire qu'un dieu ne peut pas être représenté comme quelque chose qui subit des changements de l'extérieur.

Or, si un dieu, par nature, ne peut pas être altéré par autre chose, cela ne veut pas dire que le dieu ne peut pas se changer lui-même. Socrate propose alors un second argument, pour montrer qu'il est impossible pour un dieu de vouloir se changer en autre chose que lui-même.

-Mais ne peut-il se changer et s'altérer lui-même ?

-De toute évidence, dit-il, si toutefois il s'altère.

-Se change-t-il alors en mieux et en plus beau, ou en pire et en plus laid ?

-Si vraiment il s'altère, dit-il, c'est nécessairement dans le sens du pire. Nous avons affirmé, en effet, qu'il ne manque au dieu, pour ainsi dire, ni beauté ni vertu.

-Et s'il en est ainsi, penses-tu quant à toi, Adimante, qu'un être quel qu'il soit, dieu ou homme, puisse lui-même se rendre pire à

⁵⁵⁸ *République*, 381b4-6, traduction Leroux :

-Ἀλλὰ μήν ὁ θεός γε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντα ἄριστα ἔχει.

-Πῶς δ' οὐ;

-Ταύτη μὲν δὴ ἥκιστα ἂν πολλὰς μορφὰς ἴσχοι ὁ θεός.

*dessein*⁵⁵⁹ ? (Rép. 381b8-c5)

Pour résumer ce raisonnement, il semble également impossible pour un dieu de s'altérer lui-même volontairement. Car un changement volontaire selon Socrate tend toujours vers le meilleur, le plus beau, et tout ce qui est positif. Mais l'être du dieu est parfait, il lui est donc impossible de se mouvoir vers le meilleur, et il lui est aussi impossible de se mouvoir pour devenir pire, sinon il n'est plus un être parfait. Par conséquent, un dieu ne peut être altéré ni volontairement ni de manière passive, et sa représentation n'est donc compatible avec aucune transformation ou altération. La deuxième loi pour contrôler les récits qu'on raconte aux enfants est donc : un dieu ne se transforme pas et ne subit de changement en aucune manière.

c. Les fils des dieux

Le troisième type de μύθοι ψευδεῖς au sujet des dieux se trouve plus loin dans le livre III, et ne concerne pas directement les dieux, mais leurs enfants. Ce type de récit sur les enfants des dieux est classé dans les μύθοι ψευδεῖς, car selon le critère que donne Socrate en 381b, le modèle comprend « le dieu, tout comme les choses qui concernent le dieu » : comme les enfants des dieux les concernent nécessairement, les récits à leur sujet doivent donc appliquer les mêmes modèles que ceux sur les dieux. Socrate a fondé deux modèles sur les récits concernant les dieux : premièrement, le dieu est bon, et n'est donc pas la cause du mal ;

⁵⁵⁹ *République*, 381b8-c5, traduction Leroux :

-Ἄλλ' ἄρα αὐτὸς αὐτὸν μεταβάλλοι ἂν καὶ ἀλλοιοῖ;

-Δῆλον, ἔφη, ὅτι, εἴπερ ἀλλοιοῦται.

-Πότερον οὖν ἐπὶ τὸ βέλτιόν τε καὶ κάλλιον μεταβάλλει ἑαυτὸν ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ τὸ αἴσχιον ἑαυτοῦ;

-Ἀνάγκη, ἔφη, ἐπὶ τὸ χεῖρον, εἴπερ ἀλλοιοῦται· οὐ γάρ που ἐνδεᾶ γε φήσομεν τὸν θεὸν κάλλους ἢ ἀρετῆς εἶναι.

-Ὅρθότατα, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις. καὶ οὕτως ἔχοντος δοκεῖ ἂν τίς σοι, ὦ Ἀδείμαντε, ἐκὼν αὐτὸν χεῖρω ποιεῖν ὀπηροῦν ἢ θεῶν ἢ ἀνθρώπων;

deuxièmement, le dieu est parfait, et ne se transforme donc jamais. Si les êtres qui concernent les dieux partagent la même nature qu'eux, alors les enfants des dieux doivent aussi être bons et parfaits. Suivant ce même modèle, les récits qui représentent la cruauté, le mépris, la cupidité chez les enfants des dieux sont nécessairement des *μῦθοι ψευδεῖς*, et par conséquent, doivent être interdits. L'exemple que donne Socrate, l'histoire d'Achille, fait partie des histoires les plus connues dans l'ensemble de littérature grecque :

Quant à ces passages où Hector est traîné autour du monument funèbre de Patrocle et où des prisonniers sont égorgés sur son bûcher, tout cela, nous le déclarerons non véridique et nous ne permettrons pas qu'on fasse croire à nos hommes qu'Achille, qui est l'enfant d'une déesse et du très vertueux Pélée, un homme issu de la troisième génération après Zeus et élève du très sage Chiron, ait été la proie d'un tel trouble qu'il ait été affecté de deux maladies contraires, une servilité assortie de cupidité et, à l'opposé, une attitude de mépris envers les dieux et les hommes⁵⁶⁰. (Rép. 391b5-c6)

Et il mentionne aussi celle de Thésée et Pirithoüs :

Ne nous laissons pas persuader et ne laissons pas dire non plus que Thésée, fils de Poséidon, et Pirithoüs, fils de Zeus se soient lancés dans ces enlèvements abominables, comme on le rapporte, ni qu'aucun autre enfant d'un dieu, qu'aucun héros ait eu l'audace d'accomplir des actions aussi abominables et sacrilèges, du genre de celles qu'on leur attribue fallacieusement aujourd'hui. (Rép. 391b5-d6)

Les actes de cruauté, de mépris, de cupidité ou le manque de contrôle de soi, ne peuvent pas être associés à l'image d'un dieu, ou de quoi que ce soit qui le

⁵⁶⁰ *République*, 391b5-c6, traduction Leroux : « τὰς τε αὖ Ἴκτορος ἔλξεις περὶ τὸ σῆμα τὸ Πατρόκλου καὶ τὰς τῶν ζωγηθέντων σφαγὰς εἰς τὴν πυρὰν, σύμπαντα ταῦτα οὐ φήσομεν ἀληθῆ εἰρησθαι, οὐδ' ἐάσομεν πείθεσθαι τοὺς ἡμετέρους ὡς Ἀχιλλεύς, θεᾶς ὦν παῖς καὶ Πηλέως, σωφρονεστάτου τε καὶ τρίτου ἀπὸ Διός, καὶ ὑπὸ τῷ σοφωτάτῳ Χείρωνι τεθραμμένος, τοσαύτης ἦν παραχῆς πλέως, ὥστ' ἔχειν ἐν αὐτῷ νοσήματα δύο ἐναντίω ἀλλήλοισιν, ἀνελευθερίαν μετὰ φιλοχρηματίας καὶ αὖ ὑπερηφανίαν θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων. »

concerne. Car à partir de l'association de tels actes aux fils des dieux, on peut déduire qu'un dieu est la cause du mal, et le fait de représenter le bien comme la cause du mal est contradictoire. Par conséquent, dans ce type de récit, la description de l'acteur et celle de l'action ne peuvent pas être vraies en même temps, comme le dit Socrate :

*Forçons plutôt les poètes à reconnaître ou bien qu'ils n'ont pas commis de tels actes, ou alors qu'ils ne sont pas les enfants des dieux. Qu'ils ne puissent pas dire les deux choses à la fois, et qu'ils n'entreprennent pas de persuader nos jeunes que les dieux engendrent des maux, et que les héros ne sont en rien supérieurs aux hommes*⁵⁶¹. (Rép. 391d3-7)

Ces histoires sur les enfants des dieux sont « doublement fausses » et sont donc des μύθοι ψευδεῖς. La première fausseté de ces récits provient de leur contenu fictif, c'est-à-dire qu'au lieu de parler d'êtres réels, ces récits parlent d'êtres imaginaires. La deuxième fausseté de ces récits provient d'une contradiction des idées. Partant de l'image de la nature du sujet du récit qu'on projette en l'associant à une idée, le récit en associant ces qualités à son sujet mélange les idées contradictoires. Autrement dit, la première fausseté consiste à considérer un être fictif, qui est un dieu que l'on appelle Zeus, ou un fils de dieu que l'on appelle Achille, et les descriptions de leurs actes. La deuxième fausseté concerne une contradiction des idées qui surgit lorsqu'on représente le bien comme la cause du mal. Car, si l'image de la nature du dieu est associée essentiellement à l'idée du bien et de la perfection, l'image qui présente un dieu qu'on appelle Zeus, et qui lui attribue des actes bons et parfaits, correspond bien à cette définition. En revanche,

⁵⁶¹ *République*, 391d3-7, traduction Leroux : ἀλλὰ προσαναγκάζωμεν τοὺς ποιητὰς ἢ μὴ τούτων αὐτὰ ἔργα φάναι ἢ τούτους μὴ εἶναι θεῶν παῖδας, ἀμφοτέρω δὲ μὴ λέγειν, μηδὲ ἡμῖν ἐπιχειρεῖν πείθειν τοὺς νέους ὡς οἱ θεοὶ κακὰ γεννῶσιν, καὶ ἥρωες ἀνθρώπων οὐδὲν βελτίους.

si on forge l'image d'un dieu qu'on appelle Éros, en attribuant à cet être des actes mauvais, de méchanceté etc., alors cette image d'Éros sera en contradiction avec l'image d'un dieu.

Il s'agit bien ici d'une contradiction entre des images qui représentent des associations entre idées différentes. Dans le raisonnement, la nature du dieu n'est pas mise en question, au contraire : le point de départ du raisonnement est l'image de dieu qu'on projette à partir de son association avec telle ou telle idée. Si l'on se représente un dieu en l'associant au bien et à la perfection, alors cette image du dieu entre en contradiction avec l'image d'un certain dieu (Zeus ou Eros) en train de faire du mal, forgée dans les récits. Par conséquent, cette image d'Éros malfaisant commet une contradiction en associant à dieu des actes de méchanceté, car elle associe à l'idée du bien, ce avec quoi on se représente la nature du dieu, l'idée du mal. C'est pourquoi Socrate insiste sur le fait que dans un tel récit, soit l'être qui commet ces actes n'est pas un dieu, soit c'est un dieu, mais il n'est pas l'auteur de ces actes. Dans tous les cas, il ne peut pas être les deux en même temps, sinon on tombe dans la contradiction.

Résumons cette discussion sur les *μύθοι ψευδεῖς* au sujet des dieux. Deux choses déterminent leur fausseté : 1) l'image de l'être forgée par la description du récit ne correspond pas à l'image de l'être dont on souhaite se représenter la nature ; 2) l'idée qui caractérise essentiellement l'être en question n'est pas compatible avec l'idée qui est représentée par les descriptions attribuées à ce même être.

La contradiction au niveau des idées semble évidente et simple à détecter. En effet personne ne nie qu'il soit contradictoire de dire que le bien cause le mal. Or, l'image qui représente un mélange des idées ne montre pas l'articulation de la mise en rapport des idées, la mise en rapport contradictoire pourrait donc facilement

être masquée comme dans l'image du dieu qui fait la guerre, l'articulation entre le dieu, le bien, la guerre et le mal est complètement masquée par l'apparition immédiate de l'image. Et pour déduire de l'image la mise en rapport entre les idées qu'elle contient, il faut s'écarter de l'affection immédiate de l'image et déterminer d'un côté la nature de l'être en question et d'un autre, quels types d'actions et de caractéristiques une image qui correspond à cette nature est censée renvoyer. Dans le cas d'un dieu, il faut donc connaître d'abord la nature du dieu, et les types d'actions et de caractéristiques qui représentent le bien et la perfection.

B. Les μύθοι ψευδεῖς sur l'Hadès

Le deuxième type de récit concerne les récits autour de l'Hadès, le dieu de la mort. On voit plus clairement qu'il s'agit de la présentation de l'image de quelque chose, plutôt que de la présentation de cette chose tout court. Car la mort dans les récits est représentée par une figure divine qui contrôle la vie et la mort de tous les vivants, y compris les êtres humains. Il est important de contrôler ce type de récits, car ils consolident directement l'idée du courage et l'image que l'on se fait de quelqu'un de courageux, ce qui correspond à une des dispositions naturelles des gardiens. Ce type de récit peut ensuite être divisé en deux sortes de sujet : la terreur de la mort et la lamentation. Selon Socrate, les récits qui font l'éloge de l'Hadès en vantant sa puissance et mettent l'accent sur l'horreur de la mort introduisent une confusion dans le rapport entre le courage et la terreur de la mort ; et les récits qui mettent l'accent sur la lamentation chez les sages commettent une contradiction.

a. La terreur envers la mort

L'argument portant sur la raison pour laquelle il faut interdire le type de

récits autour de l'Hadès n'est pas du tout explicite. Il est clair que pour Socrate, faire l'éloge d'Hadès rend moins courageux les enfants. En revanche, les raisons que Socrate présente pour justifier son interdiction de ce type de récit sont très obscures, et il est donc difficile de savoir ce qu'il faut éviter dans la composition du récit, et ce qui fait « *qu'ils n'en parlent pas de manière véridique (ἀληθῆ) et que leurs histoires ne sont d'aucune utilité à ceux qui s'apprêtent à devenir des hommes de guerre*⁵⁶². » Selon les exemples que donnent Socrate, on peut articuler davantage la peur de la mort sous deux formes : 1) représenter l'Hadès comme une horreur absolue⁵⁶³ ; 2) représenter la mort comme si elle était à éviter à tout prix, n'importe quel mode de vie étant préférable à la mort⁵⁶⁴. Comme le dit Socrate :

*Quand on croit à l'existence de l'Hadès et qu'on pense qu'il s'agit de quelque chose de terrible, crois-tu qu'on puisse être dépourvu de crainte devant la mort et, dans les combats, la préférer à la défaite et à l'esclavage*⁵⁶⁵ ? (Rép. 386b4-6)

Et un autre type d'exemple qui décrit la mort comme quelque chose de triste :

*L'âme prenant son vol en quittant ses membres surgit chez l'Hadès lamentant son destin, abandonnant virilité et jeunesse*⁵⁶⁶. (Rép. 386d8-9)

La raison pour laquelle Socrate veut interdire ce type de récit semble encore plus éloignée de la fausseté du récit. Non seulement il n'y a aucun moyen pour

⁵⁶² *République*, 386b10-c1, traduction Leroux : ὡς οὐτε ἀληθῆ ἂν λέγοντας οὐτε ὠφέλιμα τοῖς μέλλουσιν μαχίμοις ἔσσεσθαι.

⁵⁶³ Par exemple le récit qui se trouve en 386c4-6 : « Il craignait qu'apparaisse aux mortels et aux immortels de la demeure épouvantable, remplie de ténèbres, celle qu'ont en horreur même les dieux. »

⁵⁶⁴ Par exemple le récit d'Homère que Socrate mentionne en 386c4-6 : Je préférerais être un assistant aux labours, au service d'un autre homme, fût-il dépourvu de terre et menant une existence de rien que de commander à tous les morts qui ont péri.

⁵⁶⁵ *République*, 386b4-6, traduction Leroux : τὰν Ἄιδου ἠγούμενον εἶναι τε καὶ δεινὰ εἶναι οἷε τινα θανάτου ἀδεῆ ἔσσεσθαι καὶ ἐν ταῖς μάχαις αἰρήσεσθαι πρὸ ἥττης τε καὶ δουλείας θάνατον;

⁵⁶⁶ *République*, 386d8-9, traduction Leroux : ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθῶων πταμένη Ἄιδόσδε βεβήκει, ὄν πότμον γοῶσα, λιποῦσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην.

vérifier la vérité du contenu de ces récits, mais encore ce contenu ne semble pas contenir de contradiction dans les idées représentées. Contrairement aux récits sur les dieux malfaisants, qui impliquent une contradiction directe si on réduit le récit à une proposition : le bien cause le mal, le type de récit sur l'Hadès ne semble pas faire une telle contradiction évidente.

Socrate souligne que ces propos sur l'Hadès seraient « bienvenus dans un autre contexte⁵⁶⁷ » (*Rép.* 387c3), mais pas dans le contexte de la formation des futurs gardiens. Car, selon lui, si les gardiens doivent être des hommes courageux, sages, modérés, et justes, alors ce type de récit ne parle pas de l'Hadès « de manière véridique » :

*Parce que plus ils sont poétiques, moins ils conviennent aux oreilles des enfants et des hommes qui doivent être libres et redouter l'esclavage plus que la mort⁵⁶⁸. (*Rép.* 387b3-6)*

Et :

*Peut-être ces expressions seraient-elles bienvenues dans un autre contexte, mais nous craignons pour nos gardiens qu'ils ne deviennent plus nerveux et plus fragiles qu'il ne convient⁵⁶⁹. (*Rép.* 387c3-5)*

Par conséquent, il faut relire ces récits en présupposant que les personnages de ces récits sont des hommes courageux, donc des modèles à suivre, sans quoi il n'y a pas de sens à les utiliser dans une fonction pédagogique, et à vouloir former les enfants selon des modèles. Une fois ajouté ce présupposé, qui définit les

⁵⁶⁷ *République*, 387c3, traduction Leroux : καὶ ἴσως εὖ ἔχει πρὸς ἄλλο τι·

⁵⁶⁸ *République*, 387b3-6, traduction Leroux : ἀλλ' ὅσῳ ποιητικώτερα, τοσοῦτῳ ἦττον ἀκουστέον παισι καὶ ἀνδράσιν οὓς δεῖ ἐλευθέρους εἶναι, δουλείαν θανάτου μᾶλλον πεφοβημένους.

⁵⁶⁹ *République*, 387c3-5, traduction Leroux : καὶ ἴσως εὖ ἔχει πρὸς ἄλλο τι· ἡμεῖς δὲ ὑπὲρ τῶν φυλάκων φοβούμεθα μὴ ἐκ τῆς τοιαύτης φρίκης θερμότεροι καὶ μαλακώτεροι τοῦ δέοντος γένωνται ἡμῖν.

personnages des récits comme courageux, l'incohérence au sein des récits devient manifeste.

Il est évident que Platon ne définit pas le courage par la témérité ou une audace privée de peur, c'est pourquoi la critique contre les récits sur le sujet de l'Hadès se concentre sur le fait de représenter la peur comme l'horreur absolue qui contrôle tous nos actes. L'éloge de l'Hadès est donc faux parce qu'il associe le courage à la servitude sous l'emprise de la peur de la mort et donne l'image d'hommes courageux asservis par la peur. Ces récits critiqués par Socrate présentent donc une contradiction en renvoyant une image d'homme courageux mais soumis à la peur pour la mort, comme s'ils affirmaient que le courageux n'est pas courageux.

b. La lamentation

En plus des récits sur la terreur de la mort, Socrate argumente aussi sur l'interdiction d'un autre type de récits assez proche, qui relatent les lamentations de « gens célèbres » (τῶν ἐλλογίμων ἀνδρῶν). Socrate ne propose pas d'interdire l'ensemble des récits qui parlent de lamentations, mais seulement ceux qui concernent des gens de réputation. Car « homme célèbre » implique une figure exemplaire qui se distingue du reste des hommes, et selon le raisonnement de Socrate, le fait de raconter la lamentation d'un homme célèbre joint ensemble deux éléments incompatibles, et crée donc une incohérence dans le récit. Car l'homme célèbre, en tant que figure exemplaire, est considéré comme un sage, et l'image du sage est essentiellement associée à une vie autosuffisante, comme le dit Socrate :

Mais nous admettons aussi que s'il existe un homme tel qu'il se suffise pleinement lui-même pour bien vivre, et qu'à la différence

*des autres il ait le moins besoin d'autrui, c'est bien cet homme sage*⁵⁷⁰.
(Rép. 387d11-e1)

L'image de la sagesse est donc associée à l'idée de l'autosuffisance. Et l'autosuffisance s'oppose logiquement à la dépendance. Ce qui caractérise le sage est donc l'autosuffisance et non pas la perfection qui est notamment ce qu'on associe à l'image de dieu. Le sage n'atteint donc pas une autosuffisance parfaite comme un dieu, il est relativement autosuffisant en comparaison avec d'autres humains. Le raisonnement de Socrate est donc simple : ce qui caractérise le sage est l'autosuffisance, ce qui implique donc le moins d'attachement possible à ce qui n'est pas soi. Ainsi, même s'il est possible que le sage se lamente, il ne peut logiquement pas être *caractérisé* par la lamentation :

-Le fait d'être privé d'un fils, d'un frère, ou de richesses, ou de quelque autre bien de ce genre sera pour lui, moins que pour tout autre, une chose terrible.

-Moins que pour tout autre, en effet.

*-Il se lamentera moins que tout autre et, s'il doit affronter une situation malheureuse, il le supportera le plus sereinement du monde*⁵⁷¹. (Rép. 387e3-7)

Par conséquent :

*Nous affirmons bien que l'homme sage ne considérera pas le fait de mourir comme une chose terrible pour quelqu'un de sage, même si celui-ci est son compagnon*⁵⁷². (Rép. 387d5-6)

⁵⁷⁰ République, 387d11-e1, traduction Leroux : « Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε λέγομεν, ὡς ὁ τοιοῦτος μάλιστα αὐτὸς αὐτῷ αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἥκιστα ἐτέρου προσδεῖται. »

⁵⁷¹ République, 387e3-7, traduction Leroux : « -Ἡκιστα ἄρ' αὐτῷ δεινὸν στερηθῆναι ὑέος ἢ ἀδελφοῦ ἢ χρημάτων ἢ ἄλλου τοῦ τῶν τοιούτων.

- Ἡκιστα μέντοι.

-Ἡκιστ' ἄρα καὶ ὀδύρεσθαι, φέρειν δὲ ὡς πρατότατα, ὅταν τις αὐτὸν τοιαύτη συμφορὰ καταλάβῃ. »

⁵⁷² République, 387d5-6, traduction Leroux : « φαμὲν δὲ δὴ ὅτι ὁ ἐπιεικὴς ἀνὴρ τῷ ἐπιεικεῖ,

La fausseté de ces récits à propos du sage consiste à associer des idées opposées pour représenter l'image de la sagesse. Si la sagesse est essentiellement considérée comme une forme d'autosuffisance, et que l'autosuffisance est par nature compatible avec la sérénité, la plénitude est donc incompatible avec toute forme de dépendance qui est exprimée par la lamentation, le regret, la plainte comme un attachement à ce qu'on perd, et il est par conséquent confus de représenter le sage comme quelqu'un qui se lamente. Il est contradictoire de représenter l'image du sage par la lamentation ou toute sorte de regret pour une perte dans le contexte de l'éducation des âmes immatures.

Il faut toujours garder à l'esprit le contexte de l'ensemble de la discussion sur l'évaluation des récits à savoir l'éducation pour les futurs gardiens qui sont encore des enfants avec des âmes en développement. Car la question interrogée ici n'est pas si oui ou non dans la réalité un sage peut se lamenter, mais au contraire celle de la représentation du sage ou de la sagesse aux enfants qui apprennent la sagesse à partir des idées associées à l'image du sage sans nécessairement avoir la capacité de saisir des nuances. Il est donc faux dans ce contexte précis, en présupposant que l'auditoire n'est pas capable de saisir la distinction fine entre le sage et quelqu'un de sage, de raconter l'histoire d'un sage qui se lamente comme si l'on représentait l'indépendance par la dépendance.

Donc si le sage, qui est autosuffisant par nature, ne peut pas être caractérisé par la lamentation, alors le dieu, défini par sa perfection, ne se lamente nullement. Un récit qui relate la lamentation ou la plainte chez une personne célèbre crée donc une image en incohérence avec celle du sage. En revanche, un récit qui relaterait la

οὐπερ καὶ ἐταῖρός ἐστιν, τὸ τεθνάναι οὐ δεινὸν ἠγήσεται. »

lamentation ou la plainte chez les dieux tombe dans la contradiction, en disant que ce qui est censé être parfait ne l'est pas, étant donné que la lamentation, le regret, la plainte, renvoient au manque. C'est pourquoi la lamentation chez les dieux doit aussi être interdite dans les récits :

« Nous insisterons encore davantage pour que ces poètes ne représentent pas les dieux en lamentations et clamant :

Hélas ! Malheureuse que je suis, hélas ! j'ai donné naissance à un héros d'exception⁵⁷³. (Rép. 388b7-c1)

La quatrième loi sur les récits consiste donc à interdire de raconter des histoires de lamentation ou de plainte, chez les gens illustres, et chez les dieux. Car, si l'on veut raconter l'histoire d'un sage ou d'une figure exemplaire, cela implique que l'on essaie d'imiter le sage par la parole. Mais si le récit attribue au personnage des actes ou des caractéristiques qui ne correspondent pas à la nature du sage, alors le récit crée l'image d'une figure qui ne correspond pas à l'image du sage. Par conséquent, ce que le poète imite ne ressemble pas à ce qu'il veut imiter, comme la phrase formulée d'une manière très complexe par Socrate au début de notre discussion sur les *μύθοι ψευδεῖς* :

C'est comme dessiner quelque chose qui ne ressemble aucunement à ce à quoi on veut la faire ressembler en dessinant⁵⁷⁴. (Rép. 377e2-3)

Une question se pose sur la condamnation de ces récits : les récits comme les mythes sont des fictions, les figures et les personnages dans les récits ne correspondent pas à une réalité, et ne prétendent pas parler des dieux, des héros, des

⁵⁷³ *République*, 388b7-c1, traduction Leroux : « πολὺ δ' ἔτι τούτων μᾶλλον δεησόμεθα μήτοι θεοὺς γε ποιεῖν ὀδυρομένους καὶ λέγοντας— ὦμοι ἐγὼ δειλή, ὦμοι δυσαριστοτόκεια· »

⁵⁷⁴ *République*, 377e2-3, ma traduction : « ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν εἰκότα γράφων οἷς ἂν ὅμοια βουληθῆι γράψαι. »

sages comme s'agissant de vrais dieux, de vrais héros, de vrais sages. Pourquoi faut-il alors sanctionner ce genre de récit, et ne pas tout simplement les traiter comme des propos non sérieux ?

Comme nous l'avons montré auparavant, Socrate met l'accent sur le contexte de cette discussion, qui est la formation des enfants. Socrate précise l'auditoire auquel sont destinés ces récits, non pas parce que leur fausseté n'est effective que pour les enfants et pas pour les autres personnes, mais parce que la capacité intellectuelle des enfants n'est pas encore suffisante pour leur permettre de distinguer ce qui dans un discours appelle une lecture directe ou une lecture métaphorique. Socrate explique encore une fois ici que l'intelligence des enfants n'est pas capable de comprendre les niveaux différents de la lecture d'un discours, les enfants ont donc tendance à comprendre le récit au premier degré, ou selon la parole de Socrate, à « prendre au sérieux » ces récits.

Si en effet, mon cher Adimante, nos jeunes gens prenaient au sérieux de telles histoires au lieu de s'en moquer comme des propos indignes des dieux, on croirait difficilement que l'un d'eux, parce qu'il est un homme, s'en trouverait indigne, et qu'il s'adresserait des reproches pour le cas où quelque chose de cette manière de s'exprimer ou de se comporter lui échapperait⁵⁷⁵. (Rép. 388d2-7)

On voit clairement qu'ici Socrate distingue au moins deux lectures différentes d'un discours : une lecture directe où l'on « prend au sérieux », et une lecture distanciée où l'on peut « se moquer » du discours. Dans le cas d'un récit appelant une telle lecture distanciée, étant donné que les dieux, les héros, les sages

⁵⁷⁵ *République*, 388d2-7, traduction Leroux : « εἰ γάρ, ὦ φίλε Ἀδείμαντε, τὰ τοιαῦτα ἡμῖν οἱ νέοι σπουδῆ ἀκούοιεν καὶ μὴ καταγελῶεν ὡς ἀναξίως λεγομένων, σχολῆ ἂν ἑαυτὸν γέ τις ἀνθρώπων ὄντα ἀνάξιον ἠγήσαιο τούτων καὶ ἐπιπλήξειεν, εἰ καὶ ἐπίοι αὐτῷ τι τοιοῦτον ἢ λέγειν ἢ ποιεῖν, ἀλλ' οὐδὲν αἰσχυνόμενος οὐδὲ καρτερῶν πολλοὺς ἐπὶ σμικροῖσιν παθήμασιν θρήνουσ ἂν ἄδοι καὶ ὀδυρούς. »

ne sont que des noms de personnages, qui ne sont pas tenus de correspondre à une détermination propre à ce récit du dieu, du héros, du sage, etc., il n'y aura aucune incohérence ou contradiction suscitée par le récit. Mais un tel récit implique aussi que tous les éléments de l'histoire n'aient aucun sens en dehors du récit, et ne correspondent ni à la réalité, ni à aucun autre discours. Le sens qu'on donne aux éléments ne renvoie donc pas à un être, mais tout simplement à une image recombinaison. Au contraire, dans le cas d'un récit appelant une lecture directe, le sens qu'on donne aux éléments du récit, qui est un contexte particulier, correspond au sens qu'on leur donne dans n'importe quel contexte. L'image de Zeus en tant que dieu renvoie donc au dieu qui a le même sens et la même définition, et ce dans n'importe quel contexte, car c'est la réalité de cet être-là dont on parle. Par conséquent, l'incohérence de ces récits dont parle Socrate ne paraît que dans une circonstance particulière, où l'on comprend le sens du mot par la nature de l'être qu'il désigne.

c. La maîtrise de soi

Les exemples de récits condamnables retenus par Socrate, au sujet du comportement des personnes célèbres, s'éloignent progressivement des caractéristiques essentielles de ces derniers. On commence par les récits qui portent directement sur l'autosuffisance des sages et sur son contraire, puis on aborde les récits sur les qualités non-essentiels associées à l'autosuffisance, par exemple la maîtrise de soi. Ces exemples, que nous catégoriserons sous un même type de récits, concernent la maîtrise de soi, et traitent essentiellement de trois sujets : 1) le rire violent 2) la modération et 3) la richesse et le cadeau.

c-1. Le rire violent

En partant des récits sur les dieux et sur la mort, on arrive à la discussion sur les récits qui décrivent un rire violent chez les gens de valeur.

Il ne faut pas non plus qu'ils soient portés à rire. Car il faut insister là-dessus, lorsqu'on s'abandonne à un rire violent, la modification que ce rire provoque sera elle aussi violente⁵⁷⁶. (Rép. 388e5-7)

On se demande alors quelle est la conséquence, ou même le dommage, qu'un rire violent peut faire, et à plus forte raison un récit décrivant un rire violent. Mais c'est justement dans un tel cas, qui paraît totalement insignifiant, qu'on voit la limite de la thèse utilitariste pour l'interprétation des interdits de Socrate. En effet, un rire violent, ou un récit sur un rire violent, n'amène pas de conséquence nuisible au sein de la cité. Mais le fait d'évoquer un rire incontrôlable chez un personnage censé représenter une figure positive entre en contradiction avec ce que l'on considère comme une vertu nécessairement présente chez une telle figure. Comme le dit Socrate :

Il sera donc inacceptable de représenter des hommes de grande valeur incapables de résister au rire, et encore moins s'il s'agit de dieux⁵⁷⁷. (Rép. 388e9-389a1)

Le raisonnement est le suivant : si le récit parle d'un personnage comme par exemple un homme de grande valeur, ou tout simplement quelqu'un dont on fait l'éloge, alors ce personnage-là doit renvoyer une image correspondante, soit l'image d'un homme caractérisé par la bonté de ses actes ou par ses qualités. Selon

⁵⁷⁶ *République*, 388e5-7, traduction Leroux : « Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ φιλογέλωτάς γε δεῖ εἶναι. σχεδὸν γὰρ ὅταν τις ἐπιῆ ἰσχυρῶ γέλωτι, ἰσχυρὰν καὶ μεταβολὴν ζητεῖ τὸ τοιοῦτον. »

⁵⁷⁷ *République*, 388e9-389a1, traduction Leroux : « Οὐτε ἄρα ἀνθρώπους ἀξίους λόγου κρατούμενους ὑπὸ γέλωτος ἄν τις ποιῆ, ἀποδεκτέον, πολὺ δὲ ἤττον, ἐὰν θεοῦς. »

Socrate, un homme de grande valeur possède nécessairement une qualité qui est la maîtrise de soi. Par conséquent, une personne qui ne peut pas se contrôler, même pour un rire, ne donne pas une image qui correspond à celle d'un homme de grande valeur.

Les récits à propos des gens dont on fait l'éloge dans la société évoquent essentiellement le courage, la sagesse et les qualités louées dans la société. Selon l'argument de Socrate sur le courage et la sagesse, on peut remarquer qu'afin d'être courageux ou sage, il faut nécessairement une certaine maîtrise de soi afin de vaincre des tentations venant de l'extérieur comme la peur pour la mort ou la peur pour la perte. C'est pourquoi même si la sagesse et le courage ne sont pas caractérisés essentiellement par la maîtrise de soi, la maîtrise de soi est impliquée nécessairement comme condition nécessaire dans la sagesse et le courage. C'est pourquoi un récit qui décrit un rire violent chez un homme de grande valeur fait partie des *μύθοι ψευδεῖς*. Il est donc doublement faux, car premièrement le récit est fictif, et deuxièmement, il présente un homme de valeur, censé être maître de lui-même, comme incapable de se contrôler.

c-2. La modération

Nous trouvons ensuite des critiques sur les récits faisant référence à des défauts de modération. L'âme modérée ne se laisse pas emporter par le désir au-delà de la mesure, la modération est donc une forme de maîtrise de soi en relation avec le désir. Étant donné que la maîtrise de soi est une qualité nécessaire afin d'être courageux ou sage, et que la modération est une forme de maîtrise de soi, l'homme loué dans la société (l'homme célèbre, connu, ou le sage par exemple) ne doit pas être représenté dans l'image de quelqu'un qui manque de modération. Il est donc

doublement faux de représenter un sage, un homme de grande valeur, ou même un dieu, par l'image de quelqu'un qui est asservi par le désir des plaisirs, notamment les « plaisirs du vin, de l'amour et de la table⁵⁷⁸ » (*Rép.* 389e1). Comme le dit Socrate :

*« Mais quoi, lorsqu'on représente l'homme le plus sage,
disant que rien ne lui paraît plus beau que
...des tables débordant
de pain et de viandes, et un échanson qui porte
le vin puisé au cratère et le verse dans les coupes,
cela te paraît-il bien propre à disposer un jeune à l'égard de
la maîtrise de soi⁵⁷⁹ ? (*Rép.* 390a8-b3)*

Nous pouvons remarquer que dans tous les raisonnements de Socrate qui justifient la double fausseté dans ces récits, est particulièrement précisée l'incohérence qu'il y a à donner l'image d'une personne louable comme n'ayant que peu de prise sur les affections venant de l'extérieur. Socrate n'essaie donc pas d'interdire dans tout récit de parler des gens principalement attirés par les plaisirs, il préconise plutôt l'interdiction d'associer ces comportements à un sage, ou une figure dont on fait l'éloge, et à plus forte raison à un dieu. Le défaut de l'interprétation utilitariste consiste donc à négliger le fait que ce qui est souligné par Socrate est l'incohérence de la représentation, et non l'effet qu'elle suscite.

⁵⁷⁸ *République*, 389e1, traduction Leroux : « τῶν περὶ πότους καὶ ἀφροδίσια καὶ περὶ ἐδωδὰς ἡδονῶν; »

⁵⁷⁹ *République*, 390a8-b3, traduction Leroux : « Τί δέ; ποιεῖν ἄνδρα τὸν σοφώτατον λέγοντα ὡς δοκεῖ αὐτῷ κάλλιστον εἶναι πάντων, ὅταν—
παρὰ πλεῖται ὄσι τράπεζαι σίτου καὶ κρειῶν, μέθῃ δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσω οἰνοχόος φορέησι καὶ ἐγγεῖη δεπάεσσι,
δοκεῖ σοι ἐπιτήδειον εἶναι πρὸς ἐγκράτειαν ἑαυτοῦ ἀκούειν νέφ; »

c-3. La richesse et le cadeau

Pour les mêmes raisons, les récits qui dépeignent l'avidité de richesses et de cadeaux chez les sages et les dieux ne doivent pas être racontés aux enfants. Comme le dit Socrate :

*Il ne faut pas accepter non plus que les hommes
(exemplaires⁵⁸⁰)*

*reçoivent des cadeaux et qu'ils soient avides de richesse⁵⁸¹.
(Rép. 390d6-7)*

C'est pourquoi, selon Socrate, les poèmes d'Homère qui racontent que les dieux ou les fils de dieux se font acheter, ou rendent des faveurs pour des cadeaux reçus, font partie des μύθοι ψευδεῖς. Ces récits sont faux, et même doublement faux, car premièrement ce sont des fictions, et deuxièmement ils représentent l'homme exemplaire ou le dieu par l'avidité pour la richesse et les cadeaux. Or l'avidité elle-

⁵⁸⁰ Dans le texte d'origine de cette phrase, il n'y a pas le mot « exemplaire » (ἐλλογίμων), mais les phrases qui encadrent l'ensemble de la discussion indiquent que nous sommes dans un contexte où l'homme exemplaire, ou le dieu, est le sujet de toute attribution autour de l'avidité de richesse et de cadeau :

--Mais au contraire, si des encouragements sont adressés en actes et en paroles par **des hommes exemplaires** pour affronter toutes les situations, il convient d'attacher nos oreilles et nos regards à ces propos, comme par exemple dans le passage suivant :

S'étant frappé la poitrine, il exhorta son cœur par ces paroles :

Tiens ferme, mon cœur ! Tu as déjà enduré des épreuves plus rudes.

--Tu as tout à fait raison, dit-il.

Il ne faut pas accepter non plus que les hommes reçoivent des cadeaux et qu'ils soient avides de richesse.

--En aucune manière.

--Ni chanter devant eux que

les cadeaux font fléchir **les dieux**, les cadeaux font fléchir **les rois** vénérables. (Rép. 390d1-e2)

-Ἄλλ' εἴ πού τινες, ἦν δ' ἐγώ, καρτερίαι πρὸς ἅπαντα καὶ λέγονται καὶ πράττονται ὑπὸ ἐλλογίμων ἀνδρῶν, θεατέον τε καὶ ἀκουστέον, οἷον καὶ τὸ—

στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ·

τέτλαθι δὴ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.

-Παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη.

-Οὐ μὲν δὴ δωροδόκους γε ἐατέον εἶναι τοὺς ἀνδρας οὐδὲ φιλοχρημάτους.

-Οὐδαμῶς.

-Οὐδ' ἄστέον αὐτοῖς ὅτι—

δῶρα θεοῦς πείθει, δῶρ' αἰδοίους βασιλῆας·

⁵⁸¹ République, 390d6-7, traduction Leroux : « Οὐ μὲν δὴ δωροδόκους γε ἐατέον εἶναι τοὺς ἀνδρας οὐδὲ φιλοχρημάτους. »

même se fonde sur un manque d'autosuffisance, ainsi que sur un manque de maîtrise de soi.

Ces trois sujets de récits représentent des figures positives comme des personnes manquant de maîtrise de soi et contrôlant mal leur désir des plaisirs, que ce soient les plaisirs du corps, le plaisir excessif du rire ou ceux procurés par la richesse et les cadeaux. Nous pouvons remarquer de nouveau une incohérence, entre une figure positive, plus précisément celle de l'homme exemplaire, du sage, ou encore celle du dieu, et un défaut qui s'oppose à juste titre les caractéristiques essentielles de cette figure.

Encore une fois, la question ici ne concerne pas le fait qu'en réalité un homme exemplaire dans la société possède toutes ces qualités ou non, mais la manière dont l'homme exemplaire est représenté. Autrement dit, il s'agit notamment des éléments associés à l'image de l'homme exemplaire qui créent de la confusion dans nos idées du courage, de la sagesse, et de la grande valeur louée dans la société. Si on présente aux enfants des images confuses, c'est-à-dire la sagesse liée à la dépendance, le courage lié à l'esclavage par la peur, ou la maîtrise de soi liée à l'opposé de la modération, alors à force de constamment associer ces idées entre elles, on aura une impression faussée des rapports essentiels entre ces idées, qui nous empêche d'accéder à une connaissance vraie sur ce sujet.

C. Les μύθοι ψευδεῖς sur l'homme

Le dernier groupe des récits concerne non pas un type d'homme précis, mais l'être humain en général⁵⁸². D'après Socrate, tous les types de récit que nous avons

⁵⁸² *République*, 392a4-8

analysés auparavant sont des récits qui concernent la nature des dieux, des démons, des héros, des personnes célèbres ou des sages, et non des récits qui concernent simplement la nature humaine. Cela implique que le fait d'être par exemple un sage n'est pas identique au fait d'être un homme. Le sage est essentiellement caractérisé par l'autosuffisance, et il est donc contradictoire de représenter un sage dépendant. Mais étant donné que l'être humain n'est pas essentiellement autosuffisant, il n'est donc pas problématique de raconter l'histoire d'un lâche par exemple qui se lamente.

Pour ce type de récit, Socrate montre que les μύθοι ψευδεῖς au sujet de l'homme consistent à présenter un homme juste malheureux ou un homme injuste mais heureux :

Parce que, je pense, nous dirions que les poètes et les prosateurs parlent de la pire manière au sujet des êtres humains quand ils disent, par exemple, que nombreux sont ceux qui sont heureux tout en étant injustes, qu'il y a des justes malheureux, que l'injustice est profitable pour peu qu'elle demeure cachée, et qu'au contraire la justice constitue un bien pour autrui, mais un dommage pour soi-même⁵⁸³. (Rép. 392a13-b4)

Ce type de μύθοι ψευδεῖς est le moins évident parmi ceux que nous avons examinés. Les μύθοι ψευδεῖς précédents impliquent tous une incohérence, ou même une contradiction apparente, entre deux idées représentées dans le récit. Mais l'incohérence conceptuelle dans l'association entre justice et malheur ou entre injustice et bonheur est loin d'être évidente au premier abord. C'est pourquoi, afin d'affirmer la fausseté de ce type de récit, Socrate tient d'abord à définir la nature

⁵⁸³ *République*, 392a13-b4, traduction Leroux modifiée : « Ὅτι οἶμαι ἡμᾶς ἐρεῖν ὡς ἄρα καὶ ποιηταὶ καὶ λογοποιοὶ κακῶς λέγουσιν περὶ ἀνθρώπων τὰ μέγιστα, ὅτι εἰσὶν ἄδικοι μὲν εὐδαίμονες πολλοί, δίκαιοι δὲ ἄθλιοι, καὶ ὡς λυσιτελεῖ τὸ ἀδικεῖν, ἐὰν λανθάνῃ, ἢ δὲ δικαιοσύνη ἀλλότριον μὲν ἀγαθόν, οἰκεία δὲ ζημία. »

de la justice⁵⁸⁴. Socrate n'a pas proposé d'argument pour montrer l'incohérence qu'il y a à mettre la justice et le malheur, ou l'injustice et le bonheur, dans une seule représentation comme dans les autres cas, car la question concernant le bonheur ou le malheur du juste et de l'injuste est la question centrale de la *République*, du début jusqu'à la fin du dialogue. Par conséquent, afin de justifier le fait qu'un récit présentant un juste malheureux, ou un injuste heureux, est doublement faux, il faut examiner la définition de la justice selon Socrate et son rapport avec le bonheur.

Platon n'a donné aucun argument explicite contrairement à ce qu'il faisait pour les récits précédents pour expliquer pourquoi un mythe qui raconte un juste malheureux ou un injuste heureux doit être interdit. Afin de comprendre si ces mythes sont interdits pour la même raison que les récits qu'on vient d'examiner, c'est-à-dire au motif des mauvaises représentations qu'ils proposent, il faut chercher dans l'ensemble du dialogue et d'un point de vue plus général le rapport entre la justice et le bonheur pour Platon.

a. La justice et le bonheur

Dès livre II, Socrate établit un isomorphisme entre l'âme et la cité, afin de trouver la définition de la justice de la cité en saisissant ce qu'est une âme juste. La justice est ainsi définie par l'harmonie dans la coordination des trois parties de l'âme, et un homme juste est une personne qui manifeste une harmonie en respectant un ordre qui distingue ce qui lui est propre et ce qui lui est étranger :

La vérité est que la justice était apparemment quelque chose de ce genre, à la différence près qu'elle ne concerne pas la réalisation extérieure des tâches propres de l'homme, mais l'action intérieure,

⁵⁸⁴ *République*, 392c1-4.

celle qui existe dans un rapport réel à lui-même et à ses tâches : que l'homme juste n'autorise aucune partie de lui-même à réaliser des tâches qui lui sont étrangères, qu'il ne laisse pas les classes qui existent dans son âme se disperser dans les tâches les unes des autres, mais qu'il établisse au contraire l'ordre véritable des tâches propres, qu'il devienne un ami pour lui-même, qu'il harmonise les trois principes existant en lui⁵⁸⁵ ... (Rép. 443c9-d6)

Si la justice est définie par l'harmonie d'une âme en ordre, alors il nous reste à savoir si le bonheur est cet état harmonieux qui résulte du fait d'avoir une vie en ordre, ou bien s'il est tout simplement ce par quoi l'on nomme cet état ordonné. Selon Monique Dixsaut, la liaison entre la justice et le bonheur est synthétique, c'est-à-dire que la justice n'implique pas le bonheur conceptuellement, mais mène vers le bonheur dans sa réalisation par des actes⁵⁸⁶. Comme le relève Dixsaut, si la liaison entre la justice et le bonheur était analytique, c'est-à-dire si le bonheur était directement impliqué dans la définition de la justice, au lieu d'en être une conséquence, alors le juste ne connaîtrait logiquement jamais le malheur – ou encore, le malheur indiquerait l'injustice de quelqu'un. Pour cette raison, le bonheur est un effet de la justice, mais ne fait pas partie dans sa définition. Si la définition du bonheur est la jouissance d'une vie ordonnée, et que la justice est l'ordre qui harmonise au sein d'une unité, mais sans forcément prévenir du malheur provenant de l'injustice des autres, alors la justice n'est pas la cause, mais la condition nécessaire du bonheur. Cependant, il est tout à fait possible pour l'homme injuste qui se tient caché de tirer du profit, en provoquant le malheur chez les justes. Le

⁵⁸⁵ *République*, 433c9-d6, traduction de Leroux Τὸ δὲ γε ἀληθές, τοιοῦτόν τι ἦν, ὡς εἰκεν, ἢ δικαιοσύνη ἀλλ' οὐ περὶ τὴν ἔξω πράξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἑάσαντα τὰλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὄρους τρεῖς ἀρμονίας ἀτεχνῶς...

⁵⁸⁶ Dixsaut, M., « Le plus juste est le plus heureux », in *Études sur la République de Platon. I, De la justice éducation, psychologie et politique*, éd. Annie Larivée, Paris, J. Vrin, 2005, p. 333-334.

profit ou l'avantage ne sont donc pas identiques au bonheur, et le profit immédiat de l'injuste provient d'un trouble dans l'harmonie, c'est pourquoi il requiert le malheur d'un juste.

b. Les quatre cas de μύθοι ψευδεῖς sur l'homme

Revenons sur les quatre cas de μύθοι ψευδεῖς au sujet de l'homme. Le premier cas consiste à représenter un homme injuste étant heureux. Le fait de représenter un injuste heureux produit nécessairement un μῦθος ψεῦδος, car selon la définition de la justice et du bonheur, la justice est la condition nécessaire du bonheur. Étant donné qu'il n'y a aucune communication entre l'injustice et le bonheur, le fait d'attribuer le bonheur à un homme injuste est une erreur.

Le deuxième cas, qui représente un juste malheureux, est pourtant plus complexe. Car même si la justice est la condition nécessaire du bonheur, le fait d'être juste n'exclut pas la possibilité de subir l'injustice des autres, ce qui est effectivement un malheur. Il est donc possible de décrire le malheur chez un juste, et l'énoncé « un homme juste a des malheurs » peut être vrai. Or, la fausseté des μύθοι ψευδεῖς ne concerne pas une fausseté propositionnelle qui s'appuie sur une correspondance avec la réalité sensible dans un cas particulier. Comme un mythe ne parle pas d'une réalité observée, la fausseté d'un mythe qui évoque un juste malheureux tient dans la caractérisation du juste par le malheur, autrement dit il donne l'impression qu'il existe une causalité entre la justice et le malheur en renvoyant l'image d'un juste malheureux ou d'un injuste heureux. C'est pourquoi la question de la fausseté dans un tel mythe ne concerne pas la possibilité que le cas existe dans la réalité ou pas, mais le fait de représenter un juste par l'image de quelqu'un de malheureux. Par conséquent, « un homme juste mais malheureux »

pourrait être un discours vrai dans un cas particulier sur un moment précis, désignant une possibilité qui existe dans la réalité, mais il est pourtant faux dans un mythe destiné à ceux qui sont incapable de saisir des nuances, en laissant associer l'image du juste à l'image de l'homme malheureux d'une manière générale. Comme le dit Socrate à plusieurs reprises, les enfants n'ont pas la capacité de faire la distinction entre les différents niveaux de lecture, et le fait de représenter le juste avec l'image de l'homme malheureux produit une incohérence en les laissant croire qu'il existe un lien de cause à effet entre la justice et le malheur.

Le troisième cas consiste à affirmer que l'injustice est profitable si elle demeure cachée. D'après le mythe de Gygès présenté dans le livre II⁵⁸⁷, on peut facilement avoir l'illusion que l'injustice est effectivement profitable si elle demeure cachée, mais un des objectifs centraux dans la *République* consiste à montrer que l'injustice est par nature, donc par nécessité, nuisible peu importe qu'elle soit cachée ou non⁵⁸⁸. Il est donc évident qu'un mythe qui donne de l'injustice l'image d'être profitable associe deux éléments contradictoires et ne

⁵⁸⁷ *République*, 359d-360b.

⁵⁸⁸ La question du rapport entre la justice et le bonheur est une des questions centrales dans la pensée de Platon, et le traitement de cette question est complexe. Le mythe de Gygès est présenté afin de montrer une situation imaginaire dans laquelle l'injustice peut être inaperçue et semble ainsi avantageuse par rapport à la justice. Dans le livre IX de la *République*, lorsque Socrate propose trois arguments pour démontrer que la vie juste est, dans tous les cas, plus heureuse que la vie injuste, il répond au problème montré dans le mythe de Gygès afin de savoir si l'injustice, même quand elle peut passer inaperçue, est nuisible. Socrate répond ainsi : « Disons maintenant à celui qui affirme qu'il est utile à cet homme d'être injuste, et qu'il ne lui sert à rien de pratiquer la justice, que sa position n'est rien d'autre que l'affirmation suivante : qu'il serait avantageux pour lui de fortifier, en lui prodiguant des soins attentionnés, la bête aux mille formes et le lion, tout comme ce qui va avec le lion, et d'affamer au contraire l'être humain pour l'affaiblir, de sorte que les deux autres l'entraîneront là où ils veulent aller et, au lieu de les accoutumer à vivre ensemble et à développer leur amitié, de les laisser se déchirer et s'entre-dévorer en se battant. » (*Rép.* 588e3-589a4) L'injustice, par définition, introduit le trouble dans l'âme parce que même en passant inaperçue, l'acte injuste implique un moment de faiblesse dans l'âme qui cède à la tentation sensible. Je n'aborde pas le débat autour du rapport entre justice et bonheur chez Platon parce qu'il est suffisant de montrer que pour Platon l'injustice n'est en aucun cas utile ou avantageuse afin de comprendre pourquoi un mythe qui représente un injuste heureux est essentiellement faux. Le débat sur la question de la justice et du bonheur est très bien exposé dans cet article de Butler. Butler, J., « Justice and the Fundamental Question of Plato's Republic », *Apeiron*, vol. 35 / 1, 2002, p. 1-18.

pourrait être perçue comme vraie.

Le dernier cas consiste à dire que la justice constitue un bien pour autrui mais un dommage pour soi-même. Il est relativement plus simple d'indiquer la fausseté de cet énoncé, que ce soit dans un mythe ou dans un discours, car selon la définition de la justice de Socrate, celle-ci est d'abord une harmonie avec soi-même, et c'est pourquoi un homme juste pour Socrate est ami avec lui-même. Il est donc contradictoire de représenter la justice comme un dommage pour soi-même, étant admis que la nature de la justice est avant tout un bienfait pour soi-même, et ensuite pour autrui.

Ainsi, les trois types de récit examinés renvoient à trois types de μύθοι ψευδεῖς, de mythes faux à interdire de raconter aux enfants. Depuis le premier type de μύθοι ψευδεῖς, nous avons mis l'accent sur la distinction entre les critères de vérité et de fausseté des mythes et ceux des discours, et nous proposons une thèse qui établit la fausseté ou la vérité d'un mythe en examinant la correspondance entre les images, plutôt que la correspondance entre le discours et la réalité. Cependant, cette idée de correspondance entre les images paraît encore obscure et le rapport avec l'image au sein de l'interrogation sur le mythe n'est pas très clair non plus. Entre quelles images y a-t-il incohérence dans un mythe faux ?

La question centrale que pose Socrate vise à trouver le critère pour distinguer entre bonne et mauvaise représentation des dieux, des héros et de l'homme. Autrement dit, Socrate semble chercher un critère pour distinguer des types de fausseté. Nous n'avons jusqu'ici que des exemples et des arguments qui montrent que certains discours faux sont mauvais, particulièrement dans le contexte de l'éducation des enfants. Mais nous allons maintenant chercher à déterminer si Platon distingue bien ces différents discours faux selon leur fausseté, et non

seulement selon leurs effets.

LES TYPES DE FAUX

Résumons la discussion sur l'évaluation des récits : Socrate confirme non seulement l'utilité de certains discours faux dans l'éducation, mais aussi le fait qu'il existe des discours faux, ou plus précisément des mythes, qui contiennent quelque vérité. Dans cette évaluation des récits, l'objectif de Socrate est de trouver des modèles de mythes qui contiennent la vérité et d'expliquer la raison pour laquelle il faut exclure les mythes qui ne correspondent pas à ces modèles. Suivant ce raisonnement, Socrate distingue clairement deux types de discours faux : l'un contient quelque vérité et peut être utile, l'autre est à éliminer. Quel est le critère permettant cette distinction entre un faux utile et un faux nuisible ? La distinction se fonde-t-elle sur les effets ou les conséquences qu'entraînent les récits ? Ou bien, est-il possible qu'elle se fonde sur différents types de fausseté ?

De nombreux commentateurs tels que Gill et Belfiore, ont repéré le fait que Platon emploie plusieurs descriptions pour parler d'un côté d'un faux qui peut être utile et d'un autre côté d'un faux qui est purement nuisible⁵⁸⁹. Nous pouvons trouver des caractérisations comme « le faux qui contient du vrai⁵⁹⁰ », « le faux en

⁵⁸⁹ La majorité des commentateurs s'appuie sur la distinction entre le mensonge en parole (τὸ ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος) et le mensonge dans l'âme (τὸ ἐν τῇ ψυχῇ ψεῦδος) afin d'articuler le faux utile et le faux nuisible. Les traductions de ces deux termes sont très diverses. Christopher Gill le traduit par « la fausseté dans les mots » (falsehood in words) et « la fausseté dans la *psyché* », et les autres commentateurs comme Belfiore, Mouze le traduisent par « le mensonge en parole ou dans les mots » et « mensonge dans l'âme ». Il existe plusieurs traductions parce que l'interprétation du sens de ces termes reste très sujette à controverse. Je traduis ici par « le faux en parole » et « le faux dans l'âme » provisoirement avant de désigner un sens précis des emplois de « ψεῦδος ». Gill, C., *op. cit.*, 1993. Belfiore, E., « "Lies Unlike the Truth": Plato on Hesiod, Theogony 27 », *Transactions of the American Philological Association* (1974-), vol. 115, 1985, p. 47-57.

⁵⁹⁰ *République*, 377a6 : « τοῦτο δὲ που ὡς τὸ ὅλον εἶπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ »

parole⁵⁹¹ », « le faux utile⁵⁹² », « le faux nécessaire⁵⁹³ » et « le faux noble⁵⁹⁴ » d'un côté ; et « le plus grand faux⁵⁹⁵ », « le faux véritable⁵⁹⁶ », « le faux réel⁵⁹⁷ », « le faux dans l'âme⁵⁹⁸ » et « le faux sans mélange⁵⁹⁹ » d'un autre. Le rapport entre le faux utile, le faux en parole, le faux qui contient du vrai est articulé par Socrate :

Mais qu'en est-il du faux en parole ? Quand et à qui est-il assez utile pour ne plus mériter qu'on le haïsse ? N'est-ce pas à l'égard des ennemis et de ceux qui comptent parmi nos amis, dans le cas où la folie ou quelque manque de jugement leur fait entreprendre quelque chose de mauvais ? Le faux ne devient-il pas alors une sorte de remède utile, capable de les en détourner ? Et pour la composition de ces histoires dont nous parlions tout à l'heure, quand du fait de notre ignorance des circonstances véridiques entourant les choses du passé, nous assimilons le plus possible le faux au vrai, ne rendons-nous pas de cette manière le faux utile⁶⁰⁰ ? (Rép. 382c6-d3)

Ce passage indique que tous les faux en parole ne sont pas utiles. C'est pourquoi il faut s'interroger sur les conditions ou sur les circonstances dans lesquelles le faux en parole est un faux utile. Socrate énumère ici les trois usages possibles pour le faux utile : 1) le faux en parole destiné aux ennemis ; 2) le faux en parole ayant pour but d'éviter que quelque chose de mauvais arrive à nos amis ; 3) la composition d'histoires dont on ignore sa vérité, autrement dit de mythes. Ce

⁵⁹¹ République, 382c6 : « τὸ ἐν τοῖς λόγοις [ψεῦδος] »

⁵⁹² République, 389b4 : « ψεῦδος χρήσιμον »

⁵⁹³ République, 414b8-9 : « τῶν ψευδῶν ἐν δέοντι »

⁵⁹⁴ République, 414c1 : « γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους »

⁵⁹⁵ République, 377e6-7 : « τὸ μέγιστον καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος »

⁵⁹⁶ République, 382a4 : « ἀληθῶς ψεῦδος »

⁵⁹⁷ République, 382c3 : « Τὸ τῷ ὄντι ψεῦδος »

⁵⁹⁸ République, 382b2 : « τῇ ψυχῇ περὶ τὰ ὄντα ψεύδεσθαί »

⁵⁹⁹ République, 382c1 : « ἄκρατον ψεῦδος »

⁶⁰⁰ République, 382c6-d3, traduction de Leroux modifiée : « Τί δὲ δὴ τὸ ἐν τοῖς λόγοις [ψεῦδος] ; πότε καὶ τῷ χρήσιμον, ὥστε μὴ ἄξιον εἶναι μίσους ; ἄρ' οὐ πρὸς τε τοὺς πολεμίους καὶ τῶν καλουμένων φίλων, ὅταν διὰ μανίαν ἢ τινα ἄνοϊαν κακόν τι ἐπιχειρῶσιν πράττειν, τότε ἀποτροπῆς ἔνεκα ὡς φάρμακον χρήσιμον γίγνεται ; καὶ ἐν αἷς νυνδὴ ἐλέγομεν ταῖς μυθολογίαις, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι ὅπῃ τἀληθὲς ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν, ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρήσιμον ποιοῦμεν ; »

passage indique non seulement le fait que le faux en parole n'est pas identique au faux utile, mais aussi le rapport entre ces deux genres de faux : le faux en parole est la condition nécessaire du faux utile. Autrement dit, tous les faux utiles sont des faux en parole, mais le faux en parole a besoin de satisfaire certains critères pour être un faux utile. Comme il y a trois circonstances dans lesquelles le faux en parole est un faux utile, il y a trois critères qui correspondent chacun à une finalité : 1) avoir l'objectif de détourner un ennemi ; 2) l'intention d'empêcher un malheur d'arriver à des amis ; et 3) la volonté d'assimiler un discours faux à la vérité le plus possible.

Il reste encore beaucoup de détails peu clairs, notamment les significations exactes du « faux qui s'assimile au vrai » et du « faux qui contient du vrai », ainsi que la justification des trois circonstances possibles pour le faux utile. Cependant, les rapports entre ces caractérisations du faux utile par Socrate semblent être mis au clair. Un faux utile est nécessairement un faux en parole. Parmi les faux utiles, ceux qui s'assimilent au vrai sont identiques aux faux qui contiennent du vrai, ces deux descriptions désignent donc le même type de faux.

Prenons ensuite le groupe des faux nuisibles. Il semble que toutes les caractérisations négatives visent à désigner la même chose :

-Tu ne sais pas, dis-je, que le véritable faux, si on peut s'exprimer de la sorte, tous les dieux et tous les hommes le haïssent ?

-Que veux-tu dire ?

-Je veux dire, répondis-je, que personne ne consent de son plein gré à être mis dans la fausseté pour ce qui constitue la partie souveraine de lui-même et concernant les choses qui sont souveraines, mais qu'au contraire on craint par-dessus tout d'y

*introduire le faux*⁶⁰¹. (Rép. 382a4-10)

Le véritable faux consiste à mettre quelqu'un dans la fausseté concernant ce qui est le plus souverain chez lui (τῷ κυριωτάτῳ που ἐαυτῶν). On n'est pas sûr de savoir à quoi cette « partie la plus souveraine de soi » fait référence. Mais comme Socrate précise que le véritable faux est le faux dans l'âme, la partie la plus souveraine de soi dans le passage précédent désigne donc l'âme. Le véritable faux est identique au faux réel, et le véritable faux désigne le faux dans l'âme. Les rapports entre ces trois caractérisations s'établissent donc ainsi : le véritable faux et le faux réel sont deux façons de nommer un même type de faux, qui est le faux dans l'âme.

Socrate n'a jamais parlé d'un « faux sans mélange », mais il décrit le faux dans les paroles comme étant un faux qui **n'est pas** sans mélange, logiquement le faux dans l'âme qui s'oppose au faux en parole est donc un faux sans mélange, c'est-à-dire un faux pur.

Dans la mesure où le faux en parole, qui n'est pas sans mélange, est une « imitation d'une affection de l'âme⁶⁰² », le faux en parole est mélangé avec quelque chose de vrai par rapport à cette affection de l'âme. En revanche, le faux dans l'âme, d'après Socrate, laisse quelqu'un demeurer dans la fausseté et privé de connaissance, autrement dit, le faux dans l'âme introduit un faux « pur », exempt de tout connaissance. Comme le dit Socrate :

C'est parce que tu crois, dis-je, que je formule quelque chose

⁶⁰¹ *République*, 382a4-10, traduction Leroux :

« -Οὐκ οἶσθα, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι τό γε ὡς ἀληθῶς ψευδός, εἰ οἷόν τε τοῦτο εἰπεῖν, πάντες θεοί τε καὶ ἄνθρωποι μισοῦσιν;

-Πῶς, ἔφη, λέγεις;

-Οὕτως, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι τῷ κυριωτάτῳ που ἐαυτῶν ψεύδεσθαι καὶ περὶ τὰ κυριώτατα οὐδεὶς ἐκὼν ἐθέλει, ἀλλὰ πάντων μάλιστα φοβεῖται ἐκεῖ αὐτὸ κεκτῆσθαι. »

⁶⁰² *République*, 382b9 : « μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστὶν παθήματος »

de sublime. Je dis simplement que, s'agissant des êtres réels, ce que chacun accepte le moins, c'est d'être mis dans la fausseté et demeurer dans la fausseté en son âme, d'être privé de connaissance et par là de posséder et de conserver la fausseté, voilà ce que tous haïssent absolument en pareille situation⁶⁰³. (Rép. 382b1-5)

Ces termes qui décrivent un faux nuisible désignent donc tous le même faux. Le faux dans l'âme précise le lieu où se trouve la fausseté du faux véritable, et l'effet de ce type de faux fait que l'âme conserve la fausseté et reste ignorante.

Il est maintenant évident que ces deux groupes de descriptions sur le faux concerne deux types de faux : le faux utile qui est en parole et le faux véritable qui est dans l'âme. Il faut ensuite articuler ces deux types de faux selon leurs définitions.

A. Le faux en parole et le faux utile

Platon donne rarement une définition explicite dans les dialogues, mais ce qu'il fait dire à Socrate à propos du faux en parole est particulièrement précis. Selon Socrate, le faux en parole « n'est qu'une certaine imitation d'une affection de l'âme, une image qui se produit par la suite, ce n'est pas un faux sans mélange⁶⁰⁴ (Rép. 382b9-10) ».

Les interprétations sur le faux en parole restent souvent courtes et légères. Selon Carl Page, le faux en parole n'est qu'« une imitation (μίμημα) ou un fantôme (εἶδωλον) de l'ignorance⁶⁰⁵ ». Autrement dit, le faux en parole est une parole qui imite une ignorance de l'âme, et il est donc une image de l'ignorance et non

⁶⁰³ *République*, 382b1-5, traduction Leroux : « Οἷε γὰρ τί με, ἔφην, σεμνὸν λέγειν· ἐγὼ δὲ λέγω ὅτι τῇ ψυχῇ περὶ τὰ ὄντα ψεύδεσθαί τε καὶ ἐψεῦσθαι καὶ ἀμαθῆ εἶναι καὶ ἐνταῦθα ἔχειν τε καὶ κεκτῆσθαι τὸ ψεῦδος πάντες ἥκιστα ἂν δέξαιντο, καὶ μισοῦσι μάλιστα αὐτὸ ἐν τῷ τοιοῦτῳ. »

⁶⁰⁴ *République*, 382b9-10, traduction Leroux modifiée : « ἐπεὶ τὸ γε ἐν τοῖς λόγοις μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστὶν παθήματος καὶ ὕστερον γερονὸς εἶδωλον, οὐ πάνυ ἄκρατον ψεῦδος. »

⁶⁰⁵ Page, C., « The Truth About Lies in Plato's *Republic* », *Ancient Philosophy*, vol. 11 / 1, 1991, p. 16.

l'ignorance elle-même. Par conséquent, pour Page, il ne s'agit pas d'un discours faux qui échoue à présenter la réalité, au contraire, il s'agit d'un discours faux qui ne présente pas la pensée du sujet parlant. Gill et Belfiore soutiennent aussi cette définition du faux en parole en le définissant comme le discours faux qu'on dit intentionnellement pour tromper tout en sachant sa fausseté⁶⁰⁶. Or, si le faux en parole est en effet le mensonge dit par quelqu'un qui prétend de ne pas savoir sa fausseté, alors on ne peut pas comprendre pourquoi pour Platon le faux en parole est un faux qui n'est pas sans mélange, c'est-à-dire un faux qui n'est pas pur. Le même discours faux peut être donc en même temps un faux en parole et un faux dans l'âme selon la personne qui le raconte. Et cette interprétation ne nous permet nullement de comprendre non seulement pourquoi un faux peut être utile, mais aussi la raison pour laquelle il y a un certain type de faux qui n'est pas utile d'une manière absolue.

Bosanquet est le seul commentateur qui associe la distinction du faux en parole et du faux dans l'âme à la question de fausseté. Selon lui, le faux en parole n'est qu'une image secondaire et donc accidentelle, qui s'oppose au faux dans l'âme dont la fausseté concerne l'essence⁶⁰⁷. L'interprétation de Bosanquet distingue donc le faux en parole et le faux dans l'âme selon une distinction sur les types de fausseté et non pas sur l'intention du sujet parlant, ce qui nous permet d'expliquer l'utilité et la nocivité du faux à partir de la nature du faux lui-même et non pas son contexte relatif. Cependant, l'interprétation de Bosanquet n'est pas

⁶⁰⁶ Gill, C., « Plato on Falsehood... », *op. cit.*, 1993, p. 53. Belfiore, E., « Lies Unlike the Truth... », *op. cit.*, 1985, p. 50.

⁶⁰⁷ Selon Bosanquet, étant donné que le faux en parole est accidentel, il est donc capable d'exister sans un faux dans l'âme, autrement dit, on peut se tromper sur quelque chose d'accidentel sans ignorance à propos de son essence. Bosanquet, B., « "Falsehood" and "Ignorance" in Plato », *Mind*, 1886, p. 300-301.

suffisamment précise pour expliquer la raison pour laquelle le faux en parole consiste en une image secondaire. Dans la définition que propose Platon sur le faux en parole, « l'imitation d'une affection de l'âme », le rôle de l'image consiste à imiter, le faux en parole est donc l'image d'une affection de l'âme.

On peut remarquer ce passage du *Philèbe* qu'on a déjà analysé auparavant dans le chapitre sur la puissance affective du faux, concernant le discours qui parle de l'affection de l'âme, et de la condition dans laquelle ce discours est vrai :

La mémoire qui est la mise en coïncidence des sensations à un même objet que les impressions provoquent, me semble à moi, à peu près comme un discours qui s'écrirait dans nos âmes. Et quand ce qui est écrit par l'impression est vrai, le résultat est en nous une opinion vraie accompagnée de discours vrais. Mais, quand cet écrivain qui est en nous écrit des choses fausses, il en résulte le contraire de la vérité⁶⁰⁸. (Phil. 39a1-7)

La mémoire est donc un discours écrit par l'affection, qui coïncide avec l'objet qui provoque cette affection. Autrement dit, la mémoire sauvegarde une imitation des affections de l'âme et un discours qui relève des affections de l'âme porte donc sur un objet qui provoque des affections, c'est-à-dire un objet sensible ou son image. Selon les analyses démontrées dans le chapitre II de la seconde partie, le faux peut avoir une puissance sensible à travers une image, car l'image peut être composée à partir de la même mise en rapport constituant des objets et les affections sauvegardées dans la mémoire. L'image est donc capable de faire apparaître des choses qui sont connues par l'âme à travers des affections et permet à l'âme d'avoir

⁶⁰⁸ *Philèbe*, 39a1-7, ma traduction : « Ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα εἰς ταῦτὸν κάκεινα ἃ περὶ ταῦτ' ἐστὶ τὰ παθήματα φαίνονται μοι σχεδὸν οἷον γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους· καὶ ὅταν μὲν ἀληθῆ γράφῃ [τοῦτο τὸ πάθημα], δόξα τε ἀληθῆς καὶ λόγοι ἀπ' αὐτοῦ συμβαίνουσιν ἀληθεῖς ἐν ἡμῖν γιγνόμενοι· ψευδῆ δ' ὅταν ὁ τοιοῦτος παρ' ἡμῖν γραμματεὺς γράψῃ, τὰναντία τοῖς ἀληθεῖσιν ἀπέβη. »

les mêmes affections sans les avoir vécu réellement.

Le faux en parole qui est une image des affections de l'âme porte donc sur l'image d'une chose sensible étant donné que l'image est saisie essentiellement à travers l'image des affections. Le faux en parole est donc un faux relatif tel que nous l'avons analysé dans le chapitre VI. Le faux est relatif, parce qu'il ne présente rien d'erronné par rapport à l'essence de son objet, et il n'est donc pas faux essentiellement, mais il est pourtant relativement faux, car il dit ce qui est relativement autre que son objet. Autrement dit, le discours est faux, parce qu'il ne correspond pas à une réalité particulière, mais il ne dit rien de faux sur ce qu'est réellement son objet. Dans le cas où le discours s'appuie sur la nature des choses, il n'existe pas de différence entre discours fictif et descriptif, car des choses fictives relèvent de la même nature que les choses réelles. Le faux en parole est donc un discours qui parle des affections (*pathemata*) par rapport aux choses particulières, un personnage, un animal et non pas un discours qui articule la nature des choses à travers le raisonnement (*logismata*).

a. Le faux utile et non-utile

Le faux en parole peut être utile, et selon Socrate il est utile dans trois situations : 1) contre les ennemis ; 2) pour le bien des amis ; et 3) sur le passé lointain dont on n'a aucune connaissance. Dans les deux premières situations, le fait de tromper ennemis ou amis est un moyen d'atteindre un but précis : éviter le malheur de soi-même ou de ses amis. Si un faux est utile, c'est parce que 1) on s'aperçoit de sa fausseté et 2) on utilise cette fausseté à des fins précises. Le faux utile dans ces deux premiers cas fait alors partie du mensonge, dans le sens où l'on dit ce que l'on sait être faux, et où on le dit pour son effet. Mais il s'agit d'une

tromperie sans ignorance, autrement dit, le faux utile est limité dans le faux en parole, qui n'est faux que pour les attributs contingents d'un particulier, et non pour son essence. Nous pouvons donc tromper des ennemis ou des amis en indiquant une mauvaise direction, un mauvais nombre de personnes, ou toute autre sorte de informations erronées, sans pour autant déformer la connaissance de la nature des choses.

Quant au troisième type de faux utile, le faux sur le passé non-connu, il est moins évident qu'il s'agit du mensonge, puisque pour Socrate nous n'avons pas de connaissance sur ce passé lointain. Cependant, il peut être utile de raconter des histoires sur des personnages et des événements concrets (donc les particuliers) pour expliquer des phénomènes naturels ou sociaux de manière métaphorique, et aussi pour forger des citoyens en établissant les actions et les caractères exemplaires. Ce troisième faux utile correspond donc à ce que Socrate appelle *muthos* dans le livre II : les histoires fabriquées, autrement dit, les mythes.

Comme nous l'avons montré précédemment dans la discussion sur les faux mythes, il est clair que pour Platon, seuls les mythes qui correspondent aux critères du faux en parole sont de vrais mythes, et peuvent donc être utiles. À défaut de satisfaire à ces critères, les mythes peuvent être nuisibles, comme tous les récits interdits dans les livres II et III, puisqu'ils ne représentent pas les objets en conformité avec leur nature. Le récit sur la guerre entre les dieux par exemple est un faux mythe, et n'est donc ni utile, ni un faux en parole, car il représente les dieux comme étant des malfaiteurs et entre en contradiction avec la nature de dieu en troublant le rapport du dieu à l'idée du bien et du mal.

Suivant ce raisonnement, le faux en parole est la condition nécessaire du faux utile, et les trois types de faux utile comprennent le mensonge et le mythe,

mais ni le mensonge, ni le mythe ne sont autorisés à introduire l'ignorance qui sera traitée dans la section sur le faux dans l'âme. Selon sa définition, le faux en parole présente un particulier qui n'existe pas dans le monde sensible, construit dans le *logos* par la prédication, et en conformité avec la définition de la nature de l'objet concerné dans le faux. Autrement dit, le faux en parole consiste à présenter faussement des qualités contingentes d'un objet, sans troubler notre connaissance de sa nature, donc un faux relatif selon mes analyses précédentes. C'est pourquoi une erreur sur les qualités d'un particulier ne touchant pas la connaissance que l'on a de sa nature fait aussi partie du faux en parole.

Pour conclure, le faux en parole et le faux utile ne sont pas équivalents et interchangeables, comme dans plusieurs des interprétations mentionnées auparavant, mais le faux en parole est la condition nécessaire pour avoir une utilité.

B. Le faux dans l'âme et le véritable faux

Toutes les descriptions autour du véritable faux et du faux dans l'âme se concentrent dans trois passages du livre II. Afin de constituer une définition du faux dans l'âme à partir du texte de Platon, il faut donc lire en détail l'ensemble de ces trois passages.

1) *Je veux dire, répondis-je, que personne ne consent de son plein gré (ἐθέλει) à être trompé (ψεύδασθαι) dans ce qui constitue la partie souveraine (κυριωτάτω) de soi-même et concernant les choses qui sont souveraines, mais qu'au contraire on craint par-dessus tout d'y introduire ce qui est faux⁶⁰⁹. (Rép. 382a7-9)*

⁶⁰⁹ *République*, 382a7-9, traduction Leroux modifiée : « Οὕτως, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι τῷ κυριωτάτῳ που ἑαυτῶν ψεύδασθαι καὶ περὶ τὰ κυριώτατα οὐδεὶς ἐκὼν ἐθέλει, ἀλλὰ πάντων μάλιστα φοβεῖται ἐκεῖ αὐτὸ κεκτῆσθαι. »

- 2) *Je dis simplement que, s'agissant des êtres réels (τὰ ὄντα), ce que chacun accepte le moins, c'est d'être dans la fausseté et demeure dans la fausseté dans son âme, d'être stupide⁶¹⁰ (ἀμαθῆ) et par là de posséder et de conserver (κεκτῆσθαι) la fausseté, voilà ce que tous haïssent absolument en pareille situation⁶¹¹. (Rép. 382b1-5)*
- 3) *Eh bien, justement, ce dont je parlais à l'instant, voilà ce qu'on appellerait (καλοῖτο) tout à fait correctement le véritable faux (ἀληθῶς ψεῦδος), c'est-à-dire l'ignorance (ἄγνοια) en son âme de celui qui est mis dans la fausseté⁶¹². (Rép. 382b7-9)*

La définition du faux dans l'âme est débattue et les interprétations sont très diverses. Beaucoup de commentateurs comme Page, Battin, Gill et Mouze expliquent le faux dans l'âme par le fait de commettre une erreur par rapport à la vérité normative⁶¹³. Cette thèse qui s'appuie sur la distinction entre la vérité normative et la vérité épistémique semble insatisfaisante, car une telle distinction semble arbitraire et de plus aucun texte dans la *République* ne suggère que Platon fasse une telle distinction. Au contraire, l'ensemble de la discussion à propos de la

⁶¹⁰ *Ἀμαθῆ* est souvent traduit par « ignorant », ce qui se confond facilement avec « ἄγνός ». Leroux traduit *ἀμαθῆ* par « être privé de connaissance ». Cependant, c'est ἄγνός qui s'oppose à la connaissance (gnosis), et *ἀμαθῆ* est employé souvent comme en opposition avec la sagesse (sophia) dans l'ensemble des dialogues, et notamment dans la *République*. Gooch traduit *ἀμαθῆ* par « stupidité », qui est déjà plus proche du contraire de la sagesse. Je choisis pour ma part de traduire par « stupide », afin de montrer ce contraste avec la sagesse. La différence entre amathia et agnoia sera traitée plus loin dans le texte.

⁶¹¹ *République*, 382b1-5, traduction Leroux modifiée : « Οἷε γὰρ τί με, ἔφην, σεμνὸν λέγειν· ἐγὼ δὲ λέγω ὅτι τῆ ψυχῆ περὶ τὰ ὄντα ψεῦδεσθαι τε καὶ ἐψεῦσθαι καὶ ἀμαθῆ εἶναι καὶ ἐνταῦθα ἔχειν τε καὶ κεκτῆσθαι τὸ ψεῦδος πάντες ἠκίστα ἂν δέξαιντο, καὶ μισοῦσι μάλιστα αὐτὸ ἐν τῷ τοιοῦτῳ. »

⁶¹² *République*, 382b7-9, traduction Leroux : « Ἄλλὰ μὴν ὀρθότατά γ' ἂν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, τοῦτο ὡς ἀληθῶς ψεῦδος καλοῖτο, ἢ ἐν τῆ ψυχῆ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐψευσμένου. »

⁶¹³ Page explique l'ignorance dans la partie souveraine de l'âme comme une ignorance du Bien afin de dire que le faux dans l'âme est de croire en quelque chose qui est faux par rapport à la vérité normative qui s'oppose à la vérité épistémique. Battin développe l'argument de Page en précisant que la distinction entre le faux en parole et le faux dans l'âme consiste donc à distinguer d'un côté un faux qui est faux sémantiquement et non normativement, et d'un autre côté un faux qui est faux sémantiquement et normativement. Gill et Mouze interprètent l'ignorance dans l'âme comme le fait d'avoir des fausses opinions éthiques dans l'âme. Page, C., *op. cit.*, 1991, p. 16. Battin, M. P., « Plato on True and False Poetry », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 36 / 2, 1977, p. 172. Gill, C., *op. cit.*, 1993, p. 45. Mouze, L., *op. cit.*, 2015, p. 32.

formation des futurs gardiens se rapporte à la connaissance de la seule vérité : il s'agit pour les gardiens de connaître la nature des choses vraiment réelles.

Certains autres commentateurs, comme Demos, considèrent un faux dans l'âme comme une auto-tromperie qui s'oppose au faux en parole en tant que déception venant de quelqu'un d'autre⁶¹⁴. La thèse de l'auto-déception explique la raison pour laquelle selon Socrate, un faux en parole peut se transformer en faux dans l'âme si on répète le même faux en parole, elle semble aussi pertinente d'expliquer pourquoi la classe dirigeante croit au noble mensonge. Or, s'il s'agit d'une auto-déception, alors cela implique que la personne qui se ment à soi-même sait que ce qu'elle croit est faux. Autrement dit, si le faux dans l'âme est une auto-déception, comme le dit Demos, alors on se trompe donc volontairement dans ce cas-là. Ce qui contredit le discours de Socrate en disant que : « personne ne consent de son plein gré à être trompé dans ce qui constitue la partie souveraine de soi-même⁶¹⁵ » (*Rép.* 382a7). D'autres commentateurs comme Belfiore et Chiara-Quenzer expliquent le faux dans l'âme simplement par l'ignorance dans l'âme, mais certains, comme Belfiore comprennent l'ignorance par l'opinion fautive, et certains autres, comme Chiara-Quenzer comme l'ignorance à propos des Formes intelligibles⁶¹⁶, et considèrent que « les choses qui sont souveraines » (τὰ κυριώτατα) désignent dans ce cas-là les Formes intelligibles.

Si le faux dans l'âme est simplement le fait d'avoir une opinion fautive, alors la distinction entre le faux en parole et le faux en âme devient très ambiguë. Mais

⁶¹⁴ Demos, R., « Lying to Oneself », *The Journal of Philosophy*, vol. 57 / 18, 1960, p. 588-589.

⁶¹⁵ *République*, 382a7, traduction Leroux : Οὕτως, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι τῷ κυριωτάτῳ που ἑαυτῶν ψεύδεσθαι καὶ περὶ τὰ κυριώτατα οὐδεὶς ἐκὼν ἐθέλει.

⁶¹⁶ De Chiara-Quenzer, D., « TO LIE OR NOT TO LIE: PLATO'S REPUBLIC », *Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought*, vol. 13 / 1-2, Brill, janvier 1994, p. 34.

si le faux dans l'âme désigne l'ignorance à propos des Formes intelligibles, alors cela implique que la distinction entre le faux en parole et le faux dans l'âme se fonde sur une différence d'objet de connaissance, c'est-à-dire que le faux en parole est faux par rapport aux objets d'opinion, donc les sensibles, tandis que le faux dans l'âme désigne l'ignorance par rapport aux objets de la vraie connaissance, donc les intelligibles. C'est pourquoi Chiara-Quenzer et Bosanquet font tous les deux le lien entre le véritable faux, donc le faux dans l'âme avec le « mensonge involontaire » (ἀκούσιον ψευδος) qui se trouve dans le passage 535e du livre VII⁶¹⁷. L'opposition entre le faux en parole et le faux dans l'âme est interprétée par Chiara-Quenzer et Bosanquet comme étant une opposition entre le mensonge volontaire (tromperie intentionnelle) et le mensonge involontaire⁶¹⁸.

Suivant ce raisonnement, Chiara-Quenzer a tout à fait raison de définir le véritable faux comme l'ignorance des Formes intelligibles, étant donné que la partie la plus puissante dans l'âme est la partie qui vise à connaître les intelligibles. Or, ce lien du véritable faux en tant qu'ignorance des Formes avec le mensonge involontaire fait que la plupart de gens sont dans le véritable faux, car « seulement ceux qui possèdent le savoir des Formes ne souffrent pas de cette ignorance⁶¹⁹ ». Et

⁶¹⁷ Nous trouvons ce passage dans le livre VII où Socrate fait une distinction entre le mensonge délibéré et le mensonge involontaire : « Par conséquent, dis-je, par rapport à la vérité également, nous considérons également estropiée une âme qui hait le mensonge délibéré, le supporte difficilement pour elle-même et se scandalise du mensonge des autres, mais qui accepte par contre sereinement le mensonge involontaire et lorsqu'elle est en quelque sorte convaincue de stupidité, ne s'en scandalise pas, mais se vautre sans scrupule dans son manque d'apprentissage, comme un porc ? » 535d9-e5, traduction Leroux modifiée : Οὐκοῦν καὶ πρὸς ἀλήθειαν, ἣν δ' ἐγώ, ταῦτόν τοῦτο ἀνάπηρον ψυχὴν θήσομεν, ἢ ἂν τὸ μὲν ἐκούσιον ψευδος μισῆ καὶ χαλεπῶς φέρῃ αὐτὴ τε καὶ ἑτέρον ψευδομένων ὑπεραγνακτῆ, τὸ δ' ἀκούσιον εὐκόλως προσδέχεται καὶ ἀμαθαίνουσά που ἀλίσκομένη μὴ ἀγνακτῆ, ἀλλ' εὐχερῶς ὥσπερ θηρίον ὕειον ἐν ἀμαθίᾳ μολύνηται;

⁶¹⁸ Selon De Chiara-Quenzer, tout être humain pour Platon cherche à atteindre le bonheur, et le bonheur n'est possible que pour ceux qui possèdent la connaissance des Formes. Par conséquent, si quelqu'un est ignorant des Formes intelligibles, il doit vivre dans la souffrance (même s'il a l'impression de se réjouir). Deborah De Chiara-Quenzer, "To Lie...", *op. cit.*, 1994, p. 38.

⁶¹⁹ « It is only those who have knowledge of the Forms who would not suffer such ignorance in the soul. » De Chiara-Quenzer, D., "To Lie...", *op. cit.*, 1994, p. 34.

même ceux qui ont des opinions vraies subissent cette ignorance, à un niveau moins important. Le raisonnement de Chiara-Quenzer présente donc une dichotomie entre le savoir et le non-savoir des Formes. Selon ce raisonnement, nous sommes, ou bien dans le savoir total des Formes, ou bien dans le faux véritable. Mais si l'on tombe immédiatement dans le faux véritable dès qu'un discours ne nous enseigne pas les Formes intelligibles, alors tout mythe, étant donné qu'il n'enseigne, par définition, pas des Formes, est censé être impérativement et sans exception un faux véritable, cette distinction entre le faux en parole et le faux dans l'âme n'a donc aucun sens.

Ces trois passages s'appuient chacun sur un terme qui est la clé de leur compréhension. La plupart des commentateurs se concentrent sur le premier passage : τῷ κυριωτάτῳ ἑαυτῶν (la partie souveraine de soi-même), or « ἀμαθῆ » dans le deuxième passage semble donner le sens de « demeurer et conserver la fausseté », et « ἄγνοια » dans le troisième passage semble même être le mot clé de la définition du faux dans l'âme.

a. La partie souveraine de soi

La signification exacte de τῷ κυριωτάτῳ ἑαυτῶν n'est pas explicite dans le texte de la *République*, c'est pourquoi de nombreuses interprétations sont possible. Certains l'interprètent comme le principe supérieur de l'âme⁶²⁰, certains comme la connaissance des Formes intelligibles⁶²¹, et d'autres encore comme la connaissance de ce qui concerne le bien⁶²².

⁶²⁰ Leroux explique ce passage comme une référence au *Phédon* 94b-e, où Platon marque une supériorité de l'âme, notamment la partie rationnelle de l'âme, par rapport au corps. Platon, *La République*, trad. Georges Leroux, Flammarion, 2016, p. 567.

⁶²¹ La position de De Chiara-Quenzer.

⁶²² La position de Page.

L'interprétation de Leroux semble très pertinente, en faisant référence à un passage du *Phédon* où il dit clairement que « dans un homme, y-a-t-il rien qui selon toi puisse exercer l'autorité (ἄρχειν), sinon l'âme, surtout quand elle est sensée⁶²³ ? » Bien que Platon n'ait pas employé le même terme ici, il est évident que pour lui le principe directeur de soi se rapporte à l'activité de l'âme. Dans le texte du *Phédon*, l'âme est donc définie en tant qu'unité dirigeant le corps, mais trois principes (ou espèces) se trouvent dans l'âme, tout comme on peut remarquer des élans qui ont chacun un genre d'objet et une direction différente, selon le passage 436a-441e du livre IV de la *République*. Le principe directeur de l'âme est également le principe rationnel de l'âme qui cherche à connaître la nature des choses en elles-mêmes et qui dirige toute action d'une personne sensée selon sa connaissance des êtres réels (τὰ ὄντα)⁶²⁴.

Ce premier passage sur le véritable faux montre quel type d'objet, dont la fausseté du véritable faux, fait que sa fausseté est la plus grave et se situe dans l'âme. L'objet du véritable faux concerne donc la partie souveraine de soi et les choses souveraines, autrement dit le principe supérieur de l'âme et l'objet de ce principe. Il s'agit donc d'un côté du principe supérieur de l'âme qui consiste à connaître la nature des choses, et d'un autre côté, des êtres réels qui sont la nature des choses. Être dans la fausseté par rapport à ces deux choses signifie donc que 1) on se trompe sur le fait que ce qui est souverain en nous-mêmes est ce qui cherche à connaître la

⁶²³ *Phédon*, 94b2, traduction Dixsaut : « τῶν ἐν ἀνθρώπῳ πάντων ἔσθ' ὅτι ἄλλο λέγεις ἄρχειν ἢ ψυχὴν ἄλλως τε καὶ φρόνιμον »

⁶²⁴ Leroux explique le sens de τὰ κυριώτατα (les choses souveraines) par une liaison à τὰ ὄντα (les êtres réels), que l'on trouve un paragraphe plus loin, en disant que Platon fait une correspondance entre ces deux termes pour montrer que les choses souveraines de soi s'attachent à connaître les êtres réels. Cette explication peut soutenir l'interprétation de Chiara-Quenzer, qui défend l'idée qu'il s'agit de « l'ignorance des choses souveraines ou (autrement dit) des êtres qui sont », donc l'ignorance des Formes. Si l'on accepte l'interprétation de Chiara-Quenzer, alors cela veut dire que 1) les passages 1 et 2 disent la même chose et, 2) *ta onta* désigne nécessairement les Formes intelligibles.

nature des choses, et 2) qu'on prend donc autre chose pour la partie souveraine de soi, et autre chose que les êtres réels pour la réalité.

b. Amathia : demeurer dans la fausseté

Le deuxième passage sur le véritable faux confirme que sa fausseté est dans l'âme, ce qui fait que sa victime reste « stupide » (*ἀμαθῆ*), et qu'à cause de cela elle conserve la fausseté. Il semble que non seulement la personne qui est dans le véritable faux est dans la fausseté lorsqu'elle se trompe sur la partie souveraine de soi et les choses souveraines, mais encore, elle demeure dans la fausseté et est incapable d'apprendre pour une durée indéterminée. Par conséquent, le véritable faux ne nous met pas seulement dans la fausseté, il met en place aussi la condition pour que cet état d'ignorance perdure, et nous rende privé de sagesse, ou « stupide » selon Gooch⁶²⁵.

Dans le livre IV de la *République*, Socrate dit :

Il appelle sagesse (σοφία), la connaissance (ἐπιστήμη) qui préside à cette activité ; au contraire, activité injuste celle qui va toujours à l'encontre de cette disposition (harmoniser les trois principes en l'âme et s'ordonner soi-même), il appelle stupidité (ἀμαθία), l'opinion (δόξα) qui préside à cette activité⁶²⁶. (Rép. 443e6-

⁶²⁵ *Amathia* et *agnoia* sont souvent traduits par « ignorance », chez les commentateurs mentionnés plus haut. Aucun d'entre eux ne fait une distinction entre ces deux termes, et les deux sont considérés comme des synonymes, donc interchangeable. Le mot « ἀμαθία » vient du verbe « ἀμαθαίνω » qui est la négation du verbe « μαθάνω » (apprendre), marquée par le α-privatif. Par conséquent, quelqu'un qui est ἀμαθῆ est ignorant dans le sens où il n'a pas appris ou qu'il n'apprend pas, c'est pourquoi mis à part le sens d'« ignorant », il a aussi le sens de « stupide ». Si l'on fait une recherche des occurrences de ces deux termes dans l'ensemble des dialogues, on s'aperçoit que Platon n'emploie pas *amathia* et *agnoia* de la même manière, et la distinction réside dans les termes mis en opposition avec ces deux termes, qui ne sont pas les mêmes. Nous n'essayons donc pas seulement de trouver la signification des termes à partir de leur sens dans toutes leurs utilisations, mais aussi à partir de leurs relations avec d'autres termes. Gooch, P. W., « "Vice Is Ignorance": The Interpretation of Sophist 226A-231B », *Phoenix*, vol. 25 / 2, 1971, p. 124-133.

⁶²⁶ *République*, 443e6-444a2, traduction Leroux modifiée : « σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἄδικον δὲ πρᾶξιν ἢ ἂν αἰεὶ ταύτην λύη, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὔ

444a2)

L'ἀμαθία désigne donc un état qui n'est pas harmonieux, en désordre, où la stupidité préside à notre activité. Cet état désordonné de l'âme désigne l'état où les trois principes de l'âme sont en conflit, autrement dit, le principe dirigeant de l'âme, le principe rationnel, ne fonctionne pas comme partie souveraine de soi. Cela veut dire que l'on se trompe sur la partie souveraine de soi, et que l'on est donc dans le véritable faux. Or, la conséquence du fait d'être mis dans le véritable faux est l'état désordonné de l'âme, ou dans la stupidité, qui selon Platon est une opinion (fausse) qui préside à notre activité, et qui nous rend injuste. Autrement dit, l'ἀμαθία ne désigne pas le fait de manquer de telle ou telle connaissances concrètes, mais un état désordonné de l'âme qui préside à toute notre activité, non seulement notre activité physique, mais aussi tous les jugements. Ce passage dans le livre IV sur l'ἀμαθία correspond parfaitement à ce que dit Socrate dans le livre II : le fait d'être « stupide » (ἀμαθῆ) consiste à demeurer dans la fausseté et à conserver la fausseté. L'ἀμαθία, qui est l'effet ou la conséquence du véritable faux, est un état de l'âme qui fait que l'on est non seulement dans la fausseté, mais encore que l'on reproduit la fausseté, car au lieu d'être dirigé par la sagesse qui est le savoir qui préside à toute activité, on est dirigé par une fausseté qui nous empêche d'apprendre à connaître la vérité.

Mais quel genre de fausseté peut nous empêcher d'apprendre la vérité, et nous faire reproduire des erreurs ? Selon la lecture croisée effectuée par Gooch entre les passages autour de l'ignorance présents dans la *République* et dans le *Sophiste*, toute forme d'ignorance, ἄγνοια ou ἀμαθία, est une déformation de l'âme,

ἐπιστατοῦσαν δόξαν. » Leroux traduit ἀμαθίαν par « ignorant ».

qui est comme le dit l'Étranger dans le *Sophiste*, un manque de proportion et de mesure⁶²⁷. Autrement dit, quand l'âme saisit la réalité, elle saisit une réalité disproportionnelle, c'est-à-dire que les rapports entre les éléments saisis ne sont pas respectés. Selon Gooch, l'ignorance peut être simplement un manque de connaissances, et il suffit d'une instruction fondamentale pour que la personne continue d'apprendre correctement par elle-même. Mais lorsque l'ignorance n'est plus un simple manque de connaissance, mais une « fatuité intellectuelle » (intellectual conceit) selon lui⁶²⁸ – contrairement à l'absence de connaissance, on croit posséder le savoir, alors qu'en réalité ce n'est pas le cas – alors cette forme d'ignorance que Platon appelle « ἀμαθία » nous empêche d'apprendre la vérité, car c'est une ignorance qui s'ignore.

La sagesse et la stupidité (ἀμαθία) sont donc deux pôles extrêmes qui s'opposent. D'une part, la sagesse désigne le savoir (ἐπιστήμη) qui préside toute activité de l'âme dans son corps, et l'âme qui manifeste la sagesse est donc ordonnée et juste. D'autre part, la stupidité signifie, au contraire, une opinion qui préside toute activité, mais pas n'importe laquelle, une opinion qui croit savoir mais en réalité ne sait pas, donc une opinion fautive. Entre ces deux extrémités, il y a toute une déclinaison des types d'âme qui conduisent différents modes de vie. Si l'ἀμαθία est une conséquence qui nous empêche d'apprendre la nature des choses elles-mêmes, alors cela veut dire que l'on apprend à connaître la réalité à partir d'une opinion déjà déformée, et que l'ἀμαθία n'est qu'une conséquence grave du véritable faux qui introduit dans un premier temps cette opinion déformée.

⁶²⁷ *Soph.* 228a-b

⁶²⁸ Gooch, P. W., op. cit., 1971, p. 129. Gooch interprète cet état d'ignorance en parallèle avec la domaine du corps, comme un état où la personne fait ses propres règles pour constituer un objet, au lieu de s'approprier aux règles en conformité à la nature des choses.

Ce deuxième passage sur le véritable faux clarifie donc premièrement son rapport à l'âme, en suivant ce qui est dit dans le premier passage ; et deuxièmement, il met au jour l'effet du véritable faux, qui conduit vers la stupidité et empêche sa victime d'apprendre correctement la réalité voire de corriger ses erreurs.

c. ἄγνοια : un mal dans l'âme

Si la stupidité est une conséquence amenée par une opinion déformée de la réalité, alors quel genre d'opinion peut avoir une telle puissance qui falsifie la réalité ? Dans le troisième passage, Socrate détermine ce que l'on appelle le véritable faux comme « ignorance (ἄγνοια) dans l'âme », et par conséquent, le véritable faux est en effet une appellation du faux dans l'âme, qui consiste en une fausseté qui est l'ignorance dans l'âme.

La manière dont Platon emploie les mots « ἀμαθία » et « ἄγνοια » montre qu'il s'agit de deux concepts différents, même si les deux notions se rapprochent de la signification du terme « ignorance ». La distinction entre ἀμαθία et ἄγνοια se manifeste clairement dans le livre V de la *République*. Dans le passage situé en 444a-c, Socrate parle de l'opposition entre « juste, sage et bon » et « injuste, stupide (ἀμαθής), et méchant), ce qui montre bien que l'ἀμαθία est le contraire de la sagesse ; et à 477b1-478e, Socrate recherche un intermédiaire entre le savoir (ἐπιστήμη) et l'ignorance (ἄγνοια) :

Par conséquent, comme nous avons convenu que la connaissance s'établit sur ce qui est et que, nécessairement, la non-connaissance s'établit sur ce qui n'est pas, pour ce qui concerne cela qui se trouve au milieu, il faut chercher quelque intermédiaire entre ignorance et savoir, s'il existe par hasard quelque chose de ce

genre⁶²⁹ ? (Rép. 477b1-10)

L'ἄγνοια, différente de l'ἀμαθία, est donc le contraire du savoir, qui se différencie de l'absence de connaissance (ἀγνοσία). Comme le dit Leroux, l'absence de connaissance (ἀγνοσία) est la négation du savoir (ἐπιστήμη) ou de la connaissance (γνώσις) ; mais l'ignorance (ἄγνοια) est le contraire du savoir, ce qui la place du même côté que les erreurs⁶³⁰.

Il est clair que Socrate définit le véritable faux, le faux dans l'âme, comme étant l'ignorance (ἄγνοια) dans l'âme. Mais la signification précise qu'entend Platon par « ignorance » n'est pas explicite dans le livre II. Toutefois, dans le livre V, l'ignorance est mise en relation avec le savoir (ἐπιστήμη), l'opinion (δόξα), et le non-être. Et l'opinion est dite être l'intermédiaire entre le savoir, qui est la connaissance des êtres qui sont mêmes qu'eux-mêmes⁶³¹ (κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ὄντα), et l'ignorance, qui a pour objet ce qui n'a aucun moyen d'être, le non-être (absolu)⁶³². L'ignorance n'est donc pas simplement une opinion fautive, car une opinion fautive peut se tromper sur ce qui n'est pas d'une manière relative, c'est-à-dire un faux relatif, mais l'ignorance dans ce cas-là concerne un faux essentiel qui n'a aucun moyen d'être. ἄγνοια est donc la conséquence du fait de prendre l'illusion, c'est-à-dire un faux essentiel pour la réalité. Autrement dit, l'ignorance se trompe sur la nature des choses et non pas sur des caractères qui différencient un objet

⁶²⁹ *République*, 477b1-10, traduction Leroux : « Οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνώσις ἦν, ἀγνοσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι, ἐπὶ δὲ τῷ μεταξὺ τούτῳ μεταξὺ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, εἴ τι τυγχάνει ὄν τοιοῦτον ; »

⁶³⁰ Leroux dans la note 129 du livre V de la *République* marque cette distinction entre ἀγνοσία et ἄγνοια, il traduit donc l'ἀγνοσία par non-connaissance et l' ἄγνοια par l'ignorance. Platon, *op. cit.*, p. 467.

⁶³¹ Leroux traduit κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ὄντα par « ce qui est purement et simplement », je tiens à traduire ici par « les êtres qui sont mêmes avec soi-même » pour garder la cohérence et fait appel à mes explications sur les formes intelligibles dans la Partie I, chapitre V.

⁶³² La distinction entre le non-être absolu et le non-être relatif est faite dans le *Sophiste*, mais pas dans la *République*. Donc ici le non-être désigne toujours le contraire de l'être et non simplement la négation de l'être.

relativement aux autres de la même nature.

Ce troisième passage sur le véritable faux consiste donc à définir ce qui est appelé le véritable faux en tant qu'ignorance dans l'âme. Autrement dit, le véritable faux désigne le type de faux qu'est le faux dans l'âme, et sa définition ce qui introduit l'ignorance dans l'âme. L'effet de ce type de faux, c'est-à-dire le faux dans l'âme, ou ce que j'ai dénommé le faux essentiel, est que l'âme conserve la fausseté et est incapable de corriger ses propres erreurs parce que ce par quoi on apprend et juge correctement est compromis. Le faux dans l'âme est donc le faux qui se trompe sur la nature des choses en se trompant sur la mise en rapport essentielle qui constitue la nature des choses⁶³³.

Nous avons ainsi distingué deux types du faux : le faux en parole qui peut être utile et le faux dans l'âme qui n'a aucune utilité, et qui rend l'âme incapable d'apprendre la vérité. Nous pouvons remarquer que le faux en parole, qui est une image imitant des affections de l'âme, est selon notre définition dans la partie I, un faux relatif et que son utilité potentielle provient de ce type de fausseté qui laisse la mise en rapport essentielle des choses intacte. Ce type du faux correspond donc à la tromperie d'Ulysse articulée dans l'*Hippias Mineur* : il est utile car il est seulement faux d'une manière relative, de plus, il réaffirme, au lieu de détruire, la discernabilité du vrai et du faux. Quant au faux dans l'âme, il n'a aucune utilité aussi à cause de son type de fausseté, car étant le faux du type essentiel, le faux dans l'âme compromet la mise en rapport essentielle qui nous permet de

⁶³³ La définition du faux dans l'âme et celle du faux en parole ici correspondent donc à la description de Bosanquet : « Le premier (le faux en âme) est considéré comme l'essence, le second (le faux en parole) comme l'accident, et le second est capable d'exister sans le premier, parce qu'il est οὐ πάνυ ἄκρατον ψεῦδος. » « The former is regarded as the essence, the latter as the accident, and the latter as capable of existing without the former, for it is οὐ πάνυ ἄκρατον ψεῦδος. » Bosanquet, B., *op. cit.*, 1886, p. 301.

correctement articuler des idées et donc nous empêche de nous servir de la bonne mise en rapport des idées comme ce selon quoi on peut juger correctement. Le faux dans l'âme est donc le faux essentiel qui correspond au type du faux concerné dans la sophistique, supprimant la discernabilité du vrai et du faux.

LES FAUX FORMATEURS

Après avoir distingués et définis le faux utile et le faux nuisible, il faut davantage chercher à savoir si le faux utile est, non seulement utile pour tromper des ennemis, mais aussi pour enseigner la vérité.

A. Le noble mensonge

L'un des usages du faux dans la *République* qui a suscité de nombreuses controverses est le noble mensonge. S'agit-il d'un faux utile, introduit par le législateur pour tromper et manipuler les citoyens ? Ou bien d'un faux utile qui *informe* les citoyens la vérité ? La plupart de commentateurs interprètent le passage du noble mensonge principalement par l'intermédiaire des effets non-épistémiques qu'il suscite au sein de la cité. En ce sens, certains considèrent le noble mensonge comme un outil de propagande ou comme une idéologie qui serait un mal nécessaire⁶³⁴, tandis que d'autres s'appuient sur l'effet moralement positif mais

⁶³⁴ Le noble mensonge est débattu, et de nombreux chercheurs essaient de « sauver » le noble mensonge d'une simple idéologie. Dombrowski dit même que « défendre philosophiquement le noble mensonge est démodé », et que c'est pour cela que de nombreux commentateurs s'appuient sur le bien commun que le noble mensonge amène dans la société, au lieu de justifier philosophiquement que le noble mensonge soit un faux nécessaire. Popper, Crossman sont des chercheurs qui insistent sur le fait que le noble mensonge n'est rien d'autre qu'une manipulation de la classe dirigeante. Popper, K., « *The Open Society and its Enemies : The Spell of Plato* », 2002. Crossman, R. H. S., *Plato to-day*, Routledge, 2013.

trompeur du noble mensonge⁶³⁵.

Le noble mensonge est évoqué à la suite de la discussion sur l'usage thérapeutique du faux. Socrate déclare plus d'une fois que la constitution de la cité requiert parfois l'usage du faux, et que moins la cité est juste, plus elle nécessite que mensonge et tromperie soient utilisés, afin qu'elle « guérisse » (*Rép.* 459c8-d1)⁶³⁶, tout comme une personne malade a besoin de remèdes pour guérir. Le faux nécessaire dans une cité juste est appelé le « noble mensonge⁶³⁷ » :

Quel moyen serait alors à notre disposition, dis-je, dans le cas où se présenterait la nécessité (ἐν δέοντι) de ces faux dont nous parlions tout à l'heure, pour persuader de la noblesse (γενναῖον) d'un certain mensonge (ψευδομένους) d'abord les gouvernants eux-mêmes, et si ce n'est pas possible, le reste de la cité⁶³⁸ ? (*Rép.* 414b8-c2)

⁶³⁵ Il s'agit de la position de Page, Carmola, Castro. Page, C., « The Truth about Lies... », *op. cit.* 1991. Carmola, K., « Noble Lying: Justice and Intergenerational Tension in Plato's "Republic" », *Political Theory*, vol. 31 / 1, 2003, p. 39-62. Castro, B., « The Division of Labor and the Noble Lie : A Reflection on the Relationship of Economic Necessity to Consciousness in Plato », *Grand Valley Review*, vol. 28 / 1, 2005.

⁶³⁶ Dans le livre V, Socrate dit : « C'est à une quantité considérable de mensonge et de tromperies que nos dirigeants risquent de devoir recourir dans l'intérêt de ceux qui sont dirigés. Nous avons déclaré quelque part que toutes les choses de ce genre étaient utiles, en tant qu'elles relèvent des drogues. » (*Rép.* 459c-d1, traduction Leroux : συγχῶ τῷ ψεύδει καὶ τῇ ἀπάτῃ κινδυνεύει ἡμῖν δεῖσθαι χρῆσθαι τοὺς ἄρχοντας ἐπ' ὠφελία τῶν ἀρχομένων. ἔφαμεν δὲ πού ἐν φαρμάκου εἶδει πάντα τὰ τοιαῦτα χρήσιμα εἶναι. La même comparaison entre certains mensonges et les drogues se trouve aussi dans le livre III : « Mais il faut aussi accorder beaucoup d'importance à la vérité. Car si nous avons eu raison de parler comme nous l'avons fait tout à l'heure, et si réellement le mensonge (ψεῦδος) n'est d'aucune utilité pour les dieux et qu'il est par contre utile aux hommes à la manière d'une espèce de drogue, il est évident que le recours à cette drogue doit être confié aux médecins, et que les profanes ne doivent pas y toucher » (*Rép.* 389b2-5, traduction Leroux : Ἀλλὰ μὴν καὶ ἀλήθειάν γε περὶ πολλοῦ ποιητέον. εἰ γὰρ ὀρθῶς ἐλέγομεν ἄρτι, καὶ τῷ ὄντι θεοῖσι μὲν ἄχρηστον ψεῦδος, ἀνθρώποις δὲ χρήσιμον ὡς ἐν φαρμάκου εἶδει, δῆλον ὅτι τό γε τοιοῦτον ἰατροῖς δοτέον, ἰδιώταις δὲ οὐχ ἄπτεον.

⁶³⁷ Certains commentateurs, par exemple Julia Annas, préfèrent le traduire par « noble fausseté », afin d'éviter que *γενναῖον ψευδομένους* soit compris dans le sens moderne du terme « mensonge ». Annas, J., *Introduction...op. cit.*, p. 137.

⁶³⁸ *République*, 414b8-c2, traduction Leroux modifiée : « Τίς ἂν οὖν ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ, μηχανὴ γένοιτο τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων, ὧν δὴ νῦν ἐλέγομεν, γενναῖον τι ἐν ψευδομένους πείσαι μάλιστα μὲν καὶ αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας, εἰ δὲ μή, τὴν ἄλλην πόλιν; » Leroux traduit le *pseudon* et le *pseudomous* par « mensonge », ce qui donne donc « ces mensonges dont nous parlions » et « noblesse d'un certain mensonge ». Je traduis le premier par « faux » et le second par « mensonge », car le premier se réfère aux types de faux dont Socrate parle tout au long des livres II et III, et le second est le noble mensonge, qui est pour moi proprement un mensonge, et pas seulement un faux. Je justifierai plus tard dans cette section pourquoi le noble mensonge est un mensonge et non un faux ou une fausseté.

Il faut maintenant expliquer pourquoi le noble mensonge, et notamment le mythe que Platon nous donne pour décrire le contenu du noble mensonge, est *nécessaire, thérapeutique et noble*.

Dans la première partie du noble mensonge, il s'agit de l'origine commune des citoyens :

En réalité, ils étaient alors modelés (πλαττόμενοι) dans le sein de la terre et élevés, eux, leurs armes, et tout leur équipement en cours de fabrication (δημιουργουμένη) ; quand ils furent entièrement confectionnés, la terre qui est leur mère les a mis au monde, et maintenant ils doivent considérer cette contrée où il se trouvent comme leur mère et leur nourrice et la défendre si on l'attaque, et réfléchir au fait que les autres citoyens sont comme leurs frères, sortis eux aussi du sein de la terre⁶³⁹. (Rép. 414d6-e6)

Le mythe de l'autochtonie est déjà présent d'une manière similaire dans les tragédies d'Euripide et d'Eschyle⁶⁴⁰, et la même idée est aussi mentionnée par Platon dans plusieurs dialogues⁶⁴¹. Mais il s'agit ici d'une opération platonicienne qui consiste à composer un mythe à partir des récits déjà connus dans son environnement. L'idée du lien presque « naturel » à partir de quoi une communauté se fonde est donc loin d'être étrange pour les contemporains de Platon. Une idée est mise en avant dans cette première partie de récit, à savoir que les citoyens de la cité, sont tous les *mêmes*, nés de la même mère, et qu'ils sont tous frères et sœurs.

Le mythe est certes faux dans son ensemble, car, en réalité, les citoyens ne

⁶³⁹ *République*, 414d6-e6, traduction Leroux modifiée : « ἦσαν δὲ τότε τῆ ἀληθείᾳ ὑπὸ γῆς ἐντὸς πλαττόμενοι καὶ τρεφόμενοι καὶ αὐτοὶ καὶ τὰ ὄπλα αὐτῶν καὶ ἡ ἄλλη σκευὴ δημιουργουμένη, ἐπειδὴ δὲ παντελῶς ἐξεργασμένοι ἦσαν, καὶ ἡ γῆ αὐτοὺς μήτηρ οὐσα ἀνήκεν, καὶ νῦν δεῖ ὡς περὶ μητρὸς καὶ τροφῆς τῆς χώρας ἐν ἧ εἰσι βουλευέσθαι τε καὶ ἀμύνειν αὐτούς, εἴαν τις ἐπ' αὐτὴν ἦ, καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων πολιτῶν ὡς ἀδελφῶν ὄντων καὶ γηγενῶν διανοεῖσθαι. »

⁶⁴⁰ Un mythe sur le même thème se trouve dans la tragédie *Ion* d'Euripide et dans *Les Sept* d'Eschyle.

⁶⁴¹ *Pol.*, 271a ; *Protag.*, 320b ; *Banq.*, 190b ; *Soph.*, 247c ; *Tim.*, 23e, 42d ; et *Critias*, 190c. Voir la note 162 de la traduction de Leroux.

sont pas liés les uns et les autres par un lien biologique, ils n'ont pas la même mère et ne sont pas nés au sein de la terre. Il s'agit donc effectivement d'un mensonge qui nous fait croire quelque chose qui n'est pas complètement vrai. Cependant, les citoyens sont liés les uns avec les autres et en tant que citoyens ; de plus en tant que citoyens, ils partagent tous quelque chose d'identique, et ils deviennent des citoyens au sein de la cité. Le mythe dit donc quelque chose de faux par rapport au quel type de lien qui relie les citoyens, au type d'identité qu'ils partagent entre eux, et au type d'unité au sein de laquelle ils sont nés. Mais le mythe présente en même temps une image véridique à propos de la nature d'une unité composée : c'est-à-dire une unité constituée à partir des liens qui relient ses constituants en associant et articulant leur identité et leur différence. La fausseté du noble mensonge à propos du lien, de ce qui est identité entre les citoyens est donc relative, car ce récit présente l'image de lien, et l'identité par rapport à l'origine même si le lien réel reste relativement différent du lien présenté dans le noble mensonge. Le noble mensonge qui présente les liens entre les citoyens comme des liens biologiques, et qui crée une identité entre les citoyens par le fait d'avoir la même mère, raconte donc une réalité relativement fausse mais essentiellement vraie.

Les citoyens sont unifiés à partir de leur identité, et leurs liens, de la même façon qu'une unité composée tire son unité d'une essence commune qui relie toutes les parties. Le récit est donc faux, mais il contient du vrai parce que la nature de l'unité composée concerne essentiellement l'identité et les liens. Donc, le récit se trompe seulement d'une manière relative à propos de la composition de l'unité politique ou sociale, et souligne l'image de la vraie essence d'une unité : les liens communs.

Ce récit consiste donc en un faux relatif qui contient une vérité sur la

constitution de l'unité à partir des particuliers. Il raconte donc faussement comment les particuliers sont liés dans une cité, mais il affirme véridiquement le fait qu'ils sont liés selon leur identité.

La deuxième partie du noble mensonge consiste à différencier les genres :

Vous qui faites partie de la cité, vous êtes tous frères, leur dirons-nous en poursuivant le mythe, mais le dieu, en modelant ceux d'entre vous qui sont aptes à gouverner, a mêlé de l'or à leur genèse ; c'est la raison pour laquelle ils sont les plus précieux (τιμιώτατοί). Pour ceux qui sont aptes à devenir auxiliaires, il a mêlé de l'argent, et pour ceux qui seront le reste des cultivateurs et des artisans, il a mêlé du fer et du bronze⁶⁴². (Rép. 415a2-b7)

Cette partie du noble mensonge est une reprise du récit d'Hésiode : Platon a remplacé les cinq races que l'on trouve chez Hésiode⁶⁴³ par trois races qu'il détermine ainsi : ceux qui sont mêlés à l'or sont aptes à gouverner, ceux qui sont mêlés à l'argent sont aptes à devenir auxiliaires, et ceux qui sont mêlés au fer et au bronze sont des producteurs. Le mythe raconte une division du travail ainsi qu'une distinction de classes, fondées sur une différenciation prédéterminée lors de la naissance. Après avoir affirmé que les citoyens sont tous les mêmes et qu'ils sont de la même famille, donc la même race, le mythe raconte qu'en deçà de cette race commune, les citoyens sont nés par nature différents et que ces différences

⁶⁴² *République*, 415a2-b7, traduction Leroux modifiée : « ἐστὲ μὲν γὰρ δὴ πάντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί, ὡς φήσομεν πρὸς αὐτοὺς μυθολογοῦντες, ἀλλ' ὁ θεὸς πλάττων, ὅσοι μὲν ὑμῶν ἱκανοὶ ἄρχειν, χρυσὸν ἐν τῇ γενέσει συνέμειξεν αὐτοῖς, διὸ τιμιώτατοί εἰσιν· ὅσοι δ' ἐπίκουροι, ἄργυρον· σίδηρον δὲ καὶ χαλκὸν τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς. »

⁶⁴³ Le mythe d'autochtonie qu'on trouve au début des *Travaux et des Jours* d'Hésiode raconte la création des cinq races : l'or, l'argent, le bronze, l'héro et le fer. De nombreuses recherches sont consacrées sur le rapport entre le mythe d'Hésiode et la reprise de Platon dans la République. Voir : Mattéi, J.-F., « Le mythe d'autochtonie chez Hésiode et Platon », *Topique*, vol. 114 / 1, 2011. Vernant, J.-P., « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 157 / 1, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1960. Goldschmidt, V., « Théologia », *Revue des Études Grecques*, vol. 63 / 294, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1950.

« naturelles » déterminent leurs fonctions différentes dans l'unité politique. Encore une fois, le récit est faux parce que l'être humain n'est pas fabriqué par un mélange avec des métaux. Or, le récit affirme aussi quelque chose d'essentiellement vrai par rapport à la persistance d'une unité composée : si l'unité est composée, elle est composée à partir de parties différentes, sinon il est impossible de *différencier* une partie d'une autre, qui sont en même temps associées par ce qui leur est commun.

Il convient maintenant de savoir si ce passage sur le noble mensonge donne une vraie image de la différenciation ainsi que de l'association au sein d'une unité composée. Étant donné qu'une unité est composée, non seulement cela implique qu'elle contient ce qui différencie l'ensemble en parties, et encore que les parties doivent être mises dans un certain rapport pour qu'il y ait une unité et enfin que cette unité a une certaine constance pour perdurer. L'unité et la division des classes de la cité sont comparées avec l'unité et la division de l'âme. Cependant, bien que la tripartition de l'âme et celle de la cité soient claires toutes deux, il reste difficile de bien saisir l'analogie précise entre l'âme et la cité. Selon Socrate, l'âme humaine se compose de trois principes (ou trois parties dont chacune exerce une puissance différente). Car, partant des prémisses : « le même principe ne consentira pas à accomplir des choses contraires ou à les subir en même temps⁶⁴⁴ » (*Rép.* 436b8-9), on distingue d'abord deux principes dans l'âme, à savoir le principe rationnel et le principe désirant, car en vue de la même chose, nous pouvons remarquer que deux puissances produisent des résultats contradictoires et que « le principe qui empêche de telles actions, lorsqu'il intervient, est le résultat du raisonnement, alors que ce qui s'agite et pousse vers l'action se produit par l'entremise des passions et des

⁶⁴⁴ *République*, 436b8-9, traduction Leroux : « ταὐτὸν τὰναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτόν οὐκ ἐθελήσει ἅμα. »

troubles maladifs⁶⁴⁵ » (*Rép.* 439c9-d2). Nous distinguons ensuite un troisième principe, un principe dans l'intermédiaire des deux premiers, la colère (*θυμός*), qui lutte parfois pour la partie rationnelle, parfois est emporté par la partie désirante⁶⁴⁶.

Nous avons une âme en trois parties et non pas trois âmes séparées, car les trois parties qui agissent chacune selon un principe différent sont réunies, dans toute opération, par la visée commune et le résultat commun de l'âme, en dépit des aspects différents. Autrement dit, les trois parties de l'âme sont en quelque sorte coordonnées les unes par rapport aux autres. Comment les trois parties de l'âme se coordonnent-elles ?

L'interaction entre les trois parties de l'âme est articulée jusqu'au moindre de détail à travers l'image développée dans le *Phèdre*. Partant de l'image de l'âme mentionnée pour la première fois dans le *Phèdre*, les trois parties de l'âme sont non seulement coordonnées les unes par rapport aux autres, mais elles sont aussi hiérarchisées :

Il faut donc se représenter l'âme comme une puissance composée par nature d'un attelage ailé et d'un cocher. Cela étant, chez les dieux, les chevaux et les cochers sont tous bons et de bonne race, alors que, pour le reste des vivants, il y a mélange. Chez nous—premier point—celui qui commande est le cocher d'un équipage apparié ; de ces deux chevaux, —second point—l'un est beau et bon pour celui qui commande, et d'une race bonne et belle, alors que l'autre est le contraire et d'une race contraire. Dès lors, dans notre cas, c'est quelque chose de difficile et d'ingrat que d'être cocher⁶⁴⁷.

⁶⁴⁵ *République*, 439c9-d2, traduction Leroux : « τὸ μὲν κωλῶν τὰ τοιαῦτα ἐγγίγνεται, ὅταν ἐγγένηται, ἐκ λογισμοῦ, τὰ δὲ ἄγοντα καὶ ἔλκοντα διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων παραγίγνεται; »

⁶⁴⁶ *République*, 440a1-440c1.

⁶⁴⁷ *Phèdre*, 246a6-b3, traduction Brisson : ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου. θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνιόχοι πάντες αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται. καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλός τε καὶ ἀγαθός καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος· χαλεπὴ δὴ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἢ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχησις.

(*Phdr.* 246a6-b4)

Le cocher, c'est-à-dire la partie rationnelle de l'âme, est celui qui commande les deux autres parties. Mais cette hiérarchisation entre les trois parties de l'âme n'implique absolument pas qu'à l'intérieur de l'âme, les trois parties sont homogènes et harmonieuses. Au contraire, les trois parties de l'âme permettent de représenter des rapports diversifiés par rapport à une seule et la même chose. L'âme, dans son mouvement intérieur à elle-même, est capable de se présenter tous les choix que l'âme peut envisager à propos d'une chose. Mais qu'est-ce qui rend possible la présentation d'une série de choix de manière graduelle à l'âme tout en garantissant l'unité dans le résultat ?

Selon l'image de l'âme présentée dans le *Phèdre*, la partie rationnelle, le cocher, commande mais n'exécute pas son propre ordre. En revanche, le rapport de force entre le cheval qui suit parfaitement l'ordre donné, et le cheval qui ne suit pas nécessairement l'ordre détermine le degré de la déviation par rapport à l'ordre donné par la partie rationnelle. La puissance qui exécute l'ordre de la partie rationnelle, c'est-à-dire le *θυμός*, met en rapport le jugement de la partie rationnelle de l'âme et l'impulsion de la partie désirante de l'âme par rapport à la même chose, en tant qu'intermédiaire. Et grâce à l'intermédiaire entre la raison et la passion, l'âme agit en tant qu'une en vue de son objet. Le *θυμός* est donc celui qui établit la communication entre la raison et la passion en traduisant la raison en images afin de produire un fondement commensurable avec les sensations produites à travers la passion. L'unité de l'âme imparfaite est donc une unité composée et différenciée. Si une unité est composée, alors cela implique que les parties composantes peuvent être envisagées chacune individuellement tout en restant elles-mêmes. La partie de l'âme qui délibère sur l'organisation du mouvement de l'âme, se différencie donc

de la partie intermédiaire qui intègre le principe directeur dans la partie à organiser. C'est pourquoi, par analogie, la cité se présente donc aussi en trois groupes, hiérarchisés et ordonnés comme l'âme :

Ou bien que de la même manière que coexistent dans la cité qui les contient trois groupes, dont les fonctions sont la production de biens, la garde auxiliaire et la délibération, de même il existerait dans l'âme une troisième espèce, l'espèce de l'ardeur morale, dont la fonction naturelle est d'être un auxiliaire du principe rationnel, à moins qu'il n'ait été corrompu par une mauvaise formation⁶⁴⁸ ? (Rép. 440e10-441a3)

La différenciation entre les trois parties de la cité éclaire encore plus le rôle de chaque partie dans l'union des trois : la partie qui produit ce qui est ordonné, la partie qui exécute le principe directeur, et la partie qui délibère du principe. Le sujet de la composition d'une unité composée et de sa persistance est aussi abordé dans le *Timée* lorsque Timée parle de la composition du monde⁶⁴⁹. Lorsque Timée parle de la composition du monde, il met au clair que sans les liens, les éléments ne peuvent pas former un corps unifié :

Mais deux éléments ne peuvent seuls former une composition qui soit belle, sans l'intervention d'un troisième ; il faut en effet, entre (ἐν μέσῳ) les deux, un lien (δεσμὸν) qui les réunisse. Or, de tous les liens (δεσμῶν), le plus beau, c'est celui qui impose à lui-même et aux éléments qu'il relie l'unité la plus complète, ce que, par nature, la proportion réalise de la façon la plus parfaite⁶⁵⁰. (Tim. 31b8-c4)

Autrement dit, le monde (ou l'univers) en tant qu'unité composée d'un

⁶⁴⁸ *République*, 440e10-441a3, traduction Leroux : « ἢ καθάπερ ἐν τῇ πόλει συνεῖχεν αὐτὴν τρία ὄντα γένη, χρηματιστικόν, ἐπικουρητικόν, βουλευτικόν, οὕτως καὶ ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτο ἐστὶ τὸ θυμοειδές, ἐπικούρον ὃν τῷ λογιστικῷ φύσει, εἰάν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρή; »

⁶⁴⁹ *Timée*, 30a-40d.

⁶⁵⁰ Le *Timée* 31b8-c4, traduction Brisson : « Δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὅς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἐν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν »

corps et d'une âme, est composé au moins de la partie qui lie (plus précisément qui organise), et la partie qui fournit des éléments liées (ou des éléments ordonnés).

Une troisième partie est introduite plus tard dans le *Timée*, à savoir le réceptacle :

Et dans la mesure où ce qui vient d'être dit permet d'approcher sa nature, voici de quelle manière on pourrait en parler le plus correctement. Ce que, à chaque fois, on observe comme étant du feu, c'est la portion du réceptacle qui est enflammée ; de l'eau, la portion liquéfiée, de la terre et de l'air, toute portion qui a reçu des images de terre et d'air⁶⁵¹. (Tim. 51b2-6)

Sans le réceptacle qui est l'intermédiaire entre l'être et le devenir ou entre l'indivisible et le divisible, et qui reçoit les indivisibles dans les images afin d'ordonner les divisibles selon des images, alors l'univers ne s'unifie pas dans une unité. Le rôle de l'intermédiaire dans une unité composée est donc de traduire le principe dans ce qui est comparable avec les choses ordonnées pour intégrer le principe dans les choses ordonnées. Autrement dit, le principe et les choses à ordonner sont en eux-mêmes radicalement différents, et sans l'intermédiaire qui rend possible un lieu commensurable, le principe en lui-même ne communique pas directement avec les choses à ordonner. Le monde est composé de l'âme, du corps et du réceptacle, c'est-à-dire : la partie qui ordonne, la partie ordonnée, et la partie intermédiaire qui met en rapport les deux autres.

De nouveau, nous remarquons que l'unité composée contient le principe directeur, donc l'âme ; le principe réceptif, dans ce cas le corps ; et le principe intermédiaire, le réceptacle. Nous pouvons ainsi suggérer que, selon Platon, la nature de l'unité composée se manifeste dans la composition de ces trois principes

⁶⁵¹ *Timée*, 51b2-6, traduction Brisson : καθ' ὅσον δ' ἐκ τῶν προειρημένων δυνατόν ἐφικνεῖσθαι τῆς φύσεως αὐτοῦ, τῆδ' ἂν τις ὀρθότατα λέγοι· πῦρ μὲν ἐκάστοτε αὐτοῦ τὸ πεπυρωμένον μέρος φαίνεσθαι, τὸ δὲ ὑγρανθὲν ὕδωρ, γῆν τε καὶ ἀέρα καθ' ὅσον ἂν μίμηματα τούτων δέχεται.

sans lesquels une unité ne peut pas rester unifiée tout en étant différenciée. Les trois races mentionnées dans le noble mensonge représentent donc les trois types de nature qui se manifestent dans la recherche des valeurs différentes. Et étant motivés par des valeurs différentes, les trois types de nature remplissent les trois fonctions dans l'unification de l'unité composée.

La dernière partie du noble mensonge est la partie la plus complexe, car elle porte sur le dynamisme entre les participants de l'unité. L'analyse de cette partie se déroule en deux temps :

Dès lors, du fait que vous êtes tous parents, la plupart du temps votre progéniture sera semblable à vous, mais il pourra se produire des cas où de l'or naîtra un rejeton d'argent, et de l'argent un rejeton d'or, et ainsi pour toutes les filiations entre eux⁶⁵². (Rép. 414a7-b3)

Dans un premier temps, le mythe est suivi d'un discours, non pas sur la distinction ou de la hiérarchisation au sein de l'unité entre les participants, mais sur leur reproduction et leur évolution. Les éléments particuliers sont les métaux, les parents, la progéniture. Nous pouvons remarquer que la relation entre les éléments passe de la catégorisation à la génération. Les parents et la progéniture sont ainsi définis par le rapport entre celui qui engendre (συγγενεῖς) et l'engendré (γεννῶτε). L'engendrant et l'engendré, dans ce passage, montrent que la nature de l'engendré ressemble la plupart du temps à celle de l'engendrant, mais cela n'est pas une nécessité. Autrement dit, la cause qui détermine la nature de chaque participant dans l'unité reste toujours transcendante, et il est impossible de la réduire à une cause

⁶⁵² *République*, 414a7-b3, traduction Leroux : « ἄτε οὖν συγγενεῖς ὄντες πάντες τὸ μὲν πολὺ ὁμοίους ἂν ὑμῖν αὐτοῖς γεννῶτε, ἔστι δ' ὅτε ἐκ χρυσοῦ γεννηθεῖη ἂν ἀργυροῦν καὶ ἐξ ἀργύρου χρυσοῦν ἔκγονον καὶ τᾶλλα πάντα οὕτως ἐξ ἀλλήλων. »

génératrice.

Dans un deuxième temps, le mythe précise que chaque nature vit en conformité avec la tâche qui lui convient :

Aussi le dieu ordonne(παραγγέλλει)-t-il d'abord et avant tout à ceux qui gouvernent d'être les excellents gardiens des rejetons comme de personne d'autre, et de ne rien protéger avec autant de soin qu'eux, en tenant compte de ces métaux qui ont été mélangés à leurs âmes : si leurs propres rejetons sont formés d'un alliage de bronze et de fer, qu'ils n'aient aucune forme de pitié à leur égard et qu'ils les assignent aux tâches des artisans et des cultivateurs, en respectant ce qui convient à leur nature ; si par ailleurs surgissent dans leur descendance quelques rejetons alliant l'or et l'argent, qu'ils respectent leur valeur et qu'ils les élèvent, les uns à la tâche de gardiens et les autres à la tâche d'auxiliaires, tenant compte de ce que l'oracle dit que la cité périra si son gardien est de fer ou si elle est gardée par l'homme de bronze⁶⁵³. (Rép. 415b3-c6)

Dans ce passage, aucun nouvel élément n'est introduit, mais une précision sur le rapport entre deux principes générateurs est donnée. Le passage précédent est structuré essentiellement par trois éléments : le dieu (ὁ θεός), celui qui engendre (συγγενεῖς), et celui qui est engendré (γεννῶτε). Ce passage précise le fait que le dieu ici est celui qui « ordonne » (παραγγέλλει), et il y a une opposition entre la παραγγελία (l'ordonnance, ou la mise en ordre) et la γένεσις, où l'on peut facilement constater que le principe producteur est soumis au principe prescriptif. Ce principe prescriptif, qui ordonne selon la nature (τῇ φύσει), doit être respecté,

⁶⁵³ *République*, 415b3-c6, traduction Leroux : « τοῖς οὖν ἄρχουσι καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα παραγγέλλει ὁ θεός, ὅπως μηδενὸς οὕτω φύλακες ἀγαθοὶ ἔσονται μηδ' οὕτω σφόδρα φυλάξουσι μηδὲν ὡς τοὺς ἐγγόνους, ὅτι αὐτοῖς τούτων ἐν ταῖς ψυχαῖς παραμέμικται, καὶ ἂν τε σφέτερος ἕκγονος ὑπόχαλκος ἢ ὑποσίδηρος γένηται, μηδενὶ τρόπῳ κατελεήσουσιν, ἀλλὰ τὴν τῇ φύσει προσήκουσαν τιμὴν ἀποδόντες ὥσουσιν εἰς δημιουργοὺς ἢ εἰς γεωργοὺς, καὶ ἂν αὖ ἐκ τούτων τις ὑπόχρυσος ἢ ὑπάργυρος φυῆ, τιμήσαντες ἀνάξουσι τοὺς μὲν εἰς φυλακὴν, τοὺς δὲ εἰς ἐπικουρίαν, ὡς χρησιμοῦ ὄντος τότε τὴν πόλιν διαφθαρήναι, ὅταν αὐτὴν ὁ σιδηροῦς φύλαξ ἢ ὁ χαλκοῦς φυλάξῃ. »

afin de conserver l'harmonie au sein de l'unité, et la solidarité des individus qui rend possible l'existence de l'unité. Par conséquent, le contenu du mythe concernant le dieu et les métaux est faux ou d'une valeur de vérité indéterminable, mais ce qu'il dit sur le principe générateur d'une unité composée est essentiellement vrai : une unité n'existe que lorsque les participants sont articulés selon leur propre nature, prescrite par ce qui impose le principe et transcende absolument toute organisation de l'unité, et non pas selon une production générée par un être au sein de l'organisation. Ce type d'unification, c'est-à-dire l'unification d'une unité composée, se différencie d'un autre type d'unification que nous avons déjà examiné dans le chapitre VI lorsque l'on s'interroge sur l'unité et l'unicité des formes intelligibles. Étant donné qu'une unité composée n'est pas toujours identique à elle-même d'une manière absolue, et qu'elle est composée selon un principe qui reste identique à lui-même, ce principe directeur provient donc non pas de l'intérieur de cette unité, au contraire, il provient à juste titre de l'unité dont l'unification est assurée par son identité toujours identique. C'est pourquoi ce qui impose le principe directeur dans une unité composée, transcende nécessairement cette unité.

Le noble mensonge est donc en effet un mensonge parce qu'il fait croire aux citoyens quelque chose qui n'est pas complètement vrai. Mais en racontant une histoire mélangée avec des éléments fictifs, impossibles ou improbables, il manifeste l'image de la nature et de la puissance de l'unité composée. Le noble mensonge reste un mythe et non pas un *logos* au sens fort parce qu'il n'articule pas les rapports entre les éléments dans le contenu et ne donne aucune explication ou raisonnement. Il ne fait que laisser une impression, donc une opinion vague à propos de la cité et de ses citoyens, mais cette impression qu'il attache à la pensée des citoyens est essentiellement vraie et fondamentale pour l'existence et la persistance

d'une unité politique.

Le noble mensonge est certes manipulateur et il est en effet une idéologie. Comme le soutiennent Popper et Crossman, il s'agit d'une manipulation de la masse, afin d'éviter sa révolte contre la classe dirigeante, et Platon pourrait ainsi être taxé de totalitaire, conformiste, opportuniste, et utilitariste⁶⁵⁴. Or, le noble mensonge n'est pas destiné à une seule classe de la cité, et il faut même persuader « d'abord les gouvernants eux-mêmes, et si ce n'est pas possible, le reste de la cité⁶⁵⁵ ». Comme l'interprète Schofield, le noble mensonge vise essentiellement à persuader la classe dirigeante de faire preuve d'amour envers les concitoyens des autres classes sociales, et il affirme que « son but principal est de leur donner l'esprit civique⁶⁵⁶ ». La raison pour laquelle le noble mensonge est destiné d'abord à convaincre la classe dirigeante selon Carmola est que les gardiens, risquent de remettre l'ensemble de l'autorité en question après avoir été formés pour aimer la vérité et haïr le faux, le jour où ils découvrent leur fausse origine sociale ou leurs faux parents, par la voie de la philosophie. L'utilité du noble mensonge consiste donc d'une part à rendre indéterminée leur origine, et d'autre part à les persuader que toutes les générations antérieures font partie de leur famille, afin d'éviter une guerre civile entre les générations.

L'interprétation de Carmola donne un certain dynamisme à l'utilité du noble mensonge, et ce dynamisme correspond à la double disposition des dirigeants, qui doivent avoir en même temps une « puissance érotique » orientée vers le savoir, et

⁶⁵⁴ Popper, K., *op. cit.*, 2002, p. 154.

⁶⁵⁵ *République*, 414c1-2, traduction Leroux : « μὲν καὶ αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας, εἰ δὲ μή, τὴν ἄλλην πόλιν »

⁶⁵⁶ « its main purpose is to get them to be public-spirited » Schofield, M., *op. cit.*, 2007, p. 159.

un mode de vie parfaitement réglé et modéré. La formation philosophique a pour effet que les futurs dirigeants, poussés par leur amour pour le savoir, ont tendance à remettre en cause les opinions établies par la génération au pouvoir sur le moment. Le noble mensonge rend possible à la fois les autres interprétations sur l'origine et l'identité des citoyens, et un lien affectif entre tous les membres de la cité. La thèse de Carmola sur le noble mensonge semble pertinente par rapport au reste du dialogue, hormis sur un point : pourquoi les dirigeants croiraient-ils au noble mensonge ? Le noble mensonge lui-même n'est pas remis en question par Carmola, car une fois que le philosophe saisit la fausseté du noble mensonge, il s'aperçoit qu'il a sa part de vérité.

La thèse de Carmola soutient qu'il existe une complexité dans l'usage du noble mensonge et ne rapporte pas seulement la question du noble mensonge à son effet non-épistémique, mais aussi à sa valeur de vérité et de fausseté. Or, pour Carmola et certains autres commentateurs, cette vérité dans le noble mensonge consiste en une vérité normative qui se différencie de la vérité épistémique⁶⁵⁷.

⁶⁵⁷ Dombrowski fait partie des commentateurs qui se sont beaucoup consacrés à la question du noble mensonge. Selon lui le mot « aletheia » chez les Grecs n'est pas identique à la vérité propositionnelle dans le sens moderne, car il désigne en même temps ce qui est « réel » et « bon ». Il distingue donc deux valeurs de la vérité, l'une « sententielle » (sentential sense of truth) et l'autre « évaluative » (evaluative sense of truth). Le noble mensonge est faux, donc c'est un mensonge au sens « sententiel », mais il est vrai au sens « évaluatif ». Dombrowski est loin d'être le seul à proposer une thèse du double sens de la vérité, Battin, Gill et Mouze soutiennent la même idée avec chacun une distinction différente sur le double sens de la vérité. Gill distingue de son côté une vérité factuelle, de certains jugements présupposés vrais (une vérité morale). Pour lui, le noble mensonge est donc un mensonge car il essaie de faire passer ce qui est faux au sens factuel pour un fait ; mais en même temps, il transmet une idée générale qui est présupposée vraie. Dans ses recherches, Gill a lui aussi abordé la question de la fiction, mais il ne distingue pas dans la pensée de Platon une troisième valeur de vérité supplémentaire se rapportant à la fiction. Car selon lui, le concept de fiction au sens moderne n'existe pas chez Platon, même si ses usages du mythe et du noble mensonge correspondent souvent au sens qu'a la fiction de nos jours. Gill refuse donc d'introduire la notion de fiction dans la pensée de Platon. Mouze distingue en plus une troisième valeur de vérité, ni vrai ni faux, qui se rapporte aux histoires sur le passé inconnu, autrement dit, les mythes. Dombrowski, D., « Plato's "Noble" Lie », *History of Political Thought*, vol. 18 / 4, 1997, p. 565–578, p. 104. Battin, M. P., « Plato on True and False Poetry », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 36 / 2, 1977, p. 163. Gill, C., « Plato on Falsehood... », *op. cit.*, 1993, p. 57.

L'utilité du noble mensonge provient en effet de sa vérité, sans laquelle le mensonge n'a aucun moyen d'être utile⁶⁵⁸. Cependant, la thèse du double sens de la vérité semble en mesure d'écarter les thèses qui s'appuient sur une utilité n'ayant aucun rapport avec la vérité, voire qui serait incompatible avec elle. Elle semble également permettre d'expliquer comment le noble mensonge peut à la fois être vrai et faux. Cependant, le fait d'affirmer qu'il existe deux sens pour la vérité ouvre un débat sur l'équivocité du sens de la vérité, sans pouvoir mettre en relation ces deux sens (ou plus). Si l'on distingue deux espèces de vérité, tout comme Platon distingue deux espèces de chasse dans le *Sophiste*, alors il faut en même temps trouver une unité qui fait que les deux espèces appartiennent à la même unité. Quel est donc le sens de la vérité en tant qu'unité impliquant ces deux espèces ? Et s'il y a un autre sens de la vérité qui désigne l'ensemble des espèces de vérité, alors, au lieu d'avoir un double sens de la vérité, cela veut-il dire qu'il existe au moins trois sens pour la vérité ? Dans ce sens-là, la thèse du double sens de la vérité crée plus de problème qu'elle n'en résout.

Le noble mensonge est donc utile pour la vérité épistémique qu'il contient, plus précisément il renvoie une image de la vérité sur la nature de l'unité composée ainsi que nous l'avons démontré auparavant. Le noble mensonge est donc un faux formateur durant la première étape de l'éducation où l'âme des citoyens n'est pas encore assez entraînée pour saisir la nature de l'unité par le raisonnement, la nature

⁶⁵⁸ La majorité des commentateurs explique la noblesse du noble mensonge seulement par son utilité primordiale pour l'existence d'une cité. Selon Page, l'utilité la plus fondamentale du noble mensonge consiste à empêcher les citoyens d'ignorer « pathologiquement » le bien commun dans la cité. Le noble mensonge est donc un remède dont le médecin se sert pour soigner la cité. Pour Castro, le noble mensonge sert à la fois à assurer l'égalité des opportunités entre les citoyens, et à consolider la division du travail dans la cité. Page, C., « The Truth about Lies... », *op. cit.*, 1991, p. 20-21. Castro, B., « The Division of Labor... », *op. cit.*, 2005, p. 34. Carmola, K., « Noble Lying... », *op. cit.*, 2003, p. 45-46.

de l'unité est donc introduite à travers son image projetée dans le mythe, comme le dit Rowett : le noble mensonge est une éducation primaire dans laquelle on enseigne la vérité au travers de la similitude, comme dans un rêve (ἐν ὕπνῳ)⁶⁵⁹.

Ayant accordé la conviction au noble mensonge, les individus renaissent donc en tant que les citoyens au sein d'une seule et même origine : la cité, et chacun, depuis l'enfance, se développe dans l'un des différents types de citoyens selon les dispositions qu'il manifeste. Le noble mensonge, comme le dit Rowett, devient donc un mythe qui forge une opinion vraie sur la collectivité de la cité, et sur les réalisations diverses de soi en correspondance avec les fonctions diverses dans la cité comme dans l'âme.

L'éducation à la vérité est progressive. Socrate affirme ce point déjà dans le livre II, lorsqu'il dit qu'« il convient de former à l'aide des deux, mais d'abord à l'aide de discours faux⁶⁶⁰ » (*Rép.* 377a1). Le noble mensonge, ainsi que les mythes racontés aux enfants font donc partie du discours faux qui aide à former les enfants à connaître la vérité. Le noble mensonge forge une opinion qui est conforme à la vérité au sujet de la nature de l'unité, et l'histoire dans le noble mensonge fonctionne elle aussi comme une allégorie, dont le sens est métaphorique. Le noble mensonge consolide donc une vérité fondamentale qui rend possible l'harmonie de la cité, à savoir l'identification à la collectivité, et une diversification en fonction de dispositions développées en grandissant, et non prédéterminées avant la

⁶⁵⁹ La phrase originale de Rowett est : « The education underground, in the Noble Lie, and in the second stage of the Cave, is an education in likenesses, in a dream world, but in both cases the likenesses are chosen for their goodness and for their formative effect on the childish soul. » Rowett associe le noble mensonge au passage du livre V sur l'état de sommeil et de veille, dans lequel Socrate explique que dans le rêve, on prend ce qui n'est que ressemblant, pour ce à quoi il ressemble (476c), autrement dit, on prend l'image d'une chose pour la chose elle-même. Rowett, C., *Ibidem*, 2016, p. 78.

⁶⁶⁰ *République*, 377a1, traduction Leroux : « Παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν; »

naissance. Il s'agit donc d'une image de la réalité, mais produite par celui qui connaît la vérité d'une manière conforme à la réalité (intelligible)⁶⁶¹.

Le noble mensonge est donc bel et bien le mythe qui est faux dans son ensemble, mais contient du vrai comme le dit Socrate en 377a6 dans le livre II de la *République*. En considérant le noble mensonge comme le faux qui est utile grâce à la vérité épistémique qu'il contient, nous comprenons mieux tout le cheminement suivi par Platon : d'abord il s'agit de l'éducation à travers des mythes à partir du livre II, puis le noble mensonge peut être mis en lien avec la métaphore du rêve et de l'amateur de spectacle au livre V, ce qui est suivi par la thématique générale de l'éducation où, comme le montre l'allégorie de la caverne du livre VII, la formation à travers des images doit être remplacée par un enseignement donnant à connaître la nature des choses et non pas leurs seules images⁶⁶².

Le noble mensonge fait donc bien partie de ce que Socrate détermine comme un faux qui contient du vrai dans le livre II et l'utilité du noble mensonge est donc étroitement liée à la vérité qu'il contient. Selon la distinction des types de faux qu'on a présentée dans le chapitre précédent, le noble mensonge fait partie du faux relatif qui raconte une histoire qui est fautive d'une manière relative mais vraie par rapport à l'essence de l'unité composée. En raison de la relativité de sa fausseté, le noble mensonge n'est donc pas un faux qui nous empêche d'accéder à la connaissance vraie comme le faux dans l'âme, mais au contraire, il est un faux qui montre l'image de la vérité. Les citoyens sous l'emprise du noble mensonge sont

⁶⁶¹ Nous pouvons trouver la même idée chez Rowett : « Here, where philosophers bring wisdom and understanding to the task of governing, the people no longer box with mere shadows of justice, but with shadows that systematically and deliberately track the truth. These new shadows are carefully produced for them by thinkers who understand what justice really is. » Rowett, C., *Ibidem*, 2016, p.78.

⁶⁶² L'article de Rowett examine la continuité entre le noble mensonge et l'allégorie de la caverne en tant qu'un projet progressif de l'éducation.

effectivement manipulés par une image, mais il s'agit d'une image essentiellement vraie et ils auront la confirmation de la vérité du noble mensonge une fois qu'eux-mêmes auront accédé à la vérité. C'est pourquoi le philosophe-roi, qui hait toute forme de mensonge selon Socrate, ne détruit pas le noble mensonge une fois comprise la vérité incluse dans le noble mensonge.

Le noble mensonge (*γενναῖον ψεῦδος*), qui veut dire aussi le faux « bon à la naissance⁶⁶³ », consiste donc à faire renaître les individus comme des membres ordonnés dans une unité, c'est-à-dire des citoyens. La noblesse du noble mensonge n'est donc pas sa finalité supérieure, mais sa vérité fondamentale sur la possibilité même de fonder une communauté comme « une », et cette vérité implique le principe même de transformer un individu, en le faisant participer à un ordre qui le place, en tant que particulier, comme partie d'une totalité.

Le noble mensonge, comme les bons mythes composés pour éduquer les enfants, n'enseigne pas aux citoyens un raisonnement qui mène vers la vérité, au contraire, il forge une croyance commune qui est en réalité une image de la vérité. Les citoyens ne connaissent donc pas la vérité du noble mensonge, ils ne comprennent pas non plus l'importance de l'unification, mais ils croient aux liens qui les unifient, ils tendent à préférer certaines images plus que d'autres (par exemple l'image de dieu bienveillant plutôt que l'image de dieu violent) grâce à

⁶⁶³ Plusieurs commentateurs comme Dombrowski, Page et Tarnopolsky, ont expliqué que le terme « gennaion » veut dire à l'origine « bon à sa naissance » (*τὸ ἐξ ἀγαθοῦ γένους*), en anglais « well-born », afin de montrer que le noble mensonge est un mythe qui donne une nouvelle origine sociale à chaque citoyen en falsifiant leurs vraies origines biologiques. Mon interprétation garde cette explication du terme « gennaion » sans soutenir cette thèse, et défend la thèse de Rowett qui voit l'idée de « naissance » impliquée dans le noble mensonge comme une « renaissance sociale » qui n'est pas déterminée par la naissance biologique. Dombrowski, D., *op. cit.*, 1997, p. 97. Page, C., *op. cit.*, 1991, p. 21. Tarnopolsky, C. H., « Plato's Mimetic Republic: A Preliminary Treatment of Plato's Preliminary Treatment of the Gennaion Pseudos », 2009, p. 9. Rowett, C., *op. cit.*, 2016, p.2.

l'éducation. L'usage du faux dans l'éducation des citoyens est donc capable de modeler la sensibilité des citoyens et de les orienter à préférer des images vraies au lieu des images fausses.

B. Le mythe vraisemblable

Le noble mensonge démontre en effet l'utilité d'une forme de faux en parole, c'est-à-dire du mythe, pour enseigner ou simplement pour faire croire à une image de la vérité. Nous avons déjà montré que le faux en parole, qui contient donc une tromperie comme celle d'Ulysse dans l'*Hippias Mineur*, ainsi que le mythe (vrai) en tant que noble mensonge, sont décrits comme quelque chose de faux dans son ensemble mais qui contient du vrai⁶⁶⁴, et nous venons de démontrer comment un discours peut être faux dans son ensemble tout en contenant du vrai. Cette caractéristique du faux en parole qui est un faux relatif implique qu'un discours faux peut être vraisemblable (εἰκός).

Les commentateurs de Platon se trouvent dans la difficulté lorsqu'ils essaient de définir le mythe en le différenciant du λόγος. Cependant, ils s'aperçoivent rapidement que Platon n'emploie ni le terme μῦθος, ni λόγος, tenant toujours les deux en opposition, et qu'à partir de cette mise en opposition entre μῦθος et λόγος, aucune définition du mythe n'est satisfaisante⁶⁶⁵. La distinction que

⁶⁶⁴ *République*, 377a5-6.

⁶⁶⁵ De nombreux chercheurs essaient de définir le « μῦθος » de Platon. Certains prennent une approche formelle et essaient de définir le mythe par une certaine forme de discours. Par exemple, Croiset (1895), définit le mythe par le discours ininterrompu ; et certains autres, comme Couturat (1896) et Zaslavsky (1981) essaient de définir le sens du mot μῦθος à partir des occurrences du mot dans les dialogues. Les définitions produites par ces deux approches sont peu satisfaisantes et sont confrontées à de nombreux contre-exemples. Most a indiqué dans son article que cette difficulté pour définir le μῦθος confrontée par les commentateurs est liée au fait qu'on aperçoit le mot « μῦθος » sous notre conception moderne du « mythe ». Les commentateurs comme Gaiser (1984) et Brisson (1982) adoptent donc une autre approche pour définir le mythe : au lieu de le définir par sa forme ou son contenu, ils s'appuient plutôt sur le contexte, c'est-à-dire sur la situation

Platon veut faire entre le μῦθος et le λόγος dans le sens du discours rationnel, ne recoupe donc pas vraiment celle que l'on fait entre ce qu'on désigne comme « μῦθος » et ce qu'on appelle « λόγος », mais plutôt une distinction entre deux manières dont l'âme entre en contact avec son objet : par la voie du πάθημα ou par la voie du λογισμός, autrement dit par l'image ou par le raisonnement⁶⁶⁶. Cette opposition entre πάθημα et λογισμός est omniprésente dans les dialogues, et on trouve notamment ce passage dans le *Théétète*, qui articule ces deux termes en tant que deux manières dont l'âme entre en contact avec la réalité :

Donc, il y a des choses qu'hommes et bêtes, par nature, peuvent, dès la naissance, sentir hommes et bêtes : toutes les affections (παθήματα), par l'intermédiaire du corps, se prolongent jusqu'à l'âme. Mais établir un résultat du raisonnement (ἀναλογίσματα) entre ces affections et la réalité ou l'utilité, c'est avec peine et longueur de temps, grâce à bien des expériences et de l'éducation, qu'en vient la capacité, et encore : à ceux auxquels elle vient⁶⁶⁷ ! (Théét. 186b11-c5)

communicative comme le dit Most. Or, définir le mythe par la situation communicative dans les dialogues présuppose qu'on peut déjà indiquer tous les usages du mythe individuellement, ce qui n'est pas évident étant donné que Platon n'emploie pas le mot μῦθος à chaque fois. Cette approche ouvre encore une possibilité de définir le mythe de Platon à partir de notre préconception du mythe. Most lui-même a proposé huit critères pour déterminer un mythe par ce qui semble accompagner souvent le mythe dans les dialogues, par exemple si oui ou non il est monologique, s'il est raconté par une personne plus âgée à quelqu'un plus jeune etc. Cependant, la méthode de Most ne consiste plus à définir le mythe, mais à caractériser le mythe selon les éléments qui apparaissent en coïncidence. Croiset, A., *Histoire de la littérature grecque. Tome 4*, 1896 Paris. Couturat, L., *De Platonis mythis*, FACULTATI LITTERARUM PARIENSIS, 1896. Zaslavsky, R., *Platonic myth and Platonic writing*, University Press of America, 1981. Gaiser, K., *Platone come scrittore filosofico: saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli, Bibliopolis. Brisson, L., *Platon, les mots et les mythes*, F. Maspero, 1982. Most, G. W., « Plato's exoteric myths », in *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, eds. Catherine Collobert, Pierre Destrée et Francisco J. Gonzalez, Brill, 2012, p. 15.

⁶⁶⁶ Cette distinction se rapproche de la distinction faite par Monique Dixsaut entre le discours intuitif et le discours discursif. Dixsaut, M., « Myth and interpretation », in *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, eds. Catherine Collobert, Pierre Destrée et Francisco J. Gonzalez, Brill, 2012, p. 27.

⁶⁶⁷ *Théétète*, 186b11-c5, traduction Narcy modifiée : Οὐκοῦν τὰ μὲν εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις, ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει· τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρὸς τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται;

La nature du mythe comme histoire lointaine se confond, dans ce contexte-là, avec la nature du discours qui projette une image, une opinion, une impression, un sentiment etc. Certes, les distinctions peuvent être faites davantage entre le mythe, l'opinion, la perception etc., mais ce qui les rassemble, et ce qui fait qu'un mythe est cru par les gens, est à juste titre que ce type de discours se rapporte à l'âme de la même manière, à savoir par l'image.

Parmi les nombreux dialogues où Platon sollicite des mythes, on trouve une explication relativement complète à propos de l'utilité du mythe dans le *Timée*, qui articule la même idée que celle qui se trouve dans le *Phèdre*⁶⁶⁸. Selon Timée :

Si donc, Socrate, en bien des points et sur bien des questions –les dieux et la génération de l'univers –, nous nous trouvons dans l'impossibilité de proposer des explications qui en tous points soient totalement cohérentes avec elles-mêmes et parfaitement exactes, n'en sois pas étonné. Mais, si nous proposons des explications qui ne sont pas des images (εἰκότας) plus infidèles (ἥττον) qu'une autre, il faut nous en contenter, en nous souvenant que moi qui parle et vous qui êtes mes juges sommes d'humaine nature, de sorte que si, en ces matières, on nous propose un mythe vraisemblable, il ne sied pas de chercher plus loin⁶⁶⁹. (Tim. 29c4-d3)

Selon Timée, quand l'objet mis en examen dépasse notre intelligence, il faut se contenter de le comprendre non pas à partir d'une explication exacte mais d'une

⁶⁶⁸ On trouve cette phrase dans le *Phèdre* après la définition de l'âme : « Aussi bien, sur son immortalité, voilà qui suffit. Pour ce qui est de sa forme, voici ce qu'il faut dire. Pour dire quelle sorte de chose c'est, il faudrait un exposé en tout point divin et fort long ; mais, dire à quoi elle ressemble (ἔοικεν), voilà qui n'excède par les possibilités humaines. » (Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἱκανῶς· περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον. οἷον μὲν ἐστὶ, πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος·) (Phd. 246a3-6, traduction Brisson modifiée) Ce passage du *Phèdre* exprime la même idée que dans le *Timée* sans proposer un raisonnement.

⁶⁶⁹ *Timée*, 29c4-d3, traduction Brisson : « ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν περὶ, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντῃ πάντως αὐτοῦς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπληκτιβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης· ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἥττον παρεχόμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρῆ, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν. »

explication vraisemblable, c'est-à-dire d'un mythe vraisemblable (εικότα μῦθον)⁶⁷⁰. De plus, un mythe vraisemblable est dit être une image vraisemblable (εικότας) qui n'est pas inférieure. Donc, si l'explication dite scientifique est une image parfaitement fidèle à son modèle, une copie (*eikon*), et démontre ainsi l'essence de son modèle, alors l'explication vraisemblable, donc un mythe vraisemblable, est une image de la copie, donc un φάντασμα qui montre ce qui ressemble à l'essence de son modèle sans être sa copie fidèle. Comme le dit Timée juste avant ce passage cité :

Voici donc, concernant une image et son modèle, la distinction qu'il faut établir, étant admis que tout discours porte sur quelque chose et que ce sur quoi porte ce discours lui est ressemblant. D'un côté donc, tout discours qui porte sur ce qui demeure, sur ce qui est stable et translucide pour l'intellect, ne doit en rien manquer d'être stable et inébranlable, pour autant qu'il est possible et qu'il convient à un discours d'être irréfutable et invincible ; d'un autre côté, tout discours qui porte sur ce qui est la copie de ce dont on vient de parler, parce qu'il s'agit d'une copie, entretient avec la première espèce de discours un rapport d'image à modèle. Ce que l'être est au devenir, la vérité l'est à la croyance⁶⁷¹. (Tim. 29b3-c3)

En expliquant le rapport entre l'image et son modèle, Platon fait dire à Timée que le discours est une image de ce sur quoi il porte. Le rapport entre le discours et son objet est donc toujours un rapport image-modèle. Si le discours porte sur la réalité elle-même, le discours est donc une image de la réalité, mais si le

⁶⁷⁰ L'article de Smith développe davantage sur l'usage de l'explication vraisemblable, en tant qu'usage des mythes dans les dialogues. Smith, J. E., « Plato's myths as "likely accounts", worthy of belief », *Apeiron*, vol. 19 / 1, 1985, p. 24-42.

⁶⁷¹ *Timée*, 29b3-c3, traduction Brisson : « ὥδε οὖν περὶ τε εἰκόνοσ καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆσ διοριστέον, ὡσ ἄρα τοὺσ λόγουσ, ὧν πέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενείσ ὄντασ· τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦσ μονίμουσ καὶ ἀμεταπτότουσ—καθ' ὅσον οἶόν τε καὶ ἀνελέγκτοισ προσήκει λόγοισ εἶναι καὶ ἀνικῆτοισ, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν—τοὺσ δὲ τοῦ πρὸσ μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντοσ, ὄντοσ δὲ εἰκόνοσ εἰκότασ ἀνά λόγον τε ἐκείνων ὄντασ· ὅτι περ πρὸσ γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸσ πίστιν ἀλήθεια. »

discours porte sur une image même fidèle de la réalité, alors le discours est une image de l'image de la réalité, donc un φάντασμα comme il est dit dans le *Sophiste*⁶⁷². Le φάντασμα selon nos analyses du chapitre VII est une image qui ne ressemble pas à la copie, autrement dit, le φάντασμα est une image qui ne ressemble pas à l'image qui ressemble à la réalité. Le φάντασμα est dit dans le *Sophiste* d'être dissemblable à son modèle qui est la copie (*eikon*), car s'il y ressemble, il deviendrait lui-même la copie de la réalité. Cependant, le φάντασμα qui n'est pas nécessairement une illusion qui déforme essentiellement la mise en rapport constitutive de son modèle selon nos analyses dans le chapitre I de la partie II, il peut être une image apparente de la copie de la réalité, comme le dit Collobert, une « quasi copie⁶⁷³ », autrement dit, une imagination qui reste relativement fidèle à la copie de la réalité.

Le mythe est donc une image à travers laquelle l'âme entre en contact avec son objet au moyen d'un πάθημα, ce qui fait que le mythe, en rendant visible une apparition, s'oppose au discours qui articule des rapports entre les éléments. Le mythe peut donc être utile ou nuisible, comme Platon l'explique dans les livres II et III de la *République*. Le mythe utile, qui fait croire à une image de la vérité, est donc un mythe vraisemblable qui s'oppose au mythe faux évoqué dans le livre II de la *République*. Il est vraisemblable, car il est un φάντασμα qui montre l'apparence de la réalité. Autrement dit, le mythe vraisemblable, ou un faux vraisemblable, reflète la manière dont la réalité est manifestée dans une situation

⁶⁷² *Sophiste*, 236b7.

⁶⁷³ Collobert détermine le type d'image du mythe comme un φάντασμα mais un mythe peut être « informatif » selon elle parce que le mythe renvoie un φάντασμα qui est une quasi copie (Qua copy), autrement dit, un φάντασμα qui est image qui ressemble un peu mais pas parfaitement à la copie de la réalité. Collobert, C., « Myth as Informative Phantasma », in *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, éd. Collobert C., Destrée P., González F., Brill, Leiden Bosten, 2012, p. 89.

fictive. Étant donné que la mise en scène fictive consiste en une situation imaginaire à propos d'un objet particulier, et qu'un objet particulier est une copie de son modèle, le mythe vraisemblable est donc l'image de la copie de la réalité.

Le mythe, même vraisemblable, est donc faux dans le sens où tous les éléments sont fictifs, et, malgré la possibilité de retrouver le modèle réel des éléments fictifs, la vraisemblance du mythe ne provient pas de la correspondance véridique des éléments fictifs et de leurs modèles réels. C'est pourquoi Socrate affirme, dans le *Phèdre*, que les recherches sur le modèle réel des éléments fictifs dans le mythe ne nous apprennent rien⁶⁷⁴.

Le *Timée* a bien expliqué l'utilité du mythe pour nous aider à apprendre quelque chose de vrai lorsque l'objet des études dépasse la capacité de notre intelligence. Cependant, l'objet en question pourrait dépasser la portée de notre intelligence, soit d'une manière absolue, comme le dieu, l'âme, la génération de l'univers, l'origine de l'homme etc., soit d'une manière relative, comme le font par exemple le rapport entre l'un et le multiple, l'image et le modèle, etc. Dans les deux cas, un discours faux mais vraisemblable réduit toujours la complexité de la réalité, et nous montre une image (donc une impression ou une opinion) de la réalité à la place de l'articulation de la mise en rapport qui constitue la réalité elle-même.

Les études sur les mythes de Platon sont massives et complexes, le travail ici n'a pas l'ambition d'entrer dans la classification et l'interprétation de tous les mythes que Platon utilise dans les dialogues. Je me contenterai de me concentrer seulement sur le rapport du mythe à la vérité et la fausseté, qui lui fournit une utilité dans l'apprentissage de la vérité. Nous pouvons remarquer que, selon la distinction

⁶⁷⁴ *Phèdre*, 239c-230a.

faite par Droz entre les mythes allégoriques, les mythes-conjectures et les mythes-expression d'une conviction, le mythe a pour objectif de rendre l'objet de recherche plus facile pour la compréhension, comme exemple, et surtout de faire croire à la vérité de son contenu à son auditoire au lieu de le convaincre par le raisonnement⁶⁷⁵. Le mythe vraisemblable ne montre qu'une image, sans articuler des rapports précis entre les éléments, c'est pourquoi un mythe ne vise pas à convaincre par l'argumentation, mais persuade en introduisant simplement une impression mélangée sans rien préciser⁶⁷⁶.

Bien que l'utilité du mythe vraisemblable se fonde sur la vérité essentielle contenue dans l'image, son pouvoir de persuasion ne concerne nullement la vérité essentielle ou la fausseté relative du discours. Étant donné que le mythe vraisemblable renvoie une image, autrement dit une impression voire une opinion, la crédibilité du mythe, vraisemblable ou purement faux, provient d'autre chose que de la véracité du mythe. Dans le chapitre qui porte sur la puissance imagière du faux, nous avons démontré que la puissance de l'image agit comme une apparition immédiate⁶⁷⁷. Autrement dit, une image agit toujours sur l'âme comme un πάθημα qui s'oppose au λογισμός qui articule des rapports entre des éléments. C'est pourquoi la crédibilité d'une image importe peu dans le cas des mythes ou des poèmes, puisqu'elle est fondée sur l'impression que ceux-ci donnent à l'âme : une impression de légitimité provenant de l'autorité, ou une sensation tellement puissante et immédiate que l'âme imparfaite ne peut pas s'empêcher d'accorder sa

⁶⁷⁵ Droz, G., *op. cit.*, 1992, p. 16.

⁶⁷⁶ Le mythe n'est pas composé dans l'objectif d'être analysé. Ceci est mis au clair par Platon dans le *Phèdre*. Monique Dixsaut nous en dit davantage en citant Paul Valéry : l'esprit critique est ce qui tue un mythe, parce que le mythe n'est pas fait pour que l'on examine sa véracité en vérifiant sa référence par l'intellect ou par la perception. Le mythe fait apparaître une image qui entre en contact avec l'âme d'une manière immédiate. Selon Dixsaut, il s'agit d'une intuition. Dixsaut, M., *op. cit.*, 2012, p. 25, 27.

⁶⁷⁷ Cf. *Supra*. Chapitre premier.

confiance. Comme le dit Socrate dans le *Phèdre* :

-Tu ne vois pas que, dans l'écrit d'un homme politique, figure en premier le nom de celui qui l'approuve.

-Comment cela ?

-« Il a plu », dit-il je crois bien, « au Conseil » ou bien « à l'Assemblée du peuple » ou bien encore « au Conseil et à l'Assemblée du peuple », puis : « sur la proposition de Untel ». Et voilà que notre écrivain se met à parler de lui avec une grande solennité et à faire son propre éloge⁶⁷⁸. (Phdr. 258a1-6)

L'impression de légitimité pourrait provenir de l'autorité d'une personne, d'une institution, ou bien de la tradition, mais il s'agit en tout cas d'une impression produite par quelque chose qui se situe en dehors du contenu du discours. En revanche, l'impression produite par le contenu du discours peut paraître convaincante au travers des sensations intenses qui se confondent avec l'expérience vécue. Selon Platon, les âmes imparfaites ont tendance à croire aux choses avec lesquelles elles entrent en contact d'une manière immédiate, à travers la sensation. Ces gens-là sont décrits comme les amateurs de spectacles (φιλοθεάμονας) dans la *République*⁶⁷⁹, car ils sont plus susceptibles d'être influencés par le pouvoir de persuasion des images. Étant donné que, pour Platon, l'âme parfaite et l'âme immature donne son adhésion bien plus facilement aux affections immédiates, le discours qui renvoie une image vraisemblable, c'est-à-dire le faux vraisemblable,

⁶⁷⁸ *Phèdre*, 258a1-6, traduction Brisson :

« -Ὅν μανθάνεις ὅτι ἐν ἀρχῇ ἀνδρὸς πολιτικοῦ [συγγράμματι] πρῶτος ὁ ἐπαινέτης γέγραπται. -Πῶς;

-“Ἐδοξέ” πού φησιν “τῇ βουλῇ” ἢ “τῷ δήμῳ” ἢ ἀμφοτέροις, καὶ “ὅς <καὶ ὅς> εἶπεν” —τὸν αὐτὸν δὴ λέγων μάλα σεμνῶς καὶ ἐγκωμιάζων ὁ συγγραφεύς. »

⁶⁷⁹ *République*, 506b2-4. Les amateurs de spectacles sont considérés par Platon comme étant ceux qui sont incapables de saisir la forme unique dans le multiple parce qu'ils sont attirés et charmés par des affections immédiates que le multiple renvoie à chaque fois différentes. Les amateurs de spectacles sont donc ceux qui se laissent emporter par la puissance imagière et ils sont en même temps attirés et crédules vis-à-vis des choses imaginaires.

est plus utile pour mener les gens vers la recherche de la vérité qu'un discours argumentatif qui agit seulement sur ceux qui mobilisent principalement leur capacité de raisonnement.

CONCLUSION

L'âme humaine par nature n'a pas d'accès immédiat à la totalité de la réalité. Le philosophe lui-même, sortant de la caverne, doit passer toute une série d'étapes avant d'atteindre la vérité absolue. La description du passage de la sortie de la caverne insiste d'ailleurs bien sur l'âme du philosophe qui s'ouvre petit à petit à la réalité, bien éclairée par le soleil :

Il distinguerait d'abord plus aisément les ombres, et après cela, sur les eaux, les images des hommes et des autres êtres qui s'y reflètent, et plus tard encore ces êtres eux-mêmes. À la suite de quoi, il pourrait contempler plus facilement, de nuit, ce qui se trouve dans le ciel, et le ciel lui-même, en dirigeant son regard vers la lumière des astres et de la lune, qu'il ne contemplerait de jour le soleil et sa lumière⁶⁸⁰. (Rép. 516a6-b2)

Au lieu de décrire la révélation immédiate et soudaine qui pourrait se produire au moment de la sortie de la caverne, Platon détaille les états intermédiaires qui permettent d'assimiler pas à pas les connaissances requises qui pourront donner accès à ce qui est vraiment réel. Quand bien même l'âme serait débarrassée des ombres déformées par le feu dansant, c'est-à-dire de ses illusions, et de la contrainte d'être emprisonnée ici-bas, elle n'aurait toujours pas d'accès simultané à la totalité d'une ou de toute réalité. Pour découvrir la vérité, il est d'abord nécessaire de s'attacher à supprimer ses illusions, c'est-à-dire ses croyances en une réalité déformée, et ensuite apprendre à voir les ombres non déformées des choses, puis les images des choses, puis les choses elles-mêmes, et

⁶⁸⁰ *République*, 516a6-b2, traduction Leroux : « καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν ῥᾶστα καθορᾷ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τὰ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἰδῶλα, ὕστερον δὲ αὐτὰ· ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ ἂν ῥᾶον θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν ἀστρῶν τε καὶ σελήνης φῶς, ἢ μεθ' ἡμέραν τὸν ἥλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου. »

ainsi de suite, pour avancer dans la recherche du véritable savoir. Si l'accès à la source de la réalité est médiatisé par une série d'étapes intermédiaires (à savoir son ombre, son image, la réalité elle-même, etc.), alors cela implique que toutes ces étapes soient reliées par une même chose qui les unifie, bien que chaque étape soit distincte des autres. Ce serait donc à chaque fois une erreur de prendre l'une de ces étapes pour une autre, par exemple de prendre l'ombre d'une chose pour son image, voire pour la chose elle-même, y compris en dehors de la caverne. Et voilà que la possibilité du faux, par un détour surprenant, émerge.

Au premier abord, le lecteur est persuadé que le philosophe cherche à éliminer le faux sous toutes ses formes, même dans cet exemple pour atteindre la vérité, il semble qu'il faille évacuer toute fausseté. Et pourtant la possibilité du faux reste toujours présente, et cela à tel point, qu'on peut se demander ce qu'il en serait si le faux n'existait point. Platon aborde cette hypothèse du savoir sans fausseté dans le *Théétète*, à savoir la possibilité pour la sensation, qui est privée de fausseté, d'être le savoir⁶⁸¹. Dans le *Théétète*, la sensation est privée de fausseté, car elle dispose d'un accès immédiat aux choses. C'est-à-dire que notre rapport aux choses à travers la sensation n'implique aucune altérité possible. Cependant, le savoir ne peut pas être défini par la sensation, car cette définition exclut toute possibilité, non seulement de la fausseté, mais aussi de la vérité : étant donné que tout est vrai pour quelqu'un à un instant donné, tout peut donc être faux pour quelqu'un à un autre instant.

L'absence de fausseté fait bien ici tomber l'hypothèse qui définit le savoir par la sensation, soit. Mais ne serait-ce pas par expérience et par intuition que nous

⁶⁸¹ *Théét.* 152c5.

en arrivons à cette conclusion ? Autrement dit, si l'argumentation échoue dans cette illustration, est-ce pour la bonne raison ? La réflexion de Socrate sur la sensation démontre bien une chose : la fausseté ainsi que la vérité disparaissent lorsque notre accès à la réalité est immédiat. Mais si l'âme humaine a un accès immédiat à la réalité absolue, alors, à la place de la vérité et de la fausseté, nous devrions pouvoir entrer en contact ou bien avec le savoir total d'une réalité ou de la réalité, ou bien avec l'absence totale de savoir, comme cela est d'ailleurs décrit plus loin dans le *Théétète*⁶⁸². Malheureusement ce n'est pas le cas, car comme nous n'avons pas accès immédiatement à autrui, cela implique que si le savoir est défini par la sensation, alors nous accéderons chacun à une vérité différente, et par conséquent, toute communication sera impossible⁶⁸³. Par ailleurs, puisque nous n'accédons pas dans l'instant au passé, cela implique que ce qui est présenté comme vrai dans la sensation à un instant donné ne l'est plus à l'autre⁶⁸⁴. Finalement, étant donné que nous n'avons pas un accès immédiat à nous-même, il en résulte que notre sensation pourrait contredire notre opinion ou que notre opinion pourrait contredire notre sensation. Si l'âme humaine a la capacité de nier la réalité représentée à travers la sensation, alors, selon Platon dans la *République*, cela signifie qu'il existe la présence d'une autre puissance que celle de la sensation, ainsi qu'un objet différent de l'objet de la sensation. L'âme humaine n'a donc aucun accès immédiat à ce qu'est la réalité dans sa totalité, et la sensation qui paraît immédiate ne nous donne qu'un accès partiel, comme il est souligné à de nombreuses reprises dans l'ensemble de dialogues : l'âme humaine est composée à partir de parties qui

⁶⁸² *Théét.* 188a1-2.

⁶⁸³ *Théét.* 160b1-3.

⁶⁸⁴ *Théét.* 159e7-160a3.

fonctionnent selon des principes différents⁶⁸⁵.

L'âme humaine n'a donc aucun accès immédiat à la réalité à part entière, et cela détermine notre dépendance à l'intermédiaire pour accéder à la réalité, c'est-à-dire qu'on ne peut accéder à l'unité de la réalité qu'en articulant les morceaux saisis à chaque étape, par des modes d'accès différents. Cette condition détermine aussi la supériorité du λόγος qui donne l'accès à la réalité à travers le raisonnement en comparaison avec l'affection, qui donne un accès immédiat à la réalité par le πάθημα. Nous connaissons donc la même chose selon plusieurs perspectives et de différentes manières, et ne saisissons sa nature, qui ne nous dit ce qu'elle est réellement, qu'en articulant les différentes *parties* saisis et présentées l'une après l'autre un peu à la manière dont on articule une phrase ou une pensée, en formulant une idée puis une autre. Au moment où l'intermédiaire est nécessaire dans notre rapport à la réalité, la possibilité du faux s'y introduit également en accompagnant la présence de l'altérité dans l'unité articulée. Le faux s'insinue ainsi partout où l'intermédiaire existe.

Le faux est peut-être dû au défaut de l'âme humaine, qui s'assimile la réalité à travers des intermédiaires, ainsi que Platon l'illustre de nombreuses fois dans les dialogues⁶⁸⁶. Car l'intermédiaire, en tant que ce qui met en rapport les choses, rend possible l'altérité, la multiplicité, la relativité : par exemple le fait d'accéder à la lumière par l'intermédiaire de la couleur, de la température, de la condition de visibilité, etc., nous fait voir que la lumière est jaune d'une manière *relative*, qui marque l'*altérité* entre la « lumière » et le « jaune » comme étant *deux* choses

⁶⁸⁵ *Rép.* 477b3-8 ; *Phd.* 246a-b.

⁶⁸⁶ *Rép.* 514a-519d ; *Phdr.* 246b ; *Protag.* 354e-357c ; *Mén.* 77c-78b ; *Phd.* 65a-66e, 78b-80b.

différentes. Cependant, la relativité, l'altérité, la multiplicité, l'ambivalence et l'ambiguïté sont aussi la source du dynamisme et de la création humaine qui nous permettent d'approcher une réalité vraie de multiples manières : en fixant notre regard dans la même direction, en conservant une part de vérité dans toutes les approches de la réalité, même si ce n'est qu'une image de la vérité.

Revenons à l'allégorie de la caverne. Le philosophe-roi, ayant la conviction et la connaissance du noble mensonge, redescend dans la caverne pour ordonner la cité remplie d'illusions selon la vraie nature des choses⁶⁸⁷. Afin de guider les âmes déconcertées par ce qui les impressionne immédiatement, il combat les faux illusoire par le moyen de faux utiles. Pour orienter positivement les amateurs de spectacles, qui se laissent persuader par la puissance sensible, il invente donc des spectacles ou des mythes qui mettent en scène des images de la vérité afin de combattre les ombres déformées des choses. Pour convaincre ceux qui s'attachent aux opinions sans pouvoir argumenter, il réduit la vérité dialectique aux opinions, qui sont des reflets de la réalité. Et pour toucher ceux qui désirent interroger la nature des choses, il fournit une formation qui les pousse à voir la forme unique dans les choses multiples ainsi que les genres divers dans une unité hétérogène. Le philosophe-roi utilise donc le faux, mais tous les faux ne sont pas utiles, et il est le seul qui est capable de discerner le faux utile du faux nuisible. Il est donc celui qui peut créer le faux utile, c'est-à-dire l'image qui est, par nature, autre que ce qu'elle représente mais qui ne déforme pas la mise en rapport essentielle de son modèle ; cela afin d'enseigner voire de consolider les impressions, les croyances, les opinions ainsi que les connaissances qui sont justes du point de vue de la nature des

⁶⁸⁷ *Rép.* 519d-520a.

choses.

Si l'on comprend l'usage du faux du philosophe-roi et l'abus du faux du poète dans la *République*, alors on saisit mieux le projet de Platon qui en écrivant les dialogues pour une part fictifs montre sa double attitude envers le faux (le faux est utile et nuisible). Le faux est à la fois fascinant et menaçant, car il apparaît dans mille visages sans jamais être en soi le même. Étant donné que le faux se manifeste à chaque fois par l'absence du vrai, l'articulation de sa nature est donc premièrement à comprendre par la possibilité de concevoir une présence par l'absence. Cette caractéristique du faux, c'est-à-dire de se manifester en tant qu'absence de quelque chose, fait que toute argumentation de la nature du faux paraît en quelque sorte plus fragile, car elle ne la démontre jamais d'une manière directe et immédiate. Pour autant, chez Platon, ce qui donne l'impression d'être le point faible dans son argumentation sur la nature du faux, c'est-à-dire la médiateté, nous oblige à remettre en cause notre conception sur le rapport entre le λόγος et la réalité sans laquelle la question du vrai et du faux ne se pose pas.

Au cours de mon enquête sur la fausseté, j'ai mis en évidence la place primordiale de la notion d'intermédiaire dans les dialogues. En effet, Platon met constamment l'accent sur ce qui met en rapport les autres, sans lequel non seulement le faux, mais toute forme de connaissance sera impossible. Saisir l'intermédiaire en tant que ce qui effectue la mise en rapport dans sa propre nature implique la possibilité de concevoir la relation indépendamment des choses liées. Un des résultats importants de cette recherche à mes yeux est d'avoir pu mettre en valeur chez Platon une conception de l'être novatrice par rapport à ses contemporains. Pour lui, l'être se manifeste dans sa puissance médiatrice selon deux principes : la mêmeté et l'altérité. Le Même et l'Autre, une fois compris

comme les principes de la mise en rapport, la configuration des rapports selon ces principes (les différentes formes de la mise en rapport) devient possible à appréhender indépendamment, et les rapports dialectiques dans ce cas-là peuvent jouer un rôle encore plus fondamental que la classification. Partant de ce résultat, ce qui n'est que *par rapport* à autres choses peut être saisi comme une chose indépendante : le faux, l'erreur, la tromperie, l'image gagnent leur place dans l'être. Ma réflexion sur la mise en rapport de l'être permet donc d'avancer dans ma recherche et d'articuler ce qui est relativement faux mais essentiellement vrai de ce qui est essentiellement faux. Cette distinction entre les types de faux nous donne la clé pour expliquer ensuite la double attitude de Platon envers le faux : différencier le faux utile du faux nuisible. Selon notre démarche, le type de faux qui peut être utilisé pour enseigner la vérité est maintenant clairement distingué du type de faux qui laisse l'âme demeurer dans l'illusion sans avoir aucun contact avec la réalité vraiment réelle. Ce travail nous permet de comprendre de manière plus nuancée la critique de Platon contre les sophistes, les poètes, les artistes, ainsi que ses usages d'images, de mythes, et même de dialogues fictifs.

Ce travail de thèse est certainement loin d'épuiser la question de la nature et des usages du faux dans les dialogues platoniciens, et je me suis contentée d'aborder seulement quelques usages exemplaires du faux pour chaque type afin d'éviter de dévier de la question de la fausseté. Pour autant, mon étude présente, je pense, à partir d'une conception complète et cohérente du faux, une bonne image de ses usages dans les dialogues.

ANNEXE

Tableau I : les occurrences de ψευδ-, ἀπατ-, ἄμαρτ-

Dialogues	Référence	Fréquence	Référence	Fréquence	Référence	Fréquence
	ψευδ-		ἀπατ-		ἄμαρτ-	
<i>Apologie</i>	18a8	6			22d5	2
	20e3				26a2	
	21b6					
	26a1					
	34b5					
	34 e 5					
<i>Crítón</i>			52e2	1		
<i>Phédon</i>	90b8	1	83a4	2	113e2	2
<i>Cratyle</i>	385b3	18	83a5		113e7	2
	385b5		408a1	1	420d9	
	385b8				437b4	
	385c14					
	385c16					
	408c3					
	408c6					
	408c8					
	421a2					
	421b4					
	429c6					
	429d1					
	429d5					
	429e1					
	430a2					
	430d6					
	431b2					
	436d3					
<i>Théétète</i>	148b4	63			146a2	7

148b8	146c5
150c2	178a2
150e6	178a4
151d2	189c3
158a1	194a4
158b2	199b3
161a1	
161d6	
167a6	
167d2	
170b9	
170c4	
170c8	
170d9	
170e5	
171a8	
171b1	
171b4	
173a8	
187b5	
187c4	
187d6	
187e6	
188b3	
188c5	
188c7	
188d4	
189b4	
189b8	
189b12	
189c4	
189c7	
189c11	
189d5	
190e 1	
190e 3	
191e4	

	192c5			
	193b5			
	193b9			
	193d2			
	193e7			
	194a4			
	194a8			
	194b1			
	194b3			
	194b6			
	194c2			
	195a5			
	195b2			
	195c7			
	196a3			
	196c1			
	196c4			
	196c7			
	199a9			
	199c1			
	199c10			
	199e5			
	200a1			
	200a3			
	200c9			
<i>Sophiste</i>	236e4	28	240d1-2	4
	237a4		260c6	
	240d2		260c8	
	240d6		264d5	
	240d9			
	240e 8			
	240e10			
	241a9			
	241b6			
	241e 2			
	260c2			
	260c4			

	260c6			
	260d2			
	260e2			
	261a1			
	261b1			
	261c9			
	263b3			
	263b7			
	263d4			
	263d7			
	264a8			
	264b3			
	264b5			
	264d1			
	264d4			
	266e1			
Politique	278a3	3	257b7	9
	278e 1		274e5	
	281a13		276e1	
			277b3	
			296b9	
			296c4	
			297a6	
			297d1	
			300b4	
Parménide	133b7	1		
Philèbe	36c7	31	37e 1-2	
	36c8		37e6	
	36c10		37e8	
	36c11			
	36e 3			
	37b5			
	37b10			
	37e11			
	38a1			
	38a2			
	38a7			

	38b6				
	38b10				
	39a6				
	39c5				
	40b7				
	40c1				
	40c4				
	40d2				
	40e3				
	40e7				
	40e10				
	41a2				
	41a7				
	42a1				
	42a7				
	42c6				
	44a9				
	49a2				
	49b1				
	62b5				
Banquet	192a3	7	185b1	1	
	198e2				
	214e11				
	215a1				
	217b2				
	219c2				
	220e 4				
Phèdre	260e4	2	261e6	3	237c2
	273c3		262a5		242c6
			262b2		242d2
					243a3
					262e5
Lysis	212e 1	2			
Euthydème	272b1	10			280a7
	283e8				281c1
	284a8				287a1
	284c5				287a3

	286c6				287a7	
	286d1					
	286d4					
	286d7					
	286e3					
	287a1					
Protagoras	337b7	5	323a5	2	340d8	1
	347a2		337b6			
	353a3					
	358a4					
	358c4					
Gorgias	454d5	8			479a8	5
	454d7				489c1	
	458b1				525b6	
	467c2				525c5	
	472b4				525d6	
	505e 5					
	519b8					
	525a2					
Ménon	71d6					
Hippias	365b5	52	365e3	1	372d6	6
Mineur						
	365b8				373c8	
	365c4				375a8	
	365d6				375b3	
	366a3				375c5	
	366a5				376b5	
	366a7					
	366b1					
	366b2					
	366b4					
	366b6					
	366e2					
	366e5					
	366e6					
	367a1					
	367a2					

367a4						
367a6						
367a7						
367b1						
367b2						
367b3						
367b4						
367b5						
367b6						
367c2						
367c5						
367c7						
367c8						
367d8						
367e3						
367e5						
367e6						
368a4						
368a7						
368e4						
369b1						
369b4						
369b5						
369c5						
370a1						
370a2						
370e2						
370e6						
371a2						
371a8						
371d6						
371e3						
371e7						
372a3						
372a5						
372d5						
République	331b2	46	331b2	10	334c6	29

338b6	365b3	334c9
366c4	380d4	336e 4
367b7	413c4	339c2
376e11	451a7	339c3
377a1	451b4	340d4
377a5	459c8	340d5
377d6	573e8	340e3
377d9	574b2	340e4
377e7	585a5	340e5
381e 1		341a1
382a1		342b3
382a4		364e2
382a7		366a3
382b2		379d1
382c1		389c2
382c3		396a2
382c6		423a3
382d2		451a6
382d5		453c3
382d7		461a5
382d9		489c5
382d11		517b5
382e4		535c5
383a4		544a4
389b4		551c1
389b8		551d1
389c1		589c6
389d1		613a2
412e11		
414b8		
414c1		
414e7		
444a6		
459c8		
485c4		
487d7		
490b9		

	535e1				
	560c2				
	575b8				
	589c1				
<i>Timée</i>	44a3	2	88a6	1	
	51b2				
<i>Leges</i>	659b1	24	863b8	7	627d3
	663d8		864c5		640e2
	663d9		892d2		660c7
	679c4		916d7		668c5
	727e1		916e6		669b8
	730c5		917b1		690d6
	821b7		929a1		727b5
	822c4				729e4
	863c2				730a3
	888b5				730a5
	916e6				731e4
	917a2				732a5
	917a3				732b1
	917b1				759c5
	920e7				784c4
	921a6				801c5
	937b3				805b1
	937b4				820c1
	937c1				860e9
	937c6				863a1
	943d6				863c3
	943e2				863c7
					863d1
					864b1
					876d3
					877e5
					906c3
					908e2
					919b2
					959c2
					964c2

Tableau II : les occurrences de δεσμός

Dialogue	Référence	Fréquence
<i>Euthyphro</i>	4d4	2
	9a5	
<i>Apologie</i>	32c3	3
	37b8	
	37c1	
<i>Crito</i>	43a5	3
	46c5	
	53d5	
<i>Phédon</i>	57a2	8
	58c5	
	59d4	
	59d5	
	59e 1	
	60c6	
	67d1	
	114c1	
<i>Cratyle</i>	400c7	10
	402e3	
	403c2	
	403c6	
	403c9	
	403d2	
	404a6	
	415c3	
	418e 7	
	427b2	

<i>Sophiste</i>	253a5	1
<i>Politique</i>	288e 3	5
	309c2	
	309e10	
	310a7	
	310e5	
<i>Parménide</i>	162a4	1
<i>Philèbe</i>	18c8	1
<i>Banquet</i>	195c4	1
<i>Protagoras</i>	322c3	1
<i>Gorgias</i>	480d1	4
	486a8	
	523b3	
	525c7	
<i>Méno</i>	98a8	1
<i>République</i>	360c2	16
	378d3	
	390c7	
	495e 6	
	514a5	
	514b1	
	514b4	
	515a4	
	515b7	
	515c5	
	516e 9	
	517b2	
	519d5	
	532b6	
	579b3	
	616c1	
<i>Timée</i>	31c1	11
	31c2	
	36a7	
	38e 5	
	41b5	
	43a2	

	73d6	
	77e 3	
	81d6	
	81d7	
	84a3	
<i>Lois</i>	764b5	18
	793b4	
	808e 1	
	847a8	
	847d3	
	855b7	
	855c3p	
	857b3	
	864e 7	
	864e 9	
	890c4	
	908a1	
	908e 3	
	909a6	
	909c1	
	920a2	
	932b7	
	949c7	

BIBLIOGRAPHIE

c-1. INSTRUMENT DE TRAVAIL

- Bertrand, J., Nouvelle grammaire grecque, Ellipses, Paris, 2010.
- Bizos, M., Syntaxe grecque, Vuibert, Paris, 1949.
- Brandwood, L., A Word Index to Plato, Maney & So, Leeds, 1976.
- Chantraine, P., Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, 4 Vol.1968-1980, Klincksieck, Paris, 1999.
- Denniston, J. D., The Greek Particles, Oxford Uni, Oxford, 1950.
- Goulet, R., Dictionnaire des philosophes antiques, C. N. R. S, Paris, 2003.
- Lalande, A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P. U. F., Paris, 1951.
- Thesaurus Linguae Graecae, TLG® Project, University of California, M. Pantelia (dir.), 2000.

c-2. SOURCES

2.1 Platon

2.1.1 Œuvres complètes

PLATON, Œuvres complètes, texte grec et traduction, 13 tomes, Paris : Les Belles Lettres.

PLATON, Opera, 5 tomes, texte établi par J. Burnet, Oxford : Oxford University Press, 1900-1907. (L'édition de référence de l'ensemble des Dialogues)

2.1.2 L'édition des dialogues

Banquet, trad. L. Brisson, Paris : Flammarion, 2016.

Cratyle, trad. C. Dalimier, Paris : Flammarion, 1998.

Hippias Mineur, trad. F. Fronterotta et J.-F. Pradeau, Paris : Flammarion, 2005.

Ménon, trad. M. Canto-Sperber, Paris : Flammarion, 1999.

Parménide, trad. L. Brisson, Paris : Flammarion, 2016.

Phédon, trad. M. Dixsaut, Paris : Flammarion, 1991.

Phèdre, trad. L. Brisson, Paris : Flammarion, 1989.

République, trad. G. Leroux, Paris : Flammarion, 2016.

République, VI et VII, trad. M. Dixsaut, Paris, Bordas, 1980.

Sophiste, trad. L.N. Cordero, Paris : Flammarion, 1993.

Théétète, trad. M. Narcy, Paris : Flammarion, 1994.

Theaetetus and Sophist, trad. C. Rowe, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

Timée, trad. L. Brisson, Paris : Flammarion, 1995.

Études sur le "Timée" de Platon, trad. H. Martin, Paris, Vrin, 1981.

Timeaus, trad. D.J. Zeyl, Indianapolis, IN : Hackett Publishing, 2000

2.2 Aristote

2.2.1 Organon

ARISTOTLE, *Analytica priora et posteriora*, recensuit breuique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford : Oxford University Press, 1964.

ARISTOTE, *Secondes Analytiques*, trad. P. Pellegrin, Paris : Flammarion, 2005.

ARISTOTLE, *Aristotle Posterior Analytics*, trad. J. Barnes, Clarendon Press, 1994.

2.2.2 Métaphysique

ARISTOTLE, *Metaphysica*, recensuit breuique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford : Oxford University Press, 1957.

ARISTOTE, *Métaphysique*, traduction par A. Jaulin, Paris : Flammarion, 2008

2.3 Commentateurs Anciens

DAMACIUS, *Commentaire sur le Philèbe de Platon*, trad. Gerd Van Riel, Caroline Macé et Jacques Follon, Paris, Belles lettres, 2008.

PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus*, éd. Harold. Tarrant, *Commentary on Plato's Timaeus*, Cambridge University Press, 2007.

PROCLUS, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, trad. Glenn R. Morrow et John M. Dillon, Princeton University Press, 1992.

PROCLUS, *Proclus: Commentary on Plato's Republic*, trad. Dirk Baltzly, John F. Finamore, Graeme Milles, Cambridge University Press, 2018.

2.4 Autre

EUCLIDE, *Les Eléments Volume I*, trad. Bernard Vitrac, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

c-3. LITTERATURE SECONDAIRE

ACKRILL, J. L., « Plato and the Copula: *Sophist* 251-259 », *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 77, 1957, p. 1-6.

_____, « Plato on False Belief: "Theaetetus" 187-200 », *The Monist*, vol. 50 / 3, 1966, p. 383-402.

ADEMOLLO, F., *The Cratylus of Plato: A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

ANAGNOSTOPOULOS, G., « Plato's "Cratylus" : The Two Theories of the Correctness of Names », *The Review of Metaphysics*, vol. 25 / 4, 1972, p. 691-736

ANGENE, L., « False Judgment in The Theaetetus », *Philosophical Studies*, vol. 33 / 1978, 1977, p. 351-365.

- ANNAS, J., *Introduction à la République de Platon*, trad. Béatrice Han, Presses Universitaires de France, 1994.
- ANSCOMBE, G. E. M., « The New Theory of Forms », *The Monist*, vol. 50 / 3, 1966, p. 403-420.
- AUBENQUE, P., « Une occasion manquée: la genèse avortée de la distinction entre l' "étant" et le "quelque chose" », in *Etudes sur le Sophiste de Platon*, éd. P. Aubenque, Napoli, Bibliopolis, 1991, p. 365-385.
- BAGWELL, G., « Does Plato Argue Fallaciously at Cratylus 385b–c? », *Apeiron*, vol. 44 / 1, 2011, p. 13-21.
- BARNEY, R., « Plato on Conventionalism », *Phronesis*, vol. 42 / 2, 1997, p. 143-162.
- BASSU, S., « Ordre et mesure, kosmos et metron de la pensée archaïque à la philosophie platonicienne », in *Ordres et désordres*, éd. S. Alexandre et E. Rogan, Zetesis, 2011.
- BATTIN, M., « Plato on True and False Poetry », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 36 / 2, 1977, p. 163-174.
- BAXTER, T. M. S., *The Cratylus : Plato's critique of naming*, E.J. Brill, 1992.
- BELFIORE, E., « "Lies Unlike the Truth": Plato on Hesiod, Theogony 27 », *Transactions of the American Philological Association*, vol. 115, 1985, p. 47-57.
- BERNARDETE, S., *The Being of the Beautiful, Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1984.
- BONDESON, W., « Plato and the Foundations of Logic and Language », *Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 6 / 2, 1975, p. 29-41.
- BESTOR, T. W., « Plato On Language and Falsehood. », *Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 9, 1978, p. 23-37.
- BONINO, G., *The Arrow and the Point Russell and Wittgenstein's Tractatus*, Berlin, Boston : De Gruyter, 2008.
- BOSANQUET, B., « "Falsehood" and "Ignorance" in Plato », *Mind*, 1886, p. 300-304.
- BOSTOCK, D., « Plato on "is not" », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 2, 1984, p. 89-119.

- _____, *Plato's Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- BOUTOT, A., « Interprétation heideggerienne du *Sophiste* de Platon », in *Études sur le Sophiste de Platon*, éd. P. Aubenque, Bibliopoli, Napoli, 1991.
- BRISSON, L., *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*, Academia Verlag, 1974.
- _____, « La définition de l'être par la puissance : un commentaire de *Sophiste* 247b-249d », in *Dunamis : autour de la puissance chez Aristote*, Peeters, Leuven, Peeters, 2008.
- _____, *Platon, les mots et les mythes: Comment et pourquoi Platon nomma le mythe ?*, La Decouverte, 2010.
- BROWN, L., « Being in the *Sophiste* : a syntactical enquiry », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4, 1986
- _____, « Innovation and Continuity: The Battle of Gods versus Giants, *Sophist* 245-249 », in *Method in Ancient Philosophy*, éd. Jyl Gentzler, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 181-207.
- _____, « Being in the *Sophist*: a syntactical enquiry », in *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, éd. Gail Fine, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 49-70.
- _____, « The *Sophist* on Statements, Predication, and Falsehood », in *The Oxford Handbook of Plato*, éd. Gail Fine, Oxford University Press, 2008, p. 437-462.
- BRUNSCHWIG, J., « La théorie stoïcienne du genre suprême », in *Matter and metaphysics / Fourth Symposium Hellenisticum*, éd. Jonathan Barnes et Mario Mignucci, Bibliopolis, Napoli, Bibliopolis, 1988.
- BURNET, J., *Platonism*, Berkeley, University of California Press.
- BURNYEAT, M., *The Theaetetus of Plato*, Hackett Publishing, 1990.
- CARMOLA, K., « Noble Lying: Justice and Intergenerational Tension in Plato's "Republic" », *Political Theory*, vol. 31 / 1, 2003, p. 39-62.
- CASTRO, B., « The Division of Labor and the Noble Lie : A Reflection on the Relationship of Economic Necessity to Consciousness in Plato », *Grand Valley Review*, vol. 28 / 1, 2005, p. 42-54.
- CASEVITZ, M., « Comment devenir Ulysse ? », *Champ psychosomatique*, vol. 1,

- 2001, p. 85-103.
- COLLETTE, B., « Phantasia et phantasma chez Platon », *Les Études philosophiques*, vol. 76 / 1, 2006, p. 89-106.
- COLLOBERT, C., « Myth as Informative Phantasma », in *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, éd. Collobert C., Destrée P., González F., Brill, Leiden Bosten, 2012, p. 87-108.
- COLLOBERT, C., Destrée, P., et González, F. J., *Plato and myth : studies on the use and status of platonic myths*, Brill, 2012.
- COOPER, N., « Plato's Last Theory of Knowledge », *Apeiron*, vol. 28 / 2, 1995, p. 75-89.
- CORNDORD, F. M., *Plato's theory of knowledge: The « Theaetetus » and the « Sophist » of Plato*, London, Macmillan, 1935.
- _____, *Plato's cosmology : the Timaeus of Plato*, Hackett Pub. Co, 1997.
- Brisson, L., *Timée ; Critias*, Flammarion, 1992.
- COUILLAUD, B., *Raisonnement en vérité : traité de logique : analytique, dialectique, rhétorique, sophistique*, Desclée de Brouwer, 2014.
- COUTURAT, L., *De Platonicis mythis*, Facultati Litterarum Parisiensi, 1896.
- CRIVELLI, P., « Αλλοδοξία », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 80 / 1, 1998, p. 1-29.
- _____, « Plato's Sophist and semantic fragmentation », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 75 / 1, 1993, p. 71-102.
- _____, « The Argument from Knowing and Not Knowing in Plato's "Theaetetus" (187E5-188C8) », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 96, 1996, p. 177-196.
- _____, *Plato's Account of Falsehood: A Study of the Sophist*, New York, Cambridge University Press, 2012.
- CROISET, A., *Histoire de la littérature grecque. Tome 4*, Paris, Hachette, 1887.
- CROMBIE, I. M., *An examination of Plato's doctrines. II, Plato on knowledge and reality*, Humanities, New York, 1963.
- CROSS, R., « Logos and Forms in Plato », *Mind: A Quarterly Review of Philosophy*, vol. 63, 1954, p. 433-450.

- CROSSMAN, R. H. S., *Plato to-day*, Routledge, 2013.
- CURRIE, G., « Fictional Truth », *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 50 / 2, 1986, p. 195-212.
- DE CHIARA-QUENZER, D., « TO LIE OR NOT TO LIE: PLATO'S REPUBLIC », *Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought*, vol. 13 / 1-2, Brill, janvier 1994, p. 31-45.
- DELCOMMINETTE, S., « False Pleasures, Appearance and Imagination in the Philebus », *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy*, vol. 48 / 3, 2003, p. 215-237.
- _____, *Le Philèbe de Platon: Introduction à l'Agathologie Platonicienne*, Brill, 2006.
- DELEUZE, G., *Logique du sens*, Collection Critique, Paris, Éd. de Minuit, 1969.
- DEMOS, R., « Lying to Oneself », *The Journal of Philosophy*, vol. 57 / 18, 1960, p. 588-595.
- DENYER, N., *Language, thought, and falsehood in ancient Greek philosophy*, London, Routledge, 1991.
- DESCLOS, M.-L., « Idoles, icônes et phantasmes dans les dialogues de Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2000, p. 301-327.
- DIES, A., *Autour de Platon : Essais de critique et d'histoire*, Les Belles, Paris, 1972.
- DIXSAUT, M., *Platon et la question de la pensée: études platoniciennes, Volume 1*, Paris, Vrin, 2000.
- _____, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2002.
- _____, « Platon, Nietzsche et les images », in *Puissance de l'image*, EUD, 2007.
- _____, « Une dimension platonicienne de la puissance », in *Dunamis : autour de la puissance chez Aristote*, éd. Michel Crubellier, Peeters, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008.
- _____, « Myth and interpretation », in *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, éd. Catherine Collobert, Pierre Destrée et Francisco J. Gonzalez, Brill, 2012.

- DOMBROWSKI, D., « Plato's "Noble" Lie », *History of Political Thought*, vol. 18 / 4, 1997, p. 565–578.
- DORION, L.-A., « La figure paradoxale de Socrate dans les dialogues de Platon », *Lire Platon*, éd. Luc Brisson, Presses Universitaires, Paris, 2014, p. 23-40
- DROZ, G., *Les mythes platoniciens*, Éditions du Seuil, 1992.
- DYBIKOWSKI, J., « False Pleasure and the Philebus », *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy*, 1970, p. 147-165.
- EL MURR, D., « Les Formes sans l'âme : Parm. 131a-133a est-il une critique de la participation? », *Antiquorum Philosophia*, vol. 4 / 4, 2010, p. 1000-1024.
- _____, « Ἀυτὸ καθ'αὐτό: la genèse et le sens d'un philosophème platonicien », in D. Doucet et I. Koch (éd.), *Autos, idipsum. Aspects de l'identité d'Homère à Augustin*, Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 2014, p. 39-56.
- FATTAL, M., *Le langage chez Platon autour du « Sophiste »*, *Ouverture philosophique*, Paris, l'Harmattan, 2009, 1 vol. (113).
- FREDE, M., « Bemerkungen zum Text der Aporienpassage in Platons Sophistes », *Phronesis*, vol. 7 / 2, 1962, p. 132-136.
- _____, *Prädikation und Existenzaussage. Platons Gebrauch von « ... ist ... » « ... ist nicht ... » im Sophistes.*, Hypomnemata, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1967.
- FREGE, G., « Sense and Reference », *The Philosophical Review*, vol. 57 / 3, 1948, p. 209-230.
- FINE, G., « Plato on Naming », *The Philosophical Quarterly*, vol. 27 / 109, 1977, p. 289-301
- _____, « False Belief in the "Theaetetus" », *Phronesis*, vol. 24 / 1, 1979, p. 70-80.
- _____, « Plato's Refutation of Protagoras in the *Theaetetus* », *Apeiron*, vol. 31 / 3, 2011, p. 201–234.
- _____ (ed.), *Plato on knowledge and forms : selected essays*, Clarendon Press, 2003.
- FRONTEROTTA, F., « La notion de DUNAMIS dans le Sophiste de Platon », in *Dunamis : autour de la puissance chez Aristote*, éd. Michel Crubellier,

- Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008.
- _____, « L'Être et la participation de l'autre : Une nouvelle ontologie dans le Sophiste », *Les études philosophiques*, 1995, p. 311-353.
- GAISER, K., *Platone come scrittore filosofico: saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli, Bibliopolis.
- GILL, C., « Plato on Falsehood—not Fiction », in *Lies and Fiction in the Ancient World*, Liverpool University Press, 1993, p. 38-87.
- GILSON, G., *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1994.
- GOLD, J. B., « The Ambiguity of "Name" in Plato's "Cratylus" », *Philosophical Studies*, vol. 34, 1978, p. 223-251.
- GOLDSCHMIDT, V., « Théologia », *Revue des Études Grecques*, vol. 63 / 294, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1950, p. 20-42.
- GOOCH, P. W., « "Vice Is Ignorance": The Interpretation of *Sophist* 226A-231B », *Phoenix*, vol. 25 / 2, 1971, p. 124-133.
- GÓMEZ-LOBO, A., « Plato's Description of Dialectic in the "Sophist" 253 d I-e2 », *Phronesis*, vol. 22 / 1, 1977, p. 29-47.
- GOMPERZ, T., *Greek thinkers: a history of ancient philosophy*, trad. Laurie Magnus, J. Murray, London, 1920,
- GOSLING, J., « False Pleasures: "Philebus" 35c-41b », *Phronesis*, vol. 4 / 1, 1959, p. 44-53.
- GOSLING J. et TAYLOR, C., *The Greeks on Pleasure*, vol. 105 / 2, Oxford University Press, 1982.
- GRASSO, E., « Images dans le texte : l'eikonologia platonicienne », *Revue de métaphysique et de morale*, N° 80, 2013, p. 525-541.
- HANKS, P. W., « How Wittgenstein Defeated Russell's Multiple Relation Theory of Judgment », *Synthese*, vol. 154 / 1, 2007, p. 121-146.
- HESTIR, B., *Plato on the Metaphysical Foundation of Meaning and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- _____, *Plato on Truth and the Problem of Falsehood*, 1998.
- _____, « A "Conception" of Truth in Plato's *Sophist* », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 41, 2003, p. 1-24.

- HOCHHOLZER, C., *Teile und Teilhabe: Eine Untersuchung über Platons « Sophistes »*, Walter de, Berlin, 2016.
- JENKS, R., *How Plato's theory of truth explains Socratic method : consistency is the text of truth*, Edwin Mellen Press, 2010.
- KAHN, C. H., « Why Is the “Sophist” a Sequel to the “Theaetetus”? », *Phronesis*, vol. 52 / 1, 2007, p. 33-57.
- _____, « Language and Ontology in the “Cratylus” », *Phronesis*, vol. 18, 1973, p. 152-176.
- KELLER, S., « An Interpretation of Plato ' s “Cratylus” », *Phronesis*, vol. 45 / 4, 2000, p. 284-305 : 284-305.
- KEYT, D., « Plato's Paradox That the Immutable Is Unknowable », *The Philosophical Quarterly*, vol. 19 / 74, 1969, p. 1-14.
- KOUREMENOS, T., *Plato's forms, mathematics and astronomy*, De Guyter, 2018.
- LACEY, A. R., « Plato's Sophist and the Forms », *Classical Quarterly*, vol. 9, 1959, p. 43-52.
- LAMPERT, L., « Socrates' Defense of Polytopic Odysseus: Lying and Wrong-Doing in Plato's "Lesser Hippias" », *The Review of Politics*, vol. 64 / 2, 2002, p. 231-259.
- LEFEBVRE, D., *Dynamis : sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Librairie, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2018.
- LEIGH, F., « Being and Power in Plato's Sophist », *Apeiron*, vol. 43 / 1, 2010, p. 63-85.
- _____, « Restless Forms and Changeless Causes », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 112, Blackwell Publishing Ltd, 2012, p. 239-261.
- _____, « Modes of Being at Sophist 255c-e », *Phronesis*, vol. 57 / 1, 2012, p. 1-28.
- LENTZ, W. « The Problem of Motion in the *Sophist* », *Apeiron*, vol. 30 / 2, 1997, p. 89-108.
- LEWIS, F. A., « Two Paradoxes in the Theaetetus », in *Patterns in Plato's Thought*, éd. J. M. E. Moravcsik, Springer Netherlands, 1973, p. 123-149.
- _____, « Did Plato Discover the "Estin" of Identity? », *California Studies in*

- Classical Antiquity*, vol. 8, 1975, p. 113-143.
- _____, « Plato on "Not" », *California Studies in Classical Antiquity*, vol. 9, 1976, p. 89-115.
- LEVINSON, R. B., « Language and the "Cratylus" Four Questions », *The Review of Metaphysics*, vol. 11 / 1, 1957, p. 28-41
- LEVYSTONE, D., « La figure d'Ulysse chez les Socratiques Socrate polutropos », *Phronesis*, vol. 50 / 3, 2005, p. 181-214.
- LUCE, J. V., « Plato on Truth and Falsity in Names », *The Classical Quarterly*, vol. 19 / 2, 1969, p. 222-232
- MALCOLM, J., « Plato's Analysis », *Phronesis*, vol. 12 / 2, 1967, p. 130-146.
- MARION, J.-L., « Fragments sur l'idole et l'icône », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 4, 1979, p. 433-445.
- MARTIN, H., *Etudes sur le Timée de Platon*, Ladrance, 1841.
- MATTEI, J.-F., « Le mythe d'autochtonie chez Hésiode et Platon », *Topique*, vol. 114 / 1, 2011, p. 35-49.
- MCDOWELL, J., *Plato: Theaetetus, with introduction and notes*, Clarendon Press, 1977.
- MCLAUGHLIN, A., « A Note on False Pleasures in the Philebus », *The Philosophical Quarterly*, vol. 19 / 74, 1969, p. 57-61.
- MCNEILL, D., *An image of the soul in speech : Plato and the problem of Socrates*, Pennsylvania State University Press, 2010.
- MEINONG, A., « On the theory of objects (translation of "Über Gegenstandstheorie", 1904) », éd. Roderick Chisholm, Free Press, 1960.
- MEINWALD, C., *Plato's Parmenides*, Oxford University Press, 1991.
- MESQUITA, A. P., « Plato ' s Eleaticism in the *Sophist* : The Doctrine of Non-Being », in *Plato's Sophist revisited*, éd. Thomas M. Bossi, Beatriz, Robinson, Berlin, De Gruyter, 2013.
- MORAVCSIK, J., *Being and meaning in the « Sophist ».*, Helsinki, Soc. Philosophica Fennica, 1962.
- MOST, G. W., « Plato's exoteric myths », in *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, éd. Catherine Collobert, Pierre Destrée et

- Francisco J. Gonzalez, Brill, 2012.
- MOUTSOPOULOS, E. A., *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, L'Harmattan, Paris, 2006.
- MOUZE, L., *Le Législateur et le poète: Une interprétation des Lois de Platon*, Presses Univ. Septentrion, 2005.
- MULHERN, J. J., « ΤΡΟΠΙΟΣ and ΠΟΛΥΤΡΟΠΙΑ in Plato's "Hippias Minor" », *Phoenix*, vol. 22 / 4, 1968, p. 283-288.
- NAKHNIKIAN, G., « Plato's Theory of Sensation, 1 », *The Review of Metaphysics*, vol. 9 / 1, 1955, p. 129-148.
- NARCY, M., « Pourquoi l'erreur ? », in *La mesure du savoir. Études sur le Théétète de Platon*, éd. Dimitri El Murr, Paris, Vrin, 2013.
- NŌTOMI, N., *The unity of Plato's « Sophist » between the sophist and the philosopher*, *Cambridge classical studies*, Cambridge, Cambridge university press, 1999.
- O'BRIEN, D., *Le non-être deux études sur le « Sophiste » de Platon*, *International Plato studies*, Sankt Augustin, Academia Verl., 1995.
- OSTENFELD, E. N., *Forms, matter and mind: three strands in Plato's metaphysics*, Springer, 1982.
- OWEN, G. E. L., « Plato and Parmenides on the Timeless Present », *Monist*, vol. 50 / 3, éd. Sherwood J. B. Sugden, 1966, p. 317-340.
- _____, « Plato on Not-Being », in *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, éd. Gail Fine, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- PAGE, C., « The Truth About Lies in Plato's *Republic* », *Ancient Philosophy*, vol. 11 / 1, 1991, 1-33.
- PHILIP, J. A., « False Statement in the *Sophist* », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 99, 1968, p. 315-327.
- POPPER, K., « *The Open Society and its Enemies* : The Spell of Plato », 2002.
- PRIOR, A. N., « Correspondence Theory of Truth », in *The Encyclopedia of Philosophy*, éd. Paul Edwards, Macmillan, 1967.
- RENAUT, O., « Dualisme et metaxu. Trois usages de l'intermédiaire chez Platon », vol. 27 / 1, 2014, p. 121-138.

- RICHARDSON, M., « True and False Names in the “Cratylus” », *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy*, vol. 21 / 2, 1976, p. 135-145.
- RIEL, G. V., *Pleasure and the Good Life*, Brill, 2000.
- ROBINSON, R., « A Criticism of Plato’s Cratylus », *The Philosophical Review*, vol. 65 / 3, 1956, p. 324-341.
- _____, « Forms and Error in Plato’s Theaetetus », *The Philosophical Review*, vol. 59 / 1, 1950, p. 3-30.
- _____, « The Theory of Names in Plato’s *Cratylus* », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 9 / 32, 1955, p. 221-236
- ROSEN, S., *Plato’s Sophist : the drama of original and image*, St. Augustine’s Press, 1999.
- ROSS, W. D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951
- ROWETT, C., *Knowledge and truth in Plato : stepping past the shadow of Socrates*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- _____, « On Making Mistakes in Plato: *Theaetetus* 187c-200d », *Topoi*, vol. 31 / 2, 2012, p. 151-166.
- _____, « Why the Philosopher Kings will Believe the Noble Lie », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, 2016, p. 67-100.
- RUDEBUSCH, G., « Does Plato think false speech is speech? », *Noûs*, vol. 24, 1990, p. 599-609.
- RUSSELL, B., « On Denoting », *Mind, New Series*, vol. 14 / 56, 1905, p. 479-493.
- _____, *Philosophical essays*, Allen and Unwin, 1984.
- RYLE, G., « Plato’s ‘Parmenides’ », *Mind*, XLVIII, 1939, p. 129-151.
- SALLIS, J., *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*, Indiana University Press, 1996.
- SAÏD, S., « Deux noms de l’image en grec ancien : idole et icône », *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 131 / 2, 1987, p. 309-330.
- SAYRE, K., « Falsehood, Forms and Participation in the *Sophist* », *Noûs*, vol. 4 / 1, 1970, p. 81-91.

- SCHOPENHAUER, A., *L'art d'avoir toujours raison : la dialectique éristique*, Paris, Édition Mille et une nuits, 1998.
- SCHIPPER, E. W., *Forms in Plato's Later Dialogues.*, The Hague: M. Nijhoff, 1965.
- SCHOFIELD, M., « The Dissection of Unity in Plato's Parmenides », *Classical Philology*, vol. 67 / 2, 1972, p. 102-109.
- _____, « A Displacement in the Text of the Cratylus », *The Classical Quarterly*, vol. 22 / 02, 1972, p. 246-253.
- _____, « Plato on Unity and Sameness », *The Classical Quarterly*, vol. 24 / 1, Cambridge University Press, 1974, p. 33-45.
- _____, « Aristotle on the Imagination », in *Essays on Aristotle's de Anima*, eds. Martha Craven Nussbaum et Amélie Rorty, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 249-277.
- SEDLEY, D., *Plato's Cratylus*, Cambridge University Press, 2003.
- _____, *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, 2006.
- SELIGMAN, P., *Being and not-being an introduction to Plato's «Sophist»*, The Hague, Nijhoff, 1974.
- SHOREY, P., *What Plato said*, University, Chicago, 1933.
- SILVERMAN, A., « Plato on "Phantasia" », *Classical Antiquity*, vol. 10 / 1, 1991, p. 123-147.
- SMITH, J. E., « Plato's Myths as "Likely Accounts", Worthy of Belief », *Apeiron*, vol. 19 / 1, 1985, p. 24-42.
- SOUILHE, J., *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, Paris, F. Alcan, 1919.
- STENZEL, J., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Berlin: B. G. Teubner, 1924.
- STOUGH, C., « Two Kinds of Naming in the "Sophist", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 20 / 3, 1990, p. 355-381.
- TARNOPOLSKY, C. H., « Plato's Mimetic Republic: A Preliminary Treatment of Plato's Preliminary Treatment of the Gennaion Pseudos », 2009.
- TAYLOR, A. E., *Plato : the man and his work*, Seventh edition., 1960.

- _____, *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- TEISSERENC, F., *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, Paris, J. Vrin, 2010.
- THALBERG, I., « False Pleasures », *Journal of Philosophy*, vol. 59 / 3, 1962, p. 65-74.
- VASILIU, A., *Dire et voir la parole visible du « Sophiste »*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, J. Vrin, 2008, 1 vol.
- VERNANT, J. P., « Figuration et image », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, p. 225-238.
- _____, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 157 / 1, 1960, p. 21-54.
- VLASTOS, G., « An Ambiguity in the *Sophist* », in *Platonic Studies*, Princeton, Princeton, 1973, p. 270-322.
- WEINGARTNER, R. H., « Making Sense of the "Cratylus" », *Phronesis*, vol. 15 / 1, 1970, p. 5-25.
- WEISS, R., « Ὁ Ἀγαθός as Ὁ Δυνατός in the Hippias Minor », *The Classical Quarterly*, vol. 31 / 2, 1981, p. 287-304.
- WHITE, N., *Plato on knowledge and reality*, Hackett Pub. Co, 1976.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Gilles-Gaston Granger, Gallimard, 2001.
- WILLIAMS, C. J. F., « Referential Opacity and False Belief in the Theaetetus », *The Philosophical Quarterly*, vol. 22 / 89, 1972, p. 289-302.
- WOLZ, H., « Plato's Doctrine of Truth: Orthótes or Alétheia? », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 27 / 2, décembre 1966, p. 157-182.
- XENAKIS, J., « Plato's *Sophist*: A Defense of Negative Expressions and a Doctrine of Sense and of Truth », *Phronesis*, vol. 4 / 1, 1959, p. 29-43.
- _____, « Plato on Statement and Truth-Value », *Mind*, vol. 66 / 262, 1957, p. 165-172.
- ZASLAVSKY, R., *Platonic myth and Platonic writing*, University Press of America, 1981.
- ZEMBATY, J., « Socrates' Perplexity in Plato's Hippias Minor », in *Essays in Greek Philosophy III*, éd. John P. Anton et Anthony Preus, New York, State

University of New York Press, 1989, p. 51–70.