

PLATON : UNE PHILOSOPHIE SANS ONTOLOGIE

Associations sélectives et partage d'expérience

Ce texte est une remise en forme pour publication sur mon site Internet d'un texte écrit entre septembre 2015 et février 2016 suite à la lecture de deux livres d'Alain Ségué-Duclot, *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses* (Belin, Paris, 1998) et *Dialogue sur le Théétète de Platon* (Belin, Paris, 2008) dans le cadre d'un échange de mails avec l'auteur, pour lui présenter mes commentaires sur son interprétation des dialogues de Platon et sur la place qu'il y donne au *Parménide*, et lui proposer une interprétation alternative de ce dialogue à la lumière d'une bonne compréhension du *Théétète* et surtout du *Sophiste*, qui, plutôt que le *Parménide*, donne une clé de compréhension de toute l'œuvre de Platon qui, malheureusement, a échappé aux commentateurs jusqu'à ce jour, en partie par la faute d'Aristote. C'est en effet dans le *Sophiste* que Platon met à jour les fondements d'une réflexion philosophique ancrée dans une compréhension du *logos*¹ humain, et plus spécifiquement du *dialegethai* (verbe décrivant la pratique du *dia-logos*, du dialogue en tant qu'activité), qui ne suppose aucune « ontologie »² préalable, qui ne pourrait que s'exprimer dans un *logos* avant qu'on en ait justement élucidé les ressorts et les principes. Et il le fait en s'appuyant sur deux principes on ne peut plus simples : (1) un principe que j'appelle « principe d'associations sélectives », selon lequel le « tout » n'est ni un tout indifférencié dans lequel tout est dans tout et réciproquement, dans lequel, dans le cas particulier du *logos*, qui est une partie de ce « tout », n'importe quel assemblage de mots est possible et n'a pas plus ni moins de pertinence que n'importe quel autre, ni une juxtaposition de « monades » sans la moindre « communication » les unes avec les autres, dans laquelle, dans le cas particulier du *logos*, aucun assemblage de mots n'a de pertinence ; (2) le principe de validation par l'expérience du *dialegethai* (« dialoguer » en tant qu'activité interpersonnelle rendue possible par le *logos* et qui en est la justification) des associations de mots pertinentes, c'est-à-dire susceptibles de produire un « bon » résultat dans l'action, un résultat *en dehors du logos* conforme aux attentes du locuteur. En bref, le *logos* ça peut marcher (quand je dis à mon voisin à table « passe-moi le pain » et qu'il me passe le pain), mais ça ne marche pas toujours (je peux lui dire « envolé-toi », mais il ne s'envolera pas, même s'il en a le désir, parce qu'un homme ne peut pas voler).

Dans son commentaire sur le *Parménide*, Alain Ségué-Duclot mène une brillante et convaincante analyse des hypothèses successives qu'y développe Parménide grâce à laquelle il retrouve dans chacune d'elle la reprise ou la critique des thèses sur l'être développées successivement par Parménide, Mélissos, Zénon, Gorgias et d'autres et veut, et c'est là que je me sépare de lui, que l'une d'entre elle soit celle qui fonde ce qui serait pour lui la philosophie de Platon, qui ne peut pour lui, comme toute philosophie, qu'être fondée sur une ontologie. Il voit donc, dans la perspective « évolutionniste » de la rédaction des dialogues qui est la sienne comme celle de tous les commentateurs depuis deux siècles au moins, le *Parménide* comme représentant un stade plus avancé du « développement » de la pensée de Platon que le *Sophiste* et voit dans l'étranger d'Élée qui y tient le rôle de meneur de jeu un disciple de Parménide qui fonderait son discours

¹ Je ne traduis pas dans ce texte le mot grec *logos*, dont le registre de sens est trop vaste pour être rendu en français par un seul mot sans perdre une partie de sa richesse, qu'il est important de conserver pour bien comprendre la problématique de Platon. Que le lecteur qui n'est pas familier avec le grec ancien sache seulement que, parmi ses sens possibles, on trouve « parole », « discours », « récit », « définition », « compte(-rendu) », « raison » (au sens psychologique aussi bien que mathématique), « explication », bref, à peu près tout ce qui peut s'exprimer par les mots du langage.

² Le mot « ontologie », inconnu de Platon, est formé sur le participe présent *ôn* (« étant », qui devient *ontos* au génitif), du verbe grec *einai* (« être ») associé à *logos* : c'est un « discours sur l'être » ou sur « l'étant ». Le mot n'existait pas du temps de Platon, mais le discours sur l'être était partout depuis en particulier Parménide.

sur une ontologie dépassée. Pour soutenir son hypothèse, il doit donc commencer par expliquer comment, selon lui, le *Parménide*, qu'on considère en général comme « antérieur » à la trilogie *Théétète*, *Sophiste*, *Politique*, peut représenter un stade postérieur de la réflexion de Platon. Mais, plus encore que de la théorie « évolutionniste » des dialogues de Platon, il est prisonnier de l'idée que la philosophie ne peut trouver son fondement que dans un discours sur l'être, ce qui l'empêche de comprendre que c'est justement ce que cherche à récuser Platon dans le *Sophiste* après avoir montré de la manière la plus brillante qui soit dans le *Parménide* que tout discours sur l'être ne peut qu'être sophistique et que le *seul* foncement solide de la philosophie ne peut qu'être une réflexion approfondie sur le *logos*, ses règles, son pouvoir *et ses limites*.

Il n'est pas nécessaire d'avoir lu les livres d'Alain Séguy-Duclot pour lire le texte qui suit, puisqu'il présente une lecture alternative du *Parménide*, du *Théétète*, et surtout du *Sophiste*. On peut aussi sauter les deux premières sections, *La chronologie des dialogues* et *La symbolique des prologues et des noms*, et commencer à la section intitulée *Sophistique et ontologie*, page 7, pour plonger dans le vif du sujet, voire aller directement à la section intitulée *Le sens de la « mise en scène » du Sophiste*, page 40, pour commencer par une analyse serrée du *Sophiste* qui est le plat de résistance de ce papier avant de le reprendre éventuellement par le début.

La chronologie des dialogues

Alain Séguy-Duclot note à juste titre dans son commentaire du *Parménide* que le choix par Platon d'un personnage du nom d'Aristote dans le *Parménide* pour en faire l'interlocuteur docile du semblant de dialogue auquel va se livrer Parménide dans la seconde partie du dialogue n'est sûrement pas fortuite, et que, même si celui-ci est présenté comme un personnage historique, l'un des Trente tyrans qui ont brièvement gouverné Athènes après sa défaite dans la guerre du Péloponnèse, dont le nom figure effectivement dans la liste qu'en donne Xénophon dans les *Helléniques* (*Helléniques*, II, 3, 2), la similitude de nom avec l'élève puis collègue de Platon à l'Académie suggère que c'est celui-là qu'avait en vue Platon dans le dialogue, ce que j'ai moi-même signalé sur mon site depuis longtemps. Mais, prisonnier de l'hypothèse « évolutionniste » dominante sur l'histoire de la composition des dialogues, selon laquelle l'écriture des dialogues a *accompagné* l'évolution de la philosophie de Platon, il en tire des conclusions avec lesquelles je ne suis pas d'accord.

Il en déduit en effet, à juste titre là encore à mon point de vue, que le *Parménide* a donc dû être composé après l'arrivée d'Aristote à l'Académie, qu'il situe vers 366, donc postérieurement à la date de composition généralement admise dans l'hypothèse « évolutionniste », soit avant 367, date au plus loin à laquelle les tenants de cette même hypothèse attribuent la composition du *Théétète* et du *Sophiste*, qu'ils considèrent comme étant postérieurs au *Parménide*. Il suggère donc de repousser la date de composition du *Parménide* après 361 et d'en faire un dialogue postérieur, et non plus antérieur, au *Théétète* et au *Sophiste* dans l'« évolution » supposée de Platon, ce qui, dit-il, influence considérablement son interprétation. Et de fait, si le *Parménide* est postérieur au *Sophiste* en un sens qui implique qu'il représente un stade plus avancé du développement supposé de la pensée de Platon, alors il faut déterminer en quoi il est un dépassement du « parricide » commis par l'étranger d'Élée dans le *Sophiste* à l'encontre de Parménide.

Répondre à cette interrogation le contraint à chercher une valeur positive au « jeu laborieux » auquel se livre Parménide et à supposer que celui-ci devient le porte-parole de Platon dans cette partie au moins du dialogue (cf. p. 13 : « *Platon, dont le porte-parole dans le dialogue n'est plus Socrate, mais Parménide...* », et note 1, page 52³). Mais c'est là une hypothèse hautement contestable pour plusieurs raisons. Sans m'attarder ici sur la notion de « porte-parole », qui suggère

³ Voici le texte de cette note : « *On a vu que Socrate, le représentant « naturel » de Platon, sortait du dialogue à la fin de l'introduction. On peut considérer que désormais, celui qui exprime le point de vue de Platon est le meneur de la dialectique, à savoir le personnage de Parménide qui, dans la première hypothèse, se trouve paradoxalement critiquer la pensée de Parménide. Il me semble plus clair pour le commentaire d'attribuer directement ses paroles à Platon. Nous verrons dans « La dialectique positive » p. 177 sq., en quoi ce n'est naturellement pas si simple.* »

qu'en écrivant ses dialogues, Platon entendait présenter au monde *ses* propres doctrines, ce que je conteste, et en admettant simplement que, dans les dialogues, Platon a plus de sympathie pour les thèses soutenues par l'un des interlocuteurs que pour celles soutenues par les autres, et que, le plus souvent, l'interlocuteur qui a sa sympathie est Socrate, je noterai seulement que cette hypothèse, dans la mesure où Socrate est aussi un interlocuteur actif du dialogue dans sa première partie, nous laisse deux options : ou bien Parménide est ce qu'il appelle le porte-parole de Platon dans la totalité du dialogue, et donc on serait dans le cas unique dans tous les dialogues où Socrate, bien que participant activement à la discussion, ne serait pas le « porte-parole » de Platon, ou bien, comme il semble le suggérer dans la note¹ de la page 52, Socrate resterait le « porte-parole » de Platon dans la première partie du dialogue, où il prend une part active à la discussion, mais laisserait la place à Parménide dans ce rôle de « porte-parole » de Platon dans la seconde partie, où il devient un auditeur passif, ce qui, là encore, serait un cas unique dans les dialogues, à la fois en ce que c'est un des interlocuteurs qui dialoguait avec Socrate, et donc représentait une position contestée par Socrate « porte-parole » de Platon, qui deviendrait tout à coup le « porte-parole » de Platon en échangeant son rôle avec Socrate, et en ce que Platon prendrait soudain comme « porte-parole » l'un des penseurs dont il critique par ailleurs les idées dans d'autres dialogues, jusqu'à en faire dans le *Théétète* le plus redoutable de ses adversaires et à en mettre en scène le « parricide » libérateur dans le *Sophiste*.

Mais là n'est pas le plus important à mon sens. Ce qui pousse Alain Ségué-Duclot à faire cette hypothèse, c'est la chronologie relative supposée entre le *Parménide* et le groupe *Théétète*, *Sophiste*, *Politique* pour accommoder l'idée que l'Aristote du *Parménide* renvoie à l'Aristote élève de Platon. Mais, dans mon hypothèse, selon laquelle l'écriture des dialogues n'a pas accompagné l'évolution de la pensée de Platon sur une cinquantaine d'années, mais est venue la couronner vers la fin de sa vie par la rédaction d'un ouvrage en 28 volumes rigoureusement structuré selon un plan d'ensemble conçu pour accompagner l'évolution *du lecteur*, le problème qu'il cherche à résoudre ne se pose plus puisque ce qui compte, ce n'est pas l'ordre d'écriture des dialogues, mais l'ordre dans lequel ils sont destinés à être lus. Et, dans cette perspective, on peut parfaitement penser que Platon n'a pas écrit ses dialogues les uns à la suite des autres, dans l'ordre du plan qu'il en avait tracé, mais a pu en mettre plusieurs en chantier à la fois, retoucher certaines ébauches au fur et à mesure que d'autres dialogues avançaient, etc. (comme d'ailleurs il le suggère lui-même, pour d'autres raisons, dans l'avant-dernier paragraphe de la page 273⁴). Pour le problème qui nous occupe, cela veut dire qu'il n'est pas nécessaire de supposer le *Parménide* postérieur au *Théétète*, au *Sophiste* et au *Politique* pour voir dans l'utilisation d'un personnage nommé Aristote une allusion à l'Aristote de l'Académie, et que donc la « datation précise du *Parménide* » n'engage pas déjà son interprétation, contrairement à ce qu'il dit en page 12 de son commentaire. Inutile non plus dans ces conditions de supposer que l'allusion claire que fait Socrate dans le *Théétète* au *Parménide* en évoquant une conversation qu'il aurait eue avec lui dans sa jeunesse (*Théétète*, 183e), qui invite à voir le *Parménide* comme devant être lu *avant* le *Théétète*, aurait pu être rajoutée dans ce dialogue après la rédaction (supposée postérieure) du *Parménide* (et d'ailleurs, dans quel but retoucher le *Théétète*, si le *Parménide* constituait un état plus avancé de la philosophie de Platon ?).

Alain Ségué-Duclot répond partiellement à cette objection dans les pages 266-268 de son *Dialogue sur le Théétète de Platon*, en laissant de côté la problématique de l'ordre d'écriture et en admettant que les quatre dialogues *Parménide*, *Théétète*, *Sophiste*, *Politique* « form[ent] une

⁴ En voici le texte : « Il me semble ainsi hautement vraisemblable que Platon a écrit des dialogues socratiques encore à la fin de sa vie. Il est probable également que des textes anciens ont été retouchés tardivement pour les rendre conformes au tout final. Ainsi le livre VI de la République, qui constitue avec les livres V et VII une digression avouée, et qui me semble avoir pour fonction d'annoncer le Parménide, a peut-être été rajouté après l'écriture de ce dernier. »

inséparable tétralogie » à propos de laquelle il distingue un ordre chronologique, un ordre historique et deux ordres dialectiques possibles. L'ordre chronologique, c'est celui qu'on peut établir à partir des indications textuelles des différents dialogues, et c'est celui dans lequel ils sont listés ci-dessus. Sur ce point, pas de contestation possible. L'ordre qu'il appelle « historique », c'est l'ordre supposé dans lequel ils auraient été écrits et à son propos, il dit que « [l']ordre chronologique ne correspond pas nécessairement à l'ordre historique effectif d'écriture des dialogues ». Comme on peut s'en douter, sur ce point non plus, je ne le contredirai pas, bien au contraire, puisque, pour moi, les dialogues ont été pensés d'entrée comme un tout s'ordonnant selon une progression *pédagogique* orchestrée par Platon pour le lecteur et non pas retraçant une supposée évolution de l'auteur au fur et à mesure qu'il les écrivait, sur une période supposée longue. Dans ces conditions, il n'est même pas nécessaire de supposer que les dialogues ont été écrits un à la fois les uns à la suite des autres. Par contre, cette manière de voir rend moins vraisemblable, quoi que pas impossible, l'idée que cette progression pédagogique organisée dans la succession des dialogues supposerait tout d'un coup que des dialogues postérieurs dans l'ordre de lecture voulu par l'auteur rendent compte d'un état de la réflexion moins avancé que des dialogues antérieurs, dans le cas qui nous occupe, que le *Parménide* présente, au moins à qui sait le découvrir, un état de la réflexion qui dépasse celui mis en scène dans le *Sophiste*. Ce dont je suis à peu près certain, c'est que Platon a écrit *tous* les dialogues, des premiers aux derniers, en étant en possession de l'ensemble des éléments de réflexion issus de son expérience antérieure qu'il voulait partager avec les lecteurs, qui sont donc en toile de fond même des premiers dialogues, mais pas encore explicités pour des raisons pédagogiques, et que, pour lui, les dialogues n'étaient pas destinés à être lus seulement une fois dans l'ordre du « programme », mais au contraire à être repris après un premier parcours, puis un second, etc., chaque nouvelle lecture permettant de découvrir sous des propos apparemment anodins des premiers dialogues, des réflexions qui prenaient une tout autre profondeur à la lumière des dialogues ultérieurs, mais sans que cela invalide ou récuse les réflexions plus profondes des dialogues ultérieurs. Je suis convaincu aussi que, dans cet arrangement, la *République*, dialogue central de la trilogie centrale, et donc centre de toute l'œuvre, joue un rôle de pierre angulaire particulièrement éminent qui éclaire à la fois ce qui précède et ce qui suit, non pas pour invalider les propos de tel ou tel dialogue antérieur ou postérieur, qui analyse telle ou telle question sous un angle spécifique, mais pour fournir une lumière qui aide à leur compréhension à tous.

Quand Alain Séguy-Duclot en vient aux deux ordres qu'il appelle « dialectiques », c'est pour faire référence à une dialectique ascendante (la progression du fond de la caverne vers le soleil extérieur) et à une dialectique descendante (le retour dans la caverne) et suggérer que la tétralogie *Parménide, Théétète, Sophiste, Politique*, met en œuvre une dialectique descendante dans la mesure où « le *Parménide* fonde l'ontologie, qui est développée dans le *Sophiste*, puis appliquée à la sphère du politique, dans le *Politique* », en précisant que cette manière de voir « est du reste plus conforme au contenu de la pensée du vieux philosophe : la théorie politique intervient au terme de la dialectique non ascendante, mais descendante ». Je laisse pour l'instant de côté la question de savoir si le *Parménide* fonde l'ontologie ou la ruine en la démystifiant, sur laquelle je reviendrai abondamment dans la suite de ce papier, puisque c'est le cœur du débat, pour ne m'intéresser ici qu'à ce qu'il dit sur la politique : que la politique soit l'aboutissement du parcours descendant de retour dans la caverne, je ne le conteste pas. Mais cela ne veut pas dire que la *théorie* politique est elle-même l'aboutissement de ce parcours descendant. Pour moi, dans la mesure où la politique est pour Platon la tâche la plus noble, mais aussi la plus difficile, que puisse exercer un être humain, que c'est elle qui manifeste au mieux l'excellence (*aretè*) de l'homme et que c'est pour préparer à cela celles et ceux qui en ont les capacités que tout le parcours des dialogues est développé, la théorisation (de *theôrein*, « contempler ») de l'activité politique à la lumière de réflexions éclairant le pouvoir, les limites et le bon emploi du *dialegesthai* développées dans le *Sophiste* n'est pas le terme du parcours descendant, mais

l'aboutissement du parcours ascendant. Le parcours descendant, c'est celui qui se fait dans la dernière de mes tétralogies, sous la lumière d'une réflexion sur la vie bonne (*to agathon*, « le bon ») pour l'homme développée dans le *Philèbe*, et qui se termine dans les *Lois*, une mise en application pratique de tout ce qui a été vu auparavant.

Cette référence à *to agathon* (« le bon ») nous amène à la référence à *République* VI, 509bc sur laquelle Alain Séguy-Duclot fonde cette lecture par une exploitation à mon sens erronée du terme *presbeia* et une mauvaise compréhension du mot *archè* appliqué à *to agathon*. L'évolution sémantique du mot *archè* et du verbe *archein* dont il dérive est intéressante, car elle aboutit à un retournement à 180° qui est cause de bien des incompréhensions des propos de Platon. On part pour *archein* d'un sens premier qui est « marcher devant », « être le premier », et de là « commander », à l'idée de « faire (quelque chose) le premier », « être principe » (cf. *princeps* en latin dont dérive « principe »), et donc pour *archè* au sens de « principe premier », c'est-à-dire, dans une perspective physique où l'on cherche à expliquer l'origine du monde, ce qui est au commencement, c'est-à-dire, dans un déplacement d'une perspective spatiale présente à l'origine dans le sens de « marcher devant » à une perspective temporelle, à ce qui est le plus loin derrière nous dans le temps et non plus à ce qui est devant pour nous guider. Or je suis convaincu que, lorsqu'en *République* VI, Platon fait de *to agathon* l'*archèn anupotheton*, il ne comprend pas *archè* comme principe originel, mais comme principe directeur, revenant au sens originel non physico-mathématique du terme. L'*archè anupotheton* que constitue *to agathon*, est pour lui, comme il le dit d'ailleurs en *République* VI, 505d5-506a2, ce vers quoi se dirigent tous les hommes dans leur vie, non pas pour en faire un moyen en vue d'autre chose, c'est-à-dire de le « poser sous » (*hupotithenai*) autre chose pour s'en servir comme d'un escabeau pour atteindre cette autre chose, mais comme fin ultime. Et ce principe directeur ultime n'est ni dans l'espace, ni dans le temps, œuvre du démiurge créateur. Sa *presbeia* (« ancienneté ») ne signifie pas qu'il serait antérieur dans le temps puisqu'il n'est pas dans le temps, mais qu'il est le principe directeur depuis l'origine du temps, présent dans toute la durée du temps créé et « antérieur » (si cela peut avoir un sens en l'absence de temps) au temps lui-même. Cette qualification de *to agathon* (« le bon ») ne peut donc en aucun cas servir à justifier une quelconque primauté de ce qui serait plus ancien dans le temps. Elle n'est qu'une manière de parler de réalités qui sont hors du temps et de l'espace avec un *logos* humain qui ne peut faire abstraction du temps.

La symbolique des prologues et des noms

Un autre élément circonstanciel qu'utilise Alain Séguy-Duclot pour donner du poids au *Parménide* est le « décodage » du prologue et des noms des personnages (pp. 195, sq.). Je ne peux que le suivre dans l'importance de ces éléments pour une bonne compréhension du *Parménide* (et des dialogues en général), et j'ai donné sur mon site de multiples exemples de cette manière de procéder. Le problème est que son décodage me paraît insuffisant et de plus erroné.

Les noms d'abord. Pour lui, *Puthodôros*, qui signifie « don de la pythie », renvoie à Apollon, puisque la pythie parle au nom d'Apollon dans son temple à Delphes. Certes. Mais si Platon avait voulu faire référence à Apollon, dès lors qu'on admet que le dialogue est purement imaginaire, il pouvait faire intervenir un personnage du nom d'Apollodore (« don d'Apollon »), comme il le fait dans le *Banquet*. Faire référence à la pythie, et non pas au dieu lui-même, c'est faire référence à une voix humaine se prétendant celle d'un dieu mais venant des entrailles de la terre, un lieu pas particulièrement associé par Platon avec le divin, et dont tout le monde sait, encore aujourd'hui, que les propos, ou plutôt l'interprétation qu'en faisaient les prêtres de Delphes, rédacteurs des oracles à partir de ses propos incompréhensibles au commun des mortels, étaient pour le moins ambigus et sujet à de multiples interprétations, ce qui pourrait d'ailleurs être plus important dans notre cas et destiné à suggérer que le dialogue rapporté par Pythodore est tout aussi ambigu que les propos de la pythie (ce sur quoi d'ailleurs il est d'accord, puisqu'il inventorie les multiples interprétations auxquelles le *Parménide* a donné lieu).

Et s'il faut mettre en rapport le *Parménide* avec le *Théétète*, et à travers lui avec la trilogie *Théétète*, *Sophiste*, *Politique*, il faudrait mettre en regard ce *Pythodôros* avec le *Theodôros* de la trilogie, dont le nom signifie « don de dieu », qui amène avec lui au second jour de la discussion rapportée par ces dialogues, pour le *Sophiste* et le *Politique*, l'étranger d'Élée, que Socrate, dans sa première réplique, n'hésite pas à qualifier de *theon*. Là, il ne s'agit même plus d'Apollon, qui n'est après tout qu'un des dieux de l'Olympe, dont Platon, par la voix de Timée, fait des dieux subalternes, simples auxiliaires du *demiourgos* créateur, mais d'un « dieu » non nommé, ce qui permet d'y voir un « dieu » plus proche du cœur de Platon que les Olympiens, surtout lorsqu'ils sont vus à travers le miroir déformant qu'en donnent les ouvrages d'Homère et des poètes ou les cultes officiels à caractère souvent mercantiles comme celui du temple de Delphes. Bref, le discours qui a le plus de valeur aux yeux de Platon est-il celui qui se présente comme don de la pythie ou celui qui se présente comme don d'un dieu ?

Alain Séguy-Duclot interprète ensuite le nom d'*Antiphôn* comme évoquant l'accord d'octave et l'harmonie musicale. Mais le rôle que lui fait jouer Platon dans le dialogue, celui d'un simple reproducteur de mémoire d'un discours hautement abstrait qu'il aurait appris dans son enfance d'un des auditeurs passifs du dialogue qui n'avait pour seul mérite que d'être l'hôte de tout ce beau monde, discours qui n'aurait eu aucune influence sur sa vie ultérieure puisqu'il a par la suite abandonné la philosophie pour s'adonner à l'élevage des chevaux, mais qu'il serait néanmoins capable de régurgiter et qu'il n'a manifestement pas compris ou, s'il l'a compris, qui l'a dégoûté de la philosophie, invite à interpréter son nom plutôt comme évoquant une caisse de résonance (*antiphonos* veut dire « qui résonne »), une machine à reproduire les discours des autres, un répondeur téléphonique ou un magnétophone en termes modernes. Là encore, le nom et ce que Platon nous dit de celui qui le porte n'invitent pas à donner une grande valeur au discours qu'il récite sans même être capable de se l'approprier (« *Pythodore disait que...* », 127a7-8, 136e5-6).

Quant à *Kephalos*, si son nom évoque la tête, il n'évoque justement que cela. Là encore, comme à propos d'Apollon et de la pythie, Platon ne fait pas référence au *nous* (« esprit, intelligence ») qu'est supposé héberger la tête, mais à la partie du corps qui l'abrite, choisissant le vocabulaire le plus matériel qui soit pour évoquer l'intelligence et la pensée, tout comme il évoque le dieu Apollon en faisant référence à une créature humaine, une femme qui plus est, cherchant la voix du dieu dans les entrailles de la terre. D'ailleurs, lorsque Platon fait intervenir un autre Céphale, dans le *République*, l'image qu'il donne n'est pas des plus flatteuses : loin d'être une intelligence, un *nous* respectable, il est un homme d'affaires (marchand d'armes, comme nous le savons pas son fils Lysias) en retraite qui ne voit dans les *logoi* qu'un amusement de vieillards désœuvrés, ne sait penser qu'en citant les autres et abandonne la discussion au bout de quelques échanges pour aller faire ses dévotions, laissant à son fils le soin de continuer la discussion.

Et, quoi qu'en pense Alain Séguy-Duclot⁵, le fait que le Céphale du *Parménide* soit originaire de Clazomène, patrie d'Anaxagore, le philosophe du *nous* (« esprit, intelligence »), ne redore pas son blason, bien au contraire, car, si l'on se reporte à ce que dit Socrate d'Anaxagore dans le *Phédon* (cf. *Phédon*, 97b8, sq.), son *nous* n'était qu'un mot creux dont il ne savait que faire dans le reste de ses propos. Alors, oui, la référence probable à Anaxagore dans le prologue est signifiante, mais pas dans le sens qu'il lui donne. Elle vise à nous suggérer qu'il faut se méfier des personnes qui emploient des mots abstraits sans préciser le sens qu'elles leur donnent et sans qu'on puisse même déduire ce sens des propos qu'elles tiennent.

Mais le principal problème de son décodage du prologue du *Parménide*, c'est qu'il ignore celui du *Théétète*, que tout nous invite pourtant à rapprocher de lui dans une mise en regard qui permette de voir toutes les différences signifiantes qui les opposent au-delà de la ressemblance évidente que constitue l'indirection à plusieurs étages dans le récit d'un entretien de Socrate : Céphale écoutant Antiphon rapporter ce que Pythodore lui avait raconté de l'entretien qui avait

⁵ Cf. page 204 de son commentaire sur le *Parménide*.

eu lieu chez lui entre Socrate, Zénon et Parménide dans le cas du *Parménide*, Terpsion écoutant un esclave d'Euclide leur lire l'écrit qu'avait composé son maître à partir du récit qu'il tenait de Socrate lui-même d'un entretien que celui-ci avait eu avec Théétète dans le *Théétète*. L'un de ces prologues, celui du *Parménide*, multiplie les indices nous invitant à nous méfier du récit qui va suivre, l'autre, celui du *Théétète*, qui est en fait celui de la trilogie *Théétète, Sophiste, Politique*, multiplie les indices attestant de la confiance que l'on peut avoir dans le récit qui va suivre. À la place du Pythodore du *Parménide*, on a dans le *Théétète* Euclide, dont le nom signifie « bonne réputation, bonne renommée », qui ne fait pas confiance à sa mémoire pour retenir le récit de la rencontre entre Socrate et Théétète, dont, contrairement à Pythodore pour la rencontre de Parménide et Socrate, il n'a pas été témoin lui-même, mais qui lui a été relatée par Socrate, et il s'empresse de rédiger une version écrite de ce récit et se donne beaucoup de peine pour se faire confirmer par Socrate au cours de rencontres ultérieures les points sur lesquels sa mémoire est défaillante ou sa compréhension prise en défaut pour s'assurer de la fidélité de son écrit. À la place d'un Antiphon ayant appris par cœur dans sa jeunesse un récit qu'il tenait, non d'un des interlocuteurs (Socrate, Parménide, Zénon et Aristote), mais d'un simple auditeur qui recevait tout ce beau monde dans sa maison et dont rien ne nous garantit qu'il avait retenu fidèlement et compris ce qu'il rapportait, nous avons dans le *Théétète* l'esclave d'Euclide lisant l'écrit produit par son maître, à propos duquel il n'est pas nécessaire de se demander s'il comprend ce qu'il dit puisqu'il lit un écrit dont on a préalablement appris la fidélité. Et à la place de Céphale, auditeur du récit d'Antiphon, qui vient de loin pour rencontrer Adimante et Glaucon, les interlocuteurs de Socrate dans la *République*, non pas pour les entendre raconter cet entretien dont ils ont été les interlocuteurs, mais pour leur demander de les introduire auprès de leur demi-frère devenu éleveur de chevaux pour entendre de sa bouche un discours lointain entre Socrate et Parménide dont il n'a pas été le témoin direct mais qu'il prétend avoir mémorisé étant jeune, on a Terpsion, dont le nom signifie « rassasiement, plénitude, jouissance », qui faisait partie de ceux qui, selon le *Phédon*, ont assisté aux derniers moments de Socrate et qui continue, même après sa mort, à s'intéresser à ses discours, ravi (comme son nom l'indique) de pouvoir obtenir de son ami Euclide le récit d'un entretien de Socrate avec Théétète que celui-ci tient de la bouche même de Socrate et a confié à l'écrit pour ne pas en perdre la mémoire. En résumé, si l'on fait abstraction du problème de l'ordre de rédaction des dialogues, qui, dans mon approche, n'est plus un problème, tout nous invite à voir le *Parménide* comme précédant la trilogie *Théétète, Sophiste, Politique*⁶ et comme un dialogue dont le contenu est à aborder avec méfiance et susceptible de multiples interprétations, comme les oracles de la pythie, là où la trilogie est à prendre au sérieux et pourrait bien receler un don divin. Et rien ne nous interdit de voir dans le nom du pâle interlocuteur de Parménide une allusion à l'Aristote philosophe élève de Platon, en passe de devenir un tyran de la pensée avec sa logique.

Sophistique et ontologie

Quel est alors le « message » que veut faire passer Platon au moyen du *Parménide* ? Alain Séguy-Duclot dit en page 30 de son commentaire du *Parménide* que « le *Parménide* est peut-être le plus grand texte sophistique qui ait été écrit » et là, je le suis, jusqu'à même enlever le « peut-être » ! Tout comme Platon invite ses lecteurs à comprendre en quoi la politique fondée sur la rhétorique telle que pratiquée par les Gorgias et autres Isocrate est vaine et dangereuse en lui proposant dans le *Ménexène* le plus brillant exemple d'oraison funèbre qui nous ait été conservé, seulement introduit par quelques brefs échanges entre Ménexène et Socrate qui démystifient ce genre de discours en en exhibant les ressorts secrets (le travail de « speechwriter » exercé par Aspasia, auteur du discours que prononce ensuite Socrate, pour Périclès, par recyclage de bouts de discours tout faites qu'on réassaisonne à toutes les sauces en fonction des

⁶ Ce qu'Alain Séguy-Duclot admet dans son ordre « chronologique ».

besoins), le *Parménide* invite les lecteurs à découvrir les ressorts profonds de la sophistique, qui est à la racine des maux de la rhétorique, en le mettant en présence du plus brillant exemple de discours sophistique après une introduction qui contextualise le problème sous-jacent et un prologue qui, comme je viens de le montrer, nous invite à nous méfier de ce qui va suivre. En le mettant en présence, mais en lui laissant faire le travail de « décodage » car, comme le souligne Alain Séguy-Duclot page 294, le savoir qui doit en résulter « *n'est compris que lorsque le lecteur l'a reconstruit activement* ».

Ce qu'il s'agit pour le lecteur de découvrir en lisant ce brillant discours sophistique que constitue le monologue entre Parménide et Aristote,⁷ c'est bien la racine de la sophistique. Or Alain Séguy-Duclot lit ce texte dans le cadre plus général d'une « histoire » de la philosophie depuis l'invention de ce mot, attribuée par la tradition à Pythagore, jusqu'à nos jours qu'il organise autour de l'idée dominante que le fondement de la philosophie est constitué par l'ontologie, science de l'« être » : il parle au bas de la page 15 de « *la prétention de la philosophie à pouvoir accéder à l'être (on) par la rationalité (logos)* » ; il dit page 16 qu'il faut « *sauvegarder la prétention de la philosophie à se constituer en ontologie* », « *ce qui revient (selon vous) à construire une ontologie qui ne soit plus dogmatique comme chez Parménide* » ; il parle en page 26 de « *la prétention même de la philosophie... à construire une connaissance rationnelle de l'être* », en page 28 de « *restaurer la possibilité de l'ontologie à partir de l'antinomie qui est censée la détruire* », en page 64 de « *rétablir la possibilité de l'ontologie* », en page 126 de « *la prétention naturelle du logos à dire l'être* », en page 151 de « *l'ambition ontologique qui est constitutive de la philosophie* », en page 193 de « *la légitimation de l'ontologie contre la sophistique* » ; et il affirme page 300 que Platon a cherché à « *rétablir la légitimité logique de l'ontologie par-delà sa critique sophistique* », et page 303 que « *l'enjeu du platonisme reste avant tout la fondation de l'ontologie* ». Or toutes ces affirmations « dogmatiques » qui n'ont d'autre support dans les textes de Platon que sa compréhension du *Parménide* et des dialogues en général (ce qui en fait une pétition de principe) lui interdisent, avant même d'avoir commencé à lire le *Parménide*, d'en décoder le sens car justement, ce que, selon moi, Platon veut nous y faire comprendre, c'est que la racine de la sophistique, c'est le discours sur l'être initié par Parménide, quelles qu'en soient les formes et les conclusions, donc l'ontologie, aussi longtemps que ce discours n'est pas précédé par une réflexion sur le *logos* qui ne présuppose pas une « ontologie » explicite ou implicite ! L'erreur de Gorgias dans son traité *Du non-être* n'est pas tant dans les conclusions auxquelles il arrive que dans le cheminement qu'il suit pour y arriver : il part d'un discours sur l'être pour en déduire des conclusions sur le *logos*, alors que, pour Platon, il faut procéder dans l'ordre inverse et commencer par se demander ce qu'est le *logos*, comment il fonctionne, quelle relation il entretient avec ce qui n'est pas lui et quel rôle spécifique jouent le verbe *einai* et la négation *mè* dans ce processus qu'est le *logos* avant de se lancer dans un éventuel discours sur l'être, si les conclusions de l'analyse du *logos* suggèrent qu'un tel discours peut avoir un sens. Avant d'aborder ces questions dans le *Sophiste* après avoir préparé le terrain dans le *Théétète*, Platon veut nous faire toucher du doigt que, faute d'un tel préalable, on peut dire tout et son contraire sur l'être avec la même rigueur logique et, puisque ce thème de discours a été initié par Parménide, il le fait au travers d'une fiction qui met en scène son fondateur, même si celui-ci, comme le montre Alain Séguy-Duclot, reprend successivement des approches qui sont celles de penseurs ultérieurs arrivant à des conclusions différents des siennes, voire opposées.

⁷ Les 531 réponses d'Aristote représentent à peine plus de 8% du « dialogue » (en nombre de lettres). 240 d'entre elles ne sont constituées que d'un seul mot, 162 de deux mots, 113 de trois mots, et seulement 16 de plus de trois mots, la plus longue étant composée de 9 mots (148c2-3 : *echei gar oun dè, hōs eoiken, kai toiouton logon*). 270 d'entre elles utilisent l'une ou l'autre de 13 formules de 1 à 3 mots revenant chacune 10 fois ou plus dans le « dialogue » (*nai* (« oui ») 43 fois, *anagkè* (« nécessairement ») 42 fois, *panu ge* (« tout à fait ») 23 fois, *ou gar* (« non certes ») 22 fois, *pōs d' ou* (« comment non ») 21 fois, *phainetai* (« il semble ») 20 fois, *alèthè* (« vrai ») 18 fois, *ou gar oun* (« certainement pas ») 18 fois, *orthōs* (« correct ») 16 fois, *panu men oun* (« absolument ») 14 fois, *eoiken* (« c'est vraisemblable ») 12 fois, *pōs gar* (« comment donc ») 11 fois et *pōs* (« et comment ») 10 fois). Le vocabulaire d'Aristote dans ce « dialogue » se compose de moins de 100 mots (98 exactement).

Mais la réponse de Platon à tous ces discours, qui restent *sophistiques* du premier au dernier puisqu'ils pêchent tous par le même défaut, ne pas avoir cherché à comprendre quel rôle joue *einai* dans le *logos* avant de discourir sur ce à quoi ce mot est censé pour eux renvoyer, sans qu'ils prennent la peine de le préciser avant de se lancer dans leurs discours, ne prend pas la forme d'un autre discours de même type, d'un monologue auquel on donnerait l'apparence d'un dialogue en faisant intervenir un « interlocuteur » parfaitement transparent pour faire plaisir à Socrate et qui se déploierait selon une rigueur logique à toute épreuve à partir d'une « hypothèse » (étymologiquement « ce qui est posé sous ») qui ne « pose » rien sur quoi on puisse s'appuyer, puisque c'est justement ce type de discours que réprovoque Platon. Pour lui, comme il le fait dire par l'étranger dans le *Sophiste*, en 242c4-9, de tels discours ne sont que des « mythes » : « *Parménide et quiconque s'est un jour rué sur un jugement en vue de déterminer quels et combien sont les étants... me semblent chacun nous raconter à grands renforts de détails (diègeisthai) un mythe (« muthos », premier mot de la réplique) comme si nous étions des enfants* », tout cela « en cédant à la facilité » (*eukolôs*, 242c8). Quoi qu'en pense Alain Séguy-Duclot lorsqu'il écrit dans l'avant-dernier paragraphe de la page 204 qu'« *il n'y a aucun mythe dans le Parménide* », tout le long monologue de Parménide avec Aristote comme ponctuation n'est pour Platon qu'un long mythe, d'autant plus dangereux qu'il se donne les airs de la plus grande rationalité et qu'« *à aucun moment [il] ne quitte le plan de l'abstraction pure* », comme il le souligne à la fin de l'avant-dernier paragraphe de la page 204, en y voyant un point à porter au crédit du dialogue. Platon n'a rien contre le *muthos* comme forme de discours, comme le montrent abondamment ses dialogues, pour autant qu'il soit un genre assumé et que l'auteur soit parfaitement conscient de ce qu'il fait et utilise cette forme lorsqu'il a atteint les limites de ce que peut saisir la raison humaine. Ce qui est par contre dangereux et qu'il réprovoque, c'est le mythe orné du poète qui ne se rend pas compte du caractère mythique de ce qu'il expose et n'a pas de savoir particulier sur ce dont il parle, mais sait seulement rendre harmonieuse la forme de son discours, ou le mythe qui, comme celui de Parménide (l'original aussi bien que celui que Platon met dans sa bouche dans le dialogue qui porte son nom), se croit discours rationnel ou encore celui qui, comme le mythe de l'Atlantide que développe Critias dans le dialogue qui porte son nom, est cyniquement exploité à des fins politiques et sert à asservir les populations. Le discours du *Parménide* ne fait que remplacer des noms comme Zeus et Apollon par les noms « Être », « Pas-être », « Étant », « Pas-étant », « Un » et nous conte ensuite les engendrements fantastiques et les adultères répétés de ces « dieux » avec les « autres » comme une nouvelle Théogonie expliquant l'origine du Tout. Platon a parfaitement compris qu'un discours sur les origines, quelle que soit la forme qu'il prend, poétique comme le *Théogonie* d'Hésiode, religieuse, « scientifique » comme le discours de Timée (qui, lui seul, ne s'en cache pas et le précise au début de son discours en le qualifiant d'*eikota muthos* (« mythe vraisemblable », *Timée*, 29d2)) ou comme de nos jours le « mythe » du « big bang », ou « rationnelle » comme le discours de Parménide, ne peut être que mythique, du fait même des limites de la raison humaine. Alain Séguy-Duclot cherche dans le *Sophiste* la réponse de Platon à Parménide, Melissos, Gorgias et autres là où elle n'est justement pas, dans les portions de discours de l'étranger sur l'être et l'un, qui ne sont que des reprises et des *résumés*⁸ de ce qui a été exhibé à loisir dans le *Parménide*, et non pas des réponses à ces mythes sophistiques.

Un *logos* sur le *logos*

La réponse de Platon n'est donc pas concentrée dans un raisonnement rigoureux analogue à ceux qu'il fait tenir à son Parménide dans le dialogue éponyme, mais diffuse à travers tout le

⁸ Cf. *Sophiste*, 245e6-246a2 et plus spécifiquement « *nous ne les avons pas tous parcourus de bout en bout* (les raisonnements tenus par les uns et les autres « *sur l'étant et le pas [étant] (ontos te peri kai mèn)* »), *mais néanmoins, que cela suffise* » (*pantas men ou dielèluthamen, homôs de ikanôs echetô*).

Sophiste et déjà préparée dans le *Théétète*. C'est qu'en effet, on ne peut parler du *logos* qu'avec le *logos*, ce qui revient à dire qu'il faut jusqu'à un certain point supposer le problème résolu pour résoudre le problème ! Ou, dit autrement, l'outil dont nous disposons pour résoudre le problème est justement celui qui constitue le problème à résoudre. Et, pour tout arranger, Platon doit effectuer ce travail d'analyse du *logos* sans même disposer d'un « métalangage » grammatical qui n'en était encore qu'à ses tout débuts de son temps : la seule distinction dont il disposait dans la nature des mots, était celle entre *onomata* (« noms ») et *rhèmata* (« verbes »), et même elle n'était pas encore clairement établie, *rhèma* pouvant aussi bien avoir le sens très général d'« expression (verbale) » que celui plus spécialisé de « verbe » que lui donne l'étranger dans le *Sophiste* lorsqu'il cherche à décrire la phrase signifiante minimale. Ainsi par exemple en *Cratyle*, 399a9-b4, Socrate prend l'exemple de l'expression *Dii philos* (« cher à Zeus »), qu'il qualifie de *rhèma*, pour montrer comment elle a été transformée en un nom (*onoma*) pour devenir *Diphilos*. Les grecs d'alors ne disposaient pas de la distinction entre noms, adjectifs, pronoms, etc. pour tout ce qui n'était pas verbes, et encore moins d'un vocabulaire pour parler des fonctions des mots dans la phrase (sujet, complément, attribut, etc.).

Les dialogues se déroulent linéairement, mais ce n'est qu'à la fin, quand on a tous les éléments en main, et que certains développements postérieurs éclairent des développements antérieurs, que l'on peut voir enfin se dessiner l'image complète et en comprendre la cohérence. Et ce travail est celui du lecteur. Pour essayer de mettre cette image en lumière dans un discours qui, lui aussi, est nécessairement linéaire, mais qui ne soit pas une simple paraphrase des dialogues, je vais donc procéder de la manière suivante : je vais commencer par énoncer, sans les justifier dans un premier temps, quelques-uns des principes que, selon moi, Platon cherche à nous faire découvrir, de manière à brosser à très grands traits une première esquisse de la solution qu'il propose. Dans un second temps, je procéderai par « carottages », ou par « coups de projecteur », c'est-à-dire que je développerai plus en détail un point particulier en m'appuyant sur la vue d'ensemble préalablement esquissée pour améliorer les contours de telle ou telle partie de l'image. Pour rester dans cette analogie de l'image, je demande au lecteur de considérer que j'essaye de décrire une statue en trois dimensions dans un discours qui n'en a qu'une, celle du temps. Déjà, s'il fallait le faire par réduction de trois dimensions à deux au moyen de photos, ce serait impossible avec une seule photo, qui ne pourrait pas montrer la statue sous toutes ses faces, alors ramener la statue à la linéarité d'une suite de mots !... Je sollicite donc de la part du lecteur patience et indulgence et je le prie d'attendre la fin pour voir si l'image d'ensemble tient la route, en prenant en considération, pour reprendre l'analogie des photos d'une statue, le fait que toutes ces « photos » que je présente à la suite ne sont peut-être pas dans l'ordre « idéal », que mon « appareil photo » a ses propres contraintes, que je n'ai peut-être pas toujours choisi les angles de prise de vue les plus appropriés, qu'il peut y avoir des problèmes d'éclairage ici ou là, de forts contrastes entre zones d'ombre et zones éclairées qui font perdre des détails dans les zones sombres et aussi dans les zones surexposées, que certaines « photos » sont peut-être un peu bougées et pas très nettes, qu'il peut y avoir des redondances entre photos, et aussi que mon algorithme de compression d'images (l'écriture en français parsemé à l'occasion de grec ancien) est, tout comme le jpeg pour les photos, un algorithme destructeur par rapport auquel son algorithme de décodage peut ne pas restituer fidèlement ce qui était au départ sur le capteur de mon appareil, produire de la pixellisation ici ou là, perdre des détails dans certaines zones sombres ou surexposées, voir tout simplement déformer mes propos. Bref, que le lecteur essaye de prendre une vue de l'ensemble en pardonnant les imperfections au niveau de certains détails et en remarquant que certains détails peuvent apparaître dans plusieurs photos sous des angles différents et être plus nets dans l'une que dans l'autre.

La vue d'ensemble

À très gros traits, la vue d'ensemble de la solution proposée par Platon telle que je la comprends est synthétisée dans les principes suivants :

- 1) Le *logos*, ou plutôt le *dialegesthai* (« dialoguer », verbe d'action), au sens le plus usuel du terme, qui est à l'origine du *logos*, **fonctionne** et permet aux hommes de se comprendre de manière opérationnelle pour agir *efficacement* ensemble.
- 2) Le fait que le *dialegesthai* fonctionne efficacement dans certains cas (pas dans tous, mais l'important, c'est qu'il fonctionne au moins dans certains cas) **prouve** qu'il y a autre chose que les mots car si tout n'était pour chacun que pure subjectivité, productions de son propre cerveau, il serait impossible aux hommes de créer un langage pour se comprendre faute de référents *extérieurs* accessibles aux hommes pour donner sens aux mots.
- 3) Nous ne sommes plongés ni dans la confusion universelle où rien ne se distingue de rien (vous n'êtes pas moi), ni dans l'incommunicabilité totale où rien n'aurait la moindre relation de quelque nature que ce soit avec quoi que ce soit d'autre (nous pouvons dialoguer et nous comprendre).
- 4) Il y a donc autour de nous un « univers » dans lequel il est possible de distinguer des différences et de constater des relations entre des « parties » de cet ensemble.
- 5) Le *logos* « est un certain genre parmi les étants⁹ (*tôn ontôn hen ti genôn einia*) » (*Sophiste*, 260a5-6). Donc en un sens on dit toujours quelque chose qui « est », au moins des mots, et toute la question est de savoir si c'est plus que des mots.
- 6) Le *logos* nous permet de traduire dans des signes, les mots et leurs assemblages, les *pragmata* (« faits » plutôt que « choses », en tenant compte de ce que *pragma* dérive du verbe *prattein*, « agir, faire »).
- 7) Les mots sont la matière première à la fois du discours parlé, c'est-à-dire exprimé par des sons audibles, et du discours intérieur, le *dianoesthai* (« penser »), qui n'est possible qu'au moyen de mots, pensés et non plus prononcés.
- 8) Mais ce *logos* énoncé ou pensé n'a de sens, dans un cas comme dans l'autre, que dans la *combinaison* des mots et ne peut donc exprimer que des *relations* entre mots susceptibles (pas toujours) de traduire des *relations* entre ce dont les mots cherchent à être signes (*semainein*, « signifier »), **pas** nous donner accès à la connaissance des *auta* (des « ça-même », des « choses » en elles-mêmes), que nous ne pouvons appréhender, de manière donc nécessairement jamais exhaustive, que par les faisceaux de relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres et les différences qui permettent de les distinguer, qui sont encore une forme particulière de relations (« a n'est pas b » énonce une « relation » d'exclusion entre a et b).
- 9) Si une appréhension directe de quoi que ce soit est possible à un être humain sans la médiation des mots et du *logos*, elle est par nature inexprimable et incommunicable puisque justement elle ne passe pas par les mots, qui sont notre seul moyen de communication avec les autres.
- 10) Dès lors que les mots sont des *onta* (« étants ») comme les autres (en tant qu'*onta*), ils en viennent à vivre leur vie propre et à avoir leurs propres règles : on peut inventer des mots qui, en tant que tels, ne sont que des suites de sons ou de lettres sans se soucier de savoir

⁹ *Ontôn* est le génitif neutre pluriel du participe présent du verbe *einai*, « être », qui est au nominatif singulier *ôn* au masculin (pluriel *ontes*), *ousa* au féminin (pluriel *ousai*), *on* au neutre (pluriel *onta*). Ce participe présent qui, contrairement au français « étant », se décline et s'accorde en genre et en nombre, peut en plus se substantiver au neutre sous la forme *to on* (au pluriel *ta onta*, ici au génitif pluriel *tôn ontôn*), mot à mot « le étant », c'est-à-dire « celui/celle/ce qui est », pas nécessairement avec en vue *tout* ce qui est. Ces formes vont revenir de multiples fois dans la suite de ce texte car elles sont centrales à ce qui y est examiné et au discours de l'« ontologie » dont il est ici question, puisque justement « ontologie » est formé sur le génitif singulier neutre *ontos* et le mot *logos* et signifie « discours sur l'étant/sur l'être ». Pour permettre de faire la différence entre l'infinitif « être » et le participe présent, en particulier lorsqu'ils sont substantivés, je traduis dans tout ce papier *to on* par « l'étant » en l'accordant comme en grec, d'où ici « les étants ».

s'ils sont signes de quelque chose hors des mots et on peut combiner des mots, « signes » ou pas, dans le strict respect des règles de *grammaire*, sans se soucier de savoir s'ils traduisent une relation pertinente entre ce dont ils prétendent, à tort ou à raison, être signes.

- 11) La *pertinence* d'un *logos* ne dépend pas en tant que telle du niveau de connaissance ou d'ignorance de celui qui produit ce *logos*, ni de ses intentions (dire ce qu'il pense ou mentir). Elle n'est qu'une question d'adéquation entre deux ordres d'*ontôn* (« étants »), l'ordre du *logos* et celui du « reste », dans laquelle l'intention et la connaissance de celui qui parle ne jouent aucun rôle (les *pragmata* (« faits ») sont ce qu'ils sont que je le sache ou pas et ce n'est pas parce que je veux qu'ils soient comme je le dis qu'ils le sont). Ces paramètres n'interviennent que dans la production du *logos*, pas dans son adéquation à ce qui n'est pas lui. Platon cherche à montrer comment le *logos* peut dire autre chose que ce qui est (hors du discours lui-même), pas à expliquer *pourquoi* ça se produit (ignorance, erreur, mensonge, etc.). Ainsi, l'étranger montre dans son second exemple d'énoncé (« *Théétète vole* ») qu'on peut dire en toute connaissance de cause et délibérément un *logos* que l'on sait faux, sans qu'il y ait erreur (l'étranger dit ce qu'il a l'intention de dire en sachant que c'est faux), ni même mensonge (l'étranger ne ment pas à proprement parler puisqu'il ne cherche pas à tromper Théétète, mais seulement à lui faire comprendre quelque chose de la nature du *logos*).
- 12) La seule manière de valider la pertinence des relations énoncées dans le *logos* est l'appel à l'expérience partagée dans le *dialegesthai* (« dialoguer »), car c'est la seule manière de tester l'*objectivité* (ce qui ne veut pas dire « matérialité », mais seulement extériorité par rapport à notre pensée) de ce que nous supposons derrière les mots que nous employons. Mais ce test n'est pas toujours simple ni toujours déterminant et il ne suffit pas que plusieurs personnes s'accordent sur un *logos* pour garantir qu'il est pertinent, pas plus qu'il ne suffit d'un désaccord pour prouver sa non pertinence. Mais c'est tout ce dont nous disposons pour mettre notre *logos* à l'épreuve.
- 13) Le verbe *einai* (« être ») est le moins signifiant de tous les verbes puisqu'il peut avoir absolument *tout* pour sujet. Il ne prend de sens que par ce qu'il introduit, c'est-à-dire l'attribut, que Platon, faute d'un terme technique préexistant pour le désigner, appelle *ousia* (« étance »¹⁰), compris comme signifiant « ce qui est attribué au sujet dans une formulation de type *x esti a* (« *x est a* ») » dans laquelle *x* désigne l'« étant », *to on*, le « sujet » de la proposition en termes modernes, celui dont on dit « *esti* » (« est »), et *a* désigne l'*ousia*, l'« étance », l'attribut au sens grammatical, de *x*, c'est-à-dire ce qu'on dit qu'il est, *to ti esti* (« le **quoi** c'est ») dans cette phrase particulière. Ce n'est que dans un second temps qu'*ousia* en vient à désigner l'ensemble, ou, pour Aristote en particulier, une partie (cf. ses « catégories »), de tous les attributs pertinents pour décrire un sujet, et finalement, dans un troisième temps, pour Platon, la relation privilégiée qu'entretient ce sujet avec *to agathon*, (« le bon ») c'est-à-dire ce qui lui donne sa « valeur » pour nous les hommes, à la recherche du bon pour nous.
- 14) La négation *mè/ouk* fonctionne par rapport à *einai* (« être »), simple mot-outil n'ayant d'autre fonction que d'introduire un attribut, une *ousia*, comme par rapport à n'importe quel autre verbe, c'est-à-dire qu'elle porte, non pas sur le sujet, mais sur l'activité que suppose le verbe : *ho mè legôn* (« le pas parlant »), ce n'est pas un non-sujet parlant, mais un sujet, le même peut-être que celui qui était *legôn* (« parlant ») un instant auparavant, ne parlant pas à l'instant présent ; de même, *to mè on* (« le pas étant »), ce n'est pas un non-sujet, un non-étant, ou pire, un non-être, mais un sujet « n'étant pas » ; et comme *einai* (« être ») n'a de sens que par l'attribut qu'il introduit, le *mè* (« pas ») porte en fin de compte sur cet attribut.
- 15) *Hen* (« un ») est aux noms ce qu'*einai* (« être ») est aux verbes, c'est-à-dire le nom qui a le moins de signification, l'attribut qui peut être associé à absolument n'importe quel autre nom puisque le fait d'attribuer un nom à quoi que ce soit suppose qu'on l'isole au moins

¹⁰ Je reviens plus loin, dans la section intitulée *Einai, ousia* page 17, sur ce néologisme de ma fabrication et la raison pour laquelle je l'utilise pour traduire *ousia*, plus généralement traduit par « substance » ou « essence ».

par la pensée pour en faire **un** (*hen ti*¹¹) sujet. La question de savoir à quoi correspond cette unité « logique », c'est-à-dire introduite par le *logos* et ses contraintes, ne peut être tranchée par le *logos*, qui ne peut tout au plus que tester dans le *dialegesthai* (« dialoguer ») les *relations* que ce « un » pourrait entretenir avec d'autres « un ».

- 16) Dans ces conditions, l'expression *hen esti* (« un est » ou « est un »¹²) que prend Parménide pour hypothèse est une phrase incomplète. Qu'on comprenne le *hen* (« un ») comme sujet ou comme attribut n'y change rien : soit on a une phrase sans sujet (*hen* attribut, « est un »)¹³, soit on a une phrase sans attribut (*hen* sujet, « un est »). Et de plus, elle lie un nom qui ne dit absolument rien de ce à quoi on l'attribue sinon qu'on l'isole par la pensée, ce qui n'en fait rien d'autre que le x de l'algèbre, à un verbe qui n'implique par lui-même absolument rien. Faire de cette phrase une hypothèse, cela revient à poser un problème d'algèbre dont l'énoncé serait : « soit x , que pouvez-vous en déduire sur x » (le « soit » initial, *estô* en grec, est très proche par le sens dans ce contexte du *ei esti* (« si est ») de Parménide). La déclinaison des autres hypothèses n'est pas plus engageante : « soit x , que pouvez-vous en déduire sur ce qui n'est pas x », « soit pas x , que pouvez-vous en déduire sur x », « soit pas x , que pouvez-vous en déduire sur ce qui n'est pas pas x », etc. Et si l'on garde le terme utilisé par Parménide pour désigner ce que j'ai désigné par x , ça n'est guère mieux : « soit 1, que pouvez-vous en déduire sur 1 », « soit 1, que pouvez-vous en déduire sur ce qui n'est pas 1 », « soit pas 1, que pouvez-vous en déduire sur 1 », « soit pas 1, que pouvez-vous en déduire sur ce qui n'est pas pas 1 », etc.

Problèmes de traduction

Le premier angle d'approfondissement que je retiens est celui des problèmes de traduction que posent certains des mots grecs employés par Platon, dans la mesure où ils sont susceptibles de masquer ou de déformer sa pensée sur des sujets particulièrement complexes et abstraits,¹⁴ difficiles de ce fait à exprimer dans le *logos* de manière compréhensible par tous, surtout quand le sujet de ce *logos* est le *logos* lui-même ! Or la fréquentation assidue des textes de Platon montre que, bien qu'il refuse de « régenter » le langage en imposant des sens précis aux mots pour forger un vocabulaire « technique », comme cherchera à le faire Aristote, il sait, quand c'est nécessaire, être extraordinairement attentif au choix des mots qu'il utilise derrière une apparente désinvolture qui pourrait laisser croire qu'il s'est contenté d'utiliser les mots qui lui venaient à l'esprit sans chercher plus loin, aussi bien pour choisir *le* mot qui lui semble le mieux convenir *dans le contexte de la discussion en cours* et s'y tenir au long des échanges, que pour au contraire varier *délibérément* les mots qu'il utilise pour parler de la même chose quand il ne veut justement pas qu'on donne à l'un ou l'autre de ces mots un sens par trop « technique » qui risquerait de restreindre la compréhension de ce qui est en question en focalisant l'attention sur *un aspect particulier* d'un concept qui déborde chaque mot spécifique que l'on peut utiliser pour en parler. Un exemple particulièrement clair de ce second cas est l'alternance des mots *topos* (« lieu »), *genos* (« famille, genre, espèce, ... ») et *eidos* (« apparence, espèce, sorte, ... ») pour parler des deux « ordres » de réalités qu'il qualifie respectivement de *horaton* (« visible ») et *noeton* (« intelligible ») à la fin du livre VI de la *République*. On en verra dans la suite de ce papier un autre exemple, particulièrement important pour le problème qui nous occupe ici, dans la section du *Sophiste* consacrée à ce qu'on a pris l'habitude d'appeler « les genres suprêmes » (254b7-258c6).

¹¹ *Hen ti*, mot-à-mot « un quelque chose » est ce qui est le plus près en grec ancien de l'article indéfini « un » du français, qui n'existe pas en tant que tel en grec ancien, qui n'a que l'article défini.

¹² En grec l'ordre des mots est plus souple qu'en français et l'attribut est souvent avant le verbe.

¹³ En grec, on peut supposer le sujet implicite (« [c']est un ») mais si le contexte ne permet pas d'identifier sans ambiguïté ce sujet, c'est encore pire car chacun peut supposer ce qu'il veut !

¹⁴ C'est la raison pour laquelle je conserve souvent les mots grecs dans ce papier, accompagnés le plus souvent d'une ou plusieurs traductions possibles en français. Je sollicite là-dessus l'indulgence du lecteur non helléniste.

Pragma, onoma, rhèma

Le premier mot auquel je vais m'intéresser est celui qu'utilise Platon pour désigner ce qui n'est pas les mots (*onomata*), le mot *pragma*. On le trouve 7 fois dans le *Sophiste*, toujours traduit par « chose(s) » dans les trois traductions en français que j'ai consultées (celle de Diès chez Budé, celle de Robin dans la Pléiade et celle de Cordero dans la collection GF Flammarion) sauf indications contraires entre parenthèses dans la liste qui suit : 218c4, lorsque l'étranger dit qu'il vaut mieux dans tous les cas « s'entendre sur le pragma lui-même au travers de discours plutôt que sur le mot seulement sans discours (*peri to pragma auto mallon dia logôn è tounoma monon sunômologèsthai chôris logou*) » ; 233d10, à propos du peintre prétendant qu'il sait par son art « produire et faire tous pragmata (*poiein kai dran sunapanta pragmata*) » ; 234c4, à propos de la parole comme autre art permettant d'ensorceler des jeunes gens encore loin de « la vérité sur les pragmatôn (*tôn pragmatôn tès alètheias*) » au moyen d'« images dites sur toutes choses (*eidôla legomena peri pantôn*) » qu'on fait passer pour vraies ; 244d3 (traduit par « objet » par Cordero), dans la critique par l'étranger de la thèse selon laquelle « un seul est (*hen monon einai*) » par le fait que poser deux noms pour l'exprimer contredit la thèse et que, qu'on pose « le nom différent du pragmatos (*tounoma tou pragmatos heteron*) » ou pas, on tombe dans des contradictions ; 257c2, à propos des négations *mè* et *ou*, appliquées, non pas tant aux *onomata* (« noms, mots »), mais aux *pragmata* sur lesquels portent les *onomata* proférés après la négation ; 262d8, pour dire que, de même que, pour les *pragmata*, certaines s'harmonisent entre elles, d'autres pas, de même, « parmi les signes produits par le son (*peri ta tès phônès semeia*) », certains s'harmonisent et d'autres pas pour faire un *logos* ; 262e13 (traduit par « sujet-agent » par Robin), lorsque l'étranger annonce qu'il va produire à titre d'exemple élémentaire un *logon suntheis pragma praxeï di' onomatos kai rhèmatos*¹⁵).

Comme on peut le voir, il s'agit soit d'opposer *pragma* et *onoma*, soit de désigner ce sur quoi porte un *logon*. C'est d'ailleurs ce même mot *pragma* qu'on trouve dans le même rôle dans le *Cratyle*, où la discussion porte sur la justesse des mots par rapport à ce qu'ils sont supposés désigner, où l'on en compte pas moins de 72 occurrences, dont 37 dans la discussion finale entre Cratyle et Socrate (427e5-440e7), qui pose en particulier le problème de savoir comment, si, comme le soutient Cratyle, ce n'est que par les mots qu'on peut connaître les choses, ceux qui ont fabriqué les mots connaissaient ce qu'ils nommaient. Dans le *Théétète*, par contre, où il apparaît 7 fois, les emplois sont plus diversifiés, comme le montre l'inventaire de ses traductions dans ce dialogue (Diès et Robin comme pour le *Sophiste*, Nancy chez GF Flammarion) : 143c1 (pas vraiment traduit ni par Diès, ni par Robin, ni par Nancy), 168b1 (traduit par « pratique » par Diès, explicité par « philosophie » par Robin, traduit par « chose » par Nancy), 170e2 (traduit par « embarras » par Diès, par « difficultés » par Robin, par « souci » par Nancy), 174b6 (explicité par « investigation » par Diès, traduit par « objet » par Robin, pas traduit explicitement par Nancy), 177e1 (traduit par « objet » par Diès, par « chose » par Robin et par Nancy), 186c4 (traduit par « labeur » par Diès, par « efforts » par Robin, par « expériences » par Nancy), 197e5 (traduit par « objet » par Diès, par « chose » par Robin et Nancy).

La traduction de *pragma* par « chose » dans de tels contexte d'opposition entre *onoma* et *pragma* me semble réductrice car elle fait perdre de vue que *pragma* est dérivé du verbe *prattein* (« agir »), tout comme *praxis*, de sens très voisin, et renvoie donc au sens premier plus à une activité, un agissement, une « affaire » (sens premier que donne le Bailly) qu'à une « chose » au sens d'« objet » (traduction utilisée par Cordero en *Sophiste*, 244d3). Ce problème est particulièrement criant dans la dernière occurrence de *pragma* dans le *Sophiste*, où justement le mot est accolé à *praxis*, sans doute pas par hasard de la part de Platon. Le groupe de mots où *pragma* apparaît, pour décrire le *logon* que l'étranger va donner en exemple, est *suntheis pragma praxeï*

¹⁵ Voir plus bas dans cette page pour l'analyse et la traduction de ce membre de phrase dans lequel pratiquement tous les mots posent des problèmes de traduction.

di' onomatos kai rhèmatos (262e13-14), qui ne semble pas poser de problèmes particuliers et que Diès traduit par « en assemblant chose et action par le moyen du nom et du verbe », que Robin traduit par « en unissant à une action un sujet-agent, par l'entremise d'un verbe et d'un nom », et que Cordero traduit par « unissant une chose et une action par le moyen d'un nom et d'un verbe ». Quelques lignes auparavant (262a1-7), l'étranger a précisé le sens « technique » (c'est-à-dire « grammatical ») qu'il donne ici à *rhèma* et *onoma*, savoir, respectivement, « ce qui est un révélateur¹⁶ à propos des actions (*to men epi tais praxessin on delôma*) » et « le signe vocal à propos de ceux-là mêmes agissant en celles-ci (*to de g' ep' autois tois ekeinas prattousi semeion tès phônès*) ». Comme, dans la description de *rhèma*, il a utilisé le terme *praxis*, on en déduit que, lorsqu'il réutilise ce terme dans le membre de phrase qui nous occupe, ce mot doit être mis en relation avec le *rhèmatos* qui suit et que donc le mot associé à *praxei*, *pragma*, doit être mis en relation avec *onomatos*. Si c'était cela qu'avait en tête l'étranger, cela voudrait dire que, sachant déjà ce qu'il va dire aussitôt après (*Theaitètos kathètai*, qu'on peut traduire pour l'instant par « Théétète est assis ») et le nom qu'il va utiliser comme sujet dans son exemple, il considère Théétète comme un *pragma*. Ce n'est pas impossible, puisqu'en 233e5-6, lorsque Théétète lui demande ce qu'il veut dire par *panta* (« tous »), lorsqu'il parle de quelqu'un qui serait capable de « produire et faire tous *pragmata* (*poiein kai dran sunapanta pragmata*) », il lui répond : « Je veux donc dire par "toutes" *toi et moi* et en plus de nous les autres animaux et arbres (*legô toinun se kai eme tôn pantôn kai pros hêmîn talla zôia kai dendra*) », mais cela n'explique pas pourquoi Platon éprouve ici le besoin de juxtaposer *pragma* et *praxis*, deux mots de même racine, alors qu'il s'est bien gardé, en définissant *onoma* (« nom »), d'utiliser le mot *pragma*, lui préférant une périphrase utilisant le verbe *prattein* (« agir »). Si l'on se reporte aux dictionnaires Bailly et LSJ, et au dictionnaire étymologique de Chantraine, ils s'accordent pour considérer que *pragma* est plus concret que *praxis*. Que pouvons-nous tirer de cela ? Que *praxis* renvoie à l'idée d'activité en tant que telle, comme le fait chaque verbe à l'infinitif pour une activité particulière, alors que *pragma* désigne une occurrence spécifique d'activité, un « agissement » particulier situé dans le temps et l'espace, un « fait ». Si, dans ces conditions, on veut traduire *pragma praxei* en conservant la communauté de racine entre les deux mots (ce que cherche à faire Robin en traduisant *pragma* par « sujet-agent », mais sans éviter le piège de faire de *pragma* un « sujet »), je propose la traduction par « un agissement relatif à une activité » (les deux mots dérivent de la même racine latine *agere*), mais si l'on accepte d'oublier cette communauté de racine pour donner une traduction plus claire et plus près du sens voulu par Platon, on pourrait traduire par « une occurrence d'activité » ou « un fait relatif à une activité ». En d'autres termes, dans *pragma praxei*, il n'y a pas un mot renvoyant au nom et un autre renvoyant au verbe, mais un mot, *pragma*, renvoyant au fait que décrit la phrase dans son ensemble, et un mot renvoyant à l'activité que décrit le verbe employé, montrant ainsi que l'élément important de la phrase, c'est le verbe, c'est-à-dire ce qui caractérise le type d'activité décrit, plus que le sujet.

Quel est l'enjeu de tout cela ? C'est que la traduction de *pragma* par chose et son association exclusive au *sujet* de la phrase « chosifie » le propos de Platon et fait porter l'accent sur les *onta* (« les étants ») alors que justement, ce que Platon cherche à nous faire comprendre par la bouche de l'étranger, c'est que le *logos*, en imposant d'associer des verbes aux noms pour produire des phrases sensées, ne nous permet de connaître que des relations entre sujets et activités, pas les *onta* (« étants ») en eux-mêmes. On ne peut connaître les « choses » qu'à travers leurs activités, leurs interactions les unes avec les autres, leur décomposition en parties mettant à jour des relations entre parties et « tout ». Ainsi, si l'on compare les deux exemples donnés successivement par l'étranger, *Theaitètos kathètai* (« Théétète est assis ») et *Theaitètos, hôi nun egô dialogomai, petetai* (« Théétète, avec qui en ce moment, moi, je dialogue, vole »), il faut remarquer

¹⁶ Je traduis par « révélateur » le mot grec *delôma*, substantif d'action dérivé du verbe *deloun*, « rendre visible, montrer, manifester », lui-même dérivé du nom *delos*, qui signifie « visible, clair, manifeste, évident ».

que le nom *Theaitêtos* en lui-même ne nous apprend rien sur celui qui le porte, et qu'il devient pratiquement superflu dans le second exemple où la proposition *ôï nun egô dialegomai* (« avec qui en ce moment, moi, je dialogue ») nous le décrit d'une manière qui nous le situe dans le temps et dans l'espace dans une *relation* avec celui qui parle.

Il faut encore préciser que, lorsque je parlais plus haut d'« agissement » ou d'« activité », il faut prendre ces termes dans un sens plus large que celui auquel les restreindrait une distinction entre verbes d'action et verbes d'état, comme le montre le premier exemple donné par l'étranger, où il décrit en fait un état et non à proprement parler une action impliquant mouvement de la part du sujet. La traduction de *kathêtai* par « est assis » traduit bien ce fait, mais elle a le grave défaut de traduire *un* mot grec par *deux* mots français là où l'étranger veut donner un exemple minimal ne comprenant que deux mots, et surtout de faire intervenir le verbe « être » qui n'est pas dans le grec dans un contexte où ce verbe est au cœur du débat et où l'ajouter là où il ne figure pas dans l'original ne peut que polluer la discussion. Si « être assis » est bien le sens premier de *kathèsthai*, impossible à rendre en français par un seul mot (« siéger », un des sens possibles de *kathèsthai*, a un sens trop spécialisé pour convenir ici), ce verbe peut aussi signifier « demeurer, rester tranquille, demeurer immobile » (« reste » serait peut-être encore la moins mauvaise traduction). Bref, Platon a choisi pour donner un exemple de *praxis* un verbe qui renvoie à l'idée d'immobilité, d'inactivité et de passivité.

Mais, pour en revenir à *pragma*, une traduction par « fait » serait-elle acceptable ailleurs que dans la phrase que je viens de décortiquer ? Pour répondre à cette question, il faut passer par le problème de la traduction d'*onoma*, auquel *pragma* est souvent opposé, en particulier dans le *Cratyle*. Ce mot est le plus souvent traduit par « nom » et, dans des contextes comme celui du *Sophiste*, on a vite fait de comprendre ce mot dans son sens grammatical. Mais il faut bien voir que la grammaire était encore embryonnaire en Grèce du temps de Platon, que la distinction entre noms, pronoms, adjectifs, etc. n'était pas vraiment faite, que l'emploi très souple de l'article défini, en particulier au neutre, permettait de substantiver à peu près n'importe quoi et pas seulement les adjectifs, mais aussi les pronoms, les verbes à l'infinitif et même des propositions entières, ce qui suggère que, dans bien des cas, il faut prendre *onoma* dans un sens non « grammatical » plus proche de « mot » que de « nom ». Un exemple déjà évoqué plus haut, intéressant pour notre propos ici, car il implique aussi le mot *rhêma*, se trouve en *Cratyle*, 399a9-b4, où Socrate prend l'exemple de l'expression *Dii philos* (« cher à Zeus »), qu'il qualifie de *rhêma*, pour montrer comment elle a été transformée en un *onoma* pour devenir *Diphilos*. Il est clair qu'ici, *rhêma* signifie « expression vocale », « groupe de mots », par opposition à *onoma*, qui désigne l'unité d'assemblage que constituent les mots. Cette dualité de sens ne devrait pas nous surprendre quand on remarque qu'en français, la plupart des termes de grammaire sont des mots de sens plus général qui ont été spécialisés dans le vocabulaire grammatical. Ainsi « verbe », avant de désigner le « verbe » au sens grammatical, signifie « parole » comme le mot latin *verbum* dont il dérive, qui n'est autre que l'équivalent latin de *logos* ; et ce sens existe encore en français, même s'il n'est plus très usité, dans des expressions comme « il a le verbe haut ». Il en est de même pour des mots comme « sujet », « complément », « attribut », qui ont un sens non grammatical à côté de leur sens spécialisé en grammaire.

C'est, me semble-t-il, ce sens général non spécialisé qu'il faut donner à *rhêmatôn* et à *onomatôn* dans la première définition du *logos* que donne Socrate en *Théétète*, 206d1-5, qui n'est pas, quoi qu'en dise Alain Séguéy-Duclot en pages 249-251 de son *Dialogue sur le Théétète de Platon*, une reprise de la définition de l'étranger en *Sophiste*, 261d-262e. Cette définition doit être lue en ayant présent à l'esprit à la fois *Théétète*, 189e4-190a7 (définition du *dianoesthai* (« penser ») par Socrate) et *Sophiste*, 263e3-8 (comparaison du *logos* et de la *dianoia* (« pensée ») par l'étranger), de manière à voir comment Socrate et l'étranger définissent, non seulement le *logos*, mais aussi la *dianoia* (« pensée »). Le sens premier de *rhêma*, que Chantraine fait dériver du verbe *eirein*, « dire, déclarer », est, toujours selon Chantraine, « parole, mot d'ordre, formule, phrase », et pour

le Bailly « tout ce qu'on dit », et seulement dans un second temps, par spécialisation pour les grammairiens, « verbe », sens dont les premières apparitions attestées sont justement dans le *Sophiste* de Platon. Si l'on analyse les 6 autres occurrences de *rhèma* dans le *Théétète* (165a6, 166e1, 168b8, 183b4, 184c1, 190c8), le sens est toujours celui de « mot » ou d'« expression (verbale) », sans qu'il soit toujours possible de privilégier une traduction plutôt qu'une autre dans ce registre du « ce qu'on dit », même dans les deux cas où le mot est associé à *onoma* (168b8 : *ek sunètheias rhèmatôn te kai onomatôn* (« à partir de la familiarité avec les expressions et les mots ») ; 184c1 : *to de eucheris tôn onomatôn te kai rhèmatôn* (« le maniement aisé des mots et des expressions »)), pour la simple raison que Socrate, dans ce dialogue, ne se pose pas en grammairien et que, faute d'avoir préalablement donné les explications que donne l'étranger sur le sens très spécifique et spécialisé qu'il donne à *rhèma* et *onoma* dans la section où il analyse la structure formelle du *logos*, respectivement « verbe » et « nom », il ne peut utiliser ces mots que dans le sens usuel dans lequel il a chance d'être compris par Théétète (auquel l'étranger devra justement expliquer en quel sens non habituel il prend *rhèma* et *onoma*). La première « définition » que Socrate donne du *logos* ne se situe pas du tout dans le même contexte que celle que donne l'étranger : là où ce dernier cherche à faire une analyse structurale du *logos* fondée sur une typologie (encore très embryonnaire) des différents types de mots et de leur fonction dans la phrase, Socrate, dans le *Théétète*, cherche seulement à déterminer dans quel sens il faut comprendre *logos* pour qu'ajouté à l'opinion vraie il en fasse un savoir (*epistèmè*). Mais il fait cette recherche dans une perspective où, sans que cela soit dit explicitement, l'*epistèmè* est pensé comme connaissance des choses elles-mêmes. Et c'est justement ce présupposé implicite, qu'il soit un biais de Socrate ou plus probablement un choix délibéré de sa part de laisser Théétète suivre ses propres inclinaisons, qui empêche le dialogue d'arriver à une compréhension de l'*epistèmè* puisque, comme va le montrer l'étranger dans le *Sophiste*, le *logos* ne nous donne accès qu'à des relations entre *onta* (« étants »), pas à la connaissance des *auta* (« les ça-mêmes »), des « choses » elles-mêmes. La première description que Socrate donne du *logos* est tout simplement une description du phénomène physique qui constitue le *logos* comme « bruit », de ses spécificités par rapport à d'autres formes de sons, de son origine et de sa finalité : il vise à communiquer à d'autres notre propre pensée (*dianoia*) au moyen de sons, mais pas n'importe quels sons, des sons qui, au contraire de la musique par exemple, ou des cris d'un animal, se modulent et peuvent s'analyser en « phrases » ou « séquences » (*rhèmata*) elles-mêmes décomposables en mots (*onomata*). Mais l'analyse ne va pas plus loin et Socrate n'est pas ici en train de chercher à catégoriser ces mots. C'est tellement vrai que les deux définitions qui suivent peuvent se comprendre sans faire appel à la distinction entre noms et verbes : elles ont toutes deux en commun le fait de se situer dans une approche par le tout et les parties, suivies dans deux directions opposées. La première, le *logos* comme énumération, considère ce à quoi on s'intéresse comme un tout composite et cherche à en inventorier les constituants. Or un tel inventaire peut, comme celui de Prévert, se faire par une liste de noms juxtaposés, sans le moindre verbe. A *contrario*, l'approche par la différence caractéristique, qui est une pierre dans le jardin d'Aristote, considère l'objet de l'investigation comme un élément dans un tout plus vaste (potentiellement tout l'univers) et cherche à appréhender ce qui le distingue de tous les autres éléments de cet ensemble, par catégorisations successives (vivant, mortel, animal, *logikos* (« doué de *logos* »), Grec, Athénien, tribu Antiochide, dème Alopèce, nez camus, etc.¹⁷), qui, là encore, peuvent se traduire par des listes de noms juxtaposés sans faire intervenir de verbes. Le problème de telles approches, c'est qu'elles bouclent puisqu'on « définit » une chose par d'autres qui sont définies par d'autres, et cela sans fin puisque la connaissance de quoi que ce soit dépend de la connaissance de tout le reste. Socrate donne d'ailleurs implicitement un exemple minimal de ce bouclage en définissant en 189e4-190a7 le *dianoesthai* (« penser ») comme un *logos* intérieur de l'âme avec elle-même et en

¹⁷ Toutes ces propriétés s'appliquent à Socrate.

206d1-5 le *logos* comme l'expression sonore de la *dianoia* (« pensée ») : la boucle est vite bouclée ! L'étranger au contraire, dans le *Sophiste*, commence par analyser la *structure* du *logos* en verbes et noms permettant de rendre compte de *faits* (*pragmata*) et non pas de « choses » par des mises en *relation* de mots tentant de rendre compte de relations supposées entre ce que les mots cherchent à désigner, choses *et actions/passions* (*praxeis/pathèmata*), et ce n'est que dans un second temps, en 263e3-8, qu'il va distinguer la *dianoia* (« pensée ») du *logos* au sens usuel en faisant intervenir la dimension sonore ou pas d'une unique et même forme, le « *logos* » au sens large en tant qu'assemblage de mots pensés ou prononcés vocalement. Là, on ne boucle pas. La raison de l'échec du *Théétète* n'est pas une mauvaise compréhension du *logos*, car après tout, la description qu'en donne Socrate en *Théétète*, 206d1-5, n'est pas fautive, et les deux suivantes sont effectivement des moyens de mieux connaître ce qu'on analyse ainsi, mais une mauvaise compréhension du pouvoir *et des limites* du *logos*, et du type de « savoir » auquel il peut nous donner accès, savoir qui ne peut être que partiel et relationnel, pas exhaustif et objectal (donnant accès aux « objets » eux-mêmes, matériels ou immatériels, visibles ou intelligibles).

Voilà ce qui se joue dans la compréhension et dans la traduction du mot *pragma* !

Einai, ousia

Il se passe avec la traduction des différentes formes du verbe *einai* (« être ») dans les textes de Platon des phénomènes étranges qui sont révélateurs de la confusion où l'on est dès qu'on emploie ce verbe dans des réflexions métaphysiques et n'aident pas à comprendre ce que Platon cherche à nous faire comprendre. Il ne viendrait à l'esprit d'aucun helléniste l'idée de traduire de la même manière *legein* (« parler, discourir »), *to legein* (« le fait de parler », ou parfois « le "parler" » en tant que mot que je viens d'employer juste avant¹⁸), *ho legôn* (« le parlant », c'est-à-dire « celui qui parle ») et *to legomenon* (« l'étant dit », c'est-à-dire « ce qui est dit »). Ce que montrent ces exemples, c'est que, par le biais de la substantivation appliquée à différentes formes du même verbe, les grecs parviennent à désigner soit *l'activité* (au sens large englobant aussi bien des verbes d'action que des verbes d'état) impliquée par ce verbe (*to* suivi de l'infinitif présent ou aoriste), soit *l'acteur* exécutant ou subissant cette action, c'est-à-dire en somme le sujet (au sens grammatical) du verbe (*to* suivi du participe présent actif ou moyen), soit encore *le produit* de cette activité, quelque chose comme le complément d'objet implicite du verbe (*to* suivi du participe présent passif). Dans le cas du verbe *einai* (« être »), qui n'a pas de passif, on trouve les deux premières formes, *to einai* (« activité » impliquée par le verbe) et *to on* ou, au pluriel, *ta onta*, (« sujet » du verbe), mais pas la troisième. Celle qui renvoie à ce qu'on appelle dans ce cas, non plus « complément d'objet », mais « attribut », c'est la forme *ousia*, dérivée du féminin du participe présent *ousa* au moyen d'un suffixe *-ia* qu'on trouve dans d'autres mots grecs comme *alètheia* (« vérité »), *sunètheia* (« fréquentation »), *paideia* (« éducation »), etc. L'*ousia*, c'est en effet, au sens le plus général, ce qu'on dit qu'est le sujet (*to on*, « le étant ») dans une phrase de type *x esti a* (« x est a »), le « ce que c'est » (*to ti esti*), avant de chercher à désigner, sorti du contexte d'un énoncé particulier, ce qu'est le sujet dont on parle dans l'absolu, c'est-à-dire finalement l'ensemble des attributs qui sont pertinents à son sujet. Dans le langage populaire du temps de Socrate et Platon, ces attributs qui « définissaient » quelqu'un, c'était le plus souvent ses « biens » au sens le plus matériel du terme, sa fortune, en particulier immobilière, c'est-à-dire finalement plus son « avoir » que son « être », ce qui explique le sens usuel d'*ousia* (« biens (matériels), fortune, richesse »), qu'on retrouve dans les dialogues de Platon à côté d'un sens plus abstrait ou « métaphysique ». Tout l'effort de Platon dans la *Répu-*

¹⁸ On a un exemple de cette manière d'utiliser la substantivation au moyen de l'article *to* comme alternative aux guillemets que l'on mettrait en français pour isoler les mots dont on parle en tant que mots, en *Théétète*, 185c5-6, avec des formes du verbe *einai* justement : *hôi to estin eponomazeis kai to ouk estin*, où aussi bien Duke et al. dans la nouvelle édition OCT que Diès dans l'édition Budé ajoutent des guillemets autour de *estin* et de *ouk estin* puisque là, les formes conjuguées du verbe ne laissent pas de doute. Le sens est clairement « ce à quoi tu appliques les mots "est" et "n'est pas" ».

blique peut être vu comme visant à faire passer d'une compréhension purement matérielle d'*ousia* qui est celle qu'a le mot dans la discussion initiale entre Socrate et Céphale, où Socrate le met en relation avec *to megiston agathon* (« ce qui est au plus haut point bon » ou encore « le bien suprême ») en *République* I, 330d2-3 lorsqu'il demande à Céphale « *quel plus grand bien penses-tu avoir retiré du fait de posséder une grande fortune ? (ti megiston oiei agathon apolelaukenai tou pollèn ousian kektèsthai;)* », à une compréhension où l'*ousia* est ce qui fait réellement la « valeur » et le degré de perfection de chaque être humain et se mesure à l'aune de *to agathon* (« le bon »), qui donc, en tant que « référent » de la valeur de tout le reste, est lui-même *epekeina tès ousias* (« au-delà de l'étance/de la valeur », *République* VI, 509b9).

Cette compréhension d'*ousia* est une compréhension englobante et maximaliste : fait partie de l'*ousia* d'un « étant » (un *ôn* (masculin), une *ousa* (féminin) ou un *on* (neutre)) *x* tout *a* qui peut à juste titre être utilisé comme attribut dans une phrase de la forme « *x esti a* » (« *x* est *a* »), que ce *ôn*, cette *ousa*, ou ce *on* soit de nature visible et matérielle ou purement intelligible, que cet « attribut » soit fugace ou pérenne. C'est Aristote qui, avec ses catégories, fera passer de cette compréhension maximaliste à une compréhension réductrice conduisant à la traduction d'*ousia* par « essence » (impliquant une idée de « distillation »¹⁹ et donc de réduction au plus... on ne sait pas trop quoi), en spécialisant le terme *ousia* pour certains attributs seulement, pérennes et supposés caractéristiques de l'« espèce » ou de l'individu, reléguant tous les autres attributs dans d'autres « catégories ».

Dans ces conditions, il me paraît préjudiciable de traduire *ousia* par « essence », ou, pire encore, par « être » et je préfère faire en français ce qu'a fait Cicéron en latin et créer le néologisme « étance », qui a au moins l'avantage de ne pas tirer avec lui 25 siècles de commentaires de Platon et permet d'aborder les textes de Platon avec un œil vierge.

Maintenant que sont en place les trois formes dérivées de *einai*, *to on* (« l'étant ») pour le sujet, *to einai* (« le "être" », plutôt que le trop chosifiant « l'être », qui fait oublier qu'on parle d'un verbe, puisque le français a lui aussi substantivé l'infinitif de ce verbe), et *hè ousia* (« l'étance ») pour les attributs, la question qui se pose est celle de savoir pourquoi les hellénistes, à commencer par les plus distingués, comme hypnotisés à 25 siècles de distance par les incantations des sophistes, surtout quand elles sont reproduites par Platon, perdent tous leurs repères et n'hésitent pas à traduire ces trois formes de manière interchangeable, le plus souvent par « l'être », donnant ainsi corps à une fiction qui ne distingue plus entre le sujet et l'attribut et ramène tout au verbe qui, justement, dans ce cas, n'a aucune signification seul, puisque son *seul* rôle est de faire le lien entre un sujet et un attribut et qu'il n'a de sens que par l'attribut qu'il introduit. Les problèmes qu'adresse Platon dans le *Parménide*, le *Théétète* et le *Sophiste* sont déjà assez complexes comme cela du fait de leur haut degré d'abstraction pour qu'on n'aille pas encore les compliquer par des approximations, pour ne pas dire trahisons, dans la traduction en français. Platon n'écrit jamais rien au hasard et fait preuve d'une maîtrise de la langue qui force l'admiration, et de plus, il sait prendre du recul par rapport au *logos* et dissenter sur lui, ce qu'il fait justement dans le *Sophiste*. La moindre des choses, quand on traduit ou étudie ses textes, surtout des textes comme ceux dont nous parlons ici, est de lui donner crédit du fait que, si dans telle phrase il a écrit *to on* et dans telle autre *hè ousia*, c'est qu'il ne voulait pas parler de la même chose, ou en tout cas pas sous le même point de vue, et de chercher à comprendre, à partir des bons vieux réflexes que nous aurions vis-à-vis de n'importe quel autre verbe, ce qu'il a voulu dire dans chaque cas en choisissant les formulations qu'il a choisies.

¹⁹ Je ne prends pas ici la conséquence pour la cause et je sais bien que le mot *essentia* a été forgé par Cicéron spécifiquement pour traduire en latin le mot *ousia* qu'il trouvait dans les dialogues de Platon en particulier, par mimétisme en latin de la dérivation d'*ousia* à partir d'*ousa* en grec, et qu'« essence » n'est que la transposition en français du *essentia* latin, mais la manière dont a évolué le mot « essence » en français vers d'autres significations non métaphysiques illustre bien la compréhension que pouvaient avoir les gens, en particulier les non spécialistes de la métaphysique, du mot dans son sens métaphysique.

Le problème est encore plus dramatique lorsqu'on introduit la négation et qu'on traduit *to mè on* par « le non-être », avec un trait d'union qui crée une unité là où elle n'est pas dans l'original grec. Personne de bon sens ne traduirait *hò mè manthanôn* par « le non-comprendre », mais par « celui qui ne comprend pas » (mot à mot « le pas comprenant », sans trait d'union). La négation *mè* ou *ou*, quel que soit le verbe employé, n'est *jamais* une négation du sujet, mais une négation de l'action décrite par le verbe relativement à un sujet qui est posé par l'énoncé de la phrase. Dans le cas du verbe *einai* (« être »), qui n'a pas de sens en lui-même mais ne sert qu'à introduire un attribut, la négation est reportée sur l'attribut ; elle nie le lien qu'établit *einai* entre le sujet et l'attribut, pas le sujet lui-même. *To mè on*, c'est donc « le n'étant pas », c'est-à-dire « celui qui n'est pas (ci ou ça) » : par cette expression, on affirme un sujet, un *on*, un « étant », dont on veut dire, non pas **qu'**il n'est pas, mais **ce qu'**il n'est pas, ou du moins quelque chose, identifié par l'attribut, qu'il n'est pas.

Qu'*einai* ne soit pas un verbe comme les autres,²⁰ c'est ce que montre la catégorisation des types de *logoi* signifiants que propose l'étranger en 262c3 lorsqu'il dit qu'une simple suite d'*onomata*, au sens technique de « noms » qu'il vient de définir, n'est pas un *logos* signifiant parce qu'elle ne manifeste « *action ni inaction (praxin oud' apraxian) oude ousian ontos oude mè ontos*. Diès traduit ces mots par « *ni action, ni inaction, ni être, soit d'un être, soit d'un non-être* », sans même se rendre compte de l'absurdité qu'il y a à parler de l'être d'un non-être, à laquelle il arrive en traduisant à la fois *ousia* et *on* par « être », c'est-à-dire comme s'il lisait à chaque fois *einai*, la seule forme qui justement ne figure pas dans ces mots ! Robin traduit par « *action, non plus qu'absence d'action, pas davantage la réalité d'une chose existante, non plus que d'une chose non-existante* » : s'il a au moins le mérite de ne pas traduire *ousia* et *on* par le même mot, il donne à sa traduction une connotation exclusivement existentielle en traduisant *ousia* par « réalité » et *on* par « chose existante » et n'évite pas, malgré cela, l'absurdité de parler de la réalité d'une chose non-existante. Cordero traduit par « *une action, ni une absence d'action, ni la réalité existante d'un être ni d'un non-être* », faisant ainsi un panachage entre Diès et Robin : *ousia* devient la « réalité existante », tirant à elle toute la dimension existentielle que Robin distribuait sur *ousia* et *on*, et *on* et *mè on* redeviennent l'« être » et le « non-être » de Diès, mais du coup, l'absurdité qu'il y a à parler de la réalité existante d'un non-être n'en est que plus flagrante. Comment faut-il alors comprendre ces mots ? Tout simplement en réalisant que l'étranger fait un cas particulier des phrases construites autour du verbe *einai* qui, comme l'a bien vu Cordero, mais sans en tirer les conclusions qui s'imposaient, n'est pas à proprement parler un verbe et ne décrit aucune *praxis* (« action ») ou *apraxia* (« inaction »), et surtout pas celle d'« exister », mot tout aussi vide de sens que « être » tant qu'on n'a pas dit de quelle « existence » on voulait parler (un mot « existe » à sa manière tout autant qu'un cheval, une étoile ou une idée à la leur) ! Pour les phrases constituées à l'aide de verbes, l'étranger précise ici qu'une phrase qui *nie* une *praxis* (« action »), c'est-à-dire qui décrit une *apraxia*, (« inaction ») reste une phrase signifiante : il n'y a pas que les phrases affirmatives qui sont signifiantes et une phrase signifiante peut aussi bien décrire une relation d'inclusion (association d'un sujet à une *praxis* (« action »)) que d'exclusion (dissociation d'un sujet et d'une *praxis* (« action »), indiquée par l'alpha privatif d'*apraxia* (« inaction »)). Lorsqu'il en vient au cas des phrases construites autour de *einai* (« être »), c'est-à-dire des phrases de type « *x (mè) esti a* » (« *x (n'est) (pas) a* »), il dit qu'elles décrivent « *l'étance d'un étant ou d'un n'étant pas* », c'est-à-dire l'association, au moyen du verbe *einai* (« être »), d'un attribut *a* (*ousia*) au sujet (au sens grammatical), soit d'une phrase de type « *x esti a* » (« *x est a* »), sujet désigné alors comme *on*, comme « étant » (sous-entendu *a*, l'*ousia* objet de l'attribution impliquée par la phrase), soit

²⁰ Cordero le pressent lorsque, dans la note 361 sur sa traduction du *Sophiste*, à propos de la définition du *rhèma* (« verbe ») par l'étranger en 262a3-4 comme étant « à propos des actions » (*epi tais praxisin*), il remarque que « selon cette définition, "être" ne serait pas un verbe » et ouvre une perspective sans aller plus loin en ajoutant « faut-il en tirer des conclusions ?... ».

d'une phrase de type « *x mèn esti a* » (« *x n'est pas a* »), sujet désigné alors comme *mèn on*, comme « n'étant pas » (sous-entendu *a*, l'*ousia* objet de la non-attribution impliquée par la phrase), « étant » ou « n'étant pas » ne devant pas se prendre au sens existentiel, mais au sens attributif, qui n'implique pas une identité entre le sujet et l'attribut, mais une simple convenance : chaque attribut, chaque *ousia* susceptible d'être attribuée au sujet, au *on* n'épuise pas ce qu'« est » ce sujet, mais le décrit sous un aspect particulier qui peut même être parfaitement conjoncturel ; et de même une disjonction par négation n'épuise pas tout ce qui peut être nié de manière permanente ou conjoncturelle du sujet et ne permet pas, par complémentarité, de dire ce qu'il est. Ainsi, dans cette phrase, de même que *praxis* est un terme générique pour parler de *n'importe quelle* action ou affection susceptible de concerner un sujet quel qu'il soit, *ousia* est un terme générique pour désigner *n'importe quel* attribut susceptible d'être affirmé ou nié de *n'importe quel* sujet. Pour qu'un *logos* construit autour de *einai* (« être ») sur un sujet quelconque soit signifiant, il n'est pas nécessaire qu'il dise *tout* ce qui est pertinent sur le sujet dont il parle (*ousia* au sens maximal), ni même tout ce qui est suffisant pour identifier le sujet (*ousia* au sens aristotélicien), mais, quoi qu'il affirme ou nie du sujet à l'aide du verbe *einai* (« être »), c'est une *ousia* (une « étance ») du seul fait de l'emploi de *einai* (« être ») et la phrase constitue le sujet comme un « étant » (*on*) ou comme un « n'étant pas » (*mèn on*) (ce qu'implique cette *ousia*).

Lorsqu'*einai* (« être »), sous une forme ou sous une autre, est employé sans attribut *explicite*, c'est *toujours* qu'il y a un ou des attributs *implicites*, qu'on en soit conscient ou pas. C'est finalement ce qu'admet implicitement Alain Séguy-Duclot dans son analyse des hypothèses du *Parménide* en montrant qu'il faut dans chaque cas *supposer* un sens différent à *einai* (« être ») pour que les « déductions » développées par le *Parménide* de Platon deviennent compréhensibles. Le problème, c'est que, si tel est le cas, quelle que soit l'hypothèse choisie comme point de départ par *Parménide* dans chaque développement, la suite du discours n'est pas, malgré les apparences, une *déduction*, mais une élaboration, une construction : *Parménide* ne déduit jamais rien de l'hypothèse qu'il prend à chaque fois pour point de départ puisque cette hypothèse, si l'on s'en tient à elle et à ce qu'elle *explicite*, et non pas à ce qu'elle *pourrait* contenir d'*implicite*, non pas du fait du sens des mots qui la composent, mais du fait de ce que le locuteur y *ajoute* par la pensée d'attributs qui ne sont nullement impliqués par le mot, ne nous apprend rien sur rien, n'étant qu'une phrase incomplète, constituée soit d'un sujet (*hen*, « un ») et du verbe *einai* (« être ») **sans attribut** (*ei hen estin* compris dans le sens de « *si un est* »), soit du verbe *einai* accompagné d'un attribut mais **sans sujet** (*ei hen estin* compris dans le sens de « *si [c']est un* »). Et ce n'est pas le fait d'introduire la négation *mèn* dans certaines des hypothèses qui change quoi que ce soit à cet état de fait, car, dans un cas, elle porte sur un attribut qui n'est pas explicité et dans l'autre nie l'attribut explicité mais sans résoudre le problème de l'absence de sujet. Et pour tout arranger, le sujet ou l'attribut qu'on explicite, *hen* (« un »), est aussi peu porteur de sens *explicite* qu'*einai*, puisqu'il ne fait que traduire l'« isolation », réelle ou seulement méthodologique, du sujet d'un *logos*, quel qu'il soit, par rapport à tout le reste que suppose le fait de le désigner par un nom pour en parler ou y penser. Peu importe alors qu'on lève l'ambiguïté qu'il souligne page 32 de son commentaire sur le *Parménide* dans un sens ou dans l'autre puisque, dans les deux cas, la phrase est incomplète et ne dit absolument rien par elle-même. Partant d'un énoncé qui ne nous dit rien quelle que soit la manière dont on le comprend, *Parménide construit* à chaque fois son « sujet » en lui *ajoutant* au fur et à mesure des attributs qui ne sont nullement imposés par l'hypothèse, mais doivent tout au plus respecter des règles de cohérence *entre eux*, ce qui lui permet de donner une apparence de rigueur logique à ses enchaînements, qui restent néanmoins suspendus dans le vide puisque sans lien nécessaire avec l'hypothèse de départ, qui n'est qu'une phrase incomplète et creuse. Mais Platon, en écrivant à chaque fois les propos qu'il met dans la bouche de son *Parménide*, a pris la peine de *supposer* un sens à chacune des hypothèses en dotant sans l'écrire ou le faire dire par *Parménide einai* (« être ») et *hen* (« un ») d'un sens spécifique, pas le même à chaque fois, et en développant ensuite avec une

rigueur logique extrême les déductions qu'on pouvait faire à partir des hypothèses *non explicites* qu'il s'était donné dans chaque cas ; et ce qui est vrai de *einai* (« être ») et *hen* (« un »), est vrai aussi de la plupart des mots abstraits qu'il emploie ensuite, qu'il ne prend jamais la peine de définir et qu'il faut comprendre par l'usage qu'il en fait et les déductions auxquels ils participent. Cette rigueur logique parfaitement maîtrisée par Platon permet à qui s'en donne la peine de deviner ce qu'il n'a pas voulu faire expliciter par son Parménide au départ *et qui n'est pas la même chose dans chaque cas*, comme Alain Séguy-Duclot le souligne fort justement. Et c'est bien pour cela que, d'un développement à l'autre, il peut arriver à des conclusions différentes, voire totalement opposées, puisque, malgré l'identité des mots utilisés, il ne parle pas de la même chose à chaque fois et que rien n'est à proprement parler *déduit* de l'hypothèse posée dans chaque cas.

Peu importe alors à Platon le sens que peuvent prendre ces développements et qu'il y a lui-même brillamment insufflé, car pour lui ils sont *tous* sophistiques par le fait qu'ils n'explicitent pas ce qui est nécessaire pour comprendre ce qu'ils cherchent à dire, à commencer par le sens qu'il faut donner dans chaque cas à *einai* (« être »), ou plutôt les attributs *implicites* qu'on cache derrière ce mot, et ne sont donc *tous* que des numéros de prestidigitation où l'on fait sortir des lapins d'un chapeau. Et même si certains disent des choses importantes, ce n'est pas comme cela, ou en tout cas pas *uniquement* comme cela, que Platon veut les faire comprendre à ses lecteurs puisqu'ils ne sont que de fausses déductions se donnant l'*apparence* de la rigueur. S'il les juxtapose ainsi dans un même dialogue, c'est pour mieux mettre en évidence les contradictions auxquelles ils conduisent et nous inviter à chercher à comprendre ce qu'ils ont tous en commun qui leur vaut leur qualification de « sophistiques ».

La réponse de Platon à ces manières de faire est celle qu'il donne par la bouche de l'étranger dans le *Sophiste*, qui consiste à commencer par réfléchir sur *tèn orthologian peri to mèn on* (*Sophiste*, 239b4), expression que l'on peut traduire par « la manière correcte d'user du logos à propos du "n'étant pas" », c'est-à-dire d'employer et de comprendre de manière correcte les mots « *mèn esti* » (« n'est pas ») ou des variations de cette formule résultant des différentes formes que peut prendre le verbe *einai* (« être »). Pour décrire cette activité, il n'hésite pas à créer ce qui est très probablement un néologisme forgé par lui pour l'occasion, *orthologia*, puisque c'est la seule occurrence de ce mot dans tous les dialogues, et même dans tous les classiques grecs disponibles sur le site Perseus, et le seul exemple d'utilisation que donnent le LSJ et le Bailly. Dans la mesure où l'étranger nous dit, quelques pages plus loin, en 250e5-251a3, que l'embarras (*aporia*) est le même à propos de *to te on kai to mèn on* (« le "étant" et le "n'étant pas" »), chercher la manière correcte de parler de *to mèn on* (« le "n'étant pas" ») revient à chercher simultanément la manière correcte de parler de *to on* (« le "étant" »). C'est qu'en effet, l'emploi de la négation ne change pas le sens du verbe auquel elle s'applique et il doit donc être possible de déterminer ce sens avant de moduler le verbe par la négation. C'est la même compréhension de *einai* (« être ») qui doit nous permettre de comprendre ce que signifie *einai* (« être ») et ce que signifie *mèn einai* (« ne pas être »). Si Platon fait ici porter la recherche d'une *orthologia* sur *to on* et *to mèn on* (« le "étant" et le "n'étant pas" »), et non pas sur *einai* (« être ») et *mèn einai* (« ne pas être »), c'est précisément parce que, comme ce verbe n'a pas de sens *propre*, et qu'il n'est pas possible de parler de *mèn ousia*, c'est en se recentrant sur le *sujet*, *to on*, qu'on va pouvoir montrer que le *mèn* ne nie justement pas le sujet, mais seulement son lien avec l'attribut. C'est faute d'avoir mené cette réflexion préalable que les sophistes tiennent des discours qui jettent la poudre aux yeux et se contredisent les uns les autres même si, en creusant bien, chacun contient une part de vérité à qui sait les aborder à la lumière de cette réflexion préalable, comme le fait Platon pour les démystifier.

En effet, il y a deux manières de comprendre *mèn on* : soit le *mèn* porte sur *on*, soit il ne porte pas sur *on*. Dans le premier cas, cela revient à faire de *mèn on* un groupe de mots désignant un unique sujet (le « non-être » du français), comme le groupe de mots *hôi nun egô dialegomai* (« celui

avec qui, en ce moment, moi, je dialogue ») qu'utilise l'étranger dans son second exemple, en 263a9, et qui désigne Théétète, et dans ce cas, on peut adapter le raisonnement que tient l'étranger en 244d : ou bien *mè on* renvoie à un *pragma* différent des mots « *mè on* », ce qui est contradictoire car alors ce *mè on* (« pas étant ») est (ce *pragma*), ou bien ce n'est qu'un *onoma* composé (de deux mots) et rien d'autre, ne correspondant à aucun *pragma*, et alors tout ce qu'on peut dire sur lui, qui n'est que mots, n'est que verbiage sans aucun intérêt et sans la moindre utilité n'ayant que des mots sans signification pour sujet, sans compter que, puisque, comme le dit l'étranger en *Sophiste*, 260a5-6, précisant même que c'est une condition de possibilité pour la philosophie, le *logos* « est un certain genre des étants (*tôn ontôn hen ti genôn einia*) », ce qui revient à dire que les mots eux-mêmes sont des *onta* (« étants »), *mè on* (« pas étant ») en tant qu'objet de discours, quoi qu'on dise sur lui, est au moins un assemblage de mots et on retombe sur une contradiction ; si par contre, second cas, le *mè* (« pas ») ne porte pas sur *on* (« étant »), c'est-à-dire sur le sujet, le *x*, d'une phrase potentielle de type *x mè estin a* (« *x* n'est pas *a* »), mais sur l'attribut qu'appelle *on* (« étant »), le *a*, alors on est en présence d'une expression incomplète, qui n'a pas de sens par elle-même, mais appelle une suite sur laquelle porte le *mè*. C'est la seule option qui ne conduise pas à une contradiction dans les termes et c'est celle que développe l'étranger. L'idée d'un « non-être » absolu, elle, n'entre pas dans le champ du *logos*. Si, malgré tout, il est possible de tenir un discours sur *to mè on* (« le n'étant pas »), c'est parce que, en tant qu'*onta* (« étants »), les mots du langage sont des « objets » au même titre que tout le reste, qui ne sont pas « attachés » par des liens permanents et indissolubles à ce qu'ils sont supposés désigner, qu'il est même possible de créer des mots comme on crée des tableaux ou des sculptures ou n'importe quoi d'autre, qui n'ont pas nécessairement de liens avec un *pragma* (« fait, chose »), et qu'on peut assembler les mots dans des phrases sans aucune garantie que ces phrases traduisent des relations entre les éventuels *pragmata* qu'elles prétendent désigner. C'est ce que ne se privent pas de faire les sophistes et qui leur permet d'arriver aux conclusions qu'ils veulent puisqu'ils peuvent donner le « sens » qu'ils veulent à des mots qui n'en ont aucun, n'étant que des mots. Et c'est ce que montre de manière plus constructive l'étranger avec son second exemple, *Theaithêtos*, *hôi nun egô dialegomai, petetai* (« Théétète, avec qui en ce moment, moi, je dialogue, vole ») : en prononçant ces mots, l'étranger sait parfaitement qu'ils disent quelque chose qui est faux, que le Théétète avec lequel il est en train de dialoguer n'est ni Icare, ni Bellérophon chevauchant Pégase, qu'il ne vole pas et ne pourra jamais voler. Et pourtant il peut le dire, pour montrer qu'assembler des mots dans une phrase n'implique pas que l'on croie vrai ce qu'on dit et que, de même qu'un peintre ou un sculpteur peut représenter par son art une gorgone ou une chimère sans que cela prouve qu'existe aussi un être vivant dont le tableau ou la sculpture serait l'image, de même un orateur peut assembler des mots pour « créer », délibérément ou involontairement (c'est-à-dire par ignorance), des « chimères ». C'est d'ailleurs justement au moyen de *mots* que peuvent être « créés » les gorgones, les chimères et autres monstres qui peuplent les mythes et c'est grâce à des descriptions dans un premier temps verbales faites par des *poiêtai* (mot dont le sens premier est précisément « faiseur, créateur, fabriquant », avant de se spécialiser en « poète ») que peintres et sculpteurs peuvent ensuite donner corps à ces créatures. Un tel travail de « création » peut même aller jusqu'à fabriquer des mots, comme le montre Platon en *République* VI, 488a6, avec le mot *tragelaphos*, mot fabriqué à partir des mots *tragos* (bouc) et *elaphos* (cerf) selon un procédé similaire à celui qui permet de créer le mot *philosophos* à partir des mots *philos* et *sophos*.²¹ Tous les contemporains de Platon pouvaient comprendre le mot *tragelaphos* (comme d'ailleurs le mot *philosophos*) et même se faire une représentation mentale approximative de ce qu'il pouvait vouloir désigner, même si le mot lui-même ne dit pas quelle partie du corps de chaque animal ayant servi à former le nom le *tragelaphos* emprunte à cet animal, mais ils auraient tous reconnu l'animal en voyant une représentation dans un

²¹ C'est justement dans une discussion sur le sens du mot *philosophos* que Socrate prend l'exemple de « *tragelaphos* », dans l'introduction de l'analogie du navire sans pilote.

tableau ou une sculpture. Si par contre ils espéraient rencontrer un tel animal vivant et gambadant, ou même simplement le cadavre d'un tel animal mort, quelque part sur terre, leur espoir ne pouvait qu'être déçu !

L'emploi de l'expression *to mèn on* (« le n'étant pas ») par Platon dans un passage de la *République* où il ne semble pas imiter les sophistes, à la fin du livre V, dans la discussion sur l'*epistèmè* (« science, savoir ») et la *doxa* (« opinion »), ne contredit pas tout ce qui précède, bien au contraire, si l'on sait le comprendre convenablement à la lumière des explications du *Sophiste*.²² La compréhension qu'ont la plupart des commentateurs de ce texte est que Platon, par la bouche de Socrate, cherche à mettre à jour ce qui serait l'objet de l'opinion comme intermédiaire entre l'« être », qui serait objet du savoir (*epistèmè*) et le « non-être », qui serait objet de l'ignorance. Ils ne peuvent qu'être déçus par la réponse que donne Socrate, qui devrait pourtant les interpeller du fait qu'elle ne se situe pas dans le registre où ils l'attendent, celui de l'ontologie ! En effet, ce que Socrate présente comme objet de l'opinion, ce sont des *nomima* (*Rép. V*, 479d4), c'est-à-dire des « coutumes » ou encore des « idées reçues » ayant presque force de lois (*nomos*, à la racine de *nomimos*), ou encore des « idées (variées que se fait la foule) » pour Chambry et Pachet, c'est-à-dire pas les « idées » platoniciennes, mais les simples opinions du tout-venant ; des « formules » pour Baccou ; des « conceptions » pour Cazeaux ; des « jugements » pour Leroux. Bref, non pas quelque chose qui est de l'ordre de l'« être », mais de l'ordre du discours, du *logos*. Et c'est justement de là qu'il faut partir pour comprendre tout ce qui a précédé et faire un sort à la compréhension « ontologique », en commençant par remarquer que cette problématique du *logos* était présente dès le début de la discussion. En effet, en 476d5-6, avant de commencer à parler de *on* et de *mèn on*, Socrate dit : « *ne pourrions-nous donc pas dire à bon droit que la pensée de celui-ci est l'expression d'une connaissance en tant qu'il connaît, celle de l'autre l'expression d'une opinion en tant qu'il opine ? (oukoun toutou men tèn dianoian hōs gignōskontos gnōmèn an orthōs phaimen einai, tou de doxan hōs doxazontos;)* ». Deux mots doivent retenir notre attention dans cette réplique : *dianoian* et *gnōmèn*. *Dianoian* nous indique que ce à quoi Socrate s'intéresse, c'est ce qui se passe dans la « pensée, réflexion » des personnes. Or l'étranger dans le *Sophiste* définit la *dianoia* comme un *logos* intérieur de l'âme, c'est-à-dire quelque chose qui s'exprime toujours avec des mots. On est donc bien dans le registre du *logos*, pas de l'être. Et pour cause ! Ce n'est qu'à travers le *logos* que notre nous, notre « intelligence », peut avoir accès à ce qui n'est pas les mots. Quant au mot *gnōmèn*, il vient confirmer qu'on est bien dans le registre du *logos*, dans la mesure où *gnōmè* n'est pas synonyme de *gnōsis* et ne désigne pas la « connaissance » dans l'abstrait, comme le pensent Chambry, Baccou, Pachet, Cazeaux et Leroux dans leurs traductions respectives, mais une formule exprimant une connaissance spécifique, une connaissance traduite sous forme de *logos*, c'est-à-dire encore des mots. Connaître, c'est connaître un *ti* (« quelque chose ») particulier (476e7) en étant capable de répondre, en pensée (*dianoia*) ou en paroles (*logos* au sens strict) à la question *ti esti* ; (« quoi c'est ? ») en énonçant ce qu'il est (*ho ti esti*) de manière *pantelōs* (« exhaustive », 477a3) et *eilikrinōs* (« distinctive », 477a7). C'est donc connaître un *on* (476e10), un « étant », c'est-à-dire le « sujet » de phrases de la forme « *x esti a* » (« connaître comment est l'étant (*gnōnai hōs esti to on*) », 477b10-11 ; « connaître l'étant comme il se comporte (*to on gnōnai hōs echei*) », 478a6). Et les deux adverbes *pantelōs*, formé sur la racine *pan* (« tout »), et *eilikrinōs*, dans lequel on trouve la racine *krinein* (« séparer, trier, distinguer »), nous renvoie aux deux tentatives de définition du *logos* à la fin du *Théétète* : le premier à l'approche par énumération exhaustive des parties d'un « tout » (*pan*), le second à la différenciation par la différence distinctive (*eilikrinēs*) qui permet de distinguer ce à quoi on s'intéresse de tout le reste absolument.

²² Ce n'était pas encore mon cas lorsque j'ai traduit cette section de la *République* pour mon site Internet sous le titre « *Science et opinion : idées et idées reçues* » et, à la date de publication de ce papier (juin 2016), je n'ai pas encore repris cette traduction à la lumière des développements qui suivent.

Lorsque Socrate associe ensuite au *mè on* (« n'étant pas ») l'*agnôsia* (477a9), mot qu'il est préférable de traduire par « non-connaissance » plutôt que par « ignorance » pour conserver en français le caractère négatif du terme grec, dans lequel le alpha privatif (*a-gnôsia*) décrit une absence, là où « ignorance » décrit positivement un état, il veut dire que ne pas connaître, c'est, à propos d'un *x* quelconque, ne pas (*mè*) pouvoir énoncer des phrases de type « *x esti a* » (« *x est a* »), c'est-à-dire ne pas pouvoir utiliser *x* comme *on* (« étant »), comme sujet d'une quelconque phrase. Ce n'est pas le « non-être » au sens ontologique, mais tout simplement le silence ! Et d'ailleurs que pourrait bien vouloir dire que la non-connaissance porte sur le non-être ?

L'opinion se situe donc entre le « c'est (ci, ci et ça) » exhaustif et parfaitement discriminant de celui qui « sait », à supposer que ce soit possible (cf. 476e6 : « *nous serions heureux si nous voyions quelqu'un sachant quelque chose (hasmenoi an idoimen eidota ti)* »), et le pas « c'est (ci, ci et ça) », le silence de celui qui ne sait pas. Et cet intermédiaire prend la forme d'un mélange de formulations de type « c'est (ci, ci et ça) » (*einai*) et de type « ce n'est pas (ci, ci et ça) » (*mè einai*) (478e2), situé quelque part entre l'*ousia*, c'est-à-dire l'énumération exhaustive de tous les « attributs » (« étance ») qui appartiennent à ce dont on parle et le *mè einai* (pas « être (ci, ci ou ça) ») que traduit le silence du non connaissant (479c7).

Que « étant » (*on*) soit pris ici dans un sens très général et très ouvert, et pas limité aux « idées » supposées « platoniciennes », c'est ce que montre la manière dont Socrate introduit la parenthèse sur les *dunameis* (« pouvoirs, capacités ») (« *nous disons que les pouvoirs/capacités sont un certain genre des étants (phèsomen dunameis einai genos ti tôn ontôn)* » (477c1) en en faisant « un genre particulier des étants ». Or aussitôt la parenthèse fermée, Socrate fait admettre à Glaucon que le savoir (*epistèmè*) et l'opinion (*doxa*) sont des *dunameis* (pouvoirs/capacités), ce qui revient à dire qu'elles font partie des *ontôn* (« étants »). Le savoir, puisqu'il porte sur *to on* (« l'étant »), qu'il faut prendre dans un sens collectif, porte donc sur ce dont il est lui-même un élément, et pourrait donc se prendre pour objet. Et c'est bien ce que fait, sans trop de succès, le *Théétète*. On touche là à un problème fondamental : comment savoir que l'on sait ? Comment, si toute notre appréhension de ce qui nous entoure passe par le *logos* savoir quand ce *logos* est pertinent et représente adéquatement ce qu'il prétend représenter ? Faute de savoir répondre à cette question, il est impossible de distinguer l'opinion du savoir.

Socrate nous donne une piste de réponse dans sa discussion avec Glaucon que ce dernier n'est pas capable de saisir, alors même que, sans s'en rendre compte, il la met en pratique. En effet, lorsqu'il définit ce qu'il appelle *dunamis* (« pouvoir/ capacités »), il mentionne deux critères : « *ce sur quoi c'est et ce que ça accomplit (eph' hoi te esti kai ho apergazetai)* » (477d1). Mais lorsqu'il va être question peu après de distinguer l'*epistèmè* (« savoir ») de la *doxa* (« opinion »), Glaucon et lui vont se focaliser sur le premier critère : « *sur quoi c'est (eph' hoi esti)* ». Or, quel que soit le plan sur lequel on se situe, celui du *logos* ou celui de ce que cherche à décrire le *logos*, à supposer que le savoir nous soit accessible, ce qui n'est pas le cas puisque nous n'avons accès qu'au *logos*, le savoir et l'opinion portent sur les mêmes choses et prennent tous deux la forme de *logoi*. Le seul moyen que nous avons de distinguer savoir et opinion, c'est justement le second critère, « *ce que ça accomplit (ho apergazetai)* », selon ce que dit Glaucon lui-même pour confirmer que ce sont bien deux *dunameis* (« pouvoirs/ capacités ») différentes : « *comment en effet quelqu'un doué d'intelligence pourrait-il poser comme identique ce qui est incapable de se tromper et ce qui n'est pas incapable de se tromper ? (pôs gar an to ge anamartèton tôi mè anamartètôi tauton tis noun echôn titheî;)* » (477e6-7), Tout est dit ! C'est l'épreuve de l'expérience qui, seule, nous permet de différencier l'opinion du savoir. Le problème, c'est que ce critère est d'autant moins facile à mettre en œuvre que ce à quoi on s'intéresse est plus abstrait et que le « jamais » qu'implique *anamartèton* supposerait qu'on ait vécu depuis l'origine du monde et qu'on continue à vivre jusqu'à la fin des temps pour avoir la confirmation recherchée. C'est bien la raison du « je ne sais rien » de Socrate. Si dans l'*Apologie*, Socrate dit n'avoir trouvé une forme de savoir que chez les travailleurs manuels (*cheirotechnas*) (*Apologie*, 22c9-d4), c'est bien parce

que, avec eux, la vérification *expérimentale* de leur *dunamis* (« pouvoir/capacité ») par ce qu'ils *apergazontai* (« réalisent/produisent par leur travail ») était aisée.

Pas plus que les « êtres » visibles ne sont le « sur quoi c'est » de la vue, les « êtres » supposés extérieurs au *logos*, quelle que soit leur nature, matérielle ou intelligible, ne sont le « sur quoi c'est » du savoir, ou de l'opinion. Le « sur quoi c'est » de la vue, ce qu'Aristote appellera le sensible propre de la vue, c'est la couleur et rien que cela, et le « sur quoi c'est » du savoir et de l'opinion, c'est le *logos*. Qu'il y ait quelque chose à l'origine des couleurs que perçoit la vue comme à l'origine des mots du langage (de la plupart d'entre eux au moins), c'est certain, mais il nous est impossible de « savoir » ce que c'est puisque justement la vue ne peut percevoir que des couleurs et la *dianoia* que penser des mots. Dans un cas comme dans l'autre, nous n'avons affaire qu'à des « images », des « représentations », qui ne sont pas les *auta* (« les ça-même »). Et, dans le cas de *einai* (« être »), le mot n'est qu'un outil du langage, rien de plus, qui « crée » des *onta* (« étants ») chaque fois qu'il est employé dans un *logos* mettant en relation par son entremise un sujet et des attributs, un *on* (« étant ») et une *ousia* (« étance »). Quant à avoir la certitude que ces relations exprimées par un *logos* traduisent adéquatement dans le *logos* des relations hors du *logos*, c'est hors de notre portée, sinon à travers la vérification *expérimentale*. Mais il n'y a pas de vérification expérimentale possible sur *einai* (« être »), ou plutôt elle ne prouve rien, puisque dès lors que je pose un sujet, un *on* (« étant »), ou plus généralement que je prononce ou pense un mot, c'est déjà au moins un mot !... La vérification ne peut porter sur *einai* (« être »), mais seulement sur les *relations spécifiques* que je représente au moyen du *logos*, outil qui travaille avec les *onta* (« étants ») que sont les mots (cf. *Sophiste*, 260a5-6 : « le *logos*... est un certain genre des étants (*ton logon... tôn ontôn hen ti genôn einia*) »).

Le principe d'associations sélectives

L'analyse du *logos* que fait l'étranger dans le *Sophiste* sans le préalable d'une ontologie qui serait déjà un *logos* avant qu'on ait mis à jour le pouvoir et les limites du *logos* s'appuie sur deux principes très simples, d'une part ce que j'appelle le « principe d'associations sélectives », énoncé dans les points 3 et 4 de mon résumé, et d'autre part, la vérification expérimentale que permet le *dialegethai*. Il ne faut pas trop presser le mot « associations » que j'ai retenu pour nommer le premier principe dans la mesure où l'étranger lui-même, en l'introduisant au début de la section concernant ce qu'on appelle parfois la « communication des genres », en 251d5-e2, multiplie délibérément en quelques lignes les verbes et les qualificatif qu'il utilise pour parler de ce qu'il a en vue en positif ou en négatif : *prosaptein* (« attacher à, unir, joindre »), *ameikta* (« non mélangés, non mélangeables »), *metalambanein* (« prendre/recevoir (l'un de l'autre) »), *sunagein* (« rassembler, rapprocher »), *epikoinônein* (« associer »), et, dans les répliques qui suivent, *dunamin echein koinônias* (251e9)/*epikoinônias* (252d2-3) (« avoir une capacité d'association »), *metechein* (« partager, avoir part à, participer à » : *methexeton*, 251e10), *proskoinônein* (« associer » : *proskoinônoun*, 252a2), *suntithenai* (« mettre ensemble, rassembler, réunir » : *suntitheasi*, 252b1), *diairein* (« séparer, dissocier, diviser, distinguer » : *diarousin*, 252b2), *summeixis* (« mélange, union » : 252b6), *koinônia pathêmatos* (« communauté d'affection » : 252b10), *epigignesthai* (« s'ajouter » : *epigignoisthèn*, 252d7), *summeignusthai* (« mélanger ensemble, unir », 252e2)²³. Ce qu'il cherche à montrer de la manière la plus générale et la plus ouverte possible, en essayant d'éviter les mots piégés et en faisant exprès de varier le vocabulaire pour que justement on n'absolutise aucun des mots qu'il emploie, c'est que, puisque les deux options extrêmes que sont la confusion universelle dans un grand tout

²³ L'important ici n'est pas la traduction spécifique plus ou moins approximative de chacun de ces termes de sens voisin, mais leur multiplicité, parfois obtenue par l'ajout ou le changement d'un préfixe à une même racine : ainsi, sur la racine *koinos* (« commun »), on trouve *koinônia* (« communauté ») et le verbe *koinônein* (« mettre en commun, associer ») dans les formes avec préfixe *epikoinônein* et *proskoinônein* ; sur la racine *mignunai/meignunai* (« mélanger »), on trouve *summeignusthai* (verbe formé par adjonction du préfixe *sun-*, « avec ») et le substantif dérivé *summeixis*, et aussi *ameiktos* (alpha privatif devant l'adjectif verbal dérivé).

où tout se confond avec tout et l'incommunicabilité absolue ou rien n'entretient de relations de quelque nature que ce soit avec rien d'autre sont toutes deux à l'évidence intenables, il ne reste que l'hypothèse intermédiaire que des relations peuvent exister entre il ne précise pas quoi, mais pas n'importe lesquelles. Tout notre effort doit donc consister à tenter de déterminer lesquelles sont valides et lesquelles pas. Et pas plus qu'il ne se fixe sur un mot particulier pour décrire ces relations, mélange, communauté, participation, etc., il ne se fixe, là encore de manière délibérée, sur un mot précis pour parler de ce qui est mis en cause dans ces « relations », justement parce que peu importe et que c'est précisément parce que peu importe que sa démonstration est pertinente : elle ne présuppose rien sur les « sujets » potentiel de ces relations ni sur leur nature et, quels qu'ils soient, le principe tient : tous les mélanges ne sont pas possibles.

Il est particulièrement important de noter que l'étranger n'énonce ce principe, ni en le limitant à ce qui pourrait être derrière les mots et nos pensées (une éventuelle « réalité objective »), ni en le limitant au contraire aux mots, et c'est cela qui fait la force de l'argument. Il ne présuppose rien, et surtout pas une quelconque « ontologie » préalable, il n'est qu'une règle de bon sens. Et de fait, l'étranger va le développer successivement dans deux registres : le premier (*Sophiste*, 253b9-258c6), très ouvert, en sélectionnant quelques exemples dans qu'il appellera, là encore en variant le vocabulaire de manière délibérée, tantôt *genè* (« familles, genres »²⁴, 13 fois : 253b9, 12, d1, e2, 254b8, d4, e3, 255c10, d4, 256b9, d12, 257a9, e2), tantôt *eidè* (« apparences, sortes, espèces », 7 fois : 253d1, 254c3, 255c6, d4, e1, 256e6, 258c4), tantôt *ideai* (« apparences, idées », 3 fois : 253d5, 254a9, 255e5), tantôt *phusei* (« natures », 12 fois : 255b1, d9, e5, 256c2, e1, 257a9 (*hè tôn genôn phusis*, « la nature des genres »), c7, d4, 13, 258a8, 11, b11), tantôt, mais seulement vers la fin, *ousiai* (« étances », 2 fois : 258b2, 10); le second (*Sophiste*, 261d1-263d4) sur le cas spécifique du *logos*. Dans le premier examen, celui dont on a l'habitude de dire qu'il porte sur ce qu'on appelle généralement les genres suprêmes (de l'être), l'étranger varie délibérément son vocabulaire, parfois à l'intérieur d'une même phrase, pour nous faire comprendre que son propos est on ne peut plus général. S'il choisit des termes dont certains, *eidos* et *idea*, renvoient au registre du visible et, à travers lui, dans ce contexte platonicien, à ce qu'on a l'habitude d'appeler la « théorie des idées », c'est-à-dire le registre de l'intelligible, et d'autres, *gènos*, dérivé de *gignesthai*, et *phusis*, au registre du devenir et de la réalité matérielle, en évitant le plus possible celui de l'« être », ce n'est pas parce que, pour lui, ces termes seraient synonymes, mais parce que, dans ce contexte spécifique et par rapport à ce qu'il veut montrer, ils sont interchangeables, puisque la constatation que toutes les relations entre instances de ces *** ne sont pas possibles et que toute la question est justement de déterminer lesquelles le sont et lesquelles ne le sont pas, ne dépend pas du nom que l'on donne aux « ensembles » desquels sont tirés les exemples, qu'on les pense comme « idées », réalités visibles et matérielles, individualités ou « espèces », ou même simples mots (dont le cas spécifique sera détaillé plus loin), mais seulement du sens que l'on s'accorde à donner aux mots qu'il prend pour exemples, si bien que sa « démonstration » peut être acceptable aussi bien pour les amis des *eidè* (« formes/idées ») que pour ceux qui ne jurent que par la *phusis* (« nature, réalité physique ») ! Ces supposés « genres suprêmes de l'être » qu'il prend pour exemples ne sont en fait que les termes (en fin de compte, si l'on y réfléchit, ce ne sont à proprement parler que des mots tant que justement on n'a pas approfondi la relation entre les mots et ce à quoi ils sont susceptibles de renvoyer) les plus généraux (*megista* compris, non comme « les plus important », mais comme « les plus grands en extension ») qui, en nombre aussi réduit (5), permettent de tenir un discours signifiant de portée la plus grande possible : pour faire sa « démonstration », il lui faut au moins deux « sujets », et il choisit *kinèsis* (« mouvement/changement ») et *stasis* (« repos/stabilité »), qui sont des mots clés dans les oppositions entre les divers courants de pensée qu'il critique et qui, au sens très général que ces termes peuvent avoir en grec, où la

²⁴ Ici non plus, il ne faut pas presser les traductions que je propose : chacun des mots listés ici a de multiples sens possibles dont certains recouvrent certains sens d'autres mots de la liste.

kinèsis ne se limite pas au déplacement spatial, permettent une partition au sens mathématique de tous les « étants », visibles aussi bien qu'intelligibles, quelle que soit d'ailleurs l'extension que l'on donne à cet « ensemble » ; comme il nous le dira bientôt, pour faire une phrase sensée, il faut un verbe, et il choisit donc le verbe *einai* (« être »), le verbe le plus général qu'on puisse imaginer, celui dont il a dit peu avant, en 252c2-9, que même les tenants de théories les plus extrêmes ne peuvent se passer pour exposer leurs théories ; et finalement, mettant rapidement en évidence, dès qu'il commence à faire des phrases avec ces trois mots, que pour distinguer des alliances possibles et impossibles, il lui faut des « attributs » au verbe *einai* (« être »), il fait émerger de la discussion les attributs *tauton* (« le même ») et *thateron* (« l'autre »), c'est-à-dire des « mots-outil » qui constituent les attributs les plus universels qu'on puisse trouver pour compléter une phrase dont le verbe est *einai*. Ceci étant, pour ce que veut faire admettre l'étranger, peu lui importe que l'on veuille considérer que *kinèsis* (« mouvement ») et *stasis* (« repos ») sont des *genè*, des *eidè*, des *ideai*, des *phusei*, (en français, des genres, des espèces, des idées, des natures), ou encore des concepts, des collections d'instances, de simples mots ou que sais-je encore, et quel que soit le sens précis que celui qui écoute ou lit donne à ces mots, puisque, dans tous les cas, le raisonnement qu'il développe tient : la *kinèsis* (« mouvement ») et la *stasis* (« repos ») ne sont pas la même chose ; chacun d'eux est lui-même (*auto*), c'est-à-dire « même » par rapport à lui (*heautôi tauton*) et *thateron* (« autre ») par rapport à l'autre²⁵ et la phrase *stasis esti kinèsis* (« le repos est le mouvement ») n'est pas acceptable, *quel que soit l'opposant avec qui l'on parle*, fils de la terre, ami des *eidè* ou autre.

Le *dialegethai*

J'en arrive maintenant au second « principe », celui qui nous permet de faire fonctionner le premier : le test du partage d'expérience, qui explique l'importance que Platon donne au *dialegethai*, compris dans son sens le plus usuel d'échange de paroles entre personnes, et en fin de compte explique pourquoi il a écrit des *dialogues* et non pas des traités dogmatiques. La première manière que nous avons en tant qu'êtres humains de déterminer quels mélanges ont chance d'être possibles et quels mélanges ont peu de chance de l'être, celle sans laquelle aucune des autres ne fonctionnerait, c'est la confrontation des expériences. La seconde, qui suppose la première et ne fait que l'étendre et la compléter, c'est le test de cohérence : ne pas arriver par des chemins différents à admettre tantôt la validité d'une association, tantôt sa non validité. Lorsque je parle de partage d'expérience, ce que je veux dire, c'est que, comme le dit l'étranger en *Sophiste*, 263e, même notre pensée (*dianoia*) ne peut se formuler qu'à l'aide de mots, mais que les mots et le *logos* parlé qui en est la matrice n'existent qu'en vue du dialogue entre personnes distinctes. S'il n'y avait jamais eu qu'un seul homme sur terre, il n'y aurait pas de *logos*. Mais les mots qui permettent ce *logos* n'ont pas de sens en eux-mêmes, comme le montre le fait qu'ils diffèrent d'une langue à l'autre pour désigner la même chose ; ils n'ont de sens que grâce à des conventions partagées entre les utilisateurs d'une même langue. L'apprentissage du langage commence toujours dans un « dialogue » avec les parents et l'entourage du bébé, dans

²⁵ Si l'étranger ne fait remarquer qu'à propos de *thateron* (« autre »), qu'il s'agit d'un mot imposant un autre terme de comparaison (*Sophiste*, 255c14-d7 ; cf. *pros alla* (« par rapport aux autres ») par opposition à *auta kath' hauta* (« eux-mêmes en eux-mêmes »)), pas à propos de *tauton* (« même »), ce n'est pas parce qu'il récuse le sens relatif que peut avoir *tauton* (« le même [que...] »), mais seulement parce que, pour dire *tauton*, il n'est pas *indispensable* de supposer autre chose, puisque justement on peut dire « le même *que lui-même* » (*heautôi tauton* en 254d15), alors qu'il est impossible de dire *thateron* (« autre ») sans supposer au moins deux choses distinctes, cette distinction fondant le sens de « autre ». Et c'est bien pour cela qu'il va se poser ensuite la question de savoir si, puisqu'on peut dire « *x* est même que lui-même », *tauton* ajoute quelque chose à « *esti* » (« est ») ou s'il s'agit en fin de compte de deux mots pour dire la même chose (cf. 255b11-c2). Et c'est la possibilité du sens *relatif* qui permettra de distinguer *tauton* (« même ») de *on* (« étant ») : dire que deux choses, par exemple *kinesis* (« mouvement ») et *stasis* (« repos »), sont *tauton* (« le même »), ce n'est pas la même chose que de dire seulement qu'elles « sont », si bien que *tauton* (« même »), *dans toute la richesse de ses sens* n'est pas la même chose que *on* (« étant »).

lequel les premiers mots appris servent toujours à désigner des personnes et des objets dont le bébé a l'expérience quotidienne, dans des échanges où le geste accompagne le plus souvent la parole, celle-ci se résumant en général à un seul mot, le nom de ce qu'on montre. Mais le fait qu'un bébé, ou un adulte apprenant une langue étrangère, répète un mot ne prouve pas qu'il en a compris le sens. Un enfant ne sait pas ce que signifie « cheval » dès l'instant où il est capable de répéter correctement les sons correspondant au mot « cheval » (ce faisant, il ne fait, pour Platon, que *phtheggesthai* (« émettre des sons »)), mais lorsque, suite à de multiples expériences successives d'échanges avec d'autres personnes, on peut constater qu'il nomme toujours « cheval » ce que d'autres plus expérimentés dans le maniement de la langue qu'il parle nomment aussi « cheval » et rien d'autre. Ce qu'il est important de bien voir ici, c'est que ces « expériences » de nommage identique ne nous disent rien, ni de ce qu'est « cheval » en soi, ni de l'apparence de l'image visuelle et mentale qui se forme dans l'esprit des participants à ces expériences. Elles permettent seulement de vérifier qu'à chaque fois que l'un dit « cheval », l'autre dit aussi « cheval », et que l'un ne dit jamais « cheval » lorsque l'autre dit « âne », ou « zèbre », ou « éléphant », ou « livre », ou « photo », ou n'importe quel autre mot.

Si l'on prend un exemple avec les couleurs, qui clarifiera les choses, il est impossible à une personne P1 de savoir ce que ressent une autre personne P2 à la vue d'un objet rouge, qui lui fait dire que cet objet est rouge. La seule chose que P1 peut savoir, au moyen d'expérience successives, c'est qu'elle fait à peu près les mêmes distinctions que P2 entre rouge, bleu, vert, jaune, etc. en ce qu'elle dira presque toujours « rouge » quand P2 dira « rouge » et presque jamais « rouge » dans des cas où P2 dira une autre couleur que rouge, c'est-à-dire qu'elles sont d'accord sur les classifications par couleurs qu'elles font à l'aide du langage qui leur est commun (le « presque toujours » pointe sur le fait que les frontières entre couleurs ne sont pas toujours clairement tranchées puisqu'il s'agit d'un phénomène continu dans lequel les frontières ont une part d'arbitraire, comme le montre la contemplation d'un arc en ciel). Le langage ne me dit pas ce qu'est « rouge », mais me permet seulement de partager avec d'autres une expérience, qui reste pour chacun individuelle et indicible, en lui associant une « étiquette » sonore parfaitement arbitraire qui permet seulement à deux ou plusieurs personnes de savoir, lorsqu'elles s'accordent sur le mot « rouge » pour désigner la couleur d'un objet, que chacune éprouve à cette occasion la même sensation que celle qu'elle a éprouvée auparavant chaque fois qu'elle utilisait ce mot « rouge », quelle que soit en elle-même cette sensation, dont rien ne permet de dire qu'elle est la même pour tous.

Mais cette possibilité de partage d'expérience « prouve », au moins dans les cas où les noms renvoient à des données de l'expérience sensible, principalement visuelle, que ces expériences ont un fondement « objectif », qui ne peut avoir son origine ni dans la pensée de l'un, ni dans la pensée de l'autre, l'accès à la pensée d'un autre ne pouvant se faire qu'au moyen justement du langage. Ce que l'on peut mettre en commun, c'est la perception des ressemblances et des différences, et plus généralement de *relations* entre perceptions (sensibles ou intelligibles), pas des choses en elles-mêmes. Bref, le *logos* et la pensée, qui n'est qu'un *logos* intériorisé, ne nous donnent accès qu'à des *relations*, pas à des « étants ». Et c'est le *dialegethai* qui, seul, nous permet de valider la pertinence des relations que nous supposons lorsque celles-ci concernent ce qui est sous-jacent aux mots que nous employons.

Le fait que tous ne partagent pas telle ou telle expérience, par exemple qu'un daltonien ne perçoive pas les couleurs de la même manière que la plupart des gens ou qu'un aveugle ne voit pas, ne remet pas en cause cette « objectivité » de l'origine des phénomènes qui suscitent en nous l'usage de tel ou tel mot. Le fait que, par exemple, un aveugle placé à côté de deux autres personnes regardant dans la même direction que lui à qui on demande « que voyez-vous devant vous ? » ne réponde pas comme les deux autres en émettant une suite de sons qui, dans leur

langue respective, signifie « je vois un pan de mur jaune », ne veut pas dire que le phénomène²⁶ qui suscite cette réponse de la part des deux autres n'a pas pour origine quelque chose en dehors de la pensée et des mots de ceux-ci, mais simplement que ce phénomène qui se produit pour les deux autres ne se produit pas pour lui, ou, si l'on suppose un daltonien à la place d'un aveugle, que ce phénomène ne met pas en évidence pour lui des distinctions que les deux autres sont capables de faire de manière sensiblement identique.²⁷ Ce qui est important, ce n'est pas que certaines personnes ne réagissent pas de la même manière que d'autres, mais au contraire que deux ou plusieurs personnes puissent réagir de la même manière dans la plupart des cas. Le fait qu'il puisse y avoir des exceptions, des anomalies, des « handicaps », ne remet pas en cause le fait primordial qui est qu'il peut y avoir accord et que, comme le montre l'expérience dans de nombreux cas, au moins tant qu'on ne se lance pas dans l'abstraction, cet accord est largement majoritaire et fonde le *logos*.

Ainsi donc, ce qui fonde le *logos*, c'est le *dia-legesthai*, dans lequel le *dia* doit se comprendre de multiple façons : dans le sens de la *séparation* qu'il permet entre nos perceptions (sensibles aussi bien qu'intelligibles) par l'usage de mots différents ; dans le sens de l'*échange* qu'il permet entre personnes pour mettre ces perceptions à l'épreuve²⁸ ; et finalement dans le sens d'une *traversée* qui, au moyen des mots du langage, nous ouvre une perspective sur ce qui se passe au-delà de ces mots grâce à cette validation par l'expérience partagée. On comprend alors pourquoi la forme du *dialogue* est inséparable pour Platon de toute tentative d'explicitation de sa pensée pour donner à ses écrits, qui sont par nature un *logos* figé, une forme aussi proche que possible de ce qui fonde le sens d'un *logos* et nous faire toucher du doigt, si l'on peut dire, cet aspect consubstantiel au *logos*.

C'est grâce à cette importance fondatrice donnée à l'échange entre personnes que Platon échappe au relativisme absolu d'un Protagoras : le fait que le langage soit possible et fonctionnel dans le *dialegethai* **prouve** que certaines au moins de nos impressions traduites en mots ont un caractère « objectif » qui implique que leur origine est hors des mots et de notre pensée intérieure. Cela ne veut pas dire que tous les mots que nous employons, même lorsqu'ils sont compris par d'autres, sont adéquats à ce qu'ils cherchent à signifier, mais que, si aucun mot ne renvoyait à une expérience *partagée* hors des mots, le langage ne serait pas possible car le partage de pures subjectivités ne peut donner naissance à un langage commun. Plus ! C'est le caractère *répétitif* de certaines de ces expériences partagées qui seul permet la naissance d'un langage. Mais cette répétition n'est pas identité totale, ne serait-ce que parce que le temps s'écoule. Pour que l'on puisse fixer des noms et se comprendre, il faut donc que certaines de ces expériences partagées aient suffisamment de points communs au-delà des différences pour être reconnaissables d'une fois sur l'autre comme ayant quelque chose en commun. Et ces points communs qui justifient l'attribution d'un même nom, on peut les désigner par *eidos* (« apparence, forme, espèce ») ou *idea* (« apparence, forme, idée ») ou *phusis* (« nature ») ou *genos*

²⁶ Par « phénomène », j'entends, non pas l'arrangement d'atomes qui constitue le pan de mur jaune, mais l'interaction, qui prend place entre chaque personne présente et le pan de mur jaune et qui amène les deux personnes qui ne sont pas aveugles à répondre comme elles le font, interaction qui met donc en relation l'« objet » vu, les yeux de l'une ou l'autre des personnes présentes et son « esprit » pour produire une sensation et un *logos*.

²⁷ J'ai pris soin de ne pas utiliser le verbe « être » dans toute cette phrase.

²⁸ Dans cette perspective, Parménide se discrédite avant même de commencer son « jeu laborieux » lorsqu'il avoue en 137b6-8 qu'il va prendre pour interlocuteur celui qui sera le moins enclin à *polupragmonein* (« s'agiter dans tous les sens », c'est-à-dire en fin de compte, « chercher la petite bête » et désorganiser sa belle argumentation) et lui permettra seulement de reprendre sa respiration, montrant que, comme le lui reproche à distance l'étranger en *Sophiste*, 243a6-b1, il ne se soucie pas de savoir si ses interlocuteurs et auditeurs peuvent le suivre dans ses développements. Cette attitude est à l'opposé de celle de l'étranger au début du *Sophiste*, qui accepte Théétète comme interlocuteur en toute connaissance de cause pour avoir déjà eu l'occasion de dialoguer avec lui auparavant (cf. *Sophiste*, 218a1-3) et prend soin de s'assurer tout au long de la discussion que son interlocuteur comprend ce qu'il dit, précisant même dès les premiers mots qu'il lui adresse que le fait d'employer les mêmes mots (comme par exemple *sophistès*) ne garantit pas qu'on parle de la même chose et qu'on se comprend (*Sophiste*, 218c1-5).

(« famille, genre ») ou *ousia* (« étance »), peu importe, mais ils doivent être présents dans nos expériences pour que le *logos* soit possible. Certes, il y a dans le langage, à côté des noms communs des noms propres ne désignant qu'un seul « individu » et l'on pourrait se demander si le langage serait possible avec seulement des noms propres, mais, outre le fait qu'un nom propre renvoie lui aussi à une *succession* d'expériences partagées et traduit une certaine permanence dans l'identité de ce à quoi ce nom propre est attribué, s'il y a des *noms* propres, il n'y a pas de *verbes* propres et sans verbes, il n'y a pas de *logos* possible, comme le montre l'étranger dans le *Sophiste*. Pour pouvoir dire avec Héraclite que « tout s'écoule », il faut au moins avoir partagé dans la durée l'expérience de ce que « s'écouler » veut dire.

Le problème, c'est que le *logos*, une fois initié, vit de sa vie propre et qu'il devient possible d'inventer des mots qui ne renvoient pas nécessairement à une expérience partagée hors des mots, mais à d'autres mots. C'est le cas par exemple avec le mot *tragelaphos* que Platon, met dans la bouche de Socrate en *République* VI, 488a6, et auquel j'ai déjà fait référence plus haut. Si ce mot peut être compris de ses lecteurs, c'est parce que des multitudes d'expériences partagées par de nombreuses personnes ont permis de donner un sens aux mots *tragos* (bouc) et *elaphos* (cerf) qui ont servi à fabriquer le mot *tragelaphos*. Pour que les gens se comprennent lorsqu'on parle de centaure ou de chimère ou de griffon, il faut qu'il soit possible, à l'aide de mots sur lesquels l'accord résultant d'expériences partagées s'est fait, de mots comme « homme », « cheval », « aigle », « lion », « serpent », « tête », « corps », « queue », etc., d'expliquer ce que l'on met derrière ces mots, ce qui permet ensuite à des peintres et des sculpteurs de « matérialiser » ce que ces mots sont censés désigner dans des images peintes ou sculptées, sans que cela prouve que ces créatures existent autrement que dans des mots et des images.

Et, s'il n'y a pas de *logos* possible sans une expérience partagée suffisamment large sur les données issues de nos impressions sensibles pour produire un accord sur un nombre suffisant de mots pour permettre le discours opératoire efficace, le langage ne se limite pas aux noms désignant des réalités sensibles. Et, dès qu'on commence à utiliser des mots renvoyant à des notions abstraites, le partage d'expérience devient plus délicat. Mais pour Platon, il n'y a pas plus de raisons de récuser le caractère « objectif » de ce que cherchent à désigner certains au moins de ces mots qu'il n'y en a de le récuser pour certains de ceux qui prétendent renvoyer à des « réalités » sensibles. Dans un cas comme dans l'autre il s'agit simplement de mettre à l'épreuve de l'expérience partagée les relations et les distinctions que l'on cherche à traduire au moyen de ces mots, que ce partage d'expérience soit aisé ou pas. Car, une fois qu'on a compris que le *logos* ne serait pas possible si certains mots au moins ne renvoyaient pas à quelque chose hors d'eux et de notre pensée qui en fonde le sens et les rend opératoires, tout notre souci devrait être, non pas de chercher ce qui « est » et ce qui « n'est pas », mais de chercher quels mots ne renvoient qu'à d'autres mots et quels mots renvoient à quelque chose hors du langage, et parmi ceux-là, lesquels ne renvoient qu'à des productions des hommes, en particulier lorsque ces productions ne sont que des images, et lesquels renvoient à des productions qui ne résultent pas du travail des hommes. Mais surtout, cette recherche doit avoir pour fil directeur le souci que nous avons tous de bien vivre et d'être heureux, puisque le *logos* est fait pour faciliter la vie en société des hommes (qui, j'y reviendrai, est un préalable à son apparition et à son développement) et leur permettre d'échanger en vue de mieux vivre ensemble dans les cités.

To agathon

C'est là qu'intervient un autre aspect fondamental de la pensée de Platon, son caractère essentiellement *finaliste*. Ce qui l'intéresse avant tout, ce n'est pas tant de savoir d'où vient le *logos* et comment il a pris naissance dans des temps reculés que de comprendre à quoi il peut nous servir, à nous, ici et maintenant. S'il se penche dans le *Cratyle* sur l'origine des mots, sans d'ailleurs trouver de réponse satisfaisante à cette question, c'est seulement pour nous inviter à ne pas les absolutiser et à bien comprendre qu'ils ne sont que des « images », ou plutôt des

« signes » (*sèmeion*) ou des « étiquettes », le plus souvent arbitraires, de ce qu'ils prétendent désigner et que ce n'est pas eux, pris un à un, qui peuvent nous apprendre quoi que ce soit sur ce qu'ils nomment. En fait, il nous en apprend plus sur cette question dans quelques indications semées çà et là dans l'allégorie de la caverne que dans le *Cratyle*, en la replaçant dans un contexte plus général qui va nous faire passer de l'origine à la finalité, : le *logos* prend naissance chez les prisonniers à partir des ombres dans le besoin qu'ils ont de *dialegesthai* (*République* VII, 515b4) les uns avec les autres (ce qui suppose une « communauté » préexistante), qui les conduit à donner des noms, non pas à *ta onta* (« les étants »), mais à *ta paronta*, « les *** qui sont près d'eux », avec lesquels ils entretiennent une relation par la médiation en particulier du regard (« ces [choses] mêmes qu'ils voient (*haper horôien*) »),²⁹ et ils le font dans le but de « deviner ce qui allait arriver (*apomanteuomenôï to mellon hêxein*) » (516d2), puisque c'est à ceux qui se montrent le plus doués dans cet art qu'ils réservent les plus grands honneurs (516c8-d7). En d'autres termes les noms ne résultent pas d'une connaissance de ce qu'ils désignent, puisqu'ils sont attribués dès le plus bas niveau de « connaissance » possible pour les hommes, celui des ombres dans la caverne, qui est celui partagé par tous, et le *dialegesthai* qu'ils rendent possible a dès le départ, pour la communauté humaine préexistante dans laquelle il naît et se développe, une orientation sociale (*dia-* au sens de « les uns avec les autres ») à visée « politique », car chercher à prédire ce qui va arriver, c'est bien évidemment en vue de s'y préparer pour y faire face de la manière la plus avantageuse possible et cette recherche est présentée par Socrate dans l'allégorie comme une affaire « publique » puisqu'elle donne lieu à l'attribution d'honneurs (*timai*), de louanges (*epainoi*) et de privilèges (*gera*), ce qui implique que ces prévisions sont particulièrement prisées lorsqu'elles viennent de ceux qui sont amenés à gouverner la cité.

Le contexte dans lequel est développée cette allégorie, précédée de la mise en parallèle du bon et du soleil et de l'analogie de la ligne, nous permet de comprendre que, même au niveau des prisonniers de la caverne qui n'ont jamais quitté leurs chaînes, l'idée qui est à l'origine de toutes ces investigations en commun en vue de prédire l'avenir est celle dont Socrate nous a dit en *République* VI, 505d11-e4, dans ce qui sert d'introduction à toute cette séquence d'images, qu'elle est « ce que poursuit toute âme et en vue de quoi elle fait toutes [choses], augurant que c'est quelque chose, mais embarrassée et ne parvenant pas à saisir adéquatement ce que ça peut bien être ni jouir à son sujet d'une confiance stable comme à propos des autres [choses], par quoi d'ailleurs elle ne parvient pas non plus à savoir si telle ou telle des autres [choses] est chose bénéfique », celle que les grecs désignaient par le mot *agathon* et qu'on désigne en français tantôt par le mot « bon », tantôt par le mot « bien », pour qualifier toutes les « acquisitions » (au sens le plus général du terme) que nous pouvons faire et par rapport auxquelles « il ne suffit plus à personne d'acquiescer celles qui en ont l'air, mais ils cherchent à obtenir celles qui le sont, car l'opinion, en la matière, tout le monde l'a en piètre estime » (*République* VI, 505d6-9). Cette idée, l'analogie de la ligne nous la présente comme l'*archên anupotheton*, le « principe directeur [qui n'est] pas [lui-même] posé pour soutenir [autre chose] » (*République* VI, 510b7) qui fonde et oriente *hê tou dialegesthai dunamis* (« le pouvoir [résultant] de [l'activité de] dialoguer », *République* VI, 511b4). En d'autres termes, le *logos* est le pouvoir donné aux hommes, animaux destinés à vivre en société, pour leur permettre de chercher ensemble, dans le *dialegesthai* ce qui est réellement « bon » pour eux, à titre individuel aussi bien que dans leurs relations les uns avec les autres dans la *polis*, les deux étant indissociablement liés dès lors que les hommes vivent en société.

Ce que tous les hommes peuvent constater, c'est qu'ils recherchent tous ce qu'ils qualifient de « bon » ou de « bien », même s'ils ne sont pas d'accord entre eux sur ce qu'ils veulent dire en utilisant ce mot, mais que le caractère « bon » ou « mauvais » de ce qu'ils qualifient ainsi ne dépend pas de leur bon vouloir : ce qui paraît bon à quelqu'un lorsqu'il l'acquiert ou le fait

²⁹ Je lis en 515b4-5 le texte donné par le manuscrit A, c'est-à-dire « *ou tauta* (accentué comme crase de *ta auta*) *hêgei an ta paronta autous nomizein onomazein haper horôien* », que je traduis par « les [choses] présentes [étant] les mêmes, ne crois-tu pas qu'ils prendraient l'habitude de donner des noms à ces [choses] mêmes qu'ils voient ? »

peut s'avérer produire des conséquences que cette personne trouvera mauvaises *selon ses propres critères de jugement du bon et du mauvais*. Dit autrement, si tous les hommes veulent toujours ce qui est bon pour eux et s'il était en leur pouvoir à tous de toujours ne faire et subir que ce qu'ils estiment bon *selon leurs propres critères*, ils n'auraient pas eu besoin d'inventer le mot « *kakon* » en grec, ou « mauvais » en français, et pas non plus le mot « *agathon* » ou « bon ». C'est donc en quelque sorte l'existence même de ces deux mots qui prouve l'objectivité du « bon », quelle que soit la conception que s'en fait chacun de nous.

Cette constatation, qui fonde l'objectivité de ce que désignent les mots *agathon* en grec et « bon » en français, devrait conduire les hommes à chercher ensemble dans le *dialegesthai* quelles sont les associations pertinentes auxquelles participent ce qui est désigné par ces mots puisque toutes ne le sont pas et que, seuls, ils ne parviennent pas à dépasser le stade de l'opinion changeante par nature. Lorsqu'on a compris cela, la question de savoir ce qui « est » et ce qui « n'est pas », ou encore ce qui est « un » ou « multiple », n'a plus aucun intérêt. Ce qui compte, c'est de chercher à déterminer le plus sûrement possible ce qui est *bon* et ce qui est *pas bon*. Non pas le bon ou le bien *lui-même*, mais le bon ou le bien *pour nous*, individuellement et collectivement, en intégrant la dimension du temps et des *relations* de cause à effet entre tous nos agissements, de manière à ne pas rechercher ce qui est seulement bon dans l'instant, mais ce qui est bon sans induire de conséquences néfastes à plus ou moins long terme.

***Einai* pour l'étranger**

Ainsi donc, le *logos* permet de mettre en évidence des *relations* d'inclusion ou d'exclusion supposées entre *onta* (« étants »), *genè* (« familles, genres »), *eidè* (« apparences, espèces, formes »), *ideai* (« apparences, formes, idées »), *phuseis* (« natures »), *ousiai* (« étances »), etc., désignés par des mots pour les soumettre à la validation par l'expérience partagée dans le *dialegesthai* (« dialoguer »), dans le but ultime de vérifier ce qui peut effectivement être associé au mot « bon ». Comment peut-on situer le *logos* de Parménide dans cette perspective ? Il prend pour objet, non le bon, mais « être » (*einai* sous ses différentes formes) et « un » (*hen*), deux mots dont, contrairement à la manière dont procède Parménide, il conviendrait d'examiner plus en détail le rôle dans le discours avant que de se lancer dans de hautes spéculations métaphysiques sur ce dont ils pourraient être « signes » hors du discours. C'est ce que je me propose de faire maintenant, en commençant par *einai*.

Ce qui traduit dans le langage les relations, ce sont les verbes et c'est pourquoi ils sont indispensables dans toute phrase qui se veut plus qu'une suite de sons, qui se veut un *logos* et non un simple *phtheggesthai* (« faire du bruit, émettre des sons »³⁰). La phrase minimale établit donc une relation entre un « sujet » et un agir (*poiein*) ou un subir (*pathein*) spécifique impliqué par le verbe. Mais, dans ce schéma général de phrase minimale, le verbe *einai* (« être ») a une place à part en ce que lui n'implique justement aucun agir ou subir spécifique : c'est ce que dit clairement l'étranger lorsqu'en *Sophiste*, 247d8-e4, dans le cadre d'une discussion qui a commencé en *Sophiste*, 243d6-e6 en posant spécifiquement la question du sens de *einai*, il propose une définition de ce qu'il désigne successivement par les mots *to on* (« l'étant », selon 247d6 annonçant la définition), *einai* (« être », à la fin de la phrase définitionnelle, en 247e3) ou *ta onta* (« les étants »,

³⁰ Le verbe *phtheggesthai* peut signifier « parler » lorsqu'il s'applique à un homme, mais il a un sens beaucoup plus large qui invite à privilégier dans le sens de « parler » le simple phénomène physique de la parole, le fait de « produire des sons », et c'est en général chez Platon le sens qu'il a, en particulier par opposition à *legein* et (*dia*)*legesthai*, qui mettent l'accent sur l'idée que ces paroles sont porteuses de sens. On a un bon exemple de cela dans l'allégorie de la caverne : *phtheggesthai* est employé en *République* VII, 515a2, b8 et b9, toujours à propos des hommes derrière le mur portant des statues d'hommes et autres, alors que, pour les hommes prisonniers, c'est *dialegesthai* qui est employé en 515b4. Les porteurs invisibles représentent les hommes en tant qu'objets de connaissance pour les hommes sujets connaissant représentés par les enchaînés et, en tant que phénomène susceptible de connaissance, la parole (des porteurs) n'est dans un premier temps qu'un phénomène sonore particulier.

selon 247e4 qui synthétise la définition), sous la forme « *je dis donc ce qui possède la moindre puissance, ou pour agir sur une quelconque autre créature, ou pour subir le plus minime [effet] de la part de la plus insignifiante, et même seulement pour une seule fois, tout cela [je le dis] être réellement (legô dê to kai hopoianoun tina kektêmenon dunamin eit' eis to poiein heteron hotioun pephukos eit' eis to pathein kai smikrotaton hupo tou phaulotaton, kan ei monon eis hapax, pan touto ontôs einai)* », qu'il résume sous la forme « *car je pose comme définition de définir ta onta (les étants, c'est-à-dire les « sujets » d'une phrase de type « x est a ») par le fait qu'ils ne sont pas autre chose de plus que puissance (tithemai gar horon horizein ta onta hôs estin ouk allo ti plên dunamis)* ». *Einai* (« être ») n'est qu'un outil linguistique servant à établir un lien entre un « sujet », un *on* (« étant »), c'est-à-dire celui, celle ou ce dont on dit qu'il, elle ou ça « est » (quelque chose qui va suivre, ou en grec éventuellement précéder, la forme utilisée du verbe *einai*), et un « attribut » que, là encore faute d'un vocabulaire grammatical approprié, Platon désigne par le terme générique *ousia*, « étance », c'est-à-dire le « ce que c'est » (*to ti esti*, mot à mot « le quoi c'est »). Que cette notion de « mots-outils » soit présente à l'esprit de l'étranger, c'est ce que montre son propos lorsque, en 253b9-c3, en introduction de l'exercice qu'il va mener sur les « genres » (*genè*), terme suffisamment général dans sa pensée pour couvrir entre autre les mots, et avant de prendre en hors-d'œuvre l'exemple des lettres qu'on ne peut mélanger n'importe comment et du rôle des voyelles comme lien entre les autres lettres, il évoque la science/savoir (*epistêmè*) que doit posséder celui qui veut « *se frayer un chemin à travers les discours (dia logôn poreuesthai)* » et qui lui indiquera « *lesquels parmi les genres consonnent avec lesquels et lesquels ne s'acceptent pas les uns les autres et puis aussi s'il en est, parmi eux tous, certains d'entre eux qui les font tenir ensemble pour qu'ils soient capables de se mélanger entre eux, et au contraire dans les distinctions, si parmi les ensembles, d'autres sont cause de la distinction (poia poiois sumphônêi tôn genôn kai poia allêla ou dechetai kai dê kai dia pantôn ei sunechont' att' aut' estin, hôste summeignusthai dunata einai, kai palin en tais diairesesin, ei di' holôn heteratês diaireseôs aitia)* », la dernière catégorie, cause de la distinction renvoyant aux négations comme le *mè* de *mè on* (« n'étant pas »). Et c'est précisément ce savoir (comprendre comment peuvent s'assembler les mots du discours et lesquels ne sont que ce que j'ai appelé des mots-outils) que l'étranger identifie comme *hè dialektikè epistêmè* (« le savoir relatif à l'art de dialoguer ») en 253d2-3 pour en faire le savoir propre du *philosophos* (253c6-9).

En bref, le verbe « être » n'a d'autre fonction que de manifester un lien entre un étant (*on*) et une étance (*ousia*), sans avoir aucun sens propre par lui-même. *Einai* (« être ») peut suppléer à n'importe quel verbe, n'importe quel agir (*poiein*) ou subir (*pathein*)³¹, puisque justement il n'importe aucun sens avec lui : *Sôkratès legei* (« Socrate parle ») peut se dire *Sôkratès esti legôn* (« Socrate est parlant »³²) et on pourrait remplacer *legei* (« parle ») par n'importe quel autre verbe. Lorsque l'étranger résume sa définition en disant que les *onta* (« étants ») ne sont rien d'autre que *dunamis* (« puissance »), il veut dire que, tant que quelque chose n'est connu qu'en tant que sujet du verbe *einai* (« être »), en tant donc que *on* (« étant »), sans plus de précisions, il n'est encore qu'en attente de ce qui va suivre (ou précéder en grec) le verbe *einai* (« être »), en « puissance » de l'*ousia* (« étance ») qui va lui donner de la consistance. C'est tellement vrai que souvent le grec accepte de ne même pas expliciter *einai*. Et quand au contraire le verbe *einai* est utilisé sans attribut, dans une réponse par exemple, c'est que l'attribut est fourni par le contexte. Et c'est précisément quand ce n'est pas le cas que le discours devient sophistique, car on ne peut trouver un sens à de tels usages qu'en supposant un ou des attributs *implicites* et, dès lors, puisque justement ces attributs ne sont pas explicités, chacun peut supposer ce qu'il veut et le dialogue, surtout entre les mains d'une personne dont le souci n'est pas la vérité mais la domination de l'adversaire dans une discussion vue comme un combat, ne peut mener à rien de rigoureux.

³¹ Ce sont les deux verbes qu'on trouvait dans la définition de *einai* (« être ») mentionnée plus haut.

³² C'est encore plus clair avec la forme progressive de l'anglais, où justement « Socrate parle » se dirait plutôt « Socrates is talking » que « Socrates talks ».

Platon et l'élitisme

Le *Parménide* montre que Platon était capable de damer le pion aux plus brillants des sophistes, non seulement parce qu'il pouvait les parodier avec brio, mais encore parce qu'il arrivait même à faire de ces parodies des discours (sophistiques) qui pouvaient nous apprendre quelque chose puisque, pour les écrire, il posait à chaque fois (c'est-à-dire pour chaque « hypothèse » successivement envisagée par Parménide) des hypothèses *non explicitées* sur ce dont, en parfait imitateur des sophistes, il faisait exprès de parler avec les mots les plus généraux et abstraits possibles, et qu'il développait ensuite une logique parfaitement rigoureuse à partir de ces hypothèses *non énoncées*. Mais ce n'est pas là la manière de raisonner que Platon souhaitait promouvoir. Il voulait au contraire la démasquer et montrer à travers Socrate ou l'étranger d'Élée la *bonne* manière de procéder. Pour ce faire, dans le *Parménide*, Platon se montre plus sophiste encore que les sophistes qu'il prend pour cible à tour de rôle, et ce n'est qu'une preuve de plus de sa maîtrise extraordinaire de toutes les techniques et systèmes de ceux qu'il critique, de son aptitude magistrale à entrer dans la cohérence ou l'incohérence des pensées des autres pour les faire implorer de l'intérieur, mais cela ne change rien au fait que *tous* les développements de Parménide dans le dialogue de Platon sont *sophistiques* et qu'il ne faut pas attendre de lui que ce soit à travers un discours sophistique, aussi brillant et virtuose soit-il, qu'il nous livre les aspects les plus profonds de sa propre pensée, si tant est que ce soit là son objectif en écrivant les dialogues. Platon n'a nulle envie de réserver à quelque happy few les conclusions les plus profondes auxquelles il est lui-même arrivé, dans un élitisme à courte vue, qui ne peut être le fait que de quelqu'un qui n'a justement pas été au bout de la saine réflexion, pour la simple raison qu'il a parfaitement compris que c'est la nature elle-même qui est « élitiste » puisque c'est elle qui, comme l'expérience le montre, ne distribue qu'à un petit nombre les prédispositions rendant apte à devenir, dans un environnement éducatif propice, un vrai *philosophos*, mais que cet état de fait est regrettable et préjudiciable à ceux qui ont cette aptitude³³, et que le monde se porterait d'autant mieux que plus de personnes parviendraient à cette compréhension, si bien qu'en tant qu'éducateur, son ambition ne peut être que de chercher à permettre au plus grand nombre possible de candidats de le suivre le plus loin possible, même s'il reste réaliste sur le fait que ce nombre restera toujours très faible.

La *République* montre bien ce réalisme de Platon si l'on y fait attention. Lorsqu'il veut imaginer une cité idéale, il ne la peuple pas exclusivement de philosophes, mais d'un mélange de citoyens de tous niveaux, depuis les paysans et les artisans, les plus nombreux, jusqu'au rares dirigeants *philosophoi* dont une des principales occupations est de chercher à identifier celles et ceux parmi les plus jeunes qui pourraient avoir les capacités requises pour profiter d'une formation adéquate et vue de leur succéder. Et ils ne les cherchent pas exclusivement parmi leurs propres enfants, qu'au contraire ils « déclasseront » s'ils n'ont pas les compétences requises, mais dans toutes les classes de la cité (cf. : *République* III, 415a7-c6). Une cité idéale qui ne prendrait pas en compte la réalité des hommes, avec leurs différences et leurs limites, variables d'un individu à l'autre, qui supposerait des gens qui peuvent passer leur vie à réfléchir, sans boire, sans manger, sans dormir, un groupe exclusivement constitué de génies, ou plutôt de « parfaits » (selon une perfection qui reste à définir et qui n'est vraisemblablement pas qu'intellectuelle), ne l'intéresse pas. Pas plus que les hommes ne sont que des cerveaux, les sociétés humaines ne sont constituées que de penseurs, et cela, non pas parce qu'on en bride certains pour les tenir en

³³ En *République* I, 347c, Socrate déclare à Thrasymaque que la raison qui pousse *hoi agathoi* (« les bons ») à s'occuper du gouvernement des cités, c'est la peur d'être gouvernés par des moins bons qu'eux s'ils ne le font pas. Dans la mesure où la suite nous dira que ceux qui sont *agathoi* (« bons ») de ce point de vue, ce sont les philosophes (dans le bon sens du terme), qui préféreraient continuer à réfléchir plutôt que de mettre les mains dans le cambouis, et que les *Lois* proposent un système où les meilleurs se relaient pour abandonner leurs études théoriques pendant quelques temps pour prendre en charge temporairement le gouvernement de la cité, il est clair que plus les *philosophoi* seront nombreux, moins longtemps chacun aura besoin de se consacrer au gouvernement de la cité.

esclavage pour servir les privilégiés, mais parce que c'est comme ça, parce que les « parfaits » sont rares, et qu'il n'y a pas de raison de pratiquer un élitisme sélectif, mais qu'il faut bien au contraire encourager toutes celles et tous ceux qui montrent des dispositions car le risque est plutôt de n'en pas trouver assez qui soient capables de suivre jusqu'au bout. Il n'est pas question de « brader » le savoir et l'on ne sort pas de la caverne sans des efforts qui ne sont pas à la portée de tous, mais il n'est pas question non plus de compliquer artificiellement la tâche de celles et ceux qui montrent des aptitudes à aller jusqu'au bout.

Ce qu'a aussi compris Platon, c'est qu'il ne sert à rien de servir aux étudiants et lecteurs les réponses préédigérées dans des exposés dogmatiques car pour que ces réponses soient des réponses *pour l'étudiant/lecteur*, il faut qu'il les ait faites siennes, qu'il ait refait lui-même le chemin qui va du fond de la caverne jusqu'à la lumière du soleil et qu'il en ait compris la logique et surtout la cohérence.³⁴ En tant qu'éducateur donc ayant compris tout cela, il ne cherche pas à compliquer la tâche de ses lecteurs, au contraire, mais, sans toutefois aller jusqu'à donner les réponses, à baliser un cheminement qui soit aussi aisé que possible pour qui a les capacités de le suivre. Sans donner les réponses, surtout quand il sait que, pas plus lui que qui que ce soit d'autre n'est en mesure de leur donner le caractère de certitude démontrable et contraignante que peut avoir la démonstration d'un théorème de géométrie, ce qui est précisément le cas sur les questions les plus importantes pour bien conduire sa vie, celles tournant autour de la nature de l'âme, de son sort à la mort, de l'existence ou pas de « dieux », etc.

Dans ces conditions, un discours qui masque délibérément les présupposés et utilise le même mot successivement dans des sens complètement différents sans en avertir les interlocuteurs et lecteurs ne peut être de sa part qu'un « jeu » (c'est bien d'ailleurs ce qu'il fait dire à Parménide avant de le faire se lancer dans ses sophisteries) destiné à inviter le lecteur à se montrer moins gobe-tout que le pâle Aristote du dialogue pour mettre le doigt sur ce qui cloche dans *tous* ces développements successifs et qui est identique pour tous. Que le jeu soit au passage l'occasion pour lui de damer le pion à tous ceux qui s'y sont essayés avant lui et de faire une critique sophistique de tous les courants de la sophistique, tout comme il est capable de damer le pion à Lysias en le pastichant dans le *Phèdre*, ou à tous les orateurs de son temps en écrivant le *Mé-néxène*, ça n'en est que plus admirable, mais la pointe ultime du *Parménide* n'est pas de réduire à néant les arguments sophistiques de Parménide ou de Zénon ou de Mélissos ou de Gorgias ou de qui que ce soit d'autre, *en restant sur leur propre terrain* dont il conteste justement la pertinence, mais de nous permettre de toucher du doigt ce qui fait que *tous*, ceux de Platon compris lorsqu'il joue ce jeu, sont viciés d'entrée.

To hen

Ils le sont non seulement parce que *einai* (« être ») sans attribut ne signifie rien et que *on* (« étant ») n'est qu'une manière générale de parler du sujet quel qu'il soit d'une attribution quelconque, mais encore parce que *hen* (« un ») n'a pas plus de sens par lui-même que *on* (« étant »), sinon celui de caractériser ce qui est commun à tout sujet, le fait qu'en faire le sujet d'un *logos*, qui implique que celui qui parle lui attribue, à tort ou à raison, une certaine « unité » (cf. *Sophiste*, 237d1-8), au moins sous un point de vue que peut éclairer le contexte ou la suite de ses propos. Sur le plan mathématique, un, comme n'importe quel autre nombre, ne traduit que le résultat d'un comptage et ne peut rien nous apprendre sur ce qui a été l'objet de ce comptage, et toute prétention contraire, même inspirée d'un Pythagore, n'est qu'une mythologie qui remplace les dieux de l'Olympe par des « dieux » baptisés Monade, Dyade, etc. ou d'autres noms tout aussi abstraits. Et sur le plan linguistique, le caractère général et non signifiant de *hen* (« un ») est bien marqué par son évolution vers le rôle qu'il commençait à assumer

³⁴ Alain Séguy-Duclot le dit sous diverses formes dans son commentaire du *Parménide* et dans son dialogue sur le *Théétète*.

en grec du temps de Platon, en particulier dans l'expression *eis tis* (« quelque un » au singulier), ou *hen ti* (« quelque un » au neutre),³⁵ et que son équivalent français assumera pleinement, celui d'un simple article indéfini, c'est-à-dire d'un mot-outil sans signification propre. Ce que traduit le langage lorsqu'on dit *hen* (« un »), c'est seulement que celui qui parle isole par la pensée, dans un contexte donné, ce dont il parle pour le distinguer d'autre chose avec lequel il va le mettre en relation de participation ou de disjonction dans les phrases qu'il énonce ou formule intérieurement. Mais là pas plus qu'ailleurs, le langage seul ne peut nous garantir que cette « unité » que reconnaît ma pensée correspond à une unité hors de ma pensée et de mes mots. Donner un nom à quelque chose et utiliser ce nom au singulier, c'est poser, dans le discours, une unité. Mais la relation de cette unité avec ce dont mon discours cherche à rendre compte en le supposant distinct des mots qui l'expriment ne peut, là encore, se préciser que dans la confrontation par le dialogue (*to dialegesthai*) avec les perceptions d'autres personnes.

Il suffit, pour éclairer le caractère spécieux des hypothèses successives de Parménide, de reformuler les problèmes qu'il aborde successivement (ses « hypothèses ») sous forme mathématique, comme des énoncés de problèmes :

- Problème n°1

Soit 1³⁶

- 1) que pouvez-vous en déduire sur 1 lui-même
- 2) que pouvez-vous en déduire sur 1 par rapport au reste
- 3) que pouvez-vous en déduire sur le reste par rapport à 1
- 4) que pouvez-vous en déduire sur le reste lui-même

- Problème n°2

Soit pas 1

- 1) que pouvez-vous en déduire sur 1 lui-même
- 2) que pouvez-vous en déduire sur 1 par rapport au reste
- 3) que pouvez-vous en déduire sur le reste par rapport à 1
- 4) que pouvez-vous en déduire sur le reste lui-même

Si pour finir, on considère ensemble ces deux mots *hen esti* (« un est ») en oubliant le caractère incomplet de la phrase qu'ils constituent, et qu'on cherche malgré tout à donner un sens à cet assemblage de mots en supposant que, pour Parménide en particulier, il vise *to pan* (« le tout ») (cf. *Sophiste*, 244b, sq.), l'hypothèse se révèle autodestructrice puisqu'elle contient deux termes (244c8-9) et que, qu'on considère le nom distinct de ce qu'il prétend désigner (*tounoma tou pragmatos heteron*, 244d3) ou identique à cela (*tauton autôi tounoma*, 244d6), on n'échappe pas à cette pluralité à l'instant même où l'on affirme que seul *hen esti* (« un est ») !

Logos et définition, Platon et Aristote

Pour l'étranger, le *logos* n'a de sens que pour décrire au moyen de plusieurs mots des agissements, des activités, des actions au sens large, des comportements, bref des *relations*, pertinentes ou pas, mettant en jeu des « étants », qui ne peuvent recevoir un commencement de validation que dans le *dialegesthai*. Il ne nous permet pas d'avoir accès aux *auta*, aux « ça même », autrement que par la multiplication des relations auxquels ces « ça », ces « sujets », ces *onta* participent.³⁷ C'est, comme je l'ai déjà dit, ce qui explique que le *Théétète* échoue dans

³⁵ Voir par exemple en *Sophiste*, 260a5, l'expression *hen ti* dans la phrase *pros to ton logon hêmîn tôn ontôn hen ti genôn einai* (« Pour que le discours soit pour nous un certain [genre] parmi les genres des étants »), ou encore en 266e1, dans la phrase *ei to pseudos ontôs on pseudos kai tôn ontôn hen ti phaneîè pephukos* (« si [tant est que] le faux s'est manifesté par nature [comme] étant réellement faux et un certain [étant] parmi les étants »).

³⁶ Le « soit » utilisé dans de tels énoncés en français est une forme du verbe être, à laquelle correspond en grec *estô*, parfois utilisé dans le même sens, si bien que *hen ei esti* (« un si [c']est ») et *estô hen* (« soit un ») sont à peu près équivalents.

³⁷ Lorsqu'Alain Séguéy-Duclot écrit, en page 113 de son *Dialogue sur le Théétète de Platon* : « Cet examen systématique des essences, non seulement en elles-mêmes, mais par rapport aux autres et à leur contraire, correspond

sa tentative de définition du savoir (*epistèmè*), même en le supposant opinion droite accompagnée de *logos* : Théétète, et donc Socrate qui cherche à le faire accoucher de sa pensée, n'explorent que la piste selon laquelle le savoir est connaissance des « choses » en elles-mêmes, des « essences », et cette connaissance n'est pas accessible au *logos* et donc à la raison humaine, à la *dianoia* (« pensée ») qui n'est qu'un *logos* intérieur ne devenant possible qu'à qui a déjà appris à parler et comprend les mots qui lui permettront d'explicitier sa pensée et de la confronter par le *dialegesthai* (« dialoguer ») avec celle des autres.

Les deux dernières définitions, le *logos* comme inventaire des parties du sujet, ou comme différence spécifique qui distingue le sujet de tout le reste, échouent pour la même raison, parce qu'elles cherchent à appréhender l'*epistèmè* comme connaissance du *sujet* alors même qu'elles le font, sans même s'en rendre compte, à partir de *relations*, puisque toute phrase sensée traduit une *relation* supposée : relation d'inclusion de la partie dans le tout pour la première, relation d'exclusion de la différence spécifique de tout ce qui n'est pas le sujet dans la seconde. Mais c'est que ces relations sont en nombre infini³⁸. Et cette recherche finit en aporie sur une définition du *logos* qui, ajouté à l'opinion droite, donnerait la science, la différence spécifique, qui ressemble étrangement à la notion de définition qui est celle d'Aristote. Si le *Parménide* fait tout son possible pour nous suggérer que Platon a Aristote en vue dans ce dialogue, en donnant ce nom à l'un des personnages du dialogue, le *Théétète* est moins explicite sur le fait que, là aussi, Platon a en vue Aristote et sa quête de définitions par genre et différence spécifique. Pourtant, il me semble clair que c'est bien le cas. Platon a prouvé au fil des dialogues qu'il était maître dans l'art de saisir de l'intérieur les aspects pertinents et les failles et incohérences des systèmes de pensée de ses prédécesseurs et de mettre le doigt sur le point où ça fait mal, comme il le fait par exemple justement dans le *Parménide* pour la sophistique dans son ensemble. Or il a côtoyé une vingtaine d'années Aristote à l'Académie dans une relation quasi quotidienne de personne à personne, et non plus à travers des écrits ou des récits oraux, qui lui permettait de mieux le connaître que n'importe lequel des penseurs dont il n'avait fait que lire les œuvres. Il serait alors surprenant qu'il n'ait pas fait preuve de la même perspicacité à l'égard de son plus brillant élève et, si l'on admet qu'il a écrit tous ses dialogues tard dans sa vie, qu'il n'ait pas cherché à y mettre en scène les objections de celui-ci à ses propres convictions en proposant par avance des pistes de réponses.³⁹ Mais comme il ne pouvait, dans le cadre qu'il s'était fixé de dialogues ayant pour la plupart Socrate comme meneur de jeu, mettre en scène un dialogue entre Socrate et Aristote, et encore moins entre Parménide et Aristote,⁴⁰ il lui a fallu trouver

à l'apport dialectique du Sophiste. Comprendre une idée, ce n'est pas seulement la saisir dans son essence une, mais dégager le système de relations intelligibles dans lequel elle s'inscrit. », il montre qu'il a bien vu l'importance des relations dans les propos de l'étranger dans le *Sophiste*, mais il n'a encore fait que la moitié du chemin, car il pense encore qu'il est possible d'accéder aux « essences (sa traduction de *ousiai*) en elles-mêmes ». Mais une *ousia*, comme je l'ai dit plus haut, ce n'est rien d'autre qu'une « étance » au sens d'attribut dans des phrases de type « *x* est *a* » et cela ne peut donc encore s'exprimer que par des *relations*, sauf à être tautologique. Ou, pour le dire autrement, dès que j'exprime quoi que ce soit par des mots, sonores ou pensés, je ne fais que traduire des *relations*. Et comme le nom lui-même ne nous dit rien de ce dont il est nom, il n'y a pas moyen d'accéder à autre chose qu'à un réseau plus ou moins riche de *relations* sur quoi que ce soit à quoi nous nous intéressons.

³⁸ Où doit s'arrêter la division en parties, d'un corps humain par exemple ? Aux membres visibles ? Aux organes internes ? Aux cellules ? Aux molécules ? Aux atomes ? Aux particules élémentaires ?... Quant à la différence spécifique, comme « tout le reste » dont elle doit être exclue est infini, l'énumération est sans fin, ou plutôt, sa mise en évidence de manière certaine est impossible.

³⁹ C'est sans doute aussi la raison qui explique qu'il n'ait pas confié son école à Aristote à sa mort, car il avait compris que celui-ci n'avait pas compris ce qui faisait de Parménide le père de la sophistique et allait donc retomber, tout en croyant en sortir en échappant à ce qu'il considérait comme des erreurs de Platon, dans l'ornière dont son maître cherchait justement à faire sortir la philosophie, celle de l'ontologie développée sans avoir compris les limites du *logos*.

⁴⁰ Il lui était en effet possible d'imaginer un dialogue entre un Socrate jeune et un Parménide vieux, s'adressant à des lecteurs qui, s'il a effectivement écrit le *Parménide* tard dans sa vie, c'est-à-dire vers le milieu du IV^e siècle avant J.C., n'étaient pas nés à l'époque où le dialogue était censé avoir pris place, quand bien même, dans la réalité

d'autres artifices pour arriver à ses fins. L'un de ces artifices, celui qu'il a utilisé dans le *Parménide*, est l'homonymie ; un autre, utilisé dans le *Théétète*, est de mettre directement dans la bouche de Socrate, de manière pas encore trop formalisée mais néanmoins reconnaissables et à titre de ballons d'essai, certaines thèses d'Aristote pour en montrer ensuite les faiblesses.

La recherche d'une « définition » qui prétendrait cerner une notion associée à un nom en l'explicitant par deux ou trois autres noms est pour Platon un exercice futile et voué à l'échec. Prétendre par exemple qu'on a compris ce qu'est la piété si l'on la « définit » comme « justice envers les dieux », définition à laquelle Socrate amène presque son interlocuteur dans l'*Euthyphron*, c'est s'illusionner quand on sait que « justice » et « dieux » sont des mots tout aussi problématiques, voire plus problématiques encore, que « piété » : il faut toute la *République* au Socrate de Platon pour tenter de faire comprendre à ses interlocuteurs ce qu'est la justice et, en ce qui concerne les dieux, bien malin qui pourra dire ce qu'ils sont.⁴¹ Ce n'est que faute d'avoir compris cela qu'on considère les dialogues dits « socratiques », comme par exemple l'*Euthyphron* auquel je viens de faire référence, comme des échecs parce qu'ils ne finissent pas sur une définition « aristotélicienne » du concept en discussion, croyant que Socrate est aristotélicien avant l'heure et cherche lui aussi ce genre de définitions.⁴² Pour Platon, ces dialogues sont le contraire d'échecs, d'une part parce que les multiples pistes explorées enrichissent notre compréhension de ce dont on parle bien plus que ne le feraient les deux ou trois mots d'une définition, en explorant les multiples *relations* du concept en cause avec d'autres concepts voisins et avec des situations concrètes, et qu'elles le font dans un *dialegethai* qui permet la confrontation des expériences et non pas dans l'énonciation dogmatique de ce qui ne serait finalement qu'un « oracle sibyllin », d'autre part parce qu'ils mettent en évidence la complexité des problèmes posés par la compréhension des concepts examinés et invitent à se demander pourquoi justement il n'est pas possible de les définir par quelques mots, ce qui pourrait nous permettre de percevoir les limites du langage que Platon cherche à nous faire toucher du doigt.

On voit dans ces conditions en quoi poser la question de savoir si, dans la dernière partie du *Théétète*, il faut traduire *logos* par « raison » (Diès), par « justification » (Robin), par « explication rationnelle » (Chambry) ou par « définition » (Cordero), comme le fait Alain Séguyn-Duclot dans son *Dialogue sur le Théétète*, manifeste une incompréhension du propos de Platon : dans le *Théétète*, comme ensuite dans le *Sophiste*, Platon ne cherche pas à mettre en évidence un sens spécialisé de *logos*, mais au contraire à comprendre ce qu'est le *logos* dans son sens le plus général et dans tous les aspects qu'il peut prendre, et surtout à préciser son pouvoir *et ses limites*, puisqu'il est le seul outil dont nous autres, êtres humains, disposons pour tenter de comprendre l'univers qui nous entoure, d'y trouver notre place et d'y être aussi heureux que possible. Choisir l'une ou l'autre de ces traductions spécialisées, c'est orienter la lecture vers une compréhension qui ferme, d'une manière ou d'une autre, la porte à une bonne compréhension de Platon, puisqu'elle *restreint* le sens de *logos* avant même qu'on ait compris ce qu'il y a

des faits, ce dialogue aurait été impossible, ce que nous savons encore moins que ses contemporains puisque nous ne connaissons pas avec certitude la date de décès de Parménide ; mais il ne pouvait mettre en scène, Aristote étant encore vivant et connu du plus grand nombre de ses lecteurs potentiels, un dialogue entre Socrate et Aristote ou pire, entre Parménide et Aristote, pour des lecteurs qui devaient savoir qu'Aristote était né une quinzaine d'années après la mort de Socrate.

⁴¹ Cf. *Critias*, a7-b4, où Critias fait remarquer à Timée, qui vient de finir son discours sur l'œuvre du démiurge, qu'il est facile de parler des dieux devant des hommes et a cette remarque sibylline « Car bien sûr, à propos des dieux, nous (probablement sous-entendu « nous les savants ») savons à quoi nous en tenir !... », qu'on peut interpréter à la lumière d'un des rares fragments du Critias historique qui nous ait été conservé (*Les Présocratiques*, Critias, fragment B xxv), où il présente les dieux comme l'invention d'un homme astucieux pour que les méchants se sentent toujours surveillés, même dans le secret de la nuit.

⁴² La question de savoir si c'était le cas pour le Socrate « historique » est une autre question, qui ne concerne tout au plus que l'histoire de la philosophie et ne m'intéresse guère. Intuitivement et sans avoir d'arguments pour étayer cette opinion, j'en doute, mais je ne me battrais pas pour défendre ce point de vue, la réponse à cette question d'histoire ne conditionnant pas la compréhension que je propose des dialogues de Platon.

de commun entre toutes ces compréhensions, ce que Socrate parlant à Ménon à propos d'*aretè* appelle son *eidos* et qui justifie l'emploi d'un mot unique (*Ménon*, 72c7). Et ce qui est commun à tous ces sens, y compris celui de « raison », c'est l'usage des mots, prononcés vocalement ou seulement pensés intérieurement, comme outils susceptibles de donner accès à une intelligibilité de ce qui n'est pas eux. Le nœud du problème est donc de bien comprendre ce que peuvent et ce que ne peuvent pas les mots et le langage et quelle relation ils entretiennent avec ce qu'ils prétendent désigner, c'est-à-dire ce dont ils se veulent « signes » (*sèmeion*) plus encore qu'« images ». Choisir une traduction spécialisée pour *logos* dans la dernière partie du *Théétète*, c'est supposer résolu le problème de savoir en quoi le *logos* peut contribuer au savoir, à l'*epistèmè*, alors que c'est justement cela que Socrate cherche à faire percevoir par Théétète (et par ses lecteurs) ! L'homme perçoit par ses sens et s'exprime et pense à l'aide du *logos* grâce à son *nous*, son intelligence. La question, non résolue à la fin du *Théétète*, est celle de savoir comment le *logos*, dans tous les sens du terme, participe au savoir ou, si l'on préfère, comment ce à quoi fait référence chacune des différentes nuances de sens de ce mot contribue plus ou moins au savoir.⁴³ Et si la réponse à cette question ne vient pas du *Théétète*, elle vient encore moins du *Parménide*, mais du *Sophiste*, après que le *Cratyle* se soit penché sur la question des mots pris individuellement, qui sont les briques élémentaires du langage.

Le sens de la « mise en scène » du *Sophiste*

Pour nous faire réfléchir sur l'« essence » du *logos*, Platon a imaginé un *dialogue* qui nous replace aussi près que possible de sa naissance. Il ne pouvait mettre en scène un hypothétique « inventeur » des noms et du langage (« celui ayant institué les noms », *ton tithemenon ta onomata*, cf. *Cratyle*, 236c1, 238a4), ni un enfant apprenant à parler, ni même deux personnes parlant des langues différentes et essayant de se comprendre, alors il a imaginé un dialogue entre un adolescent, c'est-à-dire une personne dont le langage n'est pas encore figé, qui est encore en phase d'apprentissage, au moins sur les termes qui vont faire l'objet de la discussion, et un « étranger » qui n'est qu'à moitié un étranger, puisqu'il parle la même langue que ses interlocuteurs, le grec, pour rendre le dialogue possible. Mais en le présentant comme un étranger, anonyme qui plus est, et venant d'assez loin d'Athènes (Élée, sa cité d'origine, est en Italie), et en rappelant périodiquement sa situation d'étranger par la bouche de Théétète, qui, faute de connaître son nom, que Théodore n'a pas révélé en le présentant, ne s'adresse à lui que par la formule *ô xene*,⁴⁴ il implique que, bien que parlant la même langue, ils peuvent ne pas donner aux mêmes mots la même signification ou avoir l'un par rapport à l'autre des particularités dialectales propres qui pourraient ne pas être comprises de l'autre. Et c'est d'ailleurs ce problème de particularismes locaux que met en avant Socrate pour lancer la discussion, en demandant à cet étranger, présenté par Théodore comme « un homme tout à fait philosophe (*mala andra philosophon*) », ce que les gens de sa cité mettent sous les noms *sophistès* (« sophiste »),

⁴³ Dans cette perspective, la traduction par « énonciation » que propose Alain Séguy-Duclot en pages 218-222 de son livre sur le *Théétète*, est effectivement la moins mauvaise de toutes celles qu'il cite, car la plus neutre sur l'ampleur du « discours » supposé accompagner l'opinion. La difficulté est qu'aucun mot français n'a la même extension sémantique que *logos* et que Platon joue justement sur cette multiplicité de sens : le ou les sens dans lesquels ceux à qui Théétète est supposé emprunter cette définition de l'*epistèmè* pouvaient avoir dans l'esprit, le sens plus ou moins clair dans lequel Théétète comprend *logos* dans cette définition, le ou les sens dans lesquels Platon fait se cantonner délibérément Socrate, d'autres sens qui permettraient de comprendre autrement la définition mais que Platon laisse le soin au lecteur d'explorer, sans oublier le ou les sens qu'Aristote pouvait donner à cette définition. Et comme le but de Platon ici n'est pas de partir d'un sens déterminé au préalable de *logos* pour définir *epistèmè*, mais de nous amener à réfléchir justement sur le(s) sens de *logos* et le rôle que cette faculté de l'homme joue dans la connaissance, le problème de traduction est quasi insoluble et la moins mauvaise solution est encore à mon sens de ne pas traduire ce mot et d'accompagner la traduction de notes expliquant le problème de traduction et la multiplicité des sens du mot *logos*.

⁴⁴ 13 fois dans le dialogue, en 217a10, c1, 218a4, 222c1, 229d1, 233a4, 235a5, 240a7, 244c3, 249a3, 250e3, 258e4, 261a4.

politikos (« (homme) politique ») et *philosophos* (« philosophe ») et s'ils désignent pour eux les mêmes personnes ou des personnes différentes.⁴⁵ Et l'étranger ira plus loin encore dès ses premières interventions, en faisant remarquer que le fait que deux personnes utilisent le même mot (dans notre cas *sophistès*) ne garantit pas qu'elles lui donnent le même sens (218c1-3).

En ne nous donnant pas le nom de cet étranger, Platon veut nous faire prendre conscience du fait que son *nom* ne nous apprendrait rien sur lui (comme c'est le cas du nom, propre aussi bien que commun, de n'importe quoi) et que c'est le *logos* qu'il tient qui peut nous donner une compréhension de sa personnalité. Ou, s'il nous apprenait quelque chose sur lui, en supposant que ce soit quelqu'un de connu ou supposé connu, sinon de nous lecteurs d'aujourd'hui, du moins des contemporains de Platon, ce serait pire, car il s'agirait d'une connaissance par ouï-dire qui risquerait de fausser la compréhension de ses propos dans la suite en induisant en nous des préjugés et des préconceptions dont nous pourrions avoir du mal à nous défaire en l'écoutant lui-même en personne.⁴⁶

Si Platon prend malgré tout la peine de préciser que cet étranger vient d'Élée, la cité dont sont originaires Parménide et Zénon, seule information qu'il nous donne à son sujet, c'est pour verser dans sa composition juste ce qu'il faut d'informations circonstanciées pour mettre en scène dans le dialogue la problématique des préjugés de manière parfaitement maîtrisée par rapport au sujet qu'il va traiter, puisque l'objet du dialogue est de mettre en évidence les failles du discours de Parménide et de ceux qui l'ont suivi dans des discours sur l'être et qu'il entend mettre en scène une « mise à mort » (le parricide) qui soit, dans l'ordre intelligible, le pendant de la mise à mort bien physique de Socrate par ses concitoyens et qu'il voulait qu'elles soit le fait d'*un seul* des concitoyens de Parménide, grand défenseur de l'*un*. Préjugés, car l'origine de l'étranger risque en effet de nous amener à penser intuitivement que la connaissance que nous avons du langage et des thèses de ses illustres compatriotes à travers leurs écrits pourrait nous aider à comprendre ses propos et son langage, même si, en le présentant, Théodore, dans ce qui constitue la première réplique du dialogue, nous avertit qu'il est « différent (heteron)⁴⁷ des disciples [qui gravitent] autour de Parménide et Zénon » mais que cependant il est « un homme tout à fait philosophe (*mala andra philosophon*) ». Différent, mais, en tant que compatriote, bien placé pour avoir, s'il est effectivement *philosophos*, une bonne connaissance de leurs thèses pour en avoir eu connaissance à la source, meilleure sans doute que celle de Théétète, et peut-être aussi de Socrate.

La méthode de divisions successives, dans laquelle ce serait une erreur de voir le *nec plus ultra* de la dialectique platonicienne, est un autre artifice trouvé par Platon pour nous mettre en situation de créateur de mots et nous faire expérimenter le fait qu'on peut parler de quelque chose avant de lui donner un nom spécifique, comme Théétète et l'étranger en feront plusieurs fois l'expérience en pratiquant des dichotomies isolant des catégories qui n'ont pas de nom préexistant et pour lesquelles ils inventeront (ou pas) un nom approprié, montrant ainsi que ce n'est pas le nom qui fait connaître ce dont il est nom, mais la connaissance toujours imparfaite que nous avons des choses qui nous permet de leur attribuer des noms. De ce point de vue, même

⁴⁵ On peut noter que tout le livre VI de la *République*, et déjà la fin du livre V à partir de 474b, est consacré à mettre en évidence les incompréhensions qui entourent le mot *philosophos*, même en restant à Athènes, et que Socrate passait pour un sophiste aux yeux d'Aristophane (cf. sa comédie *Les Nuées*) et de nombre de ses concitoyens, ce qui lui a valu sa condamnation à mort par une majorité d'entre eux. Alors d'Athènes à Élée !...

⁴⁶ Ce problème est celui qui est mis en évidence dans l'*Apologie*, où Socrate doit se battre contre les préjugés de ses juges, dont la plupart le connaissaient par ouï-dire. Mais il est aussi sous-jacent au *Ménon*, où l'on peut penser que Ménon vient interroger Socrate avec une idée préconçue sur lui, celle d'un professeur auto-proclamé d'« *aretè* », formée là encore par ouï-dire. Lorsque Platon utilise dans ses dialogues des personnages connus, comme Alcibiade, Protagoras, Gorgias ou Parménide, c'est pour mener une analyse critique de leurs actes ou de leurs propos. Lorsqu'il utilise Socrate comme meneur de jeu, c'est parce que sa vie, terminée au moment où il écrit, et en particulier le dernier acte de celle-ci, son procès et sa mort, qu'il met en scène dans certains de ses dialogues, montrent qu'il a su mettre ses actes en cohérence avec ses paroles. Lorsqu'il a besoin d'un autre meneur de jeu, ici l'étranger, dans les *Lois* l'Athénien, il le choisit anonyme pour qu'on ne puisse le juger que sur les propos qu'il lui fait tenir, c'est-à-dire en fait ne s'intéresser qu'au *logos*, pas à la personne.

⁴⁷ Je suis Cordero dans son argumentation en faveur de la leçon *heteron* (« autre ») plutôt que *hetairon* (« compagnon »).

si l'on ne peut avoir de certitudes en la manière à vingt-cinq siècles de distance, il est plus que probable que Platon s'est amusé à multiplier les néologismes dans le *Sophiste* et à inventer des mots tout au long de ces divisions, montrant ainsi qu'inventer des mots, et qui plus est des mots parfaitement compréhensibles, est un jeu d'enfant auquel même un adolescent comme Théétète peut se livrer. Rien que dans l'exemple initial de la pêche à la ligne, les candidats à ce statut de néologismes, c'est-à-dire les mots qu'on ne trouve nulle part ailleurs que dans le *Sophiste* dans l'ensemble des classiques grecs disponibles sur Perseus, sont⁴⁸ : *cheirôtikon* (acquisition par capture plutôt que par échange,⁴⁹ 219d8), *zôiothèrikon* (chasse des êtres vivants, 220a4), *pe-zothèrikon* (chasse des vivants marcheurs, par opposition aux vivants volant ou nageurs, 220a8), *neustikon* (pour qualifier les vivants « nageurs » incluant ceux qui « nagent » dans l'air aussi bien que dans l'eau, 220a8), *enugrothèrikon* (la chasse aux animaux vivant dans cette « humidité » de l'air aussi bien que de l'eau, 220a9), *ornitheutikè* (chasse aux oiseaux, 220b5), *erko-thèrikon* (pêche au moyen de « clôtures » comme des filets, des nasses, des casiers, etc., 220c7), *plèktikon* (pêche au moyen de « coups » frappés avec, par exemple un harpon ou un hameçon, 220d1), *pureutikon* (pêche de nuit à la lueur de feux, 220d7), *agkistreutikon* (pêche à l'hameçon, 220d10). Et cette avalanche de néologismes n'empêche pas Théétète et l'étranger de se comprendre et d'arriver à un *logon* (220b1) explicatif de ce qu'est le pêcheur à la ligne, *que nous aussi comprenons*, malgré le caractère souvent artificiel et arbitraire des divisions pratiquées. L'objectif de Platon dans ce jeu⁵⁰ n'était en effet pas les divisions elles-mêmes, mais l'exercice de création de mots qu'il permettait.

Tout le dialogue, par l'application répétée de cette méthode de divisions, va nous montrer comment la compréhension de ce que désigne un mot, le *pragma*,⁵¹ doit se faire *dia logôn* (218c4), c'est-à-dire à la fois au moyen du *logos* et dans les échanges que permet le dialogue, en multipliant les angles d'approche et les points de vue et non pas en cherchant une « définition » de dictionnaire forcément réductrice, définition qu'on ne trouvera pas dans le dialogue. La méthode va permettre de pratiquer, cette fois de manière productive, à la fois la technique d'énumération, dans la description de certains des agrégats intermédiaires, mais aussi dans la multiplication des « définitions » possibles du sophiste, qui en donnent des visions partielles diverses mais complémentaires, et la méthode des différences, dans les divisions successives, mais surtout dans ce qui est en toile de fond de toute la discussion et n'affleure qu'une ou deux fois dans les propos tenus, la distinction entre le sophiste et le philosophe, présentée dès la première réplique dans l'opposition entre « [l]es disciples [qui gravitent] autour de Parménide et Zénon », que la suite assimilera aux sophistes jusqu'à faire de Parménide leur père à tous, et l'étranger qui est « un homme tout à fait philosophe (*mala andra philosophon*) ».

Car, si l'étranger annonce qu'il va commencer son examen par le sophiste, il le fait dans un contexte où il s'agit de *distinguer* celui-ci d'autres personnages, dont en particulier le *philosophos*, dont le nom a comme caractéristique de partager la même racine avec *sophistès*, la racine *sophos* (« habile, sage, savant »). Une simple analyse étymologique comme celle que mène Socrate dans

⁴⁸ Certains de ces mots sont utilisés plusieurs fois dans le *Sophiste*. Je ne mentionne que la première occurrence.

⁴⁹ Dans la mesure où il s'agit de néologismes, plutôt que d'en donner une traduction par un néologisme en français, je donne entre parenthèses, pour toute cette série de néologismes, l'explication qui a précédé la création du mot.

⁵⁰ Je ne veux pas dire que cette manière de procéder par divisions successives n'est *toujours* qu'un jeu et ne peut pas, dans d'autres contextes et pratiquée avec un peu plus de rigueur, être intéressante pour nous aider à appréhender le réel et à le classer, mais que, dans le contexte du *Sophiste*, et entre les mains de l'étranger, en particulier dans l'exemple de la pêche à la ligne, elle n'est pas destinée à aider Théétète et les autres personnes présentes à comprendre quelque chose qu'ils connaissent tous, mais à nous faire toucher du doigt quelque chose des mécanismes du *logos*. Et lorsqu'il l'applique au cas du sophiste, la part de jeu est loin d'avoir disparu, étant entendu que, comme dans le cas du pêcheur à la ligne, rien de ce qui est dit à l'occasion des dichotomies successives n'est faux. Jouer ne veut pas dire mentir ou se tromper et l'humour peut être un moyen de dire des choses très sérieuses.

⁵¹ Dans le cas qui nous occupe ici, c'est-à-dire le sophiste, la traduction de *pragma* par « activité » ou « agissements » plutôt que par « chose » s'impose une fois encore. Ce qu'on cherche à connaître, c'est l'*activité* caractéristique du pêcheur à la ligne ou du sophiste *en général*, pas tel ou tel pêcheur ou sophiste en tant que « chose ».

le *Cratyle* aurait donc pu jeter une certaine lumière sur la question en suggérant que le suffixe *-tès, -tou*, qu'on trouve dans *sophistès* indique une profession ou un état alors que le *philo-* de *philosophos* n'indique qu'une inclination, mais ce n'est pas la piste que Platon fait prendre à l'étranger, lui qui a introduit tout le programme des dialogues par une trilogie, *Lysis*, *Lachès*, *Charmide*, qui traite justement, dans des discussions avec des adolescents, du sens possible des constituants élémentaires de l'expression *philosophos anèr* (« homme philosophe »), la *philia* (« amitié ») dans le *Lysis*, la *sophia* (habileté, sagesse), dans sa forme « adolescente » de *sô-phrosunè* (« modération, tempérance »), dans le *Charmide*,⁵² et, entre les deux, l'*andreia* (« courage, virilité ») dans le *Lachès*⁵³ et a donc fait sentir à ses lecteurs dès le début du parcours combien ces concepts sont difficiles à cerner. Et la discussion entre Socrate et Théodore dans le *Théétète* a rappelé combien l'idée que se font la plupart des gens, y compris des « scientifiques » comme Théodore,⁵⁴ du *philosophos* est loin de la vérité, lorsque Socrate a présenté à Théodore un portrait de « celui-là même que tu nommes philosophe (*hon dè philosophon kaleis*) » (*Théétète*, 175e1)⁵⁵ qui ne correspond absolument pas à l'image qui se dégage du Socrate *philosophos* que met en scène Platon à travers ses dialogues,⁵⁶ au contraire de ce que fera l'étranger en *Sophiste*, 230b4-d4 en prétendant décrire la méthode « purgative » des sophistes alors qu'il décrit la pratique usuelle de Socrate illustrée par la plupart des dialogues. Tout l'exercice de l'étranger dans le *Sophiste* va donc consister, sans presque jamais utiliser le mot *philosophos*, à tenter de mettre le doigt sur ce qui distingue le sophiste du philosophe, laissant au lecteur le soin, dans chaque piste explorée, c'est-à-dire à propos de chacune des sept « définitions » successives qui en seront données, de trouver le moment où il aurait fallu prendre un autre chemin pour arriver au philosophe, ne lui donnant un peu d'aide que dans la dernière investigation, en suggérant en *Sophiste*, 253b9-254b7 que la recherche sur le sophiste a peut-être bien conduit à débusquer le philosophe dans un échange portant sur « la science de l'art du dialogue (*hè dialektikè epistèmè*) » (253d2-3) au beau milieu de la discussion sur ce que j'ai appelé le principe d'associations sélectives et en prélude à l'examen de l'exemple des *megista genè* (« plus vastes genres »). C'est que l'outil premier de l'un comme de l'autre est le *logos* (ce qui ne sera plus le cas pour le *politikos*, qui, lui, passe des discours à l'action, des *logoi* aux *erga*) et que la différence entre les deux se fait dans leur manière de faire usage de cet « outil », et donc dans la compréhension qu'ils en ont. Tout converge donc vers une élucidation du pouvoir et des limites du *logos* qui cristallise autour de la question de la possibilité du « discours faux » (*pseudès logos*), préalable indispensable pour déterminer quel usage en est légitime et quel ne l'est pas. Avant de chercher à savoir si ce que dit tel ou tel penseur sur *to on* (« l'étant ») et *to mèn on* (« le n'étant pas ») est pertinent ou pas, il faut d'abord déterminer si un tel discours, quoi qu'il dise, est possible et

⁵² Même si le mot *sophia* n'apparaît qu'une fois au tout début du dialogue, en 153d4, à côté d'ailleurs du mot *philosophia*, Critias est assimilé par Socrate à un *sophos* en 161c1 et présente Charmide comme un *philosophos* en 154e8, et toute la discussion finale entre Socrate et Critias tourne autour de la *sophia* sans jamais la nommer.

⁵³ Les mots *andra philosophon* de la formule *mala andra philosophon* qu'utilise Théodore pour présenter l'étranger sont la forme à l'accusatif avec permutation des mots de *philosophos anèr*. Et *andreia*, généralement traduit par « courage », est formé sur la racine *andr-* qui est celle d'*anèr* (accusatif *andra*, génitif *andros*, « homme, mâle » par opposition à femme, qui serait *gunè*, et aussi par opposition à *anthrôpos*, qui désigne l'homme en tant qu'espèce, mâle ou femelle, par opposition aux animaux ou aux dieux).

⁵⁴ Théodore de Cyrène, le Théodore de la trilogie *Théétète*, *Sophiste*, *Politique*, est un personnage historique, mathématicien originaire de Cyrène, colonie grecque sur la côte de l'actuelle Lybie, en Afrique, dans une région appelée pour cela Cyrénaïque, qui enseigne à Athènes.

⁵⁵ C'est la seule occurrence du mot *philosophos* dans toute cette section du *Théétète* qu'on a l'habitude d'appeler « le portrait du philosophe ».

⁵⁶ Ce qui nous invite à ne pas prendre pour argent comptant la description faite par Théodore de l'étranger lorsqu'il le qualifie de *mala andra philosophon* et à rester sur nos gardes : il vient d'Élée mais est-il pour autant un « éléate » ? Théodore le considère *philosophos*, mais peut-on se fier sur ce point à un Théodore qui a gobé sans broncher la caricature de « philosophe » que lui a présentée Socrate dans le *Théétète* et qui admet lui-même être sinon disciple, du moins admirateur de Protagoras ?

peut avoir un sens, et surtout une utilité pour nous, êtres humains cherchant à vivre aussi heureux que possible en société. Et bien sûr, il faut le faire sans s'appuyer sur des hypothèses préalables sur le sens de tel ou tel mot, *einai* (« être »), *hen* (« un ») ou un autre, puisqu'il s'agit précisément de déterminer si et comment les mots peuvent être porteurs de sens et être *signes* d'autre chose qu'eux.

Le plan du *Sophiste*

Pour contextualiser le *Sophiste*, commençons par examiner le *Théétète*, premier dialogue de la sixième trilogie, dont le *Sophiste* est le second dialogue et le *Politique* le troisième, dans le plan d'ensemble des dialogues en sept tétralogies, constituées chacune d'un dialogue introductif et d'une trilogie, que je crois déceler derrière l'ensemble des dialogues.

Le plan du *Théétète*⁵⁷

I.	Prologue	142a1-151d3 (9)
	1. <i>Introduction</i> au dialogue par Euclide et Terpsion	142a1-143c8
	2. <i>L'opinion</i> de Théodore sur Théétète	143d1-144d7
	3. Qu'est-ce que l' <i>epistèmè</i> ? Socrate juge Théétète en <i>action</i>	144d8-148e6
	4. Socrate accoucheur d' <i>âmes</i>	148e7-151d3
	5. <i>Le logos dont accouche Théétète</i> (151d-210d)	
	A. L' <i>epistèmè</i> (« savoir ») du côté de la sensation	
II.	<i>Epistèmè</i> (« savoir ») = sensation (1) (avec Théétète)	151d3-165e7(14)
	Le relativisme de Protagoras et le mobilisme d'Héraclite	
	Qui donc est mesure : homme, bête ou dieu ?	
	Transition : plaidoyer pour Protagoras	165e8-168c7 (3)
	Certaines représentations sont « <i>meilleures les unes que les autres.</i> » (167b)	
III.	<i>Epistèmè</i> (« savoir ») = sensation (2) (avec Théodore)	168c8-184b2 (16)
	Qui est le juge du meilleur pour la cité ?	
	Au centre : la « digression » : rhéteur et philosophe	172b8-177c5
	Le mobilisme destructeur du discours	
	Transition : Rôle de l'âme (<i>psuchè</i>) dans la connaissance	184b3-187a8 (3)
	B. L' <i>epistèmè</i> du côté du <i>logos</i> (<i>doxa</i> (« opinion ») = <i>logos</i> : 190a5)	
IV.	<i>Epistèmè</i> (« savoir ») = opinion droite (dans l'âme (<i>psuchè</i>))	187a9-200d4 (13)
	Comment est possible l'opinion fautive ?	
	L'âme (<i>psuchè</i>) bloc de cire – l'âme (<i>psuchè</i>) colombier	
	Transition : le cas des juges au tribunal	200d5-201c6 (1)
	L'opinion (réputée) droite obtenue par la persuasion, sans l' <i>epistèmè</i>	
V.	<i>Epistèmè</i> (« savoir ») = opinion (= <i>logos</i>) droite + <i>logos</i>	201c7-210d4 (9)
	Les trois sens du mot <i>logos</i> :	
	Expression sonore, énumération, définition par la différence	

En pages 76-77 de mon *Platon : mode d'emploi*,⁵⁸ auquel on pourra se référer, je montre que le plan du *Théétète* reproduit ci-dessus peut être vu comme reproduisant en raccourci les 5 premières étapes du parcours des tétralogies et que le prologue peut lui-même s'analyser selon ce même schéma, dont il reprend les quatre premiers moments, le reste du dialogue constituant le *logos* dont Socrate fait « accoucher » Théétète, c'est-à-dire le cinquième moment.

Si l'on ajoute le *Sophiste* et le *Politique*, c'est toute cette sixième trilogie qui reproduit en raccourci le plan d'ensemble en sept tétralogies des dialogues, selon le schéma de principe suivant :

⁵⁷ Dans le plan ci-dessus, les chiffres entre parenthèses après les références de début et de fin de chaque section représentent le nombre de pages Stephanus de la section

⁵⁸ http://plato-dialogues.org/fr/pdf/platon_mode_d_emploi.pdf

- (1) introduction : mise en place du contexte et position du problème,
- (2) mise en garde contre les apparences, des images, des illusions,
- (3) l'épreuve des faits, des actes, de l'expérience concrète dans le temps et l'espace,
- (4) entrée en scène de la *psuchè* (« âme »),
- (5) coup de projecteur sur le *logos*,
- (6) le temps du discernement (*krisis*)
- (7) les conséquences au plan de l'action (le retour dans la caverne).

Par rapport à ce plan, le *Sophiste* constitue donc la sixième étape, la phase « critique » qui fait appel à notre discernement, en l'occurrence, parvenir, au contraire des Athéniens qui ont condamné Socrate à mort, à distinguer le sophiste du philosophe.

Mais on peut aussi retrouver cette même logique de progression dans les sept définitions successives que l'étranger donne du sophiste. En laissant dans un premier temps de côté les définitions 2, 3 et 4, le sophiste nous est successivement présenté comme : (1) chasseur intéressé de jeunes gens riches, ce qui renvoie à la première tétralogie, où Socrate nous est présenté en « chasse » de jeunes gens avec lesquels engager la conversation (Alcibiade, Lysis, Charmide, etc.) ; (5) lutteur dont les armes sont le *logos*, ce qui nous situe dans le thème de la cinquième tétralogie, dont le dialogue central de la trilogie, l'*Euthydème*, nous présente justement un exemple de ce genre de luttes qui met en regard les méthodes sophistiques des deux frères et la manière de pratiquer de Socrate ; (6) pratiquant la *diakritikè* (« discernement critique »), ce qui conduit en 230b4-d4, non sans hésitations de la part de l'étranger, à la description d'une méthode purgative qui est clairement la méthode utilisée par Socrate au fil des dialogues et donc la méthode, non du sophiste, mais du philosophe, et nous invite à exercer notre esprit critique sur les propos hésitants de l'étranger à ce point ; (7) producteur (*poiètikos*), dont les productions en *logoi* sont soumises à une analyse serrée pour montrer qu'elles ne sont que des *phantasmata* sans valeur, au contraire des *Lois* qui concluent la septième tétralogie. Pour les définitions 2, 3 et 4, le parallélisme n'est apparemment pas respecté. C'est que, dans le schéma général, ces étapes correspondent à l'opposition dans l'ordre visible entre images et réalités et à l'émergence de la *psuchè* (« âme »). Or, en ce qui concerne le sophiste, on est *toujours* dans l'illusion et *psuchè* (« âme ») n'est pour lui qu'un mot qui ne renvoie à rien de précis. Mais dans ces trois définitions qui situent le sophiste dans le registre du commerce (*agorastikon*), l'étranger utilise, dans le désordre, les critères qui, au niveau des tétralogies, organisent la progression : dans les trois définitions, et dans ces trois-là seulement, il est question de la *psuchè* comme destinataire des marchandises du sophiste, et les critères qui permettent de différencier les trois définitions sont l'origine des marchandises vendues et le lieu de vente : est-il producteur lui-même des thèses qu'il développe ou se contente-t-il de colporter des thèses dont il n'est même pas l'auteur, c'est-à-dire des « images » de discours produits par d'autres, et les vend-il dans sa propre cité, où il est aussi connu par ses actes, ou dans d'autres cités, où il est surtout jugé sur ses paroles et non pas sur ses actes ? Dans la seconde définition, à mettre en parallèle avec la tétralogie des illusions du monde matériel, celle consacrée justement aux sophistes, introduite par le *Protagoras* et développée avec Hippias et Gorgias comme interlocuteurs principaux de Socrate, on est au comble de l'illusion puisqu'il vend loin de chez lui des productions dont il n'est pas l'auteur ; dans la troisième définition, celle qui est à mettre en parallèle avec la tétralogie centrée sur les faits, les *pragmata*, du procès de Socrate jugé par ses concitoyens, on est dans le cas où le sophiste peut être soumis au jugement de ses concitoyens, puisque c'est dans sa cité qu'il vend ses marchandises ; dans la quatrième définition enfin, celle qui est à mettre en parallèle avec la tétralogie de l'âme, le sophiste dévoile son âme, même si c'est inconsciemment, puisqu'il est présenté comme vendeur de ses propres productions, c'est-à-dire de ce qui sort de son âme pour entrer dans l'âme de ses « clients ».⁵⁹

⁵⁹ Cf. *Protagoras*, 313a-314b où Socrate met en garde Hippocrate sur le fait qu'en écoutant les sophistes, on ne peut empêcher les « marchandises » dont ils font commerce d'entre dans son âme avant qu'on ait pu en vérifier l'état et la valeur.

La septième définition, celle du sophiste comme producteur, occupe à elle seule plus de la moitié du dialogue. Mais en fait, elle inclut une énorme parenthèse (237a3-264b10) sur la possibilité du discours faux, qui est l'occasion du « parricide » commis par l'étranger envers son concitoyen Parménide, encadrée par deux sections de longueur sensiblement égale (232b11-237a2 et 264b11-268d5 : 136,5 lignes⁶⁰ et 134 lignes respectivement) qui, rapprochées en laissant de côté la parenthèse, constituent à proprement parler la définition du sophiste comme producteur de phantasmes. On se retrouve alors avec deux parties sensiblement égales : les sept définitions d'une part (743,5 lignes), la parenthèse sur le discours faux d'autre part (839,5 lignes), insérée au milieu de la septième définition. On peut représenter ce plan de la manière suivante :

Plan du Sophiste

Prologue		216a1-221c5 (157)
1. Introduction : présentation des interlocuteurs		216a1-218d7 (79)
2. Exercice préliminaire : le pêcheur à la ligne		218d8-221c5 (78)
I. Le sophiste comme « acquéreur » (son <i>telos</i> (« fin ») : l'argent)		221c6-226a7 (134)
1. Le chasseur intéressé de jeunes gens riches (1)		221c6-223b7 (55)
2. Le négociant d'objets d'étude (<i>mathèmata</i>) pour l'âme (<i>psuchè</i>) itinérant (2), détaillant dans sa cité (3), artisan-vendeur (4)		223c1-224e5 (45)
3. L'athlète pratiquant l'art du combat (éristique) avec pour arme le <i>logos</i> (5)		224e6-226a5 (34)
II. Le sophiste comme « critique » purificateur d'âmes ? (6)		226a6-231c8 (159)
Transition : rappel des six premières définitions		231c9-232b10 (23)
III. Le sophiste comme « producteur » de phantasmes (7)		232b11-268d5 (270,5)
1. Les arts d'imitation		232b11-237a2 (136,5)
<i>Le parricide : la possibilité du discours faux</i>	237a3-264b10 (839,5)	
2. Le sophiste fabriquant de phantasmes		264b11-268d5 (134)

Plan détaillé de la septième définition du sophiste

A1	Le sophiste, adepte de l'art mimétique	232b11-237a2 (136,5)
B1	Relation entre erreur et <i>mè on</i> (« pas étant »)	237a3-241d4 (137,5)
C1	Revue des « ontologies » passées et présentes	241d5-245e8 (130)
D1	Fils de la terre et...	245e8-247d6 (117)
	(au centre : définition de <i>einai/to on</i> (247d8-e3)	(lignes 58 et 59)
	...amis des formes (<i>eidè</i>)	247e4-249d5
E1	<i>To on</i> (« l'étant ») : ni mouvement ni repos	249d6-250d4 (27,5)
F	Même impasse avec <i>to on</i> et <i>to mè on</i>	250d5-251a4 (10,5)
E2	Plusieurs noms pour une même chose	251a5-251e7 (29)
D2	Principe d'associations sélectives et...	251e8-255c8 (112)
	(au centre : définition de la « dialectique » (253d1-3)	(lignes 55 et 56)
	...application aux 4 premiers <i>megista genè</i> (« plus vastes genres ») ⁶¹	251e8-255c8
C2	Le 5ème <i>genos</i> (« genre ») : l'« autre » et <i>to mè on</i> (« le n'étant pas »)	255c9-259d8 (135,5)
B2	La possibilité du discours faux	259d9-264b10 (138,5)
A2	Retour à la septième définition du sophiste	264b11-268d5 (134)

⁶⁰ Dans cette analyse du plan du *Sophiste*, les décomptes de lignes qui figurent à droite entre parenthèses ont été obtenus à partir d'un fichier Word contenant le texte grec intégral du *Sophiste* issu du CD Perseus sous forme d'une suite continue de lettres grecques majuscules sans blancs entre les mots, sans esprits ni accents ni signes de ponctuation, comme au temps de Platon. Le texte obtenu compte 76.852 lettres sur 33 pages de 47 lignes plus 32 lignes sur la 34^{ème} page, soit un total de 1.583 lignes d'une cinquantaine de lettres chacune (moyenne générale : 48,5 lettres par ligne).

⁶¹ Je vois la séparation entre les sections D2 et C2, dont la continuité est plus évidente encore que celle qui existe entre les sections symétriques C1 et D1 où la distinction des doctrines examinées marque mieux les divisions, au moment où l'on a fait un sort aux quatre premiers genres (*genè*) pour se concentrer sur le cinquième, *thateron*

Ce qui constitue donc le moment critique (**sixième** définition) du dialogue critique (**sixième** étape de la trilogie *Théétète*, *Sophiste*, *Politique* dans laquelle le *Théétète* développe les cinq premières étapes) de la trilogie critique (la trilogie de la **sixième** tétralogie), c'est bien la définition, proposée non sans hésitations, du sophiste comme purificateur des âmes par un enseignement fondé sur la réfutation (*elegchos*, 230d1) que l'étranger décrit d'une manière qui ne laisse aucun doute sur le fait que ce qu'il a en tête est la méthode utilisée par Socrate et non celle des sophistes (230b4-d4), même si, comme le montre l'*Euthydème*, les deux méthodes, celle de Socrate et celle des sophistes, de certains d'entre eux du moins, peuvent se ressembler aux yeux des profanes « *comme un chien à un loup* » (231a6).

Examinons maintenant plus en détails la septième définition du sophiste, la plus longue et celle qui met en évidence le caractère factice de ses productions pour voir avec quelle rigueur elle est construite. Son plan met en évidence la structure en poupées russes de cette partie du dialogue : la section A2 répond à la section A1 et, comme je l'ai dit plus haut, elles forment ensemble la septième définition du sophiste comme fabricant d'illusions. La longue parenthèse qui s'ouvre en 237a3 pose le problème de la possibilité du *pseudès logos* (« discours faux ») et de son lien avec *to mèn on* (« le n'étant pas ») : la question est posée dans la section B1 et trouve sa réponse dans la section B2, là encore de tailles pratiquement identiques. La question du *mèn on* ouvre avec C1 une nouvelle parenthèse sur les multiples conceptions de *to on* (« l'étant ») qui ont eu cours jusqu'alors, en 241d5 juste après la mention par l'étranger du parricide (*patroloian*, 241d3) qu'il va devoir commettre envers son compatriote Parménide, parricide qui est consommé à la fin de la section C2 avec l'élucidation du sens des mots *mèn on* (« pas étant/n'étant pas »). Au centre de cet ensemble (274,5 lignes avant, 276,5 lignes après), on trouve une courte section, F dans le plan ci-dessus, dans laquelle l'étranger constate que l'*aporia* (« impasse ») est la même sur *to on* (« l'étant ») et sur *to mèn on* (« le n'étant pas ») et que, dans ces conditions, clarifier le sens de l'une devrait aussi clarifier le sens de l'autre. Comme la clarification portera sur le sens de *mèn on* (« n'étant pas »), il nous revient d'en tirer les conséquences sur le sens de *on* (« étant »). Mais avant d'en arriver là dans la seconde partie de cet ensemble qui consomme le parricide, il introduit celle-ci comme une tentative de « *fray[er] un chemin au logon (ton logon diôsometha)* » le plus convenablement possible par rapport aux deux à la fois (*to on* et *to mèn on*), montrant que son souci est bien de déterminer quel *logos* est convenable (*euprepès*, 251a1) aussi bien relativement à *to on* (« l'étant ») qu'à *to mèn on* (« le n'étant pas »). La première partie du « parricide » (sections C1, D1 et E1) prépare le terrain en proposant une revue des différents discours antérieurs sur le sujet, classés en deux grandes catégories, ceux des « *filis de la terre* » et ceux des « *amis des eidè* (« formes, idées ») » (parmi lesquels ce serait une erreur de compter Platon, dont la sympathie va ici aux discours de l'étranger qui renvoie dos à dos ces deux engeances). C'est cette revue qui aboutit à la conclusion que les uns comme les autres, aussi bien sur *to on* (« l'étant ») que sur *to mèn on* (« le n'étant pas »), arrivent à des absurdités. Le chemin que va frayer au *logos* l'étranger est celui qui s'appuie sur ce que j'ai appelé le principe d'associations sélectives, énoncé dans un premier temps de manière générale, puis appliqué ensuite sur les *megista genè* (« plus vastes genres »)⁶² pour en arriver à la compréhension de *mèn on*, non pas comme « non-être », mais comme simple forme verbale signifiant

(« l'autre »), déjà introduit quelques lignes plus haut, mais sur lequel va désormais se concentrer l'attention, puisque c'est lui qui est la clé du problème du *mèn on* (« n'étant pas »). La réplique qui marque cette articulation est 255c9-10 où, après avoir constaté en 255c6-7 qu'on avait à ce point identifié quatre genres (*genè* : « mouvement », « repos », « étant », « même »), l'étranger pose la question de savoir s'il faut compter « autre » comme un cinquième, question qui va occuper toute la suite de la discussion jusqu'en 259d8. J'avais identifié cette division en deux parties avant de constater que la définition de la « dialectique » tombait exactement au milieu de la partie D2 ainsi délimitée. Cette constatation n'a fait que renforcer ma conviction qu'il y avait bien là une articulation importante de la discussion.

⁶² Je retiens ici le mot *genos* (traduit par « genre » en français) pour désigner ce dont parle l'étranger, parce que c'est le premier mot qu'il utilise en 254b8 pour désigner ce qu'il a en tête, et celui qui revient le plus souvent. Mais comme je l'ai dit plus haut, ce mot n'est que l'un des multiples mots qu'il va alternativement utiliser dans toute cette discussion.

« n'étant pas (ci, ci ou ça) », c'est-à-dire « étant autre », que quelque chose à préciser par l'attribut qu'appelle la formule, puisque, comme l'a précisé l'étranger auparavant, « autre » est un relatif qui implique un « autre » par rapport auquel on est « autre », ce qui, transposé sur *mè on*, implique que cette expression appelle un *on* identifié par l'attribut, par rapport auquel le *on* qui *mè esti* (le sujet de l'expression dans laquelle apparaît *mè esti*) « n'est pas » ça. Mais si *mè einai* impose un attribut, alors *einai* en impose un aussi, même si, dans ce cas, ce peut être le sujet lui-même, dans une affirmation d'identité tautologique qui ne nous apprend rien sur lui.

J'ai isolé dans ce plan deux courtes sections qui se répondent symétriquement par rapport au centre de cet ensemble, du fait de leur importance : la définition de *einai* (« être ») en 247d8-e3, citée dans la section *Einai pour l'étranger*, page 33, qui marque l'articulation entre la critique des fils de la terre et celle des amis des formes (*eidè*), et celle de la *dialektikè epistèmè* (« savoir de l'art du dialogue ») en 253d1-3, qu'on peut élargir à 253b9-254b2, section dans laquelle l'étranger associe cette *epistèmè* au *philosophèin* (253e4-5) et nous avertit, cette fois-ci explicitement, qu'on a peut-être mis la main sur le philosophe en cherchant le sophiste (on n'était déjà passé pas loin avec la description de l'*elegchos* (« réfutation ») socratique dans la présentation du sophiste comme *diakritikos*).

La prise en considération de ce plan permet de saisir dans sa globalité l'argumentaire de l'étranger et d'en mettre à jour les articulations. On y voit que tout ce qui vient avant la section centrale F n'est encore qu'examen des thèses en présence, examen qui se conclut par la constatation de l'*aporia* (« impasse ») aussi bien relativement à *to on* (« l'étant ») qu'à *to mè on* (« le n'étant pas ») dans cette section F et ne cherche pas à apporter de réponses, même partielles, à cette *aporia* ; que la réponse de l'étranger se développe dans les sections numérotées 2 dans le plan, à partir de la section centrale F et qu'elle ne s'appuie sur aucune « ontologie » préalable, pas même une éventuelle « théorie des idées »,⁶³ mais seulement sur un niveau minimal de compréhension de mots très généraux que tous les tenants des diverses thèses examinées dans la première partie sont obligés d'utiliser pour défendre leur thèse contre les opposants, sauf à renoncer à faire usage du *logos* (cf. 252c2-9) : le point de départ de son raisonnement, qui s'adresse à *tous* les interlocuteurs évoqués dans la première partie, quelles que soient leurs thèses (cf. 251c8-d3), est en effet que la simple discussion de ces thèses suppose un accord minimal sur le *logos* qui permette de distinguer des *onta* (« étants ») les uns des autres dans le langage et admette le principe d'associations sélectives (251d5-e2). Et peu importe à ce niveau que ces *onta* (« étants ») soient des idées abstraites ou des réalités matérielles, ou les mots eux-mêmes. Comme je l'ai montré, une fois admis ce principe, son application au cas des *megista genè/eidè/phusei/ideai/ousiai* (« plus vastes genres/formes/natures/idées/étances ») ne préjuge en rien de la nature des *onta* (« étants ») sur lesquels va travailler l'étranger, auquel il fait justement référence sous une multiplicité de noms pour accommoder tous les interlocuteurs potentiels, mais seulement qu'on accepte un sens minimal à *stasis* (« repos »), *kinèsis* (« mouvement »), *einai* (« être »), *tauton* (« même »), *thateron* (« autre »), quel qu'il soit, et qu'on admette que, quel que soit le sens qu'on donne à *stasis* (« repos ») et *kinèsis* (« mouvement »), l'un est différent de l'autre (« *non miscibles l'un à l'autre (ameiktô pros allèlô)* », 254d7-8), et donc qu'on donne un sens à *esti* (« est ») et à *mè* (« pas ») dans la phrase *stasis mè esti kinèsis* (« le repos n'est pas le mouvement »), ce qui implique les notions de (*t*)*auton* (« même ») et de *heteron* (« autre »). De même, lorsqu'à la fin de l'exercice, l'étranger fait intervenir les mots *mega* (« grand », 257b6), *kalon* (« beau », 257d7), *dikaion* (« juste », 258a4), il ne préjuge en rien du sens spécifique que chacun peut donner à ces mots ni de la nature « ontologique » de ce

⁶³ C'est probablement cela qui pose problème à Alain Séguéy-Duclot pour accepter cette réponse, car pour lui, le point de départ de l'argumentation qu'il attend ne peut être qu'une ontologie, ce qui l'amène à la chercher dans la première partie, où l'étranger se contente de mettre en évidence les incohérences de *toutes* les ontologies, qui sont *toutes* tributaires du *logos* et de ses contraintes mais ne prennent pas le temps de s'interroger sur ces contraintes avant de se lancer dans leurs discours.

que recouvrent ces mots, il lui suffit seulement que l'interlocuteur admette que tout n'est pas grand ou beau ou juste, quoi que cela veuille dire, et qu'il puisse dire de certains *onta* (« étants ») qu'ils sont *mè mega* (« pas grand ») ou *mè kalon* (« pas beau »), ou *mè dikaion* (« pas juste »), quoi que cela veuille dire pour lui. Bref, les deux *seuls* présumés de l'argumentation de l'étranger sont (1) que le *dialogue* (*to dialegesthai*) soit possible au travers d'une langue commune, même si les deux interlocuteurs sont « étrangers » l'un à l'autre et ne partagent donc pas la même éducation, les mêmes valeurs, les mêmes usages, les mêmes traditions, les mêmes références culturelles, et ne sont même pas sûrs de donner le même sens aux mots qu'ils emploient, et (2) qu'ils s'accordent sur le fait que certains assemblages de mots sont acceptables aux deux et d'autres pas, même s'ils ne sont pas sûrs de comprendre ceux sur lesquels ils s'accordent exactement de la même manière.

C'est cette même possibilité d'accord dans l'échange que constitue le *dialegesthai* qui est à la base des développements sur le *logos* proprement dit : si les exemples pris par l'étranger, *Theaitètos kathètai* (« Théétète est assis ») et *Theaitètos, hōi nun ego dialegomai, petetai* (« Théétète, avec lequel en ce moment, moi, je dialogue, vole »), ont tous deux Théétète pour sujet, et que le second explicite le fait du *dialegesthai*, c'est pour mettre en évidence que l'accord entre les deux interlocuteurs qui *dialoguent* entre eux est rendu possible dans le cas présent par le fait que Théétète est le mieux placé pour savoir si ce que l'étranger dit de lui est vrai ou pas, par rapport à des faits (*pragmata*) de la vie courante, sans enjeux égotiques, éthiques ou métaphysiques qui pourraient interférer avec la sincérité de la réponse, ce qui ne serait pas le cas si l'étranger avait dit par exemple « Théétète est laid » ou « Théétète est stupide » ou « Théétète est injuste » ou « Théétète est un éléate ». Car, comme je l'ai déjà dit, ce qui est fondamental, ce n'est pas que l'accord soit *toujours* possible, mais qu'il le soit *dans certains cas*, sans ambiguïté possible et sur des « faits » sur lesquels la vérification expérimentale est possible. Dans le cas présent, Théétète sait qu'il est assis et Théodore et les deux Socrate, le vieux et le jeune, peuvent s'en assurer de leurs propres yeux, même si nous, lecteurs, n'en avons aucune preuve et l'apprenons à cette occasion. Mais, pour nous, le fait qu'il soit assis au moment où parle l'étranger n'est pas impossible, alors que nous savons tous qu'il lui est impossible de voler sans avoir besoin d'être présents à l'entretien. Et d'ailleurs, comme cet entretien n'a jamais eu lieu que dans l'imagination de Platon, pour nous, c'est la capacité à comprendre ce qu'a écrit Platon et à admettre avec lui qu'une de ces deux propositions *peut* être vraie et que l'autre *ne le peut pas* qui est probante.

Tablette de cire et colombier

Par rapport à cette analyse du *logos* qu'effectue l'étranger dans le *Sophiste*, le *Théétète* joue un rôle préparatoire. Il nous fait réfléchir sur le rôle et les limites des sensations dans le processus de connaissance, puis met en évidence le rôle majeur que joue l'âme, à travers la réflexion (*dianoesthai*), dans ce processus avant d'en arriver pour finir au *logos*, mais sans parvenir à cerner son rôle faute d'avoir fait une analyse de ses mécanismes propres, qui sera l'objet du *Sophiste*. Dans cette démarche, la section de transition 184b3-187a8 qui introduit l'âme comme siège du savoir et la section IV qui la suit immédiatement et examine l'hypothèse que le savoir serait l'opinion droite joue un rôle charnière, non seulement dans le *Théétète*, mais dans toute la trilogie, dont elle occupe le centre logique selon le schéma en 7 parties que j'ai présenté plus haut, où le *Sophiste* est la partie VI et le *Politique* la partie VII. L'âme, à laquelle est consacrée la quatrième tétralogie (*Banquet-Phèdre/République/Phédon*), est en effet au centre du schéma en 7 parties en tant qu'elle est un pont entre le visible/sensible dont il est question dans les parties II et III et l'intelligible dont il est question dans les parties V et VI. Dans le cas de la partie IV du *Théétète*, elle joue ce rôle de charnière à l'aide de deux images vis-à-vis desquelles il faut bien analyser et comprendre les raisons *profondes* de leur échec : pour la première, l'image de la tablette de cire,

il faut bien comprendre en quoi elle est *inadéquate* d'entrée, et pour la seconde, l'image du colombier, il faut trouver le mot unique qu'il suffit de changer pour qu'elle fonctionne parfaitement.

La tablette de cire

L'image de la tablette de cire dans laquelle les objets du monde extérieur viendraient imprimer leur empreinte comme le ferait un cachet porté sur une bague arrive au terme d'un long examen de la sensation (*aisthêsis*) et elle est inadéquate pour la simple raison que, *dans le registre des sensations*, c'est Héraclite qui a raison, tout « coule », tout passe son temps à changer, et donc *il n'y a pas de bague et de cachet* susceptible de laisser une empreinte dans la cire ! Car, pour que le cachet puisse laisser une empreinte, il faut qu'il ait une certaine stabilité, une certaine forme qui ne change pas dans le temps. Or il n'y a rien de tel dans ce que nous font percevoir nos sens.

Ce n'est pas la vue qui nous permet de « voir » des formes, des *eidè* dans le monde matériel et visible. La vue ne nous donne à voir que des couleurs en perpétuel mouvement et changeantes. Nos yeux sont incapables d'analyser l'image en deux dimensions en constante évolution qu'ils captent. Pour eux, pour utiliser une analogie contemporaine, celle de la photo numérique, ce qu'ils captent est une succession continue d'images en mode « points » faite d'une multitude de minuscules taches colorées diversement qui, chacune, correspondant à une position donnée dans le champ de vision, passent leur temps à changer de couleur, un point c'est tout. Bref, les yeux enregistrent une multitude de fichiers image ayant tous la même taille (le champ de vision) qui se succèdent à un rythme effréné tant que les yeux restent ouverts. Il ne s'agit pas d'images « vectorielles » dans lesquelles chaque « objet » est identifié de manière individuelle par une série de paramètres décrivant sa forme, son orientation, sa position, sa couleur, etc., et parfaitement distingué de tous les autres « objets » qui composent l'image, mais de données brutes sur lesquelles l'« âme », pour revenir au langage de Platon, doit faire ce qu'on appelle aujourd'hui en langage informatique de la reconnaissance de formes. C'est ce que Socrate voulait déjà faire comprendre à Ménon en définissant, en *Ménon*, 75b10-11, *schèma* (« figure ») comme « *ce qui, seul d'entre les étants, se trouve toujours accompagner la couleur (ho monon tôn ontôn tugchanei chrômati aei hepomenon)* ». Il vaut la peine de s'arrêter un instant sur cette définition et de la resituer dans son contexte⁶⁴ : Socrate demande à Ménon, avec lequel il cherche le sens d'*aretè* (« excellence, perfection », plutôt que le plus classique « vertu », trop connoté moralement) et qui vient de lui lister de multiples *aretai*, chacune adaptée à un contexte ou à une catégorie de personnes spécifique, quel *eidos* commun fait qu'on les appelle toutes *aretai* (« perfections ») ; devant l'incompréhension de Ménon, il accepte de lui donner un exemple de ce qu'il entend par *eidos* et prend pour cela le mot *schèma*, mot qui a un sens très proche de celui d'*eidos* avant de se voir spécialiser pour parler plus spécifiquement des « figures » géométriques, ce qui en fait un « embryon » d'*eidos*, un type d'*eidos* élémentaire accessible au plus grand nombre, et sans connotations morales ou éthiques susceptibles de biaiser la compréhension. Bref, il utilise la vision « schématique » et simplificatrice de la géométrie pour essayer de faire comprendre des notions plus abstraites et plus complexes, comme un enfant qui commence par dessiner des cercles pour représenter la tête, la bouche et les yeux d'un visage, et des lignes pour les bras et les jambes avant d'être capable de les dessiner avec des formes moins régulières et plus proches de la réalité, et il choisit cet exemple, qui met en évidence la continuité entre figures visibles et « concepts », pour nous faire toucher du doigt le fait que le vrai point de

⁶⁴ Sur tout ce qui se joue dans cet échange entre Socrate et Ménon (74a-76e), on peut se reporter à l'article que j'ai écrit pour la revue philosophique en ligne *Klêsis*, publié dans le numéro 14, *Varia*, de février 2010, intitulé « *De la couleur avant toutes choses, les schémas invisibles du Ménon* », dont une copie est disponible sur mon site à l'adresse http://plato-dialogues.org/fr/pdf/de_la_couleur_avant_toute_chose.pdf. Son lien avec la problématique qui nous occupe ici, celle du *dialegethai*, est encore marquée par le fait que la réaction de Ménon à cette définition donnée par Socrate est de dire qu'elle n'apprend rien à qui ne sait pas ce que signifie *chrôma* (« couleur »), ce qui va donner à Socrate l'occasion de préciser ce qu'il entend par manière *dialektikè* de dialoguer (*Ménon*, 75c4-d7) : se mettre d'accord avec l'interlocuteur sur le sens que l'on donne aux mots et n'utiliser que des mots dont on a vérifié avant que l'interlocuteur les comprend et en quel sens il les comprend.

rupture n'est pas entre *horômena eidè*, « formes/apparences **visibles** » (cf. *République* VI, 510d5 dans l'analogie de la ligne), d'un côté et *noèton eidos*, « forme/apparence **intelligible** » (cf. *République* VI, 511a3 dans l'analogie de la ligne), mais entre données brutes des sens et *eidè* (« formes/apparences ») extraites/abstraites par la pensée de ces données brutes. Reconnaître un objet ou une personne quelconque présente dans notre champ de vision suppose que l'on sache isoler du reste de l'image perpétuellement changeante que capte notre rétine un ensemble de caractéristiques de couleur et de mouvement ou de stabilité semblant présenter une certaine « unité » par rapport à d'autres « unités » participant aussi aux images qui défilent, en ne retenant que certaines données et pas d'autres, en les simplifiant, par exemple pour ne pas tenir compte des perpétuels changements de nuances des couleurs lorsqu'elles restent dans le même registre, que l'on sache tenir compte différemment des mouvements relatifs des « parties » de ce tout qu'on cherche à isoler des mouvements des autres parties de l'image, par exemple pour identifier des membres qui restent toujours « attachés » à un même tronc même si leur position par rapport à ce tronc change, tout comme la position du tronc et de l'ensemble de ce qui s'y « rattache », et même si les couleurs de ces différentes parties sont différentes (par exemple peau apparente par rapport à la couleur de vêtements qui peuvent eux-mêmes avoir plusieurs couleurs selon la partie du corps qu'ils couvrent, etc.

Il en va de même pour les sons, comme le savent les informaticiens qui travaillent sur la reconnaissance vocale : nos oreilles ne captent pas des mots ou des notes de musique, mais un mélange de sons provenant de sources diverses et il faut tout un travail d'analyse pour « individualiser » dans ce flux continu représentable par une unique courbe sur un écran d'ordinateur ou d'oscilloscope des mots provenant potentiellement de conversations différentes ayant lieu en parallèle, de la musique, là encore susceptible de provenir de plusieurs sources distinctes, comme par exemple les divers instruments d'un même orchestre, des bruits divers plus ou moins individualisables et identifiables comme le bruit d'une voiture qui passe, d'une porte qui claque ou de spectateurs qui toussent pendant un concert. Et, là encore, c'est l'âme, dans le langage de Platon, qui effectue ce travail, pas les oreilles.

Penser que le bloc de cire dont Socrate fait l'image de la mémoire enregistre des impressions sensibles directement, des *aisthèseis* résultant de ce que nous voyons et entendons (*Théétète*, 191d4-8), c'est supposer que ce qui s'enregistre sur le bloc de cire, ce sont, pour revenir à l'analogie informatique, des successions de fichiers jpeg correspondant à des « photos » prises à des instants particuliers et des fichiers wav résultant d'enregistrements bruts de ce que perçoivent nos oreilles. Mais il n'y a pas deux fichiers jpeg issus de photos différentes, même prises en rafale, ou deux fichiers wav résultant d'enregistrements différents qui soient identiques et donc la « reconnaissance » d'une empreinte antérieure lors d'une nouvelle perception sensible est impossible si l'on en reste à ce niveau. Ce que la mémoire enregistre des impressions sensibles est déjà le résultat de processus complexes d'analyse et de différenciation que nous avons développé depuis les premiers instants de notre vie sur les données brutes de chacun de nos sens et qui se déroule automatiquement en nous en permanence sans même que nous en soyons conscients, ce qui nous fait croire que nous « voyons » les formes que l'un de ces processus extrait des images captées par notre rétine, et les objets ou personnes dont ce sont les formes, alors que nous en voyons à proprement parler que des taches de couleur.

Plutôt que d'en rester toujours à la vue, on peut réfléchir à la manière dont on mémorise une chanson ou un air d'opéra : nous dissociions la mélodie, l'accompagnement, les divers instruments qui participent à la performance, le timbre de voix de l'interprète, les paroles chantées, etc. La mélodie n'est pas mémorisée comme une séquence de sons, mais comme une « forme » caractérisée par des hauteurs *relatives* et des durées *relatives* de notes *les unes par rapport aux autres* se succédant dans un certain ordre, et rien de plus, ce qui nous permet de reconnaître la mélodie quel que soit l'instrument qui la joue ou la voix qui la chante, le tempo plus ou moins rapide sur lequel elle est exécutée, la tonalité dans laquelle elle est jouée ou chantée en fonction

des transpositions éventuelles qu'on lui a fait subir et du registre des voix ou instruments en cause, des paroles qui y sont associées en cas de pastiche ou de traduction dans une autre langue, de l'arrangement orchestral spécifique à chaque interprétation, etc., et même, dans certaines limites, malgré les fausses notes que peut faire par endroit l'interprète, qui nous permettent justement de déterminer que l'interprète commet des erreurs. De même, on enregistre distinctement le timbre de voix de l'interprète, qui nous permettra de le reconnaître lorsqu'on l'entendra chanter une autre mélodie, tout comme on mémorise le timbre spécifique de chaque instrument qui nous permet de le reconnaître, plus ou moins facilement selon les cas, quelle que soit la mélodie qu'il joue. On pourrait continuer ainsi pour montrer ce qu'on peut ainsi dissocier et mémoriser séparément à partir d'un unique phénomène sonore et ces enregistrements ont peu de chance de ressembler dans notre mémoire à un enregistrement de la même performance sur un magnétophone. Bref, il n'y a pas de mémorisation possible sans un travail préalable de l'« âme » sur les données brutes des sens, lui-même préalable à un autre travail de mise en relation des données des divers sens pour associer des éléments fournis par la vue à d'autres fournis par l'ouïe ou par le toucher (indispensable pour prendre conscience du fait que le monde qui nous entoure n'est pas « plat », comme il nous apparaît dans la vue, mais tridimensionnel) ou par un autre sens encore.

L'abstraction, au sens le plus général et étymologique du terme, qui inclut en particulier, pour en rester aux exemples pris, l'extraction de formes à partir des données de la vue, ou de mélodies à partir de données de l'ouïe, intervient donc dès le début du processus, c'est-à-dire *entre* la capture des données par un sens ou un autre et l'enregistrement dans le « bloc de cire ». Et comme ces processus d'abstraction sont complexes et susceptibles d'erreurs, les rapprochements entre le résultat du traitement de données sensibles actuelles et les résultats enregistrés (mémorisés) antérieurement, qui peuvent eux aussi être sources d'erreurs, expliquent les erreurs que nous pouvons faire dans la reconnaissance de choses pourtant connues. Ce ne sont pas les objets du monde réel qui « impriment » leur empreinte dans la tablette de cire de notre mémoire, mais notre âme qui y transcrit des « notes » prises à partir de ces impressions sensibles au terme d'un processus d'analyse et de décomposition complexe dont le résultat n'est ni des sons, ni des images, ni des goûts, ni des odeurs, ni des sensations tactiles, mais quelque chose d'autre dont nous ne pouvons nous représenter la nature exacte. Et de toute façon, nous ne ressentirons jamais deux fois exactement les mêmes sensations, comme l'a bien compris Héraclite. Mais c'est justement parce que ce ne sont pas ces sensations qu'on mémorise, mais des « abstractions » qui en ont extrait des *eidè* au sens le plus large en élaguant les détails secondaires et non pertinents que nous pouvons « reconnaître » des *eidè* identiques dans des perceptions sensibles toutes différentes.

Il y a bien, si l'on veut, un « bloc de cire » dans notre âme, mais il n'a aucun contact direct avec l'extérieur et c'est l'âme et elle seule qui y « imprime » (consciemment ou inconsciemment, selon les cas) ce dont elle veut conserver la mémoire au terme de processus complexes mis en branle par les impressions sensibles. Si l'on veut utiliser le vocabulaire qu'utilise Socrate en *Théétète*, 191d4-8, nous n'enregistrons dans le bloc de cire *que des ennoiai* (« pensées **intérieures** », 191d7), le fruit de ce que *autoi ennoèsômen* (« nous pensons-nous-mêmes en nous-mêmes », 191d6-7), qui ne se limite pas aux « abstractions » au sens usuel comme « beau », « juste », « bon », etc., comme pourrait le laisser penser la formulation de Socrate qui a mentionné juste avant « ce que nous voyons ou entendons » pour tester la compréhension de son interlocuteur au terme d'un long échange sur les thèses d'Héraclite et de ses suiveurs comme Protagoras.

En conclusion, oui, Héraclite a raison quand il affirme que tout est en perpétuel changement dans le monde matériel, mais il occulte complètement le processus d'abstraction qui commence dès les données sensibles et permet aux hommes de saisir de l'unité, de la continuité et de la

permanence là où il n'y en a pas dans ce qui nous permet de l'appréhender par les sens et de valider au moins certains de ces résultats par l'expérience partagée.

Le colombier

Si, pour faire fonctionner l'image de la tablette de cire, il faut admettre que ce ne sont pas les réalités extérieures à notre âme qui y impriment *directement* leur trace au moyen des sens, pour faire fonctionner l'image du colombier, il suffit de changer un seul mot dans la description qu'en fait Socrate : remplacer le mot « *epistèmè* » par le mot « *onoma* ». Et voilà comment le *logos* fait son entrée dans la réflexion !

Commençons par remarquer que la traduction d'*epistèmè* par « science », utilisée par Diès et Narcy, n'aide pas à la compréhension des propos de Socrate. La traduction de Robin par « connaissance » est de beaucoup préférable. Mais, pour éviter la confusion avec les mots utilisés pour traduire des termes de la famille de *gignôskeîn*, qu'on traduit généralement par « connaître », je préfère la traduction par « savoir ». En effet, lorsque, dans son développement, Socrate parle de l'*arithmètikè* (198a5), il ne la qualifie pas d'*epistèmè*, mais de *technè*, et ce n'est pas à elle qu'il associe un oiseau ; il en fait au contraire une « chasse aux savoirs (*epistèmôn*) » (198a7) en vue d'acquérir *tas epistèmas tôn arithmôn* (« les savoirs relatifs aux nombres », 198a10-b1). C'est donc à chaque nombre qu'est associé un savoir, et donc, dans l'imagerie utilisée par Socrate, un oiseau. Parler de la science du six ou du onze, en les considérant comme des « sciences » distinctes, n'a pas trop de sens en français actuel, alors que parler de la « connaissance » du six ou du onze ou d'un « savoir » sur chacun de ces nombres est bien plus compréhensible.

Quoi qu'il en soit, toute la question est de savoir ce qui constitue ce « savoir », ce que représente l'oiseau associé à chacun de ces nombres et plus généralement à chaque *epistèmè*. Or l'évocation des petits enfants (*paidiôn* en 197e2), dont le colombier est vide au départ, nous invite à nous tourner vers la manière dont les tout petits enfants commencent à apprendre. Et force est alors de constater que ce qu'ils « capturent » pour les mettre dans leur colombier, ce ne sont pas des savoirs tout faits, mais au départ de simples mots. Ainsi chacun a pu constater que les petites enfants apprennent les noms des nombres, comme de simples mots, avant de savoir les réciter dans l'ordre ; plus tard, ayant appris les nombres et leur ordre de succession, ils commenceront à apprendre à effectuer des opérations sur ces nombres, additions d'abord, puis soustraction, puis multiplications et enfin divisions, là encore en mémorisant par cœur des « tables » d'addition et de multiplication. Bref, faut-il supposer que l'oiseau n'est capturé que lorsqu'on a le savoir intégral sur un nombre donné ou dès qu'on a mémorisé le nom du nombre en cause ? D'après les exemples que donne ensuite Socrate, dans la section sur le colombier et plus tard, dans la section sur le *logos* à la fin du dialogue (cf. 204b10-c2), avoir la connaissance parfaite d'un nombre supposerait qu'on connaisse *toutes* les opérations dont ce nombre peut être le résultat, ce qui est manifestement impossible puisque, quoi qu'en pense le jeune Théétète, qui croit naïvement que l'arithméticien accompli (*arithmètikos teleôs*) connaît tous les nombres (198b8-10), les nombres, même en se limitant aux entiers positifs, sont en nombre infini et donc personne ne peut les connaître tous, c'est-à-dire avoir dans son colombier un oiseau correspondant à chacun des nombres⁶⁵, et encore moins connaître toutes les opérations (additions, soustractions, multiplications, divisions, et d'autres encore de nos jours) auxquelles ils participent. Donc, ou bien les oiseaux représentent des connaissances exhaustives et complètes et nous n'en aurons jamais aucun

⁶⁵ L'arithméticien accompli connaît au mieux un mécanisme formel permettant, théoriquement au moins, d'écrire tous les nombres dont il pourrait avoir besoin dans ses calculs (sous réserve que ces nombres nécessitent un nombre de signes matériellement maîtrisable pour les écrire) et par ailleurs des règles formelles pour effectuer des opérations sur n'importe lequel de ces nombres. Mais même ces formalismes n'étaient pas encore très au point du temps de Socrate. Un bon arithméticien n'a donc pas, aussi bon soit-il, tous les oiseaux correspondant à tous les nombres dans son colombier, mais seulement certains d'entre eux plus une règle lui permettant de créer de nouveaux oiseaux de l'espèce « nombres » selon ses besoins.

dans nos colombiers, ou bien il faut se résoudre à considérer que les oiseaux représentent bien les mots, et cela seulement, au moins au fur et à mesure qu'on peuple son colombier.

Un autre indice en ce sens nous est donné par l'utilisation par Socrate, en 197e5-6 du mot *pragma* pour parler de « la "chose" sur laquelle était ce savoir-là (*to pragma hou en autè hè epistèmè*) » : le mot *pragma* est celui qui est utilisé par Socrate, en particulier dans le *Cratyle*, mais aussi dans le *Théétète*, en 177e1-2, pour désigner ce à quoi fait référence un *onoma*. Le nom d'une « chose » est la première réponse qui vient à l'esprit quand on demande en la montrant : « qu'est-ce que c'est (*ti esti*) ? » Mais connaître le nom veut-il dire qu'on connaît le *pragma* ? Bien sûr que non ! Et c'est aussi cela à quoi Socrate nous invite à réfléchir en utilisant le mot *epistèmè* (« savoir ») au lieu du mot *onoma* (« nom ») pour désigner ce qu'il représente par des oiseaux que nous cherchons à capturer. Les oiseaux que l'on capture pour les enfermer dans notre « colombier » intérieur au fil de notre apprentissage ne sont pas des « savoirs » qui seraient en quelque sorte une appropriation parfaitement adéquate des réalités extérieures, des sortes de « clones » de ces réalités⁶⁶, mais tout simplement des *mots*, ou, si l'on veut absolument conserver le mot *epistèmè*, des savoirs de mots. Lors de tout apprentissage, on mémorise des mots, des phrases (les oiseaux allant « en petits groupes (*kat' oligas*) », 197d9) et des discours (les oiseaux allant « en troupes (*kat' agelas*) », 197d8). Et lorsqu'on veut faire usage de ce que nous avons appris, on va chercher ces mots, ces phrases et ces discours pour recomposer de nouveaux discours et exprimer des *doxai* (« opinions ») ou (si tant est que ce soit possible) des *gnômai* (« jugements de connaisseurs »), mais toujours faits d'assemblages de mots. Toute la question est alors de savoir quelles relations ces « oiseaux », les mots, entretiennent avec l'« extérieur » du colombier qu'ils sont censés nous aider à décrire. Certes, ils nous viennent pour la plupart de l'extérieur, même si nous sommes capables d'en produire par nous-même en donnant naissance à des oiseaux dans le colombier (des « néologismes »), mais par clonage, non de ce qu'ils représentent ou prétendent représenter, mais d'oiseaux prisonniers dans d'autres colombiers, ceux des personnes qui nous apprennent à parler et nous éduquent, et plus généralement tous ceux avec qui nous engageons la conversation et qui peuvent à l'occasion nous apprendre des mots que nous ne connaissions pas encore. Mais pour que les oiseaux soient « signes » de réalités extérieures à tous les colombiers, il faut qu'ils aient un lien avec ce dont ils seraient signes. Or on peut avoir dans son colombier des oiseaux qui n'ont pas ce lien (un enfant, et parfois même un adulte, peut répéter un mot qu'il a entendu sans pour autant en connaître la signification) et par ailleurs, lorsqu'on « clone » un oiseau dans le processus d'apprentissage et d'éducation, on ne clone pas le lien qu'il avait dans cet autre colombier avec quelque chose hors des colombiers, c'est à chacun de recréer ce lien par lui-même

Tablettes de cire et colombier

Pour comprendre ce que sont ces liens, on peut combiner les deux images proposées par Socrate : les oiseaux sont en quelque sorte les « porteurs » des empreintes dans la cire de la première image, faites par les « abstractions » extraites des données brutes de nos sens dans des expériences particulières, sur autant de tablettes de cire distinctes qu'il y a d'empreintes et chacune de ces tablettes portant une empreinte peut être attachée à la patte d'un oiseau par un bout de ficelle. Mais ces liens ne sont pas figés une fois pour toutes, bien au contraire : chaque fois que l'on capture un oiseau, c'est le plus souvent à l'occasion de la fabrication d'une empreinte dans la cire et cette empreinte est attachée à l'oiseau, et lorsque le propriétaire a besoin d'attraper à nouveau cet oiseau, c'est souvent pour y attacher une nouvelle empreinte qui n'est pas destinée à remplacer les précédentes, mais à s'y ajouter, pour faire des oiseaux de plus en plus riches (en empreintes). Le résultat, c'est que la collection d'empreintes attachées à un oiseau donné, cloné dans une multitude de colombiers, est différente dans chaque colombier. Et puis

⁶⁶ Que ce ne soient pas les *pragmata* eux-mêmes, c'est évident car, si c'était le cas, chaque *pragma* ne pourrait être présent que dans un seul colombier, celui du premier qui aurait mis la main dessus !

certaines oiseaux peuvent perdre certaines des empreintes qui leur avaient été attachées (le phénomène de l'oubli), le propriétaire peut de temps à autres détacher une empreinte d'un oiseau pour l'attacher à un autre oiseau (corriger des erreurs sur la compréhension de tel ou tel mot), il peut aussi dupliquer l'empreinte pour l'attacher à plusieurs oiseaux (plusieurs mots de signification voisine ou identique), etc.

Mais il y a plus. J'ai dit, en parlant de l'image de la tablette de cire, que ce n'étaient pas les données brutes de nos sens qui s'y imprimaient, mais les multiples résultats d'un travail d'analyse et de « schématisation » fait de manière inconsciente à partir de ces données. Or ce travail dépend lui-même des savoirs antérieurement acquis, des mots et des connaissances associées déjà en notre possession. Un petit enfant peut connaître le mot « chien », appris devant un de ces animaux. Mais pour qu'il comprenne qu'un chien est un animal à quatre pattes, il faut qu'il sache ce qu'est une « patte », même si, dans un premier temps, par analogie avec ce qu'il connaît de son anatomie et de celle de ceux qui l'entoure, il appelle cela « jambe », et aussi qu'il sache compter jusqu'à quatre. Ce sont ces acquisitions progressives qui seules peuvent lui permettre d'analyser la forme d'ensemble d'un chien pour isoler, parmi les différentes protubérances autour de son corps, quelque chose qu'il appelle « tête », autre chose qu'il appelle « queue » et les autres qu'il appelle « pattes ». Et pour qu'il puisse apprendre à distinguer un chat d'un chien, et à reconnaître qu'un pékinois et un chien des Pyrénées sont tous deux des chiens, alors que l'un est à peine plus gros qu'un chat et l'autre beaucoup plus gros, il faudra qu'il sache intégrer à son analyse des distinctions plus fines comme la forme des « oreilles », celle du « museau », ou encore la différence des sons émis, ouah ouah ou miaou, l'aptitude à sauter plus ou moins haut ou à se faufiler dans des passages étroits, etc. Et tous ces éléments d'analyse plus fine lui viennent avec l'apprentissage de nouveaux mots. C'est le souci d'extraire des données brutes des sens des empreintes partielles associables à des oiseaux spécifiques déjà présents dans notre colombier qui guide inconsciemment notre analyse de ces données.

Certes, il n'est pas nécessaire d'avoir toujours des oiseaux (des mots) à associer à chaque empreinte dans la cire et certaines empreintes peuvent rester un temps, voire éternellement, dans un coin du colombier sans être attachées à aucun oiseau. C'est le cas par exemple, pour reprendre l'exemple donné plus haut dans le registre des sons, avec une chanson dont on retiendrait, plus ou moins fidèlement, la mélodie sans en connaître le titre, mais suffisamment pour la reconnaître si on l'entend une nouvelle fois ; et cela ne nous empêchera d'ailleurs pas d'extraire des données sonores captées à cette occasion, d'autres « empreintes » que nous pourrions, elles, associer à des oiseaux, comme par exemple la nature des instruments d'accompagnement, le nom de l'interprète, etc.. De même, on peut conserver le souvenir d'un animal vu sans en connaître le nom, là encore en extrayant de cette contemplation d'autres « empreintes » partielles qu'on saura attacher à des oiseaux, comme la couleur, le genre (oiseau, poisson, ou autre), etc. Mais le savoir ne se constitue que lorsqu'on est capable d'associer les empreintes à des oiseaux et c'est la multiplication des empreintes associées à un oiseau donné qui enrichit notre connaissance de ce à quoi cet oiseau est associé hors des colombiers.

Ce qu'il faut bien comprendre dans cette image, c'est qu'il n'y a *aucun* oiseau à l'extérieur des colombiers et qu'il n'y a *que* des oiseaux et des empreintes dans les colombiers. Les oiseaux sont *tous* ou produits dans un colombier, ou clonés de colombier à colombier. Mais les empreintes de cire ne sont jamais clonées dans ce processus. Personne ne peut lire dans la mémoire d'un autre pour y recopier des empreintes. Les seuls échanges possibles entre personnes sont des échanges de *mots*, le *dialegesthai*. Lorsque quelqu'un clone un de ses oiseaux pour donner le clone à quelqu'un d'autre (lui apprend un mot), il le fait dans un contexte où il a lui-même reconnu une empreinte attachée à cet oiseau et il espère que celui à qui il donne le clone aura lui-même fabriqué en lui cette empreinte et l'attachera au clone qu'il lui donne. Et il faut aussi noter que, du point de vue d'une personne donnée, à quelques exceptions près (mots « inventés »), *tout* ce qui entre dans son colombier vient de l'extérieur *de celui-ci*, aussi bien oiseaux

qu'empreintes à y attacher. Et comme les oiseaux sont le plus souvent capturés en même temps que des empreintes à y associer, il devient facile de confondre l'un et l'autre, qui sont tous les deux des *onta* (« étants ») mais des *onta* de nature différente.

Les nombres sont une espèce d'oiseaux particulièrement intéressante qu'on trouve dans pratiquement tous les colombiers. C'est une espèce qui a la particularité de vivre en troupeau et de ne porter aucune empreinte, mais qu'il faut dresser pour que les oiseaux du troupeau volent en file sur une seule ligne en restant *toujours* dans le même ordre. On peut en avoir autant qu'on veut et ils sont tous différents les uns des autres (comme tous les mots), mais chacun a une place bien déterminée dans le troupeau car c'est elle qui constitue en quelque sorte l'« empreinte » qui lui est associée. Au début, avant qu'on les dresse, on peut avoir plusieurs oiseaux de cette espèce dans son colombier (connaître certains des noms de nombres et savoir les répéter), mais tant qu'ils ne respectent pas l'ordre imposé ou qu'il y a des trous dans le troupeau (des oiseaux manquant à la place qui devrait être la leur), ils ne nous sont pas d'une grande utilité. Mais une fois qu'on les a bien dressés et qu'on a un troupeau sans « trous », il arrive qu'on ait besoin d'aller chercher un des oiseaux du troupeau sans faire défiler tous ses prédécesseurs dans le troupeau et que, ce faisant, on se trompe et prenne le mauvais oiseau, alors même qu'on a dans son troupeau celui qu'il aurait fallu prendre. La raison en est que, comme ils ne portent pas d'empreinte, bien qu'étant tous différents (chaque nom de nombre est différent de tous les autres), le seul signe de reconnaissance qui garantit qu'on prendra toujours le bon est sa place dans la file.

On voit ici en quoi le fait d'associer les oiseaux aux seuls noms fait disparaître l'objection que fait Socrate à son image en disant qu'un savoir ne peut être cause d'une erreur. Si le savoir de onze implique la connaissance de *toutes* les opérations qui ont onze pour résultat, alors en effet, l'objection est pertinente, mais, comme on l'a vu plus haut, un tel oiseau n'existe pas. Si par contre l'oiseau-savoir de onze n'est que la connaissance du mot « onze », destinée à s'enrichir au fil de nouveaux apprentissages, alors le fait de donner à tort onze comme résultat d'une opération n'implique pas que l'erreur vienne d'un savoir, puisque le savoir du mot « onze », qui est bien un savoir d'une certaine sorte, n'est pas nécessairement savoir de toutes les opérations qui ont onze pour résultat. Mais ce n'est pas dans cette direction que le jeune Théétète cherche une parade à l'objection de Socrate, faute d'avoir des idées claires sur ce que signifie *epistèmè* (qui est en fait l'objet de tout le dialogue, comme le fait remarquer Socrate en conclusion de son image du colombier) et sur les mécanismes du *logos* (comme va le montrer la dernière partie du dialogue).

Ce que veut nous faire toucher du doigt le Socrate de Platon à travers ces images, c'est que, même à l'aide des sens, nous ne « capturons » pas, nous ne clonons pas les réalités extérieures. Nous en extrayons des *eidè*, des « apparences » sensibles dans un premier temps conformées à chacun de nos sens, qui n'en saisissent chacun qu'un aspect très particulier et nous associons des noms à ces *eidè* (cf. *République X*, 596a6-7 : « *Nous avons en effet l'habitude, me semble-t-il, de poser un certain eidos unique pour chacune des pluralités auxquelles nous attribuons le même nom (eidos gar pou ti hen hekaston eiôthamen tithesthai peri hekasta ta polla, hois tauton onoma epiphoromen)* »), qui nous aident ensuite à analyser plus finement les impressions sensibles futures. Et comme l'a dit Socrate en introduction à ces deux images, celle de la tablette de cire et celle du colombier, la *dianoia* (« pensée »), ou plus exactement *to dianoeisthai* (« le [fait de] penser »), l'activité de la *dianoia*, n'est qu'un *logos* intérieur, c'est-à-dire un processus dépendant des mots (cf. 189e4-190a7), un art de faire voler nos oiseaux de manière pertinente.

Mais là où l'image de Socrate atteint ses limites, du moins telle qu'il la présente, c'est dans le fait qu'elle associe les oiseaux aux *pragmata* (« faits, choses ») et que Socrate ne parle que d'attraper un à un des oiseaux présents dans le colombier, c'est-à-dire en fin de compte de répondre à des questions de type *ti esti* (« c'est quoi ? ») par le mot approprié. Son colombier n'est finalement qu'un dictionnaire plus ou moins riche et il ne nous fournit aucun « manuel

d'ornithologie », c'est-à-dire pas de grammaire qui nous apprendrait comment assembler convenablement les mots. Et surtout, il ne fait que suggérer (en 200a), mais sans y répondre, la question qu'on ne peut éviter à propos du savoir : comment savoir qu'on sait ?

Ce sont ces limites qui expliquent l'échec du *Théétète*. Et ce sera le rôle de l'étranger du *Sophiste* que de mettre à jour les mécanismes du langage sans hypothèses préalables sur ce qui pourrait être au-delà des mots et de montrer par l'exemple, en le mettant en pratique, ce qui, dans certains cas au moins, permet de savoir qu'on sait : l'expérience partagée dans le *dialegesthai*.

Adieu Pythagore !

Avant de quitter le *Théétète*, je voudrais revenir sur la problématique de l'un/unité et des nombres, à la lumière de quelques brefs échanges entre Socrate et Théétète en *Théétète*, 204d4-12, dans lesquels Socrate fait admettre à Théétète sans difficultés que « *le nombre du plèthre et le plèthre, [c'est] la même [chose]* », que « *celui du stade, même chose* » et que c'est pareil pour « *le nombre de l'armée et l'armée, et ainsi de suite* ».

Dans le contexte de la discussion sur le tout et la partie dans le cadre duquel cet échange prend place, on peut penser que, lorsque Socrate dit que « *le nombre du plèthre et le plèthre, [c'est] la même [chose]* », il veut dire que, si l'on mesure une longueur en pieds par exemple, tant qu'on n'aura pas compté 100 pieds, on n'aura pas un plèthre et que, dès qu'on aura compté un pied de plus que 100, ou même une portion de pied, on n'aura plus un plèthre, ce qui veut dire que le plèthre, c'est bien 100 pieds, pas un de plus, pas un de moins. De même pour le stade, qui correspond à 6 plèthres exactement, pas un de plus, pas un de moins, pas même un pied de plus ou de moins. Et en ce qui concerne l'armée, si l'on a confié à un général une armée de 1000 hommes, tant que les 1000 hommes ne sont pas tous présents, et eux seuls, l'armée n'est pas constituée.

Mais la manière très lapidaire dont Socrate formule ces assertions, en leur donnant un tour très général qui fait que, sorties de leur contexte, elles ne sont pas sans évoquer les thèses des pythagoriciens cherchant à tout expliquer par les nombres, devrait nous inciter à y regarder à deux fois et à nous demander si Théétète, encore adolescent et tout fier de ses récentes découvertes en arithmétique, parlant ici devant son prof de maths, a vraiment compris ce qui se joue derrière ces affirmations de Socrate qu'il accepte sans poser la moindre question, surtout quand on voit les exemples choisis par Socrate.

Les deux premiers exemples sont en effet choisis parmi ce que nous appelons aujourd'hui des « unités » de mesure (c'est clair pour le premier, moins pour le second, je vais y revenir). Et le premier exemple, le plèthre, peut aussi bien être une unité de longueur qu'une unité de superficie, les grecs du temps de Platon n'ayant pas encore inventé un moyen de distinguer les deux comme nous le faisons en parlant de centimètres « carrés » ou de mètres « carrés » pour les superficies pour les distinguer des centimètres et des mètres utilisés pour mesurer des longueurs. C'est en fait le contexte qui permettait de savoir si l'on parlait de longueurs ou de superficies. Or ici, il n'y a pas de contexte permettant de savoir si Socrate pense à une unité de longueur ou de superficie. D'autre part, une « unité », quelle qu'elle soit, comme son nom l'indique, est, en tant que telle, associée au nombre 1 puisque justement c'est elle qui sert d'« unité » pour mesure ce qu'elle sert à mesurer, ici des longueurs ou des superficies. Ce n'est que *par rapport à d'autres unités* plus grandes ou plus petites destinées à mesurer les mêmes grandeurs, dans un système d'unités multiples, que l'on peut attribuer à une de ces unités un nombre différent de 1 exprimant sa mesure dans une autre unité, par exemple ici, si l'on pense au plèthre comme unité de longueur, le nombre 100 pour exprimer sa mesure en pieds. Mais on peut aussi associer au plèthre un autre nombre si on le mesure en doigts (*daktulos*, 1/16^{ème} de pied), ou en paumes (*palastè*, ¼ de pied), ou en coudées (*pèchus*, 1,5 pied), autres mesures de longueur utilisées par les grecs d'alors. Et ces nombres ne seront pas les mêmes si l'on pense au plèthre comme unité

de superficie. Bref, si, dans l'absolu, quel que soit le nombre qu'on associe au plèthre selon qu'on le pense unité de longueur ou de superficie et selon l'unité dans laquelle on veut le mesure, l'idée que le plèthre sera toujours ce nombre aussi longtemps qu'on gardera ces mêmes hypothèses reste vraie, il est surprenant que Théétète ne demande aucune précision à Socrate sur ce qu'il a en tête en parlant du « nombre du plèthre », et nous ne sommes pas obligés d'être aussi bon public que lui, surtout quand on voit toutes les questions que ce simple exemple soulève, en particulier sur la notion d'« unité », c'est-à-dire sur le sens de « un », concept clé des thèses de Parménide. Avec les « unités » de mesure de grandeurs, on est dans le domaine où la notion de « un » est la plus arbitraire que l'on puisse imaginer ! Choisir une « unité » de mesure, c'est en effet découper arbitrairement un continuum de grandeur pour en prendre une portion pour servir de « mesure » pour tous les autres, mesures qui traduiront toujours un *rapport* entre la grandeur mesurée et l'unité choisie, *jamais* une valeur absolue de cette grandeur, ce qui n'a aucun sens. Bref, il n'y a aucun *nombre* intrinsèquement associé à quelque grandeur que ce soit ! Le pauvre Pythagore est bien mal en point... On ne peut mesurer que des *rapports* entre grandeurs de même nature, mais ces rapports eux-mêmes ne donneront jamais qu'un point de vue très partiel sur ce à propos de quoi on les mesure, le point de vue de ce que l'on choisit de mesurer : longueur, volume, poids, densité, nombre de molécules, charge électrique, etc. Il est difficile de penser que Platon, en choisissant comme premier exemple d'assimilation d'un concept à un nombre une « unité » de mesure, ambiguë qui plus est, n'avait pas toutes ces considérations en arrière-plan de sa pensée.

Le second exemple, le *stadion*, lève l'ambiguïté qu'il y avait avec le plèthre, puisque, en tant qu'unité, il n'est qu'une unité de longueur, mais il en introduit une autre, qui n'existait pas avec le grec *plethron*, qui n'est le nom que d'une unité de mesure, en ce que le mot *stadion* peut signifier aussi bien une unité de longueur qu'une construction, un « stade » pour la course, dont le nom vient justement de la longueur de la piste de course qu'il entourait. Quand on remarque cela, on peut penser que, si Platon a fait choisir à Socrate comme premier exemple précisément le *plethron*, c'est justement parce qu'avec ce mot, il n'y avait pas de doutes sur le fait qu'il mentionnait une unité de mesure (en fait deux, une de longueur, une de superficie), au contraire de ce qui se serait passé avec la plupart des autres unités de longueur, qui font référence à des éléments d'anatomie (le doigt, le pied, la paume, le coude). Bref, Platon a fait choisir à Socrate trois exemples dont le premier n'est qu'une unité de mesure, mais ambiguë sur ce qu'elle mesure, le second est ambigu entre unité de mesure et bâtiment produit de l'art humain, et le troisième ne peut être une unité de mesure, mais est ambigu en ce sens qu'il peut aussi bien désigner le campement sur lequel s'établit une armée en campagne, pour lequel le « nombre » serait une superficie, par exemple mesurée en plèthres (carrés), que l'armée elle-même, dont le « nombre » est plus naturellement pensé comme nombre de soldats la composant. Là encore, il est difficile de croire que cette progression est le fruit du hasard. Et, si ce n'est pas le cas, il nous revient de chercher à découvrir ce que Platon voulait nous faire percevoir en choisissant précisément cette progression et en nous présentant un Théétète qui ne perçoit aucune de ces ambiguïtés.

En mentionnant le *stadion* aussitôt après le *plethron*, Socrate oriente la compréhension de son jeune interlocuteur vers une interprétation de ce mot en tant qu'une autre unité de mesure de longueurs. Et lorsqu'il parle du « nombre » du *stadion* après avoir, quelques répliques plus haut, choisi le nombre 6 comme exemple de nombre, et qu'on sait, comme le savait sûrement Théétète, qu'un *stadion* mesure justement 6 *plethra*, on peut comprendre que l'adolescent ne se pose pas trop de questions sur ce à quoi pense Socrate comme nombre du *stadion*. Mais, là encore, ce nombre aurait aussi bien pu être 600 si l'on pensait le *stadion* mesuré en pieds, ou autre chose encore si l'on choisissait une autre mesure de référence pour mesurer le *stadion*. Et si l'on pense le *stadion*, non plus comme unité, mais comme édifice, puisqu'après tout, le prochain exemple de Socrate, l'armée (*stratopedon*), n'aura plus rien à voir avec les unités de mesure, la

question de savoir quel nombre peut être celui du stade n'est plus du tout aussi évidente : doit-on « mesurer » le stade, édifice public, en nombre de rangées de gradins de bas en haut, nombre assez facile à obtenir et parfaitement stable pour un stade donné, ou en nombre maximum de spectateurs qu'il peut contenir (comme on le fait de nos jours lorsqu'on parle d'un stade de 10.000 places ou de 50.000 places), nombre beaucoup moins facile à déterminer si les gradins ne sont pas construits avec des places individualisées ?

Et quand on en arrive au cas du *stratopedon* (« armée »),⁶⁷ la question du « nombre » devient encore plus ardue. Si l'on comprend le mot dans son sens premier comme désignant le « camp » où stationne l'armée, on peut lui associer un nombre mesurant sa superficie, ou un nombre de tentes susceptible d'abriter des soldats, ou un nombre de personnes résidant dans le camp, et dans ce cas doit-on compter uniquement les combattants ? Mais lesquels ? Seulement les citoyens athéniens ou aussi les mercenaires, et faut-il compter aussi tous les esclaves ou le personnel non combattant destiné à aider les soldats dans la gestion de l'intendance ? Et si l'on comprend le mot comme désignant l'armée, le problème est encore plus ardu dans la mesure où, si une armée est le type de groupe humain généralement le mieux structuré, il est aussi celui dont la composition est soumise aux plus fortes variations, du fait même de son activité : si en effet on dit, comme le fait Socrate, que l'armée se définit par le nombre de ses éléments, même en laissant de côté ici la question de savoir quels éléments sont à prendre en compte, faut-il en conclure qu'au premier déserteur ou au premier combattant tué au combat, l'armée n'est plus l'armée puisque le nombre de ses éléments a changé ? La réponse est bien évidemment : « non », ce qui invite à chercher ailleurs que dans les seuls nombres ce qui fait la nature propre de l'armée et à comprendre qu'en fin de compte, non, l'armée n'est pas le nombre de l'armée puisque ce nombre peut varier sans que l'armée change de nature. Et de ce point de vue, lorsqu'on se souvient que l'occasion du *Théétète* est le rapatriement de Théétète à l'article de la mort du *stratopedon* (142a7) installé devant Corinthe par les Athéniens, on se dit qu'il y a une certaine dose d'humour de la part de Platon à nous présenter un Théétète encore adolescent acceptant sans broncher l'idée que le nombre de l'armée et l'armée, c'est la même chose, dans un contexte où il nous présente justement ce même Théétète abandonnant l'armée en campement devant Corinthe sans que personne pense que cela remet en cause le fait que cette armée qu'il abandonne reste tout autant une armée que quand il y était encore, simplement privée d'un de ses combattants, qui n'était sans doute ni le premier ni le seul à avoir été tué ou grièvement blessé, ou victime de maladie, au point de ne plus pouvoir combattre, puisque Socrate nous apprend en nous décrivant le sort de Théétète qu'une épidémie de dysenterie, dont il souffre plus encore que de ses blessures, faisait des ravages dans l'armée (142b1-5) et devait donc en réduire le « nombre » sans pour autant en faire autre chose que la même armée athénienne qu'elle était depuis le début de la campagne contre Corinthe.

Bref, en trois courtes répliques (à peine cinq lignes, plus trois « *Nai* » de Théétète), Socrate met à mal pour qui sait lire entre les lignes l'idée que les nombres peuvent révéler le sens ultime de la réalité, nous invite à comprendre que, pas plus que les mots, les nombres ne peuvent nous renseigner sur les *auta* (les « ça-même »), mais tout au plus nous dire quelque chose des *rappports* entre les choses⁶⁸, et nous fait réfléchir sur le caractère souvent arbitraire de ce que l'on considère

⁶⁷ *Statopedon*, le mot utilisé par Socrate est traduit par « armée », est composé par combinaison de *stratos* (« armée » en tant qu'installée dans un campement) et *pedon*, mot dérivé de *pous*, *pedos* (« pied »), qui signifie au sens premier « ce sur quoi on pose les pieds », c'est-à-dire « sol ». *Stratopedon*, c'est donc au sens premier le sol sur lequel campe l'armée en campagne et, par métonymie, cette armée elle-même.

⁶⁸ Compter établit, au moins dans notre pensée, un rapport de similitude entre les *onta* (« étants ») dont on fait des « unités » de comptage, rapport qui peut inclure des critères intrinsèques aux *onta* comptés (genre, espèce couleur, taille, etc.) et/ou des critères purement conjoncturels (lieu, espace de temps, par exemple) et peut aller d'une similitude très poussée comme par exemple l'appartenance à un même genre ou espèce plus ou moins précis, éventuellement complété par des qualifications supplémentaires (je compte tous les animaux d'un zoo, ou tous les oiseaux, ou tous les perroquets, ou tous les perroquets verts et rouges, etc.) à un « similitude » purement fictive (je

comme des « un », de ce dont on fait des « unités », allant même, avec l'exemple de l'armée, jusqu'à nous donner l'exemple de réalités « à géométrie variable » dont on ne peut rendre compte par les seuls nombres, portant ainsi un coup fatal aux prétentions de Pythagore et ses disciples de rendre compte de la réalité au moyen les seuls nombres. Ceux-ci, tout comme Parménide, ne font donc que nous conter des mythes (cf. *Sophiste*, 242c4-9) se donnant l'air de la rigueur mathématique ou logique, dans lesquels Monade, Dyade, Triade, etc. remplacent les dieux de l'Olympe.

Ta pragmata/ta auta – schēmata/eidē/ideai – eikones/eidōla/phantasmata – onomata/rhēmata

Pour Platon, le fondement de toute connaissance humaine est le *dialegethai*, au sens le plus usuel du terme, celui de « dialoguer ». C'est ce que suggère l'allégorie de la caverne,⁶⁹ qui nous met en présence des hommes (c'est-à-dire des âmes humaines, cf. *Alcibiade*, 130c5-6) en tant que sujets connaissant (les prisonniers enchaînés) confrontés aux hommes (et aux autres « choses » susceptibles d'être appréhendées par eux) en tant qu'objets de connaissance perceptibles par eux de plusieurs manières (les statues d'hommes, leurs ombres et l'écho des paroles de leurs porteurs/âmes, invisibles derrière le mur tant qu'on reste dans la caverne, les hommes/âmes hors de la caverne et leurs ombres et reflets) : la première activité des prisonniers enchaînés qui ne soit pas une pure passivité comme l'est la vue des ombres sur la paroi de la caverne, est le *dialegethai* (515b4) à propos des ombres qu'ils voient : ils donnent des noms (*onomazein*, 515b5) à ce qu'ils voient lorsqu'ils repèrent des récurrences (« les [choses] présentes [étant] les mêmes ») (*t(a) auta ta paronta*), 515b4-5).⁷⁰

L'esprit humain, l'intelligence de l'homme, le *nous*, est prisonnier des mots (*onomata*) et du *logos*, qui conditionnent et formatent à la fois son discours vocal et son discours intérieur, la *dianoia* (« pensée »), qui ne sont que deux variantes d'un unique *logos*, comme le dit l'étranger en *Sophiste*, 263e3-8. Mais le *phtheggesthai* (« faire du bruit, émettre des sons ») des porteurs derrière le mur (515a2) ne peut devenir *logos* porteur de sens et outil de connaissance que dans le *dialegethai* (« parler les uns avec les autres ») : comme je l'ai déjà dit, s'il n'y avait jamais eu qu'un seul homme sur terre, il n'aurait pas pu inventer le *logos*, et d'ailleurs, il n'en aurait pas eu besoin. Mais il y a plus : si l'homme était une espèce animale d'individus vivant en solitaires, ou même en petits groupes « familiaux » de quelques individus, le *logos* n'aurait pas pu se développer car, comme en est parfaitement conscient Platon, qui n'hésite pas à recourir aux néologismes, les mots ne nous tombent pas d'un coup du ciel avec chacun un sens parfaitement défini et fixé une fois pour toutes permettant de se comprendre sans ambiguïtés (comme en rêvait Aristote), mais ils sont le résultat d'un processus long et jamais fini, qui de plus est à reprendre avec chaque nouvel enfant et suppose une validation par l'expérience partagée à travers le *dialegethai*. Et ce processus n'est possible que dans des groupes humains suffisamment larges et stables sur plusieurs générations. En d'autres termes, pour que l'homme puisse être un *logikon zōion* (« animal doué de logos »), il faut qu'il soit d'abord et aussi un *politikon zōion* (« animal "politique" »), c'est-à-dire fait pour vivre en société dans une communauté organisée qui, pour les grecs d'alors, s'appelait *polis* (« cité »).

compte tous les mètres d'une poutre dont je mesure la longueur, mètres qui n'« existent » que le temps pendant lequel je pose mon mètre à un endroit donné de la poutre) en passant par tous les niveaux intermédiaires (compter les meubles d'une pièce ou les bibelots d'une vitrine, ou les éléments mentionnés dans l'inventaire de Prévert, etc.). Mesurer, c'est comme je l'ai dit plus haut, établir un rapport entre deux grandeurs de même nature, dont l'une sert d'« unité » pour la mesure.

⁶⁹ La dernière section de ce papier propose une lecture suivie et détaillée, non seulement de cette allégorie célèbre qui ouvre le livre VII de la *République*, mais des deux autres « images » dont elle est inséparable, la mise en parallèle du bon/bien (*to agathon*) et du soleil et l'analogie de la ligne, qui clôturent le livre VI, ces trois textes s'éclairant les uns les autres.

⁷⁰ Voir la note 29, page 32 pour ma lecture de ce texte controversé.

Ce lien étroit entre vie sociale et *logos* suggère que ce *logos*, mis en œuvre dans le *dailegesthai*, qui est le « pouvoir » spécifique distinguant l'homme des autres animaux, lui est donné pour organiser la vie en société, qui rend possible ce *logos*, pour le plus grand bien de tous. C'est ce que suggère, là encore, l'allégorie de la caverne lorsque Socrate, revenant, avant de décrire le retour dans la caverne, sur l'activité des prisonniers restés enchaînés, mais capables de *dialegesthai* et qui donnent des noms aux ombres qui passent, la montre valorisée par eux à proportion de la capacité qu'elle donne à certains de prédire mieux que d'autres ce qui va arriver (516c8-d2), car, comme je l'ai déjà dit, s'ils accordent de l'importance à l'aptitude à prédire l'avenir, c'est bien évidemment en vue de s'y préparer pour y faire face de la manière la plus avantageuse possible ; ce *dialegesthai* à finalité prédictive est donc bel et bien une affaire *collective* qui donne lieu à l'attribution d'honneurs (*timai*), de louanges (*epainoi*) et de privilèges (*gera*), qui préside sans doute à la désignation des dirigeants, dont la fonction première est justement, ou devrait être, de garantir en toutes circonstances la survie de la cité pour le plus grand bien possible de ses citoyens, et donc de prévoir autant que faire se peut ce que réserve l'avenir.

Pour les hommes en cette vie, la connaissance rendue possible par le *logos* n'est pas une fin en soi que chacun pourrait rechercher seul en se retirant dans sa tour d'ivoire pour contempler un supposé ciel d'idées pures (cf. *République* VII, 519b7-c6), mais un moyen en vue d'organiser la vie en société pour assurer à chacune et à chacun le plus plein épanouissement possible de *toutes* ses potentialités, physiques et intellectuelles. Cela ne sert à rien pour une âme incarnée de sortir de la caverne si ce n'est pas pour y retourner et tenter d'aider d'autres prisonniers à en sortir aussi (pour y revenir ensuite) ou au moins les faire profiter de l'expérience acquise hors de celle-ci, car, tant qu'on est vivant, on a toujours une partie de soi qui reste dans la caverne et plus nombreux seront ceux qui auront profité de la lumière du soleil pour enrichir leur compréhension des hommes et de ce qui est bon pour eux, plus grandes seront les chances d'arriver à une organisation sociale plus épanouissante pour tous.

C'est ce qui explique que Platon n'ait écrit que des *dialogues*, la forme écrite la plus proche du *dialegesthai* et la plus susceptible d'induire chez le lecteur un *dialegesthai* intérieur avec le texte écrit, même si celui-ci ne peut s'adapter au mouvement de la pensée du lecteur, et que ces dialogues aient du début à la fin une visée *politique*, comme c'était déjà le cas avec l'école qu'il avait fondée à Athènes, l'Académie, destinée à former de futurs gouvernants : le premier dialogue du cycle, l'*Alcibiade*, pose le problème de l'aptitude à gouverner ; le dialogue central, qui sert de clé de voûte à l'ensemble, la *République*, met en évidence l'interdépendance incontournable entre vie intérieure et vie sociale autour du concept englobant de *politeia*, qui a justement à la fois des sens relatifs à l'individu en tant que *politès* (« citoyen »), entre autre : « citoyen-neté », « droits d'un citoyen », « régime de vie d'un citoyen », et des sens relatifs à la communauté des *politai* (« citoyens »), entre autre : « assemblée des citoyens », « organisation "politique" de la cité », « constitution » ; et le dernier dialogue, les *Lois*, est un *logos* produit dans le cadre d'un *dialogos* établissant des normes (*nomoi*) pour une vie en société adaptée au contexte et au temps de Platon. Et de nombreux autres dialogues évoquent le rapport entre *logos* et politique, en particulier au travers de la critique de la rhétorique et de la sophistique, coupables de vouloir faire usage du *logos* sans en avoir saisi le pouvoir *et les limites*.

Le pouvoir du *logos* se manifeste précisément dans le pouvoir du *dialegesthai* (*hè tou dialegesthai dunamis*, « le pouvoir [résultant] de [l'activité de] dialoguer », cf. *République* VI, 511b4) en ce qu'il nous permet de nous comprendre et *fonctionne*, dans certaines limites au moins, pour nous permettre d'interagir et de vivre efficacement en société, de construire cette société et de la faire fonctionner tant bien que mal. Et ce simple fait *prouve* que certains mots au moins renvoient à quelque chose qui n'est pas eux et qui s'impose à tous. Toute la question est alors de chercher à comprendre ce que ce *logos* dont nous sommes prisonniers nous permet de saisir de ce qui n'est pas lui, de *ta pragmata* (« les choses, les faits »), des « ça même » (*ta auta*). Ses limites, c'est que, pas plus que la vue ou les autres sens, l'intelligence humaine ne nous permet de connaître

ces *auta* tels qu'ils sont *en eux-mêmes* du fait de la nature corporelle de l'homme et des contraintes que cela lui impose. Ou, pour être plus précis, disons qu'il n'a aucun moyen de savoir si ce qu'il saisit par ses sens et par son intelligence épuise la « réalité » de ce qui sollicite ces « organes » (sens et intelligence). Mais c'est un moindre mal puisque ce qui nous importe, ou devrait nous importer pour vivre une vie « bonne », ce n'est pas ce que *sont* ces *auta*, mais les relations qu'ils peuvent avoir avec nous, individuellement et collectivement, et le caractère bon ou pas pour nous de ces relations. Notre objectif en tant qu'hommes ne devrait pas être de chercher à savoir ce qui « est », mais ce qui est « bon » (*agathon*) *pour nous*, là encore, individuellement et collectivement, dans l'instant *et dans la durée*, de manière à agir en conséquence. Et cette recherche, qui ne peut être menée que *dia logon* (« au moyen du *logos* »), ne peut se faire efficacement que dans le *dialegethai*, dans l'expérience partagée, seule manière de nous garantir que nous accédons à quelque chose au-delà des mots qui n'est pas un pur produit de notre imagination.

L'homme perçoit *ta pragmata* (« les choses, les faits ») de deux manières : au moyen des sens, de la vue principalement, et au moyen de l'intelligence, du *nous*, qui suppose le sens de l'ouïe pour s'exprimer. Chacun de ces modes d'appréhension lui donne accès à quelque chose des *pragmata*, mais pas à une connaissance complète et adéquate, et chacun le fait à travers une appréhension spécifique : les sens à travers une appréhension qui est de l'ordre de l'*eikôn* (« ressemblance, image ») et qu'on peut donc qualifier d'« iconique », le *nous* à travers une appréhension qui est de l'ordre de l'*eidōs* (« apparence, forme, idée ») et qu'on peut donc qualifier d'« eidétique ». Ces deux modes d'appréhension, au-delà des nuances qui conduisent dans chaque catégorie à une multiplicité de noms de signification proche, *eidōlon* (« image, simulacre, reflet, vue de l'esprit, songe ») et parfois « fantôme », *phantasma* (« apparition, vision, image, apparence sans consistance ») et parfois aussi « spectre, fantôme », etc. du côté des *eikones* (« ressemblances, images »), *schēma* (« forme, figure, attitude »), *idea* (« apparence, forme, idée »), *genos* (« espèce, genre, famille »), etc. du côté des *eidē* (« apparence, forme, idée »), ont en commun de ne produire que des *représentations* dans notre esprit qui ne sont pas les *pragmata* elles-mêmes, représentations conditionnées à la fois par les propriétés de ce qu'elles représentent et par les spécificités de l'« organe » qui les appréhende, l'un des sens ou le *nous* (« esprit, intelligence »), selon les cas. Elles se distinguent par le fait que, là où l'*eikôn*, ou toute autre représentation de la même catégorie, n'est « image » que d'un unique modèle, l'*eidōs*, ou toute autre représentation de la même catégorie, renvoie à une pluralité (spatiale et/ou temporelle) de « participants » à cet *eidōs*. Bref, la représentation « iconique » des sens est fondée sur une relation modèle-image ou, pour le dire dans le vocabulaire de l'analogie de la ligne, entre *to homoiōthen* (« ce qui a été rendu semblable ») et *to hōi hōmoiōthē* (« ce à quoi ça a été rendu semblable ») (*République* VI, 510a10), alors que la représentation « eidétique » est fondée sur une relation participant-participé, dans laquelle un participant peut participer à une pluralité de participés (Socrate participe à « homme », « bipède », « blanc », « grec », « juste », « laid », etc.) et un participé (« homme » par exemple, ou « juste ») être participé par une pluralité de participants.

Une « image » n'a qu'un seul modèle et ne reproduit que certains aspects de cet unique modèle. Dans le cas des « images » naturelles comme les ombres ou les reflets, l'image est indissociablement liée à son modèle et ne peut subsister sans lui ; dans le cas des images artificielles produites par l'homme, comme des peintures ou des sculptures, l'image est « matérialisée » et devient un objet à part entière, ce qui lui permet de subsister hors la présence de son modèle, mais elle est toujours image d'un modèle. Et même dans une œuvre d'imagination ou dans un rêve ou une illusion, l'« image » produite ne peut l'être que par combinaison et/ou déformation de perceptions antérieures et elle reste toujours « image » d'un *unique* modèle supposé. Le peintre qui représente sur son tableau un *tragelaphos* ne peut le faire que parce qu'il a déjà vu, et probablement déjà peint, des boucs et des cerfs, et combine, à partir de plusieurs modèles présents devant lui ou de mémoire, des parties de l'un et de l'autre ; et dans tous les cas, il ne représente qu'un animal supposé. De même, celui qui croit voir des fantômes, pense n'avoir

affaire qu'à des individualités, identifiables chacune par des signes distinctifs. Dans le registre de l'image, la perfection, c'est la ressemblance la plus parfaite possible que permet le mode de représentation utilisé, et par passage à la limite, le clone, qui, si l'on va jusque-là n'est plus à proprement parler une image, mais un double (cf. *Cratyle*, 432b-c).

Dans le cas des *eidè* au contraire, le processus de production, qu'on peut appeler en langage moderne l'« abstraction », consiste justement, non plus à chercher la ressemblance la plus exacte possible, mais à éliminer *délibérément* une partie plus ou moins grande des spécificités de ce à quoi on s'intéresse pour n'en garder que certains aspects récurrents dans une multiplicité d'occurrences simultanées ou successives de *pragmata* susceptibles d'être associées à cet *eidòs* par l'emploi du nom que nous y associons (cf. *République* VII, 523c11-d6). Et les deux premières spécificités dont on fait « abstraction » pour ça, c'est la localisation spatiale et la situation dans le temps. C'est ce processus d'abstraction qui caractérise le *nòus* (« esprit ») humain : l'aptitude à repérer des différences et des ressemblances et à dissocier des éléments qui se présentent à lui associés pour les analyser sélectivement. Ce travail se fait dans un premier temps sur les « images » produites par les sens, et plus particulièrement la vue (les ombres de la caverne) et c'est lui qui donne naissance au langage par l'association de noms à ces « abstractions » sélectives effectuées sur le continuum de couleurs, de sons, d'odeurs, etc. que nous offre chacun des sens. Mais il se fait aussi sur les sensations de plaisir ou de peine associées dans l'âme à ces perceptions et met en œuvre un certain nombre de « critères » propres à l'esprit humain, outre les critères de ressemblance et de différence, dont Aristote fera des « sensibles communs », comme la grandeur, le nombre, la figure, etc. Et de plus, il est « récursif » en ce sens qu'il peut aussi s'exercer sur les *eidè* « abstrait » dans des expériences antérieures, ce qui permet de percevoir des *eidè* qui n'ont aucun lien direct avec des perceptions sensibles.

C'est ce processus d'abstraction qu'évoque Socrate en *République* VII, 523c11-d6 sur un exemple particulièrement intéressant, celui des doigts. Un doigt, nous dit Socrate, en montrant à Glaucon trois des doigts d'une de ses mains qui, comme le texte le laisse supposer (« *le plus petit, le second et celui du milieu*⁷¹ », 523c5-6), sont très probablement le pouce, l'index et le majeur, est un doigt quelle que soit sa position spatiale (« *au milieu ou à l'extrémité* »), sa couleur (« *blanc ou noir* »), sa taille (« *gros ou mince* »), etc. (« *et toutes choses de ce genre (kai pan hoti toiouton)* ») et, dans l'esprit de la plupart des gens (« *l'âme du plus grand nombre (tôn pollôn hèn psuchèn)* », 523d4) le seul mot *daktulon* (pour un grec contemporain de Socrate et Platon) ou « doigt » pour nous, français, suffit à faire comprendre de quoi on parle sans avoir à (se) poser de questions. Pourtant, si l'on y réfléchit, le doigt n'est pas quelque chose dont l'unité et l'individualité sont clairement définies : un doigt n'est pas comme un homme ou un cheval, une individualité complète et clairement délimitée, mais une partie d'un tout plus large, la main, elle-même partie du bras, lui-même partie du corps d'un homme, et cette partie n'a pas de « frontière » précise au point où elle se rattache à la main, et cette question de « frontière » devient encore plus problématique si l'on s'intéresse au squelette de la main et non plus à la main recouverte de chairs et de peau : faut-il dire que les doigts ne comprennent que les trois derniers os (deux pour le pouce) de chaque séquence d'os articulés au poignet, pour rester cohérent avec l'appellation retenue sur la main vue avec les chairs et la peau, ou ne plus s'intéresser qu'à ce qui est visible sur le squelette et appeler « doigt » chaque séquence complète d'os articulés au poignet ? Bref, la notion de « doigt » existe *pour nous* en grande partie parce qu'on a éprouvé le besoin de donner un nom particulier aux excroissances qui terminent les bras et les jambes d'êtres humains dont on ne voit que la peau, membres d'un corps dans lequel nous avons distingué deux « bras », terminés par des « mains », et deux « jambes », terminées par des

⁷¹ On notera au passage que Socrate parle de « celui du milieu » en faisant référence à sa position par rapport à la main tout entière, alors même qu'il ne montre que trois des cinq doigts et que donc ce troisième doigt n'est pas au milieu du groupe de doigts qu'il montre. Et pourtant tout le monde comprend, y compris nous, lecteurs, qui ne voyons pas la main de Socrate.

« pieds », là où, pour la plupart des autres animaux, nous ne parlons que de « pattes ». Et, si l'on remarque que cette analyse prend place dans des considérations sur l'intérêt de l'arithmétique pour la formation du philosophe et que les doigts sont le premier « outil » que les jeunes enfants utilisent pour apprendre à compter et pour « montrer » des chiffres, par exemple quand on demande à un enfant de trois ans quel est son âge, on peut prolonger la réflexion sur le fait que ces doigts, dont l'« unité » n'est pas aussi évidente qu'elle en a l'air, peuvent devenir, en poussant plus loin l'abstraction, de simples « unités » de comptage... et aussi une unité de mesure, puisque « *daktulon* » est aussi en grec le nom de la plus petite unité de mesure de longueur (comme « pouce » peut désigner en français l'un des doigts et une unité de longueur), alors même que les doigts de la main ont tous des longueurs différentes sur une même main, et a fortiori d'une personne à une autre, si bien que le mot *daktulon* en lui-même, dans une conversation où il vient d'être question d'un savoir de comptage nécessaire à toutes les *technai* (« activités artisanales »), en particulier pour mesurer, peut avoir plusieurs sens et que ce n'est que parce que Socrate accompagne la parole par le geste que, dans l'expérience partagée qui accompagne le *dialegesthai* en cours, et que nous, lecteurs, ne pouvons que supposer à partir des indications textuelles, cette ambiguïté du mot utilisé par Socrate est levée. Ce simple exemple nous invite donc à réfléchir sur le fait que le même mot peut avoir plusieurs sens totalement différents selon que le processus d'abstraction est plus ou moins poussé et, comme c'est ici le cas, désigner à la fois une « réalité » concrète, un membre du corps matériel des hommes, et une « réalité » abstraite, une unité de mesure de longueurs, alors même que, dans le premier processus d'abstraction, on a justement fait abstraction de la longueur du membre considéré pour le nommer *daktulon* et que toute la suite de la conversation tourne sur cette question de longueur relative des doigts les uns par rapport aux autres. Dans un second temps, il peut nous amener à réfléchir sur le caractère parfaitement arbitraire des « unités » utilisées pour mesurer, et donc des nombres qui en résultent dans ces mesures.⁷²

Là où la limite de l'image, c'est le clone, la limite de l'abstraction, c'est... le « être » (*to einai*). La tendance naturelle de l'esprit humain à propos de quoi que ce soit à quoi il s'intéresse en lui supposant une « unité » par la pensée, c'est de chercher à savoir *ti esti*, « quoi c'est ». Et ce qu'il y a de commun à toutes ces questions avant qu'on y réponde, c'est « *esti* ». Mais précisément parce que ce mot fait partie de la question et est repris dans toutes les réponses qu'on peut y faire, il ne nous apprend absolument rien sur ce à quoi on s'intéresse ; en fait il est partie intégrante de ce qui est « supposé » (*hupotethènai*) dans l'énoncé de la question. Le seul attribut que l'on peut associer à cette abstraction universelle la plus générale qui soit (voir la définition qu'en donne l'étranger en *Sophiste*, 247d8-e4), c'est le « un » (*hen*), qui résulte du simple fait qu'en fixant son attention sur ce qu'elle considère l'âme l'isole par la pensée pour en faire une « unité » (de pensée). Mais pas plus que « *esti* », « *hen* » ne nous apprend quoi que ce soit sur ce à quoi on l'attribut, sinon qu'il est ce que notre pensée isole pour s'y intéresser (comme on vient de le voir à propos du doigt). En d'autres termes, *einai* et *hen* ne sont pas des attributs des *pragmata* (« choses ») hors du *logos*, mais des primitives de la pensée humaine.

Platon ne suppose pas l'« existence » (mot qui n'a pas de pertinence pour lui) d'*eidè* (« formes, idées ») qui constitueraient un « autre monde » accessible à la seule intelligence humaine et dont le monde visible/sensible serait quelque chose comme une « image », mais prend acte du fait que l'esprit humain a la propriété de pouvoir faire abstraction du temps et de l'espace⁷³ pour forger

⁷² Voir la section intitulée *Adieu Pythagore !*, page 57.

⁷³ Faire abstraction du temps ne veut pas dire penser des « réalités » qui seraient « éternelles », si « éternel » signifie « qui dure toujours », ce qui implique encore le temps. Faire abstraction du temps signifie considérer le temps comme un critère non pertinent relativement au produit du processus d'abstraction, tout comme faire abstraction de la couleur signifie non pas supposer que ce qu'on envisage par la pensée a ou peut avoir toutes les couleurs, mais considérer que la couleur n'est pas un paramètre pertinent dans ce qui résulte de l'abstraction, et faire abstraction de la localisation signifie, non pas que ce qui résulte de l'abstraction est partout, ou nulle part, ce qui met encore en jeu le lieu, mais que la position dans l'espace n'est pas un paramètre pertinent pour décrire l'*eidōs*

des noms qu'il associe aux *pragmata* dont il fait l'expérience et à l'aide desquels il met en œuvre un *logos* qui lui permet de dialoguer (*dialegesthai*) avec ses semblables de manière efficiente et opérationnelle. Il comprend aussi, en faisant l'expérience de la relativité du langage, qui varie d'un groupe humain à un autre, de la polysémie des mots dans un même langage, du caractère ouvert et évolutif de tout langage, etc., que, même si l'esprit humain ne sait penser qu'à l'aide de mots, les mots en tant que tels ne sont que la « matérialisation » susceptible d'une expression sonore d'une « représentation » qui est antérieure aux mots qu'il y attache et qui doit se préciser dans des « discours » (*logoi*) qui établissent des liens entre mots, justement pour ne pas les figer puisqu'ils ne sont pas signifiants en eux-mêmes, mais en grande partie arbitraires.⁷⁴ Resituant cette analyse dans le cadre de son souci premier, qui est de déterminer comment doivent vivre les hommes, comment ils peuvent organiser le cadre politique de leur vie en commun et ce qui habilite certains d'entre eux à diriger leurs semblables dans ce cadre, il se satisfait de choisir des noms pour pouvoir parler de manière générique de ce qui est derrière les noms dans l'esprit des hommes, *eidos*, *idea* et d'autres à l'occasion, sans chercher à préciser la « nature » (certains, mais pas lui, diraient le mode d'« existence ») de ces *eidè/ideai*..., dont la mise en évidence *expérimentale* par la réalité et l'opérationnalité du *logos* lui suffit, mais en se concentrant sur la manière d'en faire usage et la finalité souhaitable de cet usage, ayant compris qu'en savoir plus sur cette question de « nature » ne nous serait d'aucune utilité pour faire usage de notre intelligence et du *logos*. Sur la question de l'usage du *logos* et de sa finalité, il prend comme point de départ le fait d'*expérience* que tous les êtres humains ont la notion de « bon » et de « mauvais » et que, même s'ils ne sont pas toujours d'accord entre eux sur ce qui peut être dit « bon » et ce qui peut être dit « mauvais », tous sans exception agissent toujours en vue de ce qu'ils croient, à tort ou à raison, être le meilleur *pour eux* (chacun individuellement), et sont capables de constater que, *dans la durée*, ce qu'ils ont fait à un moment donné en le croyant bon pour eux peut se révéler par la suite mauvais *selon leurs propre conception du bon et du mauvais*. En d'autres termes, l'*idea* du bon a pour tous une réalité *objective* et ne dépend pas de ce que chacun en pense, et il est donc de la première importance pour tous de partager les expériences sur ce sujet dans le *dialegesthai* pour tenter d'avoir une idée aussi juste que possible de ce qui est *réellement* bon, c'est-à-dire bon non seulement sous un certain aspect à un certain moment, mais bon dans la durée et dans toutes ses conséquences, puisque c'est cela que tous recherchent. Peu importe donc de savoir ce qu'est *en elle-même* l'*idea* du bon, ce qu'il faut, c'est, aussi longtemps du moins que nous sommes en vie, déterminer comment agir *dans chaque cas* en vue du meilleur *pour soi dans la durée* (qui, pour les « animaux » vivant en société que nous sommes, impose de prendre en considération les autres et les conséquences potentiellement néfastes *pour soi* des comportements que peuvent induire de leur part nos agissements et leurs conséquences pour eux). C'est en ce sens que « l'idée du bon (*hè tou agathou idea*) » est la lumière qui, en fin de compte, éclaire et oriente toute connaissance de notre part. Connaître ne nous sert à rien si ce n'est pour guider et « éclairer » notre action vers ce qui est notre finalité à tous, le meilleur en toutes choses dans toute la durée de notre vie, et le bonheur qui en résulte pour nous. La connaissance n'est pas bonne *en soi*, mais uniquement comme le moyen le plus puissant dont nous disposons pour déterminer ce qui est bon pour nous, celui qui nous constitue en tant qu'*anthrôpoi*. Et elle ne consiste pas à chercher à savoir ce que sont les « choses » *en elles-mêmes*, mais à chercher à comprendre en quoi elles peuvent contribuer à notre bien individuel et collectif (collectif pour autant qu'il rejaillit sur notre bien individuel).

abstrait par la pensée. La non prise en compte de la situation spatio-temporelle n'est pas la seule caractéristique que l'esprit humain « abstrait » pour donner des noms à ce qui le sollicite, mais c'est celle qui fait *toujours* partie du processus d'abstraction conduisant à l'attribution de noms.

⁷⁴ Un mot « composé » comme *philosophos* ou *tragelaphos* peut « dire » quelque chose de ce à quoi il prétend s'appliquer, mais uniquement parce qu'il est formé de mots plus primitifs qui eux, n'ont aucune signification par eux-mêmes, ce qui fait qu'en fin de compte ces mots « composés » n'ont guère plus de signification intrinsèque que les mots dont ils sont dérivés, qui n'en ont aucune.

Et c'est uniquement si une investigation plus poussée de leur « nature » peut contribuer à cette compréhension qu'elle devient légitime, pour autant qu'on ne perde pas de vue en chemin la finalité ultime de cette investigation.

Ce souci de Platon d'arriver par le dialogue à un accord sur le meilleur dans un contexte politique est bien illustré par une remarque de Socrate au livre V de la *République*, introduisant une réflexion sur la pertinence de la proposition qui constitue la seconde des trois « vagues » dont il craint qu'elles ne submergent les interlocuteurs du dialogue, celle concernant l'organisation de la communauté (*koinônia*) des hommes, des femmes et des enfants chez les gardiens.⁷⁵ Platon fait dire à Socrate à ce point : « *Eh bien alors, est-ce que ceci ne serait pas l'archè* (« principe directeur/fondement ») *de notre accord* : nous demander à nous-mêmes quoi donc nous avons à désigner comme ce qui est bon au plus haut point dans l'organisation d'une cité, ce en vue de quoi le poseur de lois doit poser les lois, et quoi ce qui est mauvais au plus haut point, et ensuite examiner si, oui ou non, ce que nous venons de parcourir s'adapte pour nous dans la trace du bon mais est inadapté à celle du mauvais ? (ar' oun ouch hède *archè tès homologias, eresthai hèmas autous ti pote to megiston agathon echomen eipein eis poleôs kataskeuèn, hou dei stochazomenon ton nomothetèn tithenai tous nomous, kai ti megiston kakon, eita episkepsasthai ara ha nundè dièlthomen eis men to tou agathou ichnos hèmin harmottei, tòi de tou kakou anarmostei;*) » (*République* V, 462a2-7). Ce texte pose *to megiston agathon* (« le bon au plus haut point ») plutôt que « le bien suprême », trop limité au registre moral) comme *archè*, au sens que prend ce mot dans l'analogie de la ligne, c'est-à-dire à la fois comme fondement, comme point de départ, et comme principe directeur et objectif vers lequel on progresse (*archein* au sens de « marcher devant »), dans l'établissement des lois de la cité devant faire pour cela l'objet d'une *homologia*, c'est-à-dire d'une communauté de *logos*. Et il le fait en faisant simultanément référence à *to agathon* (« le bon ») et à *to kakon* (« le mauvais ») pour bien faire comprendre que l'un ne va pas sans l'autre : on ne peut dire que certaines choses/actions/... sont, ou au moins nous paraissent, « bonnes » que parce que d'autres sont, ou au moins nous paraissent, mauvaises, et c'est cette distinction, telle en tout cas que chacun la perçoit, qui oriente toutes nos actions. D'où l'importance, puisque nous devons vivre en société, de faire tous nos efforts pour faire au mieux cette distinction entre bon et mauvais en toutes choses et pour choisir comme dirigeants ceux et celles qui sont le plus aptes à la faire convenablement.

Homologeïn

Cette réplique met en avant une notion fondamentale pour Platon, celle d'*homologia* (« accord, similitude de *logos* »). Si ce substantif est peu fréquent chez Platon (41 occurrences dans tous les dialogues), le verbe de même racine par contre, *homologeïn* (« dire la même chose », c'est-à-dire « être d'accord »), est un de ceux qui reviennent le plus fréquemment dans les dialogues⁷⁶ :

⁷⁵ La présentation usuelle de cette proposition sous le nom de « communauté/mise en commun des femmes et des enfants » traduit une vision « machiste » des propos du Socrate de Platon examinés du seul point de vue des hommes en ignorant qu'il vient de proposer l'égalité entre hommes et femmes. Il ne s'agit pas pour Platon de suggérer que les gardiens pourront coucher avec qui ils veulent sans avoir à se soucier des éventuels enfants qui pourraient naître de telles unions, mais de proposer une communauté de gardiens et gardiennes dans laquelle toute forme de propriété privée est abolie, y compris celle des femmes et des enfants telle qu'elle existait de son temps dans les familles athéniennes. L'objectif de Platon avec cette mesure n'est pas la licence sexuelle, mais la réduction des conflits causés par la jalousie et surtout l'accroissement des chances de détecter et de former adéquatement les futurs dirigeants sans que le devenir de celles et ceux qui en ont le potentiel soit laissé au hasard de la situation financière et intellectuelle de leur père (cf. 465b12-c7, où Socrate semble traiter comme peu important ce qui est sans doute l'une des motivations principales de sa proposition), la détection et la formation de leurs successeurs sans préjugés de classe devant être pour lui la tâche principale des gouvernants en place, comme il le dit en *République* III, 415b3-c6, dans le cadre du « mythe » des trois classes de citoyens, dont l'âme contient soit de l'or, soit de l'argent, soit du fer ou du bronze.

⁷⁶ Il arrive en 22^{ème} position dans la liste des verbes les plus fréquents dans les dialogues. À titre de comparaison, *dialegesthai* apparaît 219 fois dans les dialogues.

529 occurrences en tout, auxquelles il faut ajouter 68 occurrences de composés de ce même verbe de sens presque identique, le préfixe ne faisant que renforcer l'un ou l'autre des aspects de l'accord que suggère *homologeïn*, son aspect collectif, complet ou durable (*sunomologeïn*, 31 occurrences ; *diomologeïsthai*, 25 occurrences ; *anomologeïsthai*, 6 occurrences ; *prosomologeïn*, 4 occurrences ; *kathomologeïn*, 2 occurrences). Le fait d'*homologeïn*, de « dire (*legeïn*) la même chose (*homos*) », est le fondement de la connaissance accessible par le *dialegesthai*, seule manière pour nous de nous libérer de la prison des mots qui structurent aussi bien nos discours que notre pensée (*dianoia*). Non pas qu'il suffise de dire la même chose pour que ce qu'on dit soit vrai, mais parce qu'*a contrario*, si l'on ne parvient pas à l'accord, ce n'est pas nécessairement que ce que l'un ou l'autre dit est faux, mais cela prouve qu'aucun des deux ne *sait*, car, lorsqu'on a un réel « savoir », on doit être capable de le transmettre aux autres de manière convaincante et indubitable, comme le fait par exemple Socrate avec le petit esclave dans le *Ménon* pour un théorème de géométrie. Le premier pas dans la progression vers la connaissance, c'est l'accord verbal aussi large que possible au terme d'un examen aussi poussé que possible du sujet en discussion. Et cette *homologia* commence par un accord avec soi-même dans le temps : dire toujours la même chose sur chaque sujet sur lequel on prétend posséder un savoir. C'est le sens du dialogue introductif à la discussion entre Socrate et Calliclès dans le *Gorgias* (*Gorgias*, 481b6-488b1). Dans cet échange, qui suit immédiatement la brusque irruption de Calliclès dans la discussion entre Socrate et Polos, Socrate commence par poser les conditions de possibilité d'un accord : « *si quelque chose de ce qu'éprouvent les hommes, autre pour les uns, autre pour les autres, n'était pas le même, mais si l'un d'entre nous éprouvait quelque chose qui lui serait propre différent de ce qu'éprouvent les autres, il ne serait pas facile de faire connaître à autrui sa propre affection (ei mè ti èn tois anthrôpois pathos, tois men allo ti, tois de allo ti, to auto, alla tis hêmôn idion ti epaschen pathos è hoi alloi, ouk an èn rhaidion endeixasthai tôi heterôi to heautou pathèma)* » : pour qu'un *dialegesthai* soit possible et conduise à un éventuel *homologeïn*, il faut en premier lieu que quelque chose soit « le même » (*to auton*) dans la multiplicité des « affections » (*pathèmata*) différentes que nous subissons les uns et les autres (« *autre pour les uns, autre pour les autres (tois men allo ti, tois de allo ti)* ») pour que nous puissions nous accorder sur un nom à lui donner et développer un *logos* qui nous permette de nous comprendre. Socrate se place ici sur un plan on ne peut plus général et il faut comprendre les mots *pathos* (« ce qu'on éprouve/subit ») et *pathèma* (« affection » au sens de « ce qui nous affecte ») dans leur sens le plus général, renvoyant à n'importe quoi que l'on subit ou éprouve, même si la suite de son propos et les exemples qu'il prend orientent la compréhension vers le sens plus restreint de « sentiment ». Il est même en amont du *logos*, comme le montre son utilisation du verbe *endeixasthai*, qui ne préjuge pas du moyen utilisé pour « montrer » ou « faire connaître » ce qu'on éprouve à quelqu'un d'autre, qui peut être aussi bien le geste que la parole. Et les exemples qu'il prend renvoient au *pathos* qui est le moteur premier de toute démarche vers les autres, *erôs* (« amour »), là encore dans son sens le plus général tel qu'il ressort du discours de Diotime dans le *Banquet*. En mentionnant pour lui comme pour Calliclès deux objets d'amour, il suggère que la similitude dans la différence est à rechercher à la fois en soi-même et les uns par rapport aux autres : pour penser qu'il peut y avoir similitude entre ce que j'éprouve et ce qu'un autre éprouve, bien qu'il s'agisse de perceptions à chaque fois différentes, il faut commencer par constater *en soi* qu'il peut exister des similitudes entre perceptions successives différentes. Et les deux objets d'amour qu'il mentionne pour Calliclès et lui peuvent être vus comme représentant les deux extrêmes pour chacun des deux de ce qu'il considère comme susceptible de provoquer ce sentiment spécifique qu'est l'amour selon l'échelle de valeurs que propose Diotime : dans les deux cas, l'une des extrémités est une personne, Alcibiade pour Socrate, le fils de Pyrilampe pour Calliclès, mais l'autre extrémité diffère en niveau d'abstraction et d'élévation : là où Socrate s'est élevé jusqu'à l'abstraction pure que constitue la philosophie, Calliclès n'a pu s'élever que jusqu'à l'agrégat de tous les hommes, le

dèmos (« peuple »), qui, incidemment, est désigné par le même nom que la personne dont il est plus spécifiquement amoureux. Si, dans les deux cas, l'amour pour son premier objet, une personne particulière, peut s'exprimer, se « montrer » (*endeixasthai*) par autre chose que des mots, dans les deux cas aussi, l'amour pour le second objet est avant tout affaire de mots, qu'il s'agisse pour Calliclès de séduire le *dèmos* (« peuple ») athénien par de beaux discours à la manière de Gorgias, ou pour Socrate de philosopher à travers un *dialegesthai* sincère qui cherche l'accord pas seulement superficiel entre les participants et non pas la victoire à tout prix sur l'interlocuteur. Le cadre d'un accord possible étant ainsi posé, Socrate suggère que c'est dans chaque cas l'« objet » aimé qui suscite les discours de l'amant et que, seul des quatre « objets » d'amour qu'il vient de mentionner, la philosophie n'est pas inconstante et permet de tenir un discours qui ne change pas au fil du temps et d'être en harmonie avec soi-même. Pour lui, ce qui importe plus que d'être d'accord avec la plupart des gens (*pleistous anthrôpous homologein moi*, 482c1), qui passent leur temps à changer d'opinion, comme cherche à le faire Calliclès par rapport au *dèmos* athénien, c'est d'éviter « moi étant un, d'être en désaccord avec moi-même et de me contredire (*hena onta eme emautôi asumphônôn einai kai enantia legein*) » (482c2-3). En d'autres termes, l'*homologein* avec les autres ne doit pas être recherché coûte que coûte mais sur la base d'un accord préalable avec soi-même (*soi sumphônein*), car comment convaincre les autres de la vérité de ce qu'on pense si l'on est en contradiction avec soi-même ? Cette harmonie intérieure comme préalable à l'harmonie à rechercher avec les autres n'est autre que le reflet au plan des discours de la justice telle que la présente Socrate dans la *République*. Mais il ne suffit pas d'en rester à l'accord avec soi-même car l'homme vivant en société dans la cité, il faut aussi chercher l'accord des uns avec les autres. Et, dans cette perspective, Socrate voit en Calliclès la « pierre de touche » (486d2-7) lui permettant de mettre à l'épreuve l'accord que la philosophie a produit en lui : dans la mesure où il semble le plus éloigné des thèses de Socrate, s'ils parviennent à *homologein* sur un point, ce point pourra être considéré comme fermement établi (« je sais bien que, pour peu que tu tombes d'accord avec moi sur quelque chose sur quoi mon âme a une opinion, ce sera dès lors la vérité (eu oid' hoti, han moi su **homologèsèis** peri hôn hèn emè psuchè doxazei, taut' èdè estin auta talèthè) », 486e5-6). Ce souci d'*homologein* est la toile de fond de tout le *Gorgias*, le dialogue dans lequel ce verbe revient le plus souvent après la *République* (72 occurrences dans le *Gorgias*, 78 dans la *République*, dialogue sensiblement plus long que le *Gorgias*), essentiellement dans la discussion avec Polos (26 occurrences) et dans celle avec Calliclès (45 occurrences, dont 6 rien que dans la section 486d2-488b1, qui constitue la réponse de Socrate au long discours introductif de Calliclès et explicite les raisons pour lesquelles Calliclès peut jouer pour Socrate ce rôle de « pierre de touche » pour les discours tenus par lui sous l'inspiration de la philosophie⁷⁷). Ce dialogue entre Socrate et Calliclès, amoureux de *Dèmos* (« peuple »), fils de Pyrilampe (« qui brille comme un feu »), dont il se fait le porte-parole le plus extrémiste face à Socrate, illustre par anticipation⁷⁸ le retour dans la caverne du prisonnier libéré de l'allégorie de la caverne, qui y met en œuvre *hèn tou dialegesthai dunamis* (« le pouvoir [résultant] de [l'activité de] dialoguer »), l'outil qui donne accès au dernier segment de la ligne (cf. *République* VI, b4) pour mettre à l'épreuve des autres ce qu'il a appris dans la réflexion intérieure (*dianoia*) durant son séjour

⁷⁷ L'occurrence restante, qui est en fait la première dans l'ordre du dialogue, arrive dans la bouche de Socrate à la fin de la discussion avec Gorgias, en 431a5, et l'accord qu'elle souligne entre Gorgias et Socrate est précisément ce qui provoque l'irruption de Polos dans la discussion pour contester la réalité profonde de cette *homologia* (461b8) entre Socrate et Gorgias, que Polos met sur le compte du sentiment de honte (*èischunthè*, 461b5) qu'aurait éprouvé Gorgias à ne pas tomber d'accord (*prosomologèsai*, id.) avec Socrate sur le fait que le rhétoricien ne peut ignorer ce qui est juste ou pas et donc ne peut commettre l'injustice.

⁷⁸ Par anticipation selon l'ordre des dialogues que je propose : le *Gorgias*, dialogue final de la seconde tétralogie, y précède la *République*, dialogue central de la quatrième tétralogie, et, entre les deux, prend place la tétralogie consacrée au procès de Socrate, « prophétisé » par Calliclès au centre du *Gorgias* (486a7-b4), vers la fin de son long discours introductif.

hors de la caverne. Le *dèmos tou Purilampous* (« Peuple, fils de Feu-Brillant », *Gorgias*, 481d5), ces sont les prisonniers restés en bas dont toute la « connaissance » est « fille » de la lumière du feu (*pur*) qui projette les ombres auxquelles ils ont donné des noms du fait de leur aptitude au *dialegesthai* (*République* VII, 515b4).⁷⁹

Car c'est bien à tous les niveaux, aussi bien donc dans l'ordre visible/sensible que dans l'ordre intelligible, qui, tous deux, suscitent le *logos* au moyen des mots, que le *dialegesthai* permet de mettre à l'épreuve, non pas l'existence, mais l'*objectivité* de ce dont on parle. Par « objectivité », j'entends le fait que « quelque chose » hors de notre pensée soit à l'origine du *pathèma* (« affection »)⁸⁰ subi par notre âme auquel nous associons un nom donné ou plus généralement une expression verbale faite d'un ou plusieurs mots, que ce « quelque chose » soit « visible/sensible », et donc perçu par l'un ou l'autre des sens, voire sous différents modes de perception, par plusieurs (par exemple comme à la fois visible, audible et tangible), ou qu'il soit « intelligible », et donc perçu par le *nous*. Et si, pour les perceptions sensibles, le fait que nous ayons plusieurs sens peut, jusqu'à un certain point, nous aider à prendre seul conscience de l'objectivité probable de ce qui est à l'origine de certaines de nos perceptions, par exemple en combinant perception visuelle et perception tactile, pour les perceptions intelligibles, la *seule* manière que nous ayons de tester l'objectivité éventuelle de ce qui suscite ces perceptions est le *dialegesthai*, la confrontation des expériences et du produit de nos réflexions dans l'échange verbal avec d'autres, et il ne peut le faire qu'en testant leur caractère opérationnel, la « prise » que nous donnent ces « concepts » sur ce qui nous entoure et l'efficacité plus ou moins grande qu'ils ont pour nous aider à vivre en vue du bon.

Mais, lorsque je dis que la *seule* manière que nous ayons de tester l'objectivité éventuelle de ce qui suscite nos perceptions intelligibles est le *dialegesthai*, c'est vrai à *une exception près*. Et cette exception, c'est... *to agathon*, le bon. Le « bon » au sens le plus général, et surtout pas à ce point le « bien » au sens moral, qui n'en est que la forme la plus épurée et la plus difficile à appréhender. Non pas parce que nous saurions intuitivement de naissance ce qu'il est, et bien sûr pas parce que nous en aurions tous la même compréhension, ce que l'expérience quotidienne suffit à contredire, mais parce que nous avons tous dès la naissance, comme je l'ai déjà dit, une aptitude à différencier des perceptions que nous trouvons, dans un premier temps au moins, agréables, et d'autres que nous trouvons désagréables, avant même de verbaliser ces expériences autrement que par des réactions comme des sourires et des cris ou des pleurs. Ce que permet le développement de notre *psuchè* depuis la naissance, c'est d'affiner ces sentiments de plaisir et de peine, de les rendre conscients et de développer un *logos* à leur égard, et surtout d'intégrer la prise de conscience du temps et des interconnexions entre ce que nous appelons « causes » et ce que nous appelons « conséquences » qui nous permettent de comprendre que des choses qui peuvent nous paraître plaisantes dans l'instant peuvent induire des conséquences que nous trouverons déplaisantes, selon nos propres notions de plaisir et de peine, de « bon » et de « mauvais », ce qui suffit à prouver que ces notions ne sont pas le fruit de notre imagination puisque, si c'était le cas, nous ne percevrions jamais que des sensations plaisantes, personne ne souhaitant *pour lui* ce qu'il estime mauvais. C'est là le sens des remarques de Socrate qui préludent à l'analogie du bon et du soleil en *République* VI, 505d5-506a2 auxquelles j'ai déjà plusieurs fois fait référence. C'est la raison qui fait que, pour Platon, « *l'idée du bon (hè tou agathou idea)* » est la « lumière » qui rend pour nous possible toute notre connaissance : du sensible, qui est en perpétuel changement, il n'y

⁷⁹ Platon n'a pas inventé un personnage nommé Dèmos ayant un père nommé Pylilampe, puisqu'il s'agit de personnages « historiques » très proches de lui : Pylilampe était son beau-père et Dèmos le fils que ce dernier avait eu d'un premier lit avant d'épouser la mère de Platon. Mais c'est lui qui a choisi de mettre en scène ces personnages dans le contexte du *Gorgias* et de faire de Dèmos le bien-aimé d'un Calliclès qui, lui, est très probablement une création de Platon. Et ce choix peut parfaitement lui avoir été inspiré par leurs noms respectifs et le caractère « symbolique » qu'ils pouvaient prendre dans son projet littéraire.

⁸⁰ *Pathèma* est le mot utilisé par Socrate dans la conclusion de l'analogie de la ligne pour désigner ce qu'il associe à chacun des quatre segments (cf. *République* VI, 511d7).

a pas de connaissance possible autrement qu'en en « abstrayant » des *eidè/ideai* qui ne prennent plus en considération le temps et l'espace, et le critère ultime que permet de tester l'objectivité de ces *eidè/ideai*, c'est celui du « bon » qui est inné en tous, au moins sous la forme embryonnaire du « plaisant », déjà présent dans tous les animaux.

Soleil, ligne, caverne

C'est bien cela que cherchent à illustrer l'analogie de la ligne qui termine le livre VI de la *République* et l'allégorie de la caverne qui ouvre le livre VII lorsqu'on les lit comme un tout où les deux images s'éclairent et se complètent l'une l'autre, toutes les deux éclairées par le parallèle entre le bon et le soleil qui les précède immédiatement. Pour le mettre en évidence, je reprends dans ce qui suit des remarques sur ces trois sections majeures de la *République* déjà faites ici ou là dans ce qui a précédé, pour les intégrer dans une analyse suivie de ces textes qui remet en cause la lecture qui en est faite par la plupart des commentateurs anciens et modernes.

La première chose qu'il faut bien comprendre, c'est que l'une comme l'autre nous présente, non pas, comme on le croit généralement, un découpage du « réel » en sensible et intelligible considérés comme deux « mondes » distincts, chacun d'eux subdivisés en deux parties selon des principes qu'on a du mal à préciser, mais ce que peuvent percevoir d'un *même* « réel » nos sens, et principalement la vue, d'une part et notre *nous* d'autre part, et les différentes attitudes de notre esprit (les *pathèmata* (« affections », au sens de « ce qui nous affecte ») de *République* VI, 511d7) face à ces deux ordres de perception. Dans ce « réel », il n'y a que deux ordres, ce qui est perceptible aux sens (l'*horaton*, le « visible » pris comme archétype du sensible) et ce qui est perceptible au *nous*, à l'intelligence (le *noèton*, l'« intelligible » ou « pensable »), et le second découpage dans chaque ordre ne concerne que notre manière de percevoir ce qui s'offre à nous dans chacun de ces deux ordres, et non pas une subdivision des « objets » qui s'offrent à notre perception dans chacun d'eux. Et ces deux ordres ne sont pas deux sous-ensembles disjoints dans la mesure où c'est déjà notre âme qui interprète ce que saisissent les sens si bien que même les sensibles se présentent à nous dans une dimension intelligible à côté de leur aspect purement sensible. L'intérieur de la caverne, c'est ce qui est perceptible par nos sens et l'extérieur de la caverne, c'est ce qui est perceptible *du même* « monde » par notre intelligence (*nous*) ; simplement, dans la caverne, il n'y a pas de « ciel », car ce « ciel » et ce qu'il contient, qui figurent ce qui nous est perceptible des idées abstraites sans contrepartie sensible comme « beau », « juste », « bon », etc., représente ce qui ne peut être perçu *que* par l'intelligence (*nous*), pas par les sens,⁸¹ et par contre, hors de la caverne, on retrouve, *sous un autre aspect* ce qui était dans la caverne (tout ce que voit le prisonnier, une fois sorti, avant de se tourner vers le ciel). Mais, dans un cas comme dans l'autre, tout le problème pour nous est de bien comprendre que nous

⁸¹ C'est cette différence, qui suggère qu'il y a plus à percevoir hors de la caverne que dedans, qui justifie le *anisa* (« inégal ») de 509d6, donné par les meilleurs manuscrits, mais contesté par Proclus et certains commentateurs anciens et modernes qui voudraient que les deux segments soient *isa* (« égaux ») au nom de leur manière de comprendre ce que Platon a voulu exprimer dans l'analogie. En fait, comme on va le voir, l'aspect quantitatif suggéré par la référence à la taille des segments ne joue aucun rôle dans la compréhension de l'analogie et Platon ne fait ici que s'amuser à donner une apparence de rigueur mathématique à son analogie, apparence qu'il faut justement savoir dépasser pour ne pas se retrouver comme les géomètres auxquels il fait référence dans la suite de celle-ci, incapables de dépasser le stade de la *dianoia* (« réflexion »). Cette question de taille de segments pose problème à ceux qui comprennent le *ana ton auton logon* (« selon le même *logos* ») de la ligne suivante (509d7-8) comme signifiant « selon le même rapport numérique que celui qui a servi à découper la ligne en deux segments » et qui pensent que ce second découpage est un partitionnement des « réalités » sensibles ou intelligibles elles-mêmes. Or on va voir que cette compréhension est fautive, que la formule *ana ton auton logon* n'impose que le fait que le segment du visible et celui de l'intelligible soient découpés selon le même *logon* **l'un que l'autre**, mais pas nécessairement celui qui a servi à découper la ligne au départ, et que *logon* dans cette formule ne doit pas être compris dans son sens mathématique de « rapport numérique », mais dans celui de « raison/explication logique/verbale ». Dans ces conditions, là où *isa* (« égal ») aurait nécessité une justification, *anisa* (« inégal ») laisse chacun libre de découper comme il veut, puisque la taille des segments importe peu.

n'avons accès qu'à des perceptions, des « représentations », conditionnées certes par ce qui en est la source, mais aussi et surtout par les contraintes posées par la nature des organes (incluant l'intelligence (*nous*), dont l'outil est le *logos*) qui nous y donnent accès et les limitations particulières qu'ils peuvent avoir en chacun de nous, différentes de l'un à l'autre. Pas plus nos sens que notre intelligence, et donc le *logos*, ne nous donnent un accès direct et parfaitement adéquat à ce que sont les *auta*, les « ça-même » qui les sollicitent : comme nous le dit le *Phèdre* dans le mythe de l'attelage ailé, il y a encore un « lieu » supracéleste (*ton huperouranion topon*, *Phèdre*, 247c3) auquel seuls les dieux ont accès et où eux seuls peuvent voir « l'étance réellement étant sans couleur et sans figure et inpalpable (*hè gar achrômatos te kai aschêmatistos kai anaphès ousia ontôs ousa*) » (247c6-7), c'est-à-dire « la justice elle-même... la modération (elle-même)... le savoir (lui-même) (*autèn dikaiosunèn... sôphrosunèn... epistêmèn*) », etc. (247d6-7), et ce lieu supracéleste n'est pas accessible au prisonnier libéré sorti de la caverne, qui, déjà pour ce qui concerne le ciel, ne peut le voir que de (très) loin. Et c'est le fait d'avoir ou pas conscience de cela, de ce que notre intelligence aussi bien que nos sens ne nous donne accès qu'à des « représentations »⁸² et non aux *auta* (« ça-même »), qui différencie dans chaque ordre les deux *pathêmata* (« affections ») associés à chacun d'eux.

Que ce soit le même « monde », seulement perçu différemment, qui est figuré à la fois par l'intérieur et par l'extérieur de la caverne, c'est ce que montre le fait qu'on trouve des hommes (*anthrôpoi*, au pluriel), l'« objet » de connaissance dont l'investigation devrait être notre principal souci (« apprends à te connaître toi-même (*gnôthi sauton*) »), dans les deux : dans l'allégorie, *anthrôpoi* (« hommes » au sens non sexué de « êtres humaines ») doit se comprendre comme désignant les âmes humaines (cf. *Alcibiade*, 130c5-6 : « l'âme est l'homme (*hè psuchè estin anthrôpos*) »), c'est-à-dire ce qui, en chacun d'eux, est « intelligible », aussi bien dans la caverne qu'à l'extérieur, et elles sont bien présentes, tout d'abord à l'intérieur, invisibles aux sens, à la fois en la personne des sujets connaissant que sont les prisonniers (*anthrôpous*, 514a3), invisibles les uns aux autres, et en la personne des porteurs (*anthrôpous*, 514b8), cachés par le mur et que, même en se retournant, le prisonnier libéré ne peut voir, et ensuite à l'extérieur, où c'est même le seul type d'« objets » (de connaissance) non situé dans le ciel qui est mentionné explicitement par Platon (*anthrôpôn*, 516a7, là encore au pluriel) et dont le prisonnier libéré peut d'abord voir les ombres et les reflets « intelligibles » avant de les voir eux-mêmes avec l'accoutumance à l'extérieur, eux-mêmes, certes, mais les « voir » seulement, d'une connaissance qui n'en épuise pas plus la « richesse » (*ousia*) que la vue dans la caverne n'épuise la richesse des statues d'hommes (*andriantas*, 514c1) dont les prisonniers voient les ombres, même pour le prisonnier libéré qui les voit directement, statues qui ne sont elles-mêmes que la partie visible (le corps matériel) des hommes/âmes invisibles qui les portent. En fait, on peut même dire que ces trois séries d'*anthrôpôn*, prisonniers, porteurs et *anthrôpoi* visibles hors de la caverne, sont les mêmes *anthrôpoi*, seulement considérés sous trois aspects différents : comme sujets connaissant, comme âmes invisibles comme objet de connaissance dans le sensible et enfin comme âmes appréhendables en tant qu'objets de connaissance dans l'intelligible. Et c'est bien parce que ce sont les mêmes hommes à l'intérieur et à l'extérieur de la caverne que Platon n'éprouve pas le besoin de nous expliquer comment les hommes de l'extérieur sont « arrivés » là ! Si le prisonnier libéré, en tant que sujet en quête de connaissance doit suivre un « cheminement » dans le temps pour passer de l'appréhension par les seuls sens à l'appréhension par l'intelligence (*nous*), figuré par le retournement et la sortie de la caverne, les hommes en tant qu'objets de connaissance sont là, accessibles du début à la fin aux sens *et* aux intelligences qui se donnent la peine de « sortir de la caverne », sans qu'eux aient rien à faire pour cela.

⁸² C'est pour cette raison que Platon, toujours attentif au choix des mots, n'a pas hésité à conserver les mots *eidōs* et *idea*, tous deux dérivés de racines renvoyant à la vue, et dont le sens premier est « apparence », pour désigner ce que perçoit l'intelligence (*nous*).

Dans chaque ordre, sensible et intelligible, il y a de la part des hommes en tant que sujets connaissant deux approches possibles, deux « affections » (*pathèmata*), relativement à la connaissance possible dans ce registre d'un même ensemble d'« objets » de perception, justifiant le découpage de chaque segment en deux. Ceci est clairement mis en évidence par la comparaison entre ce qui décrit le visible dans l'analogie de la ligne et dans l'allégorie de la caverne quand on les compare l'un à l'autre. Dans l'analogie de la ligne, Platon, à propos du segment du visible, introduit, pour expliquer son découpage, la notion d'*eikones* (« images », 509e1) en l'explicitant à l'aide des exemples des ombres et des reflets, c'est-à-dire d'images *naturelles* et non pas produites par l'homme. Mais il serait naïf de croire que Platon est là en train de découper le réel sensible en images, ombres et reflets, d'un côté et originaux de ces images de l'autre et qu'il cherche à distinguer la vue des ombres et des reflets, qui serait appelée *eikasia* (« imagination »), de la vue des originaux, qui serait appelée *pistis* (« confiance, foi »), selon la terminologie introduite par la conclusion de l'analogie (511e1-2). Cette manière de comprendre l'analogie est en totale contradiction avec ce qui, dans l'allégorie de la caverne, correspond à ces deux affections (*pathèmata*) : là, il est bien question d'ombres, mais ces ombres doivent être comprises de manière *analogique*, comme représentant l'« image » que nous donne la vue de ce qui s'offre à notre regard, les objets visibles qui dépassent du mur. Quand on réalise cela, on comprend que l'intervention des images (*eikones*) pour distinguer les deux segments du visible se joue à un tout autre niveau que celui de savoir si l'on regarde une personne ou son reflet dans une glace ou son ombre sur un mur, et que, dans l'analogie de la ligne, Platon n'a parlé d'ombres et de reflets *que* pour expliciter le concept d'image (*eikôn*) en choisissant comme exemples ce qui lui servirait justement d'images (*eikônes*) dans l'allégorie, laissant à celle-ci le soin de nous éclairer sur le type d'images (*eikones*) qui, pour lui, distingue l'*eikasia* (« imagination ») de la *pistis* (« confiance, foi »). Et ce qu'il nous faut comprendre à partir de l'allégorie, c'est que c'est *tout* ce qui est fourni à l'âme par la vue qui est *eikôn* (on parlerait aujourd'hui d'image formée sur la rétine, mais quelle que soit l'explication « scientifique » que Platon pouvait donner de la vue, il savait que ce qui se forme dans l'âme au moyen des yeux n'est pas la même chose que ce qui est devant les yeux et que l'on regarde) et que la distinction entre l'*eikasia* (« imagination ») et la *pistis* (« confiance, foi ») renvoie à la manière dont les hommes comprennent les données de la vue et des sens en général : sont dans l'*eikasia* (« imagination ») ceux qui ne réalisent pas que la vue ne nous fournit que des *eikones* (« images, ressemblances ») et prennent les données des sens au premier degré, comme nous faisant connaître le réel tel qu'il est, qui « [tiennent] *pour le vrai rien d'autre que les ombres des objets fabriqués (ouk allo ti [nomizousi] to alèthes è tas tôn skeuastôn skias)* » (515c1-2), c'est-à-dire en fin de compte, qui traitent ce qui n'est qu'*eikones* (« images, ressemblances ») comme si c'était les originaux et confondent donc voir et savoir⁸³ ; sont dans la *pistis* (« confiance, foi ») ceux qui ont compris que les réalités visibles/sensibles sont plus, même dans le seul registre sensible, que ce que nous permettent d'en appréhender la vue et les autres sens, qui savent que la vue ne nous en donne que des images (*eikones*), mais font confiance (*pistis*) à la vue et aux autres sens pour en donner une perception suffisante pour les besoins de notre vie quotidienne en société, qui ne confondent pas « percevoir » et « savoir » : la vue nous permet de reconnaître nos proches, ceux avec qui nous faisons affaire, nos biens, ce dont nous avons besoin pour nous nourrir, etc., d'une manière tout à fait satisfaisante dans la plupart des cas, mais cela ne veut pas dire que nous avons une connaissance parfaite de ces personnes et ces choses.

Qui dit homme (*anthrôpos*) dit *logos* et c'est bien dès le premier niveau, celui de l'*eikasia* (« imagination »), que le *logos*, au travers du *dialogesthai* (« dialoguer », 515b4), et donc de la vie sociale qu'il suppose et facilite, est mis en œuvre. Mais à ce niveau, les hommes se contentent de donner des noms (*onomazein*, 515b5) aux « ombres » qu'ils voient défiler sur la paroi

⁸³ En grec, la forme passée *oida* du verbe *idein* (« voir »), qui signifie donc à l'origine « j'ai vu », a le sens d'un présent signifiant « je sais » : j'ai vu, donc je sais ! C'est inscrit dans la langue !...

pour en parler entre eux, sans se poser la moindre question sur le statut de ces noms par rapport aux images auxquelles ils les associent. À ce niveau, où l'on est encore dans le sensible, le *logos* est perceptible comme « bruit » par les oreilles (le *phtheggesthai* (« faire du bruit ») mentionné en 515a2 et en 515b8 et b9). Un nom n'est rien d'autre qu'un bruit particulier que l'on sait différencier d'autres bruits/noms et qu'on associe à certaines images produites par la vue, dont la plupart des gens croient qu'elles sont une représentation parfaitement adéquate et exhaustive de ce qui est à leur origine. Cette situation ne change pas, qu'on soit dans l'*eikasia* (« imagination ») ou dans la *pistis* (« confiance ») : prendre conscience que la vue ne nous donne qu'une image des choses qu'on voit, sans même encore, à ce point, supposer une dimension « intelligible » au-delà de la dimension sensible, n'a aucune raison de remettre en cause la compréhension qu'on a des « étiquettes » sonores qu'on associe avec ce que nous offre la vue. Le processus qui peut nous amener à prendre conscience du statut d'images (*eikones*) de ce que saisit la vue n'est pas lié à l'audition, mais plutôt au toucher : la vue seule, sans le secours des autres sens, nous donne une vision en deux dimensions dans laquelle il est impossible de faire émerger le concept d'image (*eikôn*) et de distinguer un original d'un reflet ; ce n'est que par le toucher que le bébé peut faire la différence entre la tête de sa mère et son reflet dans la glace et, tant que ce concept d'*eikôn* n'a pas été intégré, on ne peut penser le produit de la vue en nous comme une *eikôn* d'un genre particulier. D'autres expériences comme celle d'une boîte fermée, puis ouverte, dont on ne voit pas l'intérieur dans un cas alors qu'on le voit dans l'autre, permettent de prendre conscience de ce que la vue ne nous permet de saisir que l'enveloppe des choses, et même pas toute l'enveloppe, mais, à un instant donné, seulement la partie de cette enveloppe qui nous fait face. C'est cela que traduit le remplacement des ombres bidimensionnelles par les statues tridimensionnelles : les prisonniers dans la caverne sont prisonniers de leurs sens et la libération des chaînes, suivie du retournement, c'est la prise de conscience du fait que les sens ne nous permettent pas de connaître les choses telles qu'elles sont, mais seulement certains aspects d'elles. Mais ce n'est pas parce qu'on a pris conscience de cela qu'on a comme par magie accès à la connaissance qui nous est refusée par les sens, car on reste dans le sensible, même si c'est au moyen de mots qu'on rend compte de notre expérience sensible. On sait seulement qu'on ne sait pas, qu'on ne connaît de ce que nos sens nous permettent de saisir que ce qu'ils nous permettent d'en saisir, qui n'est qu'une partie de ce qu'ils sont.

En résumé, ce que nous apprend la combinaison de l'analogie de la ligne et de l'allégorie de la caverne sur le « visible » (le premier segment de la ligne et l'intérieur de la caverne), c'est que, dans ce qui sollicite notre vue existe « objectivement » une distinction entre « originaux » et « images » (ombres, reflets) que notre vue seule est incapable de discerner et dont la perception par notre « âme » suppose l'assistance d'un autre sens, le toucher ;⁸⁴ que *tout* ce que perçoit notre vue (et plus généralement tous nos sens), que ce soit un « original » ou une « image », n'est en fait qu'un autre type d'image (au sens analogique pour les sens autres que la vue),⁸⁵ formé dans l'âme par les yeux (ou un autre organe des sens), et représenté dans l'allégorie par les ombres sur le fond de la caverne (et par l'écho, une forme de « reflet », des paroles prononcées par les porteurs et les prisonniers, pour l'ouïe) ; et que deux modes de perception du sensible sont possibles pour l'homme, distingués l'un de l'autre par le fait qu'il a (en mode « confiance (*pistis*) ») ou pas (en mode « imagination (*eikasia*) ») pris conscience de ce fait que ses sens ne lui donnent accès qu'à des « images » de ce qui est visible, audible, tangible, etc., pas à une connaissance adéquate et exhaustive de cela, ce d'autant plus que ces « images » changent en permanence. En d'autres termes, la distinction entre originaux et images existe dans le sensible aussi bien pour celui ou

⁸⁴ Ce dernier point n'est pas explicité, et Platon nous laisse le soin de le découvrir en réfléchissant sur ce qu'est une ombre ou un reflet et sur la manière dont nous distinguons les images naturelles de leurs originaux.

⁸⁵ En grec, *eikôn*, contrairement à des mots comme *eidôlon* ou *phantasma*, ou même *eidos* et *idea*, n'a pas un sens limité au registre de la vue puisqu'il dérive d'une racine qui évoque l'idée de « ressemblance » au sens le plus général, applicable donc aussi bien à des ressemblances visuelles qu'à des ressemblances sonores, gustatives, ou autres.

celle qui n'en est encore qu'à l'*eikasia* (« imagination ») et qui est le plus souvent capable de faire cette distinction, que pour celui ou celle qui en est à la *pistis* (« confiance »), et ce qui fait la différence entre les deux sous-segments du visible, ce n'est pas l'aptitude à faire cette distinction, mais la prise de conscience du fait que *tout* ce que nous font percevoir nos sens est de l'ordre de l'« image » par rapport à ce qui est à l'origine de nos sensations.

Si l'on en vient maintenant au segment de l'intelligible, que Socrate découpe en deux segments auxquels il associe des « affections (« *pathèmata*) » qu'il appelle *dianoia* (là où il parlait d'*eikasia* dans le segment du visible) et *noësis* (là où il parlait de *pistis* dans le segment du visible)⁸⁶, c'est cette fois l'analogie de la ligne qui va éclairer l'allégorie et nous aider à la comprendre. Il nous faut d'abord garder en mémoire que Socrate a demandé de découper chacun des deux segments, visible et intelligible, *ana ton auton logon* (509d7-8), « selon la même "raison" », en prenant bien garde que d'une part, ce n'est pas parce que l'analogie est à connotation géométrique qu'il faut supposer que cette « raison » est un rapport numérique (l'un des sens possibles du mot *logos*, mais pas le seul, même dans une telle expression), et que d'autre part il ne précise pas que ce *logon* doit être le même *que celui qui a présidé au découpage initial de la ligne en visible et intelligible*. L'expression peut en effet vouloir dire simplement que chacun des deux segments, celui du visible et celui de l'intelligible, est découpé selon la même règle (numérique ou logique) *que l'autre*, sans que cela impose que ce soit la règle qui a permis le découpage en visible et intelligible. Dans ces conditions, il sera sage de commencer par chercher à mettre au jour l'analogie (*ton auton logon*)⁸⁷ qui peut exister entre le principe de découpage du segment du visible et celui du segment de l'intelligible avant de se demander si ce principe est aussi celui du découpage entre visible et intelligible, dans la mesure où le texte impose la première analogie, *pas* la seconde.

La clé de compréhension de la distinction entre *dianoia* et *noësis* et de l'illustration qui en est faite dans l'allégorie est donnée par l'introduction comme élément discriminant entre les deux segments de l'intelligible de l'utilisation par le *logos* de [hè] *to dialegesthai dunam[is]* (« le pouvoir [résultant] de [l'activité de] dialoguer », 511b4), une fois qu'on a réalisé que, dans l'allégorie, il n'y a de *dialogesthai* qu'à l'intérieur de la caverne, puisque le *dialogesthai* passe par l'ouïe ! Le verbe est utilisé en 515b4 à propos des prisonniers enchaînés donnant des noms aux ombres, et donc dialoguant entre eux au plus bas niveau d'appréhension du réel, celui de l'*eikasia* (« imagination »), et la description de la libération d'un prisonnier par « quelqu'un » (*tis*, 515c6) imagine un dialogue entre ce quelqu'un et le prisonnier libéré (« *si quelqu'un lui parlait... (ei tis*

⁸⁶ Je préfère ne pas traduire ces deux mots car, d'une part, toute traduction implique une interprétation, consciente ou inconsciente, de cette distinction particulièrement difficile à saisir, qui risque de perturber le lecteur en orientant sa réflexion dans une direction qui n'est pas nécessairement la bonne, et d'autre part, parce que Platon lui-même n'est pas attaché aux mots mais à ce qu'il veut nous faire comprendre à travers eux, comme le montre le fait que, lorsqu'il rappelle l'analogie de la ligne quelques pages plus loin dans le livre VII de la *République*, précisément pour ces deux segments, il varie son vocabulaire, remplaçant *noësis* par *epistèmè* (« science, savoir ») et utilisant *noësis* pour désigner l'ensemble du segment de l'intelligible, c'est-à-dire ce qui, dans l'analogie elle-même, regroupe *dianoia* et *noësis* (533e7-534a9). Les distinctions qu'il cherche à faire ici n'ont pas encore été faites dans le langage qu'il utilise et dont il est tributaire et il est donc contraint d'utiliser des termes préexistants de sens seulement approché de ce qu'il cherche à mettre en évidence (et qui d'ailleurs n'a pas été compris). Il suffit de savoir que *dianoia* aussi bien que *noësis* dérivent tous deux de la racine *nous*, qui signifie « esprit, intelligence », et du verbe *noein* qui en dérive avec le sens général de mettre en action ce *nous*, c'est-à-dire « penser, comprendre, se mettre dans l'esprit, méditer ». *Noësis* est le substantif d'action dérivé de ce verbe et désigne donc de manière générale le fait de mettre son intelligence en action, et *dianoia* et le verbe *dianoieisthai* renvoient aussi à l'activité du *nous* en ajoutant le préfixe *dia*, le même qu'on trouve dans *dialogesthai* (formé à partir de *logos* comme *dianoieisthai* à partir de *nous*), qui importe d'idée de progresser « à travers » et « au moyen de », c'est-à-dire de pensée non pas statique (« je pense à elle »), mais dynamique, progressant d'idée en idée en cherchant à atteindre un objectif, un résultat.

⁸⁷ Le mot français « analogie » vient du grec *analogia* (« proportion, analogie »), lui-même dérivé de *analogos* (« proportionnel, en rapport avec, analogue ») dans lequel on retrouve le *ana* et le *logos* de *ana ton auton logon*.

autôi legoi...) », 515d1-2).⁸⁸ Par contre, rien de tel ne prend place durant tout le séjour du prisonnier libéré hors de la caverne. Or, comme Platon décrit un dialogue dans la caverne après la libération du prisonnier, rien ne lui interdisait de supposer que le *tis* qui participe à ce dialogue accompagnait le prisonnier hors de la caverne, ce qui aurait même paru tout à fait naturel. Et pourtant, le prisonnier sorti de la caverne est seul avec lui-même et pas un mot n'est prononcé ou supposé. Si Platon a fait ce choix, c'est donc très probablement de manière délibérée et il doit être signifiant. Ce choix, me semble-t-il, nous invite à comprendre que *tout* le séjour du prisonnier hors de la caverne n'illustre *que* le premier segment de l'intelligible, celui de la *dianoia*.

Et de fait, si nous éclairons ce texte par la définition de la *dianoia* donnée par l'étranger dans le *Sophiste* comme « le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même se produisant sans son (*ho entos tès psuchès pros hautèn dialogos aneu phônès gignomenos*) » (263e3-4), par opposition au *logos* au sens usuel de « discours » qui implique la production de son (263e7-8), on comprend que la sortie de la caverne et le séjour hors de celle-ci représentent le travail intérieur de la pensée, la *dianoia*, qui ne peut se faire qu'à l'aide des mots du langage, comme un « dialogue intérieur », mais un « dialogue » qui n'est pas à proprement parler un *dialegesthai* puisque justement il se fait seul dans le secret de la pensée intérieure. Cette réflexion intérieure ne peut culminer que dans un *sullogizesthai* (au sens étymologique « rassembler dans un raisonnement » ; cf. *sullogizoito*, 516b9), pas dans un *dialegesthai* qui le mettrait à l'épreuve de la confrontation à d'autres pensées, *dialegesthai* qui n'est possible que par un retour dans la caverne qui suppose de sortir de sa tour d'ivoire et de ne pas s'imaginer « avoir déjà été transportés vivants dans les îles des bienheureux » (519c5-6), et qui constitue une prise de risque (le seul aspect de ce retour explicité par Socrate dans l'allégorie). On ne peut parfaire sa connaissance que dans l'échange et le dialogue avec d'autres, pourvu que ce dialogue soit conduit comme une recherche en commun, pas comme un combat où l'on cherche à triompher à tout prix. Le *dialegesthai* selon Platon, loin d'être une technique spécifique de raisonnement qui s'opposerait au *sullogizesthai* d'Aristote (« raisonner par syllogismes »), n'est rien d'autre que cela, un dialogue sincère mené par des personnes qui cherchent ensemble la vérité sans que l'un(e) se pose comme « maître » par rapport aux autres puisqu'aucun(e) n'a la certitude de posséder un « savoir » infaillible sur ce dont on discute, et c'est de cela qu'il nous donne des exemples à travers ses dialogues. Le *sullogizesthai*, le raisonnement par syllogismes cher à Aristote et toute la logique qu'il développe autour n'est donc pas, quoi qu'en pense son créateur, la clé du savoir et du raisonner juste, mais au mieux une étape préparatoire à l'« épreuve de vérité » du *dialegesthai* qui, seul, pourra éventuellement confirmer ou infirmer les conclusions provisoires du *sullogizesthai*. Certes, il faut savoir mener un raisonnement avec rigueur dans un tel dialogue, comme Platon nous en montre maints exemples dans ses dialogues, mais ce n'est pas la rigueur du raisonnement à elle seule qui garantit la vérité des conclusions, car tout le raisonnement, des « hypothèses » de départ aux conclusions, repose sur des mots et mène à d'autres mots, pas aux *auta*, et tout dépend en fin de compte de la compréhension qu'ont les uns et les autres des mots qu'ils emploient, qui n'est pas nécessairement la même pour tous. C'est en fin de compte la confirmation par l'expérience qui prouve la validité d'un raisonnement, syllogistique ou pas, pas la rigueur du syllogisme qui prouve sa conclusion. L'étranger du *Sophiste* ne « prouve » pas que « *Théétète est assis (Theaitètòs kathètai)* » est vrai et que « *Théétète, avec qui en ce moment, moi, je dialogue, vole (Theaitètòs, hôi nun egô dialegomai, petetai)* » est faux par

⁸⁸ On peut même penser que c'est ce dialogue supposé qui justifie le qualificatif de *phusei* (« naturel ») attribué au processus de libération du prisonnier en 515c5 : le *logos* s'exprimant de manière perceptible par les sens dans le *dialegesthai* est ce qui distingue les hommes des autres animaux et c'est bien l'usage « naturel » de cette faculté qui lui permet éventuellement de se libérer de ses « liens ». Mais, pour que ce dialogue libérateur soit possible, il faut au moins un interlocuteur, le *tis*, le « quelqu'un », mentionné dans l'allégorie qui mette en doute en dialoguant avec lui ce que croient ceux qui en restent à l'*eikasia*, c'est-à-dire que « *le vrai* [n'est] *rien d'autre que les ombres des objets fabriqués* ».

des syllogismes, il le fait constater par le principal intéressé et tous les auditeurs présents dans le cadre du dialogue qu'il mène avec Théétète. Et Parménide, dans le dialogue éponyme, semble « prouver » tout et son contraire avec la même rigueur syllogistique faute de préciser dans quel sens il prend les mots abstraits qu'il emploie dans chacun des raisonnements successifs qu'il déroule dans ce qui n'est qu'en apparence un dialogue et de soumettre ses conclusions à l'épreuve de l'expérience, si bien qu'il « prouve » seulement qu'aucune de ses conclusions n'est certaine, puisque contredite par une autre tout aussi rigoureusement « démontrée ».

En d'autres termes, *tout* le séjour du prisonnier libéré hors de la caverne n'illustre *que* le travail intérieur de la *dianoia* qui est *préalable* à un *dialegesthai* potentiellement fructueux avec d'autres *dans la caverne*, c'est-à-dire dans le sensible permettant l'échange sonore à l'aide de mots prononcés et non plus seulement pensés. Mais bien sûr, ce *dialegesthai* sera d'autant plus fructueux que les participants auront été plus loin dans l'investigation de l'extérieur de la caverne, qu'ils auront été en mesure de lever les yeux vers le ciel et de trouver dans les astres des repères pour leur future « navigation », et aussi d'observer ce qu'il y a à voir sur terre dans la pleine lumière du soleil, pour autant qu'ils ne s'y gâtent pas la vue en fixant trop longtemps celui-ci et en oubliant au passage ce qu'il importe qu'ils observent en détail, les êtres humains (*anthrôpoi*). Il n'est en effet pas nécessaire de fixer le soleil longuement, bien au contraire, pour *sullogizesthai* (« déduire par un raisonnement ») que « *c'est lui qui produit les saisons et les années et qu'il supervise tout ce qui est dans le domaine vu, et que, de ces [choses] qu'eux-mêmes voyaient, [il est] d'une certaine manière, de toutes, responsable (houtos ho tas te hôras parechôn kai eniautous kai panta epitropeuôn ta en tôi horômenôi topôi, kai ekeinôn hôn spehis heôrôn tropon tina pantôn aítios)* » (516b9-c2). Il faut au contraire pour cela regarder ce qui est à la surface de la terre dans sa lumière, voir les plantes pousser au fil des saisons, etc. et non pas chercher à savoir si le soleil est un dieu ou un corps matériel en le fixant lui-même ou, pire, espérer un jour pouvoir aller le toucher de près « *dans son lieu propre (en tòi autou chôrai)* » (516b6).

Et de fait, ce que le Socrate de Platon nous dit que découvre hors de la caverne le prisonnier libéré, ce sont deux ordres de sollicitations : celles qui proviennent de la surface du sol et celles qui proviennent du ciel, qui nous sont décrites successivement, chaque fois en réintroduisant la distinction originaux-images au moyen du vocabulaire utilisé à propos du visible dans l'analogie de la ligne (ombres et reflets). Les réalités « terrestres » vues hors de la caverne, dont les seules explicitement nommées sont, comme je l'ai déjà dit, les *anthrôpoi* (« hommes », 516a7), figurent la dimension intelligible des réalités sensibles⁸⁹ pour les *anthrôpoi*, les âmes, en tant que sujets connaissant (les prisonniers, libérés ou pas). Le ciel et tout ce qu'il contient, soleil compris, figure les réalités exclusivement intelligibles comme « juste », « beau », « bon » (le soleil), etc. Mais l'accès à toutes ces réalités n'est possible dans la *dianoia* qu'au moyen des mots, qui sont le support aussi bien du discours que de la pensée. Reste que, dans le registre intelligible comme dans le registre visible, la distinction entre « image » et modèle existe. Je ne parle pas ici de celle qui verrait dans les réalités sensibles des images des réalités intelligibles, sur laquelle je reviendrai plus loin, mais de celle qui reste dans le registre des mots et nous fait prendre les propos entendus ici ou là sur Socrate (des « reflets » de Socrate), ou le cinéma que l'on s'est fait dans sa tête à partir des rencontres éventuelles avec Socrate et de tout ce qu'on a entendu sur lui (l'« ombre » de Socrate présente par exemple en chacun des jurés à son procès) pour la réalité le concernant, ou le discours de la cité sur la justice (le « reflet » d'une étoile), intériorisé au fil des ans depuis l'enfance, pour la réalité de la justice. Mais, pas plus dans l'intelligible que dans le visible/sensible, ce n'est cette distinction « objective » qui sépare les deux segments. Ce qui, dans l'intelligible, prend la place des perceptions visuelles, des « images »

⁸⁹ Non pas des « idées » comme l'« idée de l'Homme », unique, mais bien la dimension intelligible de chacun des multiples hommes et femmes qui vivent autour de nous (ce qu'il appelle leur « âme (*psuchè*) »), comme le montre le fait que Platon, même lorsqu'il parle de ce que le prisonnier peut voir à l'extérieur de la caverne, mentionne les hommes au pluriel.

que produit la vue dans notre âme, ce sont les mots, « images » dans notre esprit de ce qui s'offre à notre appréhension dans le registre intelligible. Et de même que ce qui distingue la *pistis* (« confiance ») de l'*eikasia* (« imagination ») dans le visible, c'est le fait de réaliser ou pas que ce que saisit notre vue n'est qu'images de ce qui s'offre à elle, ce qui distingue la *noësis* de la *dianoia*, dans le registre intelligible, c'est le fait de réaliser ou pas que les mots ne sont pas les *eidè*, les « concepts », auxquels on les associe,⁹⁰ c'est l'attitude vis-à-vis du *logos*, le fait de comprendre ou pas que la vérité n'est pas dans les mots mais au-delà d'eux et qu'elle n'est accessible, si tant est qu'elle le soit pour les hommes, qu'à ceux qui adoptent vis-à-vis du langage l'attitude de détachement qui convient, qui comprennent qu'aucun mot à lui tout seul ne donne accès à la connaissance, mais que c'est leur entrelacement mis à l'épreuve du *dialegesthai*, non pas dans de brèves formules définitionnelles qui ne font que remplacer un mot par deux ou trois autres tout aussi problématiques, mais dans des échanges multiples et approfondis où l'on n'hésite pas, justement pour ne pas se laisser piéger par les mots, à varier le vocabulaire et les angles d'attaque sur ce à quoi on s'intéresse.

Si l'allégorie nous présente deux ordres d'intelligibles, ceux de la « terre » et ceux du « ciel », les *eidè* (« apparences, formes, idées ») liés aux réalités sensibles et les *eidè* purement intelligibles, l'analogie de la ligne ne nous présente, à titre d'exemple, qu'une seule catégorie d'intelligible, celle des objets mathématiques, qu'Aristote appelle *ta mathematika* et qui, comme il le fera remarquer (cf. *Métaphysique* A, 987b14-18), sont intermédiaires (*metaxu*), non pas, comme il le dit, entre *ta aisthèta* (« les sensibles ») et *ta eidè* (« les formes/idées »), mais entre les *eidè* associés aux *aisthèta* (les « hommes et les autres [choses] (*anthrôpoi kai ta alla*) » de *République* VII, 516a7 que découvre le prisonnier libéré avant de regarder vers le ciel) et les *eidè* associés aux *ideai* (les astres dans le ciel de l'allégorie),⁹¹ non pas parce qu'ils formeraient une catégorie particulière à laquelle serait associé un des segments de l'intelligible, celui de la *dianoia*, mais sans doute justement parce qu'étant intermédiaires entre les deux catégories d'*eidè*, ils peuvent nous aider à comprendre les problèmes associés à l'une et à l'autre et mettre en évidence les pièges qu'il nous faut éviter à leur sujet. En fait, ces *mathematika* (« objets mathématiques ») couvrent à peu près toute la palette entre le purement abstrait et le presque concret, comme on peut le voir dans les exemples pris par Socrate dans l'analogie de la ligne : en 510c4-5, il mentionne successivement : le pair et l'impair, qui sont des concepts abstraits dont on ne peut donner de représentations visuelles même si, comme le beau présent dans les belles choses, l'un ou l'autre est rendu « visible » dans la représentation visuelle de n'importe quel nombre sous la forme par exemple d'une série de points disposés sur deux lignes parallèles ; puis les figures (*ta schêmata*), concept qu'on associe spontanément au visible même si le mot, dans sa généralité, n'évoque aucune « forme » particulière, et dont Socrate, dans le *Ménon*, propose une définition qui est « ce qui accompagne toujours la couleur » (75b10-11) ; puis les angles (*gônia*), concept géométrique plus facile à visualiser, surtout qu'il prend soin de préciser qu'il en existe trois *eidè* (« apparences », ici au sens de « sortes »), dont il ne mentionne pas les noms, mais dont il est facile de deviner qu'il s'agit de l'aigu, du droit et de l'obtuse, dont l'un au moins, le droit, renvoie à une représentation visuelle très précise qui sert justement de référence pour affecter tout autre angle à l'un ou l'autre des deux *eidè* restants. Plus loin, en 508d7-8, il ajoute l'exemple du carré (*tetragônion*) et de la diagonale (*diametron*), termes qui renvoient à des figures très précises et faciles à dessiner. Bref, avec « pair » ou « impair », on

⁹⁰ Cf. *République* X, 596a6-7 : « Nous avons en effet l'habitude, me semble-t-il, de poser un certain *eidos* unique pour chacune des pluralités auxquelles nous attribuons le même nom (*eidos gar pou ti hen hekaston eiôthamen tithesthai peri hekasta ta polla, hois tauton onoma epipheromen*) ».

⁹¹ Je suppose ici que, dans certains contextes au moins, dont celui de la *République* qui nous occupe ici, Platon spécialise le mot *idea* pour cette catégorie d'*eidè*, comme le montre le fait que c'est ce mot et lui seul qu'il associe à *agathon* pour parler de *hè tou agathou idea* (« l'idée du bon »), et qu'il ne parle jamais de *to tou agathou eidos*. Cette spécialisation est d'ailleurs cohérente avec le sens que le mot « idée », dérivé de *idea* via le latin où *idea* a été introduit par Cicéron à partir de Platon, a en français depuis toujours.

est au même niveau qu'avec « beau » ou « laid », « juste » ou « injuste », avec « figure », au même niveau qu'avec « homme » et avec « carré », au même niveau qu'avec « Socrate » ou « Glaucon », à ceci près qu'il est plus facile à la plupart des gens de dessiner une figure qui soit presque rigoureusement un carré à partir du mot « carré » que de dessiner un portrait ressemblant à partir du mot « Socrate ».

Ce que Socrate reproche aux géomètres et qui fait qu'ils restent au niveau de la *dianoia*, ce n'est pas de prendre leurs « images » tracées sur le sol ou sur la cire pour la réalité de ce dont ils parlent, puisqu'il prend soin de préciser en 510d5-511a1 qu'« *ils se servent en plus des horômenoïdes eïdesi* (« apparences/formes vues ») *et se font leurs raisonnements sur elles en réfléchissant non pas sur celles-ci, mais sur celles auxquelles celles-ci ressemblent, se faisant leurs raisonnements par rapport au carré lui-même* (tetragônou autou), *à la diagonale elle-même* (diametrou autès), *et non pas à celle qu'ils dessinent, et de même pour le reste, ces [choses] mêmes en effet qu'ils façonnent et dessinent, et dont il y a des ombres et des images sur les eaux, s'en servant en effet comme d'images à leur tour, mais cherchant à voir celles-là mêmes qu'on ne peut pas voir autrement que par la dianoia* », mais de poser au départ ces noms comme des points d'appui (*hupotheseis*) supposés fermes et « évidents pour tous (*panti phanerôn*) » (510d1) et dont il n'y a à « rendre raison (*logon didonai*) » (510c7) ni à eux-mêmes, ni aux autres. Bref, des mots comme *gônion* (« angle »), *tetragônion* (« carré »), *diametron* (« diagonale ») sont pour eux parfaitement adéquats à ce qu'ils ont en tête et se suffisent à eux-mêmes (rappelons que, dans l'expérience avec l'esclave de Ménon, Socrate fait trouver à son interlocuteur la solution du problème posé sur la figure *avant* de lui donner le nom que les *sophistai* (« savants ») donnent à la ligne qui mène à la solution, celui de *daimetron* (« diagonale ») justement). Or, si l'on s'arrête un instant sur le mot *tetragônion*, il est tout sauf évident. En effet, en grec, c'est un mot qu'on pourrait dire dérivé, dans la mesure où il est constitué par l'assemblage de mots plus primitifs, qui signifie « qui a quatre angles », et cette composition du mot est rendue sensible par le fait que, dans la réplique précédente, Socrate a mentionné parmi les *hupotheseis* (« éléments posés en support »), *gônion trita eidè* (« les trois sortes d'angles », 510c4-5), utilisant ainsi seul l'un des composants de *tetragônion*. Or, si cette « définition » implicite convient à ce que nous appelons en français « carré », elle a un sens beaucoup plus large, qui pourrait convenir à un grand nombre de figures autres que le carré : un losange, dont le carré est un cas particulier, a aussi quatre angles, tout comme un rectangle, dont le carré est aussi un cas particulier, ou plus généralement tout quadrilatère. Le mot *tetragônion*, pour un grec qui n'a pas fait de géométrie, évoque donc quelque chose de beaucoup plus vague qu'un carré, qu'on pourrait qualifier, par analogie avec l'imagerie de l'allégorie de la caverne, d'« ombre » de carré, dont le mot n'a gardé que quelques traits, insuffisants pour pleinement caractériser le concept de carré. Et pourtant, le sens du mot est bien celui de « carré », comme le confirme l'expérience avec l'esclave de Ménon, qui n'est valide que si *tetragônion*, le mot utilisé par Socrate en 82b9 et ensuite, désigne bien un quadrilatère dont les quatre côtés sont égaux et les quatre angles droits, c'est-à-dire ce que nous appelons en français un carré.⁹² Or il est intéressant pour notre investigation de nous demander pourquoi *tetragônion* a pu finir par prendre ce sens spécialisé et très restrictif par rapport à son étymologie. La raison en est très probablement le goût des grecs pour l'égalité et la symétrie, qui les a conduit à voir dans le carré le quadrilatère le plus parfait qu'on puisse concevoir, puisqu'ayant tous ses angles et tous ses côtés égaux. En d'autres termes, le nom *tetragônion* ne pouvait pour eux que désigner la plus parfaite des figures incluant quatre angles, selon leur conception de la perfection. On peut même aller plus loin en

⁹² L'équivalent en français de *tetragônion* serait « tétragone », construit sur le modèle de « pentagone », « hexagone », etc. et plus généralement « polygone », tous mots qui, en français, désignent des classes de figures et non un cas particulier de figure remarquable de cette classe, ou encore quadrilatère, de racine latine, qui, lui, qualifie la figure par le nombre de ses côtés et non plus de ses angles, en supposant implicitement ces côtés comme étant rectilignes, mais, là encore, ne spécialise pas le mot pour un quadrilatère particulier.

se demandant pourquoi *trigônon*, le mot signifiant « triangle » (qui, là, en est le décalque en français à partir de racines latines) ne désigne pas, selon le même principe, le triangle équilatéral, qui pourrait passer pour le plus parfait des triangles, avec ses trois angles et ses trois côtés égaux, mais n'importe quel triangle. La raison en est sans doute que ce que privilégient les grecs dans l'analyse des figures, comme le montre les noms *trigônon* et *tetragônon*, ce sont les angles, qui restent invariants quand les côtés changent de longueur par homothétie, et qui caractérisent donc mieux la spécificité de la figure, indépendamment de sa taille. Or l'angle le plus parfait pour les grecs, c'est l'angle qu'ils appellent *orthos* (« droit »), en utilisant un mot qui, comme sa traduction française, a de multiples connotations, y compris morales⁹³. C'est en effet l'angle formé par une ligne qui coupe une autre ligne en délimitant quatre angles égaux. Dans ces conditions, le *tetragônon* est, de tous les polygones quel que soit leur nombre d'angles, le plus parfait possible puisqu'il est le seul des polygones réguliers (angles et côtés égaux) dont tous les angles sont non seulement égaux, mais de plus égaux à l'angle « parfait » (droit) et il n'y a que dans son cas que, du fait de cette prééminence par rapport à tous les autres polygones, quel que soit leur nombre d'angles, les grecs ont spécialisé le nom générique pour ne lui faire désigner que ce qu'ils considéraient comme le plus parfait des polygones. À la lumière de toutes ces considérations, le mot *tetragônon* peut être vu, non plus comme une ombre, mais comme le « reflet » dans ce cas particulier de tout un système de valeurs particulier qui n'est pas impliqué par le concept auquel les grecs ont associé le nom *tetragônon*, celui d'une figure composée de quatre côtés égaux formant quatre angles droits. On voit sur ce simple exemple apparemment anodin tout l'écart qu'il peut y avoir entre ce que véhicule le mot en tant que mot, à la fois par son étymologie⁹⁴ et par sa spécialisation, et le concept auquel on l'associe et comment un mot aussi apparemment neutre que le nom d'une figure géométrique peut être implicitement, et donc inconsciemment pour l'immense majorité de ses utilisateurs, porteur de connotations parfaitement étrangères au concept auquel il est associé, mais reflétant le système de valeurs de la société dans laquelle s'est développé son sens. Mais on voit aussi que le choix du mot et de tout ce qu'il peut véhiculer ne remet pas en cause l'*eidōs* auquel on l'associe : le concept de « carré » ne dépend pas du ou des noms qu'on lui associe. Bref, le mot *tetragônon* dit à la fois moins et plus que l'*eidōs* qu'il sert à désigner : moins sur le plan strictement géométrique de par son étymologie et plus par les valeurs qu'il véhicule implicitement, à l'insu de ceux qui s'en servent, géomètres compris, de par sa spécialisation. Et ce qui n'est en fin de compte pas trop grave dans le cas de la géométrie peut devenir dramatique et fausser le discours lorsque les mots en cause renvoient à des valeurs morales et à des notions éthiques qui engagent des choix de vie et des jugements de valeur sur les personnes, qui peuvent faire la différence entre la vie et la mort, comme dans le cas du procès de Socrate, par rapport au mot *sophistēs* en particulier.

⁹³ Que l'angle droit soit le plus parfait pour les grecs, et pour Platon en particulier, on peut en voir une preuve dans la manière dont, dans le *Timée*, il définit les triangles élémentaires. En effet, il ne part pas du triangle équilatéral, qui, pour nous, avec ses trois angles et ses trois côtés égaux, pourrait passer pour le plus parfait des triangles, mais de triangles *rectangles*, c'est-à-dire ayant un angle droit, le nombre maximum d'angles droits que peut avoir un triangle. Le premier triangle rectangle qu'il isole ensuite, c'est le triangle rectangle isocèle, c'est-à-dire ayant les deux côtés de l'angle droit égaux, en d'autres termes, le demi-carré. Le second qu'il isole, parmi tous ceux dont les côtés de l'angle droit sont inégaux, c'est celui qui est obtenu en coupant en deux triangles égaux un triangle équilatéral. Le triangle équilatéral ne vient donc qu'en troisième position en termes de « perfection », faute d'avoir au moins un angle « parfait »/droit. Et pour aller plus loin encore, on peut penser que, si Platon choisit comme figures élémentaires des triangles et non des cercles, alors que le cercle est la figure la plus « parfaite » pour les Grecs, c'est parce que les cercles ne peuvent s'assembler les uns avec les autres sans laisser de vide entre eux et qu'on ne peut construire des volumes bien fermés avec des cercles, alors que le triangle est la figure plane la plus « élémentaires » (c'est à partir de trois côtés qu'on peut obtenir une figure plane fermée) et que ses côtés rectilignes permettent des assemblages parfaitement jointifs, à la fois dans le plan et dans l'espace, comme le montre l'exposé de *Timée* sur la construction des volumes réguliers.

⁹⁴ Il suffit de lire le *Cratyle* et de se rappeler le nombre de néologismes que Platon prend plaisir à créer dans le *Sophiste* et le *Politique* pour se convaincre qu'il était sensible aux étymologies.

Ce que décrit Socrate comme étant l'extérieur de la caverne, c'est donc en fin de compte la sphère du *logos* et l'on y retrouve donc tout ce à quoi le *logos* peut donner accès, jusqu'au soleil/*agathon* qui, en tant que mot au moins est à la disposition de tous dès le stade de la *dianoia*, comme tout le reste de ce qui est accessible à notre intelligence au travers de mots. Si l'allégorie nous éclaire sur les différentes catégories d'intelligibles auxquels l'esprit humain peut avoir accès et sur les pièges d'un *logos* qui peut facilement nous faire croire que nous connaissons ce dont nous parlons alors que nous n'en avons saisi que des « ombres » ou des « reflets » dans les mots dont nous nous servons pour les penser, elle est moins éclairante sur ce qui fait la différence entre *dianoia*, intelligence prisonnière des mots, et *noësis*, connaissance libérée de l'emprise des mots pour tenter d'appréhender les *eidè*. C'est l'analogie de la ligne qui, sur ce point, peut nous aider à préciser la distinction. L'allégorie propose deux aboutissements à la réflexion intérieure (le séjour hors de la caverne), l'un dans l'ordre de la perception, l'autre dans l'ordre de la réflexion et de la déduction : dans l'ordre de la perception, la vision du « soleil lui-même tel qu'en lui-même dans son espace propre, [vu] distinctement et contempl[é] tel qu'il est (ton héliion... auton kath' hauton en tèn autout chōrai...katidein kai theasasthai hoios estin) » (516b4-7) et, dans l'ordre de la déduction, un « déduire par un raisonnement à son sujet (sullogizesthai peri autou) » conduisant à considérer le soleil comme « cause de tout (pantōn aition) » (516b9-c2). Le premier de ces deux aboutissements, la contemplation prolongée du soleil/*agathon* (« bon ») permettant de le connaître tel qu'il est, est pour le moins suspecte et suggère des prisonniers qui se payent de mots et n'ont pas compris que le soleil/*agathon* n'est pas là pour être regardé en lui-même au risque de se brûler les yeux et de se gâter irrémédiablement la vue/intelligence, mais pour éclairer tout le reste : on ne doit pas sortir de la caverne pour aller se brûler les yeux en fixant le soleil, mais, tant du moins qu'on est vivant en ce monde, pour voir les *anthrōpoi* à la lumière du soleil/*agathon* (« bon ») et non plus seulement les « statues » qu'ils portent (leur corps matériel) ou les ombres de ces statues à la lumière du feu (l'apparence visuelle de ces corps), et ne pas avoir compris ça, c'est ne pas être remontés jusqu'à l'*archèn anupotheton* (« principe directeur [qui n'est] pas [lui-même] posé pour soutenir [autre chose] ») de 510b7 et 511b6-7, ou plutôt, ne pas avoir compris que ce qu'on cherchait à voir en regardant le soleil était cet *archèn anupotheton*, et donc faire de *agathon* (« bon ») un mot parmi d'autres sans vraiment avoir saisi l'*idea* qu'il désigne. Saisir *to agathon* (« le bon ») comme *archèn anupotheton* (« principe directeur [qui n'est] pas [lui-même] posé pour soutenir [autre chose] »), c'est comprendre que comprendre, c'est discerner le lien avec le bon, appréhender en quoi tel agencement, tel comportement, tel choix est meilleur que tous les autres, comme le suggère Socrate dans son autobiographie intellectuelle dans le *Phédon* lorsqu'il déplore qu'Anaxagore, après avoir introduit le *nous* (« esprit ») comme principe premier, (*Phédon*, 97b8, sq.), propose pour expliquer les phénomènes des causes qui n'en sont pas vraiment et n'expliquent pas pourquoi il est meilleur que les choses soient ainsi plutôt qu'autrement, estimant pour sa part que, si « l'intelligence est responsable de tout (ton noun einai pantōn aition) », alors, « l'intelligence, en ordonnant, [doit] ordonner toutes choses et établir chacune de telle manière qu'il en aille pour le mieux (ton ge noun kosmouta panta kosmein kai hekaston tithenai tautèn hopèi an beltista echèi) » (97c5-6). Ce qui caractérise l'intelligence, c'est de se fixer en tout le meilleur comme objectif, comme le montre Timée dans sa description de la création du *kosmos* par le démiurge. Mais si le démiurge que met en scène Timée est seul ordonnateur d'un univers dont il est le créateur, chaque homme n'est qu'une petite partie de cet univers et s'il reste cocréateur de lui-même, ou au moins de sa vie dans le temps et donc du destin de son âme, qui est son vrai moi, il doit le faire en harmonie avec toute cette création dont il n'est pas l'auteur et qui s'impose à lui, et en particulier avec les autres humains dans la société desquels il est amené par nature à vivre et c'est donc avec eux, dans le *dialegethai* que rend possible son *nous* (« esprit, intelligence ») qu'il doit chercher à comprendre ce qui est réellement bon pour lui et pour eux. Être doué de *nous*, être « intelligent », c'est donc, non pas chercher à connaître les choses telles qu'elles sont,

l'« être », l'« un », ou que sais-je encore, mais chercher en toutes choses le bon, non pas regarder les astres et le soleil en oubliant le reste, mais regarder les *anthrôpoi* (« hommes ») et le reste de ce qui est sur terre dans la lumière du soleil/*agathon* (« bon »), et ne regarder les astres que comme le fait le capitaine de navire pour trouver son chemin à partir des *constellations*, les astres, qui sont tous de minuscules points lumineux n'ayant de « sens » pour lui que dans leur disposition *relative* les uns par rapport aux autres, tout comme les idées abstraites et les mots ne prennent de sens pour nous que dans leur entrelacement et dans les *relations* qu'ils entretiennent les uns par rapport aux autres dans nos *logoi*.

L'autre aboutissement, qu'il ait été ou pas précédé par une longue et dangereuse contemplation du soleil lui-même, fait, au moyen d'un *sullogizesthai* (« déduire par un raisonnement »), un pas de plus vers l'identification du soleil/*agathon* (« bon ») avec l'*archèn anupotheton* (« principe directeur [qui n'est] pas [lui-même] posé pour soutenir [autre chose] »), mais cette identification, fruit d'un raisonnement, reste purement théorique si elle n'est pas suivie d'action, si, le principe directeur atteint, son identification n'est pas suivie d'une *katabasis* ((re)descente) : le verbe *katabainein* se retrouve à la fois dans l'analogie de la ligne, en 511b8 (*katabainèi*), pour décrire ce qui doit suivre l'atteinte de l'*archèn anupotheton* (« principe directeur [qui n'est] pas [lui-même] posé pour soutenir [autre chose] »), et dans l'allégorie de la caverne, en 516e4 (*katabas*), pour évoquer l'éventualité du retour dans la caverne après ce *sullogizesthai* (« déduire par un raisonnement »). Certes, dans l'analogie de la ligne, il s'agit d'une descente au sens analogique, dans l'enchaînement des raisonnements et des conclusions, et il est bien dit qu'elle se fait en « *ne se servant en plus d'absolument rien de sensible, mais qu'avec les eidè elles-mêmes à travers elles et en elles, elle finisse aussi dans des eidè* » (511c1-2), mais il est dit aussi qu'elle doit se faire *epi teleutèn* (« jusqu'au bout »), avec un mot, *teleutè*, qui signifie « accomplissement, achèvement » dans un sens très général qui peut aussi bien renvoyer à des actions qu'à la conclusion d'un raisonnement, et si, de fait, dans le registre de l'intelligible tout n'est que mots et concepts (*eidè*), il n'en reste pas moins que, pour nous en cette vie, la réflexion ne vaut que comme principe d'action et que, si ces réflexions sur l'*archèn anupotheton* (« principe directeur [qui n'est] pas [lui-même] posé pour soutenir [autre chose] ») qui nous permettront peut-être de nous libérer de l'emprise des mots pour accéder à une saisie des *eidè* ne débouchent pas sur des actes, elles ne nous sont d'aucune utilité, ni à nous ni à nos concitoyens, et nous sommes de ceux qui s'imaginent « *avoir déjà été transportés vivants dans les îles des bienheureux* » (519c5-6). C'est donc bien le retour dans la caverne et l'acceptation du risque de la soumission du fruit de nos réflexions à l'épreuve du *dailegesthai* qui est à la fois la preuve et la condition d'un éventuel accès au stade de la *noèsis*, ou au moins de ce qui en est possible pour nous, humains, en cette vie incarnée. Et dire que cette ultime étape se fait « *avec les eidè elles-mêmes à travers elles et en elles, [pour finir] aussi dans des eidè* », c'est suggérer, non pas que celui qui en est là a oublié tout ce qui a trait au sensible, mais qu'il a compris que la connaissance qu'il peut avoir de ce qui l'entoure ne peut que passer par ces *représentations* conceptuelles abstraites que sont les *eidè/ideai*, même, et surtout, pour se connaître lui-même et en déduire des règles d'action concrètes en cette vie incarnée dans le temps et l'espace.

Parménide, tel du moins que nous le présente Platon dans le dialogue qui porte son nom, est sorti de la caverne, mais c'était par une nuit sans lune et sous un ciel nuageux qui lui masquait les étoiles, si bien qu'il en a déduit que tout se confondait dans l'unité de cet « être »/noir enveloppant dans lequel tout baignait et qui n'éclairait rien en particulier, et lorsqu'il revient dans la caverne, il ne prend pas le risque de soumettre le résultat de ses investigations à une réel *dialegesthai*, se contentant de simuler un dialogue en choisissant délibérément comme interlocuteur le plus jeune des présents parce que, de son propre aveu, il sera « *le moins disposé à chercher la petite bête* » (*polupragmonein*, 137b6-7), et en n'acceptant cette forme dialoguée que pour que les réponses de son interlocuteur transparent lui permette de reprendre son souffle en lui

offrant des pauses (*anapaula*, 137b8). Bref, il pratique, non pas le *dailegesthai*, mais le *sullogizesthai*, non à la lumière du soleil/*agathon* (« bon ») qu'il n'a pas pris le temps de chercher à voir, mais sur l'absence de lumière d'un « trou noir » au moyen des mots que ses prédécesseurs ont forgé pour désigner les ombres dans la caverne.

Maintenant que l'on a mis en évidence le *logon* commun qui préside au découpage aussi bien du segment du visible que du segment de l'intelligible, le fait d'avoir ou pas conscience du rapport de simple « ressemblance » (*eikôn*) qui existe entre les perceptions sensibles ou intelligibles que nous éprouvons et ce qui y donne naissance, nous pouvons nous demander si c'est ce même *logon* qui préside au découpage entre visible et intelligible, ce qui revient à se demander si le visible/sensible est *eikôn* (« image ») de l'intelligible.

Supposer qu'il en est ainsi revient en quelque sorte à penser le rapport eidétique (la relation entre une réalité sensible et un *eidōs* auquel elle participe) comme un rapport iconique renversé : c'est l'*eidōs* qui deviendrait « modèle », « original », et le participant qui deviendrait « image », « imitation ». Cette manière de voir, associée à une dépréciation de l'image par rapport au modèle, considéré comme ayant seul une réelle « existence », l'image étant pensée comme inconsistante à l'égal d'une ombre ou d'un reflet, est à la racine de la *gigantomachia* (« combat de géants », *Sophiste*, 246a4) que se livrent, selon l'étranger, les « fils de la terre » (*tous gègeneis*, 248c1-2) et les « amis des *eidè* » (*tous tôn eidōn philous*, 248a4-5) : pour les premiers seuls existe ce qui est tangible et donc les « abstractions » n'ont aucune réalité ; pour les seconds, ce sont au contraire les réalités intelligibles hors du temps et de l'espace qui seules « existent » vraiment et le monde sensible en perpétuel mouvement n'a aucune consistance. On est là dans une approche de type « ou..., ou... » : c'est l'un *ou* l'autre, *ou* le sensible seul, *ou* l'intelligible seul qui « est », qui « existe », pas les deux. Et, dans ce combat, l'immense majorité des commentateurs, à la suite d'Aristote, situe Platon du côté des amis des *eidè*, ce qui leur cause du souci pour expliquer le *Parménide* et le *Sophiste* et comprendre la position de l'étranger d'Élée, qui semble se situer en dehors de la mêlée. Mais c'est là un contresens majeur, qui a occulté le vrai propos de Platon depuis vingt-cinq siècles, car Platon n'est pas, là comme partout, dans une approche de type « ou..., ou... », mais dans une approche de type « et..., et... » : ce n'est pas « *ou* le visible/sensible, *ou* l'intelligible », mais « le visible/sensible *et* l'intelligible », chacun avec son mode d'« être » propre, l'un, le visible/sensible, dans une « existence » en perpétuel devenir (*genesis*) dans le temps, l'autre, l'intelligible, dans une « existence » hors du temps et de l'espace, à l'abri du changement. Il y a bien *deux* segments à la ligne, celui du visible *et* celui de l'intelligible, *et deux* régions dans l'allégorie de la caverne, l'intérieur *et* l'extérieur. Et Platon ne prétend nulle part que les ombres dans la caverne n'existent pas, mais seulement qu'elles ne permettent qu'une appréhension très restreinte de ce que désignent les noms que nous leur donnons et qu'il est possible à l'esprit humain d'en percevoir beaucoup plus là-dessus que ce qu'en dévoilent les ombres. Une ombre n'est pas rien, elle est une ombre ; un reflet n'est pas rien, il est un reflet, une statue d'homme n'est pas rien, elle est une statue d'homme, et pas plus un homme que son ombre ou son reflet, mais néanmoins quelque chose qui nous donne accès à quelque chose sur les hommes. Les erreurs à éviter, c'est de croire que les ombres des statues d'hommes, ou même ces statues elles-mêmes, sont le tout de l'homme, *mais aussi* de croire, lorsqu'on a vu les hommes hors de la caverne, que les statues et leurs ombres ne sont rien parce qu'elles ne sont pas les « hommes/âmes », alors même que notre corps n'est jamais sorti de la caverne (nous en sommes pas « *transportés vivants dans les îles des bienheureux* » (519c5-6)) et que nous devons y retourner. Que nous nous sentions mieux hors de la caverne, batifolant dans la pensée pure, c'est une chose, mais nous ne pouvons cesser de boire, de manger, de dormir, etc., pour nous consacrer *exclusivement* à la spéculation intellectuelle, car, si nous le tentions, notre corps ne tarderait pas à nous convaincre de son « existence » !

Non, la relation des *eidè* aux visibles/sensibles n'est pas une relation d'original à image inversée, une relation de « ressemblance », mais une relation de « participation », qui est d'un autre

ordre, et c'est cela que n'a pas compris Aristote, qui dit au livre A de la *Métaphysique* que l'imitation (*mimèsis*) prônée par les Pythagoriciens et la participation (*methexis*) défendue par Platon, c'est la même chose et que Platon n'a fait que changer de mot (*tèn de methexin tounoma monon metabalen*, 987b10-11 ; *tounoma metabalôn*, 987b12-13). La première caractéristique d'une *eikôn* (« image »), c'est d'être dans le même registre perceptif que son original : un portrait peint ou sculpté de Socrate, ou son reflet dans un miroir, n'est pas une image de sa voix ou de son odeur propre. Un imitateur peut imiter la voix d'une autre personne, et alors on aura bien quelque chose qui est de l'ordre de l'*eikôn*, un goût synthétique peut, de nos jours, imiter le goût d'un fruit ou d'autre chose, on peut aussi imiter la sensation tactile d'une étoffe ou d'une autre surface, mais le parfum synthétique du « goût citron » n'imité pas la couleur ou la forme d'un citron, ni la sensation tactile de son écorce ou son odeur, pas plus que l'imitation de la voix de Socrate n'en conserve son parfum ou la couleur de ses yeux. Et même si, de nos jours, on peut imaginer être un jour capables de développer des « androïdes » ayant à la fois l'apparence visuelle, la voix, et pourquoi pas l'odeur d'une personne vivante, il n'en reste pas moins que chacune de ces imitations, celle de son apparence, celle de sa voix et celle de son odeur, seront faites par des procédés indépendants les uns des autres qu'on aura simplement combinés dans un unique artefact, chacun ne restant perceptible que par l'organe auquel il est destiné. Tout au plus peut-il y avoir entre perceptions de nature différentes des associations d'idées, comme le souligne Socrate en *Phédon*, 73d à propos de l'amant auquel une lyre ou un vêtement rappellent son bien-aimé, comme pourrait aussi le faire l'odeur d'un parfum ou le son d'une voix similaire à la sienne. Un carré tracé sur le sol ou sur une tablette de cire ne peut donc être à proprement parler une *eikôn* du « carré lui-même », abstraction logique pensée par le géomètre, puisqu'il est dans le registre visible et non plus dans le registre intelligible. Et de fait, le dessin tracé *ajoute* des caractéristiques qui ne sont pas dans le *concept* de carré, comme une dimension, une couleur, etc., alors que dans le cas d'une *eikôn*, il peut y avoir déformation, redimensionnement, approximations, élimination de détails, etc., mais *tout* ce qu'on retrouve dans l'*eikôn* doit avoir son origine dans le modèle, si l'on veut que l'image reste une image. Mais ce n'est pas parce que la vue ne peut nous donner accès aux odeurs, ou le son aux sensations tactiles, que nous en déduisons que le « monde visible », c'est-à-dire la perception du « monde » que nous donne la vue (les ombres sur le fond de la caverne), est plus ou moins « vrai » que le « monde audible » (l'écho des sons émis par les porteurs et les prisonniers), c'est-à-dire la perception du « monde » que nous donne l'ouïe, ou que le « monde tangible », c'est-à-dire la perception du « monde » que nous donne le toucher. Or le *nous* (« esprit, intelligence ») est un « organe » de plus qui vient s'*ajouter* aux sens pour nous donner une perception *supplémentaire* du « monde » qui nous « entoure ». Pourquoi alors cette perception supplémentaire devrait-elle dévaluer, voire reléguer aux oubliettes, tout ce que les autres nous permettent d'appréhender pour la seule raison qu'elle est plus « riche » et qu'elle sait s'abstraire du temps et de l'espace par la pensée ? Ce serait oublier un peu vite que cet autre mode d'accès au « réel » qu'est l'intelligence ne nous est possible qu'avec l'aide des sens, car la pensée n'est possible pour l'homme prisonnier du *logos* que parce que, *dans la caverne*, les prisonniers ont commencé à donner des noms *aux ombres*. L'intérieur de la caverne est tout autant que l'extérieur une composante de l'expérience humaine et l'on ne peut envisager de *sortir* de la caverne que si l'on a préalablement pris conscience que l'on était dedans et qu'elle n'était pas le tout de l'expérience possible à notre âme. Mais qu'il y ait *autre chose* ne veut pas dire qu'elle n'est rien. Ce n'est pas *ou* la caverne, *ou* l'extérieur, mais l'intérieur *et* l'extérieur de la caverne qui, *ensemble*, constituent le tout de l'expérience possible à l'âme humaine.

La « participation » n'est pas un autre nom de l'« imitation », quoi qu'en pense Aristote, justement parce que, contrairement à l'imitation, elle met en relation deux ordres perceptifs différents. Et c'est précisément ce qui la rend difficile à appréhender. Comment comprendre une relation entre quelque chose qui est dans le temps et l'espace et quelque chose qui est hors du temps et

de l'espace ? Et comment expliquer avec des mots ce qui est au-delà des mots, ce que cherchent à désigner les mots ? C'est impossible. Mais qu'importe puisque les mots eux-mêmes sont la *preuve* qu'une relation est possible entre quelque chose qui est dans le temps et l'espace, le bruit du mot prononcé par la voix, et quelque chose qui est hors du temps et de l'espace, ce que nous associons dans notre esprit à ce son. Platon le fait dire dans des termes un peu différents par Parménide au terme de la partie positive du *Parménide* (135b5-c3), la discussion entre Parménide et Socrate : certes, nous ne parvenons pas à comprendre cette « participation » des *eidè* aux sensibles, nous ne parvenons pas à nous en faire une « image », mais prendre prétexte de cela pour jeter les *eidè* aux oubliettes et vouloir s'en passer serait pire encore que de les admettre sans comprendre comment fonctionne cette participation, car cela rendrait impossible toute pensée (*dianoia*, 135b8) et « ruinerait complètement *tèn tou dialegesthai dunamin* (« le pouvoir [résultant] de [l'activité de] dialoguer ») » (135c1-2). Le *Parménide* de Platon emploie ici la même expression que son Socrate dans l'analogie de la ligne pour décrire ce qui donne accès au dernier segment de la ligne (511b4) et, même si tous deux ne la comprennent pas de la même façon, ils sont d'accord sur le fait que le *logos* est impossible sans les *eidè/ideai*.⁹⁵

Les *eidè* sont ce à quoi nous associons des noms, comme le dit Socrate en *République* X, 596a6-7. Et il ne faut pas avoir peur, comme Socrate encore jeune devant le vieillard Parménide (cf. *Parménide*, 130b1-d9), d'aller au bout de ce qu'implique cette affirmation, comme le suggère justement Parménide à Socrate en mettant cette peur du ridicule sur le compte de sa jeunesse. Il n'y a pas d'un côté des notions « nobles » auxquelles sont associés des *eidè* et de l'autre des notions triviales auxquelles nous donnons des noms sans pour autant que ces noms renvoient à des *eidè*. S'il y a un nom, ou même simplement isolation par la pensée de quelque chose que nous désignons par une périphrase, il y a *eidòs*. Et comme le montrent les exemples pris par Parménide, il n'y a aucune caractéristique particulière qui serait un préalable imposé pour pouvoir parler d'*eidòs* : il commence son énumération avec des abstractions qui font partie de ce que j'ai appelé les primitives de la pensée, identité (*homoiotès*), un (*hen*), multiple (*polla*), puis en vient aux qualités abstraites comme juste (*dikaion*), beau (*kalon*), bon (*agathon*) ; il mentionne ensuite « homme » (*anthròpos*), puis certains des « éléments » physiques, l'eau et le feu qui, bien que matériels, ne se voient nulle part à l'état « pur » en tant qu'« éléments », et conclut sur « chevelure » (*trix*), « boue » (*pèlos*) et « crasse » (*rhupos*). On trouve dans cette énumération de l'abstrait et du concret, de l'abstrait « logique » (identité), numérique (un, multiple) esthétique (beau) ou éthique (juste, bon), du concret individualisé et doté de « forme » (homme) ou indifférencié et informe (eau, feu), du multiple sans nombre spécifique (chevelure, qui ne dépend pas du nombre de cheveux que l'on a sur le crâne et reste chevelure malgré la chute de cheveux), du tangible sans forme fixée (eau, boue), et même pour finir du « subjectif », puisque ce qui vaut à la crasse son appellation, ce n'est pas sa composition ou quelque autre critère « objectif » indépendant de notre point de vue sur elle, mais son rôle par rapport à nos critères de propreté et de convenance. Et, encore une fois, la question pour nous n'est pas de savoir si ces *eidè* « existent », mais s'ils ont pour nous une valeur opérationnelle productrice de « bon » (le test du *dialegesthai*).

Mais, redisons-le, les *eidè* ne sont pas les « originaux » dont les sensibles seraient des « images/imitations ». L'image *retranche* plus ou moins de caractéristiques et de détails par rapport à son modèle, alors que, puisque l'*eidòs/idea* est obtenu par *élimination* de caractéristiques de ce dont il est « abstrait », c'est par *addition* de tout ce qui a été ignoré par le processus d'abstraction que l'on passe d'un *eidòs/idea* à ce à quoi on l'associe. Chaque sensible « participe »,

⁹⁵ Parménide emploie les deux mots dans la réplique en cause : *eidòs* en 135b6 et b7, *idea* en 135c1, sans qu'il soit possible de déterminer s'il fait une différence entre les deux, qu'il semble employer de manière interchangeable. Il y a une bonne dose d'humour de la part de Platon à mettre dans la bouche de Parménide deux répliques plus loin (135c8-d6) une allusion à une conversation antérieure à laquelle il aurait assisté entre Socrate et Aristote (celui qui va devenir son interlocuteur transparent pour le reste du dialogue), qui est sans doute une allusion à peine voilée aux discussions qui devaient avoir lieu à l'Académie entre Platon et Aristote sur ces questions.

simultanément ou successivement, de manière provisoire ou de manière définitive, à une multiplicité d'*eidè*, qui, chacun, « disent » et nous permettent de dire quelque chose de lui, mais pas tout. Et cette « participation » ne se limite pas à une participation des sensibles aux *eidè/ideai*, puisque les *eidè/ideai* entretiennent aussi entre eux des relations de « participation » et que c'est précisément par ces relations entre eux qu'ils prennent sens pour nous, tout comme les étoiles dans le ciel hors de la caverne, images des *ideai* dans l'allégorie, qui sont toutes des points lumineux similaires les uns aux autres, ne peuvent se distinguer les uns des autres que par leur position relative et la mise au jour par nous de « constellations » qu'elles « dessinent » et qui nous permettent de les situer et de les reconnaître pour nous en servir pour nous orienter.

Ce qui distingue la *noèsis* de la *dianoia* dans l'analogie de la ligne et manifeste *tèn tou dialegesthai dunamin* (« le pouvoir [résultant] de [l'activité de] dialoguer »), c'est d'une part l'intervention de l'*archèn anupotheton*, le « bon », comme fondement ultime et principe directeur de tout raisonnement, et d'autre part le refus de faire appel au sensible en tant qu'*eikones* (« images », comme le font les géomètres avec leurs figures dessinées, qu'ils utilisent « comme images (*hòs eikosin*) » de ce qu'on ne peut « voir » que par la *dianoia*, 510e3-511a1) pour ne raisonner que sur des *eidè* pensées comme *eidè*, c'est-à-dire « abstraites » du temps et de l'espace et donc du perpétuel changement que subissent les sensibles dont on voudrait faire leurs images, mais aussi distinctes des mots avec lesquels on en parle, ce qui suppose que l'on soit capable de reconnaître un *eidos* donné derrière une pluralité de mots ou groupes de mots éclairés par leur contexte et pas seulement derrière le mot auquel on a l'habitude de l'associer. Mais cela ne veut pas dire ignorer le monde sensible dans son ensemble pour se limiter aux *ideai* sans contrepartie sensible comme le beau, le juste, etc., dans l'abstrait : penser Socrate comme une *psuchè* en faisant abstraction de son nez camus, de sa taille qui n'était pas la même à dix ans et à cinquante ans, de la couleur et du nombre de ses cheveux qui ont varié au fil des ans, etc., comme peuvent le faire tous les lecteurs des dialogues qui n'ont jamais « vu » Socrate, c'est bien le penser comme *eidos* et non plus comme *aisthèton*, et s'intéresser à lui et à des propos qu'il n'a pas tenu durant sa vie terrestre mais qui restituent l'*esprit* de ce qu'il *pensait* pour nous aider à progresser vers une vie meilleure pour nous, vers une plus grande « excellence » (*aretè*), c'est cela aussi *hè tout dialegesthai dunamin* (« le pouvoir [résultant] de [l'activité de] dialoguer »), mise en œuvre dans ce cas particulier par Platon écrivant des *dialogues*, et, ce faisant, on dépasse le simple stade de la *dianoia* pour arriver, sinon à la *noèsis*, du moins à ce qui s'en rapproche le plus pour nous qui sommes encore vivants dans un corps matériel.

Ce qu'il nous faut comprendre, c'est que parler, ou seulement penser, avec des mots, c'est *déjà* faire cela sans le savoir, comme Monsieur Jourdain faisait de la prose sans le savoir, puisque les mots, qu'on en soit conscients ou pas, ne sont pas ce qu'ils ne font que désigner, le plus souvent en ne considérant ce qui est nommé que comme instance d'une « famille » (*genos*) d'éléments similaires dans leur « apparence » (*eidos*), mais que, pour pouvoir faire un usage correct du *logos* au-delà de ce qui est nécessaire pour les besoins de la vie quotidienne et sur des sujets plus « abstraits » qu'il devient nécessaire d'investiguer lorsqu'on veut réfléchir sur le moyen de mener une vie « bonne », il faut en préalable avoir analysé les relations qu'entretient le *logos* avec ce qui n'est pas lui et compris quel est son « pouvoir (*dunamis*) » et *quelles sont ses limites* de manière à ne plus penser des mots en croyant qu'ils sont ce qu'ils nomment et nous y donnent un accès adéquat, mais des *eidè/ideai* derrière les mots, accessibles uniquement dans l'entrecroisement de mots tous déficients lorsqu'ils sont pris individuellement. Mais ce travail n'est pas destiné à nous faire échapper au monde sensible dans lequel nous vivons et aux responsabilités que nous avons envers nous-mêmes et nos « concitoyens »⁹⁶ mais au contraire à mieux y faire face pour contribuer à la mesure de nos moyens à l'amélioration de notre sort commun. On ne sort de la caverne en cette vie que pour y retourner et prendre le risque du *dialegesthai*.

⁹⁶ Et le suicide comme tentative d'y échapper en espérant être transporté dans les îles des bienheureux n'est pas la solution (cf. *Phédon*, 61c9, sq.).