

LE SOPHISTE

Extrait d'un ouvrage non publié de Bernard SUZANNE écrit en 1993 et intitulé « Le philosophe retrouvé, une (autre) lecture des dialogues de Platon » (les notes identifiées par des lettres minuscules ont été ajoutées en 2009 et sont regroupées à la fin du document).

Le *Sophiste* tient une place déterminante parmi les dialogues. Il est au centre de la seule trilogie explicitement indiquée comme telle par l'auteur, dont nous avons dit, dans le commentaire du *Théétète*, que d'une certaine manière, elle récapitule l'œuvre entière. Il développe des idées qui sont fondamentales pour la compréhension de la « doctrine » de Platon. Il fait pendant au procès de Socrate dans la sphère de la pensée. Pour mieux juger de sa place dans le plan d'ensemble, nous allons revenir un moment sur ce plan. Jusqu'à présent, nous avons proposé un groupement des tétralogies de manière symétrique autour de la tétralogie centrale sur l'âme, que nous pouvons schématiser de la manière suivante :

1. Prologue : les élèves *Alcibiade / Lysis – Lachès – Charmide*
2. Le monde sensible
– L'apparence du sage *Protagoras / Hippias M. – Gorgias – Hippias m.*
– La réalité du sage *Ménon / Euthyphron – Apologie – Criton*
3. L'âme *Banquet / Phèdre – République – Phédon*
4. Le monde intelligible
– L'apparence de la raison *Cratyle / Ion – Euthydème – Ménexène*
– La réalité de la raison *Parménide / Théétète – Sophiste – Politique*
5. Conclusion : le philosophe *Philèbe / Timée – Critias – Lois*

Mais la présentation du *Théétète* et de la trilogie qu'il ouvre nous a suggéré une autre manière de grouper ces tétralogies, et donc de regarder l'ensemble des dialogues, que nous pouvons schématiser ainsi :

1. L'ascension dialectique
– La mise en route *Alcibiade / Lysis – Lachès – Charmide*
– Les fausses pistes *Protagoras / Hippias M. – Gorgias – Hippias m.*
– L'épreuve des faits *Ménon / Euthyphron – Apologie – Criton*
– La médiation de l'âme *Banquet / Phèdre – République – Phédon*
– Le pouvoir des mots *Cratyle / Ion – Euthydème – Ménexène*
2. La raison dialectique *Parménide / Théétète – Sophiste – Politique*
3. Le retour au monde *Philèbe / Timée – Critias – Lois*

Ce mode de groupement met l'accent sur la visée éducative des dialogues et peut être rapprochée de l'allégorie de la caverne. Les cinq premières tétralogies représentent l'ascension de l'élève qui prend progressivement conscience des réalités : le monde qui l'entoure, qui n'est pas qu'illusion ou ombres sur la paroi, son âme qui le met en communion avec d'autres réalités au « dehors » de la caverne, le logos qui lui permet d'exprimer ces réalités. Au terme de cette démarche, la purification dialectique lui permet d'affronter le retour vers le monde où il pourra mettre sa raison à l'œuvre.

Le groupement suggéré jusqu'ici équilibre les deux « mondes » autour de l'âme, médiatrice entre le sensible et l'intelligible, puissance d'organisation du monde du devenir, et manifeste

l'unité d'un cosmos où ces deux ordres de réalité trouvent leur place. Ce faisant, il privilégie le rôle de l'âme et donne la place centrale à la *République*, mais en contrepartie, il met moins en lumière l'importance du *Sophiste*. C'est qu'il correspond à la vision que peut avoir celui qui a déjà fait la route jusqu'au bout, et pour qui le souvenir des épreuves qu'il y a rencontrées est moins important que le travail qui reste à accomplir. Car pour Platon, l'éducation, aussi longue et approfondie soit-elle, n'est qu'une préparation, et le terme du parcours n'est pas un achèvement, mais un point de départ ¹. Pour lui, la dialectique n'est pas une fin, mais un moyen, et l'une des choses justement qu'il reprochait à Parménide, et à ses jeux laborieux, c'est que, parti d'une bonne intention qui était de sauver la pensée du péril matérialiste, il arrivait à un résultat qui, au mieux, se révélait stérile, et au pire, conduisait aux débordements de la rhétorique éristique et aux abus d'une politique de mots et d'idées creuses.

Dans cet autre groupement ici proposé, qui met plus l'accent sur le cheminement que sur le résultat, nous voyons mieux la place du *Sophiste*, et avec lui, de l'*Apologie*, car ces deux dialogues se répondent, en tant que centres respectifs de deux parties successives. L'*Apologie* y est en effet au centre du groupement de cinq tétralogies que nous avons sous-titré « l'ascension dialectique », caution de la qualification de Socrate comme guide dans notre cheminement, et le *Sophiste* est au centre de la partie suivante, réduite à une seule tétralogie, point culminant de la réflexion dialectique.

Mais nous pouvons aussi prolonger l'examen de cet autre arrangement en évoquant les résonances qu'il trouve dans certains dialogues antérieurs au *Sophiste* et en en signalant d'autres dans celui que nous considérons maintenant. ^a

	<i>Le Banquet</i>	La trilogie	<i>Le Sophiste</i>
1. L'ascension dialectique		<i>Théétète</i>	Acquisition
- La mise en route	Phèdre	Prologue	Chasseur
- Les fausses pistes	Pausanias	Sensation	Négociant
- L'épreuve des faits	Éryximaque	Épreuve des faits	Détaillant
- La médiation de l'âme	Aristophane	<i>doxazein</i>	Fabriquant vendeur
- Le pouvoir des mots	Agathon	<i>logos</i>	Éristique
2. La raison dialectique	Socrate	Sophiste	Séparation
3. Le retour au monde	Alcibiade	Politique	Production

L'éducation du philosophe : les parallèles

Nous rappelons pour mémoire le parallèle, développé ailleurs, entre les discours du *Banquet* et les tétralogies. Sans entrer ici dans le détail du plan de ce dialogue, il n'est pas difficile de voir que les cinq premiers discours, qui en occupent exactement la moitié, constituent un ensemble qui se distingue des deux derniers, comme dans le groupement de tétralogies que nous utilisons ici.

Nous avons aussi déjà mis en évidence le parallèle entre la trilogie *Théétète*, *Sophiste*, *Politique* et l'ensemble des dialogues, et indiqué que le *Théétète* était à rapprocher des cinq premières

¹ Il n'est que de relire les pages finales du livre VII de la *République* pour s'en rendre compte, et en particulier ces lignes : « À l'âge de cinquante ans, ceux qui survivront et se seront montrés les meilleurs en tout, en œuvres comme en sciences, devront être poussés au terme et contraints d'ouvrir l'œil de l'âme et d'élever leurs regards vers ce qui donne la lumière à toutes choses, puis, ayant vu le bien lui-même, ils s'en serviront comme d'un paradigme pour ordonner la vie publique, la vie privée et eux-mêmes, chacun à son tour pendant le reste de leur vie, consacrant le plus clair de leur temps à la philosophie, mais, leur tour venu, se donnant de la peine pour les affaires publiques et assumant chacun le commandement pour l'amour de la cité, non comme quelque chose de glorieux, mais comme une nécessité, puis, en ayant ainsi toujours formé d'autres pareils à eux pour les remplacer comme gardiens de la cité, ils s'en iront habiter dans les îles des bienheureux » (540a-b).

tétralogies. Cette manière de regrouper les dialogues est en harmonie avec une telle analyse et confirme le rôle propédeutique du *Théétète* dans la recherche de la sagesse, qu'il ne faut pas confondre avec la science.

Mais, telle une fractale, dont chaque partie exhibe en plus petit une disposition analogue à l'ensemble, et est elle-même composée de parties semblables, un ordre de grandeur en dessous, l'ensemble des dialogues nous découvre une trilogie qui en est un raccourci, et dont le dialogue médian est lui-même d'une certaine manière un raccourci de l'ensemble. Car les sept définitions successives du sophiste nous renvoient une fois encore aux sept tétralogies, selon un arrangement identique à celui auquel nous renvoyait la trilogie entière. C'est que le sophiste est en quelque sorte le négatif du philosophe, et que donc ce portrait du sophiste doit nous permettre de lire en creux celui du philosophe : portrait en creux du philosophe dans ce qu'il est au moins, en attendant que le *Politique* nous le montre dans ce qu'il fait. Une fois encore, c'est à nous d'écrire le dialogue manquant !...

Donc, nous trouvons sept définitions du sophiste dans notre dialogue : les cinq premières, en guise de prélude, situent toutes l'activité du sophiste du côté des techniques d'acquisition ; la sixième explore les techniques de séparation, la « diacritique », mot construit sur le radical « *krisis* », qui implique une idée de discernement, de jugement, dans tous les sens du terme, y compris judiciaire, et renvoie à la « dialectique », qui en est la contrepartie dans la sphère du *logos* ; la septième nous introduit dans les arts de production, la « poïétique », et c'est elle, comme il se doit, qui occupe la plus grande place dans le dialogue, car on juge l'arbre à ses fruits.

La sixième définition est donc celle où les parallélismes nous renvoient au *Sophiste*. C'est dire qu'elle saisit l'essence du dialogue, qui est bien un jugement : la diacritique rejoint la dialectique pour le jugement de Parménide. Et c'est d'ailleurs, paradoxalement, celle qui fait le plus difficulté quand il s'agit de l'appliquer au sophiste², celle où le risque de confusion, comme entre chien et loup, est le plus grand et le plus dangereux.

Mais si le dialogue est bien un jugement, un exercice de discernement, c'est sur ses œuvres que le sophiste est jugé avant tout, donc à travers la septième définition, qui évolue dans la sphère des arts de production, et cherche le sophiste parmi les faiseurs de simulacres pas même ressemblants, de purs phantasmes sans rapport avec la réalité. Cette septième définition est donc bien à mettre en parallèle avec la septième tétralogie, qui, nous l'avons dit, nous montre le philosophe à l'œuvre, selon les principes énoncés dans le *Politique*. Reste que, pour débuisquer le sophiste de là, il faudra d'abord prouver la possibilité du simulacre et de l'erreur dans le discours, et faire le détour par l'étude de l'être et du non-être.

Nous pouvons maintenant, sans plus de sérieux que n'y met Platon, chercher les parallèles dans les cinq premières définitions, sachant qu'avec lui, il y a toujours profit même à un jeu. Les deux définitions extrêmes de ce groupe ne posent pas de problèmes de ce point de vue : le sophiste chasseur intéressé de jeunes gens riches de la première définition est un pendant approprié au Socrate des palestres du *Lysis* et du *Charmide*, au Socrate poursuivant Alcibiade de ses assiduités, bref, à la tétralogie des élèves et de la mise en route. Et le sophiste faiseur de discours éristiques de la cinquième définition nous renvoie tout naturellement à la tétralogie du discours et aux pitreries d'Euthydème et Dionysodore, qui préparent en creux, dans la trilogie précédente dont elles forment le centre, le jugement du *Sophiste*, tout comme le *Gorgias* préparait le jugement de l'*Apologie*. On notera au passage que, parmi les qualificatifs successifs qui composent cette cinquième définition, on trouve celui d'*antilogikos* (antilogique, en transcription française), qui qualifie la discussion contradictoire, mais qui, si l'on prend garde à la constitution du mot, pourrait aussi bien vouloir dire « ennemi de la raison ». Et c'est précisément ce qualificatif qui est retenu entre tous par l'étranger, au seuil de la dernière définition,

² Cf. *Sophiste*, 231a : « *Quel nom donnerons-nous à ceux qui pratiquent cet art [la réfutation cathartique] ? car j'ai, moi, quelque crainte à les nommer sophistes... Ce serait leur faire trop d'honneur.* »

pour amorcer la discussion qui va mettre à jour les productions du sophiste à partir de ses prétentions à l'enseignement ³.

La seconde définition se prête assez facilement aussi au jeu des parallèles : Protagoras d'Abdère, Hippias d'Elis, Gorgias de Léontium, Prodicos de Céos, tous ces sophistes dont il est question dans la seconde tétralogie dont ils sont les « héros », vont bien faire commerce de leur science « de ville en ville » ⁴, comme ne manque jamais de le faire remarquer Socrate, et comme leur nom même le montre. C'est d'ailleurs bien de « négociant en marchandises dont l'âme se nourrit » ⁵ que Socrate qualifie le sophiste au seuil du *Protagoras*, dans sa discussion préliminaire avec Hippocrate ⁶ sur le chemin qui mène à la maison de Callias.

Restent les troisième et quatrième définitions, qui sont les plus brièvement traitées et ne sont même vraiment distinguées que dans la récapitulation en 231d. Elles n'introduisent que quelques variations sur le thème du négociant, en supprimant l'idée de voyage (troisième), et en suggérant un commerçant qui vend sa propre production (quatrième). C'est que les troisième et quatrième tétralogies, celle du procès de Socrate, du monde réel opposé au monde d'apparences, et celle de l'âme, se prêtent moins à des mises en relation avec les faiseurs d'illusion, qui n'apporteraient pas grand chose par rapport à la seconde définition, où l'âme est déjà mentionnée, puisque les négociants dont il s'agit, font commerce de sciences de l'âme ⁷. On notera simplement que Socrate, qui n'a jamais quitté Athènes, dont il hantait l'agora, a pu passer pour un sophiste aux yeux d'Aristophane et d'Anytos, ce qui pourrait justifier le qualificatif d'*antilogikon* introduit par la troisième définition, en contraste avec les sophistes précédents, et que ses auditeurs considéraient comme venant de lui tous les beaux discours dont la quatrième tétralogie nous donne les meilleurs exemples, ce qui pourrait être mis en relation avec le qualificatif d'*autopôlikon* (vendeur de sa propre production) qui distingue la quatrième définition. On voit donc qu'ici, c'est plus par la lecture en creux que l'on peut en faire que par leur application directe au sophiste, que se justifient les définitions proposées.

C'est qu'en effet, on pourrait maintenant rapprocher toutes ces définitions, pour voir l'image qu'ensemble, elles nous donnent du sophiste, et chercher à y lire en négatif celle du philosophe, que l'on voit pointer le bout de son nez dans la longue discussion autour de la dernière définition, lorsqu'il est question de la dialectique ⁸, comme pour nous rappeler, s'il en était besoin, que c'est bien lui qu'en dernière instance on cherche. Mais plutôt que de procéder à ces rapprochements, que Platon n'a pas voulu faire à la place du lecteur, et que, comme l'auteur, nous lui laissons le soin de faire, nous ferons simplement remarquer que notre dialogue, dans sa recherche de la définition du sophiste, procède à l'opposé des dialogues dits socratiques : au lieu de multiplier les tentatives avortées de définition pour nous laisser enfin sur l'aporie finale, ici l'on multiplie à plaisir les définitions acceptées pour nous laisser sur une abondance inhabituelle. C'est que justement le *Sophiste* nous fait la théorie de la participation, qui montre qu'une idée, qu'un concept ne se définit pas par deux ou trois mots bien choisis ⁹, mais se trouve au nœud de multiples relations qui en précisent chacune la compréhension. Et

³ Cf. *Sophiste*, 232b.

⁴ *Sophiste*, 223d.

⁵ *Protagoras*, 313c. Le mot traduit par « négociant » est *emporos*, celui-là même qui est repris dans le résumé des définitions en *Sophiste*, 231d.

⁶ Hippocrate, dont le nom, nous pouvons le noter au passage, signifie « celui qui domine les chevaux », les chevaux de l'âme du *Phèdre*, bien sûr !...

⁷ Cf. *Sophiste*, 223d, sq.

⁸ « Par Zeus, serions-nous tombés sans nous en apercevoir sur la science des hommes libres, et ne risquons-nous pas, en cherchant le sophiste, d'avoir d'abord découvert le philosophe ? » (*Sophiste*, 253c).

⁹ « Mais disons de quelle manière nous pouvons donc bien attribuer de multiples noms à cela même qui est à chaque fois identique » (*Sophiste*, 251a).

la méthode des divisions, pratiquée comme ici à coup de redondances, est un moyen de mettre en évidence ces relations, ces consonances. Mais si le *Sophiste* est, pour son objet apparent, à l'opposé des dialogues socratiques, il les rejoint d'une certaine manière pour son objet plus profond, la définition du philosophe, puisqu'une fois encore, sous une forme il est vrai différente, c'est bien toujours une définition en creux qui nous est donnée, et que le travail nous reste à faire pour la découvrir.

Laissant donc de côté la compilation des définitions du sophiste et le décodage de la définition du philosophe qui en découle, nous voudrions plutôt, une fois encore, nous pencher sur la structure du dialogue. À première vue, le plan du *Sophiste* n'est pas trop difficile à mettre à jour et nous en proposons la représentation suivante.

Prologue	216a-221c
1. Introduction : présentation des interlocuteurs	216a-218b
2. Exercice préliminaire : le pêcheur à la ligne	218b-221c
I. Le sophiste comme « acquéreur »	221c-226a
1. Le chasseur intéressé de jeunes gens riches (1)	221c-223b
2. Le négociant itinérant (2), détaillant (3), artisan-vendeur (4)	223b-224e
3. l'antilogique éristique (5)	224e-226a
II. Le sophiste comme « critique » (6)	226a-231c
Transition : rappel des six premières définitions	231c-232a
III. Le sophiste comme « producteur » de phantasmes (7) 232a-268d	
1. Les arts d'imitation (1ère partie de la 7ème division)	232a-237a
2. Parménide, le non-être et l'opinion fausse	237a-242b
3. Le « procès » de Parménide	242b-258c
a. Critique des doctrines antérieures	242b-249d
b. Transition : irréductibilité de l'être au mouvement ou au repos	249d-251a
c. La doctrine de la <i>koinônia</i> (« communauté »)	251a-258c
4. La possibilité du discours faux	258c-264b
5. Le sophiste fabriquant de phantasmes (fin de la 7ème division)	264b-268d

Plan du *Sophiste*

Ce plan met en relief le classement des définitions successives selon les trois arts auxquels elles se rattachent : acquisition, séparation et production. Une première partie met en évidence la finalité poursuivie par le sophiste, son intérêt pour l'argent qu'il perçoit de ses élèves plus que pour la vertu qu'il pourrait leur inculquer, ou acquérir lui-même, intérêt mentionné à un moment ou à un autre dans chacune des cinq définitions issues des arts d'acquisition. Une seconde partie laisse entendre que le seul mérite que pourrait à la rigueur avoir notre énergumène serait de provoquer une « purification » de l'âme de ses auditeurs en ébranlant leurs certitudes, pour autant qu'ensuite quelqu'un d'autre prenne le relais pour continuer le processus éducatif, car lui en est sans doute incapable quoiqu'il en pense et dise. Mais le plat de résistance du dialogue consiste en la longue étude de la production du sophiste, qui conduit à la septième et dernière définition, et constitue la troisième et dernière partie du dialogue. ^b

Cette étude se décompose en cinq parties parfaitement balancées, selon une démarche partant du processus de division qui doit nous mener à la septième définition pour y revenir enfin, après en avoir décortiqué toutes les implications et avoir mis ainsi le doigt sur le problème qui nous hante depuis le premier dialogue.

Ce problème, c'est celui que pose en dernière instance une définition centrée sur l'art du simulacre, à savoir, celui de l'être et du non-être, pierre de touche de toutes les philosophies antérieures. Et le cœur de cette étude, c'est le « procès » de Parménide, et avec lui, de tous les présocratiques, et le résultat de l'investigation, l'énoncé de la « doctrine » de la « communauté des genres », qui appelle la science dialectique du philosophe, et la définition du non-être comme altérité, qui nous libère du diktat de Parménide sur l'identité de l'être et du penser et permet la mise en évidence de la possibilité de l'erreur dans la pensée et dans le discours.

Nous ne pousserons pas plus avant pour l'instant l'analyse de ce morceau central, le procès de Parménide, qui est bien sûr la partie la plus importante du dialogue, mais nous ferons remarquer que ce plan nous invite à tenter une mise en parallèle à l'envers entre le *Sophiste* et le plan d'ensemble des dialogues selon le groupement 5 + 1 + 1 déjà utilisé, à l'endroit, dans la mise en parallèle avec les sept définitions proposées. Après tout, le sophiste n'est-il pas pour Socrate le philosophe mis sens dessus dessous ? Ce renversement autour du centre d'inversion que constitue la sixième définition, celle par la *diakrisis* (« discernement »), qui reste en regard de la tétralogie de la dialectique, dont fait partie le *Sophiste*, amène le procès de Parménide en regard du procès de Socrate, et situe la recherche du gain pécuniaire sous toutes ses formes au niveau de l'œuvre du sophiste, l'imitation devenant ici son procédé pédagogique.

Mais alors, devons-nous privilégier un « sens » plutôt qu'un autre dans notre quête du philosophe ? Le philosophe est-il acquéreur, purificateur ou producteur ? Là n'est pas la question, car comme le sophiste, il est tout cela à la fois. Ce qui importe, ce n'est pas le type d'activité, c'est le quoi de ces différentes activités : là où le sophiste acquiert les biens matériels de son élève, le philosophe poursuit la connaissance de soi, et cherche à acquérir la justice intérieure qui, seule, le rendra capable d'aider l'élève à acquérir pour lui cette même justice ; là où le sophiste se contente de détruire sans discernement toutes les opinions et toutes les certitudes de son auditeur, le philosophe s'attache à purifier en exerçant son jugement sur les opinions de l'interlocuteur¹⁰ ; là enfin où le sophiste n'engendre qu'illusions et phantasmes, producteurs de désordres et de troubles, d'anarchie et d'injustice (par exemple, le procès et la mort de Socrate), le philosophe produit l'ordre en lui-même, en ses disciples et dans la cité. Certes, il est aussi un imitateur, mais imitateur d'un modèle divin et d'un paradigme idéal (celui que nous donnera à contempler le *Timée*, après la *République*), et non pas imitateur d'une ombre de réalité. C'est pourquoi, il ne peut exiger de salaire pour sa tâche, car ce qu'il donne ne lui appartient pas, il se contente de le mettre à jour, de le dévoiler en chacun de ses auditeurs ; il ne fait que les guider vers quelque chose qui nous est extérieur à tous et n'appartient à aucun de nous, mais qui permet à chacun de se construire dans son être à réaliser.

Revenant maintenant à la structure du dialogue, nous voudrions montrer qu'une fois de plus, un principe d'organisation n'en épuise pas la richesse, et qu'un autre plan peut en être découvert en grattant sous la surface. Plan qui, nous l'allons voir, rééquilibre le dialogue et nous permet un rapprochement avec celui de l'*Apologie*.

¹⁰ Que l'on se rappelle de Socrate jugeant les fruits dont accouche l'âme de Théétète.

Prologue	216a-221c (5)
I. Le réquisitoire	221c-241c (20)
Le sophiste comme acquéreur	221c-226a (5)
Sophiste = <i>antilogikos</i> (226a)	
Le sophiste comme « critique » ?	226a-231c (5)
Sophiste = <i>diakritikos</i> ? (231a)	
Le sophiste comme fabriquant d'illusions ?	231c-237a (5)
Sophiste = <i>phantastikos</i> (236c)	
Parménide et l'impossibilité du non-être	237a-242b (5)
Le verdict : le parricide	241c-242b (1)
II. Le redressement	242b-264b (22)
Critique des « mythologies de l'être »	242b-248a (6)
Être = <i>dunamis</i> (247e)	
Amis des formes et communication des genres	248a-253b (5)
Philosophe = <i>dialektikos</i> (253e)	
Exercice dialectique et définition du non-être	253b-258c (5)
Non-être = altérité (258e)	
La possibilité du discours faux	258c-264b (6)
Conclusion : Le sophiste fabriquant de phantasmes	264b-268d (4)

L'autre plan du Sophiste

Ce plan apparaît lorsqu'on remarque la place « stratégique » qu'occupent certaines mentions remarquables dans le dialogue : au centre exactement, la mention du « parricide » dont l'étranger risque d'être accusé à l'égard de Parménide (241d) ; et, à égale distance des deux extrémités du dialogue, se répondant donc, l'interrogation sur le rôle « diacritique » du sophiste (231a) et l'affirmation que la dialectique est la science du philosophe, que l'on a peut-être trouvé sans le chercher, avant le sophiste (253e).

Poussant plus loin la recherche, nous trouvons, se répondant de part et d'autre de la définition « diacritique » du sophiste, deux autres définitions importantes de celui-ci : celle qui le pose comme « antilogique » (226a), qui résume les cinq premières définitions, comme le montre sa reprise au début de la septième (232b), et la mise en évidence de l'art « phantastique » (236c), art de fabriquer des phantasmes au lieu d'images, art de simulation et non de copie, dans lequel nous enfermerons finalement le sophiste. Et se répondant pareillement de part et d'autre de la mention de la dialectique, nous trouvons la définition, provisoire mais non remplacée, de l'être par la *dunamis*, aptitude à agir ou pâtir (247e), et celle du non-être comme altérité (258e).

On voit alors se dessiner un plan en deux parties, chacune organisée en quatre sections, dont nous avons mis en évidence sur notre schéma les articulations plus que les contenus. Selon ce plan, nous pourrions sous-titrer le dialogue : « Le procès de tous les sophistes et de leur père commun Parménide ». Et si nous rapprochons ce plan de celui de l'*Apologie*, qu'il rappelle quelque peu, nous voyons s'opposer le jugement dialectique purificateur des âmes au jugement pénal destructeur des corps : ce que Socrate regrettait que n'ait pas fait Méléto, quand il lui déclarait : « *tu as fui et n'as pas daigné venir à mon secours et m'instruire ; mais tu m'assignes devant ce tribunal, où la loi veut qu'on assigne ceux qui ont besoin de punition, et non d'instruction* »¹¹, c'est précisément ce que va faire ici l'étranger, quand, à l'endroit où

¹¹ *Apologie*, 26a.

vient la sentence et la punition dans le plan de l'*Apologie*, il nous propose ici un exercice de dialectique sur les « genres » les plus généraux, pour nous faire découvrir l'être du non-être, et purifier notre âme des arguties fallacieuses qui l'empêchaient d'admettre la possibilité de l'erreur. C'est pourquoi l'étranger n'est finalement pas coupable de parricide, car au tribunal de l'esprit, on ne condamne pas, on redresse. Ce que l'on exécute, c'est le raisonnement faux, pas son auteur. C'est pourquoi il n'y a plus de danger, dans la conclusion, à laisser libre le sophiste, maintenant que l'on a dévoilé les trucs dont il se sert dans ses tours d'illusionniste.

Et l'on voit alors l'erreur du peuple athénien qui, au lieu de condamner de corps et d'exécuter Socrate, qui était, selon les derniers mots du *Phédon*, « l'homme dont nous pouvons dire que, de tous ceux de son temps qu'il nous fut donné de connaître, il était le meilleur, et le plus sensé aussi, et le plus juste », aurait dû reconnaître en Parménide le responsable, involontaire sans doute, des maux du temps, et purifier les esprits des conséquences perverses de ses raisonnements en prêtant une oreille plus attentive justement aux discours de Socrate.

Quant au découpage que ce plan impose à la section à laquelle nous avons réduit le « procès » de Parménide dans le premier plan (242b-258c), il montre :

1) que la vraie ligne de partage n'est pas entre partisans de l'Un et tenants du multiple, quelque forme qu'ils prennent, aussi longtemps que tout cela reste discours « mythologiques », mais bien entre les Fils de la Terre et les Amis des Formes, entre les matérialistes et les idéalistes, dirions-nous aujourd'hui ; mais aussi

2) que le réel danger n'est pas du côté des matérialistes, qui ne peuvent le rester jusqu'au bout s'ils sont tant soit peu honnêtes (or « si peu de réalité qu'ils veulent bien avouer incorporelles, cela suffit »¹²), et que nous avons déjà réduits dans le *Théétète*, mais bien du côté des idéalistes, pour peu qu'ils aillent trop loin dans la direction opposée, et que leurs abstractions leur tourne la tête et les conduisent aux jeux laborieux (et stériles) du *Parménide* ; et enfin

3) que la vérité n'est ni d'un côté ni de l'autre, mais des deux à la fois, dans une combinaison harmonieuse qui laisse à chaque ordre de réalité sa spécificité, son être propre et son altérité, dans l'acceptation de formes d'existence incorporelles mais pourtant réelles à leur manière, tout comme sont réels à la leur les corps matériels, formes d'être idéels que nous ne pouvons connaître en cette vie qu'à l'aide des sensations alimentant notre « âme », par l'usage de notre raison dialectique appuyée sur l'expérience.

Tout cela n'est peut-être pas redit ici en ces termes, mais si l'on rapproche notre dialogue du *Théétète* qui le précède, et de la *République* et du *Phédon* en particulier, on voit s'éclairer les unes par les autres les analyses successives et se dégager le tableau d'ensemble. Et il n'y a que les tenants à tout prix d'une évolution de la pensée de Platon, et ceux qui parachutent sur tel ou tel dialogue une préconception de ce que devait être, au moment où il fut, selon eux, écrit, la « théorie de idées » du Platon d'alors (qui n'est bien souvent que celle de l'Aristote de plus tard, plus ou moins retouchée), qui trouvent dans de telles comparaisons les dissonances qu'ils y ont eux-mêmes introduites. Car, pour qui veut bien se donner la peine de prendre au sérieux Platon, de l'écouter, lui et pas les autres, et de croire qu'il peut y avoir cohérence et continuité entre les dialogues, il est parfaitement possible de trouver une interprétation vers laquelle ils pointent tous et qui est cohérente avec tous les dialogues. Mais il faut accepter pour cela la manière de Platon, la part faite à l'imagerie et au mythe pour dire l'indicible, la fluidité du vocabulaire qui ne cherche pratiquement jamais la précision technique d'école¹³,

¹² *Sophiste*, 247c.

¹³ Voir par exemple, dans le *Politique*, auquel nous arrivons bientôt, en plein milieu d'un « exercice d'école », la remarque de l'étranger à Socrate le jeune, qui, invité à choisir entre deux néologismes pour nommer une des branches d'une division, vient de répondre que l'on utiliserait « l'un ou l'autre, selon ce qui convient au discours » : « Très bien, Socrate ! Et si tu conserves jusqu'au bout ce détachement à l'égard des mots, tu feras montre d'une sagesse encore plus abondante sur tes vieux jours » (261e).

l'appel au simple bon sens et à l'expérience de tous les jours, qu'il ne faut pas confondre avec le matérialisme, ni surtout le rôle laissé au lecteur, auquel il est inutile d'asséner des dogmes venus de l'extérieur s'il ne les retrouve pas au fond de lui-même, et qui ne fera pas l'effort de les y chercher s'ils lui sont servis sur un plateau d'argent. Et si cette cohérence est possible, pourquoi chercher une explication qui favorise les contradictions et qui n'est pas appuyée sur plus de preuves matérielles extrinsèques que l'autre ?

Pour en revenir au *Sophiste*, remarquons que c'est bien l'appel au bon sens qui caractérise cet exercice de raisonnement sur la « communauté (*koinônia*) » — un terme qui nous rappelle la *République* — entre genres, que fait l'étranger avec Théétète à partir des cinq genres dits « *les plus grands* » : être, mouvement, repos, même et autre, et qui le distingue du jeu laborieux de Parménide. Car, s'il faut effectivement se creuser les méninges pour trouver, avec les néoplatoniciens ou d'autres, un sens satisfaisant aux élucubrations qui prolifèrent au long de quelques trente pages du *Parménide*, un enfant n'aurait probablement pas de mal à suivre les deux pages de Platon qui font un sort à toutes ces divagations antérieures, et s'il en avait, ce serait sans doute à cause de leur trop grande évidence, qui lui paraîtrait tautologique. Pas de subtilités, pas de technicité, pas de profonde métaphysique, on prend les mots les plus communs qui soient et on ne leur fait rien dire de plus que ce qu'ils veulent dire dans la conversation de tous les jours. D'aucuns diront que Platon introduit ici une distinction fondamentale entre « être » au sens absolu, prédicat d'existence attribué à un sujet, et « être » employé dans « être quelque chose », simple copule qui traduit l'attribution d'une propriété autre que l'existence au sujet de la phrase. C'est possible, et c'est sans doute la confusion entre ces deux sens qui a donné naissance à toutes les « mythologies » qu'il critique préalablement.^c Mais ce qu'il nous dit surtout ici, c'est qu'« être » en tant que prédicat d'existence est le moins signifiant des prédicats, car « être » peut se dire de tout, y compris du « non-être », qui, pour pouvoir être autre, doit d'abord être. Ce qui importe, ce n'est pas de savoir ce qui est, mais comment et pourquoi c'est, c'est de savoir quelles relations les êtres entretiennent entre eux, et ce que cela implique pour nous, êtres parmi d'autres. Car les relations entre les êtres que nous devons envisager ne se limitent pas aux relations entre idées, mais s'étendent aux relations entre êtres matériels, et entre êtres matériels et idées, bref au tout des relations entre tous les êtres, y compris les plus phantasmatiques, dont il est important de montrer justement qu'ils ne sont que phantasmes, c'est à dire qu'ils n'entretiennent pas de relations de ressemblance avec d'autres êtres qu'ils prétendent représenter. C'est pourquoi en fin de compte la bataille de géants entre Fils de la Terre et Amis de Formes est tout aussi mythique et improductive pour nous que celle que nous décrit la *Théogonie* d'Hésiode, et qu'il ne faut pas avoir peur de reconnaître l'existence à « *quoi que ce soit qui est doté du pouvoir (dunamin), soit d'agir sur quelque autre créature qu'on voudra, soit de subir la moindre chose, de la part de la plus insignifiante, ne serait-ce qu'une seule fois* »¹⁴, car tant qu'on n'a pas dit de quelle existence il s'agit et en quoi elle nous concerne, on n'a rien dit. C'est pourquoi peu importe finalement qu'on considère le fait de connaître et de penser comme un « agir », et qu'on admette qu'être pensé est « pâtir », c'est à dire que l'on donne, avec cette définition de l'être, l'être à toutes nos pensées, même les plus incongrues, car, une fois que l'on a fait cela, on n'a encore rien fait. C'est pourquoi encore, une fois découvert que ce qui compte, ce n'est pas l'existence, mais la *koinônia*, les relations entre les êtres de toutes sortes, il n'est plus nécessaire de revenir sur la définition « provisoire » donnée plus haut, et avec laquelle on peut bien vivre en paix. Nous sommes : cela, c'est le point de départ, et ce n'est encore rien. Ce qui compte, c'est ce que nous serons, et cela dépend des relations que nous tisserons avec le reste du *kosmos*, avec les autres hommes en particulier, puisque nous sommes des animaux politiques ; cela dépend de l'usage que nous ferons de la faculté la plus noble dont nous sommes

¹⁴ *Sophiste*, 247d-e.

dotés, notre raison. Platon n'est pas intéressé à décortiquer le problème de l'être, à analyser, comme son élève Aristote, tous les sens du mot, et ce qu'il nous en dit là doit nous suffire, car le vrai problème, nous le savons depuis la *République*, ce n'est pas celui de l'être, mais celui du bien.^d *Le Sophiste* n'avait d'autre ambition, sur le parcours, que d'ôter un obstacle qui accaparerait tous les efforts qui auraient dû être consacrés à une tâche autrement importante. Il faut croire que l'obstacle était de taille, et que l'homme aime les obstacles, car Platon semble ne pas avoir parfaitement réussi dans son entreprise. Il faut dire que c'est autrement moins impliquant de se battre dans des querelles métaphysiques sur l'être que de se colleter aux questions sur le bien et le mal !...

Mais Platon ne se décourage pas pour si peu, et, maintenant que la route est libre, il est temps que le philosophe endosse son habit de politique pour nous montrer comment tisser ces relations entre nous qui nous permettront de nous construire en tant qu'hommes, les uns avec les autres.

Notes complémentaires de 2009

^a Sur tous ces parallèles, on pourra consulter la page de mon site Internet « *Platon et ses dialogues* » dénommée « *Introduction aux tétralogies* », section « *Les parallèles* » (<http://plato-dialogues.org/fr/tetracom.htm#parallèles>). On y verra aussi, dans la section intitulée « *Le programme court d'Isocrate* », que les cinq premières tétralogies peuvent être vues comme un ensemble correspondant au programme de formation tronqué qu'un rhéteur comme Isocrate pouvait proposer dans son école, concurrente de l'Académie de Platon, pour aboutir à former les pareils de Périclès, dont l'aboutissement est la production de discours similaire à la parodie de discours politique que Platon parodie dans le *Ménexène*, qui est précisément le dernier dialogue de ce parcours tronqué. Ce qui manque à ce parcours, c'est justement une saine compréhension et une maîtrise du *dialegesthai*, l'art de dialoguer qu'on a vite fait d'affubler du nom de « dialectique », dont le *Parménide* nous offre une caricature avant que la trilogie qu'il introduit ne nous en donne une plus claire compréhension.

^b On trouvera, dans la seconde partie de l'article intitulé « *La fortune détournée de Platon, une étude sur le mot ousia dans les dialogues* » (<http://philosophie-en-ligne.fr/klesis/SUZANNE2.pdf> et copie disponible sur mon site à http://plato-dialogues.org/fr/pdf/fortune_detournee_2.pdf) que j'ai écrit en 2006 pour la revue philosophique en ligne *Klèsis*, dans la section « *Platon chez Hamlet* », une analyse plus fine de cette section du *Sophiste*, qui déplace légèrement certaines frontières entre sections par rapport à celles proposées ici et découpe plus finement la section centrale.

^c À la fin de la section de mon article pour *Klèsis* mentionnée dans la note précédente, j'en arrive à la conclusion que, loin d'avoir voulu introduire cette distinction entre un sens existentiel et une fonction copulative de *einai* (« être »), Platon a au contraire voulu faire un sort à celle-ci en montrant que « être » employé seul ne veut rien dire tant qu'on y ajoute pas un « quoi », un « attribut », car il peut justement être dit de n'importe quoi ! C'est en fait la possibilité grammaticale existant en grec comme en français de substantiver un infinitif ou un participe à l'aide de l'article défini (au neutre en grec) qui a en quelque sorte « chosifié » l'infinitif *einai* (« être » en français) pour en faire *to einai* (« l'être » en français) et le participe présent *on* (« étant » en français) pour en faire *to on* (généralement traduit aussi en français par « l'être » jusqu'à ce que les traducteurs d'Heidegger introduisent en français la formule « l'étant ») et aussi, selon une pratique qui n'a pas cours en français, la négation *to mè on*, qui signifie mot à mot « le n'étant pas », mais qu'on a traduite par « le non-être », chosifiant là aussi une expression qui n'est en fait pas plus destinée à désigner un « être » particulier que des expressions comme *to ti esti* (mot à mot « le quoi c'est », substantivation par l'article d'une proposition complète), ou des expressions courantes chez Aristote comme *to poion* (« le de quelle nature ? », généralement traduit par « la qualité ») ou *to poson* (« le en quelle quantité ? », généralement traduit par « la quantité »), qui ne font que substantiver un pronom interrogatif, comme lorsqu'en français on questionne sur « le pourquoi » de tel ou tel comportement ou événement. Bref, *to mè on*, ce n'est pas, pour Platon en tout cas, « le non-être », voire « le Non-Être » avec une majuscule pour mieux en faire une « chose », mais tout simplement « le n'étant pas... », sous-entendu « ci ou ça », c'est-à-dire « ce qui n'est pas ci ou ça », mais qui néanmoins est quelque chose d'*autre*.

^d Dans l'article de la revue *Klèsis* « *La fortune détournée de Platon, une étude sur le mot ousia dans les dialogues* » mentionné en note b ci-dessus, après une première partie qui résume mes hypothèses de lecture des dialogues et présente le plan en sept tétralogies, la seconde partie vise justement à suggérer que, pour Platon, *to on* désigne ce que j'appelle « l'être pauvre », le niveau minimal de l'être, qui, par lui-même et en tant que tel, n'est rien puisqu'il peut être dit d'absolument tout et n'a de sens qu'une fois complété par un « attribut », alors que *ousia*, dont le sens premier est « richesse, fortune », désigne, lorsqu'il est employé dans un sens « métaphysique », « l'être riche », ce qui donne consistance et valeur à un « étant » particulier, de l'ordre intelligible aussi bien que de l'ordre visible, et que tout son effort dans les dialogues est de nous faire passer d'une réflexion « ontologique » (intéressée donc par le seul *to on*, dont le génitif *ontos* est à la racine du mot « ontologie »), qui est celle de tous les philosophes antérieurs, Fils de la Terre aussi bien qu'Amis des Formes, émules d'Héraclite aussi bien que de Parménide, à une réflexion que je qualifie d'« *agathologique* » à l'aide d'un néologisme formé par mimétisme, non plus sur *on*, *ontos*, mais sur *agathon*, le mot grec qui désigne le « bon/bien », c'est-à-dire, non plus à la recherche stérile de ce qui *est* par opposition à ce qui *n'est pas*, mais à la recherche de ce qui est *bon*, et surtout de ce qui est bon *pour nous* en tant qu'êtres humains.