

Vérité ontologique et valeur morale chez Platon

(5^e séance : 20 mai 2015)

Le *Sophiste*

Dans ce dialogue tant annoncé, qui doit achever la démonstration de ce qu'est la dialectique, nous retrouvons les personnages du *Théétète*, auxquels s'ajoute un étranger venu d'Élée, la cité de Parménide. C'est lui qui mènera le dialogue, manière pour Platon de montrer qu'il poursuit son enquête en suivant l'héritage de la question de l'être ouverte par les Éléates, et que c'est grâce au « père spirituel » Parménide qu'il peut aller plus loin dans cette question. La structure du dialogue est comme un couplet aux rimes embrassées : la première question posée est celle de la définition du sophiste ; elle conduit à celle de savoir ce qu'est le non-être, et celle-ci à savoir ce qu'est l'être ; les solutions progressent alors dans l'ordre inverse : on arrive à définir l'être, puis le non-être, puis enfin le sophiste. L'importante avancée ontologique est ainsi encadrée par une thématique relevant plutôt de la philosophie éthique, car c'est en fin de compte *l'intention* dans laquelle il mène la recherche intellectuelle qui distingue le sophiste du philosophe. Est également annoncée dans le préambule une recherche de la définition de l'homme politique, qui sera menée dans le dialogue intitulé *Le Politique*, dans la mesure où celui-ci doit également être distingué de l'orateur sophistique, c'est-à-dire du démagogue.

Pour pouvoir définir le sophiste, il est nécessaire de mettre au point une méthode de définition la plus précise possible. C'est ici que Platon propose sa fameuse méthode par la dichotomie : on place l'objet recherché dans le genre de choses le plus large auquel il appartient, puis on divise ce genre en deux et on voit dans laquelle des deux parties se range l'objet, ensuite on divise celle-ci à nouveau en deux, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il ne soit plus possible de diviser et qu'on ait atteint ce qui convient exclusivement à l'objet recherché. Pour s'entraîner à la méthode, les interlocuteurs l'appliquent d'abord à un exemple familier : la pêche à la ligne. Il s'agit d'abord d'une technique (genre le plus large où s'inscrit l'objet), qu'on divise en deux : technique de production et technique d'acquisition ; on retient cette dernière, qu'on divise en acquisition par échange ou par capture ; on retient celle-ci, qu'on divise en capture par lutte ou par chasse ; celle-ci se divise en chasse aux inanimés ou aux animés, celle-ci en animés marcheurs ou nageurs, ceux-ci en ailés ou aquatiques ; ensuite, la chasse aux animaux aquatiques peut se faire par filet ou par blessure, et, pour cette dernière, par trident ou par hameçon ; à ce stade on est arrivé à définir la pêche à la ligne de telle manière qu'elle ne puisse plus se confondre avec une technique ressemblante¹.

Appliquée à la notion de sophiste, la méthode permet d'en donner six définitions :

- technique de chasse aux animaux marcheurs apprivoisés, par persuasion en entretiens individuels, en vue d'un gain ;
- technique d'échange commercial sans production propre, entre cités, à usage de l'âme, portant sur des sciences et plus particulièrement celle des vertus ;
- idem mais avec production propre ;
- idem mais en petit commerce dans une même cité ;

¹ La méthode a été fortement améliorée par Aristote, qui supprime l'obligation de ne diviser qu'en deux et ajoute celle de maintenir les divisions successives dans la même caractéristique au lieu d'introduire des caractéristiques complémentaires. Cette amélioration est surtout importante pour la définition des animaux, qui doit être menée selon leurs distinctions naturelles et non selon des critères arbitraires.

— technique d'acquisition par la lutte, du type de la contestation, portant sur la justice et les autres notions de la même sorte (= éristique), pour de l'argent ;

— technique de tri, ne retenant que le meilleur (= purification), de l'âme, par l'enseignement, s'opposant à l'ignorance qui croit qu'elle sait (= *paideia* : éducation générale), par réfutation du faux.

Il apparaît clairement que cette dernière définition convient tout à fait à Socrate et qu'elle est donc insuffisante pour distinguer le sophiste du philosophe². Pour dépasser la ressemblance, l'Étranger propose de prendre pour nouveau point de départ une notion commune aux six définitions, celle de contradicteur. Or, cette contradiction, les sophistes prétendent pouvoir l'appliquer à tous les domaines du savoir, alors que les interlocuteurs sont d'accord qu'il est impossible de tout connaître ; par conséquent, leur connaissance est en réalité une opinion, non une vérité, et leur technique est une imitation, et même une illusion du savoir. En effet, comme il y a deux sortes d'imitation, celle qui produit des copies conformes à l'original et celle qui produit des déformations, c'est-à-dire des simulacres, c'est dans cette dernière classe que se situe le sophiste.

Cependant, l'Étranger signale que le sophiste sera assez habile pour contester cette définition, en affirmant qu'il est impossible de dire le faux, car le faux est ce qui n'est pas, or depuis Parménide nous savons que le non-étant n'existe pas et qu'on ne peut ni le penser ni le dire. La question n'est pas simple car, par ailleurs, en nommant le non-étant, nous lui donnons un nombre (en le mettant au singulier ou au pluriel), or ce qui a un nombre est bien quelque chose, de sorte que nous lui attribuons un certain être. D'une autre manière encore, nous mélangeons être et non-être, en disant que le sophiste est un faiseur d'images. En effet :

« Que dirions-nous qu'est l'image, Étranger, si ce n'est une autre chose pareille et ressemblant à la vraie ? — Et cette autre chose est-elle vraie, ou que veux-tu dire par « pareil » ? — Elle n'est pas du tout vraie, mais elle le semble. — Or, tu dis que la chose vraie est réellement étant ? — Oui. — Alors, la chose qui n'est pas vraie est contraire à la vraie ? — C'est-à-dire ? — Tu dis donc que celle qui ressemble est non réellement non étant, puisque tu dis qu'elle n'est pas vraie. — Et pourtant elle est d'une certaine façon. — Du moins elle n'est pas vraiment, d'après ce que tu dis. — Non, mais elle est réellement image. — Ce que nous appelons une image est donc réellement non étant non réellement ? — Le non-étant risque bien d'être ainsi entrelacé à l'étant, et c'est très bizarre ! — Comment ne serait-ce pas bizarre ? Tu vois en tout cas par ce chevauchement que le sophiste aux cent têtes nous a forcés contre notre gré à reconnaître que le non-étant est d'une certaine façon. » (*Le Sophiste*, 240a-c).

L'enquête ontologique

Pour parvenir à définir le sophiste, il faut donc démontrer que le non-étant est d'une certaine façon et que l'étant d'une certaine façon n'est pas. L'Étranger propose de chercher d'abord ce qu'est l'étant, car cela semble plus facile. Des philosophes du passé ont déjà émis des théories à ce propos, dont on va examiner deux : celle qui dit que tout l'étant est composé de deux contraires (terre et feu, chaud et froid, etc.) et celle qui dit que l'étant est un et est le tout. Le défaut de la première est que, en disant que chacun des deux éléments est, elle ajoute l'être comme troisième terme sans rendre compte de son

² Dans les autres définitions, la notion de commerce et de gain introduit une différence, souvent mentionnée par Platon, entre sophistes et philosophes. Il est cependant très significatif que Platon ne s'en contente pas ici, car il cherche une différence fondamentale dans la teneur même de leur enseignement, et non dans une caractéristique secondaire comme l'argent : si, en effet, un sophiste cessait de se faire payer, son enseignement n'en deviendrait pas pour autant philosophique.

rapport avec les deux étants. Quant à la seconde, tout en affirmant un étant un, elle lui donne trois noms différents qui semblent bien désigner des aspects différents ; quel est donc le rapport entre eux, et en particulier qu'est-ce que l'être qui s'attribue à l'un et au tout ? Nous voyons bien là l'insuffisance des théories « physiques » des présocratiques exclusivement matérialistes : c'est exactement l'insuffisance que comble Parménide en interrogeant la notion même d'être, et par suite celle de un, comme nous l'avons déjà vu dans le *Parménide*.

En ce qui concerne les contemporains, poursuit Platon, certains ne reconnaissent comme étants que les corps (il les appelle les « Fils de la Terre ») et d'autres que les formes intelligibles et incorporelles (ce sont les « Amis des Formes »). Platon, manifestement, ne s'inclut pas parmi ces derniers, contrairement à ce qu'il avait exposé dans la *République*, où l'être était réservé aux idées et aux objets mathématiques, tandis que les corps sensibles n'étaient que devenir. Plutôt qu'un changement de théorie (car dans des dialogues postérieurs il maintiendra cette distinction), il faut y voir une double signification de « étant », l'une plus large, incluant tout ce qui est d'une manière quelconque, et l'autre plus stricte, réservée à ce qui est de façon immuable. Toujours est-il que, pour concilier les deux thèses antagonistes, l'Étranger propose une définition de l'étant qui convienne à tout : « est étant tout ce qui a naturellement une puissance d'agir ou de subir », en admettant que, pour les formes, pouvoir être pensées est une puissance de subir quelque chose.

La notion d'être s'applique ainsi à tout ce qui est en repos et à tout ce qui est en mouvement, et, en menant l'enquête dialectique comme il se doit, c'est-à-dire au niveau des notions seules, on peut commencer à réfléchir aux relations qu'entretiennent ces trois notions : être, mouvement, repos. Cette science dialectique est annoncée emphatiquement comme suit :

« Puisque nous avons reconnu que les genres sont susceptibles de mélange entre eux de la même façon, n'est-ce pas muni d'une certaine science que doit avancer parmi les discours celui qui veut indiquer correctement quels genres s'accordent entre eux et lesquels sont incompatibles ; et en particulier si certains les relient tous, les rendent capables de se mêler, et de même, dans les divisions, s'il y en d'autres qui sont causes de la division parmi tous ? — Comment n'y faudrait-il pas une science, et même peut-être la plus élevée de toutes ? — Comment allons-nous l'appeler maintenant, Théétète ? Ne serions-nous pas, par Zeus, tombés à notre insu sur la science des hommes libres, et ne risquons-nous pas, en cherchant le sophiste, d'avoir d'abord trouvé le philosophe ? (...) Celui qui en est capable distingue suffisamment une seule forme distribuée partout, à travers toutes les autres qui restent chacune séparée, et de nombreuses autres différentes entre elles, qui sont rassemblées par une de l'extérieur, et de nombreuses enfin qui sont totalement séparées : c'est là savoir distinguer, genre par genre, à quoi chacun peut s'associer et à quoi il ne le peut pas. — C'est tout à fait ça ! — Et donc, ce pouvoir dialectique, tu ne l'accorderas à nul autre, je pense, qu'à celui qui philosophe purement et justement. » (*id.*, 253b-e).

Il apparaît très vite qu'aux trois premières notions il faut en ajouter deux, le même et l'autre, qui partagent avec les premières le fait de constituer les « plus grands genres », car elles s'appliquent à toutes les autres formes. En effet, toutes les formes participent à l'être, puisqu'elles sont ; et toutes elles participent au même, puisque chacune est nécessairement même à elle-même ; toutes participent ou bien au mouvement ou bien au repos (ici, l'universalité n'est atteinte qu'avec les deux)³ ; et enfin, dès le moment où on en pose au moins deux, elles participent à la forme « autre », car elles sont autres entre

³ La forme, en tant que forme, est bien sûr toujours en repos, mais ce qu'elle désigne parmi les étants sensibles peut être en repos ou en mouvement.

elles. Elles sont donc à la fois autres (entre elles) et non-autres (en tant qu'autres que la forme « autre ») :

« Reprenons donc : le mouvement est autre que l'autre, comme il était autre que le même et que le repos ? — Nécessairement. — Il est donc en un sens non autre, et autre selon le raisonnement actuel ? — C'est vrai. (...) »

En outre, toutes les autres formes, en étant autres que la forme de l'être, sont en ce sens non-être, et en même temps elles sont des étants :

— Il est donc clair que le mouvement est réellement non être, et étant puisqu'il participe à l'être ? — C'est tout à fait clair. — Il est donc nécessaire que le non-être existe, dans le mouvement et dans tous les genres. En effet, dans tous les genres, la nature de l'autre, faisant en sorte que chacun soit autre que l'être, produit du non-être, et tous nous les dirons correctement non étants pour cette même raison, tandis que, inversement, parce qu'ils participent à l'être, nous dirons qu'ils sont et nous les appellerons des étants. Pour chacune des formes donc, il y a abondance d'être et infinité de non-être. — Il semble bien.

La dernière phrase résulte de la participation mutuelle des formes et ajoute implicitement une nouvelle signification au verbe être, celle de la copule : chaque fois qu'une forme participe à une autre, on peut dire qu'elle est celle-ci, et chaque fois qu'elle n'y participe pas, qu'elle ne l'est pas (non pas au sens de l'identité, mais d'un attribut quelconque). Ainsi, chaque forme est et n'est pas une multitude de choses. La forme « autre » est ainsi morcelée en autant de parties qu'il y a d'autres formes, chaque partie s'opposant à l'une d'elles. Or, c'est le cas aussi pour la forme « être », de sorte que :

— Il faut donc dire que l'étant lui-même est autre que les autres. — Nécessairement. — Et, autant sont les autres, d'autant de façons l'étant n'est pas, car, n'étant pas ceux-là, il est seulement lui-même, que les autres, en nombre infini, ne sont pas. (...) Chaque fois que nous disons le non-être, manifestement, nous ne disons pas un contraire de l'être, mais seulement un autre. » (*id.*, 256c-257b).

La conclusion est que toute altérité peut être appelée un non-être, qui ne se confond cependant nullement avec le non-être absolu, qui est le néant ou le rien (c'est-à-dire le contraire de l'être). C'est bien celui-ci que refusait Parménide, en disant « il est impossible que rien ne soit ». Cependant, Parménide refusait aussi la multiplicité au sein de ce qui est, c'est-à-dire l'altérité, car il ne concevait pas qu'il puisse y avoir un autre sens du non-être ; c'est pourquoi, il lui semblait inacceptable que deux étants puissent être non-être l'un par rapport à l'autre, car il prenait le non-être seulement au sens absolu. L'avancée ontologique de Platon par rapport à Parménide est donc bien d'avoir reconnu plusieurs sens du non-être, ainsi d'ailleurs que de l'être (puisque chaque forme est, sans être l'être lui-même).

Retour à la définition du sophiste

Munis de cette nouvelle conception ontologique, les interlocuteurs peuvent désormais traquer le sophiste dans son refuge, à condition toutefois qu'ils déjouent sa dernière défense, qui serait que le discours, du moins, ne participe pas au non-être. L'Étranger montre alors que le non-être dans le discours, c'est le faux, et que celui-ci consiste à attribuer à un sujet un fait qui ne correspond à l'état réel des choses (la vérité étant une adéquation du discours à ce qui est) :

« Le discours vrai dit, de toi, ce qui est, tel que c'est, et celui qui est faux dit autre chose que ce qui est. (...) N'est-il donc pas clair désormais que la pensée, l'opinion, l'imagination, tous ces genres peuvent dans nos esprits être faux ou vrais ? » (*id.*, 263b-d).

La méthode dichotomique est reprise à partir du genre « technique de production », qui permet en outre à Platon de confirmer la division ontologique exposée dans la *République*, en distinguant, dans l'univers sensible, d'une part les corps et les reflets naturels, d'autre part les corps et les reflets produits par les humains :

Production	— divine ⁴	— corps naturels	
		— reflets naturels	
	— humaine	— corps fabriqués	
		— reflets fabriqués et images = mimétique	— de copies conformes
			— de simulacres

Ensuite, les simulacres se divisent en :

- mimés par le corps
- dits par la parole
 - en connaissance de l'original
 - sans connaissance
 - en ignorant qu'on ne sait pas (= le naïf)
 - en sachant qu'on ne sait pas (= l'ironique)
 - par de longs discours
 - par des entretiens contradictoires.

La définition obtenue distingue définitivement le sophiste du philosophe par l'inversion de l'ironie socratique : alors que, chez Socrate, l'ironie consistait à prétendre ne pas savoir en sachant quelque chose (car, si Socrate n'était sans doute pas savant, il avait cet immense avantage d'être le seul à savoir qu'il ne savait pas), chez le sophiste elle consiste à prétendre savoir en sachant qu'on ne sait pas. C'est sa volonté de tromper qui condamne le sophiste, et, plus généralement, toute recherche intellectuelle doit être évaluée en fonction de son intention première : vise-t-elle à trouver la vérité, ou seulement à paraître habile et à faire passer pour vrai ce qui arrange le chercheur ?

Nietzsche a bien vu que la valeur morale de la science, dans une perspective platonicienne, ne se mesurait pas tellement en aval de la découverte, sur la question de son utilisation, mais avant tout en amont de la découverte, sur la motivation qui pousse le chercheur à s'interroger. Se demandant d'où vient chez les philosophes leur valorisation de la vérité, s'il s'agit surtout pour eux d'éviter de tromper ou d'éviter de se tromper, il conclut que, dans le premier cas, elle relève de l'interdit moral traditionnel du mensonge, mais curieusement il n'envisage pas sérieusement le second cas, qui pourrait correspondre chez lui à l'exigence d'aller toujours plus loin, d'acquérir toujours plus de lucidité, d'augmenter constamment sa puissance. Si la préoccupation morale est évidente chez Platon, la seconde préoccupation est loin de lui être étrangère, comme on peut le suggérer en se demandant où se situerait le philosophe dans le tableau dichotomique : le discours qu'il produit doit être copie conforme

⁴ Il s'agit du dieu démiurge (artisan) qui, selon l'exposé de Platon dans le *Timée*, a créé l'univers sensible, non pas à partir de rien, mais à partir d'une matière éternelle non organisée, dans laquelle il a introduit les formes correspondant aux idées éternelles qu'il contemplait ; ce dieu est nécessaire à Platon comme intermédiaire entre les idées et les corps qui les reçoivent, parce qu'il veut maintenir la séparation radicale des idées par rapport au sensible et refuse que celles-ci soient par elles-mêmes agissantes. Le passage de cette transcendance à l'immanence des formes permettra à Aristote de se passer de cette cause intermédiaire.

des réalités éternelles elles-mêmes, et si cette connaissance n'est d'aucune utilité dans la société, elle procure en revanche la plus grande puissance intellectuelle. La recherche de la vérité est inséparable du plus grand orgueil.