

Leçon 22

Le *Sophiste*, ou le fondement philosophique

Nous avons vu comment s'articulaient les deux dialogues. La passation de pouvoir en est l'élément clef. Socrate transmet son rôle d'initiateur à son successeur, qui ne peut, historiquement, être que Platon (qui tient à rester anonyme dans ses dialogues). Rappelons la fonction de ce dialogue : ouvrir l'unité du monde pour en dégager le mode d'articulation, et donner un fondement théorique à l'argumentation du *Timée*. Comme nous sommes dans la reconstruction éléatique de la trajectoire socratique-platonicienne, c'est un nouvel Éléate, qui représente Platon, qui va avoir à recalibrer l'unité de l'univers en lui attribuant une divisibilité qui n'en brise pas l'unité fondamentale, paradoxe dont le défi a été résolu pratiquement dans le *Timée*, et mis à plat dans le *Parménide* : le modèle de Platon garantit l'unité de l'univers, comme être vivant dont l'unité biologique correspond mathématiquement à son statut de produit, et non de somme. Les Éléates refusaient de considérer le monde comme une somme, et s'appuyaient sur les arguments de Zénon. Platon les suit, mais trouve une échappatoire au paradoxe éléatique : le monde n'est pas une somme, mais un produit, et sa structure, son âme, est, sur le modèle de la gamme pythagoricienne, un produit de rapports. Il est donc bien un, mais aussi divisible, ce qui implique la rupture avec l'éléatisme de Parménide. Cependant, ce modèle n'est qu'un modèle, une conjecture. Il n'a pas de fondement philosophique. D'où en sortent les principes comme le Même et l'Autre ?

Il faut donner aux audaces du *Timée* un cadre philosophique qui en légitime la mise en œuvre, d'autant plus que, à l'évidence, on ne peut attendre aucune validation expérimentale. La science moderne confronte ses conjectures à l'expérimentation. Nous savons aujourd'hui que la conjecture platonicienne de mathématicité de l'univers était bonne, mais lui n'avait aucun retour expérimental possible, et nous

savons aussi que la conjecture porteuse, le modèle de la gamme pythagoricienne comme structure de l'âme du monde, relevait du mythe, mais d'un mythe fécond. Platon ne pouvait que tenter de déduire son modèle d'une construction *a priori*¹, et c'est l'objet du *Sophiste*, dans un entrecroisement polyphonique avec l'initiation de Théétète et le passage de témoin entre Socrate et Platon.

Platon affiche sa filiation éléatique, comme il affichait sa filiation pythagoricienne dans le *Timée*, tout en se mettant, dans les deux cas, sous la supervision catalytique de son véritable maître, Socrate, comme pour marquer que les éléments de doctrine qui vont structurer sa pensée venaient de ces deux sources extérieures, tandis que sa pratique philosophique était issue de sa fréquentation de Socrate.

Il est évidemment paradoxal que le grand dialogue qui doit donner l'armature théorique de la doctrine platonicienne se déroule à l'ombre du sophiste éponyme. Sophiste évanescent, au demeurant, puisqu'il n'est jamais nommé ni combattu concrètement, simplement évoqué comme figure. Et, on l'a vu, cette figure, celle de l'homme du non-être, vient faire pendant à celle de Parménide, l'homme de l'être. C'est ce diptyque de l'être et du non-être, qui va constituer l'axe d'articulation de tous les enjeux théoriques de la doctrine platonicienne, mais nous ne sommes pas dans une pure ontologie qui s'envole dans le vide. L'être n'est pas ici une abstraction dans laquelle on puisse projeter n'importe quoi, c'est le réel, l'univers. On a donc, d'un côté, Parménide qui affirme que l'univers est absolument un, que le réel est un, ce qui implique que le multiple ne soit qu'une apparence illusoire, et, de l'autre, les sophistes, à qui Platon prête une pensée commune, selon laquelle il n'y a pas de réalité derrière les apparences, ce qui, d'un point de vue platonicien, signifie que le monde n'existe pas. Il est clair que tout cela ne tient que dans la reconstitution platonicienne. Derrière cette présentation survolée, on a reconnu la posture attribuée à Protagoras dans le dialogue précédent. C'est un peu comme si le fantôme de Protagoras, que Socrate évoquait la veille, planait encore sur les protagonistes de la discussion. Comme si on n'en avait jamais fini avec Protagoras. Mais Protagoras ne fait pas une sophistique :

.....
1. De même qu'il avait déduit la gamme d'une construction *a priori* dans le *Timée*.

l'idée d'une sophistique est une création de Platon, qui n'a de sens que de son point de vue, celui de Socrate poussant le fantôme du grand sophiste dans ses derniers retranchements à travers sa propre grille d'analyse.

Il reste que, dans la reconstruction platonicienne, le diptyque tient parfaitement, et on va avoir besoin d'introduire un peu de non-être dans l'être pour l'ouvrir au modèle platonicien.

Sous le signe de la division

Cependant les protagonistes commencent par s'exercer sur un sujet tout simple avant de s'attaquer au sophiste. Il s'agit de calibrer la méthode d'analyse. Et c'est le pêcheur à la ligne qui va servir d'exemple. Nous n'entrerons pas dans le détail de la recherche, seule la méthode nous intéresse, et c'est une méthode un peu étrange. L'Éléate procède par divisions successives, en partant du plus général (un homme avec ou sans art), et en éliminant à chaque niveau les branches qui ne conviennent pas. C'est exactement l'inverse de ce que nous ferions : nous partirions de cas concrets, d'exemples, de statistiques, pour dégager des généralités ; Platon, lui, part des généralités, pour redescendre jusqu'à une définition satisfaisante.

On a reconnu le grand principe qui fonctionne dans le *Timée*, à partir de la gamme : savoir, c'est diviser. La connaissance procède par analyse, et une analyse structurée, qui découpe le champ à étudier en articulations essentielles. Nous sommes déjà dans le vif du sujet. Le noyau central du *Timée* était la construction de la gamme par la division de l'octave, par laquelle Platon découvrait que le tout de l'octave pouvait être divisé sans cesser d'être un tout, parce que les parties de ce tout ne s'ajoutaient pas les unes aux autres. Et nous, nous prenions conscience du fait que la division de l'octave, point de départ de l'acoustique, était la première étape de la physique mathématique. La science étant, pour Platon, division, il est logique que la méthode du *Sophiste*, qui va fonder philosophiquement la doctrine, soit la division. L'essai avec le pêcheur à la ligne valide l'exercice, et on passe à l'examen du sophiste. Inutile de paraphraser, ni même de

résumer tout le début de la séquence de divisions, qui, sur un mode purement général, fait apparaître que le sophiste est un commerçant qui travaille sur des objets qui ne relèvent pas de l'être. La question du sophiste va se poursuivre jusqu'à la fin du dialogue, elle sert de fil conducteur permettant d'enchaîner les approches de la question de l'être et du non-être, qui en vient à occuper tout l'espace de la discussion, avant de réapparaître pour terminer ; mais le sophiste n'est, dans ce dialogue, que le représentant du non-être. Il serait illusoire de voir ici une attaque contre les sophistes, sur la base de griefs réels ; on n'y trouve qu'une brève allusion à Protagoras, et le sophiste n'est là que le porte-parole désigné de la cause du non-être, que Platon doit intégrer à l'être, avec toute la mesure (dans tous les sens du terme) et toutes les précautions nécessaires. Le sophiste est, dans toute cette analyse, une figure utile, le contre-exemple qui introduit l'élément capital, et permet de mieux cerner l'être. C'est l'indispensable faire-valoir qui va permettre de réconcilier l'être et le mouvement.

L'être et le non-être

Il faut prendre conscience d'un point capital : l'être signifie deux choses pour Platon. L'être, c'est ce qui est, donc le réel, et, ainsi, globalement, le monde, l'univers. C'est le sens éléatique. Nous l'avons vu, pour les Éléates, l'être c'est l'univers. Mais l'être est aussi ce qui s'oppose au paraître, et la réalité stable qui demeure derrière le changement des apparences ; c'est l'être par opposition à l'apparaître et au devenir. Le non-être regroupe le mouvement, opposé à la fixité de l'être, l'apparaître, le reflet, la copie, mais aussi l'illusion, et, évidemment, l'erreur. C'est là que Platon va le réhabiliter jusqu'à un certain point : toutes ces figures du non-être ne sont pas du néant, elles ont une certaine part de réalité. Le reflet n'est pas la chose, mais il *est* un reflet ; l'imitation n'est pas l'original, mais elle *est* une imitation ; l'opinion fautive n'est pas une vérité (et donc un être), mais elle *est* une opinion.

La confusion lexicale entre ces deux sens de l'être conduit évidemment à supposer la fixité du monde dans une identité immobile qui rejette le mouvement dans l'illusion. Or, toute la métaphysique de Platon s'articule sur le mouvement du monde : il est un vivant parce qu'il est automoteur et autorégulé sur un mode homéostatique, de sorte qu'il doit avoir une âme. C'est le fondement de la métaphysique de Platon, et ça implique forcément la réalité du mouvement. Il faudra donc introduire le mouvement dans l'être, ce qui relativise l'opposition radicale entre la fixité de l'être et le non-être du mouvement. Platon opère alors une différence entre les mouvements : il y a les mouvements qui se font selon les mêmes principes (*kata tauta*), et les mouvements irréguliers. Cette distinction permet évidemment d'intégrer les corps célestes dans l'être, et d'en assurer la divinité. On ne s'est pas aperçu qu'il s'agissait là d'un concept clef, qui permet de faire glisser le mouvement du non-être à l'être, en transférant le principe d'identité, essentiel à l'être, au mode de régulation : il y a certes changement, mais le principe régulateur de ce changement (en l'occurrence un déplacement) est, lui un principe parfaitement identique, relevant du Même (*tauta*), qui transfère ainsi sa qualité ontologique à ce qu'il gère. Le concept de *kata tauta*, selon les mêmes (*principes*), fait passer le mouvement régulier de l'univers, qui régit les corps célestes, et ainsi ordonne les saisons et les jours, du côté de l'être. Cette identité élargie fait sauter le verrou d'une ontologie immobiliste.

Le long du fil conducteur du sophiste, s'entrelacent trois voix dans la polyphonie du dialogue. La figure du philosophe comme dialecticien, la mise en place du cadre philosophique de l'ontologie platonicienne, et les modalités de l'unité du monde. Trois thématiques qui se rejoignent bien évidemment, pour montrer comment le philosophe construit une philosophie qui pense l'unité de l'univers.

S'il y a de l'un et du multiple, il doit y avoir du mélange (252 b). D'où trois possibilités : soit tout se mélange, soit rien ne se mélange, soit il y a un mélange sélectif (252 c). Évidemment, c'est la troisième qui est la bonne. Reste à modéliser le type de mélange sélectif. Première approche, les lettres : il y a des lettres qui vont ensemble, et

d'autres non, Platon dit même : qui s'harmonisent ou non. Il pense naturellement au groupage de voyelles et de consonnes qui s'opère dans la langue et dans l'écriture. Par exemple, on ne peut pas avoir de succession de quatre consonnes ou plus, en français, alors que c'est possible certaines langues. Quelles sont les lettres qui vont ensemble ? Le savoir est l'objet d'une technique, l'écriture. Ici, comme un seul homme, les traducteurs disent « la grammaire » ; les plus scrupuleux ajoutent quand même une note pour dire que ce n'est pas la grammaire, même si c'est comme ça qu'ils traduisent, comme nous l'avons déjà vu. Il est dommage qu'aucun ne semble avoir compris qu'il vaut mieux traduire correctement que de faire un faux-sens et de signaler en note qu'on a fait un faux-sens. La tradition ne vaut pas mieux que la vérité.

La dialectique

Comme souvent, l'écriture sert d'introduction à la musique (253 b), qui, elle, connaît les sons qui vont ensemble et ceux qui sont incompatibles. En d'autres termes, ceux qui appartiennent à l'échelle sonore, qui font partie de la gamme. Il doit donc y avoir une science qui sait quels sont les genres qui vont ensemble, qui s'harmonisent (253 b), et ceux qui s'excluent. Une science qui sait opérer les divisions (253 c). Et l'Éléate conclut que diviser par genres, et ne pas prendre la même forme pour une autre, ni une autre forme pour la même, science du philosophe, promue au rang de science suprême, n'est rien d'autre que la dialectique (253 d). On a reconnu le Même et l'Autre et la division, sur fond d'harmonisation : Platon vient de déduire *a priori* la fonction et la nature du philosophe tel qu'il apparaissait dans le *Timée*, sous le masque du Pythagoricien éponyme. Nous avons constaté que la dialectique avait changé de nature dans le *Timée*, avec le passage du *dialegethai* socratique, dialogue, à celui de Platon, division. Ici encore, nous avons la validation théorique de ce que nous avons constaté concrètement.

La fonction du dialogue apparaît maintenant de façon très nette. Le *Timée* utilisait des outils nouveaux et efficaces, mais qui manquaient

de fondement théorique. Le Même et l'Autre constituaient une paire commode, permettant de superposer métaphysique, mathématique et acoustique, mais d'où sortaient-ils ? De l'imagination de Platon, évidemment, mais il fallait quand même trouver un fondement théorique, une déduction *a priori*. Je n'entre pas ici dans le détail du texte, qui le mériterait pourtant, mais si vous voulez aller plus loin, vous pouvez lire le long chapitre que j'ai consacré au dialogue dans mon *Énigme platonicienne* (Kimité, Paris, 2017). Le *Sophiste* me semble plus une reconstitution, après coup, de légitimation théorique pour fonder et sacraliser la méthode du *Timée*, qu'un programme définissant la fonction du philosophe avant de le montrer en action. J'ai suivi la scénarisation platonicienne, qui situait le *Timée* le lendemain de la *République*, mais surtout, la totale singularité de la construction du *Timée* fonctionne comme un tout *sui generis*, beaucoup plus que comme la mise en œuvre d'un programme théorique, qui n'aura donc été créé que pour donner à la métaphysique du *Timée* un cadre de légitimation *a posteriori*.

Sur le fond, cependant, ce passage soulève un problème considérable, qui porte sur le sens même de la philosophie de Platon. La dialectique est présentée comme la science (*épistèmè*) suprême, et elle consiste à opérer les bonnes distinctions, qui aboutissent à des définitions correctes. Nous verrons, à la leçon suivante, que le *Politique*, qui la met en œuvre le lendemain, aboutira ainsi à la définition du politique. Mais, est-ce bien là la vision mystérieuse des Idées ou, en tout cas, puisqu'il n'y en a pas, des réalités supérieures auxquelles accède le philosophe sorti de la Caverne ? Platon en aurait-il rabattu sur son programme initial, se contentant d'un classement correct aboutissant à une bonne définition ? Non, je pense qu'il s'agit de deux choses très différentes : la vision est une vision, une noèse, et non un *logos*. L'expérience de la vision, l'époptie, ne se dit pas. Contrairement à ceux d'Éleusis, le Mystère platonicien ne se dit pas parce qu'il ne peut pas se dire (et non parce qu'il est interdit de le dire), qu'il reste pure expérience, que toute parole trahirait. L'ordre de la noèse n'est pas celui du discours, et nous sommes ici dans l'ordre du discours, qui doit aboutir à la saisie définitionnelle du concept, et non à la

vision d'une réalité transcendante, qui ne peut pas être autre chose que l'expérience intransmissible du philosophe. La dialectique est une science, elle n'est pas une expérience, et le *logos*, fût-il scientifique, n'est pas un accès direct au réel véritable qui transcende nos sens et notre pensée. Il est clair que la vision mystérique n'est pas la dernière phase du processus dialectique, puisqu'il débouche sur une définition, qui n'a évidemment rien à voir avec une vision. L'erreur classique du platonisme scolaire a consisté à confondre les deux, en faisant comme si la dialectique devait nous faire sortir de la Caverne pour contempler les réalités transcendantes qu'étaient censées être les Idées, mais on constate facilement que c'est incohérent, du simple fait que la vision n'est pas un discours. Platon s'est même donné la peine de montrer Socrate saisi par une extase, et incapable d'en dire quoi que ce soit. L'époëtie n'est pas une science, elle est évidemment au-dessus de la science, mais elle reste inéluctablement étrangère à toute conceptualisation et à toute transmission.

Après le dialecticien, Platon va faire la même chose avec la dialectique, c'est-à-dire avec ses outils. C'est la déduction des fameux cinq genres du *Sophiste*, pour lesquels je vous renvoie encore à mon *Énigme platonicienne*, me contentant maintenant d'aller à l'essentiel. L'Éléate recherche les principes premiers. D'abord, bien évidemment, l'être, ensuite, le repos et le mouvement, auxquels viennent s'ajouter le Même et l'Autre. Tout cela est construit par une déduction logique : au principe, il y a évidemment l'être, le tout, la réalité ; ensuite cet être, dans l'optique parménidienne, est fixé et stabilité, et donc repos ; or on a introduit la nécessité du mouvement ; et ainsi est apparue l'opposition logique de l'identité et de la différence, le mouvement étant l'autre de l'immobilité, ce qui donne le Même et l'Autre.

Les cinq genres

Il est clair que ces cinq genres n'ont pas d'autre fonction que de donner un fondement déductif *a priori* au Même et à l'Autre, qui trouvent ainsi une légitimation autonome, alors que leur utilisation