

Laval théologique et philosophique



Sur l'objet du *Sophiste*

Edmond Gaudron

Volume 16, numéro 1, 1960

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019987ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019987ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gaudron, E. (1960). Sur l'objet du *Sophiste*. *Laval théologique et philosophique*, 16(1), 70–93. <https://doi.org/10.7202/1019987ar>

Sur l'objet du *Sophiste*

L'étude des derniers dialogues platoniciens, depuis une soixantaine d'années, est généralement marquée des mêmes préoccupations : montrer que la théorie des idées, a subi, ou non, une transformation, — que Platon a finalement conçu, ou non, les idées comme des activités intellectuelles, des idées forces et même des esprits, — ou bien encore que de pareilles façons de concevoir les idées se retrouvent d'une certaine manière dans les dialogues écrits avant ceux qui ne laisseraient plus de doute sur la pensée de Platon.

Il ne s'agit pas présentement de revenir sur ces problèmes que des exégètes autorisés ont résolus. Il a été suffisamment démontré que Platon n'a pas abandonné la théorie des idées telle qu'elle se présente dans le *Phédon* et la *République*, même si, dans les derniers dialogues, elle a subi une évolution d'où elle est sortie sans transformation.¹

Toutes les discussions qui se sont élevées autour de ce problème, ont cependant retenu l'attention des exégètes à ce point qu'il est permis de se demander si, pour édifier ou démolir une thèse ou même une hypothèse, on n'aurait pas fait passer au second plan des préoccupations auxquelles Platon lui-même donnait la première place. C'est ce que prêtent à penser les analyses dont le *Sophiste*, par exemple, a été l'objet.

On a bien insisté sur l'objet de ce dialogue : essayer de penser le non-être et en déduire que Parménide avait tort de dire : « Jamais tu ne feras que le non-être soit ». Il y a du non-être, autrement l'erreur est impossible, puisque se tromper c'est prendre une chose pour une autre, c'est dire qu'une chose est alors qu'elle n'est pas.

Mais il n'est pas facile de réfuter directement la thèse de Parménide. Platon montre bien que le non-être échappe d'abord à toute définition et c'est ce qui le conduit à cette conclusion : peut-être ne savons-nous pas ce qu'est le *non-être*, parce que nous ignorons d'abord ce qu'est l'*être* lui-même. Et nous arrivons à ce long passage du dialogue² où Platon fait une revue sommaire des idées que se sont fait de l'être les présocratiques et les amis des idées.

De l'étude de ce passage ont surgi thèses et hypothèses sur la transformation de la théorie platonicienne des idées. Mais le texte lui-même du dialogue ne met pas en cause les idées telles que Platon les concevait. Son objectif reste précis : il s'agit de voir ce que les prédé-

1. L'ouvrage relativement récent de Maurice VANHOUTTE présente un exposé sommaire de ces opinions : *La méthode ontologique de Platon*. Publications universitaires de Louvain, 1956. Un examen plus poussé de ces diverses positions profitera de l'ouvrage de : Jacques CHEVALIER, *Histoire de la pensée, 1. La pensée antique*. Flammarion, Paris.

2. 242b-254b.

cesseurs de Platon entendaient signifier lorsqu'ils parlaient de l'être, de *ce qui est*, de la *réalité*.

Le passage en question a une valeur telle qu'il n'est pas inutile d'y revenir même, et surtout peut-être, quand on veut bien le lire abstraction faite des intentions dans lesquelles il a été lu trop souvent. On aura observé comment la terminologie du dialogue n'est pas exempte des ambiguïtés qui proviennent de l'usage de certaines expressions comme, τὸ ὄν, τί τὸ εἶναι, εἶναι, οὐσία. Ces termes n'avaient pas la signification qu'on leur a donnée plus tard. Mais le contexte indique suffisamment quelle est la préoccupation de Platon. Il veut savoir ce que l'on entend par ces mots, τὸ ὄν, τί τὸ εἶναι, εἶναι, οὐσία ; quelle est la chose qu'ils expriment. Les Physiologues, en effet, et même des contemporains de Platon ont parlé de *ce qui est* et non de l'être lui-même. Platon, lui aussi, commence du moins par poser la question dans le même sens. Voilà pourquoi au mot *être* nous substituerons la plupart du temps les termes *réel* et *réalité*.

Le dialogue s'est engagé entre deux personnages fictifs : l'Étranger et Théétète. Au premier, Platon fait prendre un certain air malicieux, comme il le fait souvent avec les personnages de ses dialogues. L'Étranger se plaint de ce que les anciens ont parlé de l'être, de la réalité, comme si lui, et tout aussi bien Théétète, avaient toute la préparation voulue pour les comprendre. Celui-ci parle de l'être qui est, a été ou devient multiple ; celui-là de l'être qui est Un ; cet autre en fait un mélange de chaud et de froid. Avant d'avoir entendu le langage de tous ces anciens, il s'était imaginé savoir ce que signifiait ce mot *être*, mais maintenant son embarras est aussi grand pour dire ce qu'est l'être qu'il l'était, il y a un instant, pour définir le *non-être*. Il ne lui reste plus qu'à demander à tous ceux qui ont tenu pareil langage : Dites donc, vous autres, qui faites tout du chaud et du froid ou de pareils couples, qu'est-ce que vous prononcez sur l'un et sur l'autre quand vous dites que l'un et l'autre *sont* ? Ce mot *être* que représente-t-il pour vous ? Est-il une troisième chose ajoutée aux deux autres et poserons-nous, d'après vous, que le tout est maintenant trois et non plus deux . . . Est-ce que ce ne serait pas les deux ensemble que vous prétendez signifier par *être* ? . . . Mais, répliquons-nous, dans ce cas vous diriez de deux qu'il est très manifestement un . . .¹

En passant à la critique de la thèse parméniennne,² l'Étranger aura l'occasion d'acculer son auteur à la même difficulté, mais envisagée en sens inverse. Les pluralistes se trompaient grossièrement en identifiant l'être avec le couple de leurs contraires ; il est une troisième chose qui ne s'identifie ni avec l'un ou l'autre des contraires, ni avec les deux

1. 243d-244a.

2. 244b-245e.

ensemble. À parler exactement, l'être que l'on disait deux ou multiple n'est pas. L'être véritable est celui qui n'est ni deux ni multiple. Du côté de la thèse immobiliste, il faudra dire également que l'être conçu comme immobile et un n'est plus, qu'on le considère comme un ou comme tout. Si on le conçoit comme *un*, on lui donne un nom qui est autre chose que lui-même ; si on le conçoit comme tout, il a des parties ; celles-ci s'unifient dans le tout, soit par l'unité qui s'identifie avec le tout lui-même, soit en vertu d'une unité venue de l'extérieur. Dans le premier cas, l'unité s'identifiant avec le tout, et le tout avec l'être, celui-ci ne serait plus, puisqu'ayant des parties, il n'aurait plus l'indivisibilité de son unité. Si, second cas, il doit l'unification de ses parties à un principe extérieur, l'être un et indivisible n'est plus, puisqu'il y a quelque chose en dehors de lui.

Conclusion : Ce sont d'interminables difficultés qui se présentent à celui qui dit que l'être est ou bien « deux choses » ou bien « une seule ». ¹ Cet inventaire de l'opinion des anciens sur *ce qui est* ou *ce qui n'est pas*, l'Étranger en convient, n'est pas exhaustif. Mais il lui suffit. En effet, à bien observer le texte on se rend compte que l'Étranger désire une seule chose : savoir ce que les anciens entendaient signifier lorsqu'ils prononçaient ces mots, *être* et *non-être*. Il importe de le remarquer et de ne pas l'oublier. Tel quel, le langage des anciens ne dit rien. Il ne nous renseigne pas plus sur l'être que sur le non-être. Tout ce que nous pouvons en tirer, c'est une suite de contradictions, et ceux qui ont tenu un pareil langage ne sont même pas parvenus à la connaissance de *ce qui est*. Ce qu'ils ont pris pour l'être est tantôt un, tantôt multiple. Tant des pluralistes que des éléates, l'Étranger n'a pas eu de réponse à sa question.

Aussi va-t-il se tourner vers ceux qui ont considéré la question autrement, « afin qu'après avoir examiné les opinions de tous, nous voyions que l'être n'offre pas moins de difficulté que le non-être sur la question de son existence ». ²

La préoccupation de l'Étranger restera la même ; des termes nouveaux vont sans doute passer dans son langage, mais ils viennent tout simplement de la manière dont s'expriment spontanément ceux qu'il interroge de la même façon. Ceux-ci ne répondent pas que l'être est *un, deux, trois* ou *multiple*. Ils se rangent en deux camps opposés, et c'est sur ce qui les divise que la discussion va naturellement s'engager. Or ce qui les divise, c'est l'opposition du corporel et de l'incorporel, et surtout celle du devenir et de l'immuable. *Τὸ δὲν* ne sera plus le mot en vedette ; il sera le plus souvent remplacé par *οὐσία* et son antonyme *γενέσις*, sans toutefois disparaître. On pourrait même dire que Platon emploie indifféremment *τὸ δὲν* et *οὐσία*. Mais c'est

1. 245e.

2. 245e-246a.

aux matérialistes et aux idéalistes qu'il pense maintenant. Il se sert donc de leur vocabulaire, avec l'ambiguïté qui reste d'abord attachée au mot *ὄψια*, puisque matérialistes et idéalistes emploient ce terme, mais non dans le même sens. Voilà pourquoi la question posée aux anciens est reprise, mais sous cette forme : quand vous parlez de *ὄψια* ¹ qu'entendez-vous signifier par ce mot ?

Les matérialistes répondent : c'est tout ce qui résiste au toucher. Corps et réalité, c'est une seule et même chose. Mais s'ils veulent nous entendre, observe l'Étranger, nous pourrions les faire sortir de cette manière grotesque de voir les choses. Ils ne refuseraient pas d'admettre qu'il y a des hommes justes et des hommes injustes, des sages et des sots. Ces justes ont acquis des habitudes de justice. Ce qu'ils sont, ils le sont devenus. Leur changement de comportement est un fait d'expérience sensible. Ils sont bien obligés de l'admettre. Peu importe qu'ils reconnaissent seulement de rares réalités incorporelles, comme celles-là, cela nous suffit. Nous pourrions maintenant leur demander ce qu'ils trouvent de commun entre la justice et les corps pour qu'ils fassent de la première autant que des corps quelque chose d'existant, de réel.

Peut-être, observe l'Étranger, seraient-ils dans l'embarras pour répondre. Mais proposons-leur une manière de répondre qu'ils pourraient accepter : « Ce qui possède par nature une puissance soit d'agir sur n'importe quoi, soit de subir l'action la plus petite possible de l'agent le plus insignifiant, et ne fût-ce qu'une seule fois, tout ce qui a cette puissance est vraiment ; car je pose comme signe distinctif des êtres qu'ils ne sont pas autre chose que puissance. » ²

Les matérialistes, s'ils veulent être conséquents, doivent accepter ce signe distinctif des êtres. L'Étranger le leur a fait reconnaître implicitement en leur faisant voir que certaines valeurs incorporelles ont quelque chose de réel, puisqu'elles relèvent de l'observation sensible. Elles sont dans le devenir des êtres matériels et tangibles dont ils font le réel. La justice, par exemple, se manifesterait dans un changement de comportement opéré par l'action d'influences auxquelles l'homme se soumet. Elle est un fait dont la présence se voit. Ce n'est pas l'opposition corporel-incorporel qui sépare les matérialistes des idéalistes. Il faut chercher ailleurs le motif du combat qui s'est élevé entre eux ; et c'est justement ce que l'Étranger a eu l'intention de montrer.

Si le signe du réel est dans une puissance d'agir sur quoi que ce soit et d'en subir l'action, les matérialistes n'ont aucune raison de repousser tout ce qui en dérive. Rien n'aura d'existence en soi ; il n'y aura d'agent que par rapport à un patient. De toutes choses il faudra dire, non pas qu'elles existent, mais qu'elles deviennent ; et *être* sera un mot

1. 246a.

2. 247e.

à supprimer. Tout sera mouvement ; et nous en venons au relativisme exposé dans le *Théétète*.¹ Du mélange mutuel de deux mouvements qui se rencontrent deviennent ce que nous appelons des êtres déterminés. En fait, ils sont eux-mêmes emportés dans un mouvement sans fin. En somme, les matérialistes sont des relativistes qui s'ignorent. Le vrai motif qui les oppose aux idéalistes vient de l'impossibilité de voir, dans le champ d'observation où ils se sont enfermés, des êtres qui ont l'immutabilité des idées. À la question qui leur a été posée ils n'ont aucune raison de répondre : ce que nous entendons par *οὐσία*, c'est ce qui se touche, le corporel. Leur soi-disant réel se perd dans un mouvement lui-même emporté par le cours du temps.²

* * *

L'Étranger n'a pas encore eu de réponse à sa question et le but de son réquisitoire est manifestement de montrer comment il n'en aura pas. Platon n'est cependant pas à éliminer tout simplement des opinions non motivées. Il ne fait pas précisément l'histoire de ces opinions ; elle sont pour lui, et la suite du dialogue va nous le montrer, comme un instrument de pensée.

On connaît la réponse des idéalistes à la question laissée jusqu'ici sans réponse. Ce qu'ils entendent par *οὐσία*, c'est la réalité des idées immuables. Quelle relation mettent-ils alors entre le sujet connaissant et ces idées ? Est-ce une mutuelle relation d'action et de passion ? Évidemment non, puisque les idées, dans la mesure où elles seraient connues, deviendraient passives d'un certain changement, elles ne seraient plus immuables. Le signe distinctif des êtres ne peut plus être, comme pour les relativistes, une puissance d'agir et de subir une action.³ Cette manière de penser a pu être suggérée aux matérialistes à qui on a fini par faire accepter qu'il n'y avait pas que des êtres corporels dans les cadres du réel. Mais il n'en est plus de même avec les idéalistes. Action et passion, disent-ils, ne se rencontrent pas ailleurs que dans le devenir.⁴

Devant l'attitude des idéalistes l'Étranger est donc dans cette alternative : puisqu'ils admettent connaître les idées, il s'agira de les amener à voir que l'acte de penser doit avoir, comme toujours, son corrélatif et que, par conséquent, les idées, au moins dans la mesure où elles sont connues, sont affectées par l'acte de connaissance — ou bien si les amis des idées rejettent absolument toute puissance passive du côté des idées, il n'y aurait plus qu'à nier l'acte de penser lui-même.

1. 156a-157c.

2. *Sophiste*, 246b-c.

3. 248a-249a.

4. 248c.

La première alternative les idéalistes ne peuvent l'accepter sans se contredire. Mais la deuxième, c'est une monstruosité. Elle reviendrait à dire que l'univers, la totalité des êtres qui le composent, serait là inerte, sans intellect, sans vie ni âme.¹ Si l'on veut sauvegarder les exigences de la pensée et c'est ce que, pour l'Étranger, il faut faire à tout prix, il ne reste plus qu'à inclure dans l'être, en son intégralité, non seulement les formes mais aussi les âmes.

Les philosophes anciens et contemporains, dont on a passé les opinions en revue, n'ont donc apporté aucune réponse qui vaille, si tant est qu'ils en ont apporté, à la question de l'Étranger. Les relativistes, en considérant que tout est en mouvement, ont fait de la réalité quelque chose qui se perd dans la mobilité. Il ne reste pas plus d'intellect que d'objet à connaître. Mais les idéalistes ne font pas mieux. Pour échapper au mobilisme universel, il n'est pas nécessaire de soutenir d'une façon diamétralement opposée : rien, absolument rien ne se meut. C'est cependant ce qu'ils ont fait, sans s'apercevoir qu'ils perdaient par là même le droit de dire que les formes étaient par eux connues. Dans un univers totalement immobile il n'y aurait place pour aucun intellect ayant quelque objet que ce soit. D'autre part, si nous supprimons toute immutabilité, nous en venons à la même conclusion : il n'y a plus d'intellect qui soit, pas plus qu'il ne se trouverait d'objet échappant au mouvement qui emporte tout.²

Voilà la conséquence à laquelle nous serions fatalement acculés si nous acceptions de prendre l'une ou l'autre de ces positions extrémistes. Nous nous mettrions, ou bien devant un univers sans vie, sans intelligence et sans pensée, ou bien devant un univers qui se perd dans le mouvement. C'est contre une telle vue de l'univers que nous devons tourner toute la force de nos raisonnements. N'écoutons donc plus les raisonnements de ceux qui figent tout dans l'immobilité soit de l'Un soit de la pluralité des formes, ni les discours de ceux qui meuvent le réel en tous sens. Devant l'immobilité et le mouvement entre lesquels eux ont choisi faisons, nous, comme les enfants, prenons les deux et disons que le réel et le tout de l'univers est mouvement et repos.³

* * *

C'est particulièrement sur ce passage (248c-249d), comme on le sait, qu'ont appuyé leur thèse tous ceux qui ont vu les idées platoniciennes se transformer d'une manière ou de l'autre. L'introduction des âmes dans le domaine du réel a été commandée, nous l'avons vu, par les exigences de la pensée qu'il fallait respecter. Mais la solution de

1. 249a-c.

2. 249b.

3. 249d.

ce problème en amène un autre : celui de savoir ce qui va en résulter pour l'immutabilité des formes. Or, c'est à ce second problème qu'on s'est peut-être trop arrêté, alors que le *Sophiste*, tel qu'il se présente, ne laisse pas entendre ou, du moins, ne fait pas ressortir que Platon s'y soit arrêté, même s'il y est impliqué. Mais on s'est tellement arrêté à cette question, que la manière, dont l'Étranger conduit sa conversation avec Théétète, n'a pas reçu toute l'attention qu'il faut lui apporter.

En effet, quand l'Étranger rappelle que les amis des idées acceptent bien, en tout ce qui est *devenir*, la mutuelle relation de l'agir et du pâtir, il a bien soin de faire observer qu'ils la rejettent catégoriquement du domaine auquel seul ils donnent une valeur de réalité : celui des formes. Que l'âme cependant connaisse bien les formes, il le leur fait avouer. Mais la relation qui se noue entre le sujet connaissant et l'objet connu, il dit tout simplement que, pour eux, elle n'en sera pas une de patient et agent ;¹ sans quoi ils se mettraient en contradiction avec eux-mêmes. Il n'entreprend aucune discussion avec eux sur ce point. Mais implicitement il reconnaît l'immutabilité des formes ; et plutôt que de l'abandonner il laisse tomber le signe du réel qu'il avait proposé aux relativistes, indiquant par là que le réel ne peut s'enfermer dans les cadres de ce qui a puissance d'agir et de pâtir. Et, de fait, il ne se servira plus de cette espèce de démarcation du réel.² Du reste, quand l'Étranger a proposé cette marque du réel, c'est provisoirement qu'il l'a fait, et pour la simple raison que les matérialistes ne pouvaient pas en accepter d'autre. Il se peut, a-t-il ajouté, qu'un autre signe se présente à nous comme à ceux avec qui nous avons affaire présentement.³

Mais un univers sans pensée, par conséquent sans vie ni mouvement, est une monstruosité. Il faut donc que l'intellect et l'âme y aient leur place. Et voilà bien le problème devant lequel l'Étranger se met. Par conséquent, la question de savoir ce qui peut advenir de l'immutabilité des idées, quand les âmes sont reconnues comme faisant partie du réel ne se pose pas dans le *Sophiste*. Elle se rencontrera en d'autres dialogues, mais dans un contexte différent ; pour le moment l'Étranger poursuit son dialogue dans un autre sens. Du reste, ce ne sont pas les dialogues subséquents qui pourraient jeter quelque doute sur la constance avec laquelle Platon a maintenu la nécessité des idées immuables. On n'a qu'à penser au démiurge qui façonne l'âme et le corps du monde sur le modèle parfait des idées éternelles. La nouveauté apportée par le *Sophiste* n'est pas précisément du côté de

1. 248d.

2. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, 1953, pp.110-111. L'auteur montre comment une fausse interprétation des textes est à la source de l'erreur commise par ceux qui prétendent que Platon, finalement, n'aurait pas cru à l'immutabilité des idées.

3. 247e.

l'immutabilité ; elle est dans la nécessité reconnue de la présence des âmes, c'est-à-dire du mouvement, dans le réel. Le problème qui se pose est par conséquent celui de savoir comment l'existence du mouvement peut se concilier avec celle de l'immobilité. Il ne s'agit pas de la connaissance des idées, ni de la manière dont les âmes doivent, en conséquence, être constituées. Le *Sophiste* ne pose pas un problème d'ontologie de la connaissance. Il est purement dialectique au sens platonicien du mot. L'Étranger est à voir si vraiment il est impossible d'unir dans le réel, le mouvement au repos, en sorte que le combat que se livrent les relativistes et les amis des idées sera un combat sans issue. Les uns continueront alors de voir la marque du réel dans le mouvement, tandis que les autres persisteront à la mettre dans l'immutabilité.

Que le problème auquel s'attaque le *Sophiste* soit bien celui de la conciliation, dans le réel, du mouvement et de l'immobilité, l'Étranger l'indique encore suffisamment dans sa façon de raisonner. Si l'on devait soutenir un immobilisme universel, il faudrait en assumer les conséquences : il n'y aurait d'intellect d'aucune façon, en aucun sujet et par rapport à aucun objet. Ce serait la sphère inerte et parfaitement homogène de Parménide. D'autre part, réduire tout le réel au mouvement serait également anéantir l'intellect en lui enlevant la permanence de sa façon d'exister en s'exerçant.¹ L'immobilisme universel, tout comme le mobilisme universel, est la suppression de la pensée. Voilà la raison pour laquelle l'Étranger n'a pas à choisir. Il lui faut inclure dans le réel le mouvement et le repos, quitte à les concilier dans la suite.

Maintenant, il ne faut pas nous méprendre sur la portée de la conclusion de l'Étranger. Du reste, l'auteur du dialogue a tout fait pour nous garder d'une erreur dans laquelle il laisse tomber Théétète, et qui serait la nôtre si nous ne faisons pas assez attention à la manière dont l'Étranger s'est exprimé dans la conclusion qu'il vient de poser : Il faut dire que le réel, ou l'ensemble de tout ce qui a son existence, renferme aussi les êtres participant à la mobilité et non seulement les idées.² Théétète est prêt à penser que le problème de l'être est enfin résolu. L'être, le réel, est un tout dont les choses, tant les mobiles que les immobiles, sont les parties. Mais voici qu'il s'entend dire que la discussion n'est pas plus avancée qu'elle ne l'était quand l'Étranger demandait aux anciens si, en disant du froid et du chaud qu'ils étaient le réel, ils ne faisaient pas le réel de trois choses au lieu de deux. Si, au contraire, ils prétendaient que le réel c'était l'ensemble du froid et du chaud, ils devaient avouer que deux serait un.

La situation est maintenant à peu près la même. L'Étranger a fait comprendre à Théétète qu'il n'y a plus moyen de réduire la réalité,

1. 249b.

2. 249c.

soit aux choses qu'emporte un perpétuel mouvement, soit à celles qui ne sortent jamais de leur repos. Le mot *réel* ou *être* est ici également un troisième terme qui ne peut signifier isolément ni le mouvement ni l'immobilité. Mais il ne nous est pas encore dit ce qu'il représente. L'Étranger n'a pas encore de réponse à sa question. Toute cette incursion qu'il a poursuivie à travers les opinions des anciens et des autres qui se sont fait quelque idée du réel, a donc eu pour résultat d'en faire revenir l'Étranger aussi peu avancé qu'il ne l'était avant son enquête.

Mais ce résultat est visiblement voulu. Si le réquisitoire de l'Étranger ne l'a pas renseigné sur ce qu'il fallait entendre par *être*, s'il ne sait pas plus qu'au début de son enquête ce qu'est le réel, il a tout de même saisi pour quelle raison personne n'a su répondre à sa question. D'une part, les relativistes ont été amenés à reconnaître que tous les êtres, corporels et incorporels, apparaissent dans la mutuelle relation de l'agir et du pâtir : c'est par la mobilité que tout s'explique. La mobilité est le signe auquel se reconnaît le réel. D'autre part, les idéalistes ont observé que la réalité disparaît tout simplement dans la mobilité. Quant à l'immobilité, dont eux-mêmes font la marque du réel, l'Étranger s'est refusé à l'accepter parce qu'à ce compte l'univers serait sans pensée. Du reste, c'est lui-même l'Étranger qui a proposé aux matérialistes les moins intransigeants de caractériser le réel par la puissance mutuelle qu'ont les choses d'agir et de pâtir. Il a même pris la peine de nous dire que cette façon de parler de la réalité ces matérialistes ne la rejetteraient pas. C'est la seule même qu'ils accepteraient puisque, au fond, c'est leur propre façon de caractériser le réel. Mais cette démarcation du réel était provisoire. Quand les idéalistes l'ont rejetée, l'Étranger, pour sauvegarder les exigences de la pensée, se trouvait dans l'obligation de reconnaître que le réel, c'est tout ce qui se traduit aussi bien dans la mobilité que dans l'immobilité. Mais c'était tout simplement un nouveau signalement du réel qu'il voulait substituer à ceux qu'il venait de rencontrer chez les relativistes et les idéalistes. Or, ce nouveau signalement ne vaut guère plus que les autres. L'Étranger devra retourner contre lui-même le reproche qu'il faisait aux anciens. Le réel serait un et deux à la fois.

* * *

Le réel continue donc à se dérober à la vue de ceux qui se sont pensés en possession d'un signe auquel il se reconnaît. Personne ne peut se flatter de dire ce qu'il est. Tous les moyens inventés pour y réussir ont échoué. Quand les matérialistes les plus incultes disaient que le réel c'est ce qui se touche, ils ne sont guère plus condamnables que les relativistes ou les idéalistes. Les uns et les autres sont dans la même illusion. Ils prennent pour le réel le signe qu'ils s'en sont fait. L'Étranger le sait bien, mais il s'est mis à parler comme si le réel

c'était l'ensemble de toutes choses, aussi bien les mobiles que celles qui sont figées dans leur immobilité. Il s'est mis de lui-même à peu près dans la même situation que les physiciens qui faisaient le réel du *froid* et du *chaud*. Mais c'est délibérément qu'il se laisse aller à la même contradiction qu'il reprochait aux autres. À lui également on pourrait dire : Vous soutenez que le mouvement et le repos sont réels. Vous parlez donc de deux choses comme d'une seule. Quand vous appelez réel l'une des deux, soit le mouvement soit le repos, vous ne pouvez plus prendre le même mot pour signifier l'autre.

Mais c'est justement ce dont l'Étranger se rend bien compte. Il sait bien que le réel ne peut pas être ou le mouvement ou le repos, ni même l'ensemble des deux. Le soutenir, c'est parler du réel avant de savoir ce qu'il est. Pas plus que le froid et le chaud, pas plus que la mutuelle relation de l'agir et du pâtir, le mouvement et le repos ne font le réel. Ce sont là autant de manières de démarquer ce que l'on considère comme réel ; ce sont autant de signes de la réalité qui se ressentent de la maladresse de ceux qui ont cru les découvrir ou qui les ont eux-mêmes imaginés.

* * *

Il faut que le réel s'exprime lui-même. C'est ce que l'Étranger laisse maintenant supposer. Le réel n'est pas le mouvement *plus* le repos, a-t-il fait admettre par Théétète. Il est, continue-t-il, cette « troisième chose que tu poses en l'âme et qui enveloppe en quelque sorte et le repos et le mouvement quand tu les rassembles dans un regard qui s'étend jusqu'à la communauté qui les unit dans la réalité même. C'est comme cela que tu peux te dire en toi-même qu'ils sont tous les deux. »¹

Si nous songeons à ce qu'une première lecture du *Sophiste* nous aura déjà fait rencontrer dans les pages qui suivent immédiatement, ces paroles nous font entrevoir de quelle façon l'Étranger considère en lui-même la possibilité de résoudre son problème. Mais nous avons d'abord à le suivre dans sa manière de nous préparer à le comprendre. Relevons, en premier lieu, l'expression dont l'Étranger vient de se servir pour conduire Théétète à la conclusion que le réel n'est pas le mouvement *plus* le repos : « C'est donc, dit-il, une troisième chose que tu poses en l'âme et qui enveloppe en quelque sorte et le repos et le mouvement . . . ». C'est *en l'âme* que se fait cet enveloppement et du repos et du mouvement, même si c'est par un regard qui les rassemble en s'étendant jusqu'à la communauté qui les unit dans la *réalité*. Platon n'en serait-il pas, jusqu'à présent du moins, à voir le critère du réel dans la seule capacité que possède l'âme de le penser ? — Vraisem-

1. Τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ἐν τῇ ψυχῇ τιθεῖς, ὡς ὑπ' ἐκείνου τὴν τε στάσις καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην, συλλαβῶν καὶ ἀπιδῶν αὐτῶν πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωσίαν. ὁμοῦς εἶναι προσείπας ἀμφοτέρω ; 250b.

blement ; et la manière, dont l'Étranger poursuit son discours, va nous retenir encore dans la perspective de l'idéalisme platonicien.

La question reste toujours de savoir comment les exigences de la pensée peuvent être satisfaites, alors que la mobilité et l'immobilité, sans lesquelles il n'y aurait pas de pensée, semblent toujours s'opposer l'une à l'autre et vouloir se détruire l'une l'autre. L'Étranger pourrait-il, en son âme, porter un regard qui s'étend jusqu'à la communauté qui unit mouvement et repos dans la réalité ? Pour le moment, il a une manière de contourner la difficulté. Il peut demander à tous ceux qui l'accuseraient encore de faire l'un du multiple quelles seraient les conséquences qui résulteraient des trois hypothèses suivantes : Faut-il penser qu'il y a communauté entre toutes choses, — ou bien, faut-il dire qu'il n'y a absolument rien qui participe à quoi que soit — ou, enfin, admettons-nous que certaines choses ont une puissance de communauté, mais non les autres ? — Qu'arriverait-il si (a) rien ne pouvait s'unir à rien, ou si (b), tout avait une puissance de communauté avec tout ? Dans le premier cas, il n'y aurait plus de langage possible. Du reste, tous les négateurs du mélange des formes ne peuvent s'empêcher eux-mêmes de les unir dans leur discours. Dire que rien n'a de puissance de communauté avec quoi que ce soit, ce serait encore exclure ou le mouvement ou le repos de toute participation à la réalité. Si, par contre, toutes choses avaient la puissance d'entrer dans une relation de communauté, le mouvement deviendrait immobile et le repos pourrait se mouvoir. Il ne reste plus qu'à accepter la troisième hypothèse, et il n'y en a pas d'autres : certaines choses seulement ont une puissance de communauté.¹

Voyons maintenant où cela nous conduit : nous nous mettons dans le besoin d'une science pour distinguer, entre les êtres, ceux qui possèdent cette puissance de communauté et ceux qui en sont dépourvus. Nous sommes dans une situation comparable à celle du grammairien. Parmi les lettres, il y en a qui s'ajustent bien les unes aux autres, mais un certain nombre seulement. Toutes les lettres indistinctement n'arriveraient pas à s'unir dans la formation d'un mot, s'il n'y avait pas de voyelles pour leur servir de liens. Voilà, pour l'Étranger, une manière de nous introduire dans les complexités de la dialectique, dont il faut se servir pour distinguer, parmi les choses, celles qui sont susceptibles de communauté. Avant de le suivre dans son travail de dialecticien, nous aurons avantage à revoir la manière dont il vient de s'exprimer dans cette introduction à la dialectique.²

* * *

1. 251d-253d.

2. 253a.

Nous avons remarqué comment l'Étranger, pour guider Théétète dans le choix de l'une ou l'autre hypothèse, parle toujours de la *puissance* que les choses auraient, ou non, d'être en communauté les unes avec les autres. Le même mot *δύναμις* dont il s'est déjà servi pour composer une formule signifiant le réel, nous le voyons donc revenir, mais dans un contexte différent. Au lieu de la puissance d'action et de passion dont l'Étranger a déjà parlé, il est question maintenant de puissance d'entrer dans une relation de communauté.

La différence entre ces deux contextes, avec le changement de signification du mot *puissance* qu'elle implique, ne devrait pas manquer d'être relevée. Dans son étude sur le terme *δύναμις* avant Platon et dans les dialogues platoniciens, Joseph Souilhé a su dégager, en se basant toujours sur les textes, en même temps que le sens de *δύναμις* celui de *φύσις* ; deux termes qui s'appelaient mutuellement dans la pensée grecque. « Le mot *δύναμις* traduit la propriété qui permet aux êtres de se manifester, qu'il s'agisse, du reste, des êtres de la nature ou des Idées supérieures à la nature sensible. Chez tous, il y a une réalité incommunicable, inconnaissable directement qui les constitue : c'est leur *φύσις*, leur *εἶδος*, leur *οὐσία*. Ces mots sont très souvent synonymes et désignent d'une façon générale le fond substantiel des objets ou des Idées, leur côté interne et absolu, leur *noumène*. Il y a donc en eux un côté extérieur et relatif qui les fait apparaître, le phénomène (*φαίνεσθαι*) exprimant le *noumène* : c'est la *δύναμις*. »¹

Le mot *δύναμις*, déjà contenu dans les textes hyppocratiques, se retrouve chez les sophistes avec la signification que lui avaient donnée les médecins. On signifiait par ce terme toutes les propriétés caractéristiques servant aussi bien à manifester la nature des choses qu'à en faire des classifications ; et par propriétés caractéristiques on entendait aussi, et parfois surtout, des actions qui traduisaient la nature des êtres. Chez Gorgias, par exemple, la *δύναμις* est l'action du discours, sa vertu magique qui produit la persuasion. Mais la distinction, qui sépare le principe d'activité et la nature qui le possède, devenant imperceptible, il arriva que les termes *φύσις* et *δύναμις* furent pris l'un pour l'autre.

Après étude des dialogues platoniciens, Joseph Souilhé définit la *δύναμις* : « la propriété ou la qualité révélatrice de l'être. Cette propriété se manifeste sous quelqu'un de ces aspects : elle est soit une activité, ou principe d'action, de mouvement, soit un état, ou un principe de passivité, de résistance. »² Comme ses prédécesseurs, Platon fait de la puissance (*δύναμις*) le moyen qu'ont les choses d'exprimer leur nature qui reste voilée. Chez lui encore les propriétés caractéristiques des choses sont associées à une idée d'efficacité. Ces propriétés sont des principes d'action ou de passivité, de résistance.

1. *Étude sur le terme Δύναμις dans les dialogues de Platon*. Paris, 1919, pp.187-8.

2. *Ibid.*, p.149.

Mais la confusion, rencontrée chez ses prédécesseurs, ou contemporains, du principe d'efficacité avec la nature qui le possède ne se fait pas chez Platon. De l'étude des textes « il ressort également, conclut J. Souilhé, que s'il y a une relation entre la *δύναμις* et l'être, les deux notions ne se confondent pas. »¹

* * *

Revenons maintenant au texte que nous sommes à analyser. Si nous le lisons en tenant compte de ce que l'histoire du mot *δύναμις* nous enseigne, nous aurons des chances de voir la signification du travail que l'Étranger est en train de faire. Est-ce qu'il ne s'agirait pas pour lui de donner tout simplement au mot *δύναμις* un sens qui le soustrairait aux contradictions dans lesquelles les anciens s'étaient jetés et qui, en même temps, le mettrait dans une vue plus compréhensive du réel que celle des relativistes et des idéalistes ? Mettons-nous provisoirement dans cette hypothèse, et voyons avec lui quelle sorte de communauté il y a en certaines choses.

Pour ne pas se perdre dans la multitude de ces choses, l'Étranger va s'arrêter aux plus générales : celles qu'il appellera désormais les genres, c'est-à-dire les formes, dont parle le dialecticien.² Il quitte donc, momentanément du moins, les choses elles-mêmes, dont à l'instant il parlait tout aussi bien que des formes, et parmi les formes il n'en retient que trois, parce qu'elles sont les plus générales : l'être, le repos et le mouvement. « Et nous avons dit, observe-t-il, que les deux derniers sont réciproquement incommunicables ». Mais, parce qu'ils sont tous les deux, l'être se mêle à l'un et à l'autre. Voilà pourquoi ils sont trois. D'autre part, puisque l'être n'est pas le mouvement *plus* le repos, il est différent de l'un et de l'autre, tout comme le mouvement et le repos sont irréductibles l'un à l'autre. « Conséquence : chacun des trois est différent des deux autres et identique à lui-même. »³

En tout cela, aucune trace du problème soulevé par la nécessité de joindre le mouvement au repos dans l'être, dans le réel. L'Étranger parle comme si ce problème était résolu dans un regard de l'âme qui s'étend jusqu'à la communauté qui les unit dans la réalité, dans l'être lui-même. Il ne nous dit pas comment se fait cette communauté, mais il sait que des liens doivent se nouer entre tous les trois. C'est seulement sur la nécessité de la mobilité et de l'immobilité *pour* et *dans* la pensée qu'il s'appuie encore : Nous sommes toujours dans l'idéalisme platonicien.

C'est à l'intérieur de sa pensée que l'Étranger a vu comment l'être, le mouvement et le repos sont trois formes dont l'une quelconque est

1. *Ibid.*, pp.70 et 189.

2. 254b, c.

3. 254d.

différente des deux autres et identique à elle-même. — Mais voici qu'il se surprend à employer des termes nouveaux. L'identité fait que chacune de ces formes est ce qu'elle est ; l'altérité les fait toutes différentes les unes des autres. *Identité, altérité*, ces termes nouveaux seraient-ils simplement d'autres noms pour signifier les trois grands genres ? — Ou bien évoqueraient-ils l'idée de deux genres nouveaux à ajouter aux trois autres auxquels ils se mêleraient toujours ? ¹

Le passage 255a-256d tranche la question : c'est la deuxième partie de l'alternative qui s'impose avec tout ce qui s'ensuit. Nous nous heurterions constamment à des contradictions, si nous pensions que *même* et *autre* ne sont que des expressions différentes pour signifier l'un ou l'autre des trois grands genres que nous avons appelés *être*, *mouvement* et *repos*. L'Étranger met un soin minutieux à nous signaler ces contradictions. Si nous voulons les éviter, il nous faut prendre garde à ce que notre langage impliquait lorsque nous avons parlé de trois grands genres. Nous ne pouvons pas dire qu'ils sont trois, sans admettre implicitement que chacun d'eux tient de son identité avec lui-même d'être ce qu'il est, en même temps qu'il doit à l'altérité de ne pas se confondre avec les deux autres. Chaque genre existe grâce à l'identité qu'il garde avec lui-même et aussi à l'altérité qui le distingue des deux autres. Cependant l'identité qui fait, par exemple, le mouvement, ne lui est pas exclusive, puisque c'est elle aussi qui donne au repos et à l'être de rester ce qu'ils sont. Elle ne se confond avec aucun des trois. De même l'altérité, qui distingue, par exemple, le mouvement du repos, sépare aussi, pourrions-nous dire, le mouvement de l'être. Elle ne se confond pas, elle non plus, avec aucun des trois. Nous sommes devant un quatrième et un cinquième genre.

Toutefois l'Étranger ne garde pas la même façon d'argumenter en passant de l'identité à l'altérité ; et il est important de le bien voir. Autrement nous manquerions de remarquer quelle sorte de réponse aura finalement la question : « Quand nous parlons d'*être*, de *réel*, que voulons-nous signifier par ces mots ? » et quel sens y aura pris le mot *puissance*.

Au sujet du terme *identité* l'Étranger n'a fait que montrer comment il n'est pas un autre nom pour signifier ce que veulent déjà dire les mots *être*, *mouvement*, *repos*. L'identité est le nom d'un quatrième genre qui ne se confond avec aucun des trois autres, et cependant il met le sceau à la réalité de chacun. Il est la manifestation de la puissance (*δύναμις*) que possède chacun de rester ce qu'il est.

Mais nous avons aussi vu les genres différer entre eux par l'altérité qui les distingue. Celle-ci n'est rien de plus qu'un *rapport à l'autre* ; comme son nom l'indique, elle est la puissance qu'ont les genres de se manifester non-identiques les uns par rapport aux autres, comme

1. 254e.

l'identité est la puissance que possède chacun des genres de rester ce qu'il est. Seulement, contrairement à ce qui a lieu pour l'identité, l'altérité ne vient pas mettre le sceau à la réalité propre à chacun des genres. Comment alors pouvons-nous y trouver la raison d'être des différences entre les genres, quand ceux-ci ne l'impliquent pas dans leur nature ? Et, pourtant, la différence qu'elle marque entre les genres n'a rien d'accidentel. Le mouvement, par exemple, n'est pas accidentellement distinct du repos. Comment alors un simple *rapport à l'autre* peut-il fonder des distinctions aussi radicales que celles où apparaissent le mouvement, le repos, l'être ?

* * *

Cette question, qu'il nous est naturel de nous poser, avait déjà sa réponse dans l'esprit de Platon. L'altérité comme l'identité et aussi bien que le mouvement et le repos, est un genre et, par conséquent, une forme. Elle a toute la réalité des quatre autres formes.¹ De plus, elle se répand en tous les genres,² sans cependant s'identifier avec aucun, puisqu'elle reste elle-même ce qu'elle est grâce à l'identité, elle-même répandue dans les genres, tout en demeurant ce qu'elle est. Ainsi de chacun des cinq genres nous pouvons dire qu'il est *même* et *autre*, évidemment sous des rapports différents.³ Mais chacun n'en est pas moins *même* et *autre* de par sa participation à ces deux formes aussi réelles que les trois autres. Et pourquoi Platon considère-t-il l'altérité comme une forme ayant la réalité des quatre autres formes ? — Parce qu'elle est impliquée dans les trois premiers genres posés comme réalités par les exigences même de la pensée.

Dans ces conditions, les relations entre les trois premiers genres seulement, telles que Platon nous les a présentées au début de sa dialectique, vont avoir une signification qui aura pu d'abord nous échapper. C'est à l'intérieur de sa pensée que Platon voyait le mouvement et le repos participer à l'être. Nous venons de le noter. Mais comment cela peut-il se comprendre — comment le mouvement vient-il se joindre au repos dans le réel ? — Rien ne nous le disait encore. Au contraire, l'Étranger s'est plu à montrer la différence entre chacun des trois genres et les deux autres : Le mouvement est différent de l'être et du repos, comme le repos se distingue du mouvement et de l'être.⁴ Ce sont ces différences qui ont révélé l'existence de l'altérité à laquelle Platon a donné la réalité des autres formes, les autres grands genres. Et nous savons maintenant qu'elle est un *réel rapport* qui se situe en tous les genres les uns par rapport aux autres. Si de par elle les genres

1. 255e.

2. *Ibid.*

3. 256a.

4. 254d.

diffèrent entre eux, il se peut bien que sa fonction ne soit pas de séparer ce qu'elle distingue, mais au contraire de maintenir dans les liens qui les rattachent des genres qui ne se séparent pas.

Platon s'arrête particulièrement au mouvement pour y faire ressortir la fonction typique de l'altérité. De par sa participation à l'altérité le mouvement devient non-repos, non-même, non-autre et même non-être. Et cependant il est, puisqu'il participe à l'être.¹ Pour la même raison chacun des cinq genres diffère des quatre autres. En tant qu'il participe de l'altérité, chacun *n'est pas* les autres, mais en tant qu'il participe à l'être, *il est* ; en sorte que de tous et de chacun nous dirons *qu'ils sont* et *ne sont pas*, sous des rapports différents.²

La participation à l'être et à l'altérité donne ainsi lieu à deux sortes de jugements, selon le point de vue où l'on se place pour considérer les genres dans leurs rapports mutuels : le jugement de relation sur une non-identité et le jugement d'attribution ou d'appartenance. Quand nous disons que l'être *n'est pas* les autres genres et que ceux-ci *ne sont pas* l'être, nous portons des jugements de relation. Par contre, c'est un jugement d'appartenance que nous formons en affirmant que les quatre genres autres que l'être *sont vraiment*.

Or, ce que Platon veut faire ressortir, c'est l'impossibilité du jugement d'attribution et d'appartenance sans la possibilité préalable du jugement de relation sur une non-identité. En d'autres termes, ce qu'il veut établir c'est l'impossibilité où l'on serait de comprendre comment l'être s'attribue au mouvement de même qu'au repos, et comment ceux-ci participent à l'être, si l'on ne commence pas par voir que l'être est dans une simple relation d'altérité, par rapport au mouvement et au repos. Il faut que l'être, sous ce rapport, soit tout simplement non-mouvement et non-repos. Autrement nous sommes acculés à des contradictions. Si, en effet, l'être implique en sa nature le mouvement, on ne pourra l'attribuer au repos sans en venir à la contradiction d'un repos qui se meut. Si c'est le repos qui se trouve impliqué en lui, le mouvement deviendra stationnaire. Ces contradictions seront évitées, si l'être est simplement non-mouvement et non-repos. D'autre part, vis-à-vis de l'être, le mouvement et le repos seront, eux aussi, dans la même relation d'altérité. Il faut que l'un comme l'autre soit simplement non-être. Autrement, il ne sera plus question de leur attribuer l'être. L'un ou l'autre le contiendra déjà en lui-même, et l'un à l'exclusion de l'autre.

Cette altérité entre les grands genres est la raison sur laquelle Platon s'appuie pour former le jugement d'attribution : le mouvement et le repos *sont vraiment*. Rien ne s'oppose à leur communauté avec l'être. Ils sont des réalités pensables. Ils s'affirmaient déjà dans

1. 255e-256d.

2. 256a.

l'acte de penser, mais il restait à voir comment ils peuvent coexister, comment ils sont tous les deux pensables sans contradiction.

* * *

L'être est donc, comme le disait l'Étranger à Théétète, « une troisième chose que tu poses en l'âme et qui enveloppe en quelque sorte et le repos et le mouvement quand tu les rassembles dans un regard qui s'étend jusqu'à la communauté qui les unit dans la réalité même ». L'être est cette troisième chose qui s'attribue au mouvement et au repos et en fait des coexistants qu'il enveloppe. Ils sont tous les trois les constituants du réel que l'esprit parvient à penser. Mais pour les voir se rassembler il faut avoir compris la manière dont l'altérité a rendu possible cette attribution de l'être et cette coexistence du mouvement et du repos. Platon a comparé les cinq grands genres aux lettres, dont les unes servent de liens entre les autres pour former avec elles le mot. Dans la dialectique des genres, le mot, c'est le réel. Parmi les genres, il y en a un, l'*autre*, qui donne à l'être, au mouvement et au repos la puissance de former, avec lui, le réel. Mais c'est dans l'esprit de Platon que cela se dessine. Nous n'aurions pas raison de voir, dans ce réel élargi, un tout hétérogène à double région : celle des idées immuables et celle des âmes ; comme si le réel, au sens platonicien du mot, devait désormais contenir, non seulement des idées en soi, mais aussi ces âmes aperçues plus tard dans l'intégration du réel qui serait sans elles une monstruosité. Comment alors les âmes pourraient-elles s'ajouter à la réalité des formes en soi ? Les âmes ont tout simplement elles-mêmes leur raison d'être dans des formes immuables. Il y a formes en soi, non seulement de la justice, du beau, etc., mais aussi des âmes, et c'est par ces formes que la vie, le mouvement ont place dans le réel. Le *Sophiste* ne nous donne pas de raisons pour soutenir que les idées elles-mêmes sont animées, qu'elles sont des idées forces, ou encore nos propres conceptions. D'autre part, y trouverions-nous des raisons pour penser que les idées immuables ne sont plus les seules réalités ? Même quand Platon exige la présence des âmes pour que le réel, dans sa totalité, ne soit pas une monstruosité, il ne faudrait pas entendre son langage en ce sens que les âmes se joignent aux idées dans le réel. Leur présence nécessaire suppose elle-même l'existence des idées dont elles participent. Le mouvement, la vie, l'intellect, comme tous les autres existants, ont leur raison d'être dans les idées immuables. Cet élargissement du réel a été pensé en réaction contre les statiques. Il implique une mise au point de la théorie des idées que le *Sophiste* inaugure en posant la question primordiale : Qu'est-ce que le réel ?

La dialectique des grands genres a apporté sa réponse à la même question posée aux physiologues, aux relativistes et aux idéalistes, qu'il faut appeler plutôt statiques, pour les distinguer de Platon lui-même.

« Quand vous parlez de l'être, leur demandait l'Étranger, qu'entendez-vous par ce mot *être* ? » — À cette question ils ont répondu de façons diverses ; mais leurs réponses veulent bien dire que le mot *être* signifiait toujours, pour eux, une réalité concrète, le réel, et non un concept. La réponse de l'Étranger est plus compréhensive. Elle n'en indique pas moins que, dans la pensée de Platon, le mot *être* représente un réel concret encore, mais quelque chose comme le triangle que le géomètre pense et auquel il attribue l'être parce qu'il est capable de le penser. Nous sommes encore dans l'idéalisme platonicien. Le réel, même s'il contient la raison d'être du mouvement et de la vie, demeure quelque chose de pensé ; et c'est au moyen de sa dialectique des grands genres que Platon a pu élaborer la réponse qu'il donne ici, dans le *Sophiste*, à la question posée par l'Étranger.

* * *

L'altérité, comme on peut le voir, est plus qu'un signe du réel que les relativistes ou les statiques voyaient dans le mouvement ou dans le repos. Elle est le réel lui-même dans sa propre manifestation, puisqu'elle est la puissance de communauté entre les grands genres qui le constituent. Le mot *puissance* ne disait donc pas à Platon, au moment où il écrivait le *Sophiste*, ce qu'il signifiait pour ses prédécesseurs, c'est-à-dire une propriété révélant quelque chose d'une nature qui restait cachée ; nous avons pu voir que la préoccupation de l'Étranger a été de donner au mot *puissance* cette signification qui lui faisait éviter les contradictions des physiologues et lui ouvrait sur le réel une vue plus compréhensive que celle des anciens et même de ses contemporains. Il faut que la réalité des êtres se révèle *dans toute la puissance de l'être*, et non en des qualités observables par les sens, comme le froid et le chaud, ni dans le mouvement ou le repos, puisque l'un ou l'autre ne présente qu'un aspect fragmentaire du réel. Il faut que celui-ci se dévoile au regard qui s'étend jusqu'à la communauté qui unit le mouvement et le repos dans la réalité même.

Platon a relevé les erreurs sur le signe auquel on croyait reconnaître le réel. Si nous éprouvons cependant quelque difficulté à saisir que sa manière de voir soit vraiment motivée, le personnage principal de son dialogue essaiera immédiatement de dissiper nos doutes. Il les a même pressentis et a déjà produit les motifs que nous aurions de ne pas les entretenir. S'arrêter à penser que sa vue du réel n'est pas motivée serait, d'après lui, ne pas bien voir la fonction de l'altérité et retourner à l'illusion de ceux qu'il a critiqués. Nous resterions nous aussi, penserait-il, dans l'alternative où ceux-là se sont mis : L'être est ou bien le repos, ou bien le mouvement, — ou bien l'ensemble des deux. De part et d'autre, nous aurions à faire face aux contradictions déjà signalées. Que Platon ait échappé à ces contradictions, soit.

Mais le fait qu'il est parvenu à ce résultat en faisant de l'altérité un cinquième grand genre ne laissera pas de nous étonner. Il nous ferait observer alors ce qui a échappé à ses prédécesseurs. Si, dirait-il, on s'est laissé emporter dans les contradictions signalées, c'est qu'on a manqué de bien observer l'esprit pensant. On s'est mis à penser sur le réel avant de s'apercevoir que la pensée implique mouvement et repos. L'idée d'altérité n'est pas sortie d'une simple comparaison entre ce que l'on appelle mouvement et repos. C'est à l'intérieur même de sa pensée que Platon l'a vu surgir. C'est pour en avoir suivi la fonction que son regard s'est étendu jusqu'à la communauté qui unit les genres dans la réalité même. On aurait tort de se le représenter dépensant beaucoup d'efforts pour rassembler dans un tout des espèces de notions abstraites ou des états qui s'ajustent mal entre eux, comme le mouvement et le repos, l'immobilité et la mobilité. Au bout d'une longue série de subtilités, on verrait surgir ce tout assez bien composé, mais qui ne dirait guère plus que les termes comme *même* et *autre* qui ont servi à le bâtir. On manquerait de voir le sens de la dialectique des genres. En fait, Platon n'a rien rassemblé. La pensée lui a tout simplement présenté deux côtés du réel qu'on avait brisé pour le voir ensuite exclusivement dans l'un ou l'autre de ses tronçons. Dans l'altérité qui distingue mouvement et repos il a vu la raison d'être et le signe de la communauté qui les unit ; plus que cela, c'est jusqu'à toute la réalité se dévoilant elle-même qu'il a pensé étendre son regard.

* * *

Les deux grands genres qui ont servi de point de départ à sa dialectique, Platon les a bien trouvés tout impliqués dans les opinions qu'il combat ; mais c'est de la pensée qu'il en a dégagé l'existence commune. Il était normal qu'il en fît les deux formes auxquelles participent toutes les existences et qu'il s'en tînt d'abord à elles seules. Il évitait par là même de se perdre dans la multitude des autres formes. Mais à celles-ci comme aux deux premières s'applique la même nécessité d'une communauté. C'est le rôle du dialecticien de découvrir celles qui vont mettre dans une relation de communauté des formes qui en sont par elles-mêmes incapables.¹ Partout la même relation d'altérité se retrouve entre ces formes ; partout la fonction de l'altérité se répète. Par rapport à l'être, chacune des formes sera encore un non-être ; et, en lui-même, l'être ne sera pas ces formes, tout comme il était d'abord non-mouvement et non-repos. Le résultat de tout cela est encore le même, et, pourrait-on dire, plus ostensible : autant il y a de formes, autant de fois l'être *n'est pas* (ces formes évidemment) et cependant il est, puisque autrement les formes, ne participant pas de lui, ne seraient pas vraiment. Il faut qu'il soit dans la multitude des formes qui ne

1. 254b, c.

s'identifient cependant pas avec lui, ni dans leur individualité ni dans leur totalité. Il est lui-même et toujours autre. Il n'est pas simplement toujours autre ; car il cesserait alors d'être lui-même. Les formes, elles aussi, ne seraient plus, puisque l'être auquel elles participent ne serait pas ; et lui-même serait l'être de rien. Il faut qu'il soit aussi bien un que multiple, sans que le multiple, pour autant, devienne un et vice-versa. Il est en se multipliant dans les autres, sans se perdre dans l'altérité qui les distingue entre eux. Il reste comme cette troisième chose qui enveloppe le mouvement et le repos, quand on les rassemble dans un regard qui va jusqu'à la communauté qui les unit dans la réalité même. Nous serions incapables de le penser sans les autres, et il n'y aurait rien en lui qui pût le faire se multiplier sans les autres.

* * *

L'erreur a maintenant son explication. Il n'est pas vrai, comme le prétendait Cratyle, que l'on dise nécessairement ce qui est.¹ Il reste la possibilité de voir, par exemple, de la magnanimité chez un homme qui réussit à dissimuler son égoïsme. Notre jugement sera faux et nous nous en expliquerons la fausseté. En disant d'un égoïste qu'il est magnanime, il n'est pas vrai que nous ne disions rien, comme le soutenait Cratyle, et que le mot *magnanime* ne soit qu'un son vide de sens. Quand nous jugeons à tort que cet homme est magnanime, nous le prenons simplement pour tout autre qu'il n'est en réalité ; mais il n'est pas vrai que nous ne disions rien. Le mot *magnanime* signifie quelque chose d'existant ou qui peut exister, une qualité d'âme, et notre erreur est de l'attribuer à un sujet qui ne la possède pas.

Que le but du *Sophiste* soit d'établir la possibilité de l'erreur, personne ne l'a contesté. C'est à cette fin que Platon a démontré l'existence d'un non-être qui est simplement *autre* que l'être et non sa négation. Mais on a déjà observé que « le *Sophiste* donne un exemple particulier de ce que doit être la participation, avant même que celle-ci soit définie et que la possibilité en soit établie ».² Si le *Sophiste* est un exemple particulier de ce que doit être la participation, ne pourrions-nous pas penser que l'objectif premier de ce dialogue aurait été d'établir les bases de la dialectique. La participation des formes apporte bien une solution au problème de l'erreur et une définition possible du Sophiste. Mais son champ d'application est plus vaste. Elle résout aussi les difficultés que le *Parménide* accumule contre la participation des choses aux formes : difficultés qui disparaissent quand la participation des formes entre elles est établie. Et qu'il faille commencer par

1. *Cratyle* 429c-430a.

2. V. BROCHARD, *La théorie platonicienne de la participation*. Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne. Paris, 1926, p.132.

comprendre comment les formes elles-mêmes participent d'abord les unes aux autres, la structure du *Parménide* nous l'indique suffisamment. Il est remarquable, en effet, que les objections contre la participation des choses aux formes soient apportées aussitôt que Socrate a lancé à Zénon le défi de lui montrer comment les formes elles-mêmes pourraient s'entremêler.

Socrate montre, en effet, à Zénon qu'il n'y a rien d'extraordinaire à tenir que lui-même Socrate, par exemple, est à la fois un et multiple. Il est évident qu'un certain nombre de traits en font la personne qu'il est ; parmi ces traits, il y en a même qui sont contraires l'un à l'autre, par exemple, sa droite et sa gauche. Il est grand et petit si on le compare à un plus grand et à un plus petit que lui. Qu'un même être, de par sa participation à plusieurs formes contraires soit en même temps un et multiple, grand et petit, semblable et dissemblable, il n'y a pas à s'en étonner. Ce que Socrate trouverait merveilleux, ce serait que l'on distinguât d'abord parmi les formes elles-mêmes, disons la ressemblance et la dissemblance, l'unité et la pluralité, le mouvement et le repos, et qu'on lui montrât ensuite qu'elles ont la *puissance* de se mêler et de se séparer.¹ Or, cette merveille le *Sophiste* l'a produite. Nous y avons vu comment il faut que l'être soit dans la multitude des formes qui ne s'identifient cependant pas avec lui. Grâce à l'altérité, l'être est un et multiple. Un en lui-même, parce qu'il n'est pas la multitude des formes ; multiple cependant, étant donné que les formes ne seraient pas si elles ne participaient pas de lui, puisque chacune d'elles est non-être. L'un se mêle au multiple, mais sans le devenir en lui-même.

Sans doute, le *Sophiste* a esquissé seulement la dialectique des genres dans son prolongement jusqu'à la multitude des autres formes. Il devait revenir au *Politique* et au *Philèbe* de continuer le travail commencé dans le *Sophiste*. Mais Platon avait déjà jeté les bases de cette dialectique prolongée ; et le *Sophiste* apportait avant tout sa réponse au *Parménide*.

D'autre part, Platon a jugé nécessaire la présence des âmes dans le réel. Comme il semble bien que leur existence dans le réel total doive s'expliquer par leur participation à des formes en soi, celles-ci, dans leur immutabilité même, n'en sont pas moins la raison d'être du mouvement, de la vie, de l'intellect. Platon n'en serait-il pas venu à faire de l'âme du monde et des âmes humaines comme des intermédiaires entre l'immutabilité des idées en soi et le mouvement de la nature ? L'univers des formes resterait celui de la pensée, mais ce serait un monde qui s'ouvre en quelque sorte sur celui du devenir.

Le *Phédon* a expliqué l'existence de toutes choses visibles ou en devenir par leur participation aux formes. La préexistence de l'âme

1. *Parménide* 129a-130a.

explique comment nous naissons en possession de ces formes dont la caractéristique est d'être toujours identiques à elles-mêmes. Tout ce que nous observons autour de nous est, par contre, toujours déficient. Socrate en déduit que ce n'est pas la perception sensible qui nous a appris l'existence des formes en soi. Mais sa manière de raisonner est assez significative. Il a remarqué qu'il n'y a pas, dans la matière, de grandeurs absolument égales. Elles tendent à l'être sans jamais y arriver. « Mais alors, poursuit-il, c'est certainement sur les sensations qu'il nous faut fonder l'inférence que toutes les égalités sensibles tendent vers l'égal en soi et qu'il leur en manquera beaucoup pour l'atteindre. »¹ Et Socrate en conclut que la connaissance des formes en soi ne peut pas nous venir de la perception sensible.

Le raisonnement de Socrate revient à ceci : Je parle d'égalités et je n'en ai jamais vu. Quand je me rends compte que les égalités observées autour de moi sont très déficientes et ne font que tendre à une égalité qui les surpasse totalement, j'admets en même temps que c'est l'idée d'égalité en soi qui me fait trouver imparfaites ces égalités observées. Si je ne possédais pas en moi l'idée d'égalité en soi, je ne saurais porter ce jugement sur les égalités participantes. Il n'est pas impossible que Platon, même au moment où il écrivait le *Phédon*, se soit déjà représenté le monde sensible comme une matière à penser. Ce monde ne sort pas de son imperfection, mais il resterait à voir jusqu'à quel point il manque des marques de l'esprit et aussi jusqu'où il en est pénétré, comme le découvrira plus tard le *Timée*.

Le *Phédon* expliquait toutes choses par leur participation aux idées. Platon s'est abstenu de nous dire en quoi consistait cette participation. Le *Sophiste* a repris la question. Platon y a inauguré une dialectique des formes qui ne lui a plus laissé de doute sur la participation des idées entre elles. Cette dialectique est la réponse aux problèmes du *Parménide*. Elle dessine en traits plus prononcés ce que le *Phédon* n'a fait qu'ébaucher. La participation fait de l'univers des formes un monde qui s'ouvre sur celui du devenir.

En effet, si le *Sophiste* est une réponse à la première partie du *Parménide*, s'il apporte au sujet de la participation des déterminations que le *Phédon* ne contenait pas, d'autre part, il prépare la vue du monde que nous propose le *Timée*. L'univers est un grand Vivant ; son âme est l'ouvrage du démiurge qui l'a mise dans un corps où se reflètent la beauté et l'harmonie de sa composition. D'autres dieux ont reçu l'ordre de pétrir des corps humains, mais les âmes qu'ils y introduisent ils les ont reçues des mains même du démiurge ; et tous ces êtres humains entrent dans le grand Vivant comme les parties dans un tout. Il est très compréhensible que le *Sophiste* ait fait entrer les âmes dans le réel total, puisque le *Phédon* lui-même avait déjà reconnu

1. *Phédon* 75a-c.

la connaturalité qui les apparente aux formes. Les unes comme les autres sont des réalités invisibles.¹ Le *Sophiste* est, par conséquent, dans une position intermédiaire entre le *Phédon* et le *Timée* où se déploient ensuite les potentialités de l'intellect.

Sans doute, dans le *Sophiste*, c'est la pensée elle-même qui a postulé la présence des âmes dans le réel. C'est aussi en elle-même que la pensée a rencontré la communauté qui unit le mouvement et le repos dans le réel. La dialectique qui lui a acquis cette intégration du réel, c'est en lui-même que l'esprit l'a exercée. Mais comme le récit mythologique du *Timée* ouvre ensuite des perspectives nouvelles sur le monde, il est permis de penser que la dialectique du *Sophiste* avait déjà mis Platon dans l'angle de vision qui lui découvrait ces perspectives.

Dans le *Timée*, il ne s'agit pas d'inférer, à partir de l'imperfection des choses sensibles, l'existence des formes en soi. Le démiurge est un dieu géomètre, astronome, physiologue, etc. ; le vrai ciel n'est pas celui qui se voit, ni les véritables harmonies celles qui s'entendent, ni les vrais éléments ceux de perception sensible. Le vrai ciel est celui que le démiurge essaie de construire au moyen des médiétés harmoniques, et les vrais éléments sont ceux dont il cherche à expliquer la mixtion par les médiétés géométriques et les figures élémentaires.² Le démiurge construit un monde pensé, y compris le réceptacle des choses sensibles.³ À ce monde pensé il demande seulement de nous permettre d'expliquer comment les êtres de la nature sont nés, comment ils se comportent ou doivent se comporter. En d'autres termes, le démiurge entend sauver les apparences. Aussi nous avertit-il qu'en pareils cas, il est impossible de produire des raisonnements impeccables : nous devons nous satisfaire du vraisemblances.⁴

L'histoire de la formation du monde, telle que le *Timée* nous la présente, n'en est pas moins un procédé destiné à convertir les traits du monde visible en une représentation intellectuelle ; et cette représentation reflète assez d'ordre et d'harmonie pour que Platon y voit les traces de l'intelligence qui en est l'auteur. L'inférence que nous y rencontrons n'est plus celle du *Phédon*. Ce sont maintenant les représentations intellectuelles de l'univers qui sont le signe du modèle parfait copié par le démiurge.

Nous pourrions bien voir ici les développements que la dialectique du *Sophiste* a rendu possibles. La présence des âmes dans le réel faisait prévoir les moyens qu'elles ont de transformer en savoir

1. *Phédon* 79a.

2. *Timée* 30c - 42e.

3. 52b.

4. 29c.

les opinions que se font les hommes sur le monde. La représentation du monde que se fait l'intellect est devenue un moyen de comprendre comment les êtres en devenir participent à l'intelligible. Cette représentation intellectuelle du monde n'est cependant pas faite, comme nous l'avons vu, des formes elles-mêmes. Les idées en soi ne sont pas devenues des intellects pensants, des forces spirituelles. L'intelligible en soi auquel Platon a reconnu que le sensible participe, reste toujours celui que nulle intelligence humaine n'est capable de voir en toute sa plénitude. Ce n'est pas de ce côté que se trouve l'acquisition de la dialectique du *Sophiste*. Celle-ci, en se rendant aux conditions de la pensée, a seulement établi la réalité des âmes et, en même temps, la réalité de tout ce que l'intellect est capable de réduire en intelligible. C'est donc en se rendant aux conditions de la pensée que Platon a élaboré une dialectique qui lui fit porter son regard jusque sur un monde que, vraisemblablement, il aurait d'abord cru réfractaire à toute intelligibilité.

Cependant, il faut bien le retenir, c'est au moyen d'un monde construit par la pensée du démiurge, que Platon a été conduit à voir dans l'univers l'œuvre d'une intelligence suprême. Le finalisme professé dans le *Timée* est lui-même commandé par la beauté du modèle imité par le démiurge ; l'homme, dans son âme et dans son corps, est fait pour ajouter à la beauté du monde qu'il habite et le constituer la plus fidèle copie du modèle éternel. Dans le monde matériel Platon a reculé les limites de l'impensable. Mais les vraies réalités restent toujours, pour lui, les formes immuables, et c'est en passant par la représentation intellectuelle qu'il se fait un aperçu du modèle. Sa pensée continue de se mouvoir dans un idéalisme, même si la dialectique du *Sophiste* lui fait reconnaître l'existence de l'*autre* et l'intelligibilité, dans une certaine mesure, du monde matériel.

EDMOND GAUDRON, O.F.M.
