

Anno XXX - 2009

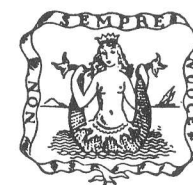
FASCICOLO 2

ELENCHOS

Rivista di studi sul pensiero antico

fondata da

GABRIELE GIANNANTONI



BIBLIOPOLIS

«Elenchos». Rivista di studi sul pensiero antico
fondata da Gabriele Giannantoni
a cura dell'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
del C.N.R.

DIRETTORE:

Anna Maria Ioppolo

COMITATO DIRETTIVO:

Francesco Adorno, Enrico Berti, Aldo Brancacci, Fernanda Decleva Caizzi, Barbara Faes
de Mottoni, Anna Maria Ioppolo, Giovanni Reale, Carlo Augusto Viano

RESPONSABILE DI REDAZIONE:

Maria Cristina Dalfino

COMITATO DI REDAZIONE:

Michele Alessandrelli, Riccardo Chiaradonna, Aurora Corti, Diana Quarantotto

EDITING:

Maria Cristina Dalfino

La Direzione di «Elenchos» ha sede presso l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo
e Storia delle Idee. Sezione Pensiero Antico, Villa Mirafiori, via C. Fea 2, 00161 Roma.
<http://www.iliesi.cnr.it>
elenchos@rmcisadu.let.uniroma1.it
c.dalfino@iliesi.cnr.it

I contributi vanno indirizzati ad Anna Maria Ioppolo, presso l'Istituto. Periodici e
pubblicazioni vanno indirizzati alla Direzione di «Elenchos».
Gli Autori sono pregati di attenersi alle Norme redazionali stampate alla fine del fascicolo.

L'amministrazione di «Elenchos» ha sede presso la casa editrice «Bibliopolis, edizioni
di filosofia e scienze di Francesco del Franco», 80122 Napoli, via Arancio Ruiz 83.
www.bibliopolis.it
info@bibliopolis.it

«Elenchos» ha periodicità semestrale.

Abbonamenti: per l'Italia: € 26,00 (print + on-line € 30,00)
per l'estero: € 30,00 (print + on-line € 35,00)

Un fascicolo: per l'Italia: € 15,00
per l'estero: € 18,00

I versamenti vanno effettuati sul c.c.p. n. 74019035 intestato a: «BIBLIOPOLIS di
Francesco del Franco», Napoli, via Arancio Ruiz 83.

Autorizzazione del Tribunale di Napoli n. 5805/80
Direttore responsabile: Anna Maria Ioppolo

SOMMARIO

STUDI E SAGGI

- FELIPE LEDESMA: Le logos du *Sophiste*. Image et parole
dans le *Sophiste* de Platon p. 207
- JORGE MITTELMANN: ¿Es un ergon aristotélico “múltiple-
mente realizable”? » 255
- FEDERICO PETRUCCI: Riargomentare il platonismo. L'ese-
gesi di Platone nell'*Expositio* di Teone di Smirne » 293

DISCUSSIONI, NOTE E RASSEGNE

- FRANCESCO FRONTEROTTA: Alcune osservazioni su Era-
clito, fr. 41 D.-K. (85 Marcovich) » 329
- EKAI TXAPARTEGI: Real Colors and Chromatic Forms » 337
- TIZIANO DORANDI: Parmenide, Senofane e Anassimandro
(una nota a Diog. Laert. ix 21) » 347

RECENSIONI BIBLIOGRAFICHE

- A. Barker, *The Science of Harmonics in Classical Greece*
(F. Petrucci) » 355
- G.A. Press, *Plato. A Guide for the Perplexed* (D. De Brasi) » 362
- M. Erler, *Platon*, in H. Flashar (Hrsg.), *Die Philosophie
der Antike* (F. Fronterotta) » 370
- G. Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato* (K. Thein) » 373
- N. Denyer, *Plato. Protagoras* (D. De Brasi) » 382
- M. Vegetti, “Un paradigma in cielo”. *Platone politico da
Aristotele al Novecento* (F. Fronterotta) » 385

D. Cilia-P. Cipolla (a cura di), <i>Quintino Cataudella. Platone orale</i> (G.R. Giardina)	p.	396
G. Roskam, <i>Live Unnoticed</i> (Λάθε βιώσας). <i>On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine</i> (F. Verde)	»	400
V. Tsouna, <i>The Ethics of Philodemus</i> (G. Ranocchia)	»	407
P. Remes, <i>Plotinus on Self: The Philosophy of the "We"</i> (E. Ruaro)	»	413
CRITERI REDAZIONALI DELLA RIVISTA	»	419

«Elenchos» è disponibile on-line presso il sito Internet:
<http://digital.casalini.it>

FELIPE LEDESMA

LE LOGOS DU SOPHISTE.
 IMAGE ET PAROLE DANS LE SOPHISTE DE PLATON *

Abstract

The *logos*' question, one of the most important among the subjects that traverse the Plato's *Sophist*, has in fact some different aspects: the criticism of father Parmenides' *logos*, that is unable to speak about the not-being, but also about the being; the relations between *logos* and its cognates, *phantasia*, *doxa* and *dianoia*; the *logos*' complex structure, that is a compound with *onoma* and *rema*; the difference between naming and saying, two distinct but inseparable actions; the logical and ontological conditions that make possible to say the truth, or to lie or simply to joke; the necessity of a most flexible *logos* that allows us to speak about the not-being, and about the being, but at the same time is a *logos* dangerously similar to the sophist's one; finally,

* L'élaboration de ce travail a bénéficiée d'un stage au Centre de Philosophie Ancienne de l'Université Libre de Bruxelles, avec l'aide financière de l'Universidad Complutense de Madrid. Je suis très reconnaissant à l'égard de deux institutions, ainsi qu'aux professeurs Lambros Couloubaritsis, Sylvain Delcommi- nette et Ioanna Papadopoulou par leur bienveillance. Des versions différentes de quelques parts de cet étude ont été présentées dans le VI International Ontology Congress à San Sébastien, dans le séminaire permanent de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega à Madrid, dans le Séminaire Interdisciplinaire de Recherche et d'Encadrement du Centre de Philosophie Ancienne de l'ULB et dans le "Spring Seminar on Plato's *Sophist*" au Centro de Ciencias Pedro Pascual de Benasque. Je veux remercier organisateurs et assistants par ses questions et commentaires.

the identity between the power to produce “spoken images” and the very power to speak. The aim of the present article is giving a systematical view of the matter that grasps all these faces.

Keywords

Parmenides' criticism, *logos*, language, image, *phantasia*

1. “La seule technique”: du prodige du sophiste à la merveille du ‘logos’

Nous devons à Aristote, on le sait, la formule qui au début de *Sur l'Interprétation* résume en deux mots, σύνθεσις καὶ διαίρεσις, le propre de ce que nous appelons le *logos*. Mais c'est Platon qui a assumé dans le *Sophiste* la tâche de déployer un dire autour du dire même qui met en évidence sa complexité, comprise effectivement comme composition et division¹. On peut dire en fait que le *Sophiste* est un dialogue autour du *logos*, un dire sur le dire même, voire un jeu de mots incessant à propos des mots. Mais non parce qu'on y aborde le thème du langage à côté du thème du sophiste, comme s'ils étaient deux sujets différentes quoique fortement liés²; mais parce qu'il est lui-même le grand sophiste, ce *logos* dont on ne sait pas ce qu'il est finalement et qui des fois apparaît comme langage, d'autres comme raison, parfois comme discours ou argument et qui même donne l'impression d'être plusieurs autres choses³. Pareille-

¹ Cfr. sur ce point M. HEIDEGGER, *Platon. Sophistes*, G.A. XIX, Frankfurt a.M. 1992, notamment § 80, pp. 593-7; *Einführung in die Metaphysik*, G.A. XL, Frankfurt a.M. 1983, pp. 60-2; et sur tout *Sein und Zeit*, G.A. II, Frankfurt a.M. 1977, § 33. Mais aussi A. SOULEZ, *Aux sources grecques de la tradition sémantique: le thème platonicien des “liaisons premières”*, «Archives de Philosophie», L (1987) pp. 379-81 notamment.

² Sur le problème de comment s'articulent dans le dialogue des thèmes si variés, cfr. N. NOTOMI, *The Unity of Plato 'Sophist'. Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge 1999, notamment pp. 167-73. Mais, en ce qui concerne le *logos*, il n'y semble pas lui reconnaître aucun rôle principal; cfr. aussi son *Plato on What Is Not*, dans D. SCOTT (ed.), *Maieusis. Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford 2007, p. 267, pour une opinion différente.

³ On peut se rappeler, par exemple, de la perplexité exprimée par P. KUCHARSKI, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris 1949, p.

ment à Éros, qui est aussi un grand parleur et un grand sophiste, au dire de Platon⁴, le *logos* semble tout pouvoir avec son savoir faire, mais il est à la fois très faible et très pauvre. Tout son pouvoir merveilleux ne consiste qu'à faire des choses avec des mots; en un seul mot: lui appartient un pouvoir mimétique. En tant que faiseur de merveilles, en tant que θαυματοποιός⁵, il est inévitablement suspect d'être un enjôleur, un trompeur, un illusionniste, au moins un farceur, tout simplement à cause du fait qu'il est un parleur. Si on a pu dire (à partir du *Sophiste* de Platon, bien sûr) que «signe est tout ce qui sert à mentir»⁶, on pourrait dire en plus, et peut-être mieux, que *logos* est tout ce qui sert à plaisanter, c'est-à-dire à jouer.

Rien de plus adéquat donc pour comprendre le prodige du *logos* que de commencer par se demander «ce qu'est finalement la merveille du pouvoir sophistique»⁷, ce pouvoir d'ouvrir des prodiges vraiment

150, sur ce point: «dans le *Sophiste* et le *Politique*, le terme λόγος est employé tantôt dans l'une de ces acceptions [définition ou raisonnement] et tantôt dans l'autre. Mais, la plupart du temps, ces deux sens y sont confondus au point qu'il est malaisé de savoir lequel l'emporte réellement». En général, les interprètes supposent d'habitude que le mot est tout simplement équivoque, et en conséquence ils le traduisent d'une façon différente selon le contexte; ou bien ils se bornent à le comprendre dans un sens unique, quand ils s'occupent d'une question ou d'un passage déterminés, mais toujours avec un sens qui est assimilable à la terminologie d'une des traditions académiques actuelles. À mode d'exemple, cfr. R. DEMOS, *Plato's Philosophy of Language*, «Journal of Philosophy», LXI (1964) pp. 595-610; P. SWIGGERS, *Théorie grammaticale et définition du discours dans le 'Sophiste' de Platon*, «Les Études Classiques», LII (1984) pp. 15-7; ou D. BOSTOCK, *Plato on Understanding Language*, dans S. EVERSON (ed.), *Companions to Ancient Thought*, III: *Language*, Cambridge 1994, pp. 10-27. Ce que je me propose dans ce travail est précisément de relire le *Sophiste* en acceptant de façon explicite que nous ne savons pas qu'est-ce que le *logos*, c'est-à-dire en acceptant que nous ne savons pas qu'est-ce qu'est parler, et en supposant que nous avons quelque chose à apprendre de l'imprécision avec laquelle Platon fait usage de ce mot.

⁴ Cfr. *symp.* 203 D 8.

⁵ C'est ce qui est dit du sophiste en 235 B 5, en ce moment déjà sans ambiguïtés au sens de prestidigitateur.

⁶ U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Milano 1975, p. 17. Cfr. 263 A-B et 264 A-B.

⁷ 233 A 8-9. Sauf indication contraire, les traductions sont personnelles. Il ne

stupéfiant, qui les fait «capables de donner aux jeunes l'impression qu'ils sont, sur tous les sujets, les hommes les plus savants»⁸. On pourrait dire qu'ils ne sont que des farceurs s'ils le faisaient en effet pour plaisanter, mais ils sont payés de ceci à la hauteur de ce qu'ils donnent l'impression d'être, comme Platon ne cesse de nous rappeler. Leur merveilleuse farce a pourtant des effets bien réels, dont la meilleure preuve est le montant de ses émoluments, c'est-à-dire la hauteur de la dépense faite par sa clientèle. C'est grâce à la richesse dépensée ou investie dans leur enseignement par ceux qui donnent aux sophistes le salaire digne de tels savants illustres et éducateurs exceptionnels, que leur jeu devient sérieux. Mais c'est à cause de sa cotisation, qui va de pair avec son excellence comme des savants et comme enseignants, capables de tout savoir et de tout enseigner, qu'on finit par se méfier d'eux et les tenir d'emblée pour des messieurs je-sais-tout et des baratineurs. Le plus invraisemblable est sans doute que tous ces effets bien réels le sophiste soit capable de les produire «grâce à une seule technique»⁹. Voyons.

Au bout de ses multiples apparitions tout au long de la première partie du dialogue, quand il est poursuivi par Théétète et l'Hôte d'Élée, ce dernier conclut que dans tout ce qui vient d'être dit sur le sophiste il y a une chose qui «lui apparaît le décelant» plus que toutes

faut pas les prendre comme des fragments d'une traduction nouvelle du dialogue, mais comme des essais d'analyse pour l'interprétation et le commentaire. Celles qu'on a consultées sont les suivantes: A. DIÈS, *Le Sophiste*, éd. et trad. française ("Platon. Oeuvres Complètes", VIII), Paris 1922; O. APELT, *Platons Sophistes*, éd. et trad. allemande, Hambourg 1922; F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, trad. anglaise et commentaire, London 1960 (1^e éd. de 1935); A.E. TAYLOR, *Plato. The Sophist & The Statesman*, trad. anglaise, London 1961; A. TOVAR, *Platón. El Sofista*, éd. et trad. espagnole, Madrid 1970; S. BERNARDETE, *Plato's Sophist*, trad. anglaise, Chicago 1986; N.L. CORDERO, *Sofista*, trad. espagnole avec des notes ("Platón. Diálogos", V), Madrid 1988; Id., *Le Sophiste*, trad. française avec des notes, introduction et annexes, Paris 1993; et N.P. WHITE, *Plato. Sophist*, trad. anglaise avec introduction, Indianapolis 1993. On utilisera dorénavant les abréviations C. et D. pour indiquer respectivement les traductions françaises de Cordero et de Diès.

⁸ 233 B 1-2 (trad. de C.).

⁹ 233 D 10 et 234 B 5-6.

les autres¹⁰. Ils viennent de dire en effet qu'il est un "contradicteur" ou "réfuteur", quelqu'un qui a fait du contredire une profession, car il possède la technique qui le rend capable de contredire sur tout et, en même temps, comme n'importe quel maître, capable en outre d'enseigner son art à ses apprentis pour ainsi «produire des contradicteurs»¹¹ nouveaux, qui le seront aussi sur tout à leur tour. La "seule technique" qu'il possède et qu'il enseigne semble consister en un certain pouvoir ou «une certaine capacité à contester toutes choses»¹². Mais c'est ceci qui est incroyable, qu'il y ait une "seule technique" tellement puissante, au point de réduire absolument toutes les choses à une unité indifférenciée dont on peut disposer sans limite. Pour montrer à Théétète la portée insensée d'une semblable prétention, l'Étranger lui donne un autre exemple plus clair, et en même temps plus incroyable, d'une telle technique: le pouvoir de tout produire. Pour lui expliquer de plus en quelle façon il parle ici de *toutes* les choses, car Théétète lui en pose la question explicite' il lui fait une énumération' qui fait apparaître les différences irréductibles et qui est essentiellement non achevée¹³. Pour ces deux raisons est tout simplement incroyable cet exemple outrancier: il s'agit d'un pouvoir qui surpasse toute capacité humaine. Mais pour être plus clair, il ajoute en plaisantant (et, faut-il penser, en rigolant aussi) que ce bonhomme prodigieux de l'exemple, «en un tournemain produisant l'une ou l'autre de ses créations, c'est pour une somme minime qu'il les livre»¹⁴. Au point que Théétète ne peut que s'exclamer: «tu plaisantes» ou «tu parles d'un jeu»¹⁵. Grâce à cet exemple et à ses plaisanteries, l'Étranger peut introduire sa réponse à la question posée sur le prodige du sophiste: celui-ci joue un jeu très commun, car c'est un jeu qui est joué par tout le monde, à commencer par les enfants et surtout par les enfants, le jeu de la *mimesis*, un jeu

¹⁰ 232 B 3-4. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

¹¹ 232 B 12.

¹² 232 E 3-4 (trad. de C.).

¹³ Cfr. 233 D-234 A.

¹⁴ 234 A 4-6 (trad. de D.).

¹⁵ 234 A 7. La phrase παιδιῶν λέγεις τινά a en effet ce double sens. Diès la traduit ainsi: «C'est d'une chose dite par jeu que tu parles là».

inséparable du *logos*, comme nous allons voir; mais il le joue avec un bizarre professionnalisme et avec des effets publics si sérieux, que ceux-ci deviennent d'autant plus incroyables¹⁶.

L'art du sophiste est un vrai art, faut-il conclure; son prodige n'est cependant pas un vrai prodige, mais un truc de prestidigitateur, dit l'Étranger. Il a l'habileté d'apparaître devant les jeunes de sorte qu'il maîtrise l'impression qu'il produit sur eux. «Il est évident que s'ils ne contredisaient avec correction ni, devant eux, n'apparaissaient en le faisant et si, en apparaissant ainsi, ils ne donnaient pas en plus l'impression d'être sages grâce à la dispute, il en serait comme tu dis: celui qui leur donne des richesses pour devenir leur disciple ne le ferait pas sérieusement»¹⁷. Mais c'est grâce à cette distinction entre apparaître (*φαίνεσθαι*) et donner l'impression (*δόξαν παρασκευάζειν* ou *δοκεῖν*), essentielle dans le dialogue, que «le sophiste nous apparaît comme quelqu'un qui donne l'impression de posséder un savoir qui embrasse tout, mais ne le possédant vraiment»¹⁸. Il a apparu sous cet aspect devant nous, c'est-

¹⁶ Dans *resp.* x 595-8 on trouve le même motif: une énumération semblable de toutes les choses qu'un artisan si extraordinaire et si merveilleux pourrait faire (596 c), qui est traité pour cette raison de sophiste (596 d 1) face à la production de toutes ces choses avec un miroir, face au jeu de produire des simples images ou apparences, qui ne sont pas vraiment, mais qui en sont similaires (596 d et 598 b). Ce qui est discuté dans le *Sophiste* est précisément la possibilité d'une telle ressemblance. Sur ce point et sur la relation entre les deux dialogues, cfr. F. LEDESMA, *Le sophiste et les exemples. Sur le problème de la ressemblance dans le 'Sophiste' de Platon*, «Revue de Philosophie Ancienne», xvii (2009) pp. 3-38, notamment p. 11.

¹⁷ 233 b 3-7. Il le ferait plutôt par pure oisiveté, *σχολή*. Cfr. L. PALUMBO, *Il non essere e l'apparenza. Sul 'Sofista' di Platone*, Napoli 1994, pp. 37 et 41-2, qui soutiens que le sophiste n'est pas un vrai réfutateur, mais seulement quelqu'un qui fait semblant de l'être; ainsi que C. MÁSMELA, *Dialéctica de la imagen. Una interpretación del 'Sofista' de Platón*, Barcelona 2006, p. 49, qui comente: «El sofista no posee una técnica determinada, sino la técnica de saberlo todo».

¹⁸ 233 c 10-1. En 233 c 1-2, il a dit: «L'impression que les sophistes donnent à ceux qui les écoutent est donc, il me semble, de connaître parfaitement ce qu'ils contredisent» (trad. de C.). L'expression *δόξαν παρασκευάζειν*, dont la trad. littérale est «donner l'impression», apparaît en 233 b 1-2 (voir *supra*, note 8); j'ai traduit de la même façon le *ἔδοκουν* de 233 b 4. Cfr., d'autre côté, 216 c 8 d 2, où on dit que les philosophes «apparaissent parfois comme des politiques, parfois comme des sophistes et d'autres fois il y a des gens auxquelles l'impression qu'ils peuvent

à-dire devant l'Étranger, Théétète et tous les autres, qui ne sont pas si naïves comme les jeunes qui paient des sommes exorbitantes au sophiste. Celui-ci est capable de faire quelque chose à propos de tout «avec une seule technique», certes, mais de l'unique façon possible: en imitant tout. Son savoir embrasse tout en tant qu'il imite tout.

Mais ce que veut dire *imitation*, *μίμησις*, ne va pas de soi. Le mot semble être tout simplement ambigu: ce qu'on appelle art de l'imitation est en général la capacité de copier un modèle ou de le suivre, mais aussi la capacité de produire des images avec son propre corps, avec des gestes et la voix. Nous le trouvons dans le dialogue avec les deux significations, sans aucune explication explicite sur ce changement. Dans sa partie finale on réserve ce nom pour l'utiliser dans le deuxième sens, le plus restreint, qui est obtenu par division à partir des autres; c'est pour cette raison qu'il les conserve, en quelque sorte, dans son sein et qu'il est, «en quelque sorte, le principal»¹⁹. Mais on a commencé par l'employer dans son sens le plus large²⁰, qui pose déjà des problèmes fort difficiles, car il ne l'est pas suffisamment: étant donné qu'on comprend d'habitude l'art de l'imitation d'une façon trop réductrice, attaché en excès à la notion de modèle, qui est bien embarrassante, comme on le voit dans le *Parménide*, l'Étranger propose de distinguer deux façons d'imiter, à l'intérieur de l'art mimétique, et corrélativement deux sortes différentes d'imitations. La première est la plus évidente, elle est l'imitation qui copie, et «n'est-il pas juste, puisque elle copie, de la nommer copie?»²¹, se demande-t-il; de la même façon

donner est d'être complètement fous». Je ne peux pas suivre N. NOTOMI, *op. cit.*, pp. 89-91, 119-21, 134 et 277-8, qui distingue deux emplois et même deux sens du verbe «apparaître» dans le dialogue, pour identifier l'un d'entre eux avec la production d'impressions (dans la p. 119 il traduit le *ἔδοκουν* de 233 b 4 comme «they didn't appear», tandis que dans la p. 22 il a versé le *δόξαν παράσχουντο* de 216 d 2 par «they give the impression», ce que je trouve beaucoup mieux). Cfr. *infra*, note 91.

¹⁹ 267 a 8. Dans la dernière division ou «définition du sophiste», comme on dit d'habitude, l'art imitatif est une partie de l'art de produire des apparitions, qui est à son tour une partie de l'art de produire des images, dont l'autre partie, l'art de copier, pourrait aussi être nommé imitation.

²⁰ Cfr. 235 b 8-236 c 7.

²¹ 236 a 8-9. À mon avis sans fondement, et contre le commentaire de F.M.

qu'on appellera art de copier le pouvoir de faire des images qui sont des copies, εἰκόνες. La deuxième sorte d'imitation, moins évidente, est bien plus difficile parce que, au lieu d'avoir son modèle devant ses yeux, ce que l'artiste veut (re-)produire est justement l'impression future que son œuvre va donner à ses spectateurs²². «Comment l'appellerons-nous?», se demande l'Étranger. «Puisqu'elle apparaît mais ne copie pas, ne l'appellerons-nous pas apparition?»²³ C'est cet art de produire des images qui ne copient rien, mais qui se limitent à être des apparitions, des φαντάσματα, qui est le pouvoir qu'il faut essayer de comprendre, en commençant par lui donner un nom, fût-il insolite et même artificieux, parce qu'il est, semble-t-il, l'art du sophiste.

Il faut conclure alors que la "seule technique" dont on parle ici n'est point une exclusivité du sophiste, même si elle est chez lui vraiment stupéfiante et redoutable. Elle est la chose la plus courante: cette capacité à produire des apparitions est le pouvoir merveilleux du *logos*, dont le sophiste ne fait que tirer profit, en exploitant en tant que professionnel habile et sérieux sa veine farceuse, mimétique, créatrice, qui rend à tous tant de services et surtout tant de joie et dont tous sont des amateurs dévoués. Les images sans modèle qu'il fabrique, c'est seulement avec sa voix qu'il les bâtit. Les apparitions qu'il suscite, c'est sur ses dires qu'elles reposent comme uniques fondations. Tout son art consiste à montrer des «images parlées», εἰδῶλα λεγόμενα²⁴, à créer des «apparitions basées sur des dires», τὰ ἐν τοῖς λόγοις φαντά-

CORNFORD, *op. cit.*, *ad. loc.*, N. NOTOMI, *op. cit.*, p. 148, note, interprète que la copie «reproduces all the essential outer qualities [...] of the original, but does not reproduce its essential inner qualities».

²² Ils cherchent à imiter les proportions qui «donneront l'impression d'être belles» (236 a 5-6).

²³ 236 b 6-7. Cfr. M. VILLELA-PETIT, *La Question de l'image artistique dans le 'Sophiste'*, dans P. AUBENQUE (dir.), *Études sur le 'Sophiste' de Platon*, Napoli 1991, notamment pp. 73-85, qui défend la dépendance de cette distinction vis-à-vis du développement des arts plastiques de l'époque. Sur ce point, cfr. aussi P. M. SCHUIJL, *Platon et l'art de son temps*, Paris 1952. On ne doit pas oublier nonobstant que ce sont les notions mêmes de modèle, imitation et réalité qui sont ici mises en question.

²⁴ 234 c 6.

σματα²⁵. Le sophiste ne fait donc rien que le *logos* même ne soit capable de faire. Il n'a aucun autre pouvoir que le pouvoir de parler, c'est-à-dire le pouvoir, joueur et créateur, gai et trompeur, de faire apparaître des choses par le seul moyen de la voix. Mais ce pouvoir n'est pas à lui, qui en fait usage; il est tout simplement le pouvoir du *logos*. N'oublions pas que le dialogue même, qui fait apparaître le jeune Théétète causant avec un étranger sans nom, après l'avoir montré rentrant grièvement blessé de la bataille de Corinthe, est un exemple magnifique de ce pouvoir de produire des images avec des mots²⁶. N'oublions pas le début du *Téétète*, nous invitant à prendre le texte des trois dialogues qui suivent comme la lecture faite par un esclave des mots recueillis par son maître Euclide; qui, à son tour, ne les avait pas écoutés lui-même, car il n'avait pas assisté à aucune des deux journées de conversation, mais qu'il connaît grâce au récit de Socrate. N'oublions pas non plus que sur ce pouvoir de produire des images avec des mots on dit à la fin du *Sophiste* qu'il est proprement «la partie non pas divine, mais humaine du pouvoir créateur, qui se borne à ouvrir des merveilles dans les dires»²⁷. Il faut donc prendre ces mots au sérieux et recommencer sa lecture en demandant au dialogue une explication sur ce pouvoir créateur que possèdent les hommes, c'est-à-dire tous ceux qui parlent, et qui est la "seule technique" grâce à laquelle on peut faire quelque chose à propos de tout: produire des images avec des mots, mais sans arriver ni à tout savoir ni à tout enseigner. Il faut

²⁵ 234 e 1-2.

²⁶ Cfr. S. ROSEN, *Plato's 'Sophist'. The Drama of Original and Image*, New Haven 1983, pp. 14-6 et 19, ainsi que M. DIXSAUT, *La dernière définition du sophiste*, dans *Platon et la question de la pensée*, Paris 2000, p. 293, qui ont déjà souligné ce fait. Mais c'est Aristote le premier qui l'a dit; cfr. *poet.* 1447 b 10-1.

²⁷ 268 d 1-2. Cfr. D. AMBUEL, *Image and Paradigme in Plato's 'Sophist'*, Las Vegas 2007, p. 70 note 80, pour qui «all discourse is, for Plato, a kind of image»; et B. PARAIN, *Essai sur le logos platonicien*, Paris 1942, p. 157, qui avait déjà soutenu cela. Cfr. aussi A. VASILIU, *Dire l'image ou la parole visible chez Platon. Sur le 'Sophiste' 216 A-241 E*, «Dionysius», XIX (2001) pp. 75-112, qui, par contre, semble ne pas reconnaître au *logos* ce pouvoir de produire des images, étant donnée son insistance sur l'opposition entre langage et image, de sorte que celle-ci «reste [...] une présence étrangère dans le discours, une altérité insoumise au pouvoir nominatif de la parole» (p. 105).

demander au dialogue une explication de cette merveille du *logos*, qui se cache derrière le prodige, déjà assez caché, du «sophiste à multiples têtes»²⁸; il faut lui demander, tout simplement, une explication de ce que le dialogue lui-même feint.

2. 'Logos' et famille

Il y a dans le dialogue un passage où l'Étranger annonce avec quelque solennité qu'il leur est nécessaire à ce moment «d'arriver à un accord sur ce qu'est finalement le *logos*»²⁹, car de cet accord semble dépendre absolument la philosophie et même tout notre pouvoir de parler. À ceci, Théétète réplique en disant qu'il ne comprend pas pourquoi ils doivent se mettre d'accord sur le *logos*, bien qu'il ait reconnu par deux fois qu'il trouve correct ce que l'Étranger vient de dire sur le sujet, que nous le supprimerons absolument «si nous acceptons que rien ne se mélange avec rien»³⁰. Et la réponse qu'il reçoit peut être résumée ainsi: le *logos* est quelque chose de très difficile à chasser, encore plus que le sophiste, qui ne fait que se rembucher dans lui; il est une chose extrêmement compliquée et insaisissable, mais nous avons une piste à explorer qui semble sûre, sa parenté avec des autres choses qui apparemment sont très éloignées de l'action de parler, mais qui sont fortement entrelacées avec elle à travers des communications que le non-être ouvre partout³¹. C'est cette communication que le sophiste va nier jusqu'au bout, car son dernier stratagème, «une fois que le non-être a fait son apparition en participant de l'être»³², consiste à couper tous les liens entre le non-être et les différents genres qui sont en particulier suspects de servir à la production des images, pour mon-

²⁸ 240 c 4.

²⁹ 260 A 7-8.

³⁰ 260 B 1-2 (trad. de C.). Cfr. 259 E 4-6, où dit: «la suppression la plus totale de tout discours consiste à séparer chaque chose de tout le reste. En effet, le discours tire son origine, pour nous, de la liaison réciproque des formes» (trad. de C.). Cfr. *infra*, section 3.

³¹ Cfr. 260 B-261 E.

³² 260 D 5.

trer que cette incommunication rend impossible toute sorte de fausseté et que par suite il n'y a pas aucune technique productrice des images ni aucun pouvoir de produire des apparitions. Il s'agit donc de lui répondre en partant de l'hypothèse que, «pour nous», le *logos* est «l'un des genres des êtres»³³, grâce au mélange d'une chose avec d'autres, pour tenter de retracer ses liens avec quelques autres genres qui semblent dépendre à leur tour de ce même mélange, parce qu'ils sont aussi mêlés au non-être et à la fausseté. Liens problématiques pour le *logos*, qui rendent précaire sa condition de genre unitaire, puisqu'il semble partager avec les autres genres qui sont ses «parents»³⁴ ce qui lui est essentiel pour être ce qu'il est, son pouvoir créateur, sa capacité pour le jeu, pour la farce et pour le mensonge, comme s'il ne les pouvait pas garder pour lui seul³⁵.

Le cercle de ses parents les plus proches semble inclure au moins ces trois autres suspects d'avoir des tels pouvoirs: *διάνοιά τε καὶ δόξα καὶ φαντασία*, «des genres qui engendrent dans nos âmes tant la fausseté que la vérité»³⁶, dont la traduction n'a rien de facile. Mais laissant de côté le problème technique de trouver pour ces mots une traduction

³³ 260 A 5-6 (trad. de C.). Cfr. B. MOJSISCH, *Platons Sprachphilosophie im 'Sophistes'*, dans Id. (Hrsg.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Amsterdam 1986, pp. 35-62, qui a souligné ce fait et qui a exploré les relations entre le *logos* et les autres genres (cfr. pp. 43-4 et 47); mais il semble distinguer bien bizarrement deux sortes de *logoi*: l'un serait la proposition, un *logos* mimétique comme celui qui est employé par le sophiste, l'autre serait la pensée en dialogue avec soi-même, qui serait en plus l'*Urbild* du premier (p. 50).

³⁴ ...τούτων τῶ λόγῳ συγγενῶν ὄντων..., 264 B 2.

³⁵ Si on veut poser le problème en des termes qui sont plus proches de nous chronologiquement, on peut dire qu'il s'agit de la nature paradoxal du signe, qui se transmet, comme une maladie contagieuse, à tout ce qui est en relation avec lui, de sorte qu'il semble n'y avoir que des signes, dont la signification est en ce cas quand même douteuse, et la possibilité d'une science générale des signes dévient quelque chose de problématique. Non moins problématique en effet qu'une ontologie parmenidienne. Un des arguments anti-parmenidien de l'Étranger montre cette même difficulté dans le *logos* du père à propos de l'être: si on emploie des noms pour en parler, ou bien les noms seront noms de rien ou bien ils le seront d'eux-mêmes. Cfr. 244 B-D et le commentaire de ce passage dans M. DIXSAUT, *Platon et le logos de Parménide*, dans *Platon et la question de la pensée*, cit., pp. 190-8.

³⁶ 263 D 6-8. Cfr. 260 c 4.

raisonnable et utilisable de façon systématique dans les différents passages du dialogue, nous pourrions être satisfaits si nous réussissons à éclaircir les trois notions, dans les limites du possible. Cependant, nous trouvons en plus des difficultés d'interprétation du texte et, si l'Étranger a raison, même de compréhension d'un sujet qui «est plein de difficultés, non seulement à l'heure actuelle et dans le passé, mais toujours»³⁷. Le premier obstacle que nous devons lever à l'heure actuelle est peut-être celui de nos propres préjugés, en commençant par la supposition qu'il s'agit ici de trois sortes d'affections de l'âme, voire de trois facultés ou capacités de l'âme, quand ce que le texte dit est tout simplement qu'elles engendrent dans l'âme de la fausseté et de la vérité, sans ajouter rien d'où on peut conclure qu'elles sont des choses qui ont lieu dans l'âme. Si nous partons d'une hypothèse semblable, notre lecture du texte risque de n'être pas cohérente: la *dianoia* apparaîtra en même temps comme un de ces trois genres et comme l'instrument ou le moyen au service d'un des deux autres, la *doxa*; tandis que l'*aisthesis*, qui apparaît ici en tant que moyen ou instrument au service de la *phantasia*, pourrait être pour la même raison un quatrième genre apparenté avec le *logos*³⁸. Il est plus prudent de se limiter à suivre les lignées de cette parenté, en espérant qu'elles soient au moins clarificatrices à l'égard du *logos*.

Dans un premier moment, la *dianoia* nous apparaît comme le saisir en raisonnant ou en réfléchissant, de telle sorte que le trait décisif de cette façon de s'exposer à l'erreur est que ce qui peut être vrai ou faux s'impose à l'âme à la suite d'une démarche, pour laquelle on doit prendre son temps, mais qui n'est pas essentiellement différente de la démarche qu'on suit quand on parle. Elle est pour ceci «le

³⁷ 236 E 2-3 (trad. de C.). Comme on sait, Aristote dit la même chose dans *metaph.* Z 1. 1028 b 2-4.

³⁸ Sur l'*aisthesis*, cfr. A. SILVERMAN, *Plato on Phantasia*, «Classical Antiquity», x (1991) pp. 123-47, qui présente tous ces parents du *logos* comme des «mental states» (pp. 123 et 32) et qui examine quelques problèmes qui s'en suivent de cette interprétation (cfr. pp. 127-33 et 140-4). Rappelons qu'Aristote a besoin de distinguer au moins deux sortes de sensibles, et deux sens de sensation, en ce qui concerne sa liaison avec le vrai et le faux, pour surmonter cette difficulté. Cfr. *De anima* B 6 et *Metaphysica* Θ 10.

dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même»³⁹, une sorte de dialogue sans voix; mais avec ses questions et ses réponses, ses objections et ses arguments, ses hypothèses et peut être aussi avec ses conclusions; elle est donc ce qui reste du dialogue quand on lui enlève les voix, mais qui devait être là à l'avance pour qu'il soit possible de s'exposer à l'erreur de la façon la plus manifeste, qui a reçu le nom de *logos*, c'est-à-dire en produisant ce «courant qui émane de l'âme et sort par la bouche en émission vocale»⁴⁰, avec un pouvoir mimétique si fort qu'il est, comme on vient de dire, «le genre des manifestations sur le réel avec la voix»⁴¹.

Mais quand nous avançons dans la lecture et devons mettre la *dianoia* en connexion avec la *doxa* et la *phantasia*, nous trouvons par contre quelques difficultés d'assemblage entre les trois, ainsi que tout simplement des difficultés pour savoir de quoi on est en train de parler ici. C'est pourtant beaucoup de pages en amont que le dialogue a fait apparaître ce couple formé par *doxa* et *phantasia*, quoique sans encore employer ce dernier substantif, mais des multiples formes verbales suffisamment claires, de telle sorte que ses relations sont déjà parfaitement fixées à l'heure actuelle⁴². Nous avons déjà examiné les endroits décisifs pour leur compréhension⁴³ et, en fait, nous avons vu

³⁹ 263 E 4-5 (trad. de D.). Sur cet aspect dialogique de la *dianoia*, cfr. M. DIXSAUT, *Qu'appelle-t-on penser? Du dialogue intérieur de l'âme*, dans *Platon et la question de la pensée*, cit., pp. 50-7 et 70.

⁴⁰ 263 E 7-8 (trad. de D.).

⁴¹ 261 E 5. Cfr. *infra*, note 57.

⁴² Des diverses formes personnelles en voix médiale du verbe φαίνω ou de ses composés apparaissent en 232 A 1, 232 B 3, 233 C 6, 233 C 8, 233 C 11, 236 A 1, 236 B 7, 260 B 8 et 261 D 3. En 232 A 2, 236 B 7 et 236 C 3 apparaît φάντασμα, ainsi que φαινόμενον en 233 B 4 et 236 B 4. En 236 E 1 c'est l'infinitif substantivé, τὸ φαίνεσθαι, qui fait son apparition, très significative. La première occurrence de φαντασία ne se trouve qu'en 260 C 8, en union de εἶδολον et εἰκόν; mais, après sa répétition comme un mot apparemment technique en 263 D 6 et 264 A 6, il est à nouveau substitué en 264 A 10 par l'expression φαίνεται δὲ ὃ λέγομεν. Cfr. aussi *Theaet.* 152 C 1 et 161 E 8, où φαντασία est appareillée avec αἴσθησις et avec δόξα; ainsi que 166 C 6-7, où on parle de τὸ φαινόμενον [...] ὅπερ φαίνεται.

⁴³ Qui sont 233 B-C et 236 A. Cfr. *supra*, notes 18 et 22, où j'ai suivi la traduction de C. pour une de ces phrases.

que, pour donner une impression quelconque, il faut au sophiste avant tout apparaître, et nous avons vu aussi qu'il apparaît comme quelqu'un qui est capable de donner l'impression d'être quelque chose qu'il n'est pas, c'est-à-dire qui a le pouvoir de donner l'impression d'être quelque chose comme laquelle il n'apparaît ni n'a jamais apparu, mais en apparaissant pour ceci comme quelque autre chose de différent. Il s'impose donc de les interpréter et de les traduire en cohérence avec ces passages, et contraster nos hypothèses sur l'interprétation de ce qu'on dit plus tard sur chacune de ces notions en les appliquant à ces exemples du sophiste et, en général, des arts mimétiques qui ne font pas de copies.

Pour enquêter sur ce que *doxa* et *phantasia* ont en commun avec le *logos*, l'Étranger laisse de côté ce qu'il y a dans celui-ci de mouvement, de flux, de diachronie, et remarque qu'il y a aussi de l'affirmation et de la négation dans le *logos*⁴⁴. L'impression et l'apparaître sont apparentés avec le *logos* à travers cette lignée de l'affirmation et de la négation, à la différence de la *dianoia*, qui ne semble maintenant (contre ce qu'on pourrait avoir déjà cru) affirmer ni nier rien du tout par soi-même, et dont le lien avec elles est plutôt indirect, par la médiation de la *doxa*: c'est quand affirmation et négation «surgissent dans l'âme en silence au fil du raisonnement» ou «en réfléchissant», qu'il s'agit de ceci pour lequel il ne semble pas y avoir un autre nom que *doxa*⁴⁵. Il semble aussi qu'il n'y a pas une meilleure façon de le traduire que par *impression* ou *opinion*, comme par exemple celle que les jeunes qui écoutent un réfutateur habile et professionnel se forment facilement sur lui, en le prenant pour quelqu'un qui sait plus que personne sur tous les sujets, c'est-à-dire en arrivant à cette affirmation sans la chercher, sans effort et sans rien dire⁴⁶. On pourrait encore nuancer cette connexion entre

⁴⁴ Cfr. 263 E 14.

⁴⁵ 264 A 1-2. On ne dit pas que celui-ci soit son nom habituel, mais qu'il n'y a un autre qui soit meilleur. Cfr. *infra*, section 5, sur la pénurie de noms.

⁴⁶ Par "opinion" la traduit en fait Diès, ainsi que Tovar, Benardete et Apelt, qui emploie "Meinung", ainsi que J. SPRUTE, *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*, Göttingen 1962, p. 48; mais Cordero préfère "judgement", comme Taylor, White et Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal-Paris 1981, p. 363. En 260 c 2, le premier transpose $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ par "se représenter",

les trois en rappelant ce qu'a dit Socrate dans la journée précédant notre dialogue: le *logos* est la «manifestation de la *dianoia* par le moyen de la voix» (ou des voix, car il n'y en a pas qu'une sorte) en même temps que «le reflet de la *doxa* dans le flux qui sort par la bouche, comme dans un miroir ou dans l'eau»⁴⁷.

Quand, par contre, l'affirmation ou la négation «se présentent à quelqu'un non au fil de celui-là», c'est-à-dire non au fil du raisonnement ou en réfléchissant, «mais par le moyen de la sensation», il ne semble pas y avoir d'autre mot plus correcte que *phantasia* pour dire ce qui se passe⁴⁸. Le trait caractéristique de la *phantasia* est donc la façon particulière qu'ont de se présenter en elle l'affirmation et la négation, ni de manière explicite par le moyen de la voix, ni implicitement au fil d'un raisonnement ou au cours d'une réflexion, mais avec un manque effectif de tout ce qu'il y a de démarche, de diachronie, de mouvement dans le *logos* et la *dianoia*, qui fait de ceux-ci des procès dans lesquels on peut toujours faire des tours et des détours, ainsi que recommencer à nouveau sans arriver à nier ou affirmer rien du tout. En revanche, la *phantasia* tire de la sensation son caractère immédiat, de présence subite et instantanée, qui donne d'emblée quelque chose comme déjà faite et accomplie, de telle sorte que l'affirmation ou la négation qu'elle semble en même temps inclure sont en tout cas déjà déclenchées par la sensation, de laquelle elles héritent ce qu'elles ont d'immédiat, d'irréfléchi, voire de naïf, comme l'apparition du sophiste devant les jeunes

tandis que Cordero le fait par "penser", à la fois qu'il traduit systématiquement $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ par "pensée". Cfr. sa note 384 (trad. fran.).

⁴⁷ *Theaet.* 206 D 1-4. Voilà le problème qui parcourt toute l'œuvre platonicienne: l'image ne peut être qu'image de l'image, car elle n'est possible que de ce qui est apparenté avec elle. C'est pour cette raison qu'il fallait absolument montrer ces deux choses: premièrement, qu'image et copie ne sont pas la même chose, c'est-à-dire qu'il y a un genre d'images qui ne font qu'apparaître, sans rien copier, car ce qu'on pourrait copier *doit* être aussi apparenté avec son image; deuxièmement, qu'on peut trouver une voie de sortie, soit-elle problématique, aux apories du *Parménide*. Les deux tâches sont accomplies dans le *Sophiste*.

⁴⁸ 264 A 4-6. La correction du nom ne dépend en l'occurrence d'une règle d'usage; c'est seulement au cours de la division qu'il apparaît comme le plus correct, c'est-à-dire comme celui qui arrive le plus direct jusqu'à la chose même qu'on veut faire apparaître. Cfr. *infra*, note 86.

en réfutant tout le monde ou sa troublante apparition devant Théétète et l'Étranger comme éducateur des jeunes par le moyen de la réfutation, apparition qui le confond avec le philosophe, entre beaucoup d'autres dont il faudra s'en occuper⁴⁹.

Tant la *phantasia* que la *doxa* peuvent être trompeuses, bien sûr, comme le *logos*. Et c'est pour cette raison que tout cela, «apparaître et donner l'impression sans être, ainsi que dire quelque chose mais non le vrai»⁵⁰, est si plein de difficultés avant, maintenant et toujours. Mais tous les trois se mêlent aussi bien avec l'être et avec la vérité. La traduction de *phantasia* par "illusion" est donc infondée, non moins que serait insensé de rendre *logos* par "mensonge", en dépit de l'acabit fantaisiste et mirobolant du *logos* même qu'il est en train de nous apparaître. D'un autre côté, il est clair que toute forme de *mimesis* a le pouvoir de faire apparaître quelque chose, mais ceci n'implique pas que toute apparition équivaut à ce que nous appelons une représentation, soit du genre des copies soit du genre des simulacres. Il faut traduire ce mot d'une façon plutôt neutre, tant en ce qui concerne sa vérité et sa fausseté, qu'à l'égard de la possible scène où l'apparaître a lieu, soit la scène du théâtre, de l'âme ou de n'importe quoi. Il faut donc oublier tous les mots qui nomment une faculté ou quelque chose de pareil et le traduire tout simplement par *apparence* ou par *apparition*, qui ne sont pas tout à fait neutres, de la même façon que le mot grec, parce que ce genre ne peut qu'être mêlé avec le non-être et la fausseté⁵¹.

⁴⁹ Cfr. *infra*, note 138.

⁵⁰ 236 E 1-2. Cfr. *supra*, note 37.

⁵¹ Par "imagination" le traduisent Diès, Taylor, Tovar, Cordero (trad. esp.), Y. LAFRANCE, *op. cit.*, p. 368, et J. FOLLON, *La notion de phantasia chez Platon*, dans D. LORIES-L. RIZZIERO (éds.), *De la phantasia à l'imagination*, Louvain 2003, pp. 1-14. Apelt traduit par "représentation" ("anschauliche Vorstellung") et Cordero (trad. fran.) par "illusion", qui cependant traduit l'infinifitif par «qu'une chose apparaisse» en 236 E 1. Par "apparence" le versent pourtant Cornford, Benardete, White, G. MOVIA, *Apparenza, essere e verità. Commentario storico-filosofico al 'Sofista' di Platone*, Milano 1991, pp. 459-60, G. CASERTANO, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli 1996, pp. 128 et 205-6 et D. AMBUEL, *op. cit.*, pp. 73-5, 167 et *ad loc.*, tous qui traduisent en consonance les apparitions de φαίνεσθαι en 264 B 1 et 236 E 1. Cfr. aussi K. LYCOS, *Aristotle and Plato on "Appearing"*, «Mind», LXXIII (1964) pp. 496-501; J.-P. VERNANT, *Image et*

Dianoia, doxa et *apparition* semblent donc être trois genres non moins problématiques que le *logos* même, avec lesquels il est apparenté à travers différentes lignées: tous appartiennent à leur famille, mais chacun de son côté appartient au moins à une autre. Le rassemblement de ces trois genres autour du *logos* a pour effet l'apparition de trois des aspects essentiels de celui-ci, qui sont, semble-t-il, séparables entre eux, ainsi que séparables de la voix, qui est son aspect le plus apparent, c'est-à-dire le plus audible. Le *logos* est quelque chose qui dure sans être durable ni perdurable, une sorte de flux sensé, raisonnant et réfléchissant, mais qui ne s'identifie pas avec le raisonnement et la réflexion. Il est aussi l'action et le résultat de nier ou d'affirmer, il exprime une prise de position, suppose une opinion ou laisse comprendre l'impression reçue pour ceux qui parlent, mais il n'est pas la même chose que cet acte toujours caché ni que son effet persistant et compromettant. Il est enfin un certain pouvoir mimétique, qui produit des images parlées, qui crée des apparitions ne supportées que par des mots, qui fait venir à la présence les choses tout simplement en les appelant, mais sans se confondre pourtant avec cette autre présence qui est l'apparition sensible. Or, ce qui n'est point du tout clair est précisément leur parenté, le commun à tous les quatre, ce qui les fait se mélanger avec le non-être et la fausseté, et qui permet par conséquent sa composition avec la voix et par suite l'apparition du *logos*. Il s'impose donc à ce moment du dialogue de s'occuper de ce sujet: «le moment est venu de nous mettre d'accord sur ce qu'est»⁵² le *logos*, chose dont la nécessité n'est pas évidente pour Théétète. «Tu le comprendras, peut-être, si tu me suis»⁵³, se voit-il répondre.

apparence dans la théorie platonicienne de la mimesis, dans *Religions, histoires, raisons*, Paris 1979, pp. 119-20; A. SILVERMAN, *art. cit.*, pp. 124 et 129; N. NOTOMI, *op. cit.*, pp. 89-91, 250-3, 260-2 et 267; et B. COLLETTE, *Phantasia et phantasma chez Platon*, «Les Études Philosophiques», (2006/1), qui réduit la *phantasia* au «processus inhérent à la perception» (p. 105), tandis qu'il comprend le *phantasma* comme son «objectivation» (cfr. pp. 100, 104 et 106).

⁵² 260 A 7-8 (trad. de C.).

⁵³ 260 B 5 (trad. de C.).

3. La duplicité du 'logos'

C'est dans les voix qu'il faut bien chercher ou, mieux, dans l'écriture alphabétique, qui laisse trace durable des voix fugitives, tant des sons qui composent les mots que des mots qui composent le *logos*: «Allons, donc et de la même manière que nous avons parlé des formes et des lettres, examinons maintenant ce qui concerne les noms. C'est bien là qu'apparaît ce que nous cherchons»⁵⁴, dit l'Étranger à Théétète pour l'encourager face à l'immensité du travail qu'ils ont à faire et pour lui signaler une voie praticable pour sortir de l'aporie. Cette composition non hasardeuse est essentielle à tous ces genres qui sont liés avec le non-être et la fausseté, au point que pour les annihiler il suffit d'«accorder qu'il n'y a aucune mélange de rien avec rien»⁵⁵; toutefois, elle se montre avec clarté seulement dans le *logos* écrit, qui n'est évidemment pas le *logos* tout court, mais un autre genre apparenté avec lui. C'est en profitant de cette similitude entre eux que nous essayons encore d'habitude, de même que les personnages du dialogue, une analyse de cette composition productrice du *logos* «le premier et le plus petit»⁵⁶.

Mais nous trouvons ici un problème: la composition qui fait le *logos* en même temps le défait. Ou mieux dit: la composition qui lui est

⁵⁴ 261 D 1-3 (trad. de C. légèrement modifiée). En 252 E-253 A on a comparé les formes avec les lettres, γράμματα, car quelques unes accordent avec des autres, mais les autres sont discordantes entre eux. En *pol.* 277 E-278 C on va proposer l'exemple d'exemple, les γράμματα à nouveau, avec lesquelles on écrit des συλλαβαί, qui son le résultat de la composition de στοιχεῖα. En *Theaet.* 201 E-202 C, où apparaissent aussi ces deux mots, Socrate avait parlé sur l'impossibilité de dire l'élémentaire, car l'élémentaire est préalable à n'importe quel dire, qui présuppose déjà composition ou entrelacement, συμπλοκή (cfr. 202 B 5), comme nous allons voir tout de suite. Cfr. G. RYLE, *Letters and Syllables in Plato*, «The Philosophical Review», LXIX (1960) pp. 437-9 et 442-3, sur les sens possibles de cette comparaison; et D. GALLOP, *Plato and the Alphabet*, «The Philosophical Review», LXXII (1963) p. 366, pour une critique de celui-là en ce qui affecte à notre dialogue.

⁵⁵ 260 B 1-2.

⁵⁶ 262 C 6 (trad. de C.). Sur la grandeur du *logos*, cfr. A.M. THORNTON, *Logos-phrase et logos-texte chez Platon et Aristote*, dans H. JOLY (éd.), *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Bruxelles-Grenoble 1986, pp. 165-71.

essentielle présuppose une radicale séparation entre deux sortes d'éléments qui sont réciproquement irréductibles, mais qui ne sont rien hors du *logos*, au point que, si celui-ci est un genre, «est pour nous un genre double celui-ci des manifestations de la réalité par le moyen de la voix»⁵⁷. Chacun de ces éléments du *logos* est un «signe vocal», σημεῖον τῆς φωνῆς⁵⁸, dit l'Étranger, mais qui est absolument inefficace par lui seul, car il n'est pas suffisant de les prononcer pour qu'ils signifient quelque chose, même si plusieurs d'eux sont prononcés dans une suite⁵⁹. Pour qu'ils rendent manifeste quelque chose il faut qu'ils harmonisent les uns avec les autres⁶⁰, il faut que se combinent des éléments appartenant à chacune des deux sortes. Voilà donc la «première composition ou entrelacement», συμπλοκή, qui produit «directement»⁶¹ le *logos*. Or, quels sont ces composants du *logos* qui font de lui un genre double, radicalement divisé et dans chaque cas produit de leur composition? La réponse est en même temps très facile et très difficile, car Platon, comme le fait après Aristote, ne semble parler ici que des noms et des verbes, ὀνόματα et ῥήματα⁶². La difficulté vient,

⁵⁷ Ἔστι γὰρ ἡμῖν που τῶν τῆ φωνῆ περι τὴν οὐσίαν δηλωμάτων διττὸν γένος, 261 E 4-6. Il semble qu'οὐσία se rapporte ici à quelque chose de commun qui partagent τὸ ὄν et τὸ μὴ ὄν, comme il est évident en 262 C 3. Il semble d'ailleurs important n'atténuer pas le paradoxe dans la phrase en substituant un genre double pour deux simples, qui dans sa simplicité ne seraient rien du tout.

⁵⁸ 262 A 6-7 et, au pluriel, 262 D 9.

⁵⁹ En 261 D 9 et 262 B 6 on trouve ἐφεξῆς; en 262 A 9 et B 2, συνεχῶς; et en 262 C 1 on lit κατὰ ταύτην δὴ τὴν συνέχειαν.

⁶⁰ Cfr. 261 D 9-E 2, où apparaissent συναρμόττει et ἀναρμωστει. D'autre côté, δηλοῦνται et σημαίνοντα semblent être ici équivalents. En 262 A 3 et 262 C 4 c'est le seule verbe δηλωμα qui est employé, et dans ce dernier endroit on insiste sur le même point: sans mélange, «ce qu'on a prononcé ne montre» rien du tout (trad. de C.).

⁶¹ 262 C 5-6.

⁶² Cfr. *Theaet.* 165 A 6, 166 D 8 et 183 B 4, où ῥήματα semble inclure ou présupposer les ὀνόματα; contre 168 C 1 et 184 C 1, où apparaissent unis les deux mots. Cfr. aussi *Crat.* 425 A 2 et 431 C 1 notamment. En *Crat.* 426 E 2 on appelle ῥήμα aux infinitifs et en 433 D 2 on dit que les noms montrent les choses, ce qui est cohérente avec ce qu'on dit dans *soph.* 262 A 3-4 et 6-7: que les premiers «rendent manifestes les actions» et les seconds sont «le signe vocal» de ceux qui les «produisent» (trad. de C.). Mais c'est dans *soph.* où on aborde expressément le pro-

comme toujours, de la facilité avec laquelle nous les traduisons et de plus nous assimilons ce couple à celui formé par le sujet et le prédicat, conseillés en l'occurrence par Aristote⁶³. Il faut donc être prudent et ne pas se précipiter à donner une interprétation définitive de ces deux noms avant d'examiner le cas, beaucoup plus clair, des verbes correspondants, ὀνομάζειν et λέγειν, mais qui posent toujours des problèmes, surtout celui qui semble le plus facile.

Si le *logos* est un genre double, il doit y avoir une duplicité dans l'action de parler, continue l'Étranger. En général, faire ce qu'on appelle en grec *legein*, manifester la réalité par le moyen de la voix (non pas la représenter ni la rendre objet sur lequel on communique des messages, mais la faire apparaître avec le seul pouvoir des mots, on ne doit pas l'oublier) exige qu'on accomplisse deux actions bien différentes, mais en même temps inséparables: l'action de nommer et l'action de parler ou de dire quelque chose sur ce qu'on vient de nommer⁶⁴. Avec la première on

blème du *logos*: il est toujours plus primitif que les noms et que les choses imités par les noms. Cfr. sur ce point A. ZADRO, *Ricerche sul linguaggio e sulla logica del 'Sofista'*, Padova 1961, pp. 146-9. Sur la cohérence entre *Sophiste*, *Théétète* et *Cratyle* autour de ce sujet, cfr. G. FINE, *Plato on Naming*, «Philosophical Quarterly», xvii (1977) pp. 293-4 et 300; L.M. DE RIJK, *Plato's 'Sophist'. A Philosophical Commentary*, Amsterdam 1984, pp. 196-202 et 271-5; et A. SOULEZ, *Nommer et signifier dans le 'Cratyle' de Platon*, dans B. MOJSISCH (Hrsg.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, cit., pp. 26-8, ainsi que *La grammaire philosophique chez Platon*, Paris 1991, notamment pp. 95-106.

⁶³ Il est clair que ῥήματα n'équivaut à ce que nous appelons *verbe*: cfr. 237 D 2 et 257 B 7, où le nom est appliqué à τί et τι μὴ μέγα respectivement; ainsi que 265 C 5, où équivaut à ce qui est dit. Mais c'est cette évidence qui nous pousse à le comprendre comme prédicat, ce qui est encore pire. C'est le cas, par exemple, de J. MORAVCSIK, *Being and Meaning in the Sophist*, «Acta Philosophica Fennica», xiv (1962) pp. 62-5. Entre ceux qui nous préviennent contre cette mésinterprétation, cfr. G. PRAUSS, *Platon und der logische Eleatismus*, Berlin 1966, pp. 54-5 et 186-8; K. UPHUES, *Die Definition des Satzes nach den platonischen Dialogen 'Kratylus', 'Theaetetus', 'Sophistes'*, Landsberg a.W. 1882, recueilli dans *Sprachtheorie und Metaphysik bei Platon, Aristoteles und in der Scholastik*, Frankfurt a.M. 1973, pp. 393 et 441-6; ainsi que L.M. DE RIJK, *op. cit.*, pp. 275, 305-12, 315, 328, 345 et 350-4.

⁶⁴ Cfr. G. NUCHELMANS, *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam 1973, pp. 14 et 18, qui trouve dans l'analyse platonicienne du *logos* la distinction entre un "onoma-

commence à parler ou, à l'inverse, tout dire commence par nommer ce dont on parle, car «le dire est forcément, dès qu'il est, dire sur quelque sujet; qu'il le soit sur rien, c'est impossible»⁶⁵. L'action de nommer est donc déjà incluse dans l'action de parler: celle-ci doit à son tour commencer chaque fois par faire une autre chose différente de soi-même à fin d'assurer qu'on ne va pas parler sur rien, c'est-à-dire qu'on ne renonce pas à parler. Avec la deuxième, de son côté, le dire «accomplit quelque chose»⁶⁶, en entrelaçant le dire avec le nom, et «c'est pour cela que nous proclamons que non seulement il nomme, mais aussi qu'il "lie", et c'est à cet entrelacement que nous appliquons le nom de» *logos*⁶⁷. Celui-ci est donc un complexe, πλήγμα, dont les composants sont paradoxalement le dire lui-même ou celui qui dit, ῥήματα, et celui qui nomme, ὄνομα, ou le nommer présupposé par le dire mais, en même temps, inséparable de lui.

Cette complexité ou duplicité paradoxale semble être le trait commun à tous ces genres apparentés avec le *logos*, qui se rend manifeste seulement dans celui-ci grâce à son emploi, diachroniquement ordonné, des voix qui s'harmonisent les unes avec les autres, c'est-à-dire grâce à la syntaxe. C'est dans la composition des mots que se

zein-level" et un "legein-level". Cfr. aussi L.M. DE RIJK, *op. cit.*, pp. 196, 273, 306 et 316, qui reprend cette distinction, mais en lui donnant un sens très différent, à mon avis fort peu clair.

⁶⁵ 262 E 6-7 (trad. de D. légèrement modifiée). Cfr. *Parm.* 132 B-C. Cela ne signifie absolument pas que, comme soutient D. O'BRIEN, *Théories de la proposition dans le 'Sophiste' de Platon*, dans PH. BÜTTGEN-S. DIEBLER-M. RASHED (éds.), *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroes*, Paris 1999, p. 41, «l'existence de l'objet dont on parle» soit «une condition préalable à toute possibilité d'un discours vrai ou faux». Cfr. les interprétations semblables de Y. LAFRANCE, *Sur une lecture analytique des arguments concernant le non-être (Soph. 237 B 10-239 A 12)*, «Revue de Philosophie Ancienne», II (1984) pp. 71-3 et de L. PALUMBO, *op. cit.*, pp. 251-3. Du rôle du nom on va s'en occuper à la section 5.

⁶⁶ 262 D 4. Cfr. M. HEIDEGGER, *G.A.* xix, pp. 595-6; G. NUCHELMANS, *op. cit.*, pp. 15-7, qui met en rapport cet usage de περαινειν (accomplir, terminer) avec la notion rhétorique de *perfectio sensus*; L.M. DE RIJK, *op. cit.*, pp. 309-12; ainsi que A. SOULEZ, *op. cit.*, pp. 121-31.

⁶⁷ 262 D 3-5 (trad., en l'occurrence particulièrement heideggerienne, de C.). En tout cas, il s'agit d'un jeu de mots, qui est intraduisible. Cfr. *supra*, note 1 et M. FATTAL, *Le 'Sophiste': logos de la synthèse ou logos de la division?*, dans P. AUBENQUE (dir.), *Études sur le 'Sophiste' de Platon*, cit., pp. 147-63.

révèle le secret de ce pouvoir merveilleux, qui est tout simplement le pouvoir de faire apparaître le même comme un autre, autour duquel tourne tout le dialogue⁶⁸. C'est en analysant la complexité qui produit directement le premier et le plus petit des *logoi* qu'apparaît ce fait si difficile à dire: si était possible un dire qui ne disait que de soi-même ce qu'il dit, alors ce dire serait un dire sur rien et il ne serait aucun dire, au moins "pour nous". Le dire est donc toujours un dire sur un autre à l'égard du dire même et c'est celui-ci qui est montré par le dire, mais non comme lui-même: il est montré comme un autre à l'égard de lui-même. En même temps qu'il n'est montré que comme un autre, il est retenu dans le dire en tant que lui-même avec une sorte de composant inactif du dire, qui ne dit rien à proprement parler, mais qui est absolument nécessaire pour qu'il y ait du dire: une espèce de commencement préparatoire dont le dire ne saurait point faire l'économie. Il est par conséquent "dit"; ou plus exactement: cet autre à l'égard du dire est nommé. C'est pour cette raison que, pour parler, il faut commencer par ne rien dire encore, mais tout simplement appeler quelque chose, pour conclure en disant autre chose sur celle-ci, en faisant ainsi apparaître le même comme un autre, mais sans en montrer aucune comme elle même. C'est aussi pour cette raison que le *logos* «tire son origine, pour nous, de la liaison réciproque des formes», notamment du jeu du même et de l'autre, et que dès lors, pour arriver à un savoir sur lui, on a besoin de la dialectique⁶⁹.

⁶⁸ Cfr. le commentaire de G. CASERTANO, *op. cit.*, p. 152, à propos de la discussion avec les monistes de 244-5: «connettere due nomi in un giudizio che comporti l'uso del verbo essere, significa anche separare le due cose cui quei due nomi si riferiscono».

⁶⁹ Cfr. *supra*, note 30. On a interprété d'habitude cet entrelacement des formes comme une définition du *logos* même, ou comme quelque chose de pareille, et on a essayé multiples formes de rendre compatible cette conception du *logos*, compris en l'occurrence comme proposition, avec sa conception comme entrelacement d'un nom et d'un verbe, de manière à rendre compréhensible qu'une phrase comme "Théétète vole" consiste finalement en une combinaison des formes. Mais ce n'est pas cela que le texte dit. Ce qu'il dit est tout simplement que le *logos* serait, pour nous, impossible sans la liaison des formes, mais non qu'il consiste en cette liaison. On oublie fréquemment le rôle du nom, qui n'est pas dans le *Sophiste* un signe pour la forme ou pour l'individu appartenant à un genre, mais une autre chose

4. Vérité et fausseté du 'logos'

Le dire faux, qu'il soit mensonger ou plutôt farceur et joueur, n'en est qu'un cas particulier: c'est cette duplicité du même et de l'autre dans son sein qui rend possible tant la fausseté du *logos* et celle de ses plus proches parents, que leur vérité. S'il était possible de parler du même en disant non l'autre mais le même, et que le même apparaissait comme lui-même au lieu d'apparaître comme l'autre, tels direx et telles apparitions ne seraient ni faux ni vrais non plus. Comme l'Étranger vient de dire à Théétète, «quand on dit, à propos de toi, des choses différentes comme si elles étaient les mêmes, et des choses qui ne le sont pas comme si elles l'étaient, c'est – il me semble – à partir de cette composition des verbes et des noms, que surgit réellement et véritablement le discours faux»⁷⁰. Mais il faut être attentif. Il ne s'agit pas ici d'un critère de vérité qui permet de distinguer les direx vrais de ceux qui sont faux, ni d'expliquer d'où vient la différence entre vérité et fausseté⁷¹. On part au contraire du fait qu'il y a des

à la fois beaucoup plus simple et beaucoup plus compliqué, comme nous sommes en train de voir. Cfr. sur cette discussion les travaux suivants: F.M. CORNFORD, *op. cit.*, *ad. loc.*; J.L. ACKRILL, *Symploké Eídon*, dans R.E. ALLEN (ed.), *Studies in Plato's Methaphysics*, London 1965, pp. 199-206; R.S. BLUCK, *False Statement in the 'Sophist'*, «Journal of Hellenic Studies», LXXVII (1957) pp. 181-6; D.W. HAMLYN, *The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic*, «Philosophical Quarterly», v (1955) pp. 294-5; Y. LAFRANCE, *op. cit.*, pp. 369-73; K. LORENZ-J. MITTELSTRASS, *Theaitetos fliegt. Zur Theorie wahrer und falscher Sätze bei Platon*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLVIII (1966) pp. 113-52; J.M.E. MORAVCSIK, *Symploké Eídon and the Genesis of Lógos*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLII (1960) pp. 117-29; A.L. PECK, *Plato's 'Sophist': the Symploké tôn Eidôn*, «Phronesis», VII (1962) pp. 46-66; G. PRAUSS, *op. cit.*, pp. 189-93; L.M. DE RIJK, *op. cit.*, pp. 201-2 et 314-5; A. SOULEZ, *Aux sources grecques*, cit., pp. 384-8 et 392-3, ainsi que *op. cit.*, pp. 163-78. F.J. PELLETIER, dans *Parmenides, Plato and the Semantics of Not-Being*, Chicago 1990, pp. 91-3 offre une résumée de ce débat.

⁷⁰ 263 d 1-4 (trad. de C. modifié).

⁷¹ Bon nombre d'interprètes ont vu dans tout ce passage une sorte de théorie de la proposition fausse. On peut citer les suivants: F.M. CORNFORD, *op. cit.*, *ad. loc.*; M. HEIDEGGER, *G.A.* XIX, pp. 604-5; D. KEYT, *Plato on Falsity: Soph. 263 B*, dans E.N. LEE-A.P.D. MOURELATOS-R.M. RORTY (eds.), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to G. Vlastos*, Assen 1973, pp. 285-305; J.

exemples vrais et des exemples faux qui sont suffisamment bien connus. Et en partant de ceci il s'agit plutôt de rendre dicible la fausseté, d'expliquer comment elle est possible, en même temps que d'expliquer comment est possible la vérité. La réponse est très simple: le *logos* peut être faux (ou vrai, bien sûr) parce qu'il est un complexe, parce que parler est toujours parler du même en disant l'autre sur lui. Et la même chose pour l'opinion et l'apparition, qui partagent avec le *logos* cette complexité dont tous reçoivent son pouvoir mimétique, le pouvoir de manifester, de produire des images, de montrer quelque chose, ainsi que son mélange avec l'être et le non-être, la vérité et la fausseté.

Dans les lignes précédentes on a déjà opposé le dire vrai et le faux en employant des formules qui nous semblent plutôt banales: le vrai «dit [...] ce qui est, tel que c'est»; le faux, par contre, «dit autre chose que ce qui est», «c'est ainsi qu'il dit des choses qui ne sont pas, comme si elles étaient»⁷². Son évidence ne fait pourtant que reconnaître le mélange du *logos* avec l'être et le non-être d'une façon très nette: ce que le *logos* et tous ses parents montrent à chaque reprise, grâce à leur complexité, n'est que ce qui est et, inséparablement, ce qui n'est pas (car «il y a, en quelque sorte, autour de chaque chose, beaucoup d'êtres

KOSTMAN, *False Logos and Not-Being in Plato's 'Sophist'*, dans J.M.E. MORAVCSIK (ed.), *Patterns in Plato's Thought*, Dordrecht-Boston 1973, pp. 192-212; Y. LA-FRANCE, *op. cit.*, pp. 373-85; J. MCDOWELL, *Falsehood and Not-being in Plato's 'Sophist'*, dans M. SCHOFIELD-M.C. NUSSBAUM (eds.), *Language and Logos*, Cambridge 1982; J.A. PHILIP, *False Statement in the 'Sophist'*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», xcix (1968) pp. 315-27; G. RUDEBUSCH, *Does Plato Think False Speech is Speech?*, «Nous», xiv (1990) pp. 599-609; A. SOULEZ, *op. cit.*, pp. 198-209; R.G. TURNBULL, *The Argument of the 'Sophist'*, «Philosophical Quarterly», xiv (1964) pp. 23-34; J. XENAKIS, *Plato on Statement and Truth-value*, «Mind», lxvi (1957) pp. 165-72; M. DIXSAUT, *La dernière définition*, *cit.*, pp. 293-5; D. O'BRIEN, *La forma del non essere nel 'Sofista' di Platone*, dans F. FRONTEROTTA-W. LESZL (a cura di), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin 2005, pp. 138-144; L. PALUMBO, *op. cit.*, pp. 240-63.

⁷² 263 B 4, 7 et 9 (trad. de D. et de C., pour la troisième phrase). Dans la première et la dernière c'est un $\omega\varsigma$ qui fait l'articulation; dans la deuxième, c'est un génitif qui dépend de $\varepsilon\tau\epsilon\pi\alpha$. Cfr. M. DIXSAUT, *La dernière définition*, *cit.*, pp. 286-7.

et beaucoup de non-être»⁷³), de telle façon que montrer l'être et le non-être est commun à tous. Mais cette même complexité qui leur permet de montrer le même comme un autre les rend nécessairement vrais ou faux les uns à l'égard des autres: le dit à l'égard de ce qui apparaît ou de ce qui est opiné, par exemple, ou ce qui apparaît à l'égard de ce qui est réfléchi. Peut-il même arriver que tous soient faux, disons, d'une façon absolue, à l'égard seulement de ce qui est et de ce qui n'est pas, de ce que nous appelons la réalité? Comment le savoir? En tout cas, tout ce qui est vrai ou faux l'est en fait à l'égard de la réalité, de ce qui est et de ce qui n'est pas, c'est-à-dire à l'égard de ce qu'ils montrent, imitent ou inventent comme étant ou comme n'étant pas. Être et non-être partagent donc avec eux la même complexité: ce qui est et ce qui n'est pas est toujours le même comme un autre, comme on a déjà montré à propos du mouvement⁷⁴. Nous avons alors ces deux choses: un *logos* qui dit (le même comme un autre) comme le même que ce qui est (le même comme un autre), le *logos* vrai; et un *logos* qui dit (le même comme un autre) comme l'autre que ce qui est (le même comme un autre), le *logos* faux. Montrer que ce qu'on a dit est faux, comme dans l'exemple «Théétète vole», équivaut à montrer cette altérité entre des altérités. Ce jeu du même et de l'autre semble ne rien laisser de côté; ni l'articulation qui fait de chaque genre un genre double, ni les mélanges réciproques des genres. Tout lui est soumis, mais il semble échapper à tous: on ne peut pas le montrer, car tout ce qui est montré, imité ou inventé, tout ce qui est et même tout ce qui n'est pas, le présuppose. En même temps, tout ce qui se montre en est somme toute une manifestation. Par cette voie de l'entrelacement des genres et du jeu du même et de l'autre on arrive à une conclusion semblable à celle

⁷³ 263 B 11-2 (trad. de D. légèrement modifiée). Cfr. *infra*, note 96.

⁷⁴ Cfr. 254 B et ss. Sur la portée ontologique de tout ce passage, cfr. F. FRONTEROTTA, *L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le 'Sophiste'*, «Les Études Philosophiques», (1995/3) pp. 311-53, qui trouve une définition rigoureuse de l'être comme «capacité à communiquer» (p. 338); ainsi que N.-L. CORDERO, *La participation comme être de la forme dans le 'Sophiste' de Platon*, dans Id. (dir.), *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris 2000, pp. 33-46, qui parle d'une conception participative, c'est-à-dire relationnelle, de l'être.

que Socrate exposait dans la partie finale du livre VI de la *République*, par le moyen de l'image du soleil: connaissances et choses ont en commun ce qui fait de chacune ce qu'elle est; mais ce qu'elles partagent est toujours plus loin. Ce que le *Sophiste* montre est non seulement qu'il y a des images parlées et des apparitions soutenues par des mots, mais aussi que ce qui apparaît, et ce qui est et ce qui n'est pas ont à son tour un *logos*, comme Aristote ne fait que le répéter sans cesse⁷⁵.

Mais il reste une chose qui n'est pas tout à fait claire. Si parler de rien est impossible, comme y insistent aussi bien l'Hôte d'Élée que le Parménide du dialogue homonyme, est-il donc nécessaire que le nommé dans le *logos*, cela dont on dit ce qui est dit, soit une réalité, une substance, un sujet ou quelque chose de pareil? Que veut dire que ce qui est nommé doit être quelque chose qui est? Ce qui est bien difficile est donc de savoir ce qu'est finalement que nommer.

5. *Qu'est-ce qu'on appelle appeler?*

Il est évident que dans le *Sophiste* on distingue deux façons de dire et de comprendre ce qui est et ce qui n'est pas⁷⁶, comme le fera après Aristote, mais à la différence de celui-ci, qui conçoit ce dont on parle comme le sujet du dire, il n'arrive pas à opposer ce dont on parle et ce qui est dit de lui comme ce qui n'est pas dit sur un sujet et ce qui est dit sur un sujet⁷⁷. Ce que nous trouvons chez Platon est que ce dont

⁷⁵ C'est en fait la question de l'ἐπαγωγή. Cfr., par exemple, *an. post.* B 19 ou *phys.* A 1.

⁷⁶ Cfr. 256 a 11-2.

⁷⁷ Cfr. *cat.* 2. Cfr. M. HEIDEGGER, *G.A.* XIX, p. 592, pour lequel Aristote ne fait qu'exprimer d'une manière appropriée, comme sujet du mouvement, ce que Platon avait déjà entrevu. Pour E. DE STRYKER, *Notes sur les relations entre la problématique du 'Sophiste' de Platon et la métaphysique d'Aristote*, dans P. AUBENQUE (éd.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris 1979, p. 58, «il semble que la pensée de Platon ait commencé à s'orienter dans cette direction, quoique sans arriver à une clarté suffisante», sans arriver à voir que «l'unité de l'être matériel lui vient de l'unité de sa forme substantielle». Il ajoute qu'on pourrait «dire aussi avec Mlle Mansion» que Platon «n'est donc pas arrivé à isoler la notion de copule ni celle de prédicat», mais les mots littéraux appartiennent seulement à

on parle, absolument nécessaire pour qu'il y ait du *logos*⁷⁸, n'est pourtant aucun sujet, ni moins encore aucune substance, mais tout simplement le nommé. Or, ce qui est le nommé n'est pas évident, et ce qu'est nommer non plus.

Le problème du nommer parcourt en fait le dialogue d'un bout à l'autre, au point qu'il est le fil conducteur tout au long de la démarche entamée par ses personnages. Il commence avec une question surprenante, posée par Socrate et dirigée vers l'Étranger au nom inconnu qui est introduit par Théodore: comment sont nommés chez lui, c'est-à-dire à Élée, le sophiste, le politique et le philosophe. Ce qu'il veut donc savoir est si, étant donné qu'il y a trois noms, on distingue là-bas autant des genres, un pour chaque nom, seulement deux ou même rien de plus qu'un⁷⁹. Le dialogue culmine avec la constatation, un peu désespérée, de l'inévitable manque de noms, car l'action de donner un nom différent à quelque chose n'a pour cause qu'un travail préalable et fort difficile qui conduit à l'apparition séparée des choses mêmes, par le moyen de la division des genres en formes ou espèces différentes⁸⁰; ce qui est de son côté une façon de reconnaître que la division se justifie par cette insuffisance du *logos* hérité de «nos prédécesseurs» en ce qui concerne son pouvoir de nommer. Et son point central, dont toutes les difficultés semblent n'être que des variations ou des conséquences, est lui aussi une question de mots, formulée par l'Hôte d'Élée avec une grande précision: «si, sans prétendre chercher ni la dispute, ni l'amusement, c'est-à-dire, après avoir réfléchi sur la question, l'un de nos auditeurs devait faire apparaître cela sur quoi il

De Stryker; cfr. de S. MANSION, *Aristote, critique des Éléates*, «Revue Philosophique de Louvain», LI (1953) p. 184. Cfr. aussi D. AMBUEL, *op. cit.*, p. 253, qui soutient une opinion semblable: que Platon «is moving in the direction of Aristotle's *Categories*». Par contre, nous trouvons dans cette «insuffisance» une des raisons principales de notre intérêt pour le *Sophiste*; cfr. A. SOULEZ, *Aux sources grecques*, cit., pp. 373 et 389-401.

⁷⁸ Cfr. *supra*, note 63.

⁷⁹ Cfr. 216 c-217 a.

⁸⁰ Cfr. 267 d. En dépit de l'unanimité des codes, les éditeurs ont trouvé incompréhensible ici le mot αἰτία et ils l'ont substitué. Cordero a eu le bon conseil de le maintenir dans sa traduction.

faut que porte ce nom, le non-être, que pensions-nous qu'il fournira, en vue de quoi, et de quelle sorte, et comment le montrera-t-il à son interlocuteur?»⁸¹. La tâche consiste donc à trouver ce qui est nommé par ce nom et à faire aussi les présentations conséquentes, comme si ceci était un personnage qui répond à son propre nom, plutôt qu'à donner des indications, comme s'il s'agissait de quelque chose de visible qui ne répond pas quand on l'appelle, mais qu'on peut au moins signaler avec le doigt.

Le cas exemplaire de nom tel qu'il apparaît dans le *Sophiste* est en fait le nom de Théétète, utilisé par l'Étranger anonyme dans deux exemples, l'un faux et l'autre vrai, qu'il donne de petits *logoi*, de ceux qui sont produits directement par la composition des voix qui nomment et des voix qui disent. On ne peut pas douter que l'action de nommer a bien réussi les deux fois, et c'est pour cette raison que ces exemples sont des vrais exemples de *logos*, qui parlent de quelque chose et non pas de rien, car c'est le propre Théétète qui répond à son nom en répondant en même temps à la question que l'Étranger lui pose: les deux *logoi*, dit-il, parlent «à propos de moi et sur moi»⁸². Il est vrai d'ailleurs que dans le deuxième le nom n'est pas seul; il reçoit l'aide d'un dire que l'Étranger introduit au milieu de l'exemple et qui le rend plus long, ainsi que plus compliqué. Il ne s'agit pas au surplus d'un dire quiconque, mais d'un dire réflexif, qui fait allusion à l'action même de parler dont il n'est qu'une partie minuscule et qui a la vertu de rendre équivalents le nom ainsi accompagné et le pronom personnel par lequel on pourrait substituer tout l'ensemble. Dire «Théétète, avec lequel je parle, vole»⁸³ et dire «Tu voles», les deux phrases prononcés dans cette situation fantastique que le dialogue a le pouvoir merveilleux de faire apparaître, est en effet dire la même chose. D'où la clarté avec laquelle ces exemples paradigmatiques semblent vouloir

⁸¹ 237 B 10-C 4 (trad. de C. modifiée en vue d'une variante textuelle entre les codes). Cfr. 243 C-246 A et 250 E-251 A.

⁸² 263 A 5 et 9-10 (trad. de D. et C.).

⁸³ 263 A 8 (trad. de C.). Cfr. S. BENARDETE, *On Plato's 'Sophist'*, «Review of *Metaphysics*», XLVI (1993) p. 777, qui souligne que dans ce «speech» on trouve «a dialogic remark», preuve évidente de son caractère dialogique.

montrer que la fonction propre du nom dans le *logos* est en tout cas une fonction déictique, inséparable du fait de l'énonciation: parler est dire quelque chose sur ce qu'on signale avec le nom ou, encore mieux, sur ce qu'on appelle avec le nom de sorte qu'il réponde à l'appel, fût-il dans des images dites et dans des apparitions soutenues par des mots⁸⁴.

Or ce n'est pas toujours si simple. Nous trouvons ici deux difficultés, distinctes mais inséparables. Il semble être clair que pour nommer il suffit avec un simple déictique, un mot qui se borne à signaler, sans ne dire encore rien, sauf que c'est ceci ce de quoi nous allons parler. Pour nommer quelque chose, on peut se servir de n'importe quel nom, bien sûr. Mais, d'habitude, les noms ne sont pas que des simples déictiques: ils vont dire quelque chose, même si on ne veut pas le dire quand on les prononce; comme il arrive à tous ceux qui parlent du non-être, qui ne peuvent le nommer, pour dire quelque chose à son propos, sans dire avec le nom que ce qui est nommé est une unité, ou une pluralité ou même un couple⁸⁵. Les mots qui nous servent à nommer ce dont on va parler possèdent à leur tour une signification: ils ne sont pas dépourvus de *logos*⁸⁶. C'est grâce à ce *logos* que les nommes possèdent qu'ils arrivent à faire son métier de nommes, en forçant les choses nommées à se présenter. Pour cette raison les mêmes mots qui nous servent à nommer la chose dont on parle, plus ou moins modifiés,

⁸⁴ Cfr. G. FINE, *art. cit.*, p. 291, pour qui le nom «secures a reference»; et L.M. DE RIJK, *op. cit.*, pp. 265-70 et 352-4, qui reconnaît ce rôle déictique du nom, mais d'une façon très restreinte et, à mon avis, très inadéquate en ce qui concerne le *Sophiste*: «It may be stated that Plato's *onoma* surely has some deictic function and does also designate particulars, but its main purpose is to qualify things occurring in the outside world. To my mind, the most suitable way of describing its semantic (and epistemological) role in Plato is to call it the *identification of all kind of occurrences (to Plato, participations of Forms) in the transient world*» (p. 270).

⁸⁵ Cfr. 237 B-238 C et *infra*, section 6.

⁸⁶ Cfr. 244 D 1 et 259 A 1. Dans le premier nous trouvons l'expression *λόγον ἔχον* appliquée aux noms; dans le second elle s'oppose à *ἄλογον* à propos du contraire de l'être. Cfr. M. DIXSAUT, *Platon et le logos*, cit., pp. 190-7, qui résume dans cette phrase le problème posé par Platon dans le *Cratyle*: «Seul le *logos* peut servir de médiation et de critère, médiation entre la chose et le nom, critère quant à la rectitude de la dénomination» (p. 197); ainsi que G. CASERTANO, *op. cit.*, pp. 104 et 185.

nous servent d'ailleurs à dire quelque chose sur elle. Et aussi pour cette raison il se passe fréquemment ce que l'Étranger suppose au début du dialogue à propos du sophiste: «nous n'avons en commun que le nom» et «en ce qui concerne la chose que nous appelons avec ce nom chacun de nous pourrait bien l'avoir à sa manière». C'est pour cette raison, ajoute-t-il, que, «en ce qui concerne une affaire quelconque, il est toujours plus nécessaire se mettre d'accord sur la chose même en parlant, que sur le seul nom en le laissant à l'écart du dire»⁸⁷. En effet, il n'est pas rare qu'on ait besoin d'employer beaucoup de mots pour arriver à savoir de quoi on est en train de parler, ou pour découvrir à quel genre des choses appartient-il ce dont on parle. Il n'est pas rare qu'on ait besoin de parler longtemps et de dire beaucoup de choses pour arriver à un accord sur les noms, par lesquels tout dire doit pourtant commencer, s'il n'est pas un dire sur rien. C'est quand même paradoxal⁸⁸. Mais il ne semble y avoir d'autre solution, si on veut bien que le même nom fasse apparaître la même chose à tout le monde, que profiter du pouvoir que le dire a pour produire des images et susciter des apparitions. Grâce à lui on peut essayer de «chercher et faire apparaître avec le dire ce qu'est finalement»⁸⁹ la chose dont le seul nom est partagé. Les «définitions du sophiste», selon le nom qu'on leur donne d'habitude, nom qui pourtant appelle plutôt une autre chose, sont formellement présentées dans le dialogue comme des essais successifs de l'obliger avec des mots à faire son apparition, et de la soutenir en plus d'une façon consistante, aussi sur des mots⁹⁰. A quoi bon? Le sophiste ne répond pas de bon gré quand il est appelé, ni ne se laisse

⁸⁷ 218 c 1-5. Pour la traduction de *διὰ λόγων ἢ τοῦνομα [...] χωρὶς λόγου* je suis G. CASERTANO, *op. cit.*, p. 91. Il faut absolument ne dédaigner ici, au début du dialogue, ni l'opposition entre dire et nommer, ni le fait que les noms ont de son côté son propre *logos*; cfr. *supra*, note 86.

⁸⁸ Cfr. *Crat.* 421 d 9-e 4, où Socrate pose expressément le problème.

⁸⁹ ...ζητοῦντι καὶ ἐμφανίζοντι λόγῳ τί ποτ' ἔστι, 218 b 8-c 1.

⁹⁰ Heidegger leur attribue la fonction de procurer une sorte de base phénoménique pour une ultérieure détermination de ce qui est ici l'objet d'enquête: «diese Definitionen haben die ganz bestimmte Aufgabe, den *Umkreis der nächsten phantasmata, in denen sich der Sophist zeigt, sicherzustellen*» (G.A. XIX, p. 289). Mais ils sont en tout cas des phénomènes soutenus par des mots.

montrer du doigt par le seul pouvoir du nom; au contraire, il oppose de son côté toute la résistance possible, il ne fait que se cacher et se rembucher dans le fourré du *logos* même, comme l'Étranger et Théétète vont l'expérimenter bientôt. Mais avant que les grandes difficultés soient arrivées, au moment précis de récapituler les premières tentatives, l'Étranger le répète bien clairement: allons voir «de combien de façons le sophiste nous est apparu»⁹¹. C'est pour redonner au nom tout son pouvoir appellatif qu'on commence donc à parler de cette manière si étrange; mais pour arriver à ceci il faut accorder sur le champ d'autres noms inusuels et les assembler tous dans un système d'interrelations, accompli par le moyen de divisions successives; de sorte qu'on peut les enchaîner en composant des longues kyrielles, après tout substituables par le nom défaillant, qui ne disent donc rien mais qui enferment comprimé dans son sein un dire vraiment interminable. Ce procédé par lequel le dire même produit le nom dont il a besoin semble rendre les noms à nouveau efficaces, mais seulement les uns vis-à-vis des autres et au prix de les rendre en même temps superflus⁹².

Il n'a donc rien de surprenant, le fait que les «définitions du sophiste» soient plutôt une sorte de confusion d'apparences ou une succession des apparitions enchaînées et confondues. Il se montre fugacement ici et là, obligé par la force des dires, qui presque toujours le font apparaître comme ce qui vient d'être dit, mais qui parfois produisent une apparition nouvelle et inattendue, avec laquelle la confusion augmente⁹³. Comme si le pouvoir du *logos* pour produire

⁹¹ ...ὅποσα ἡμῖν ὁ σοφιστὴς πέφανται, 231 d 2. La formule est récurrente: cfr. 224 d 2, 231 b 7-c 1, 231 d 2 y 8, 232 a 1 et 232 b 3. En 226 a 4, pour résumer la cinquième approche, on parle de ce qui est le sophiste «selon le dire vient de le montrer», ὡς ὁ λόγος αὐτὸ μεμήνηκε νῦν; cfr. aussi 219 d 9, 224 e 4, 226 d 4, 228 d 6, 229 a 3 y b 11. Cfr. N. NOTOMI, *op. cit.*, pp. 79-81, 88-9, 198-201 et 221-30, où insiste sur l'importance de cet emploi des apparences pour l'investigation.

⁹² Cfr. 220 d 4, où Théétète dit: «N'ayons cure du nom; celui-là, d'ailleurs, suffit» (trad. de D.).

⁹³ En 223 c 2-4 nous lisons: «cela qui fait son apparition dans ce que nous venons de dire n'est pas ce que nous disions à l'instant, mais un autre genre». Et en 231 a 1: «j'ai crainte qu'il [l'éducateur par le moyen des réfutations] apparaisse comme un sophiste».

des images aurait aussi des effets collatéraux. Après chacune de ses apparitions, il se cache toujours sans jamais rester en place; mais c'est pour ceci qu'il ne peut pas éviter d'apparaître comme celui qui a beaucoup de visages et d'apparaître finalement comme un maître accompli des apparitions devant les autres, des impressions produites aux autres et de la fabrication des images en général. L'Étranger le reconnaît lui-même avant cette dernière et si problématique apparition, qui menace de contraindre à se contredire tous ceux qui en parlent et qui exige aborder tout de suite la question du non-être. C'est justement quand il veut retenir une des apparitions antérieures du sophiste, celle qui à son avis "le montre plutôt" que les autres: dans toutes ces apparitions, dit-il, il manque unité et vision de l'ensemble, parce que ceci dont il est un vrai maître n'est pas encore apparu⁹⁴. Et ce n'est que jusqu'à la fin du dialogue qu'il pourra apparaître, après l'effort immense que tous les deux font pour résoudre les difficultés de la fausseté et du non-être. On peut donc dire que le dialogue entier est le *logos* qu'il a fallu mettre à l'œuvre pour aider ce nom de *sophiste* à faire tout simplement son travail. On a eu besoin de toute cette discussion pour que le nom appelle et obtienne de suite une réponse. Or il est clair que celui qui répond à l'appel répond forcé par le *logos*, après avoir été poursuivi et chassé dans le *logos*, pour pouvoir être finalement signalé, montré du doigt, c'est à dire nommé, dans ce terrain où se trouvent les apparitions produites par le *logos*. Il n'y a d'ailleurs pas de quoi s'étonner, car les noms qui sont peut-être les plus réussis sont les anaphoriques et les kataphoriques, dont le dialogue ne pourrait qu'être plein.

Mais il nous reste une chose qui n'est pas du tout claire: comment peut-on arriver à dire tout ce qu'il faut dire de façon à ce que le nom de *sophiste* ne soit pas un nom raté, mais l'appellation à laquelle répond

⁹⁴ La phrase complète de 232 A 1-6 pourrait dire le suivant: «Alors, quand quelqu'un apparaît pourvu de multiples savoirs, mais il n'est qualifié que par le nom d'une seule technique, te rends-tu compte à quel point cette apparition est malsaine et à quel point il est évident, par contre, que celui à qui cela arrive à l'égard d'une technique n'est pas capable d'en voir dans son ensemble ce qui est regardé par toutes ces connaissances, et que c'est pour cette raison que celui qui les possède est qualifié avec beaucoup de noms au lieu d'un seul?».

(fût-il de force) celui qui est un maître dans l'art de produire des images avec des mots, c'est-à-dire celui qui est un maître du *logos*; un maître très particulier, bien sûr, car il réussit à faire prendre au sérieux ses images. Ce qu'il faut dire en l'occurrence contraint à se contredire tous ceux qui le disent, en disant qu'il est ce qu'en même temps il n'est pas; les difficultés énormes, et peut-être insurmontables, auxquelles on fait face dans le dialogue concernent, comme nous l'avons déjà vu, ces trois choses: «apparaître et donner l'impression sans être, ainsi que dire quelque chose mais non le vrai»⁹⁵. Comme on sait, la solution de ce problème à laquelle on arrive dans le dialogue est en même temps ce qui permet de comprendre comment le *logos* consiste à parler de quelque chose en disant sur elle l'autre à l'égard d'elle-même: c'est la *κοινωνία* ou communauté des genres, qui sont tous connectés avec le même et l'autre, dont le jeu parcourt tout l'ensemble des genres de sorte que tous maintiennent entre eux des relations réciproques de composition ou entrelacement, de *συμπλοκή*. Grâce à ce jeu du même et de l'autre, on a «montré ce qui n'est pas comme quelque chose qui est» et on a «fait apparaître la forme qui, sans cesser d'être, correspond au non-être», car on a «montré que la nature de l'autre est» et celle-ci on l'a «partagée parmi toutes les choses selon leurs relations réciproques, en opposant chacune de ses parties à ce qui est»; et c'est pour cette raison qu'on a «eu le courage de dire que ce qui n'est pas est réellement»⁹⁶. Grâce à lui aussi, les images qui sont vraiment fausses, les apparences qui sont réellement trompeuses, les *logoï* mensongers ou tout simplement farceurs, qui se présentaient au début comme des choses absolument indicibles, *ἄλογα*, apparaissent à la fin du dialogue comme des choses apparemment dicibles.

⁹⁵ Cfr. *supra*, note 50.

⁹⁶ 258 D 5-E 3. C'est pour cette raison que, en ce qui concerne chaque forme, «il y a une quantité infinie de non-être» et que l'être «n'est pas des milliers et des milliers des choses», 256 E 7 et 259 B 4-5 (trad. de C.). Sur ce thème cfr. D. O'BRIEN, *Le non-être. Deux études sur le 'Sophiste' de Platon*, Sankt Augustin 1995, notamment pp. 47-56 et F. FRONTEROTTA, *art. cit.*, pp. 341-53. C'est aussi pour cette raison que le *logos* est division: c'est parce qu'on peut dire sur ce dont on parle tout ce qu'il est qu'on peut dire au même temps tout ce qu'il n'est pas. Sur le jeu du même et de l'autre, cfr. F. LEDESMA, *art. cit.*, pp. 30 et ss.

Or le dire n'a pas pu rester impassible avec tout ce changement. Le nœud et le dénouement conséquent de cette image dramatique produite avec des mots qui est le *Sophiste* a nécessairement dû l'affecter. Ce qu'il faut encore expliquer est donc comment l'abordage de la question du non-être et du jeu du même et de l'autre exigent une radicale transformation du *logos*, en commençant par un nouveau *logos* sur le *logos*, et exigent même que l'Étranger commette une sorte de parricide, pour rendre possible cette division et composition qui est le *logos*.

6. Torture et souplesse du 'logos'

Par trois fois on cite le poème de Parménide dans le dialogue; voire les mêmes vers dans deux endroits éloignés par une vingtaine de pages, avec une variation minuscule⁹⁷, mais dans des contextes très différents, de telle sorte que le rôle de la citation dans chacun d'eux n'est point le même. La deuxième fois, elle sert à confirmer qu'on a contrevenu la défense, exprimée par ces mêmes vers, de prendre un certain chemin, celui qui est censé ne mener à nulle part; elle sert aussi à rappeler qu'ils ont par contre été capables de le parcourir, comme il est déjà démontré grâce à tout ce qu'ils ont fait depuis la première⁹⁸. Celle-ci est présentée comme le témoignage que Parménide rendait⁹⁹ en faveur de la cause du sophiste, lequel a cherché près de lui un refuge

⁹⁷ Cfr. 237 A et 258 D, où apparaissent les vers 1-2 du fr. 7 (Diels-Kranz). En 244 E c'est le fragment 8 (vers 43-5) qui est cité.

⁹⁸ Cfr. 258 C 7-11, qui ne sont pas faciles à traduire. Somme toute, il est clair à mon avis que le ἀπεδείξαμεν de la ligne 11 ne veut pas dire qu'ils ont fait des démonstrations sur le sujet du non-être, mais qu'ils ont lui démontré être capables (l'ἠπιστήκαμεν de la ligne 8) de trouver une voie praticable, soit-elle fort difficile, justement où Parménide ne voyait qu'un impasse. En 258 D 5 et 7, déjà cités, on trouve à nouveau le verbe ἀποδείκνυμι: il me semble que l'interpréter comme signifiait démontrer, au sens de fonder la vérité de ce qui est dit sur d'autres affirmations dont elle se suit par nécessité plus ou moins stricte, risque d'être un anachronisme, tandis qu'il est beaucoup plus facile le comprendre comme montrer, voire démontrer, mais au sens de révéler, faire connaître, faire apparaître, surtout en présence d'un ὥς en la ligne 5.

⁹⁹ Cfr. 237 A 6.

très bien défendu, pour ne pas devoir répondre à son nom, dans l'indicibilité de tout ce qui apparaît sans être réel et de tout ce qui est dit sans être vrai. C'est donc juste après la citation que nous trouvons ces mots de l'Étranger: «Voilà ce qu'il témoigne, mais le *logos* même, torturé avec mesure, va le montrer mieux qu'aucune autre chose»¹⁰⁰. La phrase est cruciale et difficile. Il vaut donc la peine de s'attarder un peu sur ses détails.

Il n'est pas habituel de comprendre les deux apparitions du verbe βασανίζω comme torturer¹⁰¹, au sens formel de solliciter un témoignage de quelqu'un en lui faisant subir des supplices qui, menés jusqu'au bout, pourraient casser son corps: désarticuler ce qui est articulé, décomposer ce qui est un complexe, démembrer ce qui est une unité. C'est cependant la traduction la plus vraisemblable pour plusieurs raisons. Premièrement par la présence d'ἀπεμαρτύρατο et de μαρτυρεῖται, qui donne la clé de l'interprétation de tout le passage¹⁰². Mais il y en a d'autres arguments: vers la fin du passage, après une première tentative, on parle à nouveau du même sujet; mais, en fait, il y a une différence considérable entre ces deux moments du début et de la fin du passage, dont la succession n'est pas du tout casuelle en ce qui concerne la logique de cette image de la torture du *logos*, comme nous allons voir, et qui s'opposent par la présence dans le seule deuxième de βιάζεσθαι (en 241 D 6), dont la signification ne peut être que

¹⁰⁰ 237 B 1-2.

¹⁰¹ En 237 B 2 et en 241 D 6. Entre les traductions que je connais seulement quelques anglaises traduisent de cette façon: «to put to a mild degree of torture» et «to put to the question» (Cornford), «to put humanely to the question» et «to put to the question» (Taylor), «to put to a fair degree of torture» et «to put to the torture» (Benardete). Cordero se prononce expressément contre. Cfr. D. O'BRIEN, *Parmenides and Plato on What is Not*, dans M. KARDAUN-J. SPRUYT (eds.), *The Winged Chariot. Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L.M. De Rijk*, Leiden 2000, pp. 57 et ss., qui a argumenté en faveur de cette interprétation.

¹⁰² En 237 A 6 et B 1, respectivement. Cette combinaison de témoignage et torture nous contraint à remarquer la métaphore. Cfr. D. O'BRIEN, *art. cit.*, p. 66 note 172. Celui-ci propose d'ailleurs de comprendre ἀπεμαρτύρατο avec le sens de donner un témoignage contraire; il s'agit du témoignage de Parménide, qui est contraire, en l'occurrence, au dire qui ose supposer que ce qui n'est pas est; cfr. *loc. cit.*, pp. 59-63.

“forcer”, “contraindre avec violence”, et la présence dans le seul premier de μέτρια (en 237 B 2), dont le sens est “avec mesure” ou “modérément”. On peut ajouter aussi que dans les vers du Poème qui sont cités par l’Étranger apparaît probablement le mot δαμη, dont la signification littérale est “soit dompté ou soumis au joug”, appliqué au fait ou à l’affirmation que les choses qui ne sont pas soient¹⁰³. Tel est le témoignage de Parménide sur la résistance indomptable du *logos* à dire que ce qui n’est pas est.

Mais il faut que la métaphore soit vraiment significative pour que cette interprétation devienne acceptable. Il faut donc se poser deux questions autour de ce passage, qui exigent une réponse combinée. Il faut en effet expliquer à quoi peut-elle consister cette torture d’un *logos* et quelle sorte de *logos* est à chaque reprise soumis à torture. On ne peut pas se contenter de comprendre ladite torture comme équivalant à une critique, soit-elle radical ou même féroce, ou à une argumentation contraire, car un argument critiqué ou contrarié n’est point un argument torturé. À faute d’une autre solution, il serait beaucoup plus facile d’interpréter qu’on ne s’agit pas d’une torture, mais tout simplement d’un examen. Il semble donc que la solution doit provenir de notre réponse à la seconde question, qui doit être en principe une de deux suivantes: ce qui est soumis à torture pourrait bien être un seul *logos*, toujours le même tout au long de ces pages; mais il pourrait se passer aussi que la torture s’exerçât successivement sur deux *logoi* différents, d’abord sur “le *logos* même” (il serait en ce cas le *logos* affirmant que ce qui n’est pas est) et par la suite “le *logos* du père Parménide” (c’est-à-dire la thèse de laquelle il donne témoignage dans les verses cités par l’Étranger)¹⁰⁴. Ce qui est sûr c’est qu’il y a

¹⁰³ Sur la lecture de ce passage, cfr. la nouvelle éd. oxonienne, dans E.A. DUKE et al. (eds.), *Platonis Opera*, I, Oxford 1995, *ad loc.*; D. O’BRIEN, *Le poème de Parménide*, texte, trad., essai critique, avec la collab. de J. Frère pour la trad. fran., dans P. AUBENQUE (dir.), *Études sur Parménide*, I, Paris 1987, p. 46; et M. DIXSAUT, *Platon et le logos*, cit., pp. 213-5.

¹⁰⁴ La question de décider quel est l’objet de torture (ou d’examen, si on préfère interpréter ainsi) a été de son côté objet de quelques discussions. Cornford, Taylor (cfr. tous les deux *ad loc.*) et O’Brien (celui-ci avec des arguments très détaillés, cfr. *Parmenides and Plato*, cit., notamment pp. 58, 67 et 72) interprètent

deux parties dans le passage, qui correspondent à deux sessions de torture clairement distinctes, comme nous avons commencé à voir. La première semble confirmer le témoignage de Parménide, tandis que la seconde mène à un témoignage contraire¹⁰⁵. On doit donc conclure que, si nous ne supposons pas qu’il n’y a qu’un seul *logos* soumis à tourments, mais deux *logoi* différents, un pour chaque session de torture, alors nous n’arriverons pas à donner du vrai sens à la métaphore, qui restera morne et sans justification, car le verbe βασιάζω ne signifiera autre chose que soumettre des arguments à examen critique.

Mais la métaphore est pleine de signification. Il s’agit en effet d’arracher, par des moyens violents, un témoignage au *logos* même, qui

que l’objet de torture est, dans le premier cas, l’affirmation que ce qui n’est pas est réellement et, dans le second, la doctrine parménéidienne; mais celui-ci, dans un autre art., *La forma del non essere nel ‘Sofista’ di Platone*, cit., pp. 125-6, propose qu’il s’agit plutôt de notre *logos* à nous, les mortels, qui affirmons que les choses qui ne sont pas cependant sont. Benardete pense que l’objet de torture est toujours le “speech” de Parménide, un argument en trois parties contre l’être de ce qui n’est pas (cfr. *op. cit.*, *ad loc.* et pp. 113-4 et 120-1). D’autres interprètes, même s’ils ne défendent pas l’interprétation de βασιάζειν comme torturer, soutiennent que ce qui est objet d’examen est le *logos* parménéidien. Cfr. N. NOTOMI, qui dans *Plato against Parmenides. ‘Sophist’ 236 D-242 B*, dans G. STERN-GILLET-K. CORRIGAN (eds.), *Reading Ancient Texts. Essays in Honour of Denis O’Brien*, I: *Presocratics and Plato*, Leiden 2007, p. 175 le comprend dans le sens, trop restreint, d’argument ou énoncé relatif à la question du non-être: «it is *logos* (argument) in general, but not any particular proposition, that is discussed in respect of what is not»; cfr. aussi pp. 174 et 180, ainsi que *Plato on What is Not*, cit., p. 264. Dans un sens beaucoup plus large le comprend M. DIXSAUT, *Platon et le logos de Parménide*, cit., p. 211, qui voit dans la critique de l’Hôte d’Elée une accusation de naïveté contre celui-là: son emploi du *logos*, «insuffisamment pensé, non dialectique» (p. 209), révèle un «oubli du sémantique» (p. 212), car «semblable en cela à tous les autres, [il] a omis en employant le terme “être” de se demander ce que ce terme voulait dire, ce qu’il pouvait bien signifier» (p. 183).

¹⁰⁵ Notomi refuse de reconnaître qu’il y a un changement en 239 c, un *volte face*, comme dit O’Brien (cfr. N. NOTOMI, *Plato against Parmenides*, cit., pp. 179-181 et D. O’BRIEN, *Parmenides and Plato on What is Not*, cit., pp. 57 et 72): tout au long du premier attaque le *logos* même tient le coup et donne la raison à Parménide, tandis que comme conséquence de la seconde tentative le *logos* se voit forcé à dire, contre Parménide, que ce qui n’est pas est (cfr. 258 c 7-11).

confirme ou démente celui que Parménide rendait «d'un bout à l'autre», c'est-à-dire sans s'éloigner d'un iota de son témoignage initial¹⁰⁶. Toute la force de cette image (ne fondée que sur de mots, nous ne devons pas l'oublier) dépende du fait que ce qui est torturé est tout le temps le *logos* même, c'est-à-dire ce que dans le dialogue on essaie de chasser, bien qu'il est beaucoup plus difficile à chasser que le sophiste, en le comparant avec ses parents, la *phantasia*, la *doxa* et la *dianoia* et en décomposant toute la complexité qu'ils ont en commun: la liaison des formes jusqu'au jeu du même et de l'autre, qui permet l'assemblage des noms et des verbes et nous rend possible la philosophie et tout simplement l'action de parler. Le *logos* torturé est toujours ce qui nous permet de parler, penser, réfléchir, capter une apparence ou nous former une opinion: ce qui fait d'une langue une langue quand elle est parlé avec du bon sens. Torturer le *logos* même consiste alors à le contraindre de dire ce qui n'est pas, en forçant sa résistance à prononcer ces mots, qui se montre vraiment acharnée, comme Parménide l'avait averti, après avoir être lui-même averti par la déesse. La première tentative va s'heurter tout droitement contre cette endurance, en faisant ainsi apparaître le corps nu du *logos* même et mettant en évidence toute la force qui s'occulte dans son intérieur. La seconde, néanmoins, essaie de prendre une voie oblique pour arriver à lui faire accepter qu'on peut dire que ce qui n'est pas est: montrer que ce corps est beaucoup plus flexible qu'on ne le croyait, grâce à la complexité impensée qui se cache dans son intérieur et qui lui donne toute sa force¹⁰⁷. La torture cette fois consiste à désarticuler en ses composants

¹⁰⁶ 237 A 5-6.

¹⁰⁷ Cette différence entre les deux façons de faire violence contre le *logos*, une première attaque frontale qui exige en vain une confession et, après, une autre approche indirecte, apparaît dans le texte avec clarté. En 237 B 7-8, quand on se dispose à torturer le *logos*, l'Étranger se demande si on va avoir le courage de «prononcer ce qui n'est absolument pas, τὸ μηδαμῶς ὄν» (trad. de C.). En 238 c 9 on lit qu'il n'est possible «ni prononcer correctement, ni dire ni penser le non-être en lui-même» (trad. de D. légèrement modifié). En 257 B nous trouvons encore que «lorsque nous parlons du non-être, nous ne parlons pas, semble-t-il, de quelque contraire de l'être, mais seulement d'une autre chose» (trad. de C.). Il semble clair qu'il y a une contraposition entre l'inflexibilité initiale du *logos*, qui pendant toute

le corps de ce que dans le dialogue on appelle *logos*, pour laisser au plein jour ce que nous pourrions peut-être appeler grammaire, rationalité, logique, si ces mots n'auraient pas un sens déjà trop restreint, et que dans le dialogue on essaie de comprendre avec des concepts comme communauté, enchevêtrement ou entrelacement des formes. Une et autre de deux sessions de torture du *logos* même ont pour objet d'arriver à dire sans désaccorder que ce qui n'est pas néanmoins est¹⁰⁸. Entre l'une et l'autre, il y a un passage dans lequel le sophiste feint par l'Étranger apparaît en les forçant à se contredire à propos des images et de la fausseté, car ils doivent reconnaître le suivant: que «nous sommes obligés, en effet, de rattacher très souvent l'être au non-être, même si nous venons de convenir qu'il s'agit là de la chose la plus impossible qui soit»¹⁰⁹. C'est cette difficulté rénovée par la contre-attaque du sophiste, qui nous rappelle l'existence des images, des apparences, des dires et pensées faux, ce qui justifie une seconde session de torture du *logos*, pour essayer de vaincre sa résistance à dire que ce qui n'est

la première session de torture confirme le témoignage de Parménide, et qui se traduit en son incapacité de dire directement ce qui n'est *absolument* pas (ou de dire le non-être *en lui-même* ou le *contraire* de l'être) et sa souplesse postérieure, qui le permet de parler sur ce qui n'est pas par le biais de l'altérité de l'être. Grâce à ce détour, on arrive effectivement à parler des choses qui ne sont pas, c'est-à-dire on arrive à «faire apparaître» à celui qui écoute une multiplicité de choses qui sont quelque chose d'autre par rapport à ce qui est (cfr. 257 B 6-7). Mais il fallait soumettre le *logos* à torture, jusqu'à son démembrement, pour découvrir le jeu du même et de l'autre auquel il doit toute la force de sa complexion, et le rendre ainsi capable de produire ce genre d'apparitions sans se contredire. Or il ne faut pas déduire de ceci la distinction entre deux genres du non-être, le contraire de l'être et l'autre au respect de chaque chose qui est. Cette interprétation est soutenue par L. PALUMBO, *op. cit.*, pp. 213-5; et D. O'BRIEN, *Parmenides and Plato on What is Not*, cit., pp. 89-91 et 96-8 et *La forma del non essere*, cit., pp. 128-9 et 155-6. Cfr. l'opinion semblable de M. MIGLIORI, *Plato's 'Sophist'. Value and Limitations of Ontology*, Sankt Augustin 2007, pp. 87-9; ainsi que la critique de D. QUARANTOTTO dans le même volume, pp. 158-60, et la réponse de celui-là, pp. 194-202). N'oublions pas que si le sophiste est si difficile à chasser, c'est parce qu'il est si difficile de parler sur ce qui n'est pas; non parce qu'il y en ait deux genres.

¹⁰⁸ Sur désaccorder en parlant, cfr. 224 C 6-7, 242 B 4 et 244 B 4. Cfr. aussi 238 D 7-8, 241 A 3-4, E 5-6.

¹⁰⁹ 241 B 1-3 (trad. de C.).

pas cependant est. Mais il faudrait en examiner de près quelques détails de chacune d'elles.

Commençons par la première attaque. Ce qui est dit dans 237 B 1-2 est que, en le soumettant à une torture modérée, le *logos* même manifesterait, δηλώσειε, mieux que personne ce dont Parménide a déjà donné témoignage. Effectivement, pendant tout le passage jusqu'à 239 A on peut observer que le *logos* supporte trois assauts sans se laisser fléchir; une fois après l'autre il montre une résistance inébranlable à dire sérieusement quelque chose sur ce qui n'est pas¹¹⁰. On commence par montrer que "ce qui n'est pas" est un nom qui ne peut être appliqué à τὸ ὄν, ni à τὸ τί, de sorte que parler de lui est après tout parler de rien et même ne point parler, comme on arrive à dire en forçant jusqu'à la limite les règles de la syntaxe dans un jeu (sérieux) de mots, plein d'amphibologies, qui nous rappelle ceux dont les enfants sont si amateurs. Et on fini par arriver à une de ces phrases absurdes, mais pleines de sens, prononcé par l'Étranger: «Et qui ne dit quelque chose, inévitablement, ce semble, et absolument, ne dit rien»¹¹¹. Théétète ne s'étonne pas, mais réplique soulagé: «Au moins, le *logos* mettrait un fin à la difficulté»¹¹². «N'enfle point trop la voix encore», se fait il répondre par un Étranger particulièrement railleur, «il en reste, bienheureux jeune homme, et la difficulté qui reste est la plus grande et la première de toutes»¹¹³. Il est en effet à la portée de tous (de tous ceux qui parlent cette langue) de constater qu'on ne peut pas parler de ce qui n'est pas sans employer le singulier, le pluriel ou le duel: le *logos* même dit beaucoup plus que nous ne voulions dire quand tout simplement voulions dire quelque chose à propos de ce qui n'est pas, mais

¹¹⁰ Les trois divisions sont les suivantes: 237 B-E, 238 A-C et 238 D-239 B.

¹¹¹ 237 E 1-2 (trad. de D., qui maintient en français toute son absurdité, produit du double sens de l'expression "quelque chose", mentionnée et à la fois utilisée, comme on dit d'habitude). Sur le caractère sérieux de ce jeu, si proche du jeu des sophistes et même des jeux des enfants, on parle à 237 B 10-c 1, cfr. *supra*, note 81.

¹¹² 237 E 7. Aucune des traductions que je connais n'y comprend ainsi le sens de λόγοι, sauf partiellement N. ΝΟΤΟΜΙ, *Plato against Parmenides*, cit., p. 175. La phrase a été en tout cas l'objet d'interprétations très variés.

¹¹³ 238 A 1-2 (trad. de D.).

sans point du tout y arriver¹¹⁴. Comment parler alors sur ce qui n'est pas sans employer ni le singulier, ni le pluriel ni le duel? Il faut, donc, reconnaître que le non-être est «impensable, ineffable, imprononçable et indicible»¹¹⁵. Mais il y en a plus: s'il est évidemment absurde le fait que ce qui n'est pas soit un, ou deux ou plusieurs, ce l'est beaucoup plus encore d'essayer de dire ceci, comme l'a fait l'Étranger et comme nous-mêmes venons aussi de le faire. Que pourrions-nous donc répondre à sa question: «Ce que je viens de dire ne t'amène-t-il pas à penser que c'est vers une impasse qu'est conduit celui qui réfute le non-être, car, quand il s'y essaie, il se retrouve forcé d'affirmer le contraire de ses dires?»¹¹⁶. La difficulté était effectivement si grande, qu'il ne reste que se contredire ou se taire pour éviter la contradiction. En façon de conclusion de ce jeu, peut-être sérieux, mais non pour ceci moins disparate, qui est traité de torture du *logos*, l'Hôte d'Élée nous confesse filandreux: «ce n'est pas dans ce que je dis, comme je le disais, qu'il faut chercher un dire correcte sur ce qui n'est pas»¹¹⁷. Il s'avoue vaincu face à la résistance du *logos*, qui n'accepte point de dire ce qui n'est pas et se joint sans hésitation au témoignage de Parménide.

Au contraire, quand on reprend ensuite le sujet, on parle de torturer le «*logos* du père Parménide»¹¹⁸. Mais non pour le faire témoigner, comme avant, mais pour vaincre sa résistance et ainsi «obliger le non-être, sous certaines conditions, à être, et l'être, à son tour, selon quelques modalités, à ne pas être»¹¹⁹. Le fait que μετρία n'apparaît pas

¹¹⁴ En 238 B 4-5 la réplique de Théétète est très expressive: «Comme le dire dit, il ne serait pas correct de l'essayer, à ce qu'il paraît». C'est l'action même de parler celle qui montre à ceux qui parlent les limites qu'ils ne peuvent pas outrepasser.

¹¹⁵ 238 C 11. Cfr. 236 E 5, 237 B 8, E 6, 238 E 5-6, 239 A 5, B 6, B 10 et 241 A 5. Il me semble important comprendre ἄλογον comme indicible, mieux que comme irrationnel. Comme on voit, on se heurte même à des difficultés pour prononcer ou dire à haute voix ce qui n'est pas.

¹¹⁶ 238 D 5-8 (trad. de C.).

¹¹⁷ 239 B 3-4.

¹¹⁸ 241 D 5.

¹¹⁹ 241 D 6-7 (trad. de C.). La formulation, assez vague, combine la modification moyennant un adverbe et un complément prépositionnel: βιάζεσθαι τὸ τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὐτὸ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ. Il s'agit en tout cas de parler de

cette fois-ci nous conduit de plus à penser à des tourments moins modérés ou même sans aucune mesure, portées jusqu'aux dernières conséquences.

Or il ne faut pas comprendre ce *logos* du père Parménide comme une thèse ou une opinion qu'on lui attribue. En ce cas la métaphore du témoignage et de la torture n'aurait aucune justification. Il faut penser plutôt que le *logos* paternel n'est pas un autre *logos*, différent de celui qui a été déjà torturé et qui cependant a témoigné en faveur de Parménide, mais le même, parce qu'il n'y en a qu'un seul *logos*. Par conséquent, ce qui va être objet d'une nouvelle torture est sans doute son dire à propos du dire, mais aussi, le dire compris selon ce qu'il dit sur lui, c'est-à-dire le dire tout court; mais un dire incapable de parler à propos de ce qui n'est pas sans se contredire et, à la fois, incapable non plus de parler sur ce qui est¹²⁰. Pourtant, paradoxalement, c'est pour se défendre d'une possible accusation de parricide qu'ils vont torturer le *logos* du père: vaincue toute résistance de sa part, semble penser l'Hôte d'Élée, il n'y aura pas lieu à une accusation si terrible, car c'est le *logos* même qui aura montré l'erreur du *logos* du père Parménide sur le *logos*. Il faut donc «attaquer le *logos* paternel» ou tout simplement renoncer, «si quelque scrupule nous empêchait de le faire»¹²¹. Mais si on décide finalement d'y aller, ce qu'il faut faire est rien de moins que la «contradiction» ou la «réfutation»¹²² du dire même; c'est à dire le «rejet» de ce *logos* qui se résiste ferme à dire ce qui n'est pas¹²³, pour essayer une

telle façon que ce qui est dit ne soit pas dit ἀπλῶς, selon la formule habituelle chez Aristote.

¹²⁰ Cfr. 244 B-245 E, où la discussion met en évidence les difficultés du *logos* parméniézien pour parler de l'être.

¹²¹ 242 A 1-2 (trad. de C.).

¹²² 242 A 8 et B 4. L'ἔλεγχος, dont le maître apparaissait comme sophiste «de noble lignage»; cfr. 231 B 9 et *infra*, note 138.

¹²³ Cfr. 254 C 7-D 2, où l'Étranger dit, à propos de la communication mutuelle de quelques formes, que «même au cas où nous serions impuissants à concevoir avec pleine clarté, soit l'être, soit le non-être, au moins ne serons-nous point du tout réduits au silence sur ce sujet autant que le permet le caractère de la présente enquête, si nous trouvons, d'aventure, quelque issue qui nous permette, tout en proclamant que le non-être est réellement non-être, de nous dégager sans dommage» (trad. de D. légèrement modifié); et 258 E 2-3, où il ajoute qu'ils ont «eu le courage

autre façon de dire, un nouveau *logos*, beaucoup plus «audacieux»¹²⁴, car beaucoup plus risqué: en apparaissant comme la contradiction du *logos*, il risque de donner l'impression de se contredire lui-même. Il doit en fait s'exposer à la légèreté «des jeunes et de ceux qui, parmi les vieux, ne sont que de novices»¹²⁵, qui viennent d'apprendre que l'un ne peut être multiple ni le multiple un.

Pour trouver ce nouveau *logos*, il faudra chercher, en disant, une nouvelle façon de dire. Nous devons donc partir, ajoute l'Étranger, de «ce qui paraît actuellement clair», en laissant de côté de façon expresse tout ce qui ne l'est pas, pour qu'on évite ainsi de s'y mettre «trop facilement d'accord comme en affaire bel et bien jugée»¹²⁶. Car, grâce à la réticence du sophiste à se laisser chasser, nous avons découvert jusqu'à quel point nous ignorons des choses tout à fait simples et que nous croyons savoir. C'est pour cette raison que cette seconde session de torture commence par prendre position vis-à-vis des maîtres anciens, en interrogeant «tous ceux qui se sont entretenus à propos de la réalité existante»¹²⁷, parce que tous sans exception ont oublié de se poser une question qui est préalable, en tant qu'elle est présupposé par ses narrations¹²⁸: la question embarrassante de qu'est-ce qu'ils comprennent quand ils disent de quelque chose qu'elle est ou qu'elle n'est pas¹²⁹; car nous tous, qui croyions le comprendre avant de la poser de manière formelle, ne la comprenons plus après le témoignage du *logos* et la résistance du sophiste. Ainsi, des lors que l'être et le non-être nous opposent les mêmes difficultés, ce nouveau *logos* que nous

de dire que le non-être est réellement ceci: la partie de la nature de l'autre qui est opposée à l'être de chaque chose» (trad. de C.). Ce qui est réfuté ou rejeté n'est pas du tout une thèse, mais le *logos* qui se voit réduit au silence quand il essaie de parler tant sur le non-être que sur l'être.

¹²⁴ 242 B 6-7. Cfr. 237 B 8, 241 A 8 et 258 E 3.

¹²⁵ 251 B 6-7 (trad. de C.); cfr. 259 A 2-4, C 1-3 et D 2-7. Sur ce sujet du sérieux, cfr. 237 B 10-C 1, 259 A 2-4, C 1-3 et D 2-7.

¹²⁶ 242 B 10-C 2 (trad. de D.).

¹²⁷ 251 C 8-9 (trad. de C.). Sur la οὐσία, c'est-à-dire sur ce qu'ils ont dit le plus sérieusement qu'est.

¹²⁸ Cfr. 242 C-D.

¹²⁹ Cfr. 244 A-B.

cherchons il faudra donc «le poursuivre, à l'égard des deux à la fois, par l'endroit où on trouve la meilleure sortie»¹³⁰. Nous savons déjà que cette sortie pour s'acheminer vers un nouveau *logos* on la trouve dans le dialogue en explorant la communication des genres et après la complexité du *logos* et de ses parents, qui présuppose de son côté ladite communication des formes. Mais il y a pourtant un problème dès le début: l'Étranger confesse avoir été toujours "incapable"¹³¹ d'une telle réfutation du *logos* paternel et ajoute que s'il va cependant s'y lancer, en dépit de ses troubles et de ses craintes, ce n'est que "pour faire plaisir" à Théétète. Voyons en quoi peut consister ce qui justifie l'effort.

C'est en effet seulement quelques lignes plus haut qu'il a dit à Théétète: «Excuse-moi donc et, comme tu viens de le dire, serais-tu satisfait si nous réussissions à nous détacher, même un peu, d'un *logos* si rigide»¹³². Le mot décisif est ici ἰσχυρός, un adjectif qui parle de stabilité, de solidité, d'immutabilité, de capacité de résistance aux forces et aux tortures, mais aussi de rigidité. Une piste sur ce en quoi peut consister un *logos* inflexible, nous en trouvons une après, quand on parle à propos des amis des formes, avec une phrase aussi fort compliquée: «Il faut retourner le *logos* entier contre celui qui, en supprimant la science, la sagesse et l'intellect, se maintient inflexible, ἰσχυρίζηται, sur quelque chose de n'importe quelle façon»¹³³. On suggère alors que ce *logos* résistant et inflexible qu'on a examiné jusqu'ici n'en est qu'une partie; comme le *logos* parmenidéen sur le *logos*, qui n'est à son tour qu'une partie de ce qu'il faut dire sur le dire même et, par conséquent, un dire partiel sur le dire, de façon que le "*logos* du père", avec toute sa rigidité et toute sa fermeté, apparaît comme une image que le *logos* a produit sur lui même, voire comme l'impression erronée que son apparition en tant qu'instrument des réfuteurs et

¹³⁰ 251 A 2-3, en lissant διωσόμεθα avec les manuscrits, comme le font Campbell, Tovar, Benardete, Ambuel et N. NOROMI, *Plato against Parmenides*, cit., p. 177. Cfr. la note du premier *ad loc.* dans son *The 'Sophistes' and 'Politicus' of Plato*, Oxford 1867, p. 136, ainsi que D.B. ROBINSON, *Textuals Notes on Plato's 'Sophist'*, «Classical Quarterly», XLIX (1999) pp. 153-5.

¹³¹ 242 A 8.

¹³² 241 c 7-9 (trad. de C., modifié dans sa partie finale).

¹³³ 249 c 6-8.

des dialecticiens a produit sur les jeunes sans expérience. Ce que l'Étranger semble suggérer est peut-être que le père Parménide a été le maître du *logos* pour lui et les autres de son âge «quand [ils] étaient des garçons»¹³⁴, de la même manière que ceux appelés sophistes sont des maîtres du *logos* pour les garçons de l'âge de Théétète; c'est-à-dire d'une façon dangereuse, à cause des impressions qu'ils donnent, en apparaissant comme les maîtres qu'en fait ils sont, aux «jeunes qu'une longue distance sépare encore de la vérité des choses»¹³⁵. «C'est précisément pour cela», ajoute l'Étranger, «que nous ferons de notre mieux [...] pour que tu t'en rapproches le plus possible» de ces maîtres et des apparitions du *logos* qu'ils nous montrent, «sans que tu aies besoin des expériences»¹³⁶ trompeuses. Dans la confession exprimée par ces lignes on trouve bien clairement dit le but du tout le dialogue dans son entière unité: faire apparaître ce que nous appelons parler comme la technique à produire des apparitions soutenues sur des mots, qui ont toujours le pouvoir de produire ensuite des impressions mensongères; mais faire apparaître tout ceci d'une telle façon que cette capacité de tromper soit en l'occurrence limitée tant que possible, sans pour autant renoncer à produire des images avec des mots, c'est-à-dire sans renoncer à parler¹³⁷. Au contraire, ce que fait l'Étranger feint par Platon dans le dialogue est produire des images d'un sophiste fictif, qui essaient de le faire apparaître avec tout son pouvoir. Mais c'est parce qu'on a fait apparaître tout son pouvoir que celui-ci est devenu impuissant à l'égard de ce jeune Théétète, feint aussi par le dialogue; et c'est aussi parce que l'Étranger a démontré son habileté, mirobolante et redoutable, pour imiter le sophiste qu'il a même renoncé à en être un

¹³⁴ 237 A 5.

¹³⁵ 234 c 4-5 (trad. de D.). Cfr. 234 B-D et 233 B 1.

¹³⁶ 234 E 5-7 (trad. de C.).

¹³⁷ On peut parler, dans ce cas, de ce que M. DIXSAUT, *La dernière définition*, cit., p. 296, a appelé «un bon usage des images». Or non seulement des images qui copient un modèle, mais aussi des apparitions, car si bien l'apparition «est tournée vers le spectateur et ne se préoccupe que de l'effet à produire sur lui» (*ibid.*), elle peut avoir cependant un effet pédagogique, comme nous sommes en train de voir. Le «souci de l'effet» (p. 297) n'est pas une exclusivité de la rhétorique; l'éducateur ne saurait point en faire l'économie.

des meilleurs, c'est-à-dire à exercer tout son pouvoir de parole sur le jeune et docile Théétète¹³⁸. Qui sait si cette maîtrise du *logos* dont on parle ici tout le temps, si difficile et si souhaitée, à la fois si proche du pouvoir du sophiste et inconciliable avec lui, qui reçoit le nom, un peu ridicule, de philosophie, ne commence pas par n'être qu'un dire sur le dire qui tient, en même temps, à mettre en garde les garçons vis-à-vis des images que ce même dire a inévitablement le pouvoir de façonner.

En tout cas, c'est en effet un *logos* plus souple celui qui est capable de dire, par exemple, du mouvement, que «d'une certaine manière, il n'est pas l'autre, mais il est autre»¹³⁹; c'est pour cette raison

¹³⁸ Cfr. 265 c-e, où l'Étranger montre à nouveau son intérêt pour l'éducation de Théétète, c'est-à-dire, pour les effets du *logos* sur lui, et, au même temps, laisse entendre qu'il pourrait employer toute la force du *logos* pour produire «la persuasion contraignante qui entraînerait [son] assentiment» (trad. de D.). Sur la similitude et la troublante proximité entre sophiste et philosophe, dont on parle en 231 a-b, cfr., outre les articles de G.B. KERFERD, *Plato's Noble Art of Sophistry*, «Classical Quarterly», iv (1954) pp. 85-9 et J.R. TREVASKIS, *The Sophistry of Noble Lineage*, «Phronesis», i (1955-56) pp. 48-9; G. DELEUZE, *Logique du sens*, Paris 1982, p. 295; S. ROSEN, *op. cit.*, pp. 24-8 et 313, qui voit l'Étranger «relativement indifférent» à l'égard de l'âme de Théétète (p. 21); M. CANTO, *Politiques de la réfutation. Entre chien et loup: le philosophe et le sophiste*, dans B. CASSIN (éd.), *Positions de la Sophistique*, Paris 1986, pp. 27-51; F. WOLF, *Le chasseur chassé*, dans P. AUBENQUE (dir.), *Études sur le 'Sophiste' de Platon*, cit., p. 46 et ss.; M. NARCY, *La lecture aristotélicienne du 'Sophiste' et ses effets*, *ibid.*, pp. 425-8; M. DIXSAUT, *La dernière définition*, cit., pp. 304-7 (qui ne se trouvaient pas dans l'édition originale); Z. GIANNOPOULOU, *'The Sophistry of Noble Lineage' Revisited*, «Illinois Classical Studies», xxvi (2001) pp. 120-2; L.-A. DORION, *Le destin ambivalente de la sixième définition du 'Sophiste'*, dans B. MELKEVİK-J.-M. NARBONNE (éds.), *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky*, Québec 2001, pp. 48 et 60-1; N. NOTOMI, *Plato against Parmenides*, cit., pp. 64-8, 73, 198-204, 287 et 295-301; et aussi F. LEDESMA, *art. cit.*, pp. 21-3.

¹³⁹ 256 c 7 (trad. de C.). L'adverbe employé est $\pi\eta$, comme à 241 d 7, déjà cit. en note 87. En 240 c 5 c'est $\pi\omega\varsigma$ qu'on lit. En 256 a 12 nous trouvons un autre adverbe, cette fois ci nié: $\acute{o}\mu\iota\omicron\varsigma$, mais en 241 d 7 ce n'est pas un adverbe: $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\tau\iota$. Selon S. SCOLNICOV, *Le parricide déguisé. Platon contre l'antiplatonisme parménidien*, dans M. DIXSAUT (éd.), *Contre Platon*, Paris 1995, II, p. 231 note, quelques de ces adverbes de mode «avaient déjà pris chez Platon un valeur terminologique, en indiquant précisément l'affaiblissement de l'impossibilité de la présence d'opposés dans un même sujet», et renvoie à *resp.* IV 436 b 9 et *Phaedr.* 247 d 7. Il est clair en

que la même phrase finit avec les mots qui suivent: «selon le *logos* de maintenant», qui n'est plus celui du père Parménide, mais un autre plus large et moins rigide, quoiqu'il continue d'être le même. On interprète d'habitude que l'Étranger fait allusion ici à un argument qu'il même vient d'exposer. Mais, tout compte fait, il n'y en a aucun: ce qu'il y a est plutôt un détour et une complication du dire, avec laquelle on essaye de prendre en charge la composition ou l'entrelacement des genres, notamment le jeu du même et de l'autre, de telle façon qu'on peut dire «correctement»¹⁴⁰ ce qu'un *logos* plus rigide, comme celui du père Parménide, ne pouvait dire sans se contredire, mais que lui même ne pouvait pas renoncer à dire non plus, même en se contredisant: dire l'autre en disant le même. Il ne reste donc qu'à en tirer la leçon, comme Aristote l'a fait d'ailleurs, et à ne pas oublier qu'il y a des noms qui ne peuvent nommer le même qu'en nommant l'autre et qui ont besoin d'un dire, plutôt long que court, pour que leurs multiples sens trouvent dans leur opposition réciproque l'unité complexe, mais déjà accomplie, qui leur permet de nommer quelque chose.

Universidad Complutense de Madrid
felipelp@filos.ucm.es

tout cas qu'un *logos* plus souple ne saurait pas faire l'économie de quelques adverbes de mode, comme par exemple $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$, le préféré d'Aristote.

¹⁴⁰ 259 a 3. L'adverbe grec est $\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma$ et la phrase complète dit le suivant (en trad. de C.): «À propos de ce que nous venons de dire sur l'existence du non-être ou bien il faut que quelqu'un nous réfute en nous convainquant que nous n'avons pas parlé comme il fallait, ou bien, si cela n'est pas possible, qu'on dise sur lui les mêmes choses que nous disons...». En 241 a 3 il avait dit que c'était le sophiste qui ne le dit pas. Mais ce que le réfuteur professionnel doit faire maintenant pour refuser de le dire est de montrer que ce qu'on a dit est mal dit.