

ÊTRE ET NON-ÊTRE DANS LA *RÉPUBLIQUE* (LIVRE V) ET DANS LE *SOPHISTE*

Résumé

À la fin du livre V de la *République*, Socrate démontre patiemment à Glaucon, porte-parole désigné des amateurs de spectacles, que seuls les objets de la connaissance sont pleinement, alors que ceux de la *doxa* participent à l'être et au non-être. Dans le *Sophiste*, l'Étranger, pour capturer le sophiste, se voit dans l'obligation, contre Parménide, de reconnaître l'être, d'une certaine manière, du non-être, dans la mesure où chaque Forme, étant autre que n'importe quelle Forme, *n'est pas* cette Forme. Les analyses du *Sophiste* viennent-elles bouleverser la conception de l'être établie dans la *République* ? Après avoir présenté une interprétation du texte difficile et controversé de la *République*, interprétation dégageant du texte les critères de *détermination* et d'*identité à soi* comme caractérisant les objets de la connaissance, on démontre la compatibilité de ces enseignements avec les analyses ontologiques menées dans le *Sophiste* : la participation à l'Autre et au non-être ne nuit pas à la pleine détermination d'une Forme, mais au contraire y contribue, et elle ne trouble pas l'identité à soi de cette Forme, car elle implique une altérité non pas par rapport à soi-même mais par rapport aux autres.

Summary

At the end of book V of the *Republic*, Socrates shows carefully to Glauco, who answers as the sightlovers' spokesman, that only objects of knowledge fully are, while objects of *doxa* partake both of being and not-being. In the *Sophist*, in order to catch the sophist, the Visitor must acknowledge against Parmenides that not-being in a way is, because each Form is different from the other Forms and therefore *is not* these other Forms. Are the results of the ontological analyses conducted in the *Sophist* in contradiction with the conception of being introduced in the *Republic*? First, I present an interpretation of the difficult and controversial text of the *Republic*. This interpretation reveals two features of the objects of

Nicolas, ZAKS, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr>

knowledge: they are completely determined and identical to themselves. Secondly, I show that these two features are compatible with the ontological analyses conducted in the *Sophist*: participation in “Difference” does not affect the determination of a Form, but on the contrary contributes to it; neither does it affect the identity of a Form, because the difference implied by the Form “Difference” is never relative to the Form itself but always to other Forms.

À la fin du livre V de la *République* (473c-480), la distinction que Socrate établit entre le philosophe et le philodoxe le conduit à la mise en évidence d’une différence entre la connaissance et l’opinion : alors que la première est infaillible et a pour objet ce qui est, la seconde est tantôt vraie et tantôt fautive et porte sur ce qui participe à l’être *et* au non-être, ce dernier ne pouvant être l’objet que de l’ignorance. Ces développements nous livrent une présentation des différents types d’être et de la façon dont on s’y rapporte : de ce qui est, on peut avoir une connaissance ; de ce qui n’est pas, on ignore tout ; de ce qui est et n’est pas, nous avons une opinion. Tout semble donc très clair et correspondre à la distinction bien connue entre le sensible et l’intelligible.

Le *Sophiste* vient, en première lecture, bouleverser ce schéma. Ici, la différence entre le philosophe et le sophiste est mise en lumière par la fausseté des discours proférés par le sophiste. Or dire le faux, pour Platon, revient à dire ce qui n’est pas. L’Étranger, pour capturer le sophiste, se voit dans l’obligation, contre Parménide, de reconnaître l’être, d’une certaine manière, du non-être, dans la mesure où chaque Forme, étant autre que n’importe quelle Forme, *n’est pas* cette Forme.

Mais alors, dans le *Sophiste*, chaque Forme est et n’est pas. Dans la *République*, c’étaient les objets de l’opinion qui étaient et n’étaient pas. Les analyses du *Sophiste* ne viennent-elles pas chambouler la conception de l’être établie dans la *République* ? Quel rôle joue le non-être comme critère de distinction entre le sensible, objet de l’opinion et l’intelligible, objet de la connaissance ? Cette distinction peut-elle être maintenue à la lumière des investigations menées dans le *Sophiste* ? Telles sont les questions

Nicolas, ZAKS, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l’association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr>

auxquelles je souhaiterais répondre. Pour ce faire, je commencerai par rappeler brièvement le difficile texte de la *République* et par présenter l'interprétation qui m'en paraît la plus convaincante. Dans un deuxième temps, je me tournerai vers le *Sophiste* et tenterai de démontrer la compatibilité des analyses ontologiques qui y sont menées avec les enseignements tirés de la *République*.

I. La fin du livre V de la *République* (473d-479e)

Pour justifier l'affirmation forte selon laquelle la fin des maux qui agitent les cités et le genre humain en général est conditionnée par l'accès au pouvoir des philosophes ou par la conversion des rois actuels à la philosophie, Socrate s'engage dans une définition précise du philosophe, qui doit permettre de le distinguer des amateurs de spectacles (φιλοθεάμονες) ou de sons (φιλήκοοι). Ces derniers, en effet, ne voient que les apparitions multiples (πολλὰ φαίνεσθαι) de la beauté et, plus généralement, ils sont incapables de saisir chaque εἶδος tel que chacun est en lui-même (αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστων εἶναι) mais ne les saisissent qu'en communauté avec des actions et des corps. La pensée de ces amateurs de spectacles est une opinion, une δόξα, là où celle du philosophe est véritablement connaissance. Cette introduction de l'εἶδος comme objet de la connaissance du philosophe est rapidement acceptée par Glaucon.

Mais Socrate ne veut pas d'une victoire trop facile. Dès lors, il entame (476e-477a) la *démonstration*¹, à proprement parler, du caractère doxique des conceptions liées aux impressions sensibles. Cette démonstration possède un statut particulier, puisqu'il s'agit de convaincre les amateurs des spectacles de la doxicité de leurs conceptions *depuis l'intérieur de leur propre position*, au sein de laquelle ils sont persuadés de posséder un savoir². Pour rendre compte de cette spécificité, G. Fine a forgé

¹ Stokes (1992) a bien vu qu'il y avait deux étapes dans ce passage, à savoir l'introduction de l'εἶδος et la démonstration du caractère doxique des impressions des amateurs de spectacles, *cf.* p. 271.

² Comme le dit Heidegger (2001) au sujet de la discussion qui, dans le *Sophiste*, met aux prises l'Étranger et ceux qui réduisent l'être à des corps : « L'unique

la notion de « réquisits dialectiques »³. Le principe consiste dans le fait que les prémisses et arguments avancés par Socrate ne peuvent pas faire appel à des notions que les φιλοθεάμονες ne connaissent pas ou dont ils contestent la pertinence ou la validité. Il est donc exigé que chaque étape de la démonstration obtienne leur approbation, jusqu'à ce que le piège se referme sur eux. Ce principe permet, en même temps, de réguler les interprétations des étapes de l'argument. Dans la mesure où l'on suppose que Socrate n'avance rien qu'un amateur des sens puisse refuser, toute interprétation d'une prémisse qui rendrait celle-ci susceptible d'être refusée par l'amateur de spectacles est incorrecte⁴.

La démonstration en tant que telle commence par un accord : on connaît ce qui est, et même ce qui est totalement (τὸ μὲν παντελῶς ὄν), tandis que ce qui n'est absolument pas (μὴ ὄν δὲ μηδαμῆ) est totalement inconnaissable. Donc, si une chose est telle qu'à la fois elle est et n'est pas, elle n'est ni connue, ni ignorée, mais s'y rapporte quelque chose entre ignorance et savoir. En outre, l'opinion, la δόξα, est une faculté différente de la connaissance. Deux facultés, nous dit Socrate avec l'accord de Glaucon, sont les mêmes si elles portent sur la même chose et si elles effectuent la même chose. Or la connaissance est infallible dans sa capacité à reconnaître comment se comporte ce qui est, tandis que la δόξα ne l'est pas. Comme ces capacités n'effectuent pas la même chose, elles doivent être différentes et avoir un objet différent. Or la connaissance porte sur ce qui est. Donc l'objet de l'opinion doit être autre que ce qui est (ἄλλο τι...ἢ τὸ ὄν). Mais il ne peut être ce qui n'est pas, car l'opinion porte sur quelque

travail à fournir ici est celui qui consiste à ouvrir les yeux de l'adversaire, voire à lui mettre tout bonnement les yeux en face des trous. » (pp. 444-445).

³ Fine (1990), p. 217.

⁴ Gonzalez (1996), pp. 269-271 montre que Fine ne respecte pas son propre critère. Peut-on affirmer, par exemple, conformément à l'interprétation véridictionnelle que Fine propose, que les amateurs de spectacles comprennent « ce qui est complètement » comme « l'ensemble qui ne contient que des propositions vraies » et « ce qui n'est absolument pas » comme « l'ensemble des propositions tout à fait fausses » ? Comme le dit Gonzalez, seul un public de philosophes analytiques pourrait lire dans ce que dit Socrate tout ce que l'interprétation de Fine requiert (p. 270).

chose et non sur rien (μηδέν). Comme l'opinion n'est pas plus claire que le savoir, ni plus obscure que l'ignorance, elle se trouve entre les deux. Or ce qui se trouve entre les deux a pour objet, on l'a vu, ce qui participe à l'être et au non-être (εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι). L'objet de la δόξα à la fois est et n'est pas. Or, l'amateur de spectacles doit admettre que toutes les choses qu'il estime belles peuvent aussi apparaître laides. Elles sont et ne sont pas belles. Elles sont donc l'objet de l'opinion et non de la connaissance. Ce qu'il fallait précisément démontrer.

Ce que Socrate entend par être quand il pose que celui qui connaît, connaît ce qui est, a suscité de nombreuses polémiques. On s'est demandé s'il fallait prendre être dans un sens existentiel (exister), dans un sens véridictionnel (être-vrai) ou dans un sens prédicatif (être-quelque chose, être-F)⁵. Sans prétendre trancher définitivement une question aussi controversée, une réponse peut émerger si l'on se tient bien à *l'intérieur de la position* des amateurs de spectacles. En effet, pour eux, « ce qui est » n'est à ce moment rien d'autre que tel beau corps, telle action juste ou pieuse. La démonstration consiste alors à mettre en évidence que tel corps est beau, certes, mais aussi, n'est pas beau, à un autre moment ou sous un autre aspect ou dans d'autres lieux⁶. Il s'agit bien de montrer que ces objets sont et ne sont pas *quelque chose*. Être doit donc être pris dans un sens prédicatif ou copulatif⁷. Si l'on généralise le constat relatif à la beauté

⁵ Cf. Fine (1990), p. 217.

⁶ Vlastos (1965), p. 224, reprend du *Banquet*, 211a, ces critères qui font qu'un objet sensible est tantôt beau, tantôt laid.

⁷ Avec, notamment, Vlastos (1965), p. 223 et Delcomminette (2008a), p. 106. D'ailleurs, ce sens prédicatif n'exclut pas l'existence, mais exclut seulement une existence sans détermination. Les analyses de Brown (1986), pp. 458-462, à propos du *Sophiste*, montrent que même dans un sens complet, « être » autorise un complément. Quand l'on dit « Jane enseigne », cela implique qu'elle enseigne quelque chose ; de même, « Jane est » implique qu'elle est quelque chose. Il n'y a donc pas, chez Platon, d'existence indépendante d'une détermination. Être, c'est être quelque chose. Voir aussi Van Fraassen (1969), p. 489. D'un autre côté, l'interprétation véridictionnelle de Fine a été critiquée par Gonzalez (1996) et semble intenable, du moins telle qu'elle est exprimée en termes d'ensembles de propositions vraies ou fausses. Reste donc l'interprétation prédicative/copulative,

sensible, on peut en conclure que tout ce qui est sensible est F et n'est pas F, donc n'est pas totalement (*παντελῶς*) ; c'est pourquoi le sensible ne peut être l'objet du savoir, mais seulement de l'opinion.

Mais si les amateurs de spectacles sont confondus comme philodoxes en tant que les objets de leurs conceptions sont quelque chose tout en ne l'étant pas, quelles conclusions en tirer pour ce qui est complètement ? Tout l'argument n'est-il qu'un *ἔλεγχος* visant à révéler l'incohérence de ceux qui nient les Formes sans rien prouver à leur sujet⁸ ? En réalité, la preuve émerge du dialogue lui-même, puisque ceux qui apparaissent désormais comme des philodoxes doivent bien rendre compte de ce qui est complètement, du *παντελῶς ὄν* qu'ils ont admis, dès la première prémisse, comme objet de la connaissance. Celui-ci doit être quelque chose et jamais ne pas l'être, il doit être F mais jamais non-F. Mais qu'est-ce qui est F et jamais non-F ? C'est F lui-même. Autrement dit, l'objet de la connaissance est le prédicat lui-même⁹. Seule la Justice n'est jamais injuste, le Beau jamais non-Beau, donc seule la Justice ou le Beau sont purement (*εἰλικρινῶς*) et complètement (*παντελῶς*).

L'intelligible, qui avait été, dans un premier temps, introduit par Socrate et rapidement accepté par Glaucon, trouve ici sa justification ainsi que les clés pour son explicitation, depuis l'intérieur de la réfutation des philodoxes : Socrate, en amenant ces derniers à comprendre que ce qu'ils jugent beau est aussi non-beau, ménage une place pour la beauté elle-même, jamais non-belle. Peut-on en dire plus sur ces *εἶδη*, tel que chacun est en lui-même ? On a vu que ces objets étaient caractérisés par le fait qu'ils étaient toujours F et jamais non-F, c'est-à-dire qu'ils ne reçoivent jamais la détermination opposée à celle qu'ils sont (F). Être pleinement et être objet de connaissance, c'est donc *être quelque chose de pleinement déterminé*¹⁰,

en accord avec le texte et particulièrement avec 479b9-10, cf. note 21 de Vlastos (1965).

⁸ Stokes (1992), pp. 288-289.

⁹ Sur l'absence d'une substance distincte et antérieure à ses propriétés et sur le rôle constitutif du prédicat chez Platon, voir Gonzalez (1996), p. 254.

¹⁰ Delcomminette (2008a), p. 107. Voir aussi Lee (1969) qui parle de détermination et de nature stable pour l'être d'une chose, note 14 de la p. 277.

là où les objets de la δόξα ne sont pas pleinement déterminés car ils sont toujours susceptibles de recevoir la détermination opposée (-F). Cette pleine détermination signifie, en outre, que les objets de la connaissance sont identiques à eux-mêmes sous tous leurs rapports, toujours F et jamais non-F¹¹. L'objet de la connaissance est donc pleinement, car il est aussi *toujours le même que lui-même*, là où l'objet de la δόξα est et n'est pas, car il est toujours potentiellement autre que lui-même.

Enfin, la façon dont doit être compris l'objet de l'ignorance, c'est-à-dire ce qui n'est absolument pas (μη ὄν δὲ μηδαμῆ) découle des considérations précédentes. Si, en effet, être pleinement, c'est être *quelque chose de pleinement déterminé* et *être le même que soi-même*, il en résulte que ce qui n'est absolument pas, n'est absolument pas quelque chose, n'est absolument pas déterminé et n'est jamais le même que soi. Il y a donc lieu de différencier le non-être des objets de la δόξα, qui fait que ceux-ci sont F, mais aussi sous d'autres aspects, en d'autres lieux ou à d'autres moments ne sont pas F, du non-être absolu de l'objet de l'ignorance qui fait qu'il n'est jamais F. Ces non-êtres, à leur tour, contrastent avec l'objet de la connaissance, qui est complètement, car il est toujours F et jamais non-F.

II. Être et non-être dans le *Sophiste*

Que devient ce schéma dans le *Sophiste* ? À première vue, il semble être reconduit dans des termes similaires. Pour capturer le sophiste, en effet, l'Étranger doit montrer que ce dernier dit des choses fausses, donc qui ne sont pas. Il doit montrer que le non-être est (τὸ μὴ ὄν εἶναι, 237a3-4). Pour ce faire, il commence par examiner le μηδαμῶς ὄν. De cet examen, il tire des conclusions similaires, quoique plus radicales encore que celle de la *République* : le non-être, s'il est absolu, ne peut être énoncé sans paradoxes, c'est déjà presque trop s'avancer que de dire qu'il « est » imprononçable. Il est donc interdit, en stricte rigueur, de « le » définir et de parler de « lui » (239a). Par contre, si l'on donne congé à un tel contraire de l'être et que l'on comprend le non-être comme seulement autre (257b), on peut accepter que chaque genre ou chaque Forme est autre, donc *n'est pas* les autres genres

¹¹ Delcomminette (2008b), p. 24.

ou Formes (256e). De la même façon que nous avons un non-être absolu et un mélange d'être et de non-être au livre V de la *République*, de la même façon, le *Sophiste* exclut le non-être absolu comme générateur de paradoxes et accepte un mélange d'être et de non-être. Le problème est que ce mélange d'être et de non-être concerne maintenant les εἶδη, les objets de la connaissance, alors que la *République* vient de nous les présenter comme étant pleinement, à la différence des objets de l'opinion qui eux, justement, sont et ne sont pas¹². Y a-t-il dès lors une rupture radicale et irréconciliable entre ces deux analyses ontologiques ?

Je vais tenter de montrer que ce n'est pas le cas, sans qu'il faille d'ailleurs pour cela renoncer à considérer que le μηδαμῶς ὄν soit le contraire de l'être et sans qu'il faille procéder en conséquence à une relecture générale du *Sophiste*¹³.

Tout d'abord, on peut soutenir que la communauté des Formes telle qu'elle est développée dans le *Sophiste* n'est pas étrangère à la fin du livre V de la *République*. En effet, lorsque Socrate introduit les εἶδη, il précise bien qu'elles sont en communauté avec des actions et des corps, mais aussi *entre elles* : « Pour le juste et pour l'injuste aussi, pour le bon et le mauvais, et pour toutes les espèces (πάντων τῶν εἰδῶν), on peut dire la même chose : chacune en elle-même est une ; mais du fait qu'elles se présentent partout en communauté (κοινωνία) avec des actions, avec des corps, *et les unes avec les autres* (ἀλλήλων), chacune paraît être plusieurs »¹⁴. C'est là une pièce à conviction non négligable qui, si elle ne prescrit pas un verdict, permet au

¹² C'est le problème que soulève Jordan (1984), pp. 120-121, en réaction à l'interprétation du *Sophiste* de Malcolm (1967). Celui-ci estime (p. 135) que Platon distingue τὸ μὴ ὄν et τὸ μηδαμῶς ὄν en 258e. En cela, Malcolm est d'accord avec Cornford (1935), quoique Cornford localise cette distinction dès 240e et comprend l'être dans le *Sophiste* en termes existentiels, ce qui n'est pas le cas de Malcolm. Ce dernier a répondu (1985), pp. 520-521 à l'objection de Jordan. J'examinerai sa réponse en conclusion.

¹³ C'est la voie empruntée par Jordan (1984) face à la contradiction qu'il a mise au jour. Mais ne pas considérer le μηδαμῶς ὄν comme le contraire de l'être l'oblige à redoubler, voire à quadrupler les sens du non-être dans le *Sophiste*, comme l'a montré Malcolm (1985), p. 522.

¹⁴ *République* V, 476a.

moins à la défense de s'élaborer : il n'est pas interdit de penser que la *République* contient en germe la *κοινωνία* du *Sophiste*¹⁵. Mais les résultats de cette *κοινωνία* sont-ils compatibles avec les conclusions ontologiques qui ont été tirées de la fin du livre V de la *République* ? Pour répondre à cette question, penchons-nous sur quelques-uns des résultats de cette *κοινωνία*.

L'Étranger commence son examen de la communauté des genres par une limitation méthodologique : une étude de la communauté de *tous* les εἶδη créerait des confusions (254c), il faut donc prélever les espèces les plus importantes, les μέγιστα γένη¹⁶ : l'Être, le Mouvement, le Repos, le Même et l'Autre ; cinq genres dont l'autonomie respective est immédiatement démontrée (255b-255e). L'Étranger se livre ensuite à l'examen des relations qu'entretient le Mouvement avec les quatre genres restants (255e-256d). Survient alors très rapidement un résultat déconcertant : il semblerait que le Mouvement ne soit pas le Même (256a5) et soit le Même (256a7). Sans rentrer dans les controverses qui ont entouré ce passage¹⁷, intéressons-nous à la raison pour laquelle le Mouvement n'est pas le Même. L'Étranger est clair à ce sujet : c'est parce qu'il est en *κοινωνία* avec l'Autre (θατέρου) qui l'a séparé (ἀποχωριζομένη) du Même et fait devenir non Même mais Autre, a10-b4. On constate donc que, de la participation à l'Autre, résulte le fait

¹⁵ C'est aussi l'avis d'Adam (1902), commentant ce passage, p. 363 : « There is accordingly, I think, no reason whatever for holding that Plato in the *Republic* denied the possibility of *κοινωνία* between εἶδη, although the full exposition of this difficult and important subject is reserved for the *Sophist* ».

¹⁶ Comme le dit Cornford (1935), p. 261, note 1 : « 'Kinds' (γένη), synonymous with 'Forms' (εἶδη), here as elsewhere ». Voir aussi Notomi (1999), note 45 de la p. 234

¹⁷ Ackrill (1957), pp. 209-210, considère que, dans ce passage, L'Étranger opère une distinction entre un usage copulatif du verbe être et un usage de être comme identité. Cette thèse a été multiples fois critiquée, notamment parce que le verbe « être » n'apparaît pas dans le passage qui explicite la distinction, cf. Owen (1970), p. 441 ; Brown (1986), p. 471 ; Teisserenc (2008), p. 161. Ces deux derniers auteurs proposent d'autres façons d'expliquer l'ambiguïté mais s'accordent pour dire qu'il s'agit de la négation de l'identité. Je ne ferai pas intervenir de différence entre non-participation et non-identité ; la raison apparaîtra à la fin du raisonnement.

que le Mouvement *n'est pas* le Même. D'un autre côté, dans un certain sens il l'est parce qu'il participe au Même. Considérons encore un autre exemple. La participation du Mouvement à l'Autre a également pour résultat que le Mouvement *n'est pas* le Repos. Dans ce cas-ci pourtant, le Mouvement ne participe pas au repos¹⁸.

Quelles conclusions tirer de cette brève étude du Mouvement ? Il semble que le développement d'une κοινωμία des Formes ait un effet double. D'une part, elle ouvre le jeu des participations. Ainsi, on n'est pas condamné à affirmer des tautologies, du type le bon est bon, l'homme est homme (251c1-2), comme c'est le cas des tard-venus, car *la détermination d'un être* ainsi que son identité *se constituent à travers ses participations* : la κοινωμία rend possibles des énoncés comme « l'homme est un animal parlant », ou « le Mouvement est le même ». D'un autre côté, parmi ces genres participés par un être, figure l'Autre. Or, la participation à l'Autre peut faire que cet être *n'est pas* ce à quoi il participe¹⁹, comme c'est le cas de la participation du Mouvement à l'Autre qui fait qu'il n'est pas le Même. De la participation d'un être à l'Autre peut également résulter que cet être *n'est pas* ce à quoi il ne participe pas, comme c'est le cas de la participation du Mouvement à l'Autre qui fait qu'il n'est pas le Repos.

Ce non-être multiple des Formes, lié à leur participation à l'Autre, altère-t-il leur identité ou leur détermination, qui étaient les deux critères de l'être dans le livre V de la *République* ? Il me paraît clair que non. Prenons séparément les deux critères identifiés : la détermination et l'identité à soi. Premièrement, la détermination. Les non-êtres des Formes, on l'a vu, résultent de leur participation à l'Autre. Or, on vient de voir *qu'un être est*

¹⁸ Ou seulement contre-factuellement, car l'énoncé « le mouvement stationnaire » est hypothétique. Les commentateurs ont redoublé d'imagination pour trouver une façon de rendre le mouvement immobile : il caractérise la ψυχή qui est tournée vers ce qui est toujours (Heidegger (2001), p. 521), il pourrait s'agir du mouvement sur place d'une sphère (Diès, cité par Cornford (1935), n. 3, pp. 286-287). Mais 250a7 rend difficile de lire μετελάμβανεν αὐτὴ κίνησις στάσεως (256b6-7) autrement qu'hypothétiquement.

¹⁹ Je n'aborde pas ici la difficile question de la possibilité de l'auto-participation.

déterminé par ses participations. Donc sa participation à l'Autre et, par là même, son non-être, le détermine également. Ainsi, les non-êtres d'une Forme font partie de ses déterminations. Passons au second critère : l'identité à soi-même et l'impossibilité que l'être qui est complètement soit autre que soi-même. La participation à l'Autre qui produit les non-êtres d'une Forme, par exemple le Mouvement, la rend-elle autre que soi-même ? Non, car la participation à l'Autre rend le Mouvement autre que le Repos, autre que l'Autre, autre même que l'Être, mais jamais autre que lui-même. L'Étranger le dit explicitement : la participation du Mouvement à l'Autre le rend non-Même, mais n'empêche pas sa participation au Même par rapport à soi (πρὸς ἑαυτήν, 256b1).

Prenons, pour illustrer notre propos, l'exemple (non-platonicien) du prédicat « cruauté ». La *République* exigeait que pour être un objet de connaissance, il fallait être toujours F et jamais non-F. La cruauté devait être toujours cruelle, jamais autre qu'elle-même. Les résultats des analyses ontologiques du *Sophiste* ne contredisent nullement cette exigence, mais précisent plutôt que pour être pleinement déterminée comme cruauté, celle-ci doit participer, par exemple, au vice. En même temps, la cruauté participe à l'Autre : ce qui fait qu'elle *n'est pas* le vice. On a également vu que de la participation à l'Autre, pouvait résulter qu'une Forme *n'est pas* ce à quoi elle ne participe pas. Ainsi, la cruauté *n'est pas*, par exemple, la vertu. Ces exemples montrent bien que la Forme n'est jamais autre qu'elle-même, mais autre qu'une autre Forme. Ils montrent aussi que sa pleine détermination n'est pas affectée par ces non-êtres, car cette détermination est constituée par ses participations, dont la participation à l'Autre et au non-être font partie. On voit que le non-être des Formes n'a rien à voir avec celui des objets sensibles de la *République*, qui ne sont pas parce qu'ils ne sont pas pleinement déterminés et qu'ils sont toujours potentiellement autres qu'eux-mêmes. Par exemple, dans la *Recherche du Temps Perdu*, M. Verdurin est cruel envers Saniette au début d'une soirée mais ne l'est plus, à la fin de la soirée, quand il se propose de lui offrir une pension pour terminer dignement sa vie : il est cruel et non-cruel. Et Proust de conclure « à la difficulté de présenter une image fixe aussi bien d'un caractère que des sociétés et des passions. Car il ne change pas moins qu'elles, et si on veut cliquer ce qu'il a de relativement immuable, on le voit présenter

Nicolas, ZAKS, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr>

successivement des aspects différents (impliquant qu'il ne sait pas garder l'immobilité mais bouge) à l'objectif déconcerté »²⁰.

En conséquence, si le non-être des Formes n'a rien à voir avec celui des objets de la *doxa* en ce qu'il ne nuit pas à l'identité d'une forme ni à sa détermination (mais au contraire y participe), il n'y a aucune raison de refuser que le μηδαμῶς ὄν du *Sophiste* soit le même que celui de la *République* : tous deux ne sont absolument pas quelque chose²¹, ne sont absolument pas déterminés et donc jamais identiques à eux-mêmes. Simplement, le *Sophiste* serre de plus près le μηδαμῶς ὄν en montrant comment il génère des paradoxes (237a-239b). Ce non-être absolu ou contraire de l'être ne peut rendre compte du non-être des Formes (257b3-4 ; 258e), ni d'ailleurs de celui des objets de la δόξα.

L'interprétation que je viens de proposer se rapproche de celle de Malcolm²². Celui-ci pense que la différence entre le non-être des objets de la δόξα et celui des Formes vient du sens de l'énoncé « X n'est pas F ». Dans le premier cas, dit-il, on nie que la propriété F soit attribuée à X, ce qui empêche X d'être la propriété elle-même et le renvoie dans le royaume de la δόξα : par exemple, Verdurin n'est pas cruel. Dans le second cas, « X n'est pas F » signifie que X n'est pas identique à F, ce qui ne l'empêche pas d'être complètement, c'est-à-dire, nous l'avons vu, complètement déterminé et identique à lui-même. C'est le cas quand on dit que « le Mouvement n'est pas identique au Même ». Cette solution est très proche de celle proposée ci-dessus. Néanmoins, sa formulation est trop restrictive, car elle exclut les cas de non-participation comme « le Mouvement n'est pas le Repos ». C'est que, pour Malcolm, L'Étranger ne rend pas compte des prédications négatives²³, mais seulement de la non-identité, ce qui paraît peu probable, notamment quand on considère que le *Sophiste* comporte un énoncé comme le « Mouvement n'est pas le Repos »²⁴. En revanche, l'interprétation que

²⁰ *La Prisonnière*, pp. 434-35.

²¹ Comme le dit Owen (1970), p. 426 : « What is not *in any way* ».

²² Malcolm (1985), pp. 520-521.

²³ Malcolm (1967), p. 145.

²⁴ Que Platon ait en vue la non-participation apparaît en outre avec la formule énigmatique : « Autour de chaque forme, il y a donc multiplicité d'être (πολύ),

j'ai fournie se formule uniquement en termes de participation à l'Autre, qui produit les non-êtres des Formes sans altérer leur identité ni leur détermination, mais au contraire en participant à leur détermination. Cette solution est donc plus générale et peut rendre compte de l'activité de l'Autre comme non-identité *et* comme non-participation, ce qui n'est pas le cas de celle de Malcolm.

III. Conclusion

Un présupposé de la défense de la cohérence entre les deux textes ici étudiés est que la détermination se constitue à travers les multiples participations d'une chose. Dès lors, comme l'Autre (donc le non-être) est participé, il participe à la détermination d'une chose et ne peut certainement pas nuire à sa pleine détermination. L'idée qui se cache derrière ce présupposé est que la *κοινωνία* du *Sophiste*, en germe dans la *République*, permet de passer du critère général, ou de la forme de la détermination, à son contenu, fait des multiples participations. Traduit en termes de Même et d'Autre, on peut dire que la *République* postule une identité à soi-même de l'intelligible tandis que le *Sophiste* montre que l'altérité en est un des constituants premiers. Cela ne signifie pourtant pas que l'identité a toujours déjà surmonté l'altérité. Notre insistance sur la mêmeté ou l'identité caractéristique de l'être connaissable a pour objectif d'éviter la confusion entre l'altérité à soi-même, constitutive des objets de l'opinion, et l'altérité impliquée par la pluralisation de l'être en êtres, constitutive cette fois de l'identité même de ces êtres. Cette identité est toujours à conquérir et ne peut se conquérir que par la pensée qui détermine. Comme le dit Dixsaut : « Ni Parménide, ni Hegel. Le jeu platonicien de l'Être, de l'Autre et du

infinie (ἄπειρον) quantité de non-être » (256 e6-7). Si l'Etranger n'avait que la non-identité en vue, il devrait y avoir un nombre égal d'être et de non-être pour chaque forme (tout ce qu'elle est par participation, c'est tout ce à quoi elle n'est pas identique). Mais la quantité infinie s'explique parce que la non-identité est redoublée par la non-participation, cf. Owen (1970), p. 443. Par ailleurs, Lee (1972), pp. 289-299, a bien montré que la doctrine des parties de l'Autre (257c-258c) rendait compte de manière « intensionnelle » de la prédication négative.

Nicolas, ZAKS, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr>

© Tous droits réservés

Même n'autorise aucune prépondérance, n'accorde à l'un des trois genres aucune souveraineté. Libre jeu que n'épuise ni l'immédiateté de l'affirmation ni le travail finalisé du négatif, mais qui permet d'exercer la modalité même de la pensée, la modalité du comment (...) »²⁵.

Indications Bibliographiques

- ACKRILL, J. (1957), « Plato and the copula : *Sophist* 251-259 », repris dans Allen (1967), pp. 207-218.
- ADAM, J. (1902), *The Republic of Plato. Volume A : Books I-V*, Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices, Cambridge.
- ALLEN R. E. (éd.) (1965), *Studies in Plato's Metaphysics*, 2^{ème} impression (1967), Londres.
- BROWN (1986), « Being in the *Sophist* : a syntactical enquiry », repris dans Fine (1999), pp. 455-478.
- CORDERO (1993), *Platon : Le Sophiste*, Traduction inédite, introduction et notes, Paris.
- CORNFORD, F. M. (1935), *Plato's theory of knowledge : The Theaetetus and the Sophist*, Réimpression, New York.
- DELCOMMINETTE, S. (2008a), « §7. *République* », dans Motte et Somville (2008), pp. 102-111.
- (2008b), « Facultés et parties de l'âme chez Platon », *Plato* 8 (2008), [En ligne], mis en ligne : June 2008, URL : <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article83.html>, consulte le 15 Juin 2012.
- DIÈS, A. (1955), *Platon : Le Sophiste*, Notice, texte et traduction, Troisième édition, Paris.
- DIXSAUT, M. (1991), « La négation, le non-être et l'autre dans le *Sophiste* », repris dans Dixsaut (2000), pp. 225-270.

²⁵ Dixsaut (2000), p. 270.

- (2000), *Platon et la question de la pensée. Etudes platoniciennes I*, Paris.
- FINE, G. (1990), « Knowledge and Belief in *Republic* 5-7 », repris dans Fine (1999), pp. 215-246.
- FINE, G. (éd.), (1999), *Plato I : Metaphysics and Epistemology*, Oxford.
- JORDAN, R. W. (1984), « Plato's Task in the *Sophist* », *Classical Quarterly*, vol. 34, 1, pp. 113-129.
- GONZALEZ, F. J. (1996), « Propositions or Objects ? A critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic* V », *Phronesis*, vol. 41, 3, pp. 245-275.
- HEIDEGGER, M. (2001), *Platon : Le Sophiste*, Traduit de l'allemand par Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle, Philippe Quesne, Paris.
- LEE, E. N. (1972), « Plato on negation and not-being in the *Sophist* », *Philosophical review*, 71, pp. 267-304.
- MALCOLM, J. (1967), « Plato's analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν », *Phronesis*, 12, pp. 130-146.
- (1985), « On what is not in any way in the *Sophist* », *Classical Quarterly*, 79, pp. 520-523.
- MOTTE et SOMVILLE (éd.) (2008), *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain-La-Neuve-Paris-Dudley, MA.
- NOTOMI, N. (1999), *The unity of Plato's Sophist, Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge.
- OWEN, G. E. L. (1970), « Plato on not-being », repris dans Fine (1999), pp. 416-454.
- PACHET, P. (1993), *Platon : La République*, Paris.
- SMITH, N. D. (éd.) (1998), *Plato Critical Assessments. Volume II : Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology*, Londres et New-York.

- STOKES, M. (1992), « Plato and the Sightlovers of the *Republic* », repris dans Smith (1998), pp. 266-291.
- TEISSERENC, F. (2008), « Platon a-t-il distingué différents emplois du verbe « être » : Note sur un passage controversé du *Sophiste* (255c-d) », *Philosophie antique*, 8, pp. 153-188.
- VAN FRAASSEN, B. (1969), « Logical structure in Plato's *Sophist* », *Review of Metaphysics*, 22, pp. 482-498.
- VLASTOS G. (1965), « Degrees of Reality in Plato », repris dans Smith (1998), pp. 219-234.