Quelques notes sur les critiques du pluralisme et du monisme dans le Sophiste de Platon

メタデータ	言語: fra 出版者: 公開日: 2017-10-03 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Miura, Kaname メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/41335

Quelques notes sur les critiques du pluralisme et du monisme dans le *Sophiste* de Platon*

KANAME MIURA

Il semble que la thèse selon laquelle le changement majeure de la métaphysique à la logique s'est accompli dans le *Sophiste* de Platon soit assez fondée¹. Certains y ont vu une transformation ou un abandon même de la théorie des Idées exposée par Platon dans les dialogues dits de transition². En effet, ce dialogue a attiré l'attention d'un nombre considérable de chercheurs voulant y trouver les «anticipations logiques» de Platon. Par exemple, Brown dit : «Among the most disputed questions in the interpretation of the *Sophist* is that of whether Plato therein marks off different uses of the verb *einai*, 'to be'»³. Dans ce contexte, les interprètes qui traitent ce dialogue, tout en suspendant plus ou moins l'appréciation rigoureuse en ce qui touche le rapport de l'ontologie qui y est développée avec toute la théorie des Idées, ne fixent les yeux que sur la démarche d'analyse sémantique de l'être (εἶναι) entreprise par Platon.

Platon est-il vraiment obligé à réviser sa théorie dans le *Sophiste*? Les arguments qu'il énonce dans ce dialogue sont-ils à ranger uniquement dans le domaine de la logique? Il n'en est rien. Au contraire, nous pouvons dire que le *Sophiste* occupe une position cruciale dans toute la théorie des Idées au point de vue de son développement ontologique et épistémologique. Il faut alors que l'on remette à plat le rôle que jouent les critiques du monisme et du pluralisme 242C-245E dans ce développement aussi bien que dans le plan général du *Sophiste*, en dépit du diagnostic d'un «détour» par Diès⁴.

I

Au premier abord mieux vaut noter que la théorie platonicienne n'est pas posée devant nous comme une théorie déjà achevée et fixée : la théorie des Idées n'est point une construction *dogmatique*. Nous devons nous rappeler qu'elle est présentée à titre d'hypothèse (ὑπόθεσις) à ceci près qu'elle est, sans doute, l'hypothèse exigée par Platon.

Nous pouvons le voir dans le passage du *Phédon* dans lequel le point de départ de la démonstration de l'immortalité de l'âme est la théorie de la causalité comme une hypothèse : «Après avoir dans chaque cas pris pour base (ὑποθέμενος) l'idée qui est à mon jugement la plus solide, tout ce en quoi je puis trouver consonance avec elle, je le pose comme étant vrai, et quand il s'agit de cause, et quand il s'agit de n'importe quoi ; tout ce en quoi au contraire manque cette consonance, je tiens que ce n'est point vrai. (...) Voice que cela me sert de point de départ et de base, quand j'admets (ὑποθέμενος) qu'il existe un Beau en soi et par soi, un Bon, un Grand, et ainsi de tout le reste»(*Phédon*, 100A3-6)⁵.

Le premier objectif a été de répondre par cette démonstration à la question : «Pourquoi le vrai philosophe, délivré du corps, peut-il atteindre la vérité avec son âme?». La théorie des Idées elle-même qui est employée comme outil de cette démonstration en négligeant pour la question de savoir si l'hypothèse est vraie ou fausse n'y est pas examinée. Donc, pour le moment, «si quelqu'un s'attachait à la thèse (ὑπόθεσις) en elle-même, c'est à lui que tu dirais bonsoir»(*Phédon*, 101D3-4). Mais, après la démonstration de l'immortalité de l'âme, Platon dit aussi par la bouche de Socrate : «Quelques croyables que les prémisses (ὑποθέσεις) soient pour vous, elles n'en méritent pas moins un examen plus assuré»(*Phédon*, 107B4-5).

Si l'on dit qu'il y a, dans le *Sophiste* aussi bien que dans le *Parménide*, une transformation ou un abandon de la philosophie manifestée par Platon dans ses dialogues intermédiaires, c'est que l'on considère, sans bien réfléchir, sa théorie comme totalement achevée. Cependant, comme on l'a vu maintenant, Platon n'affirme pas sa théorie dogmatiquement⁶. Encore dans le *Phédon*, Socrate dit : «Quand le moment serait venu pour toi de rendre raison de cette thèse (ὑπόθεσις) en elle-même, tu en rendrais compte par le même procédé, en posant

cette fois pour base (ὑποθέμενος) une autre *thèse* (ὑπόθεσις), celle de toutes à laquelle, en remontant, tu trouverais le plus de valeur, jusqu'à ce que tu fusses arrivé à quelque résultat satisfaisant» (*Phédon*, 101D6-9). Nous ne pouvons pas nous engager ici dans la méthodologie de Platon. Donc, nous confirmons seulement que Platon tente de systématiser sa théorie des Idées sous les aspects divers par degré et non pas en une seule fois. Et on pourra dire aussi qu'un examen plus assuré que Platon nous a promis dans le *Phédon* sera mis en pratique dans le *Parménide* et dans notre *Sophiste*.

De quelle manière cet examen est-il porté, en réalité, sur la théorie des Idées? Sous quel aspect la théorie est-elle examinée? Pour les considérer, citons un passage du *Parménide*. À la fin de sa première partie, dans laquelle la critique de la théorie des Idées est développée, Parménide interroge Socrate : «Que feras-tu donc de la philosophie? Où te tourner, si aux questions de la théorie des Idées, tu n'as point de réponse?». Socrate dit : «Je n'en ai aucune en vue, que je sache, au moins à présent.» Et Parménide lui conseille ceci : «C'est que tu t'es essayée avant l'heure, Socrate, et sans entraînement préalable, à définir le Beau, le Juste, le Bien et toutes les formes un par une (...). L'élan est beau et divin, connais-toi, entraîne-toi à fond dans ces exercices qui ont l'air de ne servir à rien et que le vulgaire appelle des bavardages. Assouplis-toi pendant que tu es jeune encore, sinon la vérité se dérobera à tes prises» (135C5-D6).

Qu'est-ce qu'on peut trouver dans ce conseil de Parménide? D'après Fujisawa, depuis ses premiers dialogues, Platon a affirmé que le Bien, le Juste, le Beau et les autres Idées sont les normes éthiques qui doivent orienter la vie et les actes humains, mais, dans le *Parménide*, devant les difficultés nombreuses que la théorie des Idées semble comporter, Platon s'est assuré de nouveau la nécessité d'affermir des bases de sa théorie posée jusqu'alors comme une hypothèse lui-même⁷. Ces exercices ici mentionnés indiquent les discussions compliquées et obscures de la seconde partie du même dialogue. Et ces exercices peuvent être un moyen de l'affermissement : elles consistent en huit hypothèses relatives à l'Un et aux conséquences qui en résultent. Du reste, les conséquences devaient être examinées pour l'Un lui-même et pour l'une quelconque des autres choses, puis pour plusieurs et enfin pour toutes également. On pourra y voir une suggestion

de la direction ou de la méthodologie pour l'affermissement des bases de la théorie des Idées : c'est en saisissant la constitution de l'intelligible dans sa totalité que les bases de la théorie des Idées seront affermies. Et, le travail de l'affermissement se fait plus concret, lorsque cette direction rencontre la problématique de l'être.

C'est émettre un jugement précipité et faire preuve d'impatience de dire que les discussions de la seconde partie du *Parménide* ne sont que les exercices logiques. Nous ferions remarquer que les mêmes discussions seront tenues encore une fois dans le *Sophiste*, parce que celles du *Sophiste* seront importantes pour réfléchir sur l'être. De là, nous pouvons positivement reconnaître ces discussions non seulement comme des exercices, mais aussi comme des délibérations philosophiques.

Si le dessin précis de Platon dans le *Sophiste* est ainsi l'affermissement des bases de sa théorie des Idées et que cet affermissement soit d'ailleurs achevé conformément à la *maxime* parménidienne : «l'être est et le non-être n'est pas», la signification et la portée des critiques formulées à l'égard des monistes et des pluralistes doivent être mesurées dans le cadre de cet affermissement ; il nous faudrait examiner de près les discussions considérées comme une longue digression ou un détour, mais qui sont néanmoins le chemin qui s'impose à nous.

II

Après avoir confirmé que le non-être considéré comme le néant (τὸ μηδαμῶς ὄν) embarrassât les chercheurs voulant mettre l'art du sophiste au jour, l'étranger d'Élée porte son examen sur ce qui paraît actuellement clair malgré l'ambiguïté dans le réel : il faut d'abord rechercher ce qu'est *l'être*. Platon veut aborder le problème de l'être par la voie de l'exposé critique des doctrines qui en traitent. En premier lieu, il examine la doctrine que les premiers physiciens, les pluralistes et les monistes, ont soutenue.

Mise à part l'identification des pluralistes, nous prenons part à la critique sur-le-champ. L'étranger d'Élée leur adresse ces questions : «Voyons, vous tous pour qui le Tout est le chaud et le froid ou quelque couple de cette sorte, que

pouvez-vous bien mettre sous ce vocable que vous appliquez au couple, quand vous dites et que le couple et que chacun de ses termes «est»? Par cet «est», que voulez-vous nous faire entendre? Y verrons-nous un troisième terme ajouté aux autres et devons-nous, selon vous, poser comme Tout, trois et non plus deux? Car il ne vous suffit point, j'imagine, d'appeler «être» l'un ou l'autre des deux pour dire que, à titre égal, l'un et l'autre «sont»? On aurait là, à la rigueur, une double manière de faire qu'un soit, mais aucune manière de faire que deux soient. Serait-ce donc le couple que vous entendez appeler être? Mais alors, ce serait encore là, très manifestement, appeler un le deux»(*Sophiste*, 243D8-244A2).

Si «l'être» est un troisième terme distingué des deux autres termes quelconques, on dit admettre que le Tout est triple, non pas double; si l'un des deux est «être», l'autre n'est pas «être», puisque l'un est différent de l'autre, et par conséquent, la dualité de l'être est lésée; si le couple est «être», les deux ensemble ne sont qu'un; donc, la dualité est encore une unité. Ainsi la dyade cohérente ne peut plus se former de n'importe quelle manière.

Dans cette critique, le froid et le chaud, ou deux principes semblables eux-mêmes ne sont pas examinés, et il n'est question que du nombre des termes qui sont quantifiés et mis au même niveau existentiel pour le besoin de l'argumentation. Mais, pour le moment, pour nous, il ne s'agit pas de réfuter toute cette argumentation arithmétique. Par telle argumentation, Platon ne détermine ni la nature du froid et du chaud ni le nombre des êtres, mais il nous y montre que l'être ne peut être réduit à aucune chose physique, ni même à un attribut physique; autant que les pluralistes énumèrent plusieurs choses comme étant, ils ne peuvent arriver pratiquement à la compréhension de la nature de l'être lui-même: sa nature ne serait identifiée avec aucun attribut concret et individuel appartenant à une chose particulière.

À 243E2, Platon posait la question: «Qu'est-ce que peut vouloir dire "cet être"(τὸ εἶναι τοῦτο)?». Jusqu'alors, il appliquait en pleine connaissance de cause le participe présent «ὄν» tantôt au *fait* d'être tantôt à la *chose* qui est; mais quand il emploie l'infinitif substantif «εἶναι» en plus du participe pour mieux préciser l'objet de l'examen, cet infinitif ne signifie plus la *chose* qui est, mais le *fait* d'être. Ce faisant, Platon passerait le point capital de la discussion de «ὄν» à

«εἶναι». Au début de la critique de la doctrine des pluralistes, l'étranger d'Élée dit que ce sur quoi nous avons d'abord à arrêter notre regard est l'être (ὄν), qui est le plus grand et le chef par rapport au devenir, à la séparation et à la combinaison⁸. Cet être (ὄν) signifie exclusivement le fait d'être (εἶναι) ; il retire le sens du fait d'être de «ὄν» polysémique et le met en question en soi ; nous pouvons donc y voir la différenciation ontologique entre «ὄν» et «εἶναι» par Platon⁹. L'on doit porter un examen non pas sur la chose existant, mais sur ce que cet «est» signifie.

Or, d'après Diès, le but précis de la critique des doctrines de l'être est l'établissement du principe sur lequel se bâtira la démonstration de la communauté des genres¹⁰. Mais il semble qu'il devance une discussion¹¹. Si les faits étaient tels qu'il les présente, Platon examinerait les relations entre les termes (le chaud, le froid, etc.) après réflexion sur leurs natures, en tenant compte des Formes. Cependant, en réalité, il est difficile de penser que Platon impose à ce moment ses Formes (ou sa théorie des Idées) anachroniquement aux pluralistes ainsi qu'aux monistes. Cornford dit que Platon considère ici le troisième terme (l'être) comme une des Formes¹². La lecture que le but de la critique portée sur le pluralisme et sur le monisme est seulement la préparation de la communauté des genres déprécierait la vue de l'être platonicienne dans cette critique. Certainement, à travers de la critique, il nous montre que le concept de l'être est tout aussi obscur que celui du non-être¹³. Mais il n'est pas besoin d'interpréter cette critique passivement en signalant seulement tel aboutissement négatif.

Or, il est utile de remarquer que Platon avance parmi les premiers physiciens en regardant les bornes mises par Parménide pour affronter le problème de l'être. Parménide nous a frayé la voie de la saisie statique de l'être, par opposition à la voie suivie par tous ceux qui tâchaient d'éclairer la manière d'être du Tout en poursuivant dynamiquement son *arché*. Le devenir, la disparition, le mouvement spatial et le changement qualitatif que les premiers physiciens présupposaient implicitement semblent irréels et nominaux, en tant qu'ils impliquent la conjonction de l'être au non-être.

D'après Parménide, la voie de la Vérité qui s'impose avec une nécessité

immédiate et absolue est que l'être est, et ne pas être n'est pas (ή μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι). L'on peut parvenir à la vérité en jugeant la réfutation très controversée par «λόγος» sans se fier à l'opinion des mortels, dont la formule est : «Des non-être sont (εἶναι μὴ ἔόντα)». Car toutes les pensées authentiques ont un objet réel, l'être : la même chose doit être pensée et être à la fois. En bref, Parménide nous recommande vivement de saisir non pas une *arché*, mais l'être avant toute chose, qui doit être le point de départ de la recherche de la vérité philosophique ; le Tout ne pourra être compris avant que l'être ne soit saisi¹⁴. Les critiques dont il s'agit évoquent cette attitude parménéidienne.

La reconsidération métaphysique concernant l'être que Parménide avait réclamée fortement aux chercheurs de la vérité est à nouveau adoptée par Platon comme une question concrète : «Qu'est-ce que l'être?». Il repose la question aux pensées possibles : il n'admettra aucune exception et la théorie platonicienne même ne peut pas y échapper. Si l'exposé critique des doctrines de l'être est fait par Platon avec l'interprétation de l'être parménéidienne à l'arrière-plan, l'on pourra demander un autre sens de la critique suivante du monisme que l'établissement du principe de la communauté des genres.

III

Les objets directs de la critique de la doctrine monistique de l'être sont les deux thèses parménéidiennes : (1) Il n'y a qu'un être (ἐν μόνον εἶναι) ; (2) Le Tout est identique à l'Un qui est (τὸ ὅλον ταὐτὸν τῷ ὄντι ἐνί).

La critique s'engage primo sur la première thèse. L'étranger d'Élée pose à l'interlocuteur des questions sans arrêt : «Vous affirmez qu'il n'y a qu'un être? Sous le nom d'être, entendez-vous quelque chose? Est-ce la même chose qu'un, auquel cas, pour un seul et même objet, vous emploieriez deux noms, ou qu'est-ce d'autre?». Et il entreprend de réfuter le monisme sans attendre aucune réponse de la part de son interlocuteur Théétète : «Mais, avouer qu'il y a deux noms quand on vient de poser un, et rien de plus, c'est quelque peu ridicule. Et puis, absolument parlant, laisser dire qu'il y a un nom, quel qu'il soit, sera déraisonnable. Car, qui pose le nom autre que la chose énonce, en somme, deux choses. En outre, poser le nom identique à la chose, c'est, ou bien, forcément, ne

le dire nom de rien, ou bien, le disant nom de quelque chose, admettre cette conséquence : le nom ne sera nom que d'un nom et de rien d'autre. Et l'Un sera certes le nom de l'Un et puis l'Un d'un nom»¹⁵.

Dans cette critique, en supposant que tous les noms doivent représenter les choses quelconques en tant qu'ils sont significatifs, l'étranger d'Élée (Platon) traite l'être et l'Un comme les noms sur le même plan ; la thèse que l'Un est implique en soi les existences de deux noms, l'Un et l'être ; de plus, il est absurde de reconnaître l'existence de noms, parce que, si le nom et la chose représentée existent au même titre, l'on doit admettre la dualité à l'être ; d'ailleurs, si le nom est indivisiblement lié à la chose que ce nom représente, il s'ensuit que le nom n'indique rien ou qu'il n'indique que lui-même, c'est-à-dire que le nom est celui d'un nom ; l'Un est donc inévitablement le nom de l'Un et l'Un d'un nom ; mais cette conséquence est contraire à la première supposition. Il en sera de même de l'être comme un nom. Dès lors, les monistes tomberont dans l'absurdité.

Ensuite s'engage la critique sur la thèse (2). Voici le résumé de la critique de la thèse ; le Tout est identique à l'Un qui est ; si l'on prend l'Un pour le corporel ressemblant à une sphère selon Parménide, il sera nécessaire pour lui d'avoir des parties ; d'où l'Un comme ensemble des parties n'est pas l'unité du sens absolu ; et si l'être est un ensemble des parties, l'être ne sera pas identique à l'unité n'ayant aucune partie ; par là, on aboutit à la dualité ; de plus, si, d'une part, l'être n'est pas un ensemble des parties, et que, d'autre part, le Tout existe en lui-même, il s'ensuit en même temps que l'être et le Tout qui sont différents l'un de l'autre par leur nature existent tous les deux et que l'être n'est pas en tant qu'il manque de lui-même ; mais l'on ne pourra pas éviter cette conséquence, même si l'on refuse la supposition que le Tout existe, parce que tout ce qui est devenu est devenu sous la forme d'un Tout.

Concernant la critique des monistes, ce qu'il faut remarquer avant tout, c'est que les deux thèses représentant leur doctrine sont différentes de celles de Parménide. Ce philosophe affirmait strictement que l'être est unique et tout entier¹⁶. On ne doit pas laisser échapper facilement cette altération à l'intention. Originellement, Parménide ne soutient pas son opinion de l'être de la même façon que les pluralistes déjà critiqués. Il entend *ἓν* et *ὅλον* comme les attributs,

les propriétés de son être. L'ordre logique de sa doctrine est interverti. Les objets de la réfutation sont donc les thèses altérées par Platon en faveur de la critique des monistes naïfs. On peut alors l'exprimer autrement et dire que Platon excepte les thèses de Parménide des objets de sa critique.

Chez Parménide, *ἓν* et *ὅλον* étaient employés à qualifier l'être avec d'autres attributs propres. Mais Platon modifie à dessein les thèses parménidiennes en substantivant ces deux adjectifs : *ὅλον* doit originalement signifier «parfait», «accompli», ou «autosuffisant», et *ἓν* «uniforme», «unique» ou «homogène». Certainement, Parménide compare son être à la masse d'une balle bien arrondie (*εὐκύκλου σφαίρης ὄγκος*)¹⁷. Cependant, cette expression n'en est pas moins une comparaison : on ne peut trouver le mot de l'énigme de l'être parménidien uniquement et directement dans cette comparaison à une balle : Parménide prête de l'importance non pas à la figure géométrique et abstraite d'une balle elle-même, mais aux propriétés appartenant à sa figure (p.ex. l'uniformité, l'impeccabilité). En outre, si l'on tient compte de la période de Parménide où l'incorporel est encore indifférencié du corporel¹⁸, l'on ne peut le prendre tout de suite comme un matérialiste monistique d'après les expressions physiques.

Par surcroît, l'étranger d'Élée prétend que, d'après la doctrine unitaire, non seulement l'être n'existe pas, mais il ne peut même pas devenir, parce que ce qui devient devient toujours tout entier : affirmer réel, soit l'être (*οὐσία*), soit le devenir (*γένεσις*), est donc interdit à qui ne mets pas l'Un et le Tout au rang des êtres. Pourtant, le devenir lui-même devait pour Parménide être refusé comme un nom simple en tant qu'il implique une confusion du non-être et de l'être. De toute façon, Platon nous a montré que l'Un des monistes tombe inévitablement dans la pluralité et que leur doctrine est toujours pleine de contradiction au travers des discussions qui elles-mêmes peuvent nous amener des problèmes. L'être ne peut être identifié avec l'Un des monistes : même s'il était compris comme un nom, son nom ne pourrait pas trouver sa place dans le monisme.

Par conséquent, encore une fois, on a abouti au même résultat à propos de l'être que dans la critique des pluralistes. Si l'on adopte la méthode de pensée employée par les philosophes critiqués jusque maintenant, l'on ne peut pas saisir la nature vraie de l'être. S'il semble qu'il soit difficile de la scruter, c'est que l'on

en parle de la façon de raconter des mythes (μῦθόν τινα διηγείσθαι)(242C4). Il faut parler de l'être des étants et de leur existence en lui-même.

Ici émergent les thèses parménidiennes qui nous sont cachées de l'altération signalée tout à l'heure. Platon a dû connaître, directement ou indirectement, le poème de Parménide sous sa forme originale. Il en est de même des thèses altérées. Il est vrai que ce passage du texte en question de Parménide «prêtait facilement à cette généralisation dans une formule de l'Un-Tout»¹⁹. Et, à cause de cette généralisation, on peut traiter de Parménide dans les mêmes termes que d'autres philosophes anciens, comme Isocrate l'a fait. En effet, les paroles de l'étranger d'Élée du passage 242C sont adressées conformément à la vue traditionnelle et courante par cette généralisation. Pourtant il est difficile de penser que Platon reproche sérieusement à Parménide lui-même d'avoir parlé de l'être l'Un.

IV

Pourquoi Platon n'a-t-il pas cité les fragments dans lesquels Parménide exprimait les attributs propres à l'être? Pourquoi n'a-t-il cité que le passage du texte dans lequel Parménide compare l'être à une balle? On pourra y voir que Platon pénètre bien la véritable signification de ce passage-ci et qu'il saisit la différence essentielle entre Parménide et d'autres philosophes. Donc, les pensées vraies de Parménide nous sont dissimulées par une déduction à la fois dans le *Parménide* et dans le *Sophiste*.

L'affirmation parménidienne : «ἐόν ἔν τε καὶ πᾶν» était tout à fait nouvelle et rénovatrice même : il cherchait à définir non pas *un étant* mais *l'être* lui-même d'une certaine manière. Tout en frayant le chemin qui mène au domaine de l'être fondamental et universel, et en méditant sur lui, Parménide parlait de l'être par comparaison à une chose analogue à l'Un corporel, ce qui peut permettre les critiques du point de vue de la catégorie de totalité-partie, soit justement, soit injustement. Néanmoins, il saisissait l'être comme insensible et intelligible que l'on ne peut atteindre que par la réflexion complètement raisonnable non pas par quelque sensation, et il lui donnait la formule : «L'être est immuable et intemporel, et il ne subit jamais ni un changement qualitatif ni un mouvement

spatial, et, d'ailleurs, il est unique, homogène et indivisible». Telle conception de l'être est exactement appréciée par Platon, dans la conjoncture actuelle, en faisant abstraction de la problématique de la doctrine de Parménide.

Or, comme on le sait, la critique de la doctrine des monistes nous rappelle les discussions de la deuxième partie du *Parménide*, notamment les discussions touchant la première et la deuxième hypothèses y développées. Dans ces discussions, pour ce que l'on peut supposer être ou ne pas être, l'on examinait les conséquences qui en résultent pour l'objet lui-même et pour l'une quelconques des autres choses, puis pour plusieurs et pour toutes également. Alors, l'on pourra porter cet examen de même sur ceux qu'on saisit par la pensée et que l'on peut considérer comme des Formes²⁰. Et en prenant l'Un comme un exemple, il s'ensuit que, selon toute apparence, soit que l'Un existe, soit qu'il n'existe pas, en tout cas, lui-même et les autres choses, relativement à elles-mêmes et les unes aux autres, sont absolument tout et ne le sont pas, paraissent tout et ne le paraissent pas²¹.

Brochard dit que nous avons raison de dire que la deuxième partie du *Parménide* n'est pas seulement un exercice dialectique et qu'elle formule contre la théorie des Idées une sixième objection la plus formidable de toutes. Et il résume l'argumentation en question dans ce dialogue : «Si l'un est et qu'il participe à l'être, on peut affirmer de lui et des autres choses tous les contraires : s'il est sans participer à l'être, on ne peut rien affirmer ni de lui ni des autres choses : s'il l'un n'est pas et cependant participe à l'être, on peut tout affirmer de lui et des autres choses : s'il n'est pas sans participer à l'être, on ne peut rien dire ni de lui ni des autres choses : en d'autres termes, posez la participation, et rien n'est pas vrai»²².

Si l'on prend cette conséquence au pied de la lettre, l'argumentation du *Parménide* sera une réfutation sérieuse de la théorie des Idées, parce que cette argumentation niera toutes les participations. Mais il faut faire attention à l'emploi des mots dans ce dialogue. Brochard semble penser que Platon emploie d'une manière égale les mots pour indiquer non seulement la relation entre les Idées et les objets sensibles mais aussi celle entre les Idées eux-mêmes ; c'est pourquoi il lui paraît que la conséquence de cette deuxième partie est la réfutation «la dernière et la plus grave»²³. Pourtant, d'une part, on ne peut dire

que ces deux manières de la participation sont différentes l'une de l'autre, et, d'autre part, on ne pourra aussi identifier facilement l'une avec l'autre²⁴. Dans le *Sophiste* aussi, le problème pourra être soulevé.

Laissant ce problème de côté maintenant, il reste encore un problème : il est d'abord difficile de constater que, dans le *Parménide*, en ce qui concerne la relation entre les Idées et les objets sensibles, le terme «participation» dans le même sens que dans les dialogues antérieurs où la théorie des Idées est développée²⁵. Brochard, semble-t-il, ne met pas ce point en question.

Parménide l'interlocuteur interroge Socrate le Jeune à propos de la manière de la participation entre les Idées et les sensibles (*Parménide*, 131A5-6) : «Est-ce donc à la forme entière ou seulement à une partie que chaque participant participe? Ou bien y aurait-il, à part ceux-là, un autre mode de participation?» L'interlocuteur restreint la participation aux deux manières. Et cette restriction peut permettre d'interpréter mal la relation entre les intelligibles et les sensibles ; en effet, une Idée est réduite en pièces, par l'exclusion de la possibilité même pour elle d'être à la fois tout entière dans plusieurs choses séparées. Par ailleurs, voyons un passage (*Parménide*, 134B3-12) dans lequel la réfutation de la théorie des Idées est développée du point de vue qu'elles seront inconnaissables : «Mais les formes elles-mêmes, tu en conviens, nous ne les possédons pas, et il n'est pas possible qu'elles soient parmi nous. — Non, en effet. — Mais n'est-ce pas par la forme en soi de la science que sont connus les genres en soi? — Si. — Or cette forme, nous ne la possédons pas. — Non, en effet. — Donc nous, du moins, ne connaissons aucune des formes, puisque nous n'avons point part à la science en soi». Et encore un passage (*Parménide*, 134C10-D2) : «Et, si d'autres êtres participent à la science en soi, tu m'accorderas bien que c'est Dieu, et nul autre, qui possède la science la plus exacte? — Nécessairement. — Et maintenant, parce qu'il possède la science en soi, Dieu sera-t-il capable de connaître les choses de notre monde?»

Dans ces passages, Parménide l'interlocuteur emploie ἔχειν et μετέχειν sans distinction²⁶. Mais nous nous rappelons que, dans le *Phédon* 102B et C, Platon les distinguait nettement entre eux ; alors, il applique ἔχειν pour indiquer une possession des caractères par les individus, p.ex. la grandeur de Simmias, la

petitesse de Socrate. Platon ne nous autorise pas à identifier une possession ($\xi\chi\epsilon\iota\nu=\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\nu\alpha\iota$) avec une participation ($\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$) : il interdit de considérer les Idées comme immanentes aux objets sensibles. D’où, dans le *Parménide*, on ne peut voir une confusion de l’emploi du mot. Il faut ainsi bien compter avec l’emploi de $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ dans ce dialogue²⁷.

Donc, en ce qui touche la deuxième partie de ce dialogue, nous constatons ceci : ce qui est sûr, c’est que, tout en supposant qu’une Idée quelconque soit ou qu’elle ne soit pas, on aboutira à la même conséquence que l’Un. À moins que l’on ne détermine les Idées exactement par leur nature propre et qu’on les différencie objectivement les unes des autres, l’on ne pourra tirer aucune conclusion précise et significative de n’importe quelle discussion. Brochard dit : «Déjà l’énoncé de l’alternative posée par Parménide : si l’Un est, si l’Un n’est pas, indique qu’il s’agit de la participation»²⁸. Mais, ici, ce dont il s’agit tout d’abord est plutôt un terme mis en position du sujet qu’une relation elle-même ; dans ce cas-là, il faut mettre l’Un lui-même en question : en effet, dans la discussion de cette deuxième partie, $\acute{\epsilon}\nu$ signifiait tantôt l’unité absolue tantôt l’unité relative. C’est après la détermination de la nature d’un terme en question qu’il s’agira de la participation.

Or, Socrate le Jeune dit dans le même dialogue : «Si l’on commence par distinguer et mettre à part les formes en leur réalité (...), et qu’on démontre ensuite que ces formes peuvent se mélanger et se séparer, c’est alors, Ô Zénon, que je serais émerveillé, ravi»(*Parménide*, 129D7-E12). Avant tout, il faut que la séparation des Idées soit assurée, sinon la condition de participation ne sera pas satisfaite. La participation comme relation ne se maintient pas en elle-même, mais elle est une sorte de fonction des termes qui entrent dans cette relation : la participation dépend des termes, c’est-à-dire les Idées. Ainsi, si l’argumentation de la deuxième partie en question est très significative pour la théorie des Idées, c’est peut-être qu’elle montrait que les discussions composées des termes mal déterminés se rendraient absurdes et que cette argumentation suscitait aussi un intérêt profond pour la détermination stricte des Idées eux-mêmes d’un ordre ontologique ou épistémologique. On peut dire que la critique du monisme dans notre *Sophiste* est soutenue par les faits dans le *Parménide* qui viennent d’être

confirmés ; l'être n'accepte pas une définition quantitative, mais il demande une définition par sa nature propre²⁹. La voie à suivre ensuite est clairement montrée : au travers des critiques des monistes et des pluralistes, on est arrivé à savoir où se tourner et comment interroger dans la recherche de la nature de l'être³⁰.

(Professeur à l'Université de Kanazawa)

* This work was supported by JSPS KAKENHI Grant Number 24520084.

Notes

¹ Cf. Soulez (1991), pp.222-227.

² Diès (1969), p.286, n.1.

³ Brown (1999), p.455. Les recherches faites d'un point de vue de la logique moderne semble être inspirées notamment par l'affirmation de Cornford (1960) qu'avec l'usage du mot μετέχειν Platon distingue deux sens d'être, «exister» et «être identique avec», et que ces deux sens d'être n'ont aucun rapport avec la «copule» qui est un lien supposé entre sujet et prédicat de la logique d'Aristote (pp.256-257, 278-281, 296). Akrill (1965), à son tour, objecte à Cornford que Platon apporte la différence entre la copule (μετέχει), le signe d'identité (μετέχει ταύτου) et «ἔστιν» existentiel (p.218). C'est sûr que le problème de la fonction et l'usage ordinaire du langage excite notre intérêt, mais le problème soulevé dans le *Sophiste* ne peut être limité à la distinction logique des sens d'être, qui, en fait, n'a d'importance que par rapport aux relations entre des genres (Idées) démontrés à 251Aff.

⁴ Diès (1969), p.274.

⁵ Nos citations de Platon se rapportent en principe à l'édition de Budé (la Collection des universités de France).

⁶ Tanaka (1981), pp.584-586.

⁷ Fujisawa (1976), pp.411-412, Miura(2012), pp.79-81.

⁸ Cf. *Sophiste*, 243C10-D5, dans lequel «τὰ πολλά» indique tous les termes dont l'étranger d'Élée vient de parler à 243B3-6 : «...τις φθέγγεται λέγων ὡς ἔστιν ἡ γέγονεν ἢ γίννεται πολλά ἢ ἐν ἡ δύο, καὶ θερμόν αὐ ψυχρῶ συγκεραννύμενον ἄλλος εἶπη, διακρίσεις καὶ συγκρίσεις ὑποτίθεις... »

⁹ Cf. Martin (1965, S. 10) dit : «Man kann zweifeln, ob es ratsam ist, das systematische Problem unmittelbar mit dem sprachlichen Unterschied zwischen Partizip und substantivierten Infinitiv zu verknüpfen. (...) Das systematische Problem wird durch den Sprachgebrauch nicht entschieden». Certes, le problème de l'être comme celui systématique ne peut être résolu par la différenciation simplement grammaticale. Mais, du moins, elle est une aide efficace pour percer les ténèbres de l'être. En effet, la critique serrée des doctrines de l'être ne se réaliserait pas sans cette différenciation délibérée. Par ailleurs, dans les discussions à propos du mouvement, du repos et de l'être (249D6 ff.), Platon met en relief le sens du fait d'être de « ὄν » : il ne faut pas y saisir le sens de la chose qui existe. Cf. Cornford (1960), pp.248 ff., Miura(2012), pp.82-83.

¹⁰ Diès (1969), pp.274, 285.

¹¹ D'après Cornford (1960, p.220), «"Reality" is a third term, not to be identified with hotness or coldness or with the Hot or the Cold. It is, in Plato's view, a Form, of which both the Hot and the Cold partake and so have reality».

¹² Cf. Diès (1981), p.32, n.92. D'après lui, la solution à laquelle aboutira l'examen d'une définition de l'être par le repos et le mouvement est déjà indiquée : l'être est ici τρίτον παρὰ τὰ δύο ἐκείνα

comme il sera plus loin τρίτον τι παρὰ ταῦτα (250B). Sans doute, l'étranger d'Élée dit : «Examine donc plus clairement si, à propos de nos dernières conclusions (c'est-à-dire qu'il faut dire que pour tout ce qui est immobile et tout ce qui se meut, l'être et le Tout est l'un et l'autre à la fois), l'on n'aurait pas le droit de nous poser les mêmes questions que nous posons alors à ceux qui définissaient le Tout par le chaud et le froid»(250A). Cependant, la critique faite à la définition de l'être par le chaud et le froid est essentiellement différente de celle faite à la définition par le repos et le mouvement. La distinction entre l'être, le chaud et le froid n'est pas rigoureusement faite au regard de leurs natures : on ne porte aucune discussion du point de vue de la nature. Mais l'on fera plus loin la distinction entre l'être, le repos et le mouvement, qui peuvent être considérés comme le Formes, par leurs natures propre (κατὰ τὴν φύσιν). Les objets auxquels le «mêmes» questions sont posées changeront. Nous ne pouvons donc pas analyser la définition de l'être par le chaud et le froid sur le même terrain que celui des discussions s'agissant de la définition par le repos et le mouvement.

¹³ *Sophiste*, 243E, 245E, 250E.

¹⁴ Parm. fr. 2, 3, 6, 7, 8DK28.

¹⁵ 244B6-D13. Quant à la lecture de D11 à D12, nous adoptons le texte de Burnet (*Platonis Opera*, Tom. I, London) : Καὶ τὸ ἔν γε, ἐνὸς ὀνόμα ὄν και τοῦ ὀνόματος αὐ τὸ ἔν ὄν. Cf. Cornford (1960), p.222, n.1.

¹⁶ Parm. fr.8, 4; fr.8, 6; fr.8, 38DK28, -.

¹⁷ Parm. fr.8, 43DK28.

¹⁸ Cf. Robin (1973), p.112.

¹⁹ Diès (1981), p.11.

²⁰ *Parménide*, 135E-136C.

²¹ *Parménide*, 166C.

²² Brochard (1974), pp.128-129.

²³ Brochard (1974), p.146.

²⁴ Cf. Tanaka (1981), pp.595ff.; Fujisawa (1974), pp.40ff. Dans les dialogues antérieurs au *Parménide*, en général, ce dont il s'agit, c'est uniquement la participation entre les Idées et les objets sensibles. Si l'on identifie (ou distingue) les deux manières de la participation, l'on doit mettre en question une séparation des Idées, qui soutenait la participation entre les Idées et les sensibles. Dans le *Phédon*, Platon ne faisait mention que de l'opposition des Idées, non pas de leur séparation. Et dans les discussions de notre *Sophiste* touchant la relation entre le repos et le mouvement, en admettant leur opposition, Platon discute d'une possibilité de leur participation. D'où, si l'on peut établir une séparation de deux termes par leur opposition, la séparation des Idées pourra être assurée. Et cet établissement sera fait dans la démonstration de la communauté des genres.

²⁵ Cf. Tanaka (1981), pp.630ff.

²⁶ Fujisawa (1974), pp.30-34.

²⁷ Cf. Tanaka (1981), pp.564-569.

²⁸ Brochard(1974), p.123.

²⁹ Dans la critique de la doctrine monistique, Platon emploie les mots αὐτὸ τὸ ἔν, τὸ ἀληθῶς ἔν. Cependant, l'on ne peut penser qu'ils signifient l'Idée de l'Un. Si l'on y avait supposé une Idée ἔν, elle aurait été celle qui soit participée, en même temps, de τὸ ἔν αὐτό comme attribut (p.ex. le nombre d'un) et de ἔν comme affection (c.-à-d. τὸ πάθος τοῦ ἐνὸς ἐπὶ τοῖς μέρεσι πᾶσιν). En outre, l'Un correctement défini (τὸ ἔν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) est celui comme idée reçue et courante à cette époque. Autrement dit, par là, ἔν de Parménide pourra être tiré de cette idée. Il en est de même d'αὐτὸ τὸ ὄλον.

³⁰ Signalons de nouveau que, jusqu'ici, Platon ne portait pas sa théorie des Idées pour bien fonder sa réfutation contre la doctrine des monistes aussi bien que contre celle des pluralistes ; autrement dit, elles n'étaient pas critiquées par rapport à la théorie des Idées. Cornford (1960, p.220) commente : «Plato is once more assuming his own doctrine that "names", such as "real" and "one", have meanings, and those meanings are Forms of which the thing bearing the names

partakes». Brochard (1974, p.135) comprend, à son tour, que Platon soumet l'Idée de l'être à la critique des philosophes anciens. À 245C, nous pouvons trouver une description : l'être et le Tout ont maintenant chacun leur nature distincte (...), τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ὅλου χωρὶς ἰδίαν ἑκατέρου φύσιν εἰληφότος). Mais, c'est seulement en tant que l'on suppose que le premier ne soit pas le dernier et que le dernier soit en soi-même, que chacun de ces deux a sa propre nature. D'où une discussion plus approfondie que est relative à leur opposition ou à leur conjonction n'est plus évoquée.

Bibliographie

- J. L. Ackrill (1965), "Plato and the copula : *Sophist* 251-259", dans R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London.
- V. Brochard (1974), *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris.
- L. Brown (1999), "Being in the *Sophist* : A Syntactical Enquiry", in G. Fine (ed.), *Plato* 1, Oxford.
- F. M. Cornford (1960), *Plato's Theory of Knowledge*, London.
- A. Diès (1981), *La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, Paris.
- (1969), *Le Sophiste*, Œuvres complètes de Platon, Tome VIII, 3e partie (Collection des universités de France), Paris.
- (1974), *Le Parménide*, Œuvres complètes de Platon, Tome VIII, 1re partie (Collection des universités de France), Paris.
- N. Fujisawa (1974), "Ἐχειν, μετέχειν, and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms", *Phronesis* XIX, pp.30-58.
- (tr.) (1976), *Le Sophiste*, Œuvres complètes de Platon, vol.3, Tokyo (en japonais).
(藤澤令夫訳「ソピステス」『プラトン全集 3』, 1976年岩波書店)
- G. Martin (1965), *Allgemeine Metaphysik, ihre Problem und ihre Methode*, Berlin.
- K. Miura (2012), "On 'What Is' in Plato's *Sophist*", *Kanazawa Journal of Philosophy and Philosophical Anthropology* 3, pp77-101(en japonais).
(三浦 要「[有る]とはどういうことか?」『哲学・人間学論叢』第3号)
- L. Robin (1967), *Le Phédon*, Œuvres complètes de Platon, Tome IV, 1re partie (Collection des universités de France), Paris.
- (1973), *La pensée grecque*, Paris.
- A. Soulez (1991), "Le travail de la négation. L'interprétation du *Sophiste* par Gilbert Ryle", dans P. Aubenque (ed.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli, pp.215-246.
- M. Tanaka (1981), *Platon*, vol. II, Tokyo (en japonais).
(田中美知太郎『プラトンII』, 1981年岩波書店)