

Avec le *Gorgias*, le *Sophiste* est le dialogue où Platon s'attaque le plus radicalement à ses adversaires, maîtres en rhétorique et en tromperie. Si le *Gorgias* met en scène une discussion avec trois sophistes successifs (dont on a pu dire qu'ils étaient comme trois visages, ou trois masques d'un même personnage tour à tour charmeur, hypocrite et tyrannique - Gorgias, Polos, Calliclès), le *Sophiste* ne met pas en scène aucun sophiste particulier. La discussion se fera cette fois-ci en son absence. Il s'agit cette fois-ci de déterminer ce qu'est un sophiste en tant que tel, de le dire dans son être, lui qui semble toujours nous échapper et nous confondre par ses ruses verbales.

Définir le sophiste, c'est se prémunir contre les pièges qu'il nous tend, en comprenant tout ce qui le sépare de l'authentique philosophe. C'est donc, en creux, le statut du penseur et ami de la sagesse qui est en jeu, la possibilité même que l'exercice de sa parole ne se confonde pas avec un vain bavardage. Quand, dans ce dialogue, Socrate et son interlocuteur parlent de l'être, ce n'est jamais parce ce sujet serait, en soi, « philosophique », mais parce qu'ils ont absolument besoin de résoudre un problème précis, qui leur permettra ensuite de prendre le sophiste au piège de ses mensonges. La question de l'être ne vaut pas en soi. Le philosophe ne se perd pas dans les abstractions par plaisir, au contraire du Socrate perché sur son nuage que présente Aristophane dans les *Nuées* ¹.

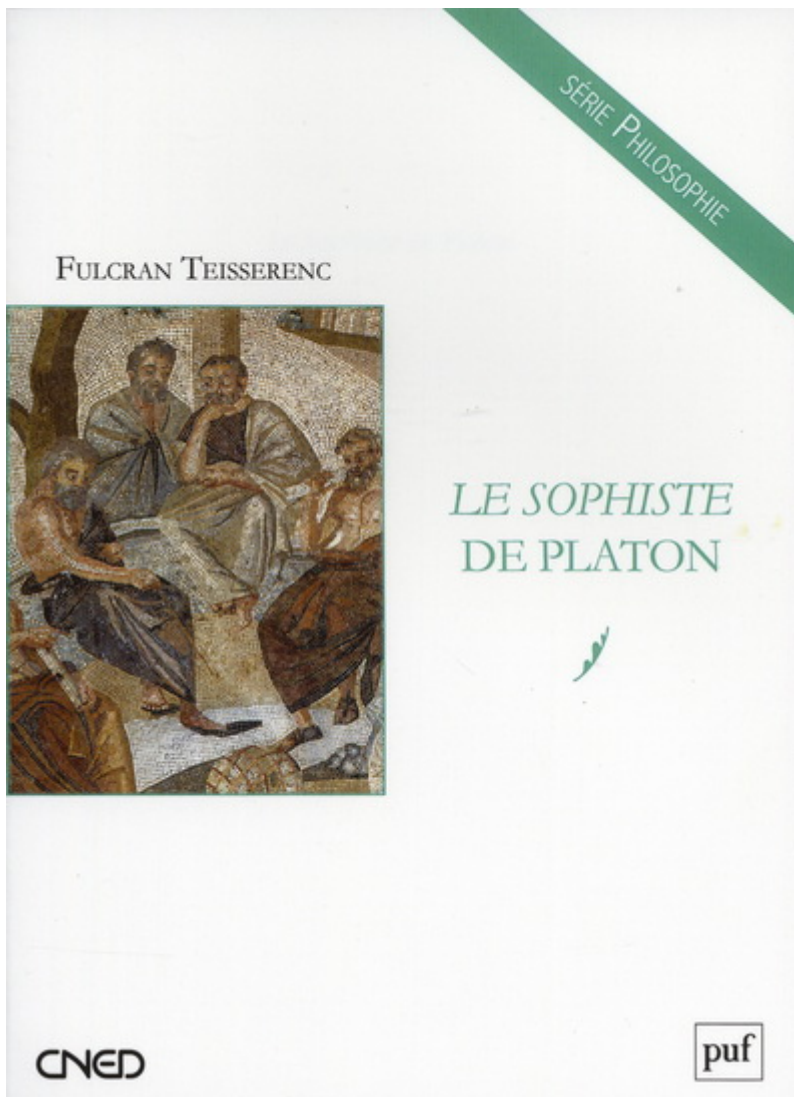
Fulcran Teisserenc a publié en novembre dernier un commentaire du *Sophiste* ², dans le cadre des cours de préparation à l'agrégation externe 2013. Son livre suit Platon de très près, presque ligne à ligne, en explicitant toutes les difficultés de ce texte extrêmement dense, et parfois trompeur.

Le sophiste comme maître des simulacres, producteur d'images trompeuses, a tout intérêt à ne jamais se laisser enfermer dans une définition trop précise, pour mieux confondre son art avec une recherche de la sagesse véritable. Il voudrait se faire passer pour philosophe, ou bien réussir à faire passer Socrate pour un sophiste comme un autre. Il n'y a que le philosophe qui soit capable de le démasquer. Le sophiste est « affecté à un lieu dont lui-même ignore l'emplacement, car il n'est compris que du premier [le philosophe] : seul le dialecticien peut situer et assigner le sophiste » ³.

Le sophiste est l'autre du philosophe : son envers, son contraire, son meilleur ennemi. « Le philosophe est autre que son autre, mais, en raison de la réversibilité de l'altérité, c'est tout autant lui qui se constitue dans une opposition au sophiste que l'inverse : il se forme négativement comme l'envers de son rival, qui est lui-même l'autre que lui (incidemment, Platon met le doigt sur une matrice conceptuelle partout à l'œuvre dès qu'il est question de légitimité et d'autorité intellectuelles : il n'y a de magistère de la

vérité que par rapport une hérésie dont il a intimement besoin pour se définir) » ⁴.

Est vraiment philosophe celui qui est capable de dire qui est le sophiste. De ce fait, en cherchant ce dernier, le philosophe se définit lui-même simultanément, ; il se met aussi en danger, tant est grande la proximité avec son adversaire : ne sont-ils pas tous les deux des maîtres de la parole et de la réfutation ?



La chasse au sophiste

Il revient à l'Étranger de mener la conversation. Ce dernier est un membre de l'école Eléatique, un disciple de Zénon. Il n'est toutefois pas, comme le montre F. Teisserenc, dans la stricte orthodoxie de l'auteur des paradoxes et c'est parce qu'il est prêt à

mettre ses certitudes en doute qu'il peut discuter avec Socrate.

Le commentaire montre également que c'est dans ce dialogue qu'apparaît pour la première fois, et de façon exemplaire, la méthode de division dichotomique : le début du dialogue tente de définir ce qu'est un pêcheur, sujet plus facile, moins chargé d'enjeux, qui est comme un tour d'échauffement avant d'en venir au cas sérieux, celui du sophiste.

La méthode de définition paraîtrait peu sérieuse à un aristotélicien, voire par moments fantaisiste. Platon semble changer de techniques de division en cours de route. En fait, il varie volontairement les méthodes de divisions et les points de vue. Cette désinvolture pourrait être l'indice d'un plus grand sérieux, d'une plus grande maîtrise d'un ensemble de procédés éristiques : on tourne autour de la proie, on l'encercle, on l'attaque de plusieurs façons. Platon n'est pas prisonnier d'une seule approche de son sujet. Au cours de ces divisions successives, qui cernent de plus en plus près leur objet, la polémique n'est pas oubliée : le sophiste est d'abord un homme en quête de séduction et d'argent. Plus que la métaphore de la chasse, c'est celle de la pêche qui convient. Le fait même de s'être entraîné à la définition avec le pêcheur le souligne -et dédramatise l'enjeu : il ne doit pas nous effrayer, ce sophiste qui, somme toute, est un homme, ni plus ni moins que celui qui lance sa ligne pour attraper du poisson. Attraper le sophiste n'est, à la vérité, pas une affaire plus dramatique que de sortir une carpe de la rivière...

S'il est vrai que le sophiste, être fascinant, polymorphe, est plus difficile à définir que le pêcheur, il n'est pas plus inquiétant que lui.

Le discours sur l'être et le « parricide » de Parménide

C'est à ce moment que le dialogue rencontre la difficulté qui sera centrale dans toute la suite du livre, celle du statut du mensonge, c'est-à-dire du discours qui ne dit pas l'être, qui dit le non-être.

Il est entendu que le sophiste ment. Il ne dit pas les choses comme elles sont. Or, mentir, c'est dire ce qui n'est pas, le non-être. Les interlocuteurs s'aperçoivent que si nous suivons le poème sur l'Être de Parménide, nous tombons dans le plus grand embarras : car Parménide nous dit que l'être est, le non-être n'est pas. Dans ce cas, le mensonge et l'erreur deviennent impossibles. Tout ce que je dirai sera vrai, du seul fait que je le dise. Comment envisager que le non-être, d'une certaine manière, soit ?... L'Étranger doit donc admettre qu'à en rester à la thèse de Parménide, on tombera rapidement sur la position des sophistes, pour qui tout est vrai, ou tout est faux ⁵ . Cette aporie signe l'échec d'une première tentative de définition du sophiste. Socrate et l'Étranger doivent donc admettre qu'il leur faut critiquer radicalement

l'ontologie parménidienne : c'est le moment du « parricide ». Il faut oser tuer le père si sa doctrine se heurte à une objection fondamentale.

F. Teisserenc suit de près l'exposé de cette énigme que l'être pose au langage ; il restitue l'opposition entre les Fils de la Terre, qui suivent Héraclite dans sa vision du devenir, et les Amis des Formes, qui veulent articuler correctement l'être et ses genres.

Les philosophies présocratiques n'ont proposé, à titre de théories sur l'être, que des contes pour enfants qui, comme le dit le commentateur, n'impressionnent plus les gens d'âge plus mûr et de jugement plus rassis. Leurs explications sont insatisfaisantes : elles obligent à reprendre de fond en comble l'interrogation sur la nature de l'Être.

Les genres de l'Être

Ce moment, que l'on désigne comme celui de la dialectique ascendante, est l'un des plus magistraux de toute l'oeuvre de Platon, de par la radicalité de son questionnement, sa haute technicité et sa façon d'articuler une question hautement « philosophique » (les rapports de l'être et du non-être) à une interrogation concrète et pressante (qu'est-ce qu'un sophiste ?).

Les deux interlocuteurs définissent ce que sont les genres de l'être, en ne retenant que les principaux. F. Teisserenc demande s'il faut parler des « plus grands genres » ou des « très grands genres »⁶. Platon se montre là encore non-dogmatique et très libre par rapport à son discours : il n'est pas utile de chercher tous les genres, il suffit de considérer les plus importants : le Même et l'Autre, le Mouvement et le Repos. Il suffit en effet de reconnaître que certaines choses sont mues ou meurent, que d'autres sont en repos ; que certaines choses sont différentes, d'autres semblables. Il ne serait pas utile de compliquer davantage.

La dialectique articule ces genres par rapport à l'Être et entre eux : ainsi par exemple, l'Autre est l'autre du Même. Le Mouvement est le même que lui-même. Le Repos est, mais il n'est pas l'Être. Le Mouvement est, mais l'Être n'est pas en mouvement.

Ou encore : le Repos est autre que le mouvement et aussi autre que l'Autre.

Il est donc possible de combiner les genres entre eux et de les appliquer, en tant qu'ils sont des prédicats, à un autre genre ; enfin, de comprendre leur rapport à l'Être, qui désigne à la fois le fait d'exister et en même temps la copule prédicative, donc ce qui permet la communication entre les genres.

Le fonctionnement des genres entre eux est défini par le *sumplokè tôn eidôn*, l'entrelacement des formes. Ce n'est qu'en respectant celui-ci que l'on peut tenir un

discours sensé. Ceux qui confondent les genres, qui attribuent le devenir à l'être par exemple, ne disent rien de compréhensible. Leur discours ne veut rien dire, il se contredit lui-même.

Il faut dire qu'il y a participation des genres à l'Être et des genres entre eux : le Même participe de l'Être, mais l'Être n'est pas (que) le même et il n'est pas non plus autre. Il y a de l'être dans chaque genre : il y a du mouvement, il y a du repos, mais dire d'une chose qu'elle est, ce n'est pas dire nécessairement qu'elle est en mouvement ou au repos. L'étude de cet entrelacement oblige à la plus grande précision et à la plus grande habileté dialectique. Ce qui est, c'est donc ce que dit le philosophe pourvu qu'il articule correctement les genres.

F. Teisserenc montre comment la communication des Formes entre elles est comparable, pour Platon, aux lettres voyelles : celles-ci marquent une distinction nette entre les syllabes, tout en faisant la liaison entre elles. Elles marquent un écart tout autant qu'un enchaînement. Le discours vrai est donc celui qui sait dire les formes selon leur enchaînement correct. Sera faux, sophistique, le discours qui les articule mal, qui confond les genres. L'auteur note d'ailleurs que c'est à ce moment que se trouve la seule occurrence dans l'oeuvre de Platon d'une notion de « Formes intelligibles ». L'expression entière n'apparaît pas dans les autres dialogues.

Nous comprenons alors que le non-être n'est pas le contraire de l'être, contrairement à ce que soutenait Parménide. Il y a du non-être en tant que les genres *participent* de l'être mais se distinguent de lui. Une chose autre n'est pas la même. Le repos n'est pas l'autre. Il y a donc du non-être logé dans l'être, comme écart qui permet aux genres d'être chacun à leur façon. On le voit, il y a chez Platon un va-et-vient permanent entre la réalité et le discours, dans ses articulations sémantiques et mêmes grammaticales. La très grande virtuosité de Platon lui permet de se mouvoir dans ces difficultés sans s'y laisser prendre. Par exemple, la voix active du verbe "participer" peut nous faire croire que la participation est une action : le Même participe "activement" à l'Être. Or, pour Platon, la participation est plutôt passive : le genre reçoit son être de l'Être. C'est dans cet écart ouvert par la participation que le non-être trouve son être-propre : comme différence entre les genres.

Ce n'est qu'en découvrant ce statut inattendu du non-être que Socrate et l'Eléate se rendent capable de penser la différence et l'altérité, donc l'erreur et la tromperie, qui sont le propre du sophiste.

Le statut de l'image

Après cette description aussi exhaustive que nécessaire de l'Être et de ses genres, nous arrivons au moment dit de la dialectique descendante, qui revient des abstractions des genres au cas concret qui occupe Socrate et l'Étranger : celui du sophiste. Platon propose à ce moment la première grande théorie de l'image de la tradition philosophique. Le but est de définir le statut du discours sophistique, producteur d'images rhétoriques captivantes et trompeuses : « Les imitations qu'il produit forment un cas particulier : elles ne sont réductibles ni à des phénomènes psychologiques ni à des phénomènes picturaux ou plastiques. Mais, à leur instar, elles reposent sur l'occultation du non-être. Le rhéteur, par exemple, doit représenter une chose sans dire en quoi la représentation est distincte du représenté » ⁷

Les images sophistiques montrent ce qui est différent de l'être, mais elles ne montrent pas cette différence même. Elles ne sont que simulacres : la différence qu'elles montrent est floue, vacillante, dit F. Teisserenc. L'image tend à se confondre avec son modèle ⁸.

L'art plastique, en tant qu'il produit des copies, n'indique pas la différence mais permet d'aller la chercher, alors que la sophistique brouille tant qu'elle peut la possibilité de retrouver cette distinction. Il en ressort que nous avons affaire à des images mutilées. Enfin, l'image employée par le philosophe se désigne elle-même comme image (comme mythe, comme allégorie), donc elle montre autant que possible ses propres limites. Le philosophe n'en use que pour soutenir l'effort de l'esprit dans son élévation vers des réalités déroutantes et complexes. Le sophiste, lui, ne sort plus des images : tout n'est plus qu'effets de langages et illusions, sans plus aucune vérité au-delà de l'expression humaine et limitée que nous pouvons lui donner.

Ironie et éristique

La fin du dialogue est un moment crucial, car lorsque vient le moment de donner une définition complète du Sophiste, il apparaît, comme l'ont noté les commentateurs, que la définition pourrait aussi bien correspondre au philosophe ! Tous deux, en effet usent d'ironie, procèdent par interrogations successives et réfutations brèves... La dernière ruse du sophiste n'est-elle pas de prendre au piège le philosophe en se confondant avec lui ?

F. Teisserenc affirme qu'il faut éviter une « ultime et fatale confusion » ⁹ et précise en quoi, malgré tout, Platon distingue subtilement les deux.

Il est entendu que le philosophe et son adversaire sont en réalité ignorants et usent d'ironie. La différence tient au fait que le sophiste refuse d'avoir le savoir de son ignorance. Socrate lui, est prêt à admettre qu'il ne sait pas. Il ne le cache pas à tout

prix par ses discours. De plus, quand il use d'ironie pour révéler la fausseté d'un raisonnement, il laisse à son interlocuteur une chance de saisir son ironie et d'en profiter pour dépasser ses préjugés, là où le sophiste veut garder son interlocuteur dans l'erreur. Le sophiste ne veut pas le bien des gens : il ne cherche qu'à profiter de leur crédulité et à en tirer parti. Il a moins peur de son ignorance que de perdre la face en public. Socrate, parce qu'il ne recule pas devant son ignorance, fait preuve d'une discrète générosité : il laisse une chance à ses interlocuteurs de le suivre dans la recherche de la vérité.

Conclusion

Ce livre constitue toutefois un bon manuel de lecture. Il n'est sans doute pas à lire d'une traite, tant il abonde en références et en notes. Il faut s'y référer lorsqu'on rencontre une difficulté dans un passage de Platon, pour approfondir le sens du texte, en voir les tenants et aboutissants.

L'auteur ne propose néanmoins pas de lecture d'ensemble sur le livre, si bien que l'on peut facilement se perdre dans les détails de l'explication, sans faire de lien avec le sens global de l'oeuvre ¹⁰ Voilà certainement une limite à la publication en l'état d'un cours. Malgré cela, ce livre offre un bon modèle de commentaire érudit qui, s'il ne propose pas d'interprétation originale, est exhaustif et riche de précisions.

1. « SOCRATE. Pourquoi m'appelles-tu, être éphémère ?

STREPSIADE. Et d'abord que fais-tu là ? Je t'en prie, dis-le-moi.

SOCRATE. Je marche dans les airs et je contemple le soleil.

STREPSIADE. Alors c'est du haut de ton panier que tu regardes les dieux, et non pas de la terre, si toutefois...

SOCRATE. Je ne pourrais jamais pénétrer nettement dans les choses d'en haut, si je ne suspendais mon esprit, et si je ne mêlais la subtilité de ma pensée avec l'air similaire. Si, demeurant à terre, je regardais d'en bas les choses d'en haut, je ne découvrirais rien. Car la terre attire à elle l'humidité de la pensée. C'est précisément ce qui arrive au cresson.

STREPSIADE. Que dis-tu ? Ta pensée attire l'humidité sur le cresson ? Mais maintenant descends, mon petit Socrate, afin de m'enseigner les choses pour lesquelles je suis venu. »

Voir [la traduction de la pièce complète](#).

2. Fulcran Teisserenc, *Le Sophiste de Platon*, PUF-CNED, 2012.
3. Page 16.
4. Page 17.
5. Cela ne signifie pas que les théories de Parménide et d'un Gorgias se confondent, mais qu'il est facile de tirer certaines conséquences sophistiques du premier, pour appuyer les thèses du second.
6. Pages 114-115.
7. Page 166.
8. F. Teisserenc précise que, pour les Grecs, les images ne viennent pas de notre esprit, mais sont produites par les choses mêmes : les Grecs n'avaient pas un rêve mais voyaient un rêve (Page 171). Pour un moderne, un tableau n'est pas d'abord la représentation de son sujet mais un jeu avec les couleurs et les formes peintes sur une toile.
9. Page 174.
10. J'avais eu la chance d'assister en 2008 à un cours de formation sur la technique proposé par Jean-Yves Château. Ce dernier nous montrait pourquoi la technique est le sujet central du *Sophiste* : de quoi y discute-t-on en réalité, sinon des arts respectifs du philosophe et du sophiste ? A la fin, la seule manière de prendre au piège le rhéteur est de montrer que sa technique est défectueuse. L'interrogation sur la *technê*, loin d'être un à-côté, mène au cœur des interrogations les plus fondamentales.