



Charles Bresson

La figure de Parménide chez Platon

BRESSON Charles. *La figure de Parménide chez Platon*, sous la direction de Christian Bouchet. - Lyon :
Université Jean Moulin (Lyon 3), 2018.
Mémoire soutenu le 29/06/2018.



Document diffusé sous le contrat Creative Commons « Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

Charles BRESSON

Mémoire d'histoire ancienne (1^{ère} année)

Sous la direction de M. Christian BOUCHET

2017-2018

La figure de Parménide chez Platon

SOMMAIRE

<i>Introduction</i>	p. 1
I - La paternité philosophique de Parménide	p. 9
A/ Du cratyliste au parménidisme	p. 9
B/ La prise de conscience de l'instabilité politique	p. 10
C/ La mise en scène du <i>Parménide</i>	p. 12
• Remarques préalables sur le choix de la traduction	p. 12
• Les personnages du prologue	p. 14
• Les personnages et le contexte du dialogue	p. 15
D/ Parménide et Platon contre les sophistes	p. 19
E/ Similitudes et dissemblances des figures présocratiques chez Platon	p. 22
• Zénon d'Élée et Euclide de Mégare	p. 22
• Parménide d'Élée et Anaxagore de Clazomènes	p. 25
II - Parménide, figure de l'ambiguïté	p. 29
A/ Les phases de la critique platonicienne	p. 29
B/ Parménide, pourfendeur de la théorie des Idées	p. 31
C/ La construction d'une figure ambivalente	p. 34
D/ Zénon, figure de dialecticien et de sophiste	p. 35
E/ L'abandon de la figure socratique	p. 39
F/ Le débat sur l'éléatisme : Mélissos contre Gorgias	p. 42
III - Le parricide de Parménide	p. 45
A/ L'ambivalence du langage	p. 45
B/ L'Étranger d'Élée, figure de la critique platonicienne	p. 49
C/ La généalogie du concept de vérité	p. 52
D/ La <i>paideia</i> platonicienne : maintien de l'ambivalence de la figure éléatique	p. 58
• L'opposition à l'enseignement sophistique	p. 58
• La synthèse platonicienne	p. 59
• Poids de la tradition et force de la raison	p. 63
E/ La seconde partie du <i>Parménide</i> : de la métaphysique à la physique	p. 67
• Le passage de la première à la seconde partie	p. 67
• Les cinq premières hypothèses	p. 69
• Les quatre dernières hypothèses	p. 76
F/ Le bilan scientifique du parricide	p. 78
<i>Conclusion</i>	p. 85
Bibliographie	p. 89

Ce mémoire consistera en l'étude du rôle direct et indirect d'un philosophe dit « présocratique », Parménide d'Élée, qui aurait vécu entre la fin du VI^e siècle av. J-C et la première moitié du V^e siècle av. J-C (selon Léon Robin qui adopte une approche prudente concernant la datation au vu des nombreuses contradictions relevées dans les sources), au sein des écrits de Platon. Nous axerons ainsi notre propos sur la première moitié du IV^e siècle av. J-C qui vit la rédaction de l'essentiel de son œuvre, suite au traumatisme causé par la condamnation à mort de Socrate en 399 av. J-C. Les derniers travaux de Platon - les dialogues tardifs (probablement composés à partir de 380 av. J-C) - se distinguent de ceux qui précèdent : il n'est plus question de la recherche d'une simple sagesse morale (encore sur le modèle de Socrate) dont les premiers dialogues de jeunesse offrent l'exemple, ni uniquement de parfaire la théorie des Idées comme ce fut le cas des grands dialogues de la maturité ou de la transition (selon l'interprétation que l'on choisit). Leurs objets relèvent davantage de problèmes ontologiques traités suivant une stricte logique. Parménide y acquiert un rôle prééminent, à tel point qu'il semble se trouver au cœur des réflexions avec lesquelles Platon est aux prises.

Le contexte historique détermine en grande part ce retour aux sources métaphysiques. La défaite d'Athènes face à Sparte lors de la guerre du Péloponnèse, les deux tentatives de restaurations oligarchiques et la condamnation à mort de Socrate ont un moment ébranlé le système démocratique athénien. De famille aristocratique et disciple de Socrate, Platon éprouve une réelle méfiance envers les institutions de la cité qu'il croit incapables de se préserver elles-mêmes ainsi que de garantir l'équilibre politique et la sécurité d'Athènes. Davantage encore, leur fonctionnement repose sur un usage incontrôlé du *logos* : sa vocation réelle (dire ce qui est) a été subvertie, au point d'être réduite au simple rôle d'outil servant les intérêts d'un personnel politique dévoyé. Illusions et simulacres émanent de son pouvoir illimité et détournent les citoyens athéniens de l'ordre intangible du *kosmos*. Le langage ne traduit plus, au fond, que l'intérêt personnel de ceux qui savent le manier et ont abandonné l'essentiel : la survie de la cité. L'expérience de Platon l'amène en l'occurrence à poser un regard pessimiste (qui se décèle par bribes au sein de son œuvre) sur toute forme de politique humaine : en attestent ses tentatives malheureuses auprès des tyrans de Sicile - Denys Ier l'Ancien et Denys II le Jeune – autant que l'impéritie et les échecs manifestes de ses concitoyens (il dut fuir à Mégare suite à l'injustice suprême que représenta la mort de son maître et vit de ses yeux la soumission d'Athènes à une paix humiliante pour les Athéniens au terme de la guerre de Corinthe en 386 av. J-C).

À la fin du V^e siècle av. J-C, nombreuses sont les écoles de pensée qui prétendent apporter des réponses à la crise (selon Platon) politique, morale et religieuse de la cité. La prédominance croissante des discours sophistiques concurrence la philosophie née avec Socrate ; la prospérité des pratiques éristiques ou de la sycophantie traduit bien l'ivresse de paroles qui a gagné Athènes.¹ Platon s'élève contre ce qu'il considère être une dérive, un oubli de la mesure universelle censée rythmer la vie des hommes et le déploiement de l'*hybris* en toute chose. Ce qu'il vit comme une tragédie de l'homme dans la cité doit trouver une réponse dans les fondements originaires de la philosophie afin de comprendre le motif de son échec à rendre raison de sa propre nécessité. Corrélativement, cela revient à prendre au sérieux la force des thèses adverses. Le fondateur de l'ontologie et d'une pensée intégralement

¹ Cf. Platon, *Théétète*, 172c-d : « Entre ceux qui depuis leur jeunesse traînent dans les tribunaux et les endroits de ce genre, et ceux qui ont été nourris dans la quête du savoir et dans ce genre d'occupation, la différence d'éducation risque d'être celle qu'il y a entre des esclaves et des hommes libres. »

rationnelle du monde n'est autre que Parménide. Platon est, en un sens, son héritier puisqu'il dénonce lui aussi la voie dangereuse des mirages du non-Être et revendique une pratique rigoureusement rationnelle du discours face à la *doxa*. Parménide affirme en effet que tout *ce qui est* est et ne peut être conçu que rationnellement ; de même prône-t-il une soumission totale à « l'homme qui sait », par la bouche duquel la vérité est nécessairement proférée. Or, l'époque classique n'est plus l'époque archaïque. L'évidence du rapport à l'Être tel qu'il aurait existé jadis, fût-ce de manière mythique, semble perdu et oublié. Rhéteurs peu scrupuleux et sophistes possèdent un savoir qui leur permet de se poser, eux-aussi, en hommes de science. La connaissance reste cependant, pour Parménide et Platon, la voie indispensable vers le vrai. Comment, dès lors, établir une fracture nette entre énoncés sophistiques et énoncés philosophiques ? La méthode dialectique de Socrate constitue une arme de taille dont Platon usera presque systématiquement. Celle-ci révèle pourtant des faiblesses dues à sa nature intrinsèque : elle est recherche et non savoir. Elle ne délivre aucun enseignement sans l'assentiment raisonné de l'interlocuteur. C'est pourquoi son intermédiaire se qualifie lui-même d'ami de la sagesse ou de dialecticien. Le statut de Parménide s'en trouve, *a posteriori*, considérablement affaibli : on ne sait si l'on doit le qualifier de sage (il prétend connaître la vérité sans se justifier rationnellement, à l'instar des sophistes) ou au contraire de présocratique donc de proto-philosophe (il ouvre la possibilité même du discours rationnel, exprime la nécessité du lien unissant Être et pensée rationnelle). Platon a certainement toujours gardé à l'esprit l'ambiguïté de cet héritage ; ses conséquences sur le débat philosophique de l'époque sont loin d'être négligeables. Elles engagent des choix d'ordre scientifique – la possibilité même de fonder une science par la raison – et, de fait, politique puisque seule une science du langage serait à même de révéler l'ordre immanent qui régit les rapports des hommes au sein de la cité.

Si l'ensemble des dialogues de Platon s'attache à (re)trouver le fondement rationnel de chaque aspect de l'homme en société (la coïncidence entre l'être et le langage) par l'entretien dialectique - son œuvre constitue la somme de cette recherche intellectuelle - il n'en reste pas moins qu'ils se rapportent tous à une vision du monde qui émerge progressivement et toujours plus explicitement d'un écrit à l'autre. Il n'est donc pas anodin que ses dialogues tardifs s'intéressent directement à des problématiques ontologiques. Les grandes pensées archaïques, notamment celles de Parménide et d'Héraclite, apparaissent alors comme un nécessaire choix de vies auquel l'homme et la cité ne peuvent se dérober. Il appartient précisément à Platon d'avoir tenté de dépasser cette opposition. Il s'agira, non pas de comprendre ce que fut réellement Parménide (personnage presque déjà mythique au IV^e siècle à l'instar d'un Solon) ni de tenter une exégèse de son célèbre poème fragmentaire, mais bien d'exposer l'influence qu'il eut sur la pensée de Platon. Ce dernier revendiqua, en effet, son autorité et interpréta sa doctrine dans un sens qui lui était propre. Or, l'illustre sage d'Élée n'apparaît véritablement qu'une seule fois chez Platon : dans le dialogue éponyme où ses dires lors d'un entretien (certainement fictif) sont rapportés par Céphale de Clazomènes qui, ce faisant, restitue le récit que Pythodore fit à Antiphon. On ne peut affirmer pour autant qu'il demeure absent des préoccupations de Platon dans ses autres écrits. Parménide intervient ainsi toujours de manière détournée, voire masquée ; son rôle n'en est pas moins essentiel. Hypothèse qui nous incite à employer le mot « figure ». Nous prendrons donc appui sur les détours, les prises de parole par disciples interposés (Zénon d'Élée, Hermogène) ou inventés (l'Étranger d'Élée) et les allusions dispersées dans différents dialogues du corpus platonicien. Autant d'artifices qui illustrent le questionnement aporétique avec lequel Platon est aux prises à la fin de sa vie et

qui traduit une probable rupture vis-à-vis des dialogues de la maturité. L'influence que Parménide exerça sur le cheminement philosophique de Platon doit, pour être mesurée, être replacée au sein du contexte plus précis d'un débat qui fut discuté à Athènes (notamment à l'Académie) entre les tenants de l'école éléatique (les écrits de Zénon d'Élée et de Mélissos de Samos) et certains sophistes (l'écrit antithétique de Gorgias et la doctrine relativiste de Protagoras). Opposition ancienne puisqu'il s'agit de celle incarnée traditionnellement par Parménide et Héraclite, entre rationalistes et antirationalistes (cette opposition est en réalité très caricaturale et inexacte à certains égards, quoique sa postérité philosophique ait été d'une grande fécondité). La singularité de la pensée platonicienne tient à ce qu'elle est redevable aux deux et qu'il en résulta une doctrine décisive parce qu'elle prétendait répondre à tous les problèmes soulevés : la théorie des Idées. Sa première mention se trouve dans le *Cratyle* alors que Socrate s'entretient justement avec Cratyle « disciple d'Héraclite » et Hermogène « un disciple en philosophie de Parménide »¹.

Le dernier Platon pourtant, celui du *Théétète*, du *Parménide* ou du *Sophiste*, semble douter de ses réflexions antérieures (ces trois dialogues formeront le socle de notre analyse). Bon nombre de commentateurs y ont vu sa propre critique ; d'autres, au contraire, un parachèvement de la théorie des Idées. Sur ce point, nous nous attacherons à souligner un tournant dans ses écrits tant par les problématiques discutées que par la manière dont elles sont abordées. Le personnage de Socrate tend à s'effacer devant la figure de Parménide (le personnage et/ou la pensée) et la question de l'Être devient centrale. Platon a conscience qu'elle soutient toutes les autres interrogations et que sa réponse - si réponse il y a - n'aboutira qu'au terme d'une confrontation avec Parménide. Ce Parménide que fait parler Platon, tout éloigné qu'il est du penseur historique, ne cesse cependant de renvoyer aux phrases hiératiques du poème original. L'ambition platonicienne souhaite en effet s'affranchir du monisme qu'il exprime en restant toutefois fidèle à son esprit rationnel. L'opposition parménidienne de l'Être et du non-Être est si radicale qu'elle n'exprime nullement un dualisme ontologique tel celui que l'on trouve dans la théorie des Idées séparant sensible et intelligible : l'apparence sensible relève intégralement de l'illusion et l'Être rationnel seul, en tant qu'il est unique, peut être pensé. Dès lors, la possibilité de constituer une théorie physique qui vise, par définition, l'étude scientifique du sensible se trouve réduite à néant. Platon échouerait alors à mettre au jour l'ordre rationnel du monde et Parménide donnerait paradoxalement raison aux sophistes. Platon n'a ainsi d'autre choix que de commettre une trahison fidèle.

La nécessité du parricide oblige néanmoins à reconsidérer la théorie des Idées. Le *Parménide* propose à cet effet une succession d'hypothèses combinatoires, suivant une nouvelle dialectique, dont l'intention est d'éprouver à la fois le parménidisme et la sophistique ; Platon espère ainsi sortir de l'antinomie initiale et résoudre les failles de la théorie des Idées. Le caractère aporétique de ce dialogue, à l'instar du *Théétète* (dont l'enjeu est de définir la science), possède un intérêt capital. Son auteur se devra d'infléchir ses positions et de penser selon une *moindre mesure*. L'urgence à formuler des réponses concrètes aux problèmes du temps : la prolifération effective des discours d'apparence, l'enjeu d'une légitimation de la philosophie, le déclin apparent de la cité, conduit à trancher en faveur de l'existence d'un être du non-Être dans le *Sophiste* et à s'écarter définitivement du dogmatisme parménidien. Ce dialogue vise à donner une définition du sophiste afin de le distinguer du philosophe et de son *logos*. La pratique de la philosophie entend se situer en dehors de toute position dogmatique,

¹ Diogène Laërce, *Vie de Platon*, § 6

qu'il s'agisse du rationalisme total ou de la doctrine de l'homme-mesure. Afin de surmonter les apories de la *methexis* et l'impasse du *chôrismos*, Platon octroie une dignité nouvelle au sensible. Mais c'est au prix de la perte du caractère absolu de l'Idée et de l'impossibilité désormais pour la philosophie de rendre pleinement raison d'elle-même. Est-ce un complet hasard si le dialogue du *Philosophe*, annoncé à demi-mot dans le *Sophiste*, n'a jamais été écrit ? Cette étude se propose donc d'envisager le cheminement platonicien comme une pensée en réalité jamais détournée du sensible et perpétuellement concentrée sur l'intérêt de la cité et la constitution d'une science de l'Être. La possibilité de construire un esprit scientifique reste l'horizon du débat entre les deux penseurs. Les grands principes logiques de la rationalité sont en germe dans le *Poème* de Parménide et, à sa suite, dans les dialogues de Platon (principe d'identité, principe de non-contradiction, principe du tiers exclu) ; ils seront formalisés par Aristote. Chacun leur accordera une finalité différente.

Loin de l'image stéréotypée du penseur perdu dans les brumes d'un arrière-monde (in)intelligible très souvent véhiculée par la tradition philosophique, Platon aurait au contraire cherché avec force les solutions de problèmes ancrés dans la vie d'Athènes. Il ne méconnaît lui-même aucunement les critiques qu'on lui adresse et les évoque notamment dans le *Théétète* à travers l'épisode de Thalès et de la servante thrace.¹ Parménide apparaît l'interlocuteur privilégié, le foyer principal de la réflexion ontologique portée à son plus haut niveau ; grâce à lui et contre lui, Platon peut espérer retrouver le lien perdu entre l'Être et le langage, l'intelligible et le sensible. Réconcilier, en somme, la stabilité de la rationalité et la multiplicité mouvante, insaisissable, de l'apparence sensible.

C'est pourquoi, il conviendra de prendre en considération trois aspects du contexte historique : la cité athénienne au début du IV^e siècle (la politique, la consolidation de l'esprit scientifique), le débat intellectuel (les écoles de pensée), le parcours personnel de Platon (ses influences, ses expériences politiques, son évolution par l'infléchissement de sa pensée).

« Parmi les historiens de la philosophie il faut distinguer ceux qui sont plus historiens que philosophes et ceux qui sont plus philosophes qu'historiens. Les premiers se veulent objectifs dans leurs interprétations mais laissent souvent de côté des problèmes qui se trouvaient à l'état latent chez les philosophes qu'ils expliquent ; les seconds (...) interprètent les textes de façon toujours originale mais souvent discutable. »²

L'historiographie de ce sujet apparaît bien souvent éparse. Elle se divise d'ordinaire en catégories distinctes : historique ou philosophique/philologique, consacrée à Parménide ou à Platon, à un écrit précis (un dialogue par exemple) ou à une thématique en recouvrant plusieurs.

Dès l'Antiquité, la présence de Parménide au sein des écrits de Platon fut commentée. Le biographe Diogène Laërce (III^e siècle ap. J-C) le mentionne dans l'écrit qu'il consacre à Platon (*Vie de Platon*). C'est Aristote (384-322 av. J-C) cependant qui, le premier, propose une réflexion de fond sur les deux philosophes dans sa *Métaphysique* : les critiques qu'il formule à leur égard s'avèrent déterminantes pour l'interprétation du platonisme dans les siècles qui ont suivi.

¹ Cf. Platon, *Théétète*, 174a-175b

² J. Brun, *Les présocratiques*, p. 8

Les Néoplatoniciens, bien souvent de l'Antiquité tardive, s'attachent en premier lieu au *Parménide* de Platon à partir duquel ils réinterprètent l'ensemble de son œuvre dans une perspective allégorique voire mystique. Plotin (205-270) et Proclus (412-485) sont les représentants les plus importants de ce mouvement intellectuel et comptent parmi les sources les plus précieuses en ce qui concerne les interprétations proposées à l'époque (les *Ennéades* du premier, le *Commentaire sur le Parménide* du second). Leur problème principal devient alors celui de saisir le statut qu'avait accordé Platon à ce dialogue : simple exercice logique ? véritable traité de logique ? combien y a-t-il d'hypothèses ? qu'en est-il du personnage de Parménide selon Platon ? un partisan des Idées/Formes ? un pourfendeur du platonisme ? Ces questions demeurent celles des interprètes actuels. Les Néoplatoniciens, ont toutefois, entrepris l'édification d'ontologies nouvelles essentiellement à partir des hypothèses successives du *Parménide*, contribuant de la sorte à un processus interprétatif qui s'acheva par la christianisation du philosophe (saint Augustin). Lorsque le néoplatonisme florentin du XV^e siècle (Marsile Ficin, Pic de la Mirandole...) redécouvrit les œuvres platoniciennes, il fonda sa lecture sur l'héritage de l'Antiquité tardive.

Les éditions les plus complètes et érudites des écrits présocratiques datent des XIX^e et XX^e siècles. Le *Poème* de Parménide put ainsi être en grande partie reconstitué. On y distingue traditionnellement trois parties (mythe, métaphysique, cosmologie) dont on peut difficilement affirmer la prééminence de l'une sur les autres. La philologie apporte, dès lors, un incontournable appui à toute démarche scientifique. Citons, à titre de référence, le travail monumental de Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dont la première édition a paru en 1903. Elle sera enrichie par Walther Kranz. Si nombre de philosophes au XIX^e siècle ne s'embarassaient guère de précisions historiques lorsqu'il s'agissait d'établir les antécédents de leurs propres doctrines, certains se penchèrent néanmoins sur les textes originaux avec une grande attention.

Hegel (1770-1831) célèbre en Parménide, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, le père de la philosophie et propose une analyse du *Poème*. Celle-ci s'attache à ne pas dissocier Parménide des autres présocratiques et à articuler sa pensée à celles de Platon et d'Aristote. Le mérite d'une telle lecture semble, à coup sûr, d'éviter un classement arbitraire des philosophes archaïques selon des oppositions sommaires et de chercher à mesurer la prise en compte de leur héritage à l'époque classique. Du point de vue historique, cette approche comporte d'évidentes limites : Hegel souhaite rendre perceptible une logique totale de l'Histoire qui comprendrait tous ses moments, y compris – et même surtout – les plus antithétiques. Le destin de l'Être se confondrait avec celui de l'Esprit : Héraclite et Parménide puis Platon figureraient parmi les étapes nécessaires de ce déroulement dialectique. L'idéalisme philosophique de Hegel tend à oblitérer le contexte historique dans lequel évolue chaque penseur ou, du moins, à le rendre parfaitement nécessaire.

Nietzsche (1844-1900), quoique philologue, s'emploie à restituer aux philosophes antiques leur figure concrète afin d'établir une généalogie de la tradition philosophique occidentale. Il ne s'interdit donc pas de les décrire sous un angle psychologique et affectif. Contrairement à Hegel, sa démarche repose sur la conviction qu'aucun enchaînement dialectique n'est en mesure d'éclairer le passage d'une pensée à l'autre. Elle pose ainsi certains problèmes d'ordre scientifique puisqu'elle s'intéresse davantage aux conséquences morales historiques des doctrines grecques. *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* décrit toutefois avec précision l'évolution historique et philosophique qui s'étend de Thalès à Socrate. L'auteur

affirme leur prééminence sur tous leurs successeurs. Parménide se serait détaché tardivement d'Héraclite. À un âge avancé, il aurait rejeté ses certitudes premières et orienté définitivement la philosophie vers la logique au point de les confondre toutes deux. Nietzsche lui reproche d'avoir figé la discipline philosophique en une doctrine logique (et non plus instinctive) de l'Être à laquelle Platon aura été redevable. D'un côté, Parménide et Platon auraient ainsi conçu un idéalisme contre-nature (parce qu'opposé au devenir propre à la vie) ayant servi de socle à la morale chrétienne ; de l'autre, Héraclite, philosophe antirationaliste et vitaliste, exprimerait la permanence du combat en toute chose et les contradictions violentes de la vie que nulle ontologie rationnelle ne saurait résorber. Si Nietzsche reconnaît en Parménide le fondateur de l'ontologie, il tend, par là même, à cristalliser une opposition binaire relayée par la tradition philosophique (Héraclite/Parménide) et, d'une certaine manière, à effacer les spécificités de la pensée platonicienne. En outre, le passage d'une parole poétique à une parole rationnelle lui semble être un tournant funeste pour la philosophie.

Heidegger (1889-1976) considère également que les présocratiques posent les problématiques fondamentales de la philosophie, en particulier la question de l'Être. Son disciple français le plus éminent, Jean Beaufret, a proposé une traduction du *Poème* de Parménide. Selon eux, ses fragments donnent à voir une vérité originelle dé-voilée (ἀ-λήθεια), celle de l'Être même. L'usage du logos comme *technè* à l'époque classique serait la cause du voilement et de l'oubli de l'Être au profit de la compréhension des seuls étants. La pratique dialectique de Socrate et Platon aurait progressivement occulté une éclaircie fondamentale révélée grâce à la force poétique du penseur d'Élée. Plus généralement, le V^e et le IV^e siècles av. J-C constitueraient une rupture avec la pensée archaïque intrinsèquement liée au *mythos*. Heidegger interprète Platon (précisément dans le *Sophiste*) comme le dernier philosophe ayant gardé à l'esprit la difficulté et l'ambiguïté de la question de l'Être dans son rapport avec le langage. Les traités d'Aristote scelleraient définitivement son oubli (jusqu'au XX^e siècle du moins). Que l'on prête foi ou non à ce diagnostic, il a le mérite de souligner avec force la transition qui s'effectue dans la philosophie grecque entre les périodes archaïque et classique. Platon reste encore tributaire de l'œuvre de Parménide tout en cherchant à la transformer. Les spéculations heideggeriennes semblent relativement proches des analyses linguistiques et anthropologiques de Marcel Detienne dans *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*. Deux reproches principaux ont été émis contre ces interprétations : la large part accordée à un regard rétrospectif au détriment du contexte historique (Heidegger entend révéler ce que les Grecs de l'époque classique eux-mêmes se formulaient confusément) et l'intérêt porté uniquement à la partie ontologique du *Poème* de Parménide (ce qui, en l'occurrence, ne peut nuire au sujet puisque le rapport à Platon se situe essentiellement sur ce plan).

Ces interprétations philosophiques (nous avons cité ici les trois majeures) tantôt se rapprochent tantôt s'éloignent des travaux d'historiens qui, bien souvent, traitent le sujet au sein d'une étude globale du monde grec.

Léon Robin (1866-1947) souligne une évolution de la pensée grecque des présocratiques au néoplatonisme. S'arrachant progressivement à son univers strictement religieux, elle développe parallèlement une conception scientifique du monde. Ce processus est mû par les transformations sociales et techniques. Les critiques individuelles des conceptions collectives seraient la source des doctrines philosophiques et scientifiques, c'est-à-dire d'une découverte de la raison. Dans la préface de *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paul Chalus remarque que « l'auteur n'isole jamais la pensée de la vie, de ses modalités et de ses

besoins permanents ; il montre comment la réflexion philosophique subit l'influence des tempéraments individuels, des institutions, des mœurs, des divers milieux. » On a pu y voir une lecture positiviste de l'histoire ; à l'opposé de l'interprétation de Heidegger, Parménide serait le représentant d'une science balbutiante en Occident qui n'aurait eu de cesse de s'affermir avec Platon en particulier. Pour le dire en un mot, Léon Robin assimilerait de façon intégrale philosophie et science dont la naissance et le développement seraient les corollaires d'une distinction progressive entre *mythos* et *logos*. Le reproche de lecture rétrospective semblerait donc légitime dans la mesure où elle prendrait comme point de départ les avancées de la science moderne. Cependant, la prise en considération par l'historien de multiples aspects du contexte historique propre à chaque penseur permet de singulièrement relativiser ces critiques. Le travail de Léon Robin a ceci de remarquable qu'il ne néglige rien, se penche avec la même minutie sur la vie des auteurs et leurs écrits que sur le monde au sein duquel ils évoluent. C'est là peut-être le meilleur moyen de restituer les projets qui furent les leurs autant que de comprendre les liens qui les unissent.

Werner Jaeger (1888-1961) démontre l'existence d'un modèle grec. Son grand livre, *Paideia. La formation de l'homme grec*, en déploie toute la particularité. Dès Homère, une conception de l'homme s'éveille dans l'esprit des Grecs : en retrouvant les lois universelles qui régissent son existence au sein de sa communauté, il devient possible de lui assigner une place et un rôle. La prise de conscience d'un ordre immanent apparaît décisive puisqu'elle engage à perfectionner sans cesse cet idéal de l'homme et à le transmettre par le biais de la *paideia*. Dès lors, « il n'est pas un modèle abstrait détaché du temps et de l'espace. [C'est] l'idéal vivant, né du sol même de la Grèce »¹. Ainsi, de Parménide à Platon, constate-t-on un renforcement de sa mise en œuvre, une étude toujours plus avant dans sa complexité. Parménide préférerait le sens même de cet esprit hérité des valeurs héroïques et aristocratiques du temps d'Homère – caractérisées par l'ἀρετή (l'excellence) – mais dans un contexte nouveau : l'émergence des cités. De sorte qu'il devînt la vocation de l'ensemble des citoyens, à Athènes notamment. Platon endosse la charge d'accomplir ce dessein à l'échelle de la cité. L'enjeu des disputes philosophiques avec les sophistes n'est autre que la bonne interprétation de la *paideia* : en quoi doit-elle consister ? À qui s'adresse-t-elle ? Quelles valeurs charrie-t-elle ? Platon réfléchit ainsi à partir de Parménide et du sens qu'il a originellement insufflé à la philosophie. Il se trouve dans la nécessité de la doter d'une forme nouvelle afin qu'elle conserve son fondement par-delà les transformations de l'histoire. Werner Jaeger veille à toujours éclairer la réciprocité qu'entretiennent littérature et données historiques, tâche dont il s'acquitte avec brio. Son livre fournit une synthèse magistrale de la question, de l'époque archaïque à l'époque classique.

Plusieurs travaux de la seconde moitié du XX^e siècle apportent un éclairage nouveau sur le monde grec mais ne traitent que fortuitement de notre sujet.

Les origines de la pensée grecque de Jean-Pierre Vernant (1914-2007) explique, au moyen des transformations sociales et politiques, le passage d'une structure de comportement à une autre, du monde mycénien (celui des palais) à celui des cités qui vit l'émergence de la raison grecque. Claude Mossé propose, avec *Histoire d'une démocratie : Athènes*, une dense et riche histoire politique d'Athènes « des origines à la conquête macédonienne ». Elle analyse le sujet sous un angle économique et social. Seule l'idée de crise du IV^e siècle dont les conséquences

¹ W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, p. 22

auraient été funestes au modèle athénien est contestable. L'auteur est elle-même revenue sur ses conclusions dans des ouvrages ultérieurs.

L'étude de Jacqueline de Romilly *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès* s'intéresse aux motivations profondes des sophistes à Athènes. Pour ce faire, elle les ancre dans le contexte moral et politique de la période sans les réduire aux critiques que la tradition leur réserva (*via* Platon et Aristote, notamment). Le contexte démocratique et l'essor des positions philosophiques semblent liés : les sophistes obligent, de fait, la pensée traditionnelle à se remettre en question tant moralement que politiquement. En un sens, la réflexion platonicienne leur est paradoxalement redevable puisqu'elle tente de résoudre des problèmes qui n'existaient pas véritablement auparavant. Doit-on fonder les valeurs sur un ordre, celui du *kosmos*, tel que l'enseignaient les présocratiques, ou sur l'homme uniquement ainsi que le propose la sophistique ?

Des études bien plus spécifiques sur Parménide et/ou Platon existent toutefois. Citons les notices érudites qui accompagnent les traductions des sources ; celles d'Auguste Diès (1875-1958) aux Belles-Lettres restent encore aujourd'hui une référence majeure pour les dialogues tardifs de Platon. Elles diffèrent des propositions nouvelles de Luc Brisson aux éditions GF Flammarion qui retraduisit l'ensemble du corpus platonicien. Ajoutons l'impressionnante somme d'études regroupées en deux tomes sous la direction de Pierre Aubenque et assortie d'une nouvelle traduction du *Poème : Études sur Parménide*. Le travail d'importance le plus récent consacré au Parménide de Platon est certainement celui d'Alain Séguy-Duclot, *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses*, qui analyse le dialogue avec une grande rigueur. L'histoire des sciences s'est penchée à plusieurs reprises sur la construction de la logique et les origines de la méthode scientifique : *Éléments d'histoire des mathématiques* du groupe Nicolas Bourbaki ou *Sur les traces de l'Homo mathematicus* de Bernard Duvillié, par exemple.

Nous nous proposerons dès lors d'étudier la filiation et l'opposition entre Parménide et Platon à partir des écrits de ce dernier ; ses œuvres tardives essentiellement. Il s'agira de comprendre un moment de crise de la pensée platonicienne eu égard à sa perception du contexte historique de la cité athénienne durant la première moitié du IV^e siècle av. J-C : moment de remise en cause de ses propres théories, nécessité de penser contre lui-même. Le rôle de Parménide y est déterminant puisqu'il incarne à la fois la figure tutélaire par excellence (fondateur de la pensée rationnelle et du discours philosophique) et celle d'« inquiéteur » de la théorie des Idées. En un sens, le personnage de Parménide chez Platon serait parfaitement ambivalent : archaïque et classique, rationaliste et sophistique. Raison qui nous invite à l'analyser comme figure multiple aux plans ontologique, littéraire et politique. Le questionnement aporétique avec lequel Platon se trouve aux prises à la fin de sa vie traduit une véritable rupture vis-à-vis des « grands dialogues » de la maturité. Paradoxalement, la théorie des Idées aurait été le fruit d'une filiation de Parménide à Platon, autant que sa contestation le résultat d'une critique sévère par le truchement de Parménide. Pourquoi et comment la figure de Parménide a-t-elle hanté Platon tout au long de son cheminement ? D'une manière plus générale, le sujet tenterait d'explicitier un lien entre le contexte athénien du début du IV^e siècle av. J-C, soit la prédominance croissante des discours sophistiques en politique (outre la diversification des écoles philosophiques), et la nécessité pour Platon de s'y opposer en se confrontant à la postérité de Parménide, tout à la fois ancêtre et fondateur. Le dessein fondamental de Platon n'est autre que de remédier à ce qu'il perçoit comme une crise de la cité par des moyens

philosophiques et scientifiques. Le problème qui se pose reste ainsi le passage de la théorie à la pratique.

I/ La paternité philosophique de Parménide

A/ Du cratylisme au parménidisme

Platon fut dans sa jeunesse, aux dires d'Aristote¹ et de Diogène Laërce², le disciple de Cratyle, un héraclitéen. Aristote affirme « qu'il a gardé aussi plus tard ces conceptions ». Héraclite, pour qui « tous les sensibles s'écoulent sans cesse et ne sont pas des objets de science »³ pense que le fondement essentiel de l'Être est la guerre : « il faut savoir que la guerre est ce qui est commun, et qu'elle est éprise de justice ; ainsi, toutes choses sont engendrées et rendues nécessaires par la discorde »⁴, ou encore : « la guerre (πόλεμος) est le père de toutes choses (πάντων), de toutes le roi ; et les uns, elle les porte à la lumière comme dieux, les autres comme hommes ; les uns, elle les fait esclaves, les autres, libres ».⁵ Or, Platon est né et a vécu dans un monde en guerre aussi bien sur le plan intérieur (la guerre civile entre démocrates et oligarques) qu'extérieur (la guerre du Péloponnèse et la guerre de Corinthe). Son premier constat est l'instabilité perpétuelle de la politique et l'omniprésence des rapports de force. Il considère cependant qu'il est possible de retrouver un ordre (donc une stabilité) en dissociant le sensible de l'intelligible. Dépassant l'opposition entre Héraclite et Parménide, il accepte la théorie du premier pour expliquer le sensible et celle du second pour l'intelligible. Platon s'est donc éloigné de l'héraclitéisme enseigné par Cratyle qui, certainement, différait de la doctrine originale d'Héraclite. Aristote décrit Cratyle en ces termes : « C'est en effet à partir de cette conception [« qu'il n'est pas possible d'atteindre la vérité, du moins en ce qui concerne ce qui change partout et de toutes les manières »] que s'est épanouie l'opinion la plus extrême de celles dont nous ayons parlé, **l'opinion de ceux qui se prétendent héraclitéens, telle que Cratyle la soutenait**, lui qui pensait finalement qu'il ne devait rien dire, mais bougeait seulement le doigt et **blâmait Héraclite** de dire qu'on ne peut entrer deux fois dans le même fleuve, car il pensait, lui, que ce n'était pas même une fois ».⁶

L'héraclitéisme radical que Cratyle professe semble très proche du relativisme attribué à un certain nombre de sophistes et conduit, par conséquent, à une politique du chaos, une domination des plus forts. Sa position fataliste accepte le mélange sans fin des contraires, la lutte perpétuelle et la confusion du même et de l'autre ; elle réduit toute possibilité d'établir une politique juste et pérenne à néant. Platon a donc compris Héraclite à partir de Cratyle. C'est pourquoi il s'est progressivement rapproché de Parménide pour ne retenir d'Héraclite que le chaos comme état naturel du *sensible* (mais non de l'Être). Parménide et Platon pensent en effet que l'Être réel, c'est-à-dire intelligible selon Platon, est stable. Le sensible en soi est

¹ Aristote, *Métaphysique*, A, 6

² Diogène Laërce, *Vie de Platon*, § 6

³ Aristote, *Métaphysique*, A, 6

⁴ Héraclite, citation rapportée par Origène, *Contre Celse*, VI, 42

⁵ Héraclite, citation rapportée par Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 9, 4 ; et Plutarque, *Isis et Osiris*, 370d

⁶ Aristote, *Métaphysique*, Γ, 5

nécessairement trompeur et ne peut se comprendre que par l'intellect ; « croire aux sensations qui sont dépourvues de raison est le fait d'âmes barbares » disait déjà Héraclite.¹

Nous devons préciser que, sur le plan historique pourtant, contrairement à ce que pensait Platon, la philosophie d'Héraclite n'avait que peu à voir avec le cratylisme. Héraclite, comme Parménide sur ce point, concevait l'Être comme Un. Par-delà l'entrelacement violent des contraires, la nature même de l'Être rendait possible l'accès à un *logos* vrai : « les liaisons sont des touts et ne sont pas des touts, l'accord et le désaccord, le consonant et le dissonant : de l'un proviennent toutes choses, et de toutes choses provient l'un »², ou encore : « **en écoutant non pas moi mais la raison**, il est sage d'accorder que toutes choses sont une ».³ Toutefois, à la différence de Parménide, la « rationalité » telle que la comprend Héraclite, n'obéit pas à la logique. On pourrait résumer leurs positions ainsi : la doctrine d'Héraclite est hénologique et antilogique, celle de Parménide est hénologique et ontologique. La philosophie d'Héraclite croit à l'expérience humaine et non à la science logique. Selon lui, « les hommes qui demeurent ignorants » sont « des gens dépourvus d'expérience » qui ne se rapportent pas à chaque chose « selon la nature » même lorsqu'on dit « comment elle est ».⁴

Platon, dans les dialogues tardifs, pense cependant l'opposition entre Héraclite et Parménide à nouveaux frais. La seconde hypothèse sur l'Un que pose Parménide (donc Platon) dans le dialogue éponyme renvoie étonnamment à la philosophie historique d'Héraclite : « l'Un est ».⁵ Or, si l'Un est, il est *aussi* multiple par le fait même qu'il participe à l'Être. Il entre, en effet, au sein d'un réseau de relations contradictoires ; donc, il est tout et son contraire (puisqu'il est dans l'espace et dans le temps, on peut le dire un et multiple, en soi et autre que soi, immobile et mû, identique et différent, être et devenir, etc.). Autrement dit, énoncer « l'Un est un » (première hypothèse du *Parménide*) n'est pas dire « l'Un est » (deuxième hypothèse) ; donc si l'Être n'est pas l'Un⁶, il s'ensuit que l'adjonction de l'Être à l'Un rend l'Un profondément contradictoire. N'est-ce pas là ce que clame Héraclite avec tant d'insistance ? L'utilisation de la figure parménidienne par Platon se traduit par une volonté d'intégrer toutes les doctrines antérieures au sein d'une même dialectique. L'exercice mené par l'Éléate dans la seconde partie du dialogue prend un recul supplémentaire, pourrait-on dire, par rapport aux querelles philosophiques des V^e et IV^e siècles (Parménide contre Héraclite, Gorgias contre Mélissos, la théorie des Idées de Platon contre l'homme-mesure de Protagoras...) dans le but d'éprouver la dialectique elle-même.

B/ La prise de conscience de l'instabilité politique

Diogène Laërce nous apprend que Platon « faisait remonter son lignage à Solon » le législateur d'Athènes.⁷ Cette filiation l'a sans doute conforté dans l'idée qu'il possédait une légitimité suffisante pour envisager une refondation de la cité comme en témoignent les dialogues de *La République*, du *Politique* et des *Lois*. Alain Séguy-Duclot n'hésite pas à dire : « Le problème initial de Platon est donc d'ordre politique et institutionnel. Ce sera du reste

¹ Héraclite, citation rapportée par Sextus Empiricus, *Contre les savants*, VII, 126-132

² Héraclite, citation rapportée par le pseudo-Aristote, *Du monde*, 5, 396a-b

³ Héraclite, citation rapportée par Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 9, 1-2

⁴ Héraclite, citation rapportée par Sextus Empiricus, *Contre les savants*, VII, 126-134

⁵ Cf. Platon, *Parménide*, 142b

⁶ Cf. Platon, *Parménide*, 142c

⁷ Diogène Laërce, *Vie de Platon*, § 1

une constante, en filigrane de toute sa production philosophique : la finalité du platonisme est essentiellement politique ».¹

La *Lettre VII* de Platon, seule jugée authentique par les commentateurs, rapporte sa vocation première d'installer un régime juste à Athènes. Le tableau qu'il brosse de sa cité est très pessimiste : « Moi qui, bien sûr, observais ces choses et les hommes qui faisaient de la politique, plus j'approfondissais mon examen des lois et des coutumes, et plus j'avais en âge, plus il me paraissait difficile d'administrer correctement les affaires de la cité. » Et ce « car notre cité n'était plus administrée selon les us et coutumes de nos ancêtres (...) En outre, les lois écrites et les coutumes étaient corrompues et cette corruption avait atteint une importance si étonnante que moi, qui, dans un premier temps, avais été submergé par une grande envie de m'occuper des affaires publiques, je finis, en considérant la situation et en voyant que les choses allaient absolument de travers, par être pris de vertige et par être incapable de cesser d'examiner quel moyen ferait un jour se produire une amélioration aussi bien en ce domaine que, cela va de soi, pour le régime politique dans son ensemble. ». Il en conclut même que « ce qui en elles [les cités] se rapporte aux lois se trouve dans un état pratiquement incurable, faute d'avoir été l'objet de soins extraordinaires aidés par la chance. ». Successivement déçu par le régime des Trente et le rétablissement de la démocratie, il en vient à penser qu'une cité, si elle veut survivre, n'a pas d'autre alternative que de se soumettre à la philosophie elle-même et à la gouvernance des philosophes. Seule « la droite philosophie (...) peut reconnaître tout ce qui est juste aussi bien dans les affaires de la cité que dans celle des particuliers ; le genre humain ne mettra pas fin à ses maux avant que la race de ceux qui, dans la rectitude et la vérité, s'adonnent à la philosophie n'ait accédé à l'autorité politique ou ceux qui sont au pouvoir dans les cités ne s'adonnent véritablement à la philosophie, en vertu de quelque dispensation divine ».²

La philosophie de Parménide montre précisément à Platon qu'il est possible de découvrir l'ordre du *kosmos* et de vivre en harmonie avec lui. Le *Poème* suggère, d'autre part, que la philosophie doit dominer toute autre préoccupation parce qu'elle est le seul moyen de comprendre véritablement le sens des choses. La stabilité politique et la connaissance scientifique sont donc indissociables. Il est nécessaire de connaître l'ordre métaphysique pour instaurer celui du monde des hommes. L'originalité et la force de Parménide se situent dans son ontologie : l'Être répond à une logique. Tout le problème pour Platon est de l'exprimer au moyen d'un langage adéquat, un langage philosophique. Une fois ce langage acquis, il n'y aura plus aucune difficulté à déployer l'édifice de la science et à organiser la politique.

C'est à la lumière de ses expériences politiques manquées que Platon prend conscience de l'écart qui le sépare de Parménide. Lui qui se pensait aussi parménidien que socratique, découvre des incohérences entre leurs deux philosophies. L'intelligible platonicien n'est en définitive pas l'ontologie parménidienne, et la dialectique socratique se distingue strictement de la poésie philosophique. La rupture avec l'époque archaïque est consommée. Platon entame alors un immense revirement métaphysique dans ses derniers dialogues. Il s'agit de

¹ A. Séguy-Duclot, *Platon, l'invention de la philosophie*, p. 86

² Platon, *Lettre VII*, 325c-326b [Dans le *Ménon* (81c-d), la doctrine de la réminiscence affirmait que tout homme possède un savoir latent dont il peut se « ressouvenir » par l'exercice de sa raison. Le *Théétète* révèle que Platon a abandonné cette conception : « Mais il y en a, Théétète, de qui juge qu'ils ne sont en gestation d'aucun fruit. Je connais alors qu'ils n'ont, de moi, aucun besoin » (151b). La réticence voire l'incapacité de certains à raisonner traduit un irrémédiable état de vacuité de leur âme. Socrate se trouve impuissant à la corriger puisqu'elle ne prête foi qu'à « un fantôme sans réalité » (εἶδωλον καὶ μὴ ἀληθές) (151c).]

critiquer et sa philosophie et celle de Parménide tout en restant fidèle à l'une comme à l'autre. Platon se refuse, en effet, à traiter Parménide en ennemi. L'adversaire commun reste le sophiste. Or, la sophistique s'appuie sur le parménidisme. Le *Parménide*, le *Théétète* et le *Sophiste* s'emploient ainsi à discréditer la sophistique et à donner un nouveau visage à l'éléatisme et, par conséquent, au platonisme. Pour ce faire, Platon déploie un grand nombre de procédés littéraires et philosophiques autour de la figure de Parménide et de ses disciples.

C/ La mise en scène du *Parménide*

• Remarques préalables sur le choix de la traduction

La nouvelle traduction du *Parménide* proposée par Luc Brisson en 1994 a profondément renouvelé l'interprétation de ce dialogue et, partant, celle des dernières œuvres de Platon. Le Néoplatonisme a, selon lui, initié une déformation du sens des textes dont aurait hérité l'ensemble de la tradition exégétique. Lecture d'autant plus orientée qu'elle aurait favorisé, soit dit en passant, son intégration à la théologie chrétienne. Pour Brisson, on ne peut détacher Parménide (tout comme son disciple Zénon) de la vocation première des philosophes présocratiques, celle-là même qui consiste à décrire l'univers et à retrouver son ordre naturel. Tous ont cherché à découvrir le principe suprême, fût-ce un élément matériel, à l'origine de l'unification du cosmos (l'eau pour Thalès, le feu pour Héraclite...). Le *Parménide* apparaîtrait, dès lors, non plus comme un dialogue de métaphysique mais de physique seulement. Brisson remet essentiellement en question la seconde partie du texte qui déploie les hypothèses sur l'Un et la pluralité. Ainsi, Zénon discuterait des choses (*tà ónta*) sensibles, Parménide de l'ensemble de ces choses sensibles qu'il regrouperait sous le substantif de Tout (*tò pân*), à savoir l'univers. Le dialogue se pencherait sur un objet matériel quand la tradition y voyait d'abord un concept. En toute logique, la thèse de Parménide, qui est aussi la première hypothèse, est traduite par Brisson de façon à conférer au *hen* la fonction d'attribut : « S'il [l'univers] est un ». ¹ Mais à l'opposé de l'interprétation traditionnelle qui le plaçait en sujet de *esti* (« Si l'Un est ») dès la seconde hypothèse, Brisson maintient systématiquement la fonction attributive. Il est vrai que la formule prête à confusion et qu'une ambiguïté persiste quant au sens.

Suivant cette interprétation, la théorie des Idées appartiendrait en propre à la pensée classique grecque, détachée une fois pour toute de la physique archaïque. Platon reprocherait aux deux Éléates leurs réflexions excessivement absorbées par le sensible et peu soucieuses des Formes intelligibles. La critique du *Parménide* serait dirigée en priorité contre la prédominance du sensible à l'œuvre dans les conceptions de Zénon et Parménide (la partie cosmologique du *Poème* pourrait-on dire). Ce dialogue ferait figure d'un tournant bien moins radical que ce que l'on avait cru jusqu'alors : il soulignerait les difficultés inhérentes à la théorie des Idées sans pour autant envisager de la transformer de fond en comble à la faveur d'une nouvelle dialectique. Sa visée aurait seulement pour but de rompre avec la pensée archaïque dont Parménide serait le représentant le plus emblématique et dont les thèses apparaîtraient les plus abouties. L'approche de Brisson ne peut que séduire l'historien : elle débarrasse largement le dialogue de ses dimensions métaphysiques, lui confère le statut de pivot entre les deux grandes époques de la philosophie grecque (archaïque et classique), présente un Parménide

¹ Platon, *Parménide*, 137b (trad. L. Brisson)

proche du personnage historique et non un personnage fictif servant les desseins complexes de Platon.

Le *Poème* de Parménide traite néanmoins d'ontologie en sus des considérations cosmologiques. Parménide est le fondateur de l'ontologie au sens d'une étude rationnelle de l'Être qui obéit au principe de non-contradiction. Barbara Cassin, traductrice des fragments, s'est d'ailleurs bien gardée d'apposer un titre définitif au *Poème*. Elle a maintenu prudemment l'incertitude en l'intitulant : *Sur la nature ou sur l'étant*. Ajoutons à présent les objections d'Alain Séguy-Duclot à l'interprétation de Brisson concernant le *Parménide* :

1/ En 136a-c, Parménide affirme sans ambiguïté que la dialectique doit porter l'être et le non-être de l'idée choisie. Même la traduction de Brisson restitue ces paroles.

2/ Il existe, en effet, une interrogation sur la nature et donc la fonction grammaticale que l'on doit conférer au *hen* (substantif donc sujet, ou bien adjectif donc attribut). Mais les autres Idées (ressemblance/dissemblance, repos/mouvement, genèse/destruction, être/non-être) ne présentent aucun doute quant au questionnement dont elles doivent être l'objet. Ainsi, le substantif *homoiotês* ne saurait être confondu avec l'adjectif *homoios*. La traduction de Brisson accepte d'ailleurs bien de traduire de cette façon mais ajoute une note expliquant que l'énoncé doit être compris en un sens prédicatif (ce qui revient à comprendre « la ressemblance est » par « il est ressemblant »). Ce raisonnement ne peut être jugé convaincant.

3/ Brisson interprète systématiquement *hen* en tant qu'attribut dans les neuf hypothèses de la seconde partie. Or, l'énoncé de la cinquième¹ contredit cette logique (« *ei mê esti to hen* ») et ne laisse aucune place au doute : le *hen* est en position substantive parce qu'il est précédé de l'article *to*. Il est donc ici question du non-être de l'Un et non pas du non-être-un. Brisson ajoute alors le mot *un* mis entre parenthèse : « mais si effectivement l'un n'est pas (un) ». Il modifie donc le texte grec pour le plier à une logique dont rien n'atteste la validité.

4/ La logique du texte ne devient intelligible que si la première hypothèse seule porte sur l'être-un de l'Un (*hen* comme attribut) et les huit autres sur l'Un comme substantif sujet. La première hypothèse, qui est celle de Parménide, est un préalable aux huit autres qui sont combinatoires : on statue d'abord sur l'être-un de l'Un (première hypothèse), puis sur l'être de l'Un (hypothèses deux à cinq) et enfin sur le non-être de l'Un (hypothèses 6 à 9). Séguy-Duclot le prouve en mettant en évidence la structure de la phrase en grec : dans l'énoncé de la première hypothèse, *hen* se situe à l'intérieur de la conditionnelle (*ei hen estin*) alors que dans ceux des huit autres hypothèses, il se trouve à l'extérieur (par exemple : *hen ei esti* ou encore *hen ei mê estin...*). La traduction de Diès est parfaitement fidèle à cette analyse. C'est donc celle-ci, pour notre part, que nous privilégierons.

Platon construit minutieusement le *Parménide*, dialogue qui a pour objet la critique de sa propre philosophie ainsi que celle de Parménide. Il convient d'étudier tous les aspects de sa mise en scène puisqu'elle constitue le fond historique sur lequel prend place la discussion. L'ensemble des détails permet de reconstituer la figure parméniennne telle que la conçoit Platon à cette époque.

¹ Cf. Platon, *Parménide*, 160b

• *Les personnages du prologue*

« Voici, expliquai-je, **de mes concitoyens, de vrais philosophes**. Ils ont entendu dire qu'**Antiphon**, c'est bien lui, avait eu de fréquents rapports avec **un certain Pythodore, disciple de Zénon**, et que, du dialogue où s'entretinrent jadis Socrate, Parménide et Zénon, il a tant de fois ouï conter les arguments à ce Pythodore, qu'il les sait par cœur. »¹

Adimante et Glaucon sont les frères de Platon. La demande vient d'un certain Céphale de Clazomènes (entourés probablement d'amis). Antiphon est le demi-frère de Platon, d'Adimante et de Glaucon. Il aurait été « le maître de Céphale de Clazomènes, qui devint professeur à son tour ». ² Pythodore est, d'après Platon, « fils d'Isoloque, élève de Zénon ». ³ D'après la même scolie, Pythodore, que « le *Parménide* juge digne de mention pour avoir rapporté à Antiphon les propos tenus lors de la rencontre » ⁴, serait un élève de Zénon d'Élée lui-même disciple de Parménide. Pythodore fut stratège nommé durant l'hiver 426-425 afin de remplacer Lachès. C'est lui donc qui raconta l'entretien à Antiphon lorsque celui-ci était encore enfant. Certainement y a-t-il dans cet agencement quelque moyen mis en œuvre par Platon pour relier l'ensemble des personnages à sa personne ainsi qu'à celle de Parménide. Lorsqu'Adimante répond à Céphale : « C'est la vérité (Ἀληθῆ) » ⁵, Platon laisse entendre qu'outre la réponse positive au souhait de Céphale (connaître les arguments de l'entretien) le dessein profond du *Parménide* est la recherche de la vérité et non celui d'une vulgaire logomachie logique voire sophistique. La connaissance de la vérité est le propre du philosophe. Sa volonté de contempler les essences l'éloigne de toute efficacité et rapidité. Le sophiste, quant à lui, délivre un enseignement visant le succès rapide, vers « le mieux », lié à l'action, sans volonté aucune de découvrir le vrai donc le bien. D'autre part, selon Diès ⁶, le fait qu'Antiphon, ayant délaissé depuis fort longtemps la philosophie, récite le dialogue, en garantit la pureté, la franchise.

« Mon frère [Antiphon] s'est exercé à fond quand il était adolescent ; car, à présent, revenu aux goûts de son aïeul et homonyme, le cheval est sa plus grande occupation. »⁷

La philosophie, une fois acquise, ne doit pas détourner de la vie concrète. Elle ne constitue pas un éternel et vain jeu de langage à de seules fins techniques comme chez les sophistes. C'est bien ce que veut signifier Platon à propos d'un dialogue aussi hétérodoxe que le *Parménide*. Son ambition est d'attribuer à chaque citoyen un savoir-faire technique dont le sens est insufflé souverainement par la philosophie, c'est-à-dire la rationalité elle-même. La philosophie ne constitue pas une simple *technè* parmi d'autres apte à la réalisation d'ambitions individuelles. Le philosophe est, d'après Platon, l'intermédiaire entre la science et la communauté. Ainsi, chaque individu s'occupe de la tâche qu'il maîtrise sans intervenir indûment dans les affaires qui ne sont pas de son ressort. L'accord parfait de l'Être et du *logos* c'est-à-dire la révélation de la vérité par la bouche du sage – que Parménide incarne aux yeux de Platon – rend possible une vie idéale.

¹ Platon, *Parménide*, 126b-c (trad. A. Diès)

² Scolie à l'*Alcibiade majeur* de Platon, 119a (trad. J-P Dumont)

³ Platon, *Alcibiade majeur*, 119a

⁴ Scolie de l'*Alcibiade majeur* de Platon, 119a

⁵ Platon *Parménide*, 126c

⁶ A. Diès, *Parménide*, note 1, 126c

⁷ Platon, *Parménide*, 126c

« [M]ais, quand nous lui demandâmes le récit du dialogue, il montra d'abord quelque appréhension : c'était, disait-il, une grosse affaire. »¹

Ce dialogue peut être perçu comme difficile eu égard au nombre de thèses qu'il discute et à la méthode qu'il emploie. Il se penche notamment sur les arguments de Zénon en faveur de Parménide, la théorie des Idées du Socrate de Platon, la thèse de Parménide lui-même et, plus implicitement, le relativisme des sophistes – celui de Protagoras et Gorgias en premier lieu. La méthode passe, en effet, de la dialectique socratique dans la première partie à une dialectique de type sophistique dans la seconde.

Le récit relève d'une triple narration. Céphale raconte ce qu'Antiphon lui récite par cœur à partir de ce que Pythodore lui avait rapporté de l'entretien. N'oublions cependant pas que c'est Platon qui met en scène ce dispositif. Les quatre narrateurs sont donc : Platon – Céphale – Antiphon – Pythodore. Le fait de relater le dialogue sous forme de récits, enchâssés qui plus est, n'est pas anodin. Platon se met ainsi volontairement à distance. Il brouille les pistes remontant à l'auteur des lignes écrites comme s'il souhaitait ne pas prendre parti en faveur de l'un ou l'autre des protagonistes. Il semble que lui-même s'interroge réellement sur ce qu'il va exposer, ne négligeant ni le doute le plus radical ni l'incertitude la plus complète. Le dialogue, par sa forme comme par son contenu, serait donc bien un moment de crise de sa pensée où il ne s'agirait plus de chercher une solution théorique mais, à défaut, de comprendre seulement la nature réelle d'un problème. Ce type de narration permet à Platon de destituer Socrate de sa fonction de porte-parole : son rôle est celui d'un simple protagoniste dont la thèse (la théorie des Idées) se révèle être, en définitive, une proposition parmi beaucoup d'autres. Bien plus, elle est malmenée et Parménide réduit aisément Socrate au silence. L'utilisation de la forme du récit donne l'occasion à Platon d'inscrire l'entretien au sein d'un contexte qui se veut objectif et de décrire précisément les réactions des personnages. Paradoxalement, la discussion portant sur des problèmes logiques possède ainsi un caractère moins formel et la rend sujette au doute. L'emploi du mode conditionnel pour les verbes déclaratifs atteste du flottement qu'entretient Platon sur le sens du dialogue (« aurait dit Zénon »² ; « aurait observé Socrate »³). Les protagonistes auraient pu tout aussi bien ne pas avoir prononcé les paroles que le récit leur prête. En réalité, Platon cherche à savoir si la possibilité même des raisonnements proposés est philosophiquement envisageable.

• *Les personnages et le contexte du dialogue*

« **D'après Antiphon donc, Pythodore contait** qu'un jour étaient arrivés, pour **les Grandes Panathénées**, Zénon et Parménide. **Parménide était déjà d'un âge très avancé** et, sous un chef fortement blanchi, avait **belle et noble prestance** (καλὸν δὲ κάγαθόν) ; il approchait au juste, de ses soixante-cinq ans. **Zénon** était alors près de la quarantaine ; il avait belle taille, **de la grâce dans tout son air, et passait pour avoir été l'aimé de Parménide**. Ils étaient descendus chez Pythodore, **au Céramique hors les murs**. Là donc était venu **Socrate** et, **avec lui, toute une compagnie, par désir d'entendre lire l'œuvre de Zénon ; à cette date,**

¹ *Ibid.*, 127a

² *Ibid.*, 127e

³ *Ibid.*, 128a

en effet, c'est sa première entrée qu'elle faisait, grâce aux deux voyageurs : Socrate était alors un tout jeune homme. »¹

Si le dialogue s'inscrit dans un cadre réel avec des personnages réels, il n'en reste pas moins fictif. L'incertitude est volontairement maintenue. « Le but est de rendre la fiction vraisemblable, mais sans qu'elle cesse d'être sentie et goûtée comme fiction. »² Ainsi, apparaît-elle davantage comme une tentative théorique de la part de Platon plutôt que comme une prise de position. Le *Parménide* serait ce « jeu laborieux »³ dont parle le vieil Éléate : un exercice de réflexion, une gymnastique intellectuelle à la manière des sophistes mais qui, pourtant, ferait figure d'étape nécessaire dans le cheminement philosophique platonicien. Le raisonnement sophistique poussé à l'extrême aurait des vertus critiques jusqu'alors insoupçonnées dans la quête du vrai ; une négativité excessive qui creuserait au tréfonds les premières tentatives mal assurées de la pensée du philosophe et l'obligerait dès lors à se remettre en question. Parménide est, à cet égard, le personnage incertain par excellence : il incarne à la fois la critique sophistique (nous verrons pourquoi) et la vocation philosophique. Platon éprouve certainement le besoin de le confronter à ses thèses ainsi qu'à celles des sophistes afin de n'exclure aucune pensée ni méthode possible. C'est la raison pour laquelle Socrate s'efface dès que la théorie des Idées n'est plus directement discutée. L'ambiguïté que Platon maintient volontairement dans le *Parménide* entre fiction et vraisemblance ne va pas à l'encontre de ses propres conceptions sur le statut de l'illusion. Son reproche s'adresse à l'illusion qui veut se faire passer pour la chose réelle et non à celle qui assume sa nature fictive. Le personnage de Parménide se rattache, certes, à la figure historique mais ne peut être qu'une invention de Platon du point de vue historique et théorique.

Parménide y est décrit tel un sage vénérable qui a, pour lui, le poids des ans et de l'expérience. Son physique traduit son esprit : intelligence, assurance, respectabilité. Platon le présente comme un noble personnage et une figure incontournable de la philosophie. Il y a tout lieu de penser que la description physique de Parménide – tout comme celle de Zénon – s'inscrit dans l'idéal classique du *καλὸς καὶ ἀγαθός*. L'expression « *καλὸν δὲ καὶ ἀγαθόν* »⁴ ne permet pas d'en douter. La beauté physique manifeste la noblesse de l'âme, l'idéal d'excellence. Certes, Platon accordait davantage de mérite à la connaissance qu'à la beauté physique ; d'autant que Socrate, nous rapporte la tradition, était fort laid : « [*Socrate* :] La vertu (*Ἀρετή*) est donc, en quelque sorte, semble-t-il, la santé, la beauté (*κάλλος*), le bon état de l'âme (*εὐεξία ψυχῆς*), et le vice en est la maladie, la laideur et la faiblesse ».⁵ Cette phrase de la *République* montre que la beauté est attribuée à l'âme bonne. Mais la beauté sensible a aussi son importance dans le platonisme puisqu'elle ouvre à la beauté intelligible ; elle est le signe, pour l'âme éclairée, qui renvoie au beau en soi, c'est-à-dire au vrai. L'élévation vers l'Idée passe nécessairement par ses manifestations sensibles : « (...) la quatrième forme du délire, dans laquelle, à la vue de la beauté d'ici-bas, au souvenir de la beauté véritable, on prend des ailes et, pourvu de ces ailes nouvelles, on désire s'envoler sans pouvoir le faire, on lève comme l'oiseau son regard vers le ciel, on néglige les choses d'en bas, et alors on s'entend accuser de folie (...) ».⁶ Parménide représente donc la philosophie dans sa forme la

¹ *Ibid.*, 127a-c

² A. Diès, *Parménide*, note 1, 126c

³ Platon, *Parménide*, 137b

⁴ *Ibid.*, 127b

⁵ Platon, *République*, IV, 444e

⁶ Platon, *Phèdre*, 249e

plus aboutie. Sa noblesse et le respect qu'il inspire apportent la preuve que Platon reconnaît sa paternité philosophique. L'historiographie récente estime que Platon aurait abaissé l'âge de Parménide d'environ un quart de siècle pour les besoins de son dialogue relativement aux dates transmises par Diogène Laërce¹ qui suit la chronologie d'Apollodore. C'était là, semble-t-il, l'unique moyen de le réunir à un Socrate, jeune certes, mais déjà éprouvé au métier de philosophe.

Zénon d'Élée se trouve, quant à lui, dans la pleine force de l'âge ; là encore, son apparence physique reflète son âme. Son air comporte autant de grâce, nous dit Platon, que son esprit possède de rapidité et de subtilité pour enchaîner arguments et paradoxes. S'il semble avoir été l'éromène de Parménide (et peut-être aussi son fils adoptif), cela tend à confirmer le lien philosophique qui les unit. Le livre de Zénon défendrait ainsi, avec force paradoxes et sophismes, la thèse de Parménide. Platon qualifiait Zénon de « Palamède d'Élée » (Ἐλεατικὸν Παλαμήδη)² : le héros mythique Palamède est associé à l'ingéniosité. L'expression brosse un portrait apparemment flatteur mais la suite du texte laisse entendre l'ambivalence qu'on lui prête : « Ne savons-nous pas qu'il parlait avec tant d'art que les mêmes choses paraissaient à son auditoire semblables ou dissemblables, unes ou multiples, en repos ou en mouvement ? »³. Avec de tels procédés qui s'apparentent à ceux de la sophistique (les double-dits en particulier), on pourrait aisément qualifier Zénon, en dépit de son attachement déclaré au parmenidisme, de sophiste. Si l'on se penche toutefois sur le personnage de la guerre de Troie à qui on le compare, Palamède le guerrier achéen, il est possible de déceler des éléments qui vont à l'encontre de cette accusation. Palamède, roi de l'île d'Eubée, fut accusé à tort de trahison par Ulysse qui souhaitait se venger de lui. Palamède avait en effet découvert que ce dernier simulait la folie pour se soustraire au combat et rester ainsi auprès de sa femme Pénélope. Le jugement réservé à l'infortuné Palamède fut d'être lapidé. Les Anciens⁴ lui attribuent plusieurs inventions significatives tels la monnaie, les nombres, l'alphabet, le jeu de dés (*kuboi*), de dames et d'osselets. Bien plus, Palamède serait mort de sa propre invention – l'alphabet – puisqu'on l'accusa d'avoir trahi les Grecs suite à la découverte d'une fausse lettre de Priam contenant de pseudo-preuves qui l'accablaient ; la lettre fut, en réalité, le fruit des intrigues d'Ulysse.

Or, Zénon a, lui aussi, été victime d'une accusation mensongère : ses méthodes le faisaient passer pour un sophiste lors même qu'il était un véritable philosophe. Cette suspicion est exprimée par Socrate au début du *Parménide*. En vérité, Zénon est, à l'instar de Palamède, un inventeur génial. Il aurait ainsi élaboré la dialectique que l'on trouve appliquée dans la seconde partie du *Parménide*. Ses célèbres paradoxes tout autant que cette singulière dialectique n'ont jamais eu pour but, en dépit de leur apparence sophistique, de perdre l'homme dans un langage vain et purement instrumental ; ils ont été conçus comme moyens d'accès à la vérité. La comparaison avec Palamède vaut également s'agissant de la mort de Zénon. Il n'a certes pas été directement tué par sa propre invention (la dialectique) mais sa conduite inébranlable de philosophe – il ne révéla jamais les noms de ses complices – opposée à la tyrannie de Néarque (ou Démylos selon les sources), tyran de Mysie, lui valut d'être torturé à mort.⁵ Tertullien résume sa conduite ainsi : « Zénon d'Élée, à qui Denys demandait

¹ Diogène Laërce, *Vies*, IX, § 23

² Platon, *Phèdre*, 261d

³ *Ibid.*

⁴ Cf. Sophocle, *Palamède*, frgt 438 ; *Anthologie grecque*, XV, 18 ; Philostrate, *Héroïques*, 33, 3

⁵ Cf. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, X, XVIII, 2 ; Plutarque, *Contre Colotès*, XXXII, 1126 D

en quoi consiste la supériorité de la philosophie, répondit : "Dans le mépris de la mort !" : et c'est avec impassibilité que, sous les coups du tyran, il confirma son propos jusqu'à la mort ». ¹ Zénon d'Élée apparaît ainsi dans le texte platonicien comme une figure parménidienne, incomprise et nécessaire à la fois.

L'entretien est censé, en outre, se dérouler durant les Grandes Panathénées, c'est-à-dire tous les quatre ans au début du mois de juin. Les Grandes Panathénées, fêtes en l'honneur d'Athéna, rassemblent la totalité des Athéniens sans exception durant quelques jours (plus longtemps que les Petites). Elles possèdent un rôle à la fois religieux et civique. Le dialogue prend place au cœur d'une trêve politique et d'un événement qui symbolise l'unité de la cité. Ainsi, philosophes et sophistes, Athéniens et étrangers, maîtres et disciples se trouvent sur un pied d'égalité. Cet événement si important apparaît sans doute, aux yeux de Platon, être l'occasion unique d'évoquer des sujets essentiels.

La discussion se déroule au Céramique (le quartier des potiers ; dème de Céramées) hors les murs. « Dans sa partie à l'intérieur des Murs, il comprenait l'*agora*. Dans sa partie hors des murs, c'était un faubourg élégant, où se trouvait le cimetière réservé aux citoyens morts pour la patrie ». ² Jean-Paul Dumont ³ émet l'hypothèse selon laquelle l'allusion de Platon au temps (les Grandes Panathénées) et au lieu (le quartier du Céramique hors les murs) de la discussion aurait une valeur symbolique, sinon d'évocation précise du meurtre du tyran Hipparque par Harmodios et Aristogiton durant les Panathénées en 514 av. J-C, du moins de célébration patriotique de héros ayant lutté contre la tyrannie. Zénon d'Élée fut, comme nous l'avons dit précédemment, un opposant farouche à la tyrannie de Néarque (ou Démylos) et périt sous ses coups. Dans le *Phèdre* également la discussion a lieu « hors des murs » ⁴. D'autre part, le lieu du Céramique hors les murs inscrit certes la discussion dans l'ordre de la cité mais la situe néanmoins en-dehors de la place publique (*agora*) où seul se déroule le début du prologue : « Quand nous fûmes entrés **dans Athènes**, venant de notre Clazomènes, nous rencontrâmes **sur la place publique** Adimante et Glaucon ». ⁵ Notons toutefois que la fin du prologue se déroule aussi en dehors d'Athènes puisque les personnages se rendent chez Antiphon à Mélite. Platon n'a de cesse de vouloir montrer la position ambiguë de son *logos* lors du dialogue avec Parménide.

Il s'agit pour lui de marquer son opposition aux *logoï* démocratiques de la cité athénienne sans toutefois aller à l'encontre de la cité. Le lieu incarne donc les véritables valeurs civiques et patriotiques en opposition aux régimes tyranniques et démocratiques : aux yeux de Platon, le premier incarne le despotisme d'un seul homme, le second celui de la foule. Ce « faubourg élégant » avec son « cimetière réservé aux citoyens morts pour la patrie » symbolise certainement l'aristocratie que Platon, par-delà même ses origines sociales, lie systématiquement à la philosophie. L'entretien du souvenir des héros de la cité n'est pas sans rappeler les temps d'Homère, d'Hésiode ou de Pindare pour qui vérité et mémoire – des hauts faits guerriers en particulier – ne faisaient qu'un. Parménide a hérité de cette pensée aristocratique définie par l'Éloge (opposée au Blâme qui mêle intrinsèquement oubli et non-vérité) et la mémoire des vertus militaires à laquelle il ajoute le rationalisme logique. Pour lui

¹ Tertullien, *Apologétique*, 50

² L. Brisson, *Parménide*, introduction, note 19, p. 13

³ J-P. Dumont, *Les écoles présocratiques*, notice, p. 368

⁴ Platon, *Phèdre*, 227a

⁵ Platon, *Parménide*, 126a

comme pour Platon, l'ontologie ne fait que traduire l'ordre du *kosmos* dont les exploits guerriers constituent l'expression la plus marquante. Cette convergence de la philosophie et des traditions archaïques se retrouve dans le lieu choisi par Platon pour mettre en scène le *Parménide*. L'entretien dialectique de la seconde partie du texte n'est cependant nullement coutumier dans les dialogues platoniciens. Le lieu semble donc aussi avoir pour fonction de préciser que le dialogue reste dans la sphère de la philosophie et cherche la vérité par-delà la méthode sophistique utilisée. S'il est excentré (hors les murs), c'est parce que ce genre de pratique philosophique sort de l'ordinaire de la plupart des dialogues de type socratique et doit, à cet égard, être d'autant plus réservé à des initiés.

La précision du lieu a, enfin, un rôle d'opposition à la sophistique et à la rhétorique. Le *Parménide*, rappelons-le, a pu être qualifié de rhétorique stérile ou d'exercice logique sans fondement. Paul Vicaire explique que « [s]elon Socrate, la rhétorique serait indifférente à son objet et aux lieux où elle s'exerce ». ¹ Contrairement à la philosophie dialectique, elle « serait un discours "nomade", logiquement comme géographiquement ». ² C'est pourquoi Platon parle des sophistes en ces termes :

« [I]l est évident à tous les yeux que la tribu des imitateurs imitera très facilement et fort bien les spectacles parmi lesquels elle fut élevée. Au contraire, il est difficile de bien imiter en actions, et plus encore en paroles, un monde auquel on est étranger par l'éducation. **Quant à l'espèce des sophistes, je la tiens pour très experte en discours et autres belles choses, mais je crains que, vagabondant de ville en ville et n'ayant jamais eu nulle part de domicile propre, elle ne soit hors d'état de comprendre ce que des hommes, à fois philosophes et politiques, qui agissent dans la guerre ou dans les combats, qui se mêlent aux affaires, soit par leurs actes, soit par leurs discours, peuvent accomplir et dire.** Reste alors l'espèce des gens de votre sorte, qui, par leur nature et par leur éducation, participent tout ensemble de la philosophie et de la politique ». ³

D/ Parménide et Platon contre les sophistes

La plupart des sophistes à Athènes étaient, en effet, des professeurs itinérants provenant d'autres cités de Grèce. Tant par leur manière de vivre que par le contenu de leur pensée, ils sont critiqués par Platon comme des simulacres de philosophes. Les sophistes ne professent leurs leçons qu'à l'intention de quelques riches privilégiés. Ils dévoilent leurs techniques « dans les réunions privées » et « sont très forts à contredire, et (...) sont capables de faire en sorte que les autres deviennent tout aussi redoutables ». ⁴ Selon Platon, leur influence sur les esprits et le *logos* est néfaste ; ils contribuent à miner l'équilibre politique et culturel de la cité. Leur pratique va donc à l'encontre du bien commun. Ils sont, d'après le témoignage de Platon (et d'Aristote), en mesure « de former des gens capables de contredire les lois et en général tout ce qui concerne la politique ». ⁵ Étant donné que « la technique de la contradiction » systématique des sophistes est « essentiellement une certaine capacité à

¹ P. Vicaire, *Phèdre*, note 100, p. 193-194

² *Ibid.*

³ Platon, *Timée*, 19d-20a (trad. L. Méridier)

⁴ Platon, *Sophiste*, 232c (trad. N-L. Cordero)

⁵ *Ibid.*, 232d

contester toutes choses »¹, Platon, *a contrario*, revendique pour le philosophe l'attitude hiératique qu'adopte Parménide dans son *Poème* : qu'il s'agisse de « l'homme qui sait »² ou du philosophe-roi, ces figures incarnent l'autorité unique et irréfutable. Parménide et Platon refusent l'idée que l'on puisse tout contester et, par là même, la production de fausses *technai* destinées à en faire croire la possibilité. C'est pourquoi ils assimilent le philosophe à un dieu qui surplombe le commun des mortels, à la différence du sophiste qui se fait passer pour un homme de savoir et change d'apparence selon ses intérêts du moment. La figure du philosophe chez Parménide et Platon a pour caractéristique le mépris qu'il affiche de la foule ignorante :

« (...) [cette voie de recherche] avec laquelle se font illusion les mortels qui ne savent rien, doubles têtes ; car c'est l'absence de moyens qui meut, dans leur poitrine, leur esprit errant ; ils se laissent entraîner, à la fois sourds et aveugles, hébétés, foules indécises pour qui l'être et aussi bien le non-être, le même et ce qui n'est pas le même, font loi. Tous sans exception, le sentier qu'ils suivent est labyrinthe ».³

« [Socrate :] Détaché des objets qui suscitent les passions humaines et occupé de ce qui est divin, il [le philosophe] subit les remontrances de la foule, on dit qu'il a perdu la tête, mais en fait la divinité l'inspire, et c'est cela qui échappe à la foule. »⁴

À ce titre, le philosophe est, pour l'un et l'autre, une figure presque divine :

« [Théodore :] (...) cet homme [l'Étranger d'Élée] n'est nullement un dieu, bien qu'il soit, cependant, un être divin, car je proclame que tous les philosophes le sont. » ; « [Socrate :] Mais il est probable que son genre n'est, pour ainsi dire, guère plus facile à discerner que le genre du dieu. Car ces hommes prennent les apparences les plus diverses pour "parcourir les cités" au milieu de l'ignorance populaire, et ceux qui sont réellement des philosophes – et non pas ceux qui le sont faussement – regardent d'en haut la vie des gens d'ici-bas. C'est ainsi que, pour quelques-uns, on ne peut leur concéder aucune valeur, tandis que pour les autres ils sont dignes de tout ».⁵

L'expression "parcourir les cités" renvoie à un vers d'Homère : « Les dieux prennent les traits de lointains étrangers et, sous toutes formes, s'en vont de ville en ville inspecter les vertus des humains et leurs crimes ».⁶ On retrouve sensiblement la même idée chez Parménide : « Les cavales qui m'emportent m'ont conduit aussi loin que mon cœur pouvait le désirer, puisqu'elles m'ont entraîné sur la route abondante en révélations de la divinité, qui, franchissant toutes cités, porte l'homme qui sait ».⁷ L'Étranger d'Élée aurait ainsi cette qualité de philosophe assimilé à un être divin dont l'éloignement garantirait l'honnêteté de ses propos. Lorsque Socrate demande s'il les contredira tel « un dieu de la réfutation », Théodore lui assure qu'« il est plus mesuré que ceux qui aiment prendre part aux controverses »⁸, en l'occurrence que les sophistes. Si l'on admet l'hypothèse qui consiste à tenir l'Étranger d'Élée pour Platon lui-même (mais masqué), il serait vraisemblable d'y voir une preuve

¹ *Ibid.*, 232e

² Parménide, *Le Poème*, fragment I (trad. J. Beaufret)

³ Parménide. *Le Poème*, fragment VI

⁴ Platon, *Phèdre*, 249c-d

⁵ Platon, *Sophiste*, 216b-c

⁶ Homère, *Odyssée*, XVII, 485-487

⁷ Parménide, *Le Poème*, fragment I

⁸ Platon, *Sophiste*, 216b

supplémentaire de l'importance accordée à la figure de Parménide. Platon simulerait un étranger éléate, véritable philosophe assimilé à un dieu justicier qui, en vertu de son impartialité, pourrait à bon droit se détacher de la philosophie parménidienne. Il s'agirait de conserver la dignité exceptionnelle, quasi divine, du philosophe en commettant néanmoins une trahison permise par son statut d'étranger (ce qui, dès lors, n'apparaîtrait plus comme une trahison). Théodore insiste sur le fait que l'on puisse lui faire confiance en attestant que cet étranger n'est pas un sophiste. Ce n'est donc sans doute pas un hasard si l'Étranger d'Élée affirme avec des accents très parménidiens : « Or, la justice punitive (κοπαστική Δίκη) est la technique, de toutes, la plus naturellement convenable dans les cas de démesure, injustice et lâcheté ».¹ « *kolastikè dikè* » est à rapprocher de *dikè polupoïnos* (Δίκη πολύποινος), « la Justice aux nombreuses rigueurs ».² Un véritable philosophe, dans la pensée de Parménide et de Platon, châtie les hommes mauvais à la manière d'un dieu. Selon Nestor L. Cordero, Platon renoue avec des sources anciennes avec lesquelles le dialogue entretient des liens très étroits.

Les personnages principaux du *Parménide* – Socrate, Zénon et Parménide – s'accordent, du moins dans la première partie, à rejeter les sophistes et leur doctrine (l'existence réelle du multiple). Ces sophistes ne sont pas désignés et Platon semble ici leur prêter une unique thèse. Certainement le fait-il délibérément afin de s'opposer à un seul et même adversaire. Le *Sophiste* cherche à définir le *concept* de sophiste et non à les différencier dans leur spécificité. « [J]amais Platon n'a eu de cesse qu'il n'ait défini et stigmatisé ce que représentaient les sophistes en général, et même, philosophiquement, « le sophiste ». La distinction a commandé l'histoire de sa pensée et celle de la pensée grecque dans son ensemble ».³ Le sophiste y est défini comme un montreur d' « images parlées »⁴ qui se repaît de *doxa* et « possède une sorte de science de l'apparence sur toutes choses, mais non la vérité ».⁵ C'est la raison pour laquelle l'Étranger d'Élée et Théétète ont tant de mal à cerner son essence. Dans la première partie du *Sophiste*, la méthode de division échoue à conférer une seule définition au sophiste. Les deux interlocuteurs s'accordent à lui attribuer six définitions possibles et, peu avant l'analyse ontologique, une septième.⁶ Selon l'Étranger d'Élée, si on lui donne « plusieurs noms au lieu d'un seul » c'est parce qu' « il ne voit pas quel est le but de toutes ses connaissances ».⁷ La sophistique ne rend en effet jamais raison de son savoir puisque celui-ci n'a guère qu'une fonction instrumentale. Elle analyse les passions et les réflexes communs de l'opinion afin de la dominer. Le caractère insaisissable du sophiste est donc essentiellement lié à la *doxa* toujours mouvante. C'est pourquoi, Platon utilise une expression parménidienne pour le qualifier : « **le sophiste aux multiples têtes** (πολυκέφαλος) nous a forcés à accorder, malgré nous, que le non-être existe d'une certaine manière ».⁸ Le fragment VI du *Poème* parle de cette voie de recherche « avec laquelle se font illusion **les mortels qui ne savent rien, doubles têtes** (δίκρανοι) ».⁹ Parménide évoque l'opinion comme une chose en perpétuel devenir et, partant, que l'on ne peut appréhender par la pensée. Le *Cratyle* a précisé cette conception : « Comment attribuer l'être à ce qui n'est jamais dans le même état ? (...) En

¹ Platon, *Sophiste*, 299a

² Parménide, *Le Poème*, fragment I

³ J. de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, p. 77

⁴ Platon, *Sophiste*, 234c

⁵ *Ibid.*, 233c

⁶ *Ibid.*, 235a : « il est un magicien et un imitateur »

⁷ *Ibid.*, 232a

⁸ *Ibid.*, 240c

⁹ Parménide, *Le Poème*, fragment VI

outré, il ne saurait non plus être connu de personne (...) Aucune connaissance, évidemment, ne connaît l'objet auquel elle s'applique, s'il n'a point d'état déterminé ».¹ Tel l'Hydre de Lerne dont les têtes renaissent indéfiniment et prolifèrent à mesure qu'on les coupe, l'opinion est pur Non-Être selon Parménide. La métaphore employée traduit clairement la difficulté qu'éprouvait les penseurs grecs rationalistes à concevoir l'infini (ἄπειρον). Or, comme l'atteste la citation ci-dessus du *Sophiste*², le sophiste a *forcé* Platon, malgré lui, à attribuer une certaine réalité au Non-Être donc à la *doxa*.³ En définitive, le sophiste, par ses pratiques, a rendu manifeste l'existence de ce qu'on ne pouvait ni ne devait penser et prononcer. Dès le *Parménide* donc, il est présenté, même de façon implicite, comme un *concept* ennemi, une figure d'opposition que Platon ne définit vraiment que dans le *Sophiste*. Cette antithèse absolue du philosophe, cet être impensable, est un legs de l'héritage parméniénien.

E/ Similitudes et dissemblances des figures présocratiques chez Platon

La comparaison entre deux philosophes présocratiques (Anaxagore de Clazomènes et Parménide d'Élée) et entre deux disciples parméniéniens (Zénon d'Élée et Euclide de Mégare) qui apparaissent dans les dialogues de Platon permet de mieux comprendre l'originalité du traitement qu'il réserve aux figures éléatiques.

• Zénon d'Élée et Euclide de Mégare

« Lecture donc leur en fut donnée par Zénon ».⁴ Lire un livre en public était une pratique courante à l'époque. La lecture personnelle revêtait un aspect exceptionnel ; c'est pourquoi Platon qualifiait Aristote de « liseur ». Aussi, demandait-on le plus souvent à un esclave de lire à haute voix. Il est à noter qu'ici, Zénon lui-même fait lecture de son livre, contrairement au *Théétète* où un esclave lit le dialogue entre Socrate, Théodore et Théétète qu'Euclide de Mégare avait mis par écrit : « [Euclide à l'esclave :] Eh bien, mon garçon, prends le livre et parle ».⁵ Euclide est le fondateur de l'école dite des Mégariques que Diogène Laërce qualifie aussi de « Dialecticiens » « parce qu'ils composaient leurs entretiens par demandes et réponses »⁶. « Il étudia la philosophie de Parménide »⁷ nous renseigne Diogène et, tout naturellement, « tout ce qui n'était pas le bien, il le supprimait comme n'existant pas ».⁸ Il précise qu'« il appuyait ses démonstrations, non pas sur les prémisses mais sur la conclusion du syllogisme. Il supprimait aussi le raisonnement par analogie. En effet, disait-il, ce raisonnement se fait ou par les semblables ou par les contraires : or, dans le premier cas, il vaut mieux raisonner sur les choses mêmes, et dans le second cas, la comparaison est sans objet ».⁹ Il est donc vraisemblable qu'il ait nié le devenir et la pluralité à l'instar de Parménide

¹ Platon, *Cratyle*, 439e-440a (trad. L. Méridier)

² Platon, *Sophiste*, 240c

³ Cf. N. Bourbaki, *Éléments d'histoire des mathématiques*, p. 12 : Il s'agit de relever « le rôle que joue dans cette évolution la culture assidue de l'art oratoire et l'analyse du langage qui en est un corollaire, développements que l'on s'accorde à attribuer principalement aux Sophistes du V^e siècle. »

⁴ Platon, *Parménide*, 127c

⁵ Platon, *Théétète*, 143c (trad. M. Narcy)

⁶ Diogène Laërce, *Vies*, II, § 106

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ Diogène Laërce, *Vies*, II, § 107

et Zénon. Cicéron nous en apporte la preuve : « Ces philosophes définissaient le bien comme ce qui est toujours un, semblable et identique. Ils empruntèrent eux aussi beaucoup à Platon ».¹

Deux parménidiens donc, Zénon et Euclide, respectivement dans le *Parménide* et le *Théétète*, soumettent leurs écrits à un auditoire. Zénon lit son livre devant Socrate et « toute une compagnie »² avant l'arrivée de Parménide, de Pythodore et du jeune Aristote. Platon précise que Pythodore connaissait déjà le contenu du livre (tout comme Parménide, cela va de soi) pour l'avoir entendu précédemment durant une autre lecture de Zénon. Euclide fait lire son compte-rendu écrit du dialogue entre Socrate, Théétète et Théodore par un esclave devant Terpsion : « [Euclide à Terpsion :] (...) en même temps que nous nous reposerons, l'esclave nous fera la lecture ».³ Ce Terpsion figurait parmi les proches de Socrate cités dans le *Phédon*⁴ au moment de sa mort ; on ne sait rien d'autre à son propos outre qu'il fut un ami d'Euclide et, comme lui, un Mégarique.

Le contenu de l'ouvrage de Zénon ne nous est pas rapporté hormis « la première hypothèse du premier argument »⁵ que Socrate demande à être relue. Le témoignage d'Euclide, au contraire, est intégralement retranscrit et fournit la matière du *Théétète*. Il précise même qu'il a conservé la forme dialogique de l'entretien, évitant ainsi l'emploi de formules narratives.⁶ D'autre part, l'entretien au cours duquel Zénon fait la lecture de son ouvrage se situe à Athènes ; le prologue du *Théétète*, quant à lui, se tient à Mégare en présence d'Euclide et de Terpsion. Néanmoins, la discussion qu'Euclide rapporte se déroulait bien à Athènes. Il en résulte que Parménide acquiert un rôle différent dans chacun des dialogues. Le *Parménide* introduit ses thèses par l'intervention directe d'un disciple qui les défend indirectement au moyen de son livre dont il ne nous est pas donné d'entendre le contenu (nous verrons de quoi il retourne plus loin). Le *Théétète* expose indirectement, puisqu'il est question d'une ancienne conversation, une problématique non parménidienne par excellence (tenter de définir une science du sensible) en conservant le tour direct de l'entretien (la forme dialogique).

Disciples de Parménide	Zénon d'Élée (<i>Parménide</i>)	Euclide de Mégare (<i>Théétète</i>)
Discussion des thèses de Parménide dans le dialogue	Directe (problématique sur l'Un et le multiple)	Indirecte (réciproquement par l'examen du sensible)
Forme du dialogue	Narration (elle permet à Platon d'élaborer une mise en scène complexe qui étaye le fond de la discussion)	Style direct (après la phase de critique radicale du <i>Parménide</i> , Platon renoue avec le dialogue socratique)
Méthode utilisée	Zénon fait la lecture de son propre livre (défense indirecte de Parménide)	Lecture par un esclave d'un dialogue rapporté par Euclide
Apparition de Parménide	Oui	Non
Rôle de Socrate	Secondaire	Principal
Intention de Platon	Introduire la dialectique négative de Zénon dont usera	Proposer un dialogue à titre de conséquence directe du

¹ Cicéron, *Les Académiques*, XLII, 129

² Platon, *Parménide*, 127c

³ Platon, *Théétète*, 143b

⁴ Cf. Platon, *Phédon*, 59c

⁵ Platon, *Parménide*, 127d

⁶ Platon, *Théétète*, 134 b-c

	le personnage Parménide afin d'initier la rupture avec la théorie des Idées et le parménidisme historique	<i>Parménide</i> : la théorie des Idées n'est plus évoquée, la méthode d'examen de toutes les hypothèses possibles est utilisée, le sensible fait l'objet d'une étude (contre ce que prônait Parménide)
Conclusion du dialogue	Aporétique (le <i>Parménide</i> a un rôle critique et de transition)	Aporétique (une science du sensible semble impossible ; il s'agit désormais de refonder l'ontologie et de réviser le rapport entre sensible et intelligible, tâche dont s'acquittera le <i>Sophiste</i>)

La manière dont Platon présente Zénon et Euclide atteste bien d'un renversement de sa propre philosophie. Dans le *Théétète*, Euclide se contente de rapporter un dialogue mené par Socrate quand, dans le *Parménide*, Zénon intervenait lui-même pour défendre ses thèses. Le *Théétète* est un dialogue plus classique dans sa forme que le *Parménide* et, cependant, tout a changé. D'une part, le dialogue échoue à définir la science. Son résultat est négatif : Socrate conclut qu'ils savent du moins ce que la science n'est pas. D'autre part, la théorie de la connaissance élaborée dans le *Phédon* et la *République* n'y est pas évoquée une seule fois. Cette épistémologie dépendait directement du dualisme ontologique : les Idées pures et immuables (dont les objets sensibles ne sont que les images) étaient considérées comme les vrais objets de connaissance et la science véritable se fondait sur leur contemplation. Or, les trois hypothèses sur la nature de la science dans le *Théétète* ne s'intéressent, en effet, qu'au monde empirique. On peut attribuer l'aporie finale du *Parménide* à la logique d'une critique radicale et celle du *Théétète* au manque d'une nouvelle théorie. Platon considère donc les disciples de Parménide inaptes à l'aider dans son nouveau cheminement. La vérité ne peut apparaître qu'au terme d'un examen de la pensée parménidienne elle-même.

Toutefois, nous serions tentés de croire, comme le suggère Michel Narcy¹ à titre de seconde hypothèse interprétative du *Théétète*, que Platon n'aurait pas définitivement abandonné la théorie des Idées à la suite du *Parménide* et qu'il aurait accepté de reconsidérer la connaissance du sensible autant que celle de l'intelligible.² Le *Parménide* constituerait la première étape de ce nouvel examen, se penchant sur la métaphysique ; le *Théétète* la seconde, portant sur la connaissance empirique. Le *Sophiste*, enfin, proposerait une nouvelle ontologie à partir de laquelle Platon peut édifier une épistémologie. Le *Théétète* annonce, d'ailleurs, les réflexions du *Sophiste* : « [Socrate :] Est-ce donc que ce n'est pas par cette voie qu'il faut examiner ce que nous cherchons, en nous guidant sur savoir ou ne pas savoir, mais sur être ou non ? ».³ Platon montre que la connaissance (*Théétète*) et l'ontologie (*Sophiste*) sont intrinsèquement liées. Mais le *Théétète* ne dispose pas de l'ontologie que développera le *Sophiste* à partir du parricide de Parménide. Socrate, dans le *Théétète*, respecte encore

¹ Cf. R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, « Platon : le Théétète » par M. Narcy

² Cf. N-L. Cordero, *Sophiste*, introduction, p. 16 : « Le *Théétète* témoigne des difficultés à fonder la connaissance lorsque les Formes sont défaillantes. Peut-on parler de connaissance à ce moment-là ? Le dialogue, comme on sait, ne donne pas de réponse. Toutes les issues restent fermées. »

³ Platon, *Théétète*, 188c-d

l'interdit parménidien ; il déclare, en effet, l'impossibilité de penser *ce qui n'est pas* : « il n'est pas possible d'avoir pour opinion ce qui n'est pas, ni au sujet des choses qui sont ni en soi et par soi (...) Par conséquent, avoir des opinions fausses, c'est autre chose qu'avoir pour opinion ce qui n'est pas ». ¹ Dans ce dialogue, Platon reste parménidien puisqu'il se refuse à reconnaître un être au néant : « [Socrate :] (...) qui a pour opinion une chose qui n'est pas n'a rien pour opinion (...) qui n'a rien pour opinion n'a même absolument pas d'opinion ». ² Ce qui, toutefois, est commun au *Théétète* et au *Sophiste*, est sans conteste l'abandon de la thèse de Parménide de l'Un absolu.

• *Parménide d'Élée et Anaxagore de Clazomènes*

Ce n'est pas la première fois que Platon fait intervenir un philosophe présocratique dans ses dialogues. Invoquer une figure d'autorité a l'intérêt de garantir le sérieux de son propos aux yeux du lecteur, d'ancrer la réflexion au sein d'une tradition bien établie et, ainsi, de discuter les thèses du prédécesseur afin de se les approprier ou de les réfuter. On relèvera un parallèle certain entre le Parménide des dialogues tardifs et l'évocation d'Anaxagore de Clazomènes par Socrate dans le *Phédon*. Peut-être, d'ailleurs, le personnage de Céphale qui ouvre et raconte le *Parménide* et dont on connaît explicitement la provenance (Clazomènes), permet-il à Platon d'établir un lien avec cet épisode ? Est, en revanche, tout à fait avérée la similitude du traitement dont les deux philosophes présocratiques font l'objet.

Alors que Socrate délibère sur les causes de tout phénomène, clamant son impuissance à en comprendre le sens, le nom d'Anaxagore lui revient à l'esprit. ³ Il évoque son enthousiasme lorsqu'il apprit la thèse soutenue par ce philosophe qui « affirmait que c'est l'intelligence qui est cause ordonnatrice et universelle ». ⁴ Son espérance fut toutefois déçue puisqu'Anaxagore n'attribua jamais à la cause première un rôle d'organisation de chaque chose « de la meilleure manière possible ». ⁵ Socrate donne par ce biais sa propre définition de la philosophie :

« [J]'estimais que le seul objet d'examen qui convienne à un homme, c'était – qu'il s'agisse de lui-même ou de tout le reste – **le meilleur et le mieux**. Et qu'il aurait, du même coup, **le savoir du pire**, car c'est une même science qui s'attache aux deux ». ⁶

La dialectique que déploie Parménide dans la seconde partie du dialogue éponyme procède exactement selon les vœux de Socrate dans le *Phédon*. « La science, qui est puissance, capacité, est savoir des contraires : du meilleur et du pire, du pair et de l'impair, du beau et du laid, etc. » souligne M. Dixsaut. ⁷ Le *Parménide* examine toutes les possibilités sur l'Un dans l'hypothèse de son être et toutes celles dans l'hypothèse de son non-être.

L'intuition d'Anaxagore consistant à voir l'origine du monde en un Esprit (νοῦς) est juste selon Socrate : « Un autre, se moquant de tous ceux-là, dit que le juste est ce que dit Anaxagore, que c'est l'esprit (*noûs*). D'après lui, en effet, régnant de façon absolue et sans

¹ *Ibid.*, 189b

² *Ibid.*, 189a

³ Cf. Platon, *Phédon*, 97b

⁴ Platon, *Phédon*, 97c (trad. M. Dixsaut)

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, 97d

⁷ M. Dixsaut, *Phédon*, note 263, 97d

être mélangé à quoi que ce soit, l'esprit ordonne toutes choses en les parcourant toutes ».¹ Mais il lui reproche de n'en avoir pas tiré les bonnes conséquences. Anaxagore, une fois le *νοῦς* posé et l'impulsion donnée par cette entité primitive, considère que tous les phénomènes provoqués découlent de causes purement mécaniques. L'origine intelligente imprime un mouvement initial pour ensuite s'en détacher. Les conséquences qui s'ensuivent sont livrées aux aléas des « causes » mécaniques. Ce mouvement se traduit par un mélange chaotique ne répondant à aucun principe intelligible. Nulle chose ne serait alors déterminée par une raison supérieure ni ne se présenterait, pour elle-même, de la meilleure manière d'être. En termes platoniciens, il n'y aurait ainsi pas de participation des choses sensibles à un modèle intelligible qui en rendrait raison. Anaxagore aurait sabordé une excellente découverte en dissociant origine intelligible et conséquences physiques. S'ensuit un désordre matériel toujours plus grand dans le temps et sans raison. On comprend aisément ce qui a pu justifier aux yeux des Athéniens du V^e siècle un procès d'impiété à son encontre. La philosophie d'Anaxagore aboutit, en effet, au matérialisme et à l'athéisme. Il fut sauvé *in extremis* grâce à l'intervention de son ami et disciple le plus célèbre, Périclès.

Pour le Socrate du *Phédon*, une causalité est nécessairement une causalité idéale et non matérielle. Sa déception, raconte-t-il, fut aussi grande que ses espérances lorsqu'il lut le livre d'Anaxagore. Ce livre avait pour titre *Physique* ; précision ô combien révélatrice. Socrate ironise par un jeu de mot confondant volontairement l'intelligence humaine avec l'intelligence du *νοῦς* : « Car, en lisant plus avant, je vois un homme [Anaxagore] qui de son intelligence ne fait aucun usage ! il ne lui attribue pas la moindre responsabilité quant à l'arrangement des choses, mais ce sont les actions des airs, des éthers, des eaux, qu'il invoque comme causes, avec celles d'autres réalités aussi variées que déconcertantes ! ».² Il prend l'exemple de sa propre situation : s'il se trouve en prison à ce moment précis, la cause n'en est ni son enveloppe charnelle ni sa position spatiale ; la raison véritable est sa décision d'avoir accepté sa condamnation à mort.³ Bien plus, Socrate s'est soumis à la raison la meilleure, la plus juste, à savoir se soumettre au jugement. Grâce à son intelligence, il a été à même de contempler le juste en soi et par conséquent d'agir au mieux, contrairement à Anaxagore qui a posé une Intelligence sans intelligence. Le choix du bien, pour Platon, est l'apanage de l'homme capable de faire usage de sa raison. Le *νοῦς* d'Anaxagore sépare les choses matérielles sans rémission et n'octroie nul libre arbitre à l'humanité.

Il en va donc de même pour Anaxagore dans les écrits du Platon défenseur de la théorie des Idées que pour Parménide dans les derniers écrits de Platon. Dans les deux cas, ils se voient décerner le titre de précurseurs fondamentaux porteurs d'un espoir philosophique au sens de promesse d'une connaissance de la réalité, puis, quelque temps après, celui de maîtres à délaïsser. La convocation puis la révocation de ces deux figures philosophiques apparaissent fécondes puisque de ces opérations est née, à chaque fois, une philosophie originale : Socrate, « frustré »⁴ et incapable de découvrir « la puissance [c'est-à-dire la science] par laquelle ces choses se trouvent, à présent, disposées dans l'état où il vaut mieux pour elles d'être placées »⁵ aussi bien par lui-même que par l'enseignement d'un autre, propose sa « "seconde

¹ Platon, *Cratyle*, 413c

² Platon, *Phédon*, 98b-c

³ *Ibid.*, 99b : « il y a là deux choses bien distinctes : ce qui, réellement, est cause ; et ce sans quoi la cause ne pourrait jamais être cause. »

⁴ *Ibid.*, 99d

⁵ *Ibid.*, 99c

navigation" à la recherche de la cause »¹, en l'occurrence la théorie des Idées. Le cas est semblable pour ce que l'on pourrait logiquement appeler une « troisième navigation » à partir du *Parménide* : lorsque Socrate demande à l'Éléate en quoi consiste « cette gymnastique »², réponse lui est faite que le livre que Zénon lui a lu en donne le modèle.³

On peut supposer que ces revirements théoriques donnent à Platon les moyens de progresser toujours plus avant dans sa recherche et d'adopter un regard critique sur son propre travail. En vérité, l'abandon de leurs conceptions – rapide pour Anaxagore, tardive pour Parménide – lui permet d'échapper à un enlèvement certain dans nombre de contradictions. On constate, en outre, à la lumière de la citation du *Phédon*⁴, que la recherche de Socrate (Platon) s'orientait déjà vers le problème de la science. Une science doit, précisait-il, expliquer l'ensemble de la réalité. Le savoir du meilleur dévoilerait réciproquement « le savoir du pire car c'est une même science qui s'attache aux deux ».⁵ Platon, dans le *Parménide*, accepte, de la même manière, d'étudier toutes les hypothèses possibles y compris celles d'apparence les plus incongrues. Rappelons que l'exercice est proposé par le personnage de Parménide. La nouvelle dialectique a ceci de sophistique qu'elle prend en considération toutes les propositions contradictoires c'est-à-dire insensées au regard de la rationalité. C'est en n'écartant délibérément pas le moindre aspect du problème que la vérité peut apparaître : « [Zénon :] Le public, en effet, ignore totalement que, faute d'avoir ainsi exploré toutes les voies en tous les sens, on ne saurait rencontrer le vrai de manière à acquérir l'intelligence ».⁶ Le doute est appliqué systématiquement, sans rien céder aux considérations sans examen, à tel point que Diogène Laërce a taxé Platon d'une forme de scepticisme : « Platon donc, s'agissant de ce qu'il a solidement saisi, affirme, réfute ce qui est faux, et au sujet de ce qui est incertain, suspend son jugement ».⁷ Une telle dialectique aurait les atours de la méthode scientifique que Platon cherche si avidement. Le dialogue du *Sophiste* procède du même cheminement de pensée : par l'élaboration d'un concept de sophiste, du Non-Être, on obtiendra *a contrario* celui de philosophe, du vrai.

Parménide et Anaxagore présentaient tous les traits de maîtres à penser aux doctrines parfaites et incontestables en ce qu'elles semblaient expliquer définitivement toute la réalité. En attestent les espérances de Socrate dans le *Phédon* autant que les marques de respect témoignées à plusieurs reprises à l'égard de Parménide (notamment dans le *Parménide*, le *Théétète* et le *Sophiste*) : « tout content, je croyais avoir découvert un maître capable de m'enseigner la cause de tout ce qui est, une cause en accord avec mon intelligence à moi ! »⁸ ; « Et pour peu qu'il m'apportât ces révélations, j'étais tout prêt à ne plus désirer désormais d'autre espèce de cause ».⁹ Platon remarque que leurs doctrines introduisent d'insurmontables difficultés au cas où l'on les accepterait telles quelles, sans critique : le monisme de Parménide qui refuse l'existence au Non-Être ; l'absence de lien entre l'Esprit et la matière dans la théorie d'Anaxagore. Il n'a d'autre choix que de les rejeter – pour partie – successivement.

¹ *Ibid.*, 99c-d

² Platon, *Parménide*, 135d

³ Cf. *ibid.*

⁴ Platon, *Phédon*, 97c

⁵ *Ibid.*

⁶ Platon, *Parménide*, 136d

⁷ Diogène Laërce, *Vie de Platon*, § 52

⁸ Platon, *Phédon*, 97d

⁹ *Ibid.*, 97e-98a

L'utilisation de la figure d'un philosophe présocratique ne constitue ainsi pas un cas isolé chez Platon, quoique celle de Parménide s'éloigne souvent du personnage historique. Anaxagore n'est certes déjà plus un de ces « maîtres de vérité » (à l'instar de Thalès, Anaximandre, Héraclite et Parménide) qui entendaient révéler le fonctionnement de l'univers mais non encore le défenseur d'une philosophie rationnelle axée sur l'homme comme chez Socrate et Platon. Bien qu'Anaxagore ait marqué une étape vers l'homme, Platon reste, en définitive, plus fidèle à Parménide en écartant toute cause matérielle de la réalité. Le platonisme lutte sur deux fronts qui apparaissent dans la continuation de ses prédécesseurs : le rationalisme absolu à la suite de Parménide et le matérialisme qui serait la conséquence des spéculations d'Anaxagore. Dans la mesure où « le milieu du V^e siècle se libère (...) des superstitions »¹, l'on voit se dessiner un troisième front dont l'ampleur se mesure au début du IV^e siècle : le relativisme radical des sophistes résumé par la célèbre formule de Protagoras : « L'homme est la mesure de toutes choses ; pour celles qui sont, mesure de leur être ; pour celles qui ne sont point, mesure de leur non-être » (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν).² D'après Socrate, la phrase provient du début d'un traité de Protagoras intitulé *La vérité*.³ Cette thèse constitue probablement le point de vue *excessif* d'un mouvement de pensée général, initié dès le VI^e siècle av. J-C, qui se détourne progressivement de l'univers pour se concentrer sur l'homme. « Avec Socrate, en effet, tout change : seuls comptent désormais l'homme et les fins qu'il se propose ; seul compte le bien. En une génération, la philosophie a changé de domaine et d'orientation ».⁴ Platon considère la thèse de Protagoras comme d'autant plus dangereuse que sa propre philosophie s'inscrit elle-même au sein de ce courant humaniste. La réflexion sur l'homme ne doit pas, selon lui, aboutir à une mesure relative à la sensation de chacun ainsi que le suggère Protagoras, ni à une négation de l'ontologie comme l'affirme Gorgias. Il existe au contraire « une certaine réalité stable » [trad. L. Méridier : « un certain être permanent »] que les choses comportent en elles-mêmes « qui leur appartient et qui n'est pas relative à nous (...) entraînées ça et là au gré de notre imagination ».⁵ La « vérité » sophistique insiste sur le fait que « tout est similaire pour tout le monde en même temps et toujours »⁶ et « les choses sont telles qu'elles semblent à chacun ».⁷ Les sophistes fondent leur conception sur l'homme individuel et non sur l'Idée d'homme ; seuls le paraître, les sensations et l'opinion personnelle sont connaissables donc valables. La doctrine de l'homme-mesure renonce ainsi à l'ontologie. Jacqueline de Romilly n'hésite pas à parler de doctrine de la table rase s'agissant de certains sophistes qui se détachent résolument des enseignements de la philosophie traditionnelle : « presque chacun d'eux semble avoir été une attaque franche contre les principales certitudes des penseurs antérieurs (...) Aucune transcendance, aucun absolu, ne résiste aux coups de

¹ J. de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, p. 35

² Platon, *Théétète*, 152a (trad. A. Diès) [Voir aussi le *Cratyle*, 385e-386e (trad. L. Méridier) : « Crois-tu qu'il en soit ainsi des êtres eux-mêmes, et que leur essence varie avec chaque individu ? – c'était la thèse de Protagoras, quand il déclarait que l'homme "est la mesure de toutes choses", voulant dire sans doute que telles les choses me paraissent, telles elles me sont, et que telles elles te paraissent, telles elles te sont – ou bien te semblent-ils par eux-mêmes avoir dans leur essence une certaine permanence ? »]

³ *Ibid.*, 161c

⁴ J. de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, p. 37

⁵ Platon, *Cratyle*, 386e (trad. C. Dalimier légèrement modifiée)

⁶ *Ibid.*, 386d

⁷ *Ibid.*, 386c

boutoir d'une raison désormais sûre d'elle-même et prête à tout critiquer ».¹ Parménide devient, tout naturellement pour eux, la cible à abattre.

On constate donc que Platon est tributaire du rationalisme de Parménide et d'Anaxagore ainsi que des réflexions socratiques sur l'homme et la cité. Il cherche pourtant à se distinguer de chacun d'entre eux : le parménidisme mène à une aporie en ce qu'il refuse la moindre réalité au sensible, la philosophie d'Anaxagore au matérialisme et le socratisme manque d'ambition systématique. Les réflexions métaphysiques tardives de Platon utilisent la figure de Parménide contre celle du sophiste relativiste et celle du matérialiste (l'atomiste Démocrite par exemple). La figure de Parménide chez Platon écarte également la figure de Socrate dans le but de rompre avec le dogmatisme des Idées et de renouer avec l'ontologie (les préoccupations du socratisme se limitaient essentiellement à des questions éthiques). En dernière instance seulement, Platon utilise Parménide contre Parménide afin de reconsidérer l'Être et la rationalité elle-même.

II/ Parménide, figure de l'ambiguïté

A/ Les phases de la critique platonicienne

Dans son introduction au *Sophiste*, N-L. Cordero explique que les dialogues du *Parménide*, du *Théétète* et du *Sophiste* seraient aussi le fruit des comptes-rendus de débats à l'Académie et des contributions à ces échanges. On ne peut donc parler de composition *stricto sensu* de la part de Platon. Le caractère collectif de la démarche atteste de la crise qui traverse sa pensée ; il ne peut avoir seul fait face à l'avalanche de problèmes qui l'assaillait. D'autant que Platon a toujours envisagé la philosophie comme une pratique dont les effets devaient se faire sentir concrètement, à l'échelle de la communauté entière. Les problématiques qu'il soulève sont certainement aussi celles de ses proches. Cordero observe que l'Académie, fondée selon toute vraisemblance en 387, aurait alors eu plus de vingt ans d'existence. On imagine la prolixité des débats que le maître devait soutenir avec ses disciples. L'infléchissement de ses théories a tant pour origine l'observation des événements qui jalonnèrent l'histoire d'Athènes que les arguments logiques soupesés avec les membres de l'Académie. Il convient donc de retracer les étapes de ce cheminement.

Le *Parménide* n'est pas le théâtre du parricide qui se déroulera dans le *Sophiste*. Son rôle consiste à éprouver la théorie des Idées par l'emploi d'une dialectique logique et exhaustive. Pour ce faire, le philosophe endosse provisoirement le rôle d'un sophiste. Savoir si ce dialogue a été écrit avant ou après celui du *Sophiste* possède une véritable importance. Les avis des historiens divergent parfois sur cette question. La plupart estiment cependant que, si des incertitudes subsistent quant à la date de rédaction du *Parménide*, le *Théétète* et le *Sophiste* ne furent écrits qu'après 369 (c'est-à-dire après la mort de Théétète – dont le prologue du dialogue qui porte son nom fait mention – due à une bataille dans l'isthme de Corinthe qui opposa Athènes et Sparte aux Thébains). L'essentiel, dans le cadre de notre sujet, reste de souligner que Platon a envisagé Parménide dans un rapport à la fois de reconnaissance et de critique.

¹ J. de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, p. 142-143

Nous pouvons néanmoins formuler les interprétations opposées. Le *Parménide* écrit avant le *Sophiste*, cela tendrait à prouver que Platon aurait abandonné les hypothèses logiques sur l'Un, menant à une aporie, au profit du parricide, seule voie désormais envisageable. Si, en revanche, le *Sophiste* avait été rédigé le premier, ce dialogue tiendrait lieu de réfutation incomplète du parménidisme. Le *Parménide* opérerait alors seulement le véritable dépassement et de la théorie des Idées platonicienne et du monisme de l'Éléate. Ce dialogue, qui emprunte peu aux procédés habituels de Platon, renouvellerait en profondeur sa philosophie, quitte à remettre en question tout ce qui a précédé. Le *Sophiste* resterait ainsi encore prisonnier de la méthode traditionnellement employée par Platon, bien que sa problématique fût des plus originales (l'ambitieuse question métaphysique du Non-Être). Les Néoplatoniciens de l'Antiquité tardive ont souvent vu ainsi le *Parménide* comme l'œuvre la plus aboutie à partir de laquelle l'on était en mesure d'obtenir une lecture définitive du platonisme.

Ainsi, soit le dialogue du *Parménide* s'interprète telle une parenthèse indépendante et sans conséquences au sein des dialogues de Platon ; soit comme un moment nécessaire pour introduire le *Sophiste* ; soit encore comme tentative avortée de rupture que le *Sophiste* seul parviendrait à surmonter grâce à une approche de facture plus classique faisant la part du feu ; soit enfin comme un aboutissement décisif – quoiqu'aporétique ou parce qu'aporétique – de la métaphysique platonicienne.

La plupart des interprètes contemporains, notamment depuis les travaux de Diès, s'accordent cependant sur l'ordre chronologique suivant lequel le *Parménide* précéderait le *Théétète* qui, lui-même, devancerait le *Sophiste*. Quoique les trois dialogues entretiennent une parenté certaine – ils font tous état de la crise philosophique que connaît Platon – le *Parménide* aurait une place à part, contrairement au *Théétète* qui annonce, dès la fin de l'entretien, le *Sophiste*. Ce dernier, à son tour, rappelle qu'il fait suite au *Théétète*.¹ Ce déroulement permet de dégager un fil directeur. Les trois dialogues font montre, en effet, des mêmes préoccupations. Platon veut définir précisément les concepts essentiels de la philosophie : les Idées, la science et l'Être.

Le personnage Parménide introduit la rupture avec tous les dialogues platoniciens précédents (ceux ayant pour tâche d'affermir la théorie des Idées) au moyen du dialogue éponyme. Si ce dialogue semble n'aller nulle part dans sa seconde partie, au sens où le jeu logique ne cherche pas *quelque chose* à proprement parler mais tente un examen total des *possibilités* dialectiques, son dessein n'en est pas moins évident : rompre définitivement avec, selon l'expression de Léon Robin, « la dialectique transcendante et mystique qu'avaient préconisée surtout le *Phédon* et le *Banquet* ». ² Puis, Parménide disparaît en tant qu'interlocuteur dans le *Théétète* et le *Sophiste* mais son absence réelle renforce sa présence intellectuelle et mythique. Ces deux dialogues discutent, entre autres, à la fois ses thèses et le rôle de sa paternité. Ils ne poursuivent pas l'étrange procédé méthodique du *Parménide* et pourtant tiennent compte de ses acquis. Acquis proprement négatifs puisqu'ils remettent en question un certain nombre d'acquis fondamentaux du platonisme. Le *Théétète* sur la question de la science et le *Sophiste* sur celle du Non-Être (et sur celle de l'Être par réciprocité) ont ainsi la lourde tâche de reconstruire l'édifice théorique à partir de bases nouvelles.

¹ Cf. Platon, *Théétète*, 216a

² L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, p. 246

Le *Sophiste* fait mention de l'entretien qui aurait réuni le jeune Socrate et le vieux Parménide et que rapporte le *Parménide*. Socrate s'adresse à l'Étranger d'Élée : « [À] quelle méthode, pour mener à bien ta démonstration, va ta préférence, un discours long, ou bien des interrogations, comme celles utilisées jadis par Parménide, qui développa des arguments merveilleux en ma présence, lorsque j'étais jeune et qu'il était déjà très vieux ? ».¹ Le *Théétète* y fait également allusion : « [Socrate :] Car le fait est que je me suis trouvé en compagnie de l'homme [Parménide], moi tout jeune et lui très vieux (...) ».² Nous garderons donc l'ordre que la plupart des commentateurs récents ont attribué aux trois dialogues (contrairement à Alain Séguy-Duclot qui, en dépit de la grande qualité de son analyse du *Parménide*, fonde son approche sur une antériorité du *Sophiste* par rapport au *Parménide*). Il nous semble assez logique de considérer le *Sophiste* comme un dépassement des apories du *Parménide*, à défaut de les résoudre. D'autre part, le *Théétète*, quoiqu'également aporétique, se penche sur la recherche d'une juste définition de la science sans faire usage de la théorie des Idées. Or, la science a pour tâche de retrouver le fondement rationnel de la *physis*. Le *Parménide*, selon nous, qui se penchait sur des aspects purement *méta*-physiques (définir l'Un, par exemple) se trouve être le préalable nécessaire à une réflexion sur la science. On ne peut en effet espérer fonder une science de la nature sans avoir défini auparavant ses principaux concepts du point de vue métaphysique. Autrement dit, tenter de saisir la science (*épistèmè*) en elle-même ouvre deux possibilités : ou bien l'on réduit la *physis* à l'ensemble des objets qui s'offrent à nos sens à travers la multiplicité des qualités sensibles, auquel cas il est impossible d'élaborer une connaissance que l'on puisse établir comme nécessaire et universelle ; ou bien, l'on considère que la *physis* tient sa réalité d'objets *supra*-sensibles qui seraient les objets propres de la science et dont la connaissance, par le fait même qu'ils sont indépendants des sens, serait rationnelle (nécessaire, universelle, non-contradictoire). C'est évidemment la seconde solution qui a les faveurs de Platon. Le *Sophiste* enfin (annoncé dans le *Théétète*), propose une métaphysique nouvelle qui rompt définitivement avec la théorie des Idées sur le modèle de la *République* et, par là même, avec les impasses constatées dans les deux dialogues précédents. Il achève la phase critique et prend un nouveau départ.

Importe donc le lien qui unit les trois écrits et la volonté qu'affiche chacun de se situer vis-à-vis d'autres travaux de Platon : le *Parménide* se réfère aux dialogues de la maturité³ ; le *Théétète* à l'entretien du *Parménide* et le *Sophiste* aux entretiens du *Parménide* et du *Théétète*⁴.

B/ Parménide, pourfendeur de la théorie des Idées

« [Parménide :] Que feras-tu donc de la philosophie ? Où te tourner, si, à ces questions, tu n'as point de réponse ? [Socrate :] Je n'en ai aucune en vue, que je sache, au moins quant à présent »⁵

¹ Platon, *Sophiste*, 217c

² Platon, *Théétète*, 183e

³ Platon, *Parménide*, 135c-d : [Parménide s'adresse à Socrate :] « C'est que tu t'es essayé **avant l'heure**, Socrate, et sans entraînement préalable, à définir le beau, le juste, le bien et toutes les formes une par une. »

⁴ Platon, *Sophiste*, 216a : « **Fidèles à notre engagement d'hier**, nous voici, Socrate, et, en notre compagnie, nous amenons cet étranger »

⁵ Platon, *Parménide*, 135c

Le récit du *Parménide* mentionne que l'œuvre de Zénon pénètre pour la première fois dans le débat philosophique à Athènes et ce, par l'intermédiaire même des « deux voyageurs » : Parménide et Zénon.¹ L'arrivée soudaine de ces personnages et des propositions théoriques qu'ils vont exposer concourt à la mise en scène voulue par Platon qui vise à affermir l'idée d'une crise et d'un renouvellement de sa pensée. Parménide et son disciple surviennent, sinon comme des perturbateurs, du moins comme des personnages importants aux idées neuves dont il faudra tenir compte. Si un tel entretien n'eut sans doute jamais eu lieu, ce caractère fictif vient renforcer l'hypothèse selon laquelle l'intervention de Parménide répond à un besoin de Platon. On ne sait trop, d'ailleurs, le statut accordé à ces interlocuteurs de marque. Leur arrivée suscite une vive curiosité voire un engouement fébrile qui n'est pas sans rappeler l'image des sophistes véhiculée par les dialogues platoniciens, notamment au début du *Protagoras* (Hippocrate est subjugué par la nouvelle de l'arrivée de Protagoras à Athènes). Socrate manifeste, en dépit de ce constat, une constante déférence à l'égard de Parménide, ce *magnus parens*, et écoute attentivement ses conseils avisés quant à la pratique philosophique. Parménide considère que le jeune Socrate, épris des Formes idéales (les Idées), n'a pas su véritablement encore s'élever au-dessus de l'opinion des hommes² et manque d'exercice dans le domaine de la philosophie.³ De même, Zénon qui se dit « homme mûr »⁴ le qualifie de « jeune homme ».⁵ Alors que la *République* célébrait la théorie des Idées comme le *nec plus ultra* de la philosophie, le *Parménide* déconsidère les propres réflexions de Platon. La mention de la jeunesse de Socrate traduit un recul du philosophe. Le saut vers l'intelligible nécessitait un âge avancé et ne pouvait aboutir qu'au terme d'une vie de travail. Parménide lui révèle que le chemin à parcourir reste encore long.

Exceptionnellement dans ce dialogue, le personnage de Socrate est donc supplanté par celui de Parménide ; sa connaissance dialectique éprouvée constitue le fer de lance de la critique de la théorie des Idées telle que Platon l'avait conçue jusqu'alors. Dès la fin de la première partie du dialogue (cette partie peut être comprise comme allant de 127a à 137c si l'on exclut le prologue), Socrate s'efface et laisse Parménide mener la discussion avec le jeune Aristote (137c à 166c). Selon Diogène Laërce, le sous-titre du *Parménide* aurait été « sur les idées » (περὶ ἰδεῶν) qu'il accompagne de la mention, comme pour le *Sophiste*, « dialogue logique » (λογικός). Il peut sembler assez étrange que le titre du dialogue ait porté sur les seules Idées. On constate, en effet, que la théorie des Idées se retrouve rapidement disqualifiée au profit d'une logique sur l'Un. Néanmoins, c'est bien le sort des Idées qui est en jeu ; de la conclusion des hypothèses sur l'Un dépend la validité de la théorie des Idées. Du moins, peut-on s'attendre à une aporie qui, à défaut de valider ou d'invalider les Idées, prouve que l'on peut encore ou non les supposer pertinentes au sein du débat philosophique.

La critique de la théorie des Idées que Parménide soumet à Socrate dans la première partie du dialogue éponyme a pour argument principal le paradoxe inhérent à la participation du sensible aux Idées : s'il y a des Idées de tout alors il existe une infinité d'idées.⁶ Parménide

¹ Platon, *Parménide*, 127c

² Cf. *ibid.*, 130e

³ Cf. *ibid.*, 135c-d

⁴ Platon, *Parménide*, 128e

⁵ Platon, *Parménide*, 128d

⁶ Cf. Platon, *Parménide*, 130c-d (Parménide choisit ironiquement des exemples d'objets sans valeurs et indénombrables) : « Et des objets comme ceux-ci, Socrate, qui pourraient sembler plutôt ridicules, cheveu, boue, crasse, ou tout autre objet de nulle importance et de nulle valeur, te demandes-tu aussi s'il faut ou non poser, pour chacun, une forme séparée, elle-même distincte de l'objet que touchent nos mains ? »

remarque que dans la mesure où une Idée est présente dans une multiplicité d'objets sensibles, alors elle est divisée et n'est plus elle-même : « Elle [l'Idée] reste donc une et identique, et n'en est pas moins présente, tout entière à la fois, en des choses multiples et discontinues : à ce compte, elle sera séparée d'elle-même ».¹ La métaphore du jour et du voile qu'oppose Socrate² est aisément anéantie par l'Éléate.³ Les Idées, entendues comme principes limités et stables dominant le sensible, perdent *de facto* leur prééminence. L'infini contradictoire du sensible infecte l'intelligible qui, dès lors, n'est plus qu'une simple tautologie verbale. Aristote reprendra à son compte ces critiques (formulées par Platon lui-même !) accusant le maître de l'Académie d'avoir superposé une réalité (intelligible) à celle dont elle voulait rendre compte. L'intelligible apparaît ainsi comme un double inutile du sensible. De même, l'argument dit du « troisième homme » présente la difficulté de l'infini dans le *Parménide*. Penser une Idée qui agrège à elle l'ensemble de ses manifestations sensibles nécessite de trouver « un certain caractère un et identique »⁴ qui les lie ; ce qui, nécessairement, appelle une nouvelle Idée rassemblant la première Idée et les sensibles qui en répondent. Puis, ce nouvel ensemble réclamera une troisième Idée et ainsi de suite à l'infini : « [*Parménide* :] C'est donc une nouvelle forme de grandeur [l'exemple utilisé est l'Idée de grand] qui va surgir, éclore par-delà la grandeur en soi et ses participants : nouvel ensemble, que dominera une nouvelle forme, à qui tous les composants de cet ensemble devront d'être grands ; **et ce n'est plus unité que te sera chaque forme, mais infinie multiplicité** ».⁵ La multiplicité indomptable que suggère la huitième hypothèse du *Parménide* traduit le néant insaisissable que constitue un infini pur, sans unité. Enfin, Parménide fait remarquer à Socrate que si la participation entre sensible et intelligible telle que la conçoit la théorie des Idées reste inexplicable, alors ils seront réduits à une coupure définitive entre la science de l'intelligible – absolue – et la science du sensible – relative. Chacune d'elle aura ses propres principes et ne rendra compte que d'elle-même.⁶ Il conclut : « Voilà pourtant, Socrate (...) quelles difficultés et combien d'autres encore en plus de celles-là s'attachent inévitablement aux formes, si les formes spécifiques des êtres ont leur existence propre et si l'on pose chaque forme comme une réalité distincte en soi. On n'éveille, en celui à qui l'on parle ainsi, que doute et contradiction : il refuse à croire à de telles existences, et les admît-il à la rigueur, les déclare en toute nécessité **inconnaissable à l'humaine nature**. »⁷

Platon ne ménage donc pas les critiques contre lui-même. Encore dans le *Sophiste*, par l'intermédiaire de l'Étranger d'Élée (figure à la fois platonicienne et parménidienne), il ironise sur « les amis des formes »⁸ « très prudemment protégés depuis les hauteurs de l'invisible » qui « affirment, en luttant, que la réalité existante réside dans certaines formes intelligibles et incorporelles »⁹ (il décrit ainsi le platonisme antérieur au *Parménide*). Platon

¹ Platon, *Parménide*, 131b

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, 131b-c

⁴ *Ibid.* 132a

⁵ *Ibid.* 132a-b

⁶ Cf. N-L. Cordero, *Sophiste*, introduction, p. 16 : « Si, lorsque Platon écrit ce dialogue [le *Parménide*], il dit que Socrate "ignore" la véritable justification des Formes, c'est parce que le statut des Idées n'a pas résisté à l'épreuve du temps. La suite du dialogue nous montre que c'est notamment le manque de souplesse des Formes qui a nui au bon fonctionnement que l'on attendait d'elles. »

⁷ *Ibid.*, 135a

⁸ Platon, *Sophiste*, 248a

⁹ *Ibid.*, 246b

les renvoie même dos à dos avec « les fils de la terre »¹ (les matérialistes tel Démocrite) qu'il ne tient guère en haute estime. Il admet seulement que « les amis des formes » « sont plus civilisés »² et qu'il est peut-être possible « de les rendre meilleurs ».³ Platon souhaite, en réalité, « un renversement total de[s] théories aussi bien de ceux qui font mouvoir le tout, de ceux qui l'immobilisent en tant qu'un, et de ceux qui disent que les êtres consistent en des formes identiques et toujours immuables ».⁴ Il s'oppose ici aux héraclitéens, aux parménidiens orthodoxes et aux platoniciens adeptes de la théorie des Idées.

C/ La construction d'une figure ambivalente

La figure de Parménide que Platon crée est celle d'un indispensable adversaire dont le rôle n'a d'autre dessein que son autocritique. Le texte maintient donc volontairement une ambiguïté sur sa désignation et l'on hésite, en définitive, à affirmer qu'il penche plutôt du côté de la sophistique que de la philosophie.

Le *Sophiste* atteste, à cet égard, d'une ressemblance troublante entre le sophiste et le philosophe : « [*l'Étranger d'Élée* :] Oui, comme le loup au chien, la bête la plus sauvage à la bête la plus apprivoisée. Mais l'homme avisé doit être toujours en garde contre les ressemblances, car celles-ci sont un genre très glissant ».⁵ La proximité de ces deux personnages fait ainsi courir au philosophe et à la philosophie un immense danger : « [*Socrate* :] (...) où l'illusion agit-elle le plus ? dans les choses qui diffèrent beaucoup, ou dans celles qui diffèrent peu ? [*Phèdre* :] Dans celles qui diffèrent peu (...) [*Socrate* :] Il faut donc, si l'on doit susciter l'illusion chez quelqu'un sans être soi-même la dupe, que l'on connaisse exactement la ressemblance et la dissemblance qui sont dans les choses existantes ».⁶ L'ensemble de l'œuvre platonicienne s'évertue à définir la nature du philosophe et celle du sophiste pour les distinguer aux yeux de ses concitoyens. Mais s'agissant du *Parménide*, Platon n'a d'autre choix que de jouer sur la nature ambiguë du personnage de Parménide pour critiquer certaines de ses propres conceptions antérieures.

La dialectique parménidienne est sophistique en ce qu'elle s'étend à toutes les hypothèses possibles, y compris les plus apparemment absurdes (il s'agit d'une dialectique à la fois positive et négative) : elle articule de manière purement logique les propositions qui se succèdent et dépendent les unes des autres. Cette méthode vérifie la compatibilité ou l'incompatibilité logique de chaque proposition par rapport aux autres mais ne statue aucunement sur la valeur de vérité de chacune d'entre-elles : « [*Parménide* :] Mais il faut faire un progrès de plus. Supposer, en chaque cas, l'existence de l'objet et considérer ce qui résulte de l'hypothèse ne suffit pas. **Il faut supposer aussi l'inexistence du même objet, si tu veux pousser à fond ta gymnastique** ».⁷ La méthode qu'expose Parménide apparaît donc aussi tel un instrument nouveau de recherche scientifique. Sa valeur de vérité dépend de l'ensemble et

¹ *Ibid.*, 248c

² *Ibid.*, 246c

³ *Ibid.*, 246d

⁴ *Ibid.*, 251a

⁵ *Ibid.*, 231a-b

⁶ Platon, *Phèdre*, 261e-262a

⁷ Platon, *Sophiste*, 135e-136a

non de chacune des hypothèses. Elle est même, d'après Diès, louée par Aristote dans ses *Topiques*.¹

Platon invite le lecteur à beaucoup de prudence. Ce discours ressemble en tous points à ceux des sophistes et cherche cependant la vérité. Le Parménide du dialogue affirme qu'il s'agit d'une véritable dialectique philosophique mais le personnage historique ne serait pas exempt, dans son *Poème*, de l'usage de tournures sophistiques qu'il convient précisément, selon Platon, de rejeter. Au fond, Platon accuse le *Poème* de Parménide d'employer nombre de sophismes en dépit du fait qu'il « en donne[s] force belles preuves ». ² Une méfiance pèse dorénavant sur la figure de Parménide. Le dialogue du *Parménide* tente ainsi de combler cet écart qui subsiste entre le *Poème* et le platonisme par le truchement de la dialectique éléate.

D/ Zénon, figure de dialecticien et de sophiste

Pour quelle raison Parménide, dans le dialogue éponyme, se trouve-t-il absent lors de la lecture du livre de Zénon ? Pourquoi Platon ne rapporte-t-il pas le contenu précis de ce texte ?

« **Lecture donc leur en fut donnée par Zénon. Parménide était, d'aventure, sorti ;** et la lecture des arguments ne laissait que de très peu d'être achevée, au dire de Pythodore, quand lui-même, rentrant avec Parménide, et avec, en outre, l'Aristote qui fut un des Trente. Ils ne furent donc auditeurs que des quelques lignes finales de l'œuvre, sauf que, à Pythodore, Zénon en avait déjà donné précédemment lecture. »³

Platon fait mine, dans un premier temps, de vouloir distinguer le disciple du maître. Quoique Zénon soit une figure parménidienne, il n'en reste pas moins qu'il défend les thèses de son maître au moyen d'une méthode qui lui est propre : réduire à l'absurde la thèse adverse ce qui, toutefois, ne démontre la sienne pour autant. S'il est relativement aisé à Socrate de réfuter Zénon en lui opposant la théorie des Idées, il n'en va pas de même lorsqu'il s'agit d'affronter directement Parménide. À ce propos, la note de Diès est très éclairante : « L'éléatisme de Parménide accaparé par l'éristique de Zénon, voilà le bloc que Platon veut dissocier. Aussi Socrate commence-t-il par forcer Zénon à l'aveu que son rôle, dans l'éléatisme, fut un rôle tout subalterne, et son livre, une œuvre passagère ». ⁴

L'absence de Parménide ménage ainsi son intervention prochaine et décisive dans le dialogue. Parménide s'emploie, inversement, à défendre Zénon en poussant Socrate jusque dans ses retranchements afin de prouver que la théorie des Idées est intenable (du moins qu'elle ne se trouve pas à l'abri d'une critique argumentée et que son contenu présente de véritables défaillances). C'est l'objet de la première partie du dialogue. De cette façon, Parménide entend défendre sa thèse (la même que Zénon, donc) par d'autres moyens que ceux de son disciple qui, de ce fait, ne sont plus susceptibles d'être contestés par Socrate. Platon amène ainsi la discussion là où il souhaitait qu'elle s'orientât : l'analyse strictement dialectique, à la manière des sophistes, de la question la plus vaste qui soit, celle de l'Un. La seconde partie du dialogue se consacre à cette tâche.

¹ Cf. A. Diès, *Parménide*, note 1, 136a

² Platon, *Parménide*, 128b

³ Platon, *Parménide*, 127c-d

⁴ A. Diès, *Parménide*, note 1, 128a

Platon ne rapporte pas le propos écrit de Zénon pour deux raisons :

- D'une part, il estime que les procédés de Zénon sont purement sophistiques et se réduisent à un jeu verbal spécieux. Au début du dialogue, Zénon représenterait l'aspect sophistique – donc dangereux – de la figure parménidienne. Par respect et par dette envers Parménide, Platon « sauve » ainsi le personnage Parménide de la qualification de sophiste et la déporte sur la méthode de son habile disciple. L'auteur tient au contraire à souligner tout ce que Parménide a apporté à la philosophie, se contentant de glisser quelques remarques par disciple interposé sur sa troublante proximité avec les sophistes. Il n'y a pas lieu toutefois d'établir une distance trop grande entre Parménide et Zénon. La suite du dialogue confirme qu'ils défendent la même thèse avec, en définitive, une même méthode.

Certes, les sources attribuent à Zénon l'invention de la dialectique quoique ce terme demeure imprécis, attendu qu'il en existe, comme nous l'avons constaté, plusieurs types : « Aristote déclare qu'il [Zénon] est l'inventeur de la dialectique tout comme Empédocle l'est de la rhétorique. »¹ ; « Zénon d'Élée (il passe pour l'inventeur de la dialectique) (...) ».² S'il inventa cette méthode, c'était parce qu'« il estimait qu'il est bon de combattre aux côtés de son propre maître [Parménide] ».³ On ne peut donc se satisfaire pleinement de l'idée suivant laquelle Parménide aurait été complètement étranger à la dialectique zénonienne : « Parménide ne saurait passer pour inexpert en dialectique, puisque Aristote tient Zénon son élève pour le fondateur de la dialectique ».⁴ L'utilisation de cette dialectique par le personnage de Parménide ne serait pas ainsi uniquement un procédé mis en place par Platon pour les besoins de la fiction : « [Zénon] perfectionna un art qui lui était propre et consistant à réfuter et à plonger ses adversaires dans l'embarras au moyen d'arguments contraires ».⁵ Il n'est pas absurde de penser que la dialectique de Zénon ait été inventée et structurée parallèlement à celle de Socrate sans influence de l'une sur l'autre. Le *Parménide* exposerait la découverte et, en dépit des suspicions de Socrate, l'utilisation de la dialectique éléate par Platon. Le rôle prédominant d'un « Étranger d'Élée » dans le *Sophiste* tend à confirmer ce tournant. Le discours de Zénon semble celui d'un sophiste jusqu'à ce que Parménide contredise ce soupçon.

Peut-on pour autant exonérer Zénon de son attitude sophistique dans le *Parménide* ? Il est probable que non. Platon a besoin de jouer sur l'ambiguïté de ce personnage afin de justifier sa propre conduite. Historiquement, une incertitude demeure quant à savoir si Zénon, à l'instar des sophistes, demandait une rétribution pour ses leçons. L'unique témoignage dont nous disposons à ce sujet se trouve chez Platon : « (...) chacun d'eux [Pythodore et Callias] est devenu savant et illustre, après avoir versé à Zénon cent mines d'honoraires ».⁶ Si tel a véritablement été le cas, cela justifie pleinement le jugement ambivalent que Platon porte sur Zénon. Ce dernier aurait alors été une sorte de philosophe muni des attributs du sophiste. Mais le témoignage est suspect précisément parce qu'il provient de Platon. Rappelons que son dialogue est une fiction dont le rôle est d'abord philosophique et ne cherche pas à restituer la

¹ Diogène Laërce, *Vies*, IX, 25

² Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, VII, 2

³ Élias, *Commentaire sur les catégories d'Aristote*, 109, 6

⁴ Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 7

⁵ Plutarque, *Vie de Périclès*, IV, 5

⁶ Platon, *Alcibiade majeur*, 119a

vérité historique.¹ Diogène Laërce le contredit d'ailleurs sur ce point : « [Zénon] fut un homme tout à fait remarquable en philosophie et en politique. On lui attribue en effet des livres remplis de sens (...) Zénon fut un homme de bien, et comme Héraclite, il méprisa les puissants. Il préféra toujours Hyèle, appelée ensuite Élée, colonie phénicienne, sa patrie, ville simple, et seulement habituée à produire des gens de bien, à la magnificence d'Athènes : au lieu d'habiter Athènes, il demeura toute sa vie à Élée ».² Le portrait que brosse Diogène est l'opposé de celui que l'on trouve dans le *Parménide*. Il n'y est pas question d'arrivée glorieuse de Zénon à Athènes attirant les foules désireuses d'écouter ses écrits subversifs à l'instar d'un sophiste comme Protagoras. Platon a donc reconstitué une figure de Zénon dans le dessein de lier le parménidisme à une dialectique nouvelle (donc non-socratique) d'apparence sophistique.

• D'autre part, le dialogue ne restitue pas non plus la démonstration de Zénon parce que la « première hypothèse du premier argument »³ suffit à comprendre l'enjeu de sa thèse. Thèse qui constitue précisément le point de départ de la discussion avec Parménide. [Si, par ailleurs, l'ouvrage de Zénon était déjà connu de Platon, le dialogue du *Parménide* n'est pas le lieu d'une restitution d'un autre texte. Il s'agit, pour Platon, ni plus ni moins que de formuler ses propres conceptions philosophiques.]

« Que veux-tu dire par là, Zénon ? Que, si les êtres sont multiples, ils ne peuvent manquer d'être à la fois semblables et dissemblables, **ce qui est impossible**, vu que les dissemblables ne peuvent être semblables ni les semblables dissemblables ? **N'est-ce pas cela que tu veux dire ? Cela même, aurait dit Zénon.** »⁴

On ne sait comment Zénon est parvenu à ce résultat ; le texte ne l'indique pas. Platon tient donc nécessairement le procédé pour évident et laisse au lecteur le soin de le reconstituer pour peu qu'il raisonne de manière platonicienne, c'est-à-dire en acceptant le principe essentiel de la rationalité – le principe de non-contradiction – et envisage une rupture entre sensible contradictoire et intelligible ordonné.

Les êtres sont multiples donc dissemblables entre eux par leurs différences réciproques. Mais ils appartiennent tous cependant à la catégorie unique – donc semblable à elle-même – de l'Être. Zénon infère que les êtres sont, d'après la pseudo-logique des « formes de parler reçues »⁵, à la fois semblables et dissemblables, ce qui, en effet, est impossible selon le principe de non-contradiction. On ne peut affirmer à la fois A et non-A. En disciple de Parménide, il respecte ce principe et en tire la conclusion ultime de l'inexistence du multiple. Autrement dit, Zénon relève une contradiction dans l'Être, celle d'une coexistence de l'unité et de la multiplicité, due à une distorsion entre le *logos* régi par la rationalité (la non-contradiction) et l'apparence sensible multiple (donc contradictoire) qu'il exprime. Parménide avait énoncé dans son *Poème* l'absolue unité entre l'Être et la pensée ; la pensée, fondamentalement rationnelle, exprime l'Être dans sa nature véritable, onto-*logique*. L'Être

¹ Cf. A. Diès, *Parménide*, notice, p. 15 « (...) le Zénon du début de notre dialogue **joue** un peu au grand sophiste. Ce n'est pas pour voir Parménide, c'est pour entendre Zénon que l'on accourt à la maison de Pythodore, comme l'on courait à la maison de Callias pour entendre Protagoras. » ; p. 17 : « la fiction littéraire qu'est le dialogue platonicien »

² Diogène Laërce, *Vies*, IX, 25-28

³ Platon, *Parménide*, 127d

⁴ *Ibid.*, 127d-e

⁵ *Ibid.*, 127e

est logique et obéit, de ce fait, au principe de non-contradiction. Le *logos* véritable n'est autre que la parole vraie en ce qu'elle exprime *ce qui est* par une coïncidence profonde avec l'Être : « « [c]'est le même, penser **et** ce à dessein de quoi il y a la pensée. Car jamais sans l'être où il est devenu parole, tu ne trouveras le penser » »¹

Ce régime de discours s'oppose à celui de la *doxa*, fourvoyée par *ce qui n'est pas*, le Non-Être. Or, ce qui est multiple appartient nécessairement au Non-Être puisque pour penser une multiplicité, l'on doit accepter une altérité réciproque des termes. Des éléments multiples *ne sont pas* un par le fait même qu'ils sont dissemblables entre eux, qu'ils *ne sont pas* ce que les autres *sont*. Accepter l'existence du multiple revient à octroyer une forme d'existence au Non-Être, assertion inacceptable pour Parménide. Ce dernier affirmait à dessein la tautologie : « l'Être est » (il n'y a que de l'Être) « et le Non-Être n'est pas » (la négativité, donc la multiplicité, relève de l'illusion et ne possède aucune réalité).*

* [Nous utilisons par commodité et par souci de clarté les deux sentences de Parménide « l'Être est » et « le Non-Être n'est pas » même si la formulation ne correspond pas tout à fait aux vers originaux qui disent : « Ce qui peut être dit et pensé se doit d'être : car l'être est en effet, mais le néant n'est pas »² ou encore « (...) qu'il est et qu'il ne peut non être, c'est la voie de la persuasion, chemin digne de foi qui suit la vérité (...) ».³ Le sens du texte ne s'en trouve pas altéré.]

« Donc, s'il est impossible que les dissemblables soient semblables et les semblables dissemblables, **il est par là-même impossible que le multiple existe, parce que le multiple, une fois posé, ne peut échapper à ces impossibilités ?** Ce à quoi prétendent tes arguments, est-ce à autre chose qu'à établir **de haute lutte, contre toutes les formes de parler reçues, l'inexistence du multiple ?** »⁴

Zénon défend la thèse de son maître en pointant les incohérences au sein du discours. Les êtres nous *apparaissent* tout à la fois semblables par la qualification qui les réunit et dissemblables par leur caractère multiple et insaisissables. Les sens nous trompent et l'infinie diversité des opinions (fondées, par définition, sur la sensibilité) à propos des êtres détruit la possibilité de les définir. Seule une science de l'Être qui épouserait naturellement son fondement logique s'en trouverait capable. La rationalité est cette science. Zénon relève ainsi l'*impossibilité* d'être à la fois semblable et dissemblable ; il en conclut que les êtres ne peuvent être multiples. La rationalité ne donne alors, selon Zénon, qu'une seule *possibilité* : « le Tout est un » (ἐν εἶναι τὸ πᾶν).⁵ On retrouve ici la thèse de Parménide par un biais volontairement négatif, c'est-à-dire sophistique. Socrate le décèle instantanément. Zénon a emprunté un procédé de sophiste afin de réduire à l'absurde la thèse inverse à celle de Parménide (l'existence du multiple). Une telle méthode justifie l'emploi par Socrate de l'expression « de haute lutte ». ⁶ Zénon entend prouver une thèse en portant la thèse adverse à la contradiction, en la conduisant à des conséquences intenable : « [Zénon :] Ce que veut, en vérité, mon livre, c'est défendre à sa manière la thèse de Parménide contre ceux qui s'essaient à la bafouer et, de l'unité par elle affirmée, prétendent tirer force conséquences où la thèse se

¹ Parménide, *Le Poème*, fragment VIII (trad. J. Beaufret)

² Parménide, *Le Poème*, fragment VI (trad. J-P. Dumont)

³ *Ibid.*, fragment II

⁴ Platon, *Parménide*, 127e

⁵ *Ibid.*, 128b

⁶ Platon, *Parménide*, 127e

ridiculise et se contredit. À la réplique donc il vient contre ceux qui affirment le multiple, et rend les coups avec usure, et entend montrer qu'encore plus ridicule que celle de l'Un apparaîtrait leur hypothèse du multiple, à qui serait capable d'en parcourir les conséquences ». ¹ Parménide affirmait positivement l'unité de l'Être ; Zénon la prouve négativement par démonstration de l'inexistence du multiple dans l'Être : « le premier [Parménide] affirmant l'Un, le second [Zénon] niant le multiple ». ²

Zénon ne conteste nullement *l'apparence* du multiple, relative à la sensibilité et aux opinions. « Mais il montre que du point de vue de la rationalité, et donc de la science authentique, le mouvement et la pluralité ne peuvent véritablement être. Car leur appréhension rationnelle est contradictoire. Prétendre réfuter Zénon en se contentant de marcher, comme l'aurait fait Antisthène le Cynique un jour qu'il ne trouvait plus rien à lui objecter, est donc inadéquat. Pour réfuter Zénon, il faut démontrer que la pensée rationnelle de la pluralité dans l'être et du mouvement échappe à toute contradiction ». ³ Ce constat semble exact à la lumière de ce que rapporte Élias : « Et encore [Zénon a déjà présenté quarante arguments défendant l'unité de l'Être], une autre fois, pour soutenir la thèse de son propre maître qui pensait que l'Être est immobile. C'est alors que, dans l'incapacité de répliquer, Antisthène le Cynique se leva et se mit à marcher, pensant que la démonstration au moyen de l'évidence sensible avait plus de force que n'importe quel argument contraire recourant à des arguments ». ⁴ En ce sens, Zénon reste fidèle aux principes de son maître qui affirmait déjà dans son *Poème* que la rationalité seule est à même de déceler la vérité : « On n'arrivera jamais à plier l'être à la diversité de ce qui n'est pas ; écarte donc ta pensée de cette voie de recherche, et que l'habitude à la riche expérience ne t'entraîne pas de force sur cette voie : celle où s'évertuent un œil pour ne pas voir, une oreille remplie de bruit, une langue, mais, **d'entendement, décide** (κρίναι δὲ λόγῳ) de la thèse sans cesse controversée que te révèle ma parole ». ⁵

E/ L'abandon de la figure socratique

Socrate souhaite toutefois distinguer, comme nous l'avons dit, le maître du disciple. Zénon représente l'aspect sophistique de Parménide, symbolisé par son goût de l'éristique et sa méthode réfutative. Est-il possible de véritablement dissocier Zénon – sur qui plane l'ombre du sophiste – de Parménide ?

« Je comprends, Parménide, aurait observé Socrate : **ce n'est pas seulement de toute ton amitié que Zénon se veut rendre inséparable, c'est aussi de ton œuvre.** C'est, en quelque façon, ta thèse qu'il récrit ; mais, par le tour qu'il donne, il s'essaie à nous faire accroire que c'est une autre thèse. **Ainsi, toi, dans ton poème, tu affirmes que le Tout est un,** et tu en donnes force belles preuves ; lui, à son tour, affirme l'inexistence du multiple, et de preuves, lui aussi fournit beau nombre et de belle taille. Quand, **le premier affirmant l'Un, le second niant le multiple, vous parlez chacun de votre côté de façon à sembler ne rien dire de**

¹ *Ibid.*, 128c-d

² Platon, *Parménide*, 128b

³ A. Séguy-Duclot, *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses*, chap. I, p. 14-15

⁴ Élias, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 109, 6

⁵ Parménide, *Le Poème*, fragment VII

pareil, bien que disant tout juste la même chose, c'est par-dessus nos têtes, à nous profanes, que m'ont l'air de se discourir vos discours. »¹

Aux yeux de Socrate, Zénon apparaît mauvais disciple dans la mesure où la méthode qu'il utilise pour défendre son maître est sophistique et non philosophique (la dialectique socratique était le modèle de la méthode philosophique). Socrate pense que l'on ne peut défendre une véritable philosophie qu'aux moyens de véritables procédés philosophiques, en l'occurrence les siens. Or, Socrate n'est plus la voix de Platon et l'auteur laisse malicieusement son ancien porte-parole se fourvoyer.

Ainsi, en dépit de l'amitié qui lie Zénon à Parménide et qui, de fait, traduit leur proximité intellectuelle (par cette allusion, Platon montre implicitement à son lecteur qu'il reconnaît aux deux Éléates une unité de pensée), Socrate tente, quant à lui, de prouver à toute force la *volonté* de Zénon de se « rendre inséparable »² de l'œuvre parménidienne : ses procédés, si brillants fussent-ils, seraient de nature à fausser la pensée du maître en voulant la défendre. Mal plaider une cause l'affaiblit et Socrate tente de protéger la discipline philosophique. Si, en effet, Zénon prouvait qu'il était possible de la défendre sophistiquement, cela reviendrait, selon Socrate, à accréditer une méthode qui, à l'inverse, serait tout aussi bien capable de démontrer l'inutilité de la philosophie. Les sophistes connaissent d'ailleurs parfaitement l'ambivalence de ce type de discours : « (...) considérons les discussions philosophiques : c'est un genre de discours dans lequel la vivacité de la pensée se montre capable de produire des retournements dans ce que croit l'opinion ».³

D'autre part, Socrate ne peut accepter l'ambivalence qu'il perçoit chez Parménide, à savoir que la sophistique recèlerait une part de vérité. Une pareille concession mettrait en pièces la théorie des Idées qui repose sur un idéalisme (ou, plus exactement, un réalisme dans la mesure où elle confère une réalité aux Idées) accessible grâce à une dialectique éclairant la participation (*methexis*) du sensible à l'intelligible. Aboutir à ce constat autrement que par cette méthode traduirait nécessairement une relativité des Idées. Autrement dit, emprunter la voie du Non-Être pour démontrer *ce qui est* (c'est-à-dire l'intelligible dans le platonisme) aboutirait à la reconnaissance d'un être du Non-Être, proscrite par le *Poème* de Parménide.

Socrate défend, d'une certaine manière, le Parménide historique, initiateur de la rupture logique absolue entre réel et apparences. Selon ce Parménide original *et* le Socrate du *Parménide* (il n'est plus, nous l'avons dit, le représentant de Platon qui, pour sa part, doute désormais de la théorie des Idées en tant que telle), accorder un statut ontologique au Non-Être signifie l'immédiate et complète victoire du relativisme des sophistes. C'est pourquoi l'on ne peut céder sur rien, à commencer sur les procédés de Zénon.

Platon – à cette époque – et le Parménide du *Parménide* apparaissent, au contraire, bien moins radicaux sur ce point. Parménide défend son disciple Zénon contre Socrate et Platon accepte de consacrer un dialogue entier à un jeu logique peu orthodoxe : sa conclusion pourrait être de nature à ébranler ses convictions les plus chèrement acquises (la théorie des Idées) dont Socrate serait le dernier représentant. Le personnage de Parménide semble ainsi être le véritable porte-parole de Platon au cours du dialogue et ce, afin de préparer un sabotage du parménidisme dogmatique qui, précisément, mine l'édifice des Idées.

¹ Platon, *Parménide*, 128a-b

² Platon, *Parménide*, 128a

³ Gorgias, *Éloge d'Hélène*, 13 (trad. J-P. Dumont)

Zénon introduit donc délibérément la *dialectique* sophistique (non les thèses) au sein de la philosophie. Socrate doit, bon gré mal gré, accepter d'en tenir compte eu égard au simple fait qu'elle prétend prouver la thèse de Parménide au moyen d'un raisonnement condamné par cette même thèse ! De ce fait, Zénon rompt l'opposition – traditionnelle depuis le *Poème* de Parménide – séparant pensée rationnelle et pensée antirationnelle.*

* [Rappelons que l'antirationalisme, représenté par Héraclite d'Éphèse notamment, rejette le primat de la logique et, par voie de conséquence, d'une science de la raison, sans pour autant célébrer l'irrationalisme. Le relativisme d'un sophiste comme Protagoras – la doctrine de l'homme-mesure – ou encore le nihilisme de Gorgias n'ont que peu à voir, en réalité, avec l'héraclitéisme historique. Ils prônent une science relative à la sensation et affirment l'inanité de ce que l'on nomme « l'Être ». Héraclite, quant à lui, pense que l'Être existe bel et bien mais qu'il n'obéit à aucune logique abstraite ; sa nature est foncièrement contradictoire. On ne rentre certes jamais deux fois dans le même fleuve et pourtant, un fleuve subsiste par-delà ce que l'Homme en perçoit. Le *logos* d'Héraclite relève d'une « logique » autre que celle qui repose sur le principe de non-contradiction. L'opposition binaire entre Être et Non-Être n'a, selon lui, aucun sens. Cette philosophie se détache aussi bien de l'éléatisme que de la sophistique.]

Zénon montre qu'il est possible de prouver la thèse de l'unité absolue et de la non-contradiction de l'Être en démontrant la contradiction de la multiplicité que l'on ne peut jamais résorber. On ne peut lui attribuer aucune consistance ontologique. En agissant de la sorte, il prouve paradoxalement la possibilité de raisonner *non philosophiquement* (« philosophique » au sens de Socrate, du moins) pour aboutir à une thèse philosophique. Une telle éristique rend ainsi crédibles les attaques de ceux qui nient la nécessité de la philosophie et tend à effacer la différence qui sépare le sophiste du philosophe. Socrate accuse Zénon de se livrer à un vain jeu de langage – vain parce qu'il argumente à partir de *ce qui n'est pas* – et, par conséquent, de trahir autant Parménide que la philosophie. Zénon manie comme les sophistes un *logos* détaché de l'Être qui serait à lui-même son propre locuteur, un discours qui « se discourt »¹. La fausse modestie mêlée à l'ironie socratique riposte en sa qualité de « profane »² par l'emploi de la première personne du pluriel qui distingue les hommes de raison attachés à la réalité, des discoureurs qui se complaisent dans le maniement virtuose du langage sans se préoccuper le moins du monde de ses attaches à l'Être. L'expression « au-dessus de nos têtes » souligne bien le caractère péjoratif d'une technique qui ne cherche pas la vérité et n'évolue qu'en dehors de la réalité du monde et des Hommes. Réservée à des initiés, elle suscite la fascination de ceux qui ne la maîtrisent pas. Elle produit des mirages aptes à détourner la raison de ses assises véritables et incline le jugement à travestir le simulacre en réalité tangible.

Mais l'ironie platonicienne supplante celle qu'il prête à son personnage Socrate. Lorsque Parménide achève de démontrer l'ensemble des apories de la théorie des Idées, Socrate, ne sachant plus que dire ni que penser, lui demande alors quelle méthode serait susceptible de découvrir la vérité. L'Éléate lui répond simplement : « Ce que t'a lu Zénon (...) t'en donne le modèle ».³ La défaite de Socrate est liée tant au contenu de sa pensée qu'à sa méthode. Zénon,

¹ Platon, *Parménide*, 128b

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, 135d

pour sa part, a révélé la méthode de raisonnement adéquate mais, comme nous le verrons, ne l'a pas appliquée au bon objet (il eût fallu l'intelligible et non le sensible). Parménide, qui a les faveurs de Platon, agit, quant à lui, comme il se doit ; il applique la dialectique de Zénon à l'intelligible.

F/ Le débat sur l'éléatisme : Méliossos contre Gorgias

On ne peut dissocier les réflexions de Platon des débats philosophiques grecs de son temps dont les problématiques étaient similaires aux siennes. Il importe de mentionner que l'ambivalence prêtée à la figure parméniidienne est le fruit d'un environnement intellectuel plus large que celui des seuls dialogues platoniciens. Ce contexte met aux prises les sophistes et les disciples de Parménide. C'est à partir de la critique des uns puis des autres que Platon constitue sa propre pensée.

Dans l'Athènes du IV^e siècle, il constate que l'Être est hétérogène au *logos* ; le devoir de la philosophie est d'en rétablir l'harmonie. L'enjeu est de taille car un sophiste comme Gorgias de Léontium, dans son traité *Du non-être* rapporté par Sextus Empiricus¹, prétend *in fine* que le langage est absolument autonome et l'Être inexistant. Le *logos* est radicalement coupé de l'ontologie. Gorgias démontre trois propositions : « rien n'existe », « même s'il existe quelque chose, l'homme ne peut l'appréhender » et « même si on peut l'appréhender, on ne peut ni le formuler ni l'expliquer aux autres ». Son traité s'appuie sur la rationalité – qu'il ne conteste pas puisqu'elle constitue la logique même du *logos* – mais nie toute ontologie. Voici quelques-uns de ses arguments qui entreprennent de nier rationnellement la validité de l'ontologie parméniidienne (l'Être *est* et le Non-Être *n'est pas*). Certes, il n'est pas possible que le Non-Être soit car s'il est, alors il est *et n'est pas* à la fois, ce qui est contradictoire : donc le Non-Être n'est pas. « D'ailleurs, si le non-être est, l'être ne sera pas : car ces notions sont contradictoires : si l'être est attribué au non-être, le non-être sera attribué à l'être ».² Si l'Être, quant à lui, est éternel alors il n'a pas de commencement. « Or, ce qui n'a pas de commencement est illimité, et s'il est illimité, il n'est nulle part. En effet, s'il est dans un lieu, ce lieu dans lequel il est, est autre que lui et ainsi, étant enveloppé par quelque chose, cet être ne sera pas illimité (...) ainsi, l'illimité n'est pas dans un lieu (...) Par suite, si l'être est éternel, il est illimité ; s'il est illimité, il n'est nulle part ; s'il n'est nulle part, il n'est pas ».³ Gorgias poursuit en expliquant que l'Être ne peut être ni engendré, ni un, ni multiple, ni objet de pensée, ni de discours. Il conclut à propos du *logos* : « Quant au discours, [dit-il,] sa constitution résulte des impressions venues des objets extérieurs, c'est-à-dire des objets de la sensation (...) S'il en va ainsi, le discours ne manifeste pas l'objet extérieur, au contraire, c'est l'objet extérieur qui se révèle dans le discours. Aussi n'est-il pas possible de dire que le mode de réalité du discours est le même que celui des objets visibles ou audibles, de manière à lui permettre, en prenant appui sur la réalité et l'être, de signifier la réalité et l'être (...) **Aussi le discours ne nous montre-t-il rien de tout ce qui existe substantiellement, pas plus que les objets existants eux-mêmes ne nous instruisent sur l'essence des autres**

¹ Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 65-87 (trad. J-P. Dumont)

² *Ibid.*, 67

³ *Ibid.*, 69-70

réalités ». ¹ Sextus Empiricus remarque à juste titre que, dans la conception de Gorgias, « le critère de la vérité s'évanouit » ².

Celui que vise Gorgias à travers son traité est un philosophe disciple de Parménide, Méliossos de Samos, dont les écrits ont été lus et discutés à Athènes. Les fragments de l'ouvrage de Méliossos – *De l'Être* – sont assez conséquents pour que l'on puisse identifier sa démonstration. Elle cherche à *démontrer* rationnellement les propriétés que Parménide avait attribuées à son Être – particulièrement son unité absolue – en se fondant sur le principe de non-contradiction tel que l'entendait son maître (nous verrons que Platon lui confèrera une autre définition), à savoir que l'Être *est* et le Non-Être *n'est pas*. La pensée de Parménide peut, selon lui, se déduire de façon logique à partir de ce principe. L'idée essentielle de son raisonnement est la suivante : puisque le Non-Être n'est pas, alors l'Être n'a pu avoir de naissance ni ne pourra avoir de fin, car on ne naît que de ce qui n'est pas soi et l'on meurt pour laisser place à ce qui n'est pas soi. Donc, rien n'est avant l'Être ni rien ne sera après lui. ³ L'Être peut ainsi être dit illimité et éternel : « Rien de ce qui a commencement et fin, n'est éternel ni illimité, de sorte que ce qui en est dépourvu, est illimité » ⁴ nous rapporte Simplicius à propos de Méliossos. S'il est éternel, alors il est identique à lui-même car il ne peut être altéré [notons que Gorgias appuie précisément sa démonstration inverse sur cet attribut de l'éternité]. En outre, suivant la même logique, l'Être est Un : « De l'illimité il déduisait l'Un, en se fondant sur cette prémisse : [s]'il n'est pas un, il sera limité par autre chose » ⁵. Méliossos se penche également sur d'autres caractéristiques de l'Être, notamment sa plénitude, son absence de vide et de changements, l'inexistence du mouvement qui en découle, etc. « Ainsi donc il est éternel, illimité, un et totalement semblable » ⁶. Il le pense également ineffable : « Si donc l'étant est, il faut qu'il soit un. Or si l'étant est un, il faut qu'il ne soit pas corporel. Mais s'il avait une épaisseur, il aurait des parties et ne serait plus un » ⁷. Ce dernier point possède une grande importance puisque le personnage de Parménide (donc Platon) dans le dialogue du même nom, reconnaît, à l'issue de l'examen de la première hypothèse (celle de l'Un absolu), qu'aucune science n'est possible d'un tel Être. Contrairement au *Poème* de Parménide, on remarque que la logique de Méliossos (tout comme celle de Zénon) se développe négativement pour justifier réciproquement *ce qui est*. La raison formelle de cette pratique est que toute démonstration doit posséder une part de négation pour avancer au sein du raisonnement ; c'est le principe même d'une dialectique.

Théodor Gomperz pense que l'emploi par Méliossos de déterminations négatives pour évoquer l'Être obéissait aussi à des considérations de prudence. Il évitait ainsi de froisser la sensibilité religieuse de ses concitoyens, étant donné qu'il exerçait de hautes fonctions politiques au sein de sa cité. « C'est évidemment pourquoi il préférerait ne pas attribuer directement à son Unité

¹ *Ibid.*, 85-86

² *Ibid.*, 87

³ Cf. Parménide, *Le Poème*, fragment VIII (trad. J. Beaufret) : « Comment ce qui est pourrait-il bien devoir être ? Comment pourrait-il être né ? Car s'il est né, il n'est pas, et il n'est pas non plus s'il doit un jour venir à être. Ainsi la genèse est éteinte et hors d'enquête le périssement. »

⁴ Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 110, 2

⁵ *Ibid.*, 110, 5

⁶ *Ibid.*, 111, 18

⁷ *Ibid.*, 109, 34

universelle la félicité des dieux populaires (μάκαρες θεοί) mais se contentait de le faire entendre indirectement ». ¹ *

* [Il est intéressant de noter que même les philosophes d'obédience parménidienne, y compris Platon, étaient susceptibles d'être accusés d'impiété. En dépit de leur respect pour la religion civique et bien que très éloignés du scepticisme voire de l'athéisme de certains sophistes (Protagoras, Gorgias et Critias en particulier), leur pratique intellectuelle pouvait paraître suspecte. Les procès d'Anaxagore et de Socrate en témoignent, tout comme les moqueries d'Aristophane dans *Les Nuées*. La conception platonicienne du philosophe-roi héritée du parménidisme se fonde sur le primat de la rationalité logique. Donc le lien entre la pensée logique et la Déesse chez Parménide ou celui entre la dialectique et le Bien anhypothétique chez Platon pouvaient fort bien être mal interprété des autres citoyens.]

Le débat entre Gorgias et Mélissos forme ainsi le contexte dans lequel évolue la pensée platonicienne à cette époque. Tous deux acceptent la validité de la rationalité logique (contrairement à Héraclite) mais Gorgias conteste l'ontologie (le *logos* est une fin en soi) à la différence de Mélissos.² Platon se situe, bien sûr, du côté des parménidiens sur la question de l'ontologie. Il retient des disciples de Parménide l'exigence d'une démonstration de l'Être, contrairement à leur maître qui refusait toute dialectique. Dès le *Parménide* toutefois, il considère la démonstration des parménidiens intenable. Il faut, selon lui, démontrer l'existence de l'Être autrement. Cela signifie que la rationalité a été mal comprise de ses prédécesseurs et que, de fait, elle n'a pas abouti à la véritable conception de l'Être. D'autre part, les parménidiens refusent de porter leur regard sur le sensible alors que Platon en garde au moins une vision héraclitéenne. Ce dernier rejette aussi bien l'absolu de l'ontologie parménidienne que l'absolu de l'anti-ontologie sophistique qui, en définitive, interdisent tous deux la moindre science.

Isocrate souligne que le débat portait essentiellement sur le nombre attribué à l'Être. Il y en avait « (...) pour Parménide et Mélissos, un ; pour Gorgias, absolument aucun ». ³ C'est pourquoi Diès pense que le rapport de Platon à la doctrine originale de Parménide aurait été, dans un premier temps, compliqué par les disciples de l'Éléate (Zénon, Mélissos). La réception du parménidisme à Athènes n'est pas sans rappeler celle de l'héraclitéisme au travers de l'interprétation de Cratyle. Les disciples de Parménide, obnubilés par la question de l'Un, ont très vraisemblablement diffusé, dans leurs écrits et pendant les débats, un parménidisme fondamentalement hénologique au détriment de son ontologie. Or, seul le fragment VIII du *Poème* mentionne l'unité de l'Être : « (...) jamais il [l'Être] n'était ni ne sera, puisqu'il est maintenant, tout entier à la fois (ὁμοῦ πᾶν), un (ἓν), d'un seul tenant (συνεχῆς) [trad. B. Cassin : "continu"⁴] ; quelle génération peut-on chercher en lui ? » ⁵

Toujours est-il que Platon, si l'on en croit le *Parménide* dont la seconde partie porte exclusivement sur l'Un, a été influencé par les disciples de Parménide et notamment par

¹ T. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, « Parménide et ses disciples », note 3, p. 87-88

² Des commentateurs estiment que le traité de Gorgias n'était, en réalité, qu'un jeu parodique destiné à contester les prétentions des philosophes à parler d'ontologie. Toujours est-il que, pour Platon, quelles qu'aient pu être les intentions du sophiste, ses arguments *existent* bel et bien et forcent le philosophe à en tenir compte.

³ Isocrate, *Sur l'échange*, 268 (trad. J-P. Dumont)

⁴ Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant*, fragment VIII (trad. B. Cassin)

⁵ Parménide, *Le Poème*, fragment VIII (trad. J. Beaufret)

Mélistos. Socrate résume d'ailleurs la théorie de Parménide ainsi : « le Tout est un ».¹ La tradition doxographique l'aurait donc emporté sur la doctrine authentique du *Poème*. Du strict point de vue doctrinal, seul le *Sophiste* discute véritablement l'ontologie historique de Parménide. Le *Parménide*, quant à lui, est d'abord une fiction platonicienne sur le parménidisme.

Cependant, Platon le fait sans doute sciemment afin de traiter chaque problème méthodiquement, c'est-à-dire l'un après l'autre : l'hénologie dans le *Parménide* puis seulement ensuite l'ontologie dans le *Sophiste*. D'une part, il affirme sans ambages dans le *Théétète* la différence qui sépare à ses yeux le maître du disciple, l'un méritant un plus grand respect et une plus grande attention que l'autre : « [Socrate :] Mélistos et le reste de ceux qui déclarent le tout un et immobile, même si j'ai honte à l'idée de les examiner sans finesse, j'en ai moins honte que d'examiner ainsi l'unique qu'est Parménide ».²

D'autre part, s'il mentionne ici la question de l'hénologie éléate, un autre passage du dialogue apporte la preuve qu'il ne néglige pas non plus celle de l'ontologie éléate : « [Socrate :] Mais j'ai presque oublié, Théodore, que d'autres inversement les ont contredits en proclamant "**immobile est pour le tout le mot être**", et toutes les autres choses que, s'opposant à eux tous, les Mélistos et les Parménide soutiennent à toute force : que **tout est un et repose en son propre sein, n'ayant pas d'espace dans lequel se mouvoir**. Face à tous ces gens-là, quelle conduite adopter, mon ami ? ».³

Il est donc absolument certain qu'à partir du *Théétète* pour le moins, Platon ait eu parfaitement conscience des deux aspects d'une même doctrine. Sa critique de Parménide se fait ainsi bien en deux temps (le *Parménide* et le *Sophiste*) qui correspondent chacun à une partie de l'éléatisme.

III/ Le parricide de Parménide

« Le *Parménide*, le *Théétète*, le *Sophiste* tiennent, à certains moments, du drame historique autant que du drame philosophique. »⁴

A/ L'ambivalence du langage

Platon n'a de cesse, sa vie durant, de retrouver l'accord perdu entre langage et réalité. Ce temps, peut-être mythique, constitue un modèle à restaurer. Platon juge son époque tel un bateau à la dérive qui a oublié la vérité de l'Être. Il s'agit donc de révéler l'ordre du *kosmos* voilé par les pratiques de ses concitoyens. User de la dialectique revient à se soumettre à la rationalité elle-même, unique voie capable de réunir les mots et les choses, l'homme et l'Être. Platon parle d'un temps où ce que les hommes « entendaient dire de beau ou de laid, ils estimaient, en gens simples, que **c'était la vérité pure et ils y croyaient**. Nul n'aurait su,

¹ Platon, *Parménide*, 128b

² Platon, *Théétète*, 183e (trad. M. Narcy)

³ Platon, *Théétète*, 180d-e

⁴ A. Diès, *Parménide*, notice, p. 12

comme aujourd'hui, à force de sagesse, y flairer le mensonge ; mais, **tenant pour vrai ce que l'on disait des dieux et des hommes, ils vivaient en s'y conformant** ». ¹ Le fait de parler traduisait immédiatement l'Être et les bonnes actions étaient louées, les mauvaises blâmées. Il suffisait de se conformer au *logos* tel que les dieux l'avaient conçu alors qu'à son époque, le retrouver nécessite d'après lui un long travail dialectique : « Mais on ne saurait acquérir ce résultat sans un immense effort. Et ce n'est pas pour parler et pour traiter avec les hommes que le sage se donnera toute cette peine, mais pour **se rendre capable d'un langage qui plaise aux dieux, et d'une conduite qui leur agrée en toute chose**, pour autant qu'il dépend de lui. Car l'homme de jugement ne doit pas, Tisias, – ceux qui sont plus savants que nous l'affirment – s'exercer à plaire à ses compagnons d'esclavage, si ce n'est de façon accessoire, mais à des maîtres qui sont bons et de bonne race. Ne t'étonne donc pas si le circuit est long, car **un but sublime exige ces détours, au rebours de ce que tu penses** ». ²

Il convient donc de comprendre le statut que Platon accorde aux discours qui expriment des idées nouvelles et dont la portée semble aller bien au-delà de la morale transmise par la *paideia* traditionnelle. Platon, dès la mort de Socrate, s'emploie à trouver une solution à ce problème. Le *Cratyle* se pose la question de la rectitude des noms (*onoma*) : sont-ils des instruments (*organa*) adéquats à l'élucidation de la nature des choses ? Le nom imite-t-il l'essence, est-il porteur de vérité en soi ? Le débat oppose précisément les héraclitéens aux parménidiens. La critique platonicienne s'attaque aux uns comme aux autres.

Cratyle l'héraclitéen considère les noms justes par nature. Il pense certes, comme Platon, que les noms ont été originellement donnés aux choses par les dieux : « [*Cratyle* :] c'est une puissance supérieure à l'homme qui a donné aux choses les noms primitifs, en sorte qu'ils sont nécessairement justes ». ³ Mais à la différence du constat platonicien au IV^e siècle, il n'y a pas eu, selon lui, de distorsion entre l'Être et le *logos*. Cratyle pense que les noms sont justes de toute éternité. Sa position rejoint donc, sur ce point, celle des sophistes à la même époque : tout ce qui existe (y compris les noms) est vérité. Les noms appartiendraient véritablement à l'Être qu'il assimile à la *physis* (φύσις) c'est-à-dire à une réalité en perpétuel mouvement (devenir) : « [*Cratyle* :] En effet, Socrate, en disant ce qu'on dit, comment ne pas dire ce qui est ? Parler faux ne consiste-t-il pas à ne pas dire ce qui est ? » ⁴ ; « [*Cratyle* :] (...) je crois qu'on ne peut pas non plus affirmer faux ». ⁵ Cratyle affirme, en outre, qu'un mot incorrectement attribué se traduit en « vains sons de voix » ⁶ et ne peut être un véritable nom. Tous les noms seraient naturels et feraient donc, à proprement parler, partie de la φύσις ; de fait, parler faux reviendrait à ne rien dire ou, pour le moins, à émettre un bruit inintelligible. Ainsi, il n'existe aucune séparation entre les choses en elles-mêmes et leur évocation parlée : le *logos* ne s'oppose pas à la φύσις. À l'instar d'Héraclite pour qui tout s'écoule sans cesse, la position de Cratyle n'offre « ni sujet ni objet de connaissance » ⁷ possible. Le réel existe certes mais demeure à jamais inaccessible aux hommes de façon logique. On ne peut que se soumettre à ce *logos* vrai dans la mesure même où il n'obéit pas au principe de non-contradiction. Si les noms sont vrais naturellement, ils ne font pourtant que révéler une réalité

¹ Platon, *Lois*, III, 679c (trad. E. Chambry) [passage cité par L. Brisson, in *Lectures de Platon*, p. 233]

² Platon, *Phèdre*, 273e-274a (trad. P. Vicaire)

³ Platon, *Cratyle*, 438c (trad. L. Méridier)

⁴ *Ibid.*, 429d

⁵ Platon, *Cratyle*, 429e (trad. C. Dalimier)

⁶ *Ibid.*, 429e

⁷ *Ibid.*, 440b

profondément contradictoire.¹ C'est peut-être pour cette raison que les formules d'Héraclite semblent si déroutantes et qu'on le qualifia d' « Obscur » (Σκοτεινός).

L'accord entre Socrate et Cratyle se limite à admettre l'existence d'un mobilisme perpétuel mais il diffère au sujet de la réalité à laquelle il s'applique : il définit le sensible pour le premier ; il est consubstantiel à l'Être en général pour le second. La position de Cratyle dans le dialogue rend, en effet, impossible l'accès à la moindre connaissance. Socrate explique qu'une connaissance – la possibilité de fonder une science en dépend – ne se conçoit qu'en vertu de la permanence de la nature de son objet : « [Socrate :] Comment donc attribuer l'être à ce qui n'est jamais dans le même état ? ».² L'entretien avec Cratyle – qui est aussi la fin du dialogue – s'achève avec les propositions que Socrate émet à titre de solution ultérieure et dont le contenu se rapporte à la théorie des Idées.³ Il soutient que seule l'Idée est la véritable nature des choses par son unité et sa stabilité. Les noms en eux-mêmes, c'est-à-dire non articulés dans un discours dialectique, au contraire, restent l'apanage du sensible toujours changeant.

La première partie du dialogue oppose, toutefois, également Socrate à Hermogène dont Diogène Laërce précise qu'il était disciple de Parménide. Il fut également un philosophe proche de Socrate et de Xénophon. Hermogène soutient, du moins au début, que les noms sont justes par convention. Cela signifie que les conventions humaines (νόμος) déterminent la réalité, que les choses sont telles que le νόμος les a qualifiées. Le conventionnalisme d'Hermogène s'oppose donc, en apparence, au rôle éminent que Cratyle confère à la φύσις dans la rectitude des noms. En réalité, les deux positions sont sophistiques. Ni l'une ni l'autre ne trouvent bon de remettre en question la justesse des noms en eux-mêmes. Ils s'accordent, en dépit de leurs thèses adverses, sur le fait qu'un nom est par définition toujours juste, que les mots correspondent aux choses. « La conception optimiste du langage défendue par Hermogène et Cratyle »⁴, pour reprendre l'expression de Michel Fattal, est bien celle des sophistes : le langage serait toujours synonyme de vérité et se présenterait, tel quel, comme le support par excellence de l'Être. Platon ne partage guère ces vues et son constat est, au contraire, pessimiste. Il conteste la thèse selon laquelle les noms imiteraient la réalité, en seraient le reflet. Les noms en soi ne sont plus porteurs de vérité. Le *logos* a subi une déformation due à son emploi abusif dans la sphère démocratique dont a résulté son ravalement à la simple et dangereuse fonction d'instrument pratique. La conséquence en est qu'on ne peut reprocher aux sophistes de parler faux. La thèse de Cratyle et celle d'Hermogène ne remettent pas en cause ce présupposé puisqu'elles se penchent uniquement sur le problème de l'origine des mots, naturelle pour l'un, conventionnelle pour l'autre. Socrate déplace précisément le débat vers le problème de la justesse en soi des mots et non plus sur la cause de cette justesse : il substitue au rapport langage-cause celui de langage-réalité. On comprend ainsi que l'ambition de Platon ne soit en aucun cas de se complaire dans

¹ Cf. Platon, *Théétète*, 152d-e (trad. M. Narcy) : « (...) un, en soi et par soi, rien ne l'est, et (...) c'est à tort que tu désignerais une chose, ou même que tu en énoncerais telle ou telle qualité. Tant s'en faut que, si tu en parles comme grande, elle apparaîtra aussi petite ; lourde, elle paraîtra aussi légère. Et il en va ainsi, en un mot, pour toutes choses, en ce sens qu'aucune ne possède d'unité, ni d'identité, ni de qualification quelconque : mais c'est à partir d'une translation et d'un mouvement, d'un mélange des unes avec les autres, que viennent à être toute toutes les choses que nous disons être, parce que nous en parlons d'une façon erronée ; car rien jamais n'est, mais à chaque fois vient à être. »

² Platon, *Cratyle*, 439e (trad. L. Méridier)

³ Cf. Platon, *Cratyle*, 438a-439e (et plus spécifiquement 439a-e)

⁴ M. Fattal, *Le langage chez Platon : Autour du Sophiste*, p. 16

une discussion oiseuse – c’est le propre des sophistes – mais de trouver une réponse concrète à une situation réelle :

[*Socrate* :] Et parler, n’est-ce pas aussi un acte ?

[*Hermogène* :] Oui.

[*Socrate* :] Est-ce donc en suivant son opinion particulière sur la façon dont on doit parler qu’on parlera correctement ? N’est-ce pas en se réglant sur la manière et les moyens qu’ont naturellement les choses d’exprimer et d’être exprimées par la parole, qu’on réussira à parler, sans quoi l’on manquera le but et l’on n’aboutira à rien ?

[*Hermogène* :] Je suis de ton avis.

[*Socrate* :] Or, nommer, n’est-ce pas une partie de l’action de parler ? Car en nommant, n’est-ce pas ? on parle.

[*Hermogène* :] Parfaitement.

[*Socrate* :] Nommer est donc un acte, si parler était bien un acte qui se rapporte aux choses ?

[*Hermogène* :] Oui.

[*Socrate* :] Et les actes, nous l’avons vu, ne sont pas relatifs à nous, mais ont une certaine nature qui leur est propre ?

[*Hermogène* :] C’est cela.¹

Socrate explique de cette façon que la vérité d’un acte se situe *en dehors de l’homme* : « C’est donc en conformité avec leur propre nature que se font les actes, et non pas selon notre façon de voir ». ² Cette vérité naturelle est stable (contrairement à la conception de Cratyle) et n’est pas relative à l’opinion humaine (contrairement à la conception d’Hermogène). L’ordre de la cité athénienne du IV^e siècle n’est, en effet, pas celui du *kosmos*.

Antisthène le cynique avait conclu sophistiquement de l’adage parménidien – selon lequel on ne pouvait dire et penser que l’Être – qu’il était impossible de parler faux. La *doxa* qu’interdisait le *Poème* s’est ainsi muée en pseudo-vérité dans la bouche des sophistes, aboutissant à un relativisme absolu. Ce syllogisme fallacieux se rattache à la position de Cratyle pour qui, comme son maître Héraclite, tout s’écoule : les noms traduisent naturellement la réalité mouvante et sont justes par le simple fait qu’ils existent. Or, Hermogène est, rappelons-le, un disciple de Parménide. Si Cratyle assume sa position jusqu’au bout, on ne peut en dire autant d’Hermogène. Sa thèse qui voit les noms justes par convention considère donc que le νόμος est la réalité. Platon critique cette conception précisément parce que le *logos* est détaché de l’Être. Il suggère ainsi, avant même le *Sophiste*, l’existence d’une forme de Non-Être. La réalité ne dépend pas du langage instrumental ; énoncer une loi dans un contexte politique, par exemple, ne traduit pas le réel tel qu’il est. Hermogène le parménidien ne reconnaît cependant pas l’existence du Non-Être et octroie au

¹ Platon, *Cratyle*, 387b-d (trad. L. Méridier)

² *Ibid.*, 387a ; cf. *ibid.* : « [*Socrate* :] Par exemple, si nous entreprenons, nous, de couper quelque objet, devons-nous couper chacun comme il nous plaît et avec ce qu’il nous plaît ? N’est-ce pas en voulant couper chacun suivant la façon naturelle de couper et d’être coupé, et avec ce qui y est naturellement propre, que nous couperons et réussirons et ferons correctement la chose, tandis qu’en allant contre la nature, nous manquerons le but et n’aboutirons à rien ? »

langage une dignité suprême, celle de traduire tout *ce qui est*. En conséquence, la position d'Hermogène serait plus sophistique encore que celle de Cratyle dans la mesure où elle n'assumerait pas même l'illusion et l'instabilité perpétuelle que génère le langage, non plus que son caractère strictement instrumental. Cratyle soutient bien l'existence d'une réalité mouvante et contradictoire là où Hermogène prétend, à la manière de Parménide, que l'Être est à la fois stable et absolu. En un sens, sa position voile le problème et l'on pourrait avancer qu'il est un sophiste qui s'ignore. Platon veut, pour sa part, restituer au parménidisme sa valeur essentielle : dire l'Être tel qu'il est vraiment. La tâche de la philosophie est de s'interroger sur l'Être et non sur le mot en soi (le signifiant). « [Socrate :] Dans cette guerre civile où sont entrés les noms, chaque parti revendiquant le privilège d'être semblable à la vérité, sur quoi nous fonderons-nous désormais pour décider, ou à quoi aurons-nous recours ? Ce ne sera sans doute pas à d'autres noms différents de ceux-là – il n'en est point –, et il faut évidemment chercher, en dehors des noms, d'autres lumières capables de nous montrer sans l'aide des noms laquelle des deux catégories est la vraie, évidemment en faisant voir la vérité de ce qui est ».¹

Mener cette tâche à bien impose de commettre un parricide.

B/ L'Étranger d'Élée, figure de la critique platonicienne

Dans le *Cratyle*, Platon n'avait pas encore tiré toutes les conséquences de ses propres démonstrations. Socrate (double de Platon) et Hermogène (double de Parménide) acceptaient l'idée d'une réalité du discours – que le dire se situât dans le domaine de l'action – mais n'en avaient pas déduit qu'il pût exister un être du Non-Être. Platon ne se penche sur ce problème que dans le *Sophiste* où les contradictions de la doctrine de Parménide apparaissent au grand jour. Selon N-L. Cordero, « Platon, jusqu'au *Sophiste*, était parménidien sans l'avouer ».²

En premier lieu, grâce à la théorie des Idées, Platon a dépassé l'opposition entre héraclitisme et parménidisme : la théorie du Flux perpétuel est assimilée au sensible et l'Être en soi immobile et semblable à lui-même à l'intelligible (dualisme platonicien). La dialectique avait pour tâche d'arracher le langage à l'arbitraire du sensible et d'approcher la réalité intelligible. En second lieu, Platon a cherché à dépasser le fossé (*chôrismos*) trop grand qui séparait les deux ordres de réalité. C'est là l'enjeu critique des dialogues tardifs : renouer avec l'ontologie parménidienne (par la réconciliation de l'Être et des Idées) en rejetant son dogmatisme (élaboration d'un concept d'être du Non-Être) afin d'établir une communauté entre les Idées (la participation n'est pas seulement verticale – du sensible à l'intelligible – mais également horizontale au sein même de l'intelligible) et accorder un statut moins dévalorisé au sensible.

Le tournant critique (*Parménide*) précède la nouvelle ontologie (*Sophiste*) : le personnage de Parménide fustige la théorie des Idées du jeune Socrate, puis se critique lui-même au moyen de la nouvelle dialectique et termine sacrifié par son double ambivalent, l'Étranger d'Élée, en vue de rendre possible la construction d'une nouvelle ontologie platonicienne. Cette nouvelle figure n'a donc plus seulement un rôle de critique mais également de fondateur. L'Étranger provient d'Élée, ville d'origine de Parménide : à ce titre, il connaît la philosophie éléatique. Elle constitue pourtant l'objet de sa critique. Ce personnage énigmatique serait très

¹ Platon, *Cratyle*, 438d (trad. L. Méridier)

² N-L. Cordero, *Sophiste*, introduction, p. 38

certainement Platon lui-même (ou du moins son porte-parole) qui, grâce à cet artifice, reconnaît sa dette envers le fondateur de l'ontologie tout en la réfutant en grande part. Originaire d'Élée (la philosophie ne serait rien sans Parménide), il devient étranger à sa propre cité (le parricide apparaît inévitable pour sauver la philosophie). C'est la raison pour laquelle il rejoint, à Athènes, le cercle de discussion animé par Socrate et ses amis. Il n'est pas impossible qu'il s'agisse là d'une référence à Ulysse retournant dans sa patrie après des années d'errance. Le personnage d'Homère se présente aux siens comme un étranger avant de révéler son identité réelle. L'art du déguisement serait ainsi le moyen tout indiqué pour endosser l'habit d'un parménidien et d'un platonicien tout à la fois. L'Étranger s'emploie donc à critiquer Parménide mais témoigne toutefois d'un grand respect envers lui. Au reste, le parricide qu'il commet n'est pas total : il maintient l'opposition entre Être et Non-Être en les nouant l'un à l'autre. Ainsi, Platon retrouve son identité de philosophe – passablement mise en crise par le *Parménide* où son porte-parole (Parménide) usait de méthodes sophistiques – et donne un sens nouveau au parménidisme contre les interprétations relativistes qu'en avaient tiré les sophistes. Selon N-L. Cordero¹, s'agissant du *Sophiste*, l'établissement du texte communément admis serait faux. La première réplique du dialogue (celle de Théodore) ne qualifierait pas l'Étranger d'*hetairon* (ἑταίρων) [compagnon, disciple, fidèle] de Parménide et Zénon mais d'*héteron* (ἕτερον) [différent, autre]. Les raisons avancées nous semblent très convaincantes. Certains manuscrits répétaient indûment le mot ἑταίρων et donnaient à la phrase un sens illogique. Il s'agissait donc de supprimer celui des deux qui avait été ajouté par certains manuscrits pour le remplacer par ἕτερον (mot attesté dans des manuscrits de la Renaissance, notamment chez Marsile Ficin, avant la déformation initiée par des copistes distraits). La phrase juste serait par conséquent : « Il provient d'Élée mais (δὲ) il est différent (ἕτερον) des compagnons (ἑταίρων) de Parménide et de Zénon, quoiqu'il soit un véritable philosophe ».² Le mot ἕτερον est, en outre, un clin d'œil de Platon à son lecteur dans la mesure où le Non-Être est défini, dans ce dialogue, comme *autre* de l'Être. L'Étranger connaît donc parfaitement la doctrine de Parménide mais, n'étant nullement un de ses disciples, peut légitimement le critiquer. Si ce personnage est un représentant dissimulé de Platon, il assume ainsi pleinement le caractère double de l'entreprise du dialogue : fonder une nouvelle ontologie à partir de Parménide et contre lui. L'anonymat de l'Étranger résulte de son absence de réalité historique. Diogène Laërce pense, à cet égard, que l'Étranger d'Athènes des *Lois* et l'Étranger d'Élée du *Sophiste* sont des inventions de Platon : « Ces deux Étrangers ne sont pas, comme certains auteurs l'ont cru, Platon et Parménide, mais ce sont des caractères imaginaires, dépourvus de nom ».³ Il n'en reste pas moins que l'Étranger d'Élée est le porte-parole de la pensée de Platon. Diogène Laërce l'admet : « Et concernant ce qu'il [Platon] pense lui-même, il affirme au moyen de quatre personnages : Socrate, Timée, l'Étranger d'Athènes et l'Étranger d'Élée ».⁴ En définitive, il ne s'agit pas tant de savoir qui il est mais ce qu'il représente philosophiquement.

La critique platonicienne de Parménide n'a de sens qu'à la lumière de celle qu'il fait de la sophistique. Les sophistes prétendent *tout savoir* et, par conséquent, assurent qu'ils peuvent *parler de tout*. Un tel don relève du prodige. On ne peut *raisonnablement* pas les croire. Les

¹ N-L. Cordero, *Sophiste*, annexe I, p. 281-284

² Platon, *Sophiste*, 216a (trad. N-L. Cordero)

³ Diogène Laërce, *Vie de Platon*, § 52

⁴ *Ibid.*

discours faux existent au même titre que les vrais ; quelle définition peut-on, dès lors, donner à ces personnages afin de les disqualifier ?

« [l'Étranger d'Élée :] Or, nous savons bien que celui qui, par le moyen d'une seule technique, prétend être capable de tout produire, ne fabriquera en réalité que **des imitations et des homonymes des choses réelles**, comme celui qui s'emploie à la technique de la peinture : il sera le plus apte à faire croire, à l'insu des plus ingénus des jeunes garçons observant de loin ses dessins, qu'il peut accomplir réellement tout ce qu'il désire produire ». ¹ L'Étranger précise que la parole rend aussi possible la technique « capable d'ensorceler ces jeunes gens encore loin de la réalité des choses, et ce par l'intermédiaire de propos qui, destinés aux oreilles, **montrent des images parlées** (εἰδωλα λεγόμενα) **de toutes choses, afin de leur faire croire que ce qu'ils écoutent est vrai et que celui qui a parlé est le plus sage de tous ?** » ²

Or, selon Platon, Parménide, bien avant les sophistes, produisait lui aussi des *eidōla legόμενα* (« images parlées » ou « simulacres en paroles ») : assurer que « le Non-Être n'est pas » revient à faire fi de la réalité, car si l'adage selon lequel « [c]'est le même, penser et ce à dessein de quoi il y a la pensée. Car jamais sans l'être où il est devenu parole, tu ne trouveras le penser » ³ alors le langage entre en contradiction avec l'Être puisqu'il fait naître des images qui ne renvoient à rien de réel. Parménide *montrait*, sans démontrer, une succession de mots posée en vérité absolue. Or, d'après le *Cratyle* et le *Sophiste*, le discours possède une réalité ; Parménide détruisait ainsi sa théorie en la formulant ! Lui-même avoue la faiblesse de son discours : « Ici je mets fin à **mon discours digne de foi** et à ma considération qui cerne la vérité ; apprends donc, à partir d'ici, ce qu'ont en vue les mortels, en écoutant **l'ordre trompeur de mes dires** ». ⁴ On ne peut ainsi que *croire* sur parole la vérité de ce qu'il énonce puisque le langage trahit déjà l'absoluité de l'Être. Parler du Non-Être en effet, fût-ce pour lui refuser l'existence, revient à lui attribuer un être, un être de langage. Parménide aurait dû ne jamais prononcer ni écrire le mot « Non-Être » afin qu'il n'advienne pas au monde de la rationalité. La seule façon de rendre sa théorie valide eût été de garder à jamais le silence : « [l'Étranger d'Élée :] Moi, qui ai pourtant commencé par poser que le non-être ne doit participer ni de l'un ni du multiple, j'ai, ce faisant, tout à l'heure et aussi maintenant, dit qu'il est un, car je dis "le" non-être (...) En outre, en l'appelant inconcevable, inexprimable et imprononçable, j'élaborai mon discours comme s'il était, encore une fois, un ». ⁵

Le langage est une réalité, celle précisément avec laquelle Platon est aux prises depuis ses premiers dialogues. Son utilisation ne cesse de générer d'inextricables paradoxes et influe systématiquement sur d'autres réalités. Il semble donc qu'il soit irrémédiablement pour partie lié au Non-Être, à l'image, à l'illusion. Parménide n'a jamais posé le langage réel comme un problème en soi puisqu'il le pensait support de l'Être même ; dire *ce qui n'est pas* était véritablement ne rien dire. Le projet du *Sophiste* tente alors de trouver « un langage correct pour parler du non-être », ce qui revient à « tenir un discours cohérent sur le non-être sans lui rattacher ni une réalité existante, ni l'unité, ni la quantité numérique ». ⁶ Platon reproche à

¹ Platon, *Sophiste*, 234b

² *Ibid.*, 234c

³ Parménide, *Le Poème*, fragment VIII (trad. J. Beaufret) [cf. fragment III : « Le même, lui, est à la fois penser et être. »]

⁴ Parménide, *Le Poème*, fragment VIII (trad. J. Beaufret)

⁵ Platon, *Sophiste*, 238c-239a

⁶ *Ibid.*, 239b

Parménide d'avoir estimé que *ce qui n'est pas* n'avait ni nom ni définition. Il démontre, au contraire, que le langage fait jaillir *réellement* de l'irréalité (du faux, selon la logique) aussitôt qu'on en use.

Là où Parménide n'assumait nullement cette part négative du langage, les sophistes, quant à eux, estiment que, si comme l'a affirmé l'Éléate « le Non-Être n'est pas », alors tout est et, de ce fait, tout est vrai. Tout ce que l'on dit est nécessairement vrai. La sophistique a pris fallacieusement appui sur la doctrine parméniennienne pour inférer d'un relativisme absolu : selon eux, la dichotomie entre l'Être et le Non-Être n'a aucun sens dans la mesure où tout possède une réalité. Rien ne peut être dit faux et tout ce qui est dit est aussi vrai que ce qui ne l'est pas. C'est ce contre quoi Platon s'insurge.

C/ La généalogie du concept de vérité

Platon, rappelons-le, diagnostique une maladie à la philosophie ; il s'agit de comprendre la nature de cette maladie et de lui trouver le bon remède. Comment réconcilier deux ordres de réalité opposés – le sensible et l'intelligible – coupés l'un de l'autre ? Platon suppose une forme d'existence au Non-Être contrairement à ce qu'assénait Parménide. Les illusions, les discours faux, l'erreur existent bel et bien. Aucun philosophe, jusqu'ici, n'a proposé une théorie de l'Être en accord avec celle des autres. Certains – peut-être tous – se trompent donc. Si Parménide disait vrai (seul l'Être existe), des interprétations erronées sur la réalité n'auraient pas lieu d'être. La philosophie doit ainsi transformer son concept de vérité ou disparaître.

Le problème est le suivant : si le Non-Être, au terme de la réflexion, s'avère inexistant, la pensée du Parménide historique et les prétentions des sophistes s'en trouvent confortées ; si, à l'inverse, l'Étranger parvient à démontrer la réalité du Non-Être, Parménide et les sophistes seront définitivement discrédités. La solution proposée par Platon dans le *Sophiste* est de concevoir un Non-Être qui ne soit pas un néant ainsi que Parménide l'avait qualifié mais de le *définir* comme un ne-pas-être-tel-ou-tel. L'enjeu consiste à mettre au jour un Non-Être relatif qui se distingue du Non-Être absolu parméniennien. Le *Sophiste* fait bien suite au *Cratyle* sur ce point. Contre Hermogène, Socrate entendait montrer qu'il existe des mots plus justes que d'autres et que tout n'est pas seulement pure convention (toutes les conventions ne se valent d'ailleurs pas) ; contre Cratyle, il affirmait une différence réelle entre les mots et l'Être. Les deux dialogues élaborent ainsi une théorie de l'image qui aboutit à la distinction entre l'image et son modèle. Une image est un entrelacement d'Être et de Non-Être. C'est une réalité relative pour autant qu'elle *est* si, précisément, elle *n'est pas* ce à quoi elle renvoie ; en l'occurrence le modèle, c'est-à-dire l'Idée. Platon pense ainsi sauver le parménidisme d'un complet naufrage en établissant une frontière nette avec la sophistique qui émet des images parlées. L'opération ne va toutefois pas sans défaillances : Platon transgresse l'interdit de Parménide en faisant être, d'une certaine manière, le Non-Être et, d'autre part, l'Être est désormais confondu avec l'Idée. L'Idée perd sa valeur absolue au profit d'une ontologie sensiblement renouvelée.

Afin de comprendre la transformation ontologique et linguistique à l'œuvre dans le platonisme tardif, il convient de retracer les grandes étapes historiques qui marquent

l'évolution du concept de vérité. On constate que les conceptions parméniennes et platoniciennes sont indissociables, la seconde n'aboutissant que par la critique de la première.

La tradition philosophique à propos du langage et de la vérité, figée par le *Poème* de Parménide, atteste d'une corrélation inaliénable entre parole et vérité. Le terme grec signifiant « vérité » – *alèthéia* (ἀλήθεια) – est susceptible d'éclairer ce lien. Est *alèthès* (ἀληθής) ce qui est incontestable tant en acte qu'en parole. Étymologiquement, la particule privative *a-* témoigne d'une conception toute particulière. L'analyse littérale introduit l'idée d'un hors de la *lèthè* (λήθη) c'est-à-dire « l'oubli », d'une manifestation de ce qui s'est dérobé à la mémoire et d'un dé-voilement. *λήθη* entretient une parenté avec *λανθάνω* qui signifie échapper à la vue ou à la connaissance de, demeurer caché et dont dérive *λάθος* (l'erreur). Le vrai est donc non-caché. En conséquence, celui qui se trouve dans l'erreur a oublié la vérité [doctrine de la réminiscence] et confond illusion et réalité sans même penser que la vérité puisse se situer au-delà des apparences. En termes parméniens, il emprunte le chemin du Non-Être qui ne mène nulle part. Selon Martin Heidegger et Jean Beaufret, le *Poème* de Parménide avait mis en lumière le sens ontologique de la vérité, c'est-à-dire l'arrachement à sa propre occultation. Platon aurait dégradé cette définition en lui attribuant un sens logique : celui de la concordance entre la chose et l'intellect [« la vérité est adéquation entre la chose et l'intellect » (*veritas est adaequatio rei et intellectus*) retiendra la tradition]. Toutefois, ils reconnaissent que Platon a maintenu l'ambiguïté de la définition du vrai. Leur interprétation a donc l'intérêt de mettre en exergue l'ambivalence du rapport qu'entretiennent Parménide et Platon qui est aussi celui de deux époques, archaïque et classique.

- D'un côté, le dualisme ontologique de Platon (séparation entre deux ordres de réalité, c'est-à-dire entre le sensible et l'intelligible) serait cause de l'abandon, en philosophie, de la vérité définie comme sortie de l'oubli ou dé-voilement (ἀ-λήθεια). Platon aurait substitué les étapes de l'anabase de l'âme à la quête de l'Être en tant que tel. L'allégorie de la caverne et son commentaire¹ exposent ce cheminement initiatique dont le but avoué est d'obliger les hommes à contempler les Formes intelligibles (les Idées) hors des apparences sensibles afin qu'ils puissent organiser la cité selon cette connaissance. La *paideia* se révèle, pour Platon, la voie essentielle, celle même qui permet d'atteindre la vérité (la contemplation des essences fait figure d'aboutissement). Ainsi, le dévoilement de la vérité serait assujéti aux Idées ; ce qui signifierait que l'intelligible serait, dès lors, condition *sine qua non* d'apparition du vrai. Autrement dit, l'Être ne constituerait plus l'horizon de recherche primordial. Lui qui se révèle, suivant la définition stricte de l'ἀλήθεια, en levant l'occultation des étants, dépendrait de l'Idée qui serait son essence (οὐσία). En un mot, l'Être pour Platon serait l'Idée en soi. L'apparition des étants en eux-mêmes (c'est-à-dire dans leur être), hors de leur retrait, ne pourrait survenir qu'à la condition préalable que fût dévoilée la réalité suprême platonicienne : l'intelligible. Platon considère que ce qui échappe aux hommes, ce dont l'âme doit se ressouvenir et ce qu'il s'agit de dévoiler au terme de la *paideia*, n'est autre que l'Idée :

« (...) comme si on avait affaire à un œil qui ne serait pas capable de se détourner de l'obscur pour aller vers ce qui est lumineux autrement qu'avec l'ensemble du corps, ainsi c'est avec l'ensemble de l'âme qu'il faut retourner cet organe pour l'écarter de ce qui est soumis au devenir, jusqu'à ce qu'elle devienne capable de soutenir la contemplation de ce qui est, et de

¹ Cf. Platon, *République*, VII, 514a-521c

la région la plus lumineuse de ce qui est. Or cela, c'est ce que nous affirmons être le bien (...) L'éducation dès lors (...) serait l'art de retourner cet organe lui-même (...) »¹

« Il faut en effet que l'homme saisisse le langage des Idées (εἶδος λεγόμενον), lequel part d'une multiplicité de sensations et trouve l'unité dans l'acte du raisonnement. »²

« Mais toutes [les âmes qui ne parviennent pas à la connaissance vraie], en dépit de leurs efforts, s'éloignent sans avoir atteint la contemplation de l'Être (τῆς τοῦ ὄντος θεάς), et dès lors ont l'Opinion (δοξαστή) pour nourriture. La raison de ce grand effort pour voir où est la plaine de la Vérité (τὸ ἀληθείας πεδῖον), c'est que la pâture qui convient à la meilleure partie de l'âme se tire de la prairie qui s'y trouve, et que l'aile, à quoi l'âme doit sa légèreté, y prend ce qui la nourrit »³

Comme chez les penseurs archaïques, la Mémoire – que Socrate compare à un bloc de cire⁴ – a une grande importance. Pour Platon, cette faculté n'est toutefois plus seulement l'apanage du poète ; elle constitue un moyen pour l'homme qui philosophe de retrouver rationnellement le savoir en lui : « (...) il s'agit là d'une réminiscence (ἀνάμνησις) des réalités jadis vues par notre âme (ψυχή), quand elle suivait le voyage du dieu, et que dédaignant ce que nous appelons à présent des êtres réels, elle levait la tête pour contempler l'être véritable (τὸ ὄν ὄντως) ».⁵ À l'inverse, l'homme de la *doxa* a l'âme « gorgée d'oubli »⁶ et ne peut atteindre la Plaine d'ἀλήθεια.

Parménide voyait en l'Être le fondement de toute chose à la différence de Platon qui attribuait ce mérite à la connaissance des essences. Est vrai ce qui *est* selon Parménide et ce qui est *intelligible* selon Platon. Ce dernier confère à la vérité un mode de déploiement duquel résulte un rapport d'imitation entre le *logos* et la chose. De fait, Platon situe ainsi le vrai non dans l'Être révélé hors du *logos* mais dans le jugement rationnel que l'on porte sur lui. Les dialogues du *Parménide*, du *Théétète* et du *Sophiste* effectuent cependant un revirement qui accorde davantage d'attention à la question de l'Être et prend ses distances avec la théorie des Idées. Le *Parménide* du *Parménide* aide Socrate à critiquer les Idées, tandis que le *Parménide* dont il est question dans le *Sophiste* (le Parménide historique) se voit réfuté *post mortem* pour la trop grande intransigeance de sa doctrine à l'égard de toute philosophie dialectique [celle de Platon use du langage pour retrouver les Idées ; or, nous dit le *Sophiste*, manier un langage, fût-ce de façon rationnelle, consiste à admettre l'existence du Non-Être] et sa conception exclusive de l'Être. Ainsi, Platon accepte de destituer la primauté de l'Idée au profit d'un retour à l'Être, à la condition toutefois de concevoir désormais l'existence du Non-Être pour, enfin, définir le sophiste et surmonter les apories des Idées. Cela revient à dire qu'il se résout à devenir à la fois plus parménidien (donner un sens ontologique et plus spécifiquement antéprédicatif à la vérité, à la différence d'une adéquation entre la chose et l'intellect) et moins parménidien (refuser l'inexistence absolue du Non-Être, en particulier dans le langage).

• D'un autre côté, M. Heidegger et J. Beaufret voient également en Platon le dernier philosophe à avoir su conserver le sens originel de l'ἀλήθεια. L'allégorie de la caverne

¹ Platon, *République*, VII, 518c-d (trad. P. Pachet)

² Platon, *Phèdre*, 249b-c

³ *Ibid.*, 248b-c

⁴ Cf. Platon, *Théétète*, 191c-e

⁵ Platon, *Phèdre*, 249c

⁶ *Ibid.*, 248c

témoigne d'une conscience réelle du mode de manifestation de la vérité : la souffrance de l'homme libéré de ses entraves (occultation) ; la difficulté à s'affranchir de l'obscurité (aveuglement momentané dû au dévoilement) ; l'incompréhension voire la haine, à son retour, des hommes restés au fond de la caverne (on constate le même mépris que Parménide à l'égard des mortels égarés par la *doxa*, l'illusion). La *paideia* envisagée par Platon lutte ainsi constamment contre l'occultation que représente la caverne. Parménide, au contraire, ne recourait à aucune formation de longue haleine dans la mesure où la révélation était immédiate ; il suffisait au disciple de se plier aux commandements de la déesse par le truchement de « l'homme qui sait » et, ainsi, de suivre la voie juste et droite.

En définitive, la première hypothèse considère que Platon, défenseur de la théorie des Idées, s'est éloigné de Parménide en accordant une valeur supérieure à l'intelligible aux dépens de l'Être antéprédicatif exprimé dans le *Poème* (l'Être dans sa pureté, son épiphanie, avant toute prédication : *l'Être est*).¹ La forme poétique aurait alors le privilège insigne de révéler l'ἀλήθεια², contrairement à l'entretien dialectique qui éloignerait de la vérité – entendue comme dévoilement de l'Être – au profit d'une Idée du vrai. « Le poète est capable de voir l'Alètheia, il est un "maître de Vérité" » rappelle Marcel Detienne.³ Platon aurait alors renoué tant bien que mal avec l'ontologie parménidienne dans ses dialogues tardifs. Pour ce faire, il aurait renié la figure de Parménide telle qu'il se l'était conçue, à savoir une sorte de précurseur de la théorie des Idées. Théorie à laquelle le *Parménide* adresse de sévères critiques dès sa première partie. Le *Sophiste*, enfin, accomplirait le parricide, non du Parménide historique mais de la figure inventée jusqu'alors par Platon. L'ontologie nouvelle qu'il propose serait alors moins éloignée de la doctrine parménidienne originale.

La seconde hypothèse possède des assises historiques plus probantes. Platon aurait donné une structure philosophique solide à un concept incertain. Un soupçon pèse légitimement sur l'ἀλήθεια de Parménide dans la mesure où elle se développe au travers d'une forme poétique. La notion appartiendrait davantage à la préhistoire de la philosophie. M. Detienne identifie à cet égard une conception primitive de l'ἀλήθεια qui n'existe qu'au sein d'un système de représentations religieuses : « Dans un système de pensée où la "Vérité" n'est pas un concept, on ne peut la dissocier de la louange, du récit liturgique, de la fonction de souveraineté dont elle n'est jamais qu'un aspect, une dimension (...) [E]lle qualifie le plus souvent, sur les divers plans où elle s'atteste, un type de parole déterminé, prononcé dans certaines conditions, par un personnage investi de fonctions précises ».⁴ La forme poétique, fermement rejetée par Platon, serait le support d'une conception non rationnelle de l'ἀλήθεια puisque n'obéissant pas au principe de non-contradiction : « il n'y a pas d'Alètheia sans relation complémentaire à Lèthè ; pas d'Alètheia sans les Muses, la Mémoire, la Justice ».⁵ « Lèthè n'est pas ici l'obscurité épaisse ; elle est l'ombre, l'ombre qui cerne la lumière, l'ombre d'Alètheia (...) Il n'y a donc pas d'un côté Alètheia (+) et de l'autre Lèthè (-), mais entre ces deux pôles se développe une zone intermédiaire où Alètheia glisse vers Lèthè et réciproquement. La "négativité" n'est donc pas isolée, mise à part de l'Être ; elle ourle la "Vérité", elle en est

¹ Cf. Parménide, *Le Poème*, fragment VII (trad. J. Beaufret) : « il [l'Être] est en effet être » (ἔστι γὰρ εἶναι)

² Cf. W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, p. 218 : « (...) Parménide était naturellement poète ; il l'était parce que mû par sa conviction qu'il fallait divulguer une découverte qui, à ses yeux, représentait, à tout le moins partiellement, la révélation de la vérité. »

³ M. Detienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, p. 80

⁴ *Ibid.*, p. 113

⁵ *Ibid.*

l'ombre inséparable. Les deux puissances antithétiques ne sont donc pas contradictoires, elles tendent l'une vers l'autre ; le positif tend vers le négatif, qui, d'une certaine façon, le "nie", mais sans lequel il ne se soutient pas »¹. Or, l'œuvre de Parménide, pour poétique qu'elle soit, énonce néanmoins une séparation logique irrémédiable entre l'Être et le Non-Être. Il apparaît nécessaire de distinguer deux types d'ἀλήθεια au sein de la période archaïque. En dépit du maintien de la forme poétique, la notion que l'on trouve chez Parménide répond à une « logique de la contradiction » et non plus à une « logique de l'ambiguïté ».² N'étant plus liée à une fonction sociale, elle possède un caractère plus abstrait et plus intemporel à la fois. C'est une réalité stable et immuable, détachée du temps, qui s'oppose « au monde trouble et ambigu de la *Doxa* ».³ Une distance se creuse entre une réalité abstraite (l'Être) – unique objet de connaissance possible et accessible au seul « maître de vérité » – et un monde contradictoire d'illusions (le Non-Être). Le concept de vérité présent dans le *Poème* appartient déjà à la rationalité philosophique en ce qu'il se fonde sur le principe de non-contradiction mais se situe aussi en-dehors eu égard à ses présupposés littéraires et religieux.

La théorie des Idées platonicienne s'est éloignée de l'ontologie parméniennne sans cependant remettre en cause son ambition d'explication rationnelle. Elle n'a, dans un premier temps, pas relevé les problèmes qu'impliquait cette théorie, se contentant de conserver son orientation générale. Outre la différence entre l'Être parménienn et l'intelligible platonicien, le dévoilement de l'ἀλήθεια chez Platon est le fait de la *paideia*. L'homme doit retrouver le savoir en lui-même en se soumettant au *logos* rationnel.

Mais suite à la critique du *Parménide* qui montre d'abord les apories de la participation entre sensible et intelligible⁴ puis le dilemme sans échappatoire qui condamne ou à un savoir absolu ou à un non-savoir absolu⁵, le *Sophiste* expose, grâce à l'élaboration d'un Non-Être comme altérité (un *ne pas être tel* et non plus le contraire absolu de l'Être), un ensemble de relations entre les Idées qui définissent des êtres qui *ne sont pas* ce que les autres êtres *sont*. Les êtres, donc, à la fois *sont* et *ne sont pas*. Cette conception, en dépit du parricide, réconcilie en partie Parménide et Platon. Il existe, dès lors, un lien étroit entre l'Être – qui admet la négation en son sein – et l'intelligible. « Donc, de même que la grammaire et la musique déterminent quelles lettres, quels sons s'accordent ou ne s'accordent pas entre eux, ainsi doit-il y avoir une science pour dire quelles essences se conviennent et quelles essences ne se conviennent pas, quelles sont principes d'union, et quelles, principes de séparation. C'est donc à une nouvelle conception de la participation que répond la nouvelle dialectique ».⁶ Tout en étant lui-même un genre, l'Être domine des *genres* (le mouvement, le repos, le même, l'autre) – c'est-à-dire les Idées les plus élevées – susceptibles pour certains de se mélanger et auxquels les autres Idées, mutuellement distinctes, participent. Le mouvement et le repos ne sont pas miscibles entre eux mais participent tous deux à l'Être (ils *sont*). Chacun de ces trois genres est *même* que soi et *autre* que les autres. Ils participent donc au même et à l'autre. Ils comportent ainsi

¹ *Ibid.*, p. 138-140

² *Ibid.*, p. 225

³ *Ibid.*, p. 227

⁴ Cf. Platon, *Parménide*, 135a

⁵ Cf. *ibid.* : Après l'examen de l'ensemble des neuf hypothèses sur l'Un et les Autres [il s'agit de l'appellation donnée par Parménide – donc par Platon – à « tout ce qui n'est pas un », aux « non-un » (146d)], le dialogue s'achève ainsi : « que l'Un soit ou ne soit pas, lui et les Autres, à ce qu'il semble, et dans leur rapport à eux-mêmes et dans leur rapport mutuel, à tous points de vue possibles, sont tout et ne sont rien, paraissent tout et ne paraissent rien. – C'est vérité absolue » (166c)

⁶ L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, p. 249-250

tous l'Être et le Non-Être (compris comme altérité) : une Idée *est* ce qu'elle est et *n'est pas*, de manière infinie, ce que sont les autres Idées. De fait, cette conception offre également une solution aux impasses générées par le *chôrismos* entre sensible et intelligible puisque la participation du premier au second n'est plus simple tautologie mais possibilité d'associer un prédicat *autre* que celui de la stricte identité à soi. La fin du *Sophiste* montre « que l'autre participe à l'être et qu'il **existe grâce à cette participation**, mais qu'il n'est pas ce à quoi il participe, mais autre, et, comme il est autre que l'être, il est nécessairement, et de toute évidence, non-être ».¹ Les choses (les êtres) *sont par communication réciproque* ; ce qui ne produit ni ne subit le moindre effet ne peut prétendre à l'existence. « (...) [C]e qui est capable de s'ajouter à quelque chose, ou de l'abandonner, est quelque chose (*ti*) qui existe totalement (*eînai pántôs*) ».² Plusieurs auteurs attribuent le même argument à Zénon d'Élée : « Il [Zénon] dit en effet que ce qui, soit ajouté, soit retranché, fait qu'une chose n'est ni plus grande ni plus petite, ne fait pas partie des êtres »³ ou encore : « Car si l'on ajoute à quelque chose une chose qui n'a pas de grandeur, il n'est pas possible que celle-là gagne en grandeur ; et, de cette façon, il s'ensuit que ce qui a été ajouté n'était *rien* ».⁴ Platon conclut : « Et, par conséquent, je pose comme définition qui définisse les êtres (*tà ónta*) que ceux-ci ne sont autre chose que puissance (*dúnamis*) ».⁵ En opposition à ses prédécesseurs, « non seulement Parménide mais aussi tous ceux qui, à un moment donné, se sont lancés dans l'entreprise de définir le nombre et la constitution des êtres »⁶, il soutient que l'Être n'est pas une chose dont on pourrait définir la quantité et la qualité. C'est une « puissance » (*δύναμις*) grâce à laquelle les choses entrent en relation les unes aux autres et sans laquelle elles n'existeraient pas : « L'être n'est donc pas à la fois le mouvement et le repos, mais **quelque chose d'autre par rapport à eux** (...) **[S]elon sa nature propre, l'être n'est ni en repos ni en mouvement** ».⁷ L'Être « comme il participe à l'autre, est différent des autres genres, et, **comme il est différent de tous, il n'est pas chacun d'eux ni la totalité des autres, mais lui-même**, et de cette manière il n'est pas, incontestablement, des milliers et des milliers de choses, et les autres choses, soit individuellement, soit dans leur ensemble, à plusieurs reprises, sont, et un grand nombre de fois, ne sont pas ».⁸ Une telle ontologie est le support d'une théorie nouvelle de la vérité et, de fait, du langage.

Le concept de vérité a ainsi évolué historiquement au travers de quatre étapes :

- 1/ La notion religieuse et institutionnelle caractérisée par l'ambiguïté (corrélation entre l'ἀλήθεια et la λήθη).
- 2/ Le concept ontologique de Parménide fondé sur la non-contradiction (opposition nette entre l'Être et le Non-Être) quoique toujours poético-religieux (le dévoilement est inhérent à la parole du « maître de vérité » qui est celle de la divinité).
- 3/ L'Idée platonicienne comme réalité qui régit le sensible (le dévoilement n'est autre que l'ensemble de la *paideia*).

¹ Platon, *Sophiste*, 259a-b

² *Ibid.*, 247a

³ Aristote, *Métaphysique*, III, 4

⁴ Simplicius, *Commentaires sur la Physique d'Aristote*, 39

⁵ Platon, *Sophiste*, 247e

⁶ *Ibid.*, 242c

⁷ *Ibid.*, 250c

⁸ *Ibid.*, 258b

4/ L'ontologie que développe le *Sophiste* introduit la relation au sein de l'Être et explique des liens qu'entretiennent les Idées entre-elles. La participation du sensible à l'intelligible n'est plus aporétique et permet désormais de concevoir la possibilité du discours faux. Ainsi, Platon peut distinguer rationnellement le philosophe du sophiste : le principe de non-contradiction oppose l'Être au *ne pas être* et non plus au néant. La nouvelle ontologie sauve en quelque sorte le parménidisme puisqu'elle confère à l'Être une prééminence sur les autres genres. Platon réconcilie ontologie et idéalisme. La philosophie échappe ainsi aux simulacres des sophistes parce qu'elle est en mesure de leur opposer une véritable science de l'Être, une définition précise de la vérité.

D/ La *paideia* platonicienne : maintien de l'ambivalence de la figure éléatique

Le parricide de Parménide ne relève pas seulement du raisonnement philosophique. Il émane du contexte même de l'époque classique. La figure du philosophe platonicien se détache pour une grande part de celle que l'Éléate met en scène dans son *Poème*. Le modèle traditionnel de la *paideia* ne répond plus aux exigences de la situation nouvelle. La sophistique a, en effet, perverti ce modèle en montrant qu'il était possible de s'en abstraire grâce aux fascinants pouvoirs du *logos*. Lutter contre un tel phénomène oblige Platon à délaisser le discours comminatoire et prophétique de Parménide¹ dont l'absence de démonstration et la forme poétique semblent donner raison aux sophistes. La philosophie ne doit être ni un simple enseignement technique ni une somme de préceptes reçus tels quels.

Toutefois, le parricide de Parménide a été absolu du point de vue de la philosophie éléatique mais relatif selon Platon. La *paideia* que conçoit le platonisme repose sur la dialectique et tente cependant de maintenir l'autorité des maîtres de vérité contre le *logos* sophistique. Il convient donc de relever les points communs aux deux philosophes qui ont survécu au parricide. On peut légitimement comprendre la *paideia* platonicienne comme une (ré)conciliation de l'héritage archaïque et de la philosophie classique ; ce contre quoi elle s'élabore est au premier chef la sophistique et non le parménidisme.

• *L'opposition à l'enseignement sophistique*

Les sophistes se livrent à des activités qui produisent du discours. Ces conférences (*epideixis*) sont destinées à montrer leur savoir-faire. Les répercussions sur les âmes semblent, d'après Platon et Aristote, loin d'être négligeables. Leur savoir était, théoriquement du moins, destiné à tous ; position que Platon en particulier a toujours contestée. Le fondateur de l'Académie le considère, en effet, comme une chose non monnayable et réservée à un groupe d'initiés (les philosophes dialecticiens) capables de l'utiliser à bon escient. Le sophiste vend son savoir à n'importe qui et ne se soucie guère de l'usage, bon ou mauvais, qui en sera fait. Il se mêle donc à la vie de la cité et, tel un marchand irresponsable et sans scrupules, disperse aux quatre vents des techniques efficaces en vue de son propre intérêt, à savoir l'argent et la gloire, et de celui de ses élèves dont les ambitions personnelles supplantent le bien commun. Platon dénie aux sophistes leur qualification de « spécialistes de sagesse », contradictoire dans les termes :

¹ Cf. Parménide, *Le Poème*, fragment VIII (trad. J. Beaufret) : « Je ne te permettrai ni de dire, ni de penser que c'est à partir de ce qui n'est pas ; car il n'est pas possible de dire ni de penser une façon pour lui de n'être pas. »

selon lui, la sagesse ne peut être affaire de spécialistes puisqu'elle est précisément ce savoir suprême qui rend raison de toutes les techniques de spécialistes. Pourquoi n'y aurait-il pas un spécialiste de la sagesse ? Platon répond que la finalité de toute technique réside hors d'elle-même. Le philosophe seul peut contempler la cause première qui *donne un sens* aux savoirs particuliers.¹ La sagesse véritable ne relève pas d'une technique au sens d'un moyen artificiel propre à résoudre une difficulté ; l'art dialectique permet d'accéder à la sagesse parce qu'il est une technique naturelle qui se soumet à la rationalité. Une technique doit aider l'homme à découvrir la vérité, non à servir ses intérêts propres. Le sophiste utilise de fausses *technai* basées sur le *logos* pour créer des illusions propices à le servir : ces *technai* ne sont pas un savoir et encore moins une sagesse. Le paradigme de la *technè*, employé à de multiples reprises dans les dialogues platoniciens, montre que nul individu n'irait contester le savoir technique du spécialiste d'un domaine de compétence. Par exemple, le médecin maîtrise la technique propre à soigner grâce au savoir qu'il a acquis et cela ne souffre aucune discussion. Si tant est qu'il pût exister un « spécialiste » de sagesse, ce ne serait du moins certes pas le sophiste qui ne fait que mimer le philosophe. Pour Platon, le philosophe est le personnage qui se tient au plus près de la vérité et qui a donc le droit de s'exprimer sur la sagesse. Preuve en est que, contrairement au sophiste, il reconnaît ne pas posséder un savoir sur tout et se qualifie modestement d' « ami de la sagesse » et non de « spécialiste de sagesse ». Le savoir du philosophe reste une puissance qui parle par sa bouche puisqu'il a reçu le don de contempler la réalité en soi ; il ne s'agit en aucune manière d'un bien qu'il possède et utilise pour son propre compte. Platon conçoit cette qualité du philosophe tel un legs des « maîtres de vérité » archaïques. Parménide révélait la vérité aux hommes sous l'emprise de la déesse.

Les sophistes œuvrent « pour un salaire et avec l'apparence de l'éducation ».² J. de Romilly précise qu'« ils ne fixaient point de limite à cette *paideia* »³, ce qui signifie que leur enseignement est intrinsèquement marqué par l'*hybris*. Or, la *paideia* telle que l'entend Platon repose sur la compréhension des essences comme Formes, c'est-à-dire ce qui donne une limite et un sens à l'informe : « [S]aisir d'une seule vue, et ramener à une forme unique, les notions éparses de tous côtés, afin de rendre clair en le définissant chaque point sur lequel on veut faire porter l'instruction ».⁴ L'homme qui n'a pas reçu de *formation* ou bien encore que l'on persuade que le langage et la pensée constituent des instruments propres à la réalisation de ses désirs, devient nécessairement un danger potentiel pour l'équilibre de la cité. Il croit pouvoir outrepasser son rôle civique et n'agit que par intérêt personnel.

• *La synthèse platonicienne*

Il convient de souligner que, pour s'opposer à cette dérive, Platon ne revendique pas la conception archaïque de la *paideia*. Les maîtres de vérité ne justifiaient jamais leurs préceptes philosophiques et politiques par la démonstration. Ils distribuaient la Louange (*Epainos*) ou le Blâme (*Mômos*) en se fondant uniquement sur la Mémoire (*Mnèmosynè*) des actions passées

¹ Cf. Platon, *Sophiste*, 257c-d : « Il est certain que la science est une unité. Mais ce qui s'est détaché d'elle pour s'appliquer à une quelque chose particulière, est devenu une partie d'elle-même caractérisé par un nom particulier, en fonction de la forme propre à chaque chose. Voilà pourquoi nous pouvons dire qu'il y a une multiplicité de techniques et de sciences »

² Platon, *Sophiste*, 223b

³ J. de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, p. 65

⁴ Platon, *Phèdre*, 265d

et grâce au privilège d'un lien poétique avec la divinité. Platon n'a certes pas abandonné le souhait utopique d'un rétablissement de ces valeurs. M. Detienne atteste même que « la louange et le blâme jouent un rôle capital [chez Platon] c'est-à-dire dans des œuvres archaïsantes et "dorissantes" ». ¹ Ainsi Platon déclare-t-il contre la doctrine sophistique de l'homme-mesure : « La divinité pourrait bien être pour nous, plus que quoi que ce soit, la mesure de toutes choses ». ² Toutefois, le philosophe éprouve une méfiance certaine à l'égard de ce savoir brut et dénué de démonstration rationnelle, qui l'incline à prendre ses distances avec Homère et Parménide notamment. Selon lui, « les anciens (...) se servent de la poésie pour cacher à la foule » ³ la vérité sur les choses et ne sont, d'ailleurs, pas exempts eux-mêmes d'erreurs. Il faut, au contraire, que l'homme se délivre des *images parlées* et accède au *logos* vrai. *

* [Le rapport qu'entretient Platon avec la poésie est toutefois plus complexe qu'il n'y paraît. À ses yeux, l'homme *éduqué* peut tirer un grand profit de la fréquentation des œuvres poétiques. Le poète, s'il est élu par les Muses, s'élève à une dimension supérieure et peut alors exprimer certaines vérités essentielles : « [Socrate :] La troisième forme de possession et de délire (*μανία*) vient des Muses. Si elles trouvent une âme sensible et préservée, elle l'éveille, elle l'exalte, et la fait s'exprimer en odes et en poésies de toutes sortes, elle glorifie par milliers les exploits des Anciens, et instruit la postérité ». ⁴ Le *Poème* de Parménide a ainsi été, sans conteste, d'une importance philosophique capitale pour Platon et les œuvres d'Homère une référence culturelle incontournable. On constate donc que, selon Parménide et à sa suite Platon, l'œuvre poétique réussie et utile à la fois est intrinsèquement liée au divin : « [Socrate :] (...) le délire – les Anciens en témoignent – est plus beau que la sagesse, et ce qui vient du dieu plus beau que ce qui naît chez les hommes ». ⁵ Les deux conditions pour produire une poésie véritable sont ainsi le délire des Muses et le privilège d'une relation avec la divinité, en l'absence desquels : « (...) l'homme qui, sans le délire des Muses, arrive aux portes de la poésie en étant convaincu que le métier (*τέχνης*) suffira pour qu'il soit bon poète, est un poète manqué, et la poésie composée de sang-froid est éclipsée par la poésie de ceux qui délirent ». ⁶ La conception platonicienne du philosophe à l'époque classique cependant, contrairement à Parménide, ne se fonde pas sur la *μανία* poétique : « Cet espace qui s'étend au-delà du ciel n'a jamais encore été chanté par aucun poète d'ici-bas, et ne sera jamais chanté, d'une manière digne de lui ». ⁷ Son *logos* cherche, autant que faire se peut, à se détacher de ce que nous appellerions la littérature. Il s'oppose à Gorgias qui, dans l'*Éloge d'Hélène*, célèbre la magie des mots et considère tout discours comme poésie puisque la parole suscite toujours des émotions : « Le discours provoque en l'âme une émotion qui lui est propre ». ⁸ La poésie n'est alors plus l'apanage des Muses et des poètes inspirés : « Je considère que toute poésie n'est autre qu'un discours marqué par

¹ M. Detienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, note 1, p. 72

² Platon, *Les Lois*, 716c [passage cité par J. de Romilly, in *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, p. 153]

³ Platon, *Théétète*, 180c-d

⁴ Platon, *Phèdre*, 245a

⁵ *Ibid.*, 244d

⁶ *Ibid.*, 245a

⁷ *Ibid.*, 247c

⁸ Gorgias, *Éloge d'Hélène*, 9 (trad. J-P. Dumont)

la mesure, telle est ma définition ». ¹ Le discours est à l'âme ce qu'une drogue est au corps ; « (...) un seul discours peut tenir sous son charme et persuader une foule nombreuse, même s'il ne dit pas la vérité, pourvu qu'il ait été écrit avec art ». ² Contre de tels abus, Platon préfère prendre ses distances avec toute forme poétique et ne conserver des anciens que l'idée d'une prédestination et d'une nature de philosophe. Celle-ci possède, seule, la *capacité* de mener à son terme la *paideia*, à savoir jusqu'à la pleine connaissance des Idées. Le reste est affaire de rationalité.]

C'est pourquoi, il est nécessaire, afin de se libérer de la *doxa*, de soumettre l'âme à une « purification » ³ par « l'enseignement ». ⁴ Pour ce faire, « l'éducation (*paideia*) » ⁵ libère de l'ignorance, cette « difformité » de l'âme ⁶ que Platon définit comme « absence de connaissance ». ⁷ Il précise : « (...) l'âme qui ne raisonne pas est laide et sans mesure ». ⁸ Qui n'a pas reçu et accompli la *paideia*, cet « enseignement qui nous <en> délivre [de l'ignorance] » ⁹, ne peut saisir l'ordre du discours et dépend exclusivement du sensible. La *paideia*, c'est-à-dire le cheminement qui mène au savoir, rend l'homme libre parce que, précisément, il se soumet au discours de l'Être. Platon loue « la réfutation » ¹⁰ qui démontre les contradictions de l'interlocuteur : « (...) montrer que les mêmes opinions sont contraires en même temps sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports, dans le même sens ». ¹¹ Ainsi, « la réfutation de l'apparence illusoire de sagesse (...) ne doit être appelée que sophistique de noble lignage (*γενναία σοφιστική*) ». ¹² On comprend mieux la raison qui a pu incliner Platon à s'engager dans la discussion dialectique du *Parménide* d'apparence si sophistique. L'expression de *gennaia sophistikê* montre clairement la distinction que fait Platon entre deux types d'exercices réfutatifs, l'un bien orienté puisqu'il vise la suppression des opinions sans fondements, l'autre comme pure logomachie qui souhaite emporter l'adhésion de l'interlocuteur à des fins personnelles. Peut-être la conservation du terme de « sophistique » réuni à l'épithète « noble » est-elle due à la difficulté qu'avaient alors les Athéniens à différencier les philosophes des sophistes. Si Socrate était un « [a]dversaire des sophistes en ce qui concerne les buts, il leur ressemblait par les moyens et les méthodes ». ¹³ En définitive, les railleries d'Aristophane dans *Les Nuées* s'adressent sans distinction aux intellectuels apparentés à la sophistique (dont le socratisme), suspects d'enseigner des préceptes creux et/ou immoraux aptes à défaire le modèle traditionnel de la *paideia*. Cette pièce de théâtre rend bien compte de l'étonnement que beaucoup de citoyens devaient éprouver face aux enseignements nouveaux issus de cette floraison d'écoles de pensée. Après la mort de son maître Socrate, Platon a donc sans cesse voulu marquer sa différence afin d'éviter toute confusion avec la mauvaise sophistique. La *paideia* platonicienne ne dédaignait « ni les activités du citoyen ni la participation aux affaires » mais les plaçait « au terme d'une longue

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, 13

³ Platon, *Sophiste*, 226d

⁴ *Ibid.*, 229a

⁵ *Ibid.*, 229d

⁶ *Ibid.*, 228e

⁷ *Ibid.*, 229c

⁸ *Ibid.*, 228d

⁹ *Ibid.*, 229c

¹⁰ *Ibid.*, 230d

¹¹ *Ibid.*, 230b

¹² *Ibid.*, 231b

¹³ J. de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, p. 69

maturation désintéressée » à l'opposé de « la hâte suspecte qu'encourageaient les sophistes ».¹ La *γενναία σοφιστική* que prône Platon dans le cadre de la *paideia* ne peut ainsi être confondue avec la sophistique fallacieuse d'un Gorgias ou d'un Protagoras. Isocrate témoigne : « Comment pourrait-on aller plus loin que Gorgias, qui a eu l'audace de dire qu'aucun des êtres n'existe, ou que Zénon [Zénon était souvent qualifié de sophiste alors même qu'il était un véritable philosophe], qui tente de démontrer que ce qui est possible est tout aussi impossible ? ».² D'un autre côté, Platon ne souhaite pas non plus l'enseignement d'un Parménide qui se caractérise par l'absence de réfutation interne. Le disciple se soumet aux injonctions du philosophe qui ne souffrent pas la moindre objection.³ Il n'y a aucune dialectique chez Parménide ; la contradiction se traduit par une coupure faite par le *logos* entre l'Être et le Non-Être. L'« homme qui sait » montre sans démontrer un état de fait et interdit l'autre voie. Il n'y a donc pas lieu de purifier son âme des opinions dans la mesure où soit l'on possède la connaissance, soit elle nous demeure à jamais inaccessible : « Or il faut que tu sois instruit de tout, du cœur sans tremblement de la vérité, sphère accomplie, mais aussi de ce qu'ont en vue les mortels, où l'on ne peut se fier à rien de vrai ».⁴ La philosophie parménidienne révèle subitement le savoir, là où le platonisme le découvre lentement. Platon considère que l'âme « ne pourra pas profiter des connaissances reçues jusqu'à ce qu'on l'ait soumise à la réfutation »⁵ et qu'« on la débarrasse ainsi des opinions qui empêchaient la connaissance ».⁶ Or, selon Parménide, on ne peut se défaire de ses opinions puisqu'elles sont non-savoir, pur Non-Être. On doit écarter sa pensée de ce néant, ce qui est très différent que de le rejeter méthodiquement à l'issue d'un exercice dialectique. Cet exercice se fonde précisément sur l'usage de la négativité : contradiction entre des arguments opposés, division (*diairesis*) d'un problème, rejet des mauvaises thèses en pointant leurs paradoxes,

¹ *Ibid.*, p. 73

² Isocrate, *Éloge d'Hélène*, 3 (trad. J-P. Dumont)

³ Cf. W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, p. 215-219 : « (...) les phrases de Parménide ont une structure logique très stricte, soutenue et contrôlée par le sentiment d'une suite nécessaire dans la pensée. Ce n'est pas pour rien que les fragments qui subsistent de son œuvre forment le premier système de postulats philosophiques plus ou moins élaboré et méthodique qui soit en Grèce (...) **L'énergie avec laquelle il contraint son auditoire à partager ses doctrines** provient, non de l'enthousiasme du doctrinaire, mais de la conviction du logicien assuré de son triomphe vu l'enchaînement obligatoire de ses arguments. Lui aussi estime que le but suprême de la pensée humaine est de comprendre la nécessité absolue ou *ἀνάγκη*, cette *anankè* qu'il appelle encore *δίκη* ou *μοῖρα*, visiblement sous l'influence d'Anaximandre. Mais il ajoute que tout ce qui existe, la *dikè* le tient fermement dans des filets qu'elle refuse de desserrer, si bien que ce qui est ne peut ni devenir ni disparaître (...) **La force de contrainte de la pensée pure, voilà la grande nouveauté sur laquelle se base la philosophie de Parménide.** Ceci explique le ton de polémique que prend son enseignement (...) Tout ce qui n'est pas connu par cette voie rationnelle ne représente que les "opinions des hommes". Notre salut dépend de l'abandon du monde de l'opinion pour le monde de la vérité. **Parménide croit que cette conversion est violente et pénible, mais qu'elle constitue néanmoins un grand acte de libération.** Il expose son raisonnement avec une grandeur majestueuse et une émotion religieuse profonde qui lui confèrent un ton inspiré et convaincant (...) Bien qu'elle ait fait naître d'autres problèmes très nombreux, sa découverte se révéla capitale pour l'esprit grec et, dès lors, pour l'éducation de l'humanité et l'étude de l'univers. Chaque ligne sortie de sa plume brûle d'une foi farouche en la puissance de cette raison pure qu'il faisait connaître (...) Le poème de Parménide est empreint d'une fière humilité. Bien que son exposé des faits soit d'une sécheresse absolue, l'auteur a malgré tout l'impression de n'être que l'instrument et le serviteur d'une puissance infiniment plus grande et plus honorable que lui. Dans un prélude immortel, il confesse cette inspiration philosophique (...) "L'homme qui sait", c'est l'initié appelé à contempler les mystères du vrai (...) C'est la foi en la grandeur de sa mission qui, dans le prélude de son poème, le pousse à tracer le premier portrait exact du philosophe, "l'homme qui sait", guidé par les filles de la lumière bien loin des sentiers qu'empruntent les hommes, tout au long du roide chemin menant à la demeure de la vérité. »

⁴ Parménide, *Le Poème*, fragment I (trad. J. Beaufret)

⁵ Platon, *Sophiste*, 230c

⁶ *Ibid.*, 230d

rassemblement des divers aspects d'une définition, etc. En un sens, Parménide et les sophistes ont ceci de commun qu'ils proposent un savoir immédiat se traduisant par une parole efficace : parole divine qui énonce l'Être pour l'Éléate et parole instrumentale (c'est-à-dire technique rhétorique) visant la réussite d'une volonté personnelle pour la sophistique. À propos de l'enseignement des sophistes, J. de Romilly le décrit ainsi : « Ils savaient tout, même les sciences. Et, pour tout, ils offraient non pas une lente méditation sur des principes, mais des résultats immédiats : il suffisait d'apprendre ! ».¹ L'analyse pourrait presque s'appliquer à Parménide à la différence près que ce dernier n'enseignait pas des techniques efficaces ni ne proposait son enseignement au tout venant. Platon conserve de Parménide la nécessité de dire l'Être de façon rationnelle et des sophistes la réfutation dialectique exhaustive. Selon lui, contre Parménide, le disciple doit lui-même comprendre la raison pour laquelle il rejette ses opinions et reçoit un enseignement.

• *Poids de la tradition et force de la raison*

Mais, comme pour Parménide, il a l'obligation de se plier à l'ordre de l'Être et non d'œuvrer dans son intérêt propre ; c'est pourquoi, en opposition aux sophistes, les lois de la cité et la parole des anciens doivent être respectées *en soi*. Là se trouve certainement une survivance du parménidisme dans le platonisme. Cela ne signifie pas que les lois et les préceptes traditionnels soient justes – ils doivent être critiqués en se conformant à la rationalité, seule capable de révéler l'ordre véritable du monde – mais ils relèvent d'une essence absolue. Si tous les hommes s'accordent à dire que la loi existe, ils ne s'entendent pourtant pas sur le contenu à lui attribuer. Ainsi, dans le *Criton*, le célèbre passage de la prosopopée des lois exprime clairement la pensée de Platon sur ce point. À la possibilité de fuir sa prison, Socrate préfère la soumission aux lois de la cité, le jugement si injuste soit-il. Les lois lui disent : « Que vises-tu par le coup que tu vas tenter [s'évader de sa prison], sinon de nous détruire, nous les lois et l'État tout entier, autant qu'il est en ton pouvoir ? **Crois-tu qu'un État puisse encore subsister et n'être pas renversé, quand les jugements rendus n'y ont aucune force et que les particuliers les annulent et les détruisent ?** (...) Qu'est-ce donc que ta sagesse, si tu ne sais pas que la patrie est plus précieuse, plus respectable, plus sacrée qu'une mère, qu'un père et que tous les ancêtres, et qu'elle tient un plus haut rang chez les dieux et chez les hommes sensés ; qu'il faut avoir pour elle, quand elle est en colère, plus de vénération, de soumission et d'égards que pour un père, et, dans ce cas, ou la ramener par la persuasion ou faire ce qu'elle ordonne et souffrir en silence ce qu'elle vous ordonne de souffrir, se laisser frapper ou enchaîner ou conduire à la guerre pour y être blessé ou tué ; **qu'il faut faire tout cela parce que la justice le veut ainsi** (...) Nous avons, Socrate, de fortes preuves que nous te plaisons, nous et l'État. En effet tu ne serais pas resté dans cette ville plus assidûment que tout autre Athénien, si elle ne t'avait pas agréé plus qu'à tout autre (...) [Et] aujourd'hui, sans rougir de ces belles paroles, sans te soucier de nous, les lois, tu entreprends de nous détruire, tu vas faire ce que ferait le plus vil esclave, **en essayant de t'enfuir au mépris des accords et des engagements que tu as pris de te conduire en citoyen** (...) Et si tu le fais, sera-ce la peine de vivre ? (...) **Si tu pars aujourd'hui pour l'autre monde, tu partiras condamné injustement, non par nous, les lois, mais par les hommes** ».² En dépit de ce qui sépare la *paideia* platonicienne de la philosophie parménidienne, on retrouve des accents communs

¹ J. de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, p. 67

² Platon, *Criton*, 50a-54c

dans cette conception absolue de la loi et de la justice qui transcende l'humanité : « Ce n'est certes en rien un sort funeste qui t'a mis sur cette route (**car elle est à l'écart du sentier des hommes), mais la justice et le droit** ».¹ Notons que le *Phédon* confirme la distinction platonicienne entre essence et sensible : « [Socrate :] (...) puisque les Athéniens ont jugé que le mieux était de me condamner, j'ai, pour cette raison, jugé moi aussi à mon tour que le mieux était d'être assis ici même, et que le plus juste était de rester là et de me soumettre au châtement qu'ils pourront bien décider de m'infliger. Car, par le Chien, je vous promets qu'il y a beau temps que ces muscles et ces os se trouveraient du côté de Mégare ou de la Béotie, là où les aurait transportés une certaine opinion sur le meilleur, **si je n'avais pas jugé plus juste et plus beau de préférer, à la fuite et à la désertion, la soumission à la Cité, quelle que soit la peine fixée par elle** ».² Les déclarations des grands penseurs précédents, en l'occurrence Parménide, sont, elles aussi, à respecter malgré les critiques que l'on peut leur adresser ; en dépit du parricide, Parménide reste une figure ambivalente chez Platon. Il convient donc de relever les qualifications déférentes que Platon attribue à l'Éléate. L'Étranger d'Élée parle du « grand Parménide »³ ou encore de « notre père Parménide »⁴ et Théétète lui demande de le guider « le long de ce chemin »⁵ qui n'est pas sans rappeler la route ou le chemin (ὁδός) des fragments I et II du *Poème*. La figure de jeune homme qu'incarne Théétète est une transposition du *koûros* du fragment I. Quant à l'Étranger d'Élée, qualifié par Théodore d' « être divin, car je proclame que tous les philosophes le sont »⁶, il figure la Déesse (chez Parménide) qui possède la connaissance du chemin. Enfin, même au moment où l'Étranger d'Élée s'apprête à contester la théorie parménidienne, il demande explicitement à Théétète « une chose importante », à savoir « [d]e ne pas supposer que [il est] devenu une sorte de parricide ».⁷ On peut parler de parricide dans la mesure où l'interdit de Parménide est transgressé, mais Platon souhaite néanmoins maintenir sa filiation avec l'héritage éléate. Au fond, il s'agit « d'obliger le non-être, **sous certaines conditions**, à être, et l'être, à son tour, **selon quelques modalités**, à ne pas être ».⁸ Le Non-Être que conçoit Platon est, en l'espèce, relatif et non pas absolu. La philosophie ne bascule ainsi pas dans le relativisme sophistique qui sombre dans le Non-Être radical. Un passage du *Théétète* exprime parfaitement le respect que Platon témoigne à la figure parménidienne et sa volonté de ne pas bafouer la grandeur de sa pensée : « [Socrate :] **Parménide me paraît, le mot est d'Homère, être "pour moi à respecter" et en même temps "à redouter"**. Car le fait est que je me suis trouvé en compagnie de l'homme, moi tout jeune et lui très vieux, et qu'il m'a paru avoir une sorte de profondeur qui, en tous points, dénote une grande race. Je crains donc à la fois que ses paroles, nous ne les comprenions pas, et que ce qu'il pensait en les prononçant nous dépasse beaucoup plus ; et la plus grande de mes craintes, c'est que sous l'effet, si on leur obéit, de ces discours qui nous tombent dessus comme des fêtards, vienne à ne pas être examiné le motif initial de cette discussion : s'agissant de la science, ce qu'elle peut bien être. **Enfin et surtout, celui que nous éveillons maintenant, et dont la taille nous réduit à l'impuissance, on va l'examiner soit de façon purement accessoire, et ce serait lui faire subir une indignité, soit avec toute l'attention requise, et il grandira jusqu'à éclipser la**

¹ Parménide, *Le Poème*, fragment I (trad. J. Beaufret)

² Platon, *Phédon*, 98e-99a (trad. M. Dixsaut)

³ Platon, *Sophiste*, 237a

⁴ *Ibid.*, 241d

⁵ *Ibid.*, 237b

⁶ *Ibid.*, 216b-c

⁷ *Ibid.*, 241d

⁸ *Ibid.*, 241d

question de la science. Or ni l'un ni l'autre n'est à faire (...)».¹ Les expressions employées par Socrate pour désigner Parménide traduisent parfaitement la difficulté que Platon éprouve devant ses propres velléités de critique rationnelle à l'encontre de la philosophie de l'Éléate. Il est d'autant moins à son aise qu'il a conscience de sa dette envers elle. Le mot d'Homère dont il est ici question est une exclamation d'Hélène devant Priam dans l'*Iliade* qui évoque la considération traditionnellement due à la figure paternelle : « [Hélène à Priam :] J'ai devant toi, père, autant de respect que de crainte ! ».² La conclusion en est qu'il ne faut ni infliger une critique puérile et désobligeante à l'Éléate, ni mélanger la question de la science avec celle de l'Être (et du Non-Être) propre à Parménide. Ce problème ontologique est reporté à un dialogue ultérieur. Le *Sophiste* endosse cette charge puisqu'il s'y consacre exclusivement.

Le respect dû à la figure de Parménide n'exonère cependant pas de la nécessité de la critique raisonnée que réclame la *paideia*.

- En premier lieu, il s'agit de procéder à un examen critique des doctrines antérieures et de les passer au crible de la dialectique afin d'éprouver leur solidité. Par exemple, Théétète ne veut pas que Théodore achève l'entretien avec Socrate avant « [d'avoir] passé en revue ceux qui affirment, à l'inverse, que le tout reste en repos ».³ L'Étranger d'Élée affirme que l'on doit « [e]xaminer d'abord **les opinions** (*dokoûnta*) qui sont, à l'heure actuelle, évidentes »⁴ dans la mesure où « c'est avec une certaine insouciance » que les penseurs présocratiques « non seulement Parménide mais aussi tous ceux qui, à un moment donné, se sont lancés dans l'entreprise de définir le nombre et la constitution des êtres »⁵ ont légué leur pensée aux générations suivantes. Le terme *dokoûnta* est très révélateur de l'analyse platonicienne : aucune doctrine, y compris celle qui mérite le plus grand respect, ne doit être tenue pour valable tant que l'on n'a pas prouvé sa véracité. La philosophie parménidienne est ainsi reléguée au rang d'opinion avant son examen critique. Connaître la vérité sur l'Être nécessite une analyse approfondie qui ne doit, sous aucun prétexte, se contenter d'un simple acquiescement à une philosophie déjà existante. L'Étranger d'Élée déplore, à cet égard, le peu de cas que les Anciens ont fait de la nécessité d'une explication développée à propos de toute théorie philosophique sur l'Être. Ce « sujet le plus important et qui est originel »⁶ ne souffre, en effet, nulle approximation. Une fois encore, de manière implicite, c'est la définition de la *paideia* qui soulève les objections de Platon :

« [L'Étranger d'Élée :] Il est difficile de savoir si quelqu'un a dit ou non la vérité sur toutes ces choses, et il ne serait pas courtois de censurer des personnages si illustres et si anciens. Toutefois, à ce propos, l'on peut affirmer sans offenser... (...) ...que, **nous regardant de haut, ils ont trop négligé la foule que nous sommes**, car, sans se soucier de savoir si nous les suivions lorsqu'ils parlaient, ou s'ils nous laissaient de côté, chacun d'entre eux a poursuivi son chemin ».⁷ Autrement dit, Platon critique l'attitude des philosophes archaïques qui conduisait à une possession exclusive du savoir par eux et ce, aux dépens des autres

¹ Théétète, 183e-184a (trad. M. Narcy)

² Homère, *Iliade*, III, 172

³ Platon, *Théétète*, 183c-d

⁴ Platon, *Sophiste*, 242b

⁵ *Ibid.*, 242c

⁶ *Ibid.*, 243d

⁷ *Ibid.*, 243a-b [on retrouve, dans le *Parménide*, une remarque similaire de Socrate à propos de Zénon et Parménide (*Parménide*, 128b)]

membres de la Cité. Il tente, pour sa part, de concilier legs de la tradition et justification systématique de ses théories quoique, selon lui, la philosophie ne soit pas du ressort de tous*.

* [Platon pense la *paideia* comme un bien commun des Grecs puisque, à son propos, il précise : « Il en est à peu près de même, Théétète, pour tous les Grecs ».¹ Toutefois, l'accès à la discipline philosophique à proprement parler est réservé à des philosophes *par nature* : « (...) considère que ce sont bien ces natures-là qu'il faut sélectionner » (ἐκείνας τὰς φύσεις οἷον δεῖν ἐκλεκτέας εἶναι)² ; « (...) qui devront aussi posséder, dans leur nature, des éléments propices à cette éducation » (ἃ τῆδε τῆ παιδεία τῆς φύσεως πρόσφορα ἐκτέον αὐτοῖς).³ Parménide considérait que la philosophie était transmise directement par la divinité, alors que Platon préfère seulement affirmer qu'elle est inhérente à une nature qui comporte des qualités particulières. Selon lui, seule une nature philosophique a donc la capacité d'accomplir la totalité de la *paideia*. Certaines âmes y parviennent et d'autres pas : « L'âme qui n'a jamais vu la vérité ne prendra point la forme qui est la nôtre ».⁴ Cette idée s'oppose, une fois encore, en une large part à la sophistique pour qui tout est culturel. Ainsi, Socrate ironise-t-il dans l'*Euthydème* sur les sophistes : « (...) songe que ces gens-là se font fort d'instruire qui veut les payer, sans exception de naturel ni d'âge (...) Bref, n'importe qui peut aisément recueillir leur science ».⁵ J. de Romilly parle à ce sujet des difficultés soulevées dans les débats intellectuels athéniens par « les prétentions des sophistes, quand, tout à coup, ils avaient instauré l'enseignement, ou *didakhè*, en lieu et place de la nature, ou *phusis* ».⁶ « En effet, la révolution des sophistes est précisément d'avoir dressé, en face de la nature et contre elle, l'enseignement, et d'avoir considéré qu'à leur contact le mérite s'apprenait ».⁷ La *paideia* platonicienne se veut un juste milieu entre Parménide et les sophistes.]

C'est la raison pour laquelle il présente une courte doxographie de la philosophie ancienne qui, d'après les commentateurs, serait le premier texte connu d'histoire de la philosophie.⁸ L'Étranger d'Élée cite différents penseurs présocratiques (auxquels il assortit un résumé de leurs doctrines) parmi lesquels les historiens ont identifié : Ion de Chios ou bien Phérécyde de Syros, Alcmeon ou bien Archélaos, Xénophane et « le groupe éléatique » (Parménide, Zénon d'Élée, Mélissos de Samos), Homère ou les Pythagoriciens, Héraclite d'Éphèse et, enfin, Empédocle d'Agrigente.⁹ On constate que Parménide est, d'une certaine façon, perdu au sein de la liste et possède le même statut que les autres. Toutefois, l'Étranger d'Élée, lorsqu'il mentionne le groupe éléate, précise : « issu de chez nous ».¹⁰ Ceci s'explique par le fait que lui-même est originaire d'Élée mais également parce que Platon souhaite rappeler subtilement son attachement à la figure qui incarne une paternité philosophique.

¹ Platon, *Sophiste*, 229d

² Platon, *République*, VII, 535a (trad. E. Chambry)

³ *Ibid.*, 535b

⁴ Platon, *Phèdre*, 249b

⁵ Platon, *Euthydème*, 304c

⁶ J. de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, p. 83

⁷ *Ibid.*, p. 78

⁸ Cf. N-L. Cordero, *Sophiste*, note 189, p. 240

⁹ Platon, *Sophiste*, 242c-243a

¹⁰ *Ibid.*, 242d

• En second lieu, la *paideia* exige, après la purification de l'âme de ses opinions, une évaluation rationnelle de la pensée. En l'espèce, il s'avère que l'analyse des préceptes parméniens mène à une contradiction : « [l'Étranger d'Élée :] Ce que je viens de dire ne t'amène-t-il pas à penser que c'est vers une impasse qu'est conduit celui qui réfute le non-être, car, quand il s'y essaie, il se retrouve forcé d'affirmer le contraire de ses dires ? ».¹ Philosophiquement, il ne fait ainsi aucun doute que la *paideia* platonicienne impose le parricide de Parménide. La force du raisonnement chez Platon l'emporte sur celle de la révélation chez Parménide : « [l'Étranger d'Élée :] Nous avons avancé, dans notre recherche, très loin au-delà des limites qu'il [Parménide] avait interdit de franchir, et **nous avons trouvé des démonstrations** ».² La figure parménidienne ne doit toutefois pas être assimilée à la sophistique. La *paideia* platonicienne la constitue bien plutôt en étape de son cheminement philosophique et culturel : contestable, certes, mais nécessaire.

E/ La seconde partie du *Parménide* : de la métaphysique à la physique

« (...) la dialectique est pour ainsi dire le faite et le couronnement des sciences, qu'il n'en est pas d'autre qu'on puisse raisonnablement placer au-dessus d'elle »³

L'étude de la dialectique du *Parménide* permet de comprendre, à travers la question de l'Un, la manière dont Platon insuffle une orientation nouvelle à sa manière de penser. Les enjeux sont à la fois scientifiques et politiques. Il octroie à Parménide, son personnage fictif, le rôle de porte-parole avec une double perspective : le parricide du Parménide historique (à propos de son hénologie) et la contestation rationnelle de la sophistique.

• *Le passage de la première à la seconde partie*

Dans la première partie, Socrate contredit Zénon en lui faisant remarquer que sa réfutation du multiple ne possède qu'un intérêt limité dans la mesure où elle procède de paradoxes sur les choses (le sensible donc) et non sur les Idées. Autrement plus ardue serait une réfutation du multiple en soi et partant, une démonstration de l'unité puis de l'être de l'Un en soi. En effet, si le sensible est en flux continu, les choses *apparaissent* de diverses manières à nos sens : semblables et dissemblables, une et multiples. La théorie des Idées explique qu'il s'agit d'un leurre dû à la nature même du sensible : l'ordre et la stabilité se situent dans l'intelligible. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les choses sensibles participent à la fois au semblable en soi et au dissemblable en soi, à l'unité en soi et au multiple en soi. Les apparitions paradoxales répondent à une *réalité* intelligible qui, quant à elle, différencie nettement les Idées opposées les unes aux autres. L'intelligible ne mélange pas les Idées ; au contraire, il donne forme à l'informe. Socrate considère donc que la démonstration de Zénon est insuffisante car elle ne fait que confirmer ce que l'on sait déjà des propriétés du sensible : mouvant et contradictoire. De ce fait, la démonstration que donnait Zénon pour défendre la thèse de Parménide – « le Tout est un »⁴ – n'a, dès lors, plus aucune valeur. La thèse de Parménide se fondait en effet sur l'Un en soi (l'idée d'Un) et non sur le *un* relatif du sensible.

¹ *Ibid.*, 238d

² *Ibid.*, 258c

³ Platon, *République*, VII, 534e-535a (trad. E. Chambry)

⁴ Platon, *Parménide*, 128b

Socrate conclut : « Si toutes choses prennent part à ces deux formes opposées, que toutes choses soient, à elles-mêmes, par cette double participation, à la fois semblables et dissemblables, qu'y a-t-il à cela d'étonnant ? Que, en revanche, les semblables en soi nous soient montrés devenir dissemblables, ou les dissemblables, semblables, voilà où je verrais une merveille »¹ ; de même « [l]'essence de l'Un (...) qu'on la démontre, en soi, multiple ; le multiple, à son tour, qu'on le démontre un, voilà où commencera mon émerveillement. J'en dis autant pour tout le reste ».²

Après que Parménide a fait subir de sérieux revers à la théorie des Idées de Socrate, il commence l'exercice dialectique avec le jeune Aristote comme interlocuteur docile. L'Éléate va s'employer à « appliquer la dialectique de Zénon à la réalité intelligible ».³ Platon cherche à savoir si la mise en relation d'une Idée avec son contraire est possible car, d'après la première partie du dialogue, la contradiction du sensible touche aussi l'intelligible. La théorie des Idées présupposait l'être de l'Idée ; la dialectique parménidienne envisage son être et son non-être.⁴ En dépit des ressemblances avec la pratique sophistique des double-dits, la méthode éléate est à même « de discerner à coup sûr la vérité (τὸ ἀληθές) ».⁵ Il s'agit de trouver une solution aux contradictions entre les contraires logiques sur lesquels prospèrent les sophistes mais en respectant le principe absolu de la rationalité, le principe de non-contradiction. Platon et son personnage Parménide espèrent ainsi parvenir à une auto-réfutation de la sophistique de la même façon que Socrate démontre, dans le *Théétète*, que Protagoras s'auto-réfute. Le philosophe a pour tâche de rassembler, sous l'égide de *l'unité de la définition*, la pluralité de la dialectique quand le sophiste s'emploie, pour sa part, à la disperser et procéder à des mélanges confus. En ce sens, l'Un parménidien conserve sa prééminence, du moins à titre d'idéal philosophique. Il est donc question de l'Un et non pas de l'Être (qui est l'objet du *Sophiste*). L'Un est, aux yeux de Parménide, un principe plus vaste et plus absolu que l'Être. C'est la raison qui incite Platon à commencer par cette question. Le dialogue démontre cependant l'impossibilité d'une position absolument hénologique. En effet, la dialectique aboutit à un résultat paradoxal : l'Un est multiple contrairement à la position parménidienne (première hypothèse) soutenant que l'Un est un⁶ ou, en d'autres termes, que « le Tout est un ».⁷ Nous expliquerons plus loin le lien entre l'Un multiple et le principe de non-contradiction.

Chaque hypothèse dépend de celles qui précèdent. Par souci de clarté, nous transcrivons préalablement la liste des neuf hypothèses assorties de la problématique propre à chacune d'elles. Ces problématiques sont celles proposées sous forme de question par A. Séguy-Duclot qui nous semble l'interprète le plus fidèle au sens du texte.⁸

¹ *Ibid.*, 129a-b

² *Ibid.*, 129b-c

³ L. Robin, *La pensée grecque et les origines de la pensée scientifique*, p. 242

⁴ Cf. Platon, *Parménide*, 136c

⁵ *Ibid.*

⁶ Cf. *ibid.*, 137b

⁷ *Ibid.*, 128a

⁸ Cf. A. Séguy-Duclot, *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses*, p. 37

1/ « l'Un en soi, ou qu'il est un ou qu'il n'est pas un » (137b) ; « s'il est un » (137c) [« ma propre hypothèse » dit Parménide, (137b)]

Problématique : *si l'Un est un, quelle est sa nature en soi ?*

2/ « Si l'Un est » (142b)

Problématique : *si l'Un est, quelle est sa nature relativement au non-un ?*

3/ « Si l'Un est, tel que nous l'ont prouvé nos déductions, d'une part un et multiple, d'autre part ni un ni multiple, d'ailleurs participant au temps, n'y a-t-il pas nécessairement pour lui, parce qu'il est Un, un moment où il participe à l'être, et, parce qu'il n'est pas, un moment où il ne participe point à l'être ? » (155e)

Problématique : *si l'Un est, quelle est sa nature en soi ?*

4/ « Si l'Un est, qu'en doit-il résulter pour les Autres ? » (157b)

Problématique : *si l'Un est, quelle est la nature du non-un relativement à l'un ?*

5/ « si l'Un est, quels nécessaires effets en résultent sur les Autres » (159b-c)

Problématique : *si l'Un est, quelle est la nature du non-un en soi ?*

6/ « si l'Un n'est pas » (160b)

Problématique : *si l'Un n'est pas, quelle est sa nature relativement au non-un ?*

7/ « si l'Un n'est pas, qu'en résultera-t-il nécessairement pour lui ? » (163c)

Problématique : *si l'Un n'est pas, quelle est sa nature en soi ?*

8/ « quels caractères reçoivent nécessairement les Autres, si l'Un n'est pas » (164b)

Problématique : *si l'Un n'est pas, quelle est la nature du non-un relativement à l'un ?*

9/ « disons ce qui doit être, si l'Un n'est pas et que, seuls, soient les Autres que l'Un »

Problématique : *si l'Un n'est pas, quelle est la nature du non-un en soi ?*

• Les cinq premières hypothèses

La première hypothèse examinée, issue directement du *Poème*, consiste à poser l'Un (τὸ ἓν) de façon absolue : « S'il est un, n'est-il pas vrai que l'Un ne saurait être plusieurs ? (...) Il ne saurait donc avoir de parties et ne peut être un tout. – Pourquoi donc ? – La partie (Τὸ μέρος) est partie d'un tout (...) Et le tout (τὸ ὅλον), n'est-ce pas ce à quoi aucune partie ne manque ? (...) L'Un serait plusieurs et non plus un (...) Donc si l'Un doit être un, il ne sera point un tout, il n'aura point de parties (...) Si donc il n'a point de parties, il n'aura ni commencement, ni fin, ni milieu ; car de telles distinctions lui feraient des parties ». ¹ Or, sous quelque rapport qu'on l'envisage, il est ineffable et inconnaissable. La raison en est qu'il apparaît parfaitement incompatible avec l'Être. Platon ne peut qu'abandonner définitivement le précepte de Parménide puisque celui-ci interdit l'ontologie. Autrement dit, l'hénologie absolue rend impossible l'ontologie. Après avoir examiné l'ensemble des modes de participation possibles

¹ Platon, *Parménide*, 137c-d

à l'Être (figuration, spatialité, mobilité, immobilité, identité, différence, temporalité), le vieux Parménide et le jeune Aristote admettent que l'Un ne convient à aucun d'entre eux :

« Y a-t-il donc, en dehors de ceux-là, d'autres modes de participation à l'être ? – Il n'y en a point. – **L'Un ne participe donc d'aucune façon à l'être.** – D'aucune, semble-t-il. – **L'Un n'est donc en aucune façon.** – Apparemment. – Il n'a donc même pas assez d'être pour être un ; car, du coup, il serait et participerait à l'être. Il apparaît bien, au contraire, et que l'Un n'est pas un et que l'Un n'est pas, s'il faut ajouter foi à cette manière d'argumenter. – J'en ai peur. – Or cela qui n'est point peut-il avoir, alors qu'il n'est point, quelque chose qui soit à lui ou de lui ? – Comment serait-ce possible ? – **Donc à lui n'appartient aucun nom ; il n'y en a ni définition ni science ni sensation ni opinion** ».¹

L'hypothèse de Parménide *en elle-même* interdit toute science (la possibilité de définir) et toute politique (la possibilité de fonder une communauté) et, réciproquement, donne alors raison au nihilisme de Gorgias. Par conséquent, la position parménidienne désormais écartée, la dialectique ne peut être couronnée de succès qu'à parvenir à lier l'Un et le Non-Un ; dans le cas contraire, l'on est contraint de revenir à la première hypothèse.

La conclusion du dialogue, à propos de l'Un, est la suivante : « Si donc l'Un n'est point, nul des Autres, non plus, n'est imaginé être, soit un, soit plusieurs ; **n'imaginant point d'Un, en effet, imaginer la pluralité est impossible** ».² Il affirme donc qu'il n'y pas de pluralité sans Un. Le particulier et le collectif apparaissent indissociables. Afin d'explicitier concrètement les conséquences des spéculations métaphysiques issues de la confrontation avec Parménide, nous nous appuyons sur la notion de cité qui prévaut dans les livres I et II des *Politiques* d'Aristote. La cité telle qu'il la conçoit se fonde précisément sur l'ontologie de l'Un multiple que le *Parménide* met au jour. Platon pose ainsi le socle métaphysique nécessaire à toute « communauté politique » ou « cité »³ contre le nihilisme de Gorgias qui entraîne une négation de l'*unité civique*, et contre le relativisme de Protagoras qui rejette cette unité au nom de l'infinie pluralité des sensations de l'homme individuel (si les sensations, par nature indéfiniment changeantes, définissent l'homme alors l'individu n'est pas un). Par exemple, aux yeux de ces sophistes, le synœcisme athénien est un leurre politique qui résulte d'une mauvaise compréhension du monde et de l'homme. L'idéal autarcique d'Aristote repose, au contraire, sur la position métaphysique de l'Un multiple du *Parménide* de Platon : « **la communauté achevée formée de plusieurs villages est une cité** dès lors qu'elle a atteint le niveau de l'autarcie pour ainsi dire complète ».⁴

Selon la seconde hypothèse du *Parménide*, en effet, l'Un est à la fois un *et* multiple parce qu'il participe à l'Être. Nous retrouvons ici une position très proche de celle d'Héraclite. Contrairement à l'Un absolu de Parménide (absolu parce qu'il n'appartient pas à l'Être) qu'analyse la première hypothèse, l'Un relatif (relatif parce qu'il appartient à l'Être) est contradictoire dans la mesure où il est engagé au sein d'une infinité de relations due à sa position de sujet d'existence et non plus de prédicat. Platon pense ainsi que si l'Un *est*, il n'est pas absolu mais multiple. Cette relativité de l'Un rend possible son appréhension rationnelle :

¹ Platon, *Parménide*, 141e-142a

² *Ibid.*, 166a-b

³ Cf. Aristote, *Politiques*, I, 1, 1

⁴ *Ibid.*, 2, § 8

« Il peut donc y avoir, de lui, et science et opinion et sensation ».¹ Aristote applique donc la conception de Parménide – corrigée par Platon – spécifiquement à la politique.

En dépit de la distance que Parménide et Platon ont toujours prise à l'égard des images sensibles de l'humanité, ils rejoignent, de fait, Aristote dans sa critique de ceux qui contestent la nature politique de l'homme, en l'occurrence les sophistes. Le concept d'Un, même multiple, est une réalité essentielle pour Platon. Soutenir que l'Un n'est pas, revient à nier la définition aristotélicienne de l'homme comme animal politique et de la cité comme fin naturelle de l'humanité (l'Idée de cité appartient au concept de *tout* donc à celui de l'Un) : « (...) toute cité est naturelle puisque les communautés premières <dont elle procède> le sont aussi. **Car elle est leur fin, et la nature est fin : ce que chaque chose, en effet, est une fois que sa genèse est complètement achevée, c'est cela que nous disons être la nature de cette chose** (...) Il est manifeste, à partir de cela, que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature un animal politique (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον), et que celui qui est hors cité, naturellement bien sûr et non par le hasard <des circonstances>, est soit un être dégradé soit un être surhumain, et il est comme celui qui est injurié <en ces termes> par Homère : "sans lignage, sans loi, sans foyer" (...) »² ; « [C]elui qui n'est pas capable d'appartenir à une communauté ou qui n'en a pas besoin parce qu'il se suffit à lui-même n'est en rien une partie d'une cité, si bien que c'est soit une bête soit un dieu ».³ *

* [Si l'homme est un animal dont la vie en cité est la fin naturelle, alors il n'y a pas lieu d'opposer nature et culture comme le font les sophistes. Le citoyen habite le *kosmos* tel qu'il est. Un homme qui se situerait *en dehors* ne réaliserait pas son humanité. C'est la raison pour laquelle Platon fustige la démesure et l'insociabilité de ceux qui justifient la violence individuelle au nom de la nature ; ils ne sont pas, en réalité, *dans* la nature au sens de *kosmos*. Platon pense précisément que le désordre et le règne de la force ne constituent pas l'état naturel du monde : « (...) qu'on ne permette pas aux passions de régner sans mesure et qu'on ne consente pas, pour satisfaire leur avidité insatiable, à mener une vie de brigand. **Un tel homme ne peut être aimé ni des autres hommes ni des dieux. C'est un être insociable, et sans association, point d'amitié.** Les savants, Calliclès, affirment que le ciel et la terre, les dieux et les hommes, sont liés ensemble par l'amitié, le respect de l'ordre (κοσμιότητα), la modération et le sens de la justice (δικαιοσύνη), et pour cette raison ils appellent l'univers l'ordre des choses (κόσμον), non le désordre (ἀκοσμίαν) ni le dérèglement (ἀκολασίαν). Tu n'y fais pas attention, je crois, malgré toute ta science, et tu oublies que l'égalité géométrique (ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ) est toute-puissante (μέγα δύνатаι) **parmi les dieux comme parmi les hommes.** Tu es d'avis qu'il faut travailler à l'emporter sur les autres : c'est que tu négliges la géométrie ».⁴ Alors que l'absence de mesure est le propre des bêtes ou des dieux selon Aristote, Platon, estime, pour sa part que l'ordre et la justice règnent aussi bien chez les hommes que chez les dieux. On retrouve cette idée dans le *Poème* de Parménide. La mesure (l'égalité géométrique) universelle définit le *kosmos* en soi.

¹ Platon, *Parménide*, 155d

² Aristote, *Politiques*, I, 2, 8-9

³ *Ibid.*, I, 2, 14

⁴ Platon, *Gorgias*, 507e-508a (trad. A. Croiset légèrement modifiée)

À l'opposé de « l'homme intempérant et déréglé », donc, il faut « pour être heureux (...) rechercher la tempérance et s'y exercer, fuir de toute sa vitesse l'intempérance, faire en sorte avant tout de n'avoir aucun besoin de **châtiment** ; mais s'il arrive que nous en ayons besoin, nous ou les nôtres, particuliers ou cité, **le subir et payer la peine de nos fautes est le seul moyen d'être heureux (...)** Il faut que chacun tende toutes ses forces, toutes celles de la cité, vers cette fin, **l'acquisition de la justice et de la tempérance comme condition du bonheur, et y rapporte tous ses actes (...)** ». ¹ L'obligation première et la finalité (l'un ne se conçoit pas sans l'autre) de la communauté politique est la recherche d'une soumission intégrale à la justice et à la mesure des choses. Refuser délibérément de s'y plier revient à enfreindre la loi immanente au *kosmos* et à sombrer dans l'*hybris*. Le « châtiment » ou « la Justice aux nombreuses rigueurs » (pour reprendre l'expression de Parménide) peut, seul, rétablir l'équilibre du monde. ²

Cette analyse d'Aristote renvoie aux réflexions de Platon dans le *Sophiste* et le *Parménide*. À propos de la fin naturelle, l'Étranger d'Élée remarque que ce qui est devenu quelque chose se réalise nécessairement comme un tout, c'est-à-dire une totalité de parties : « (...) si le tout n'existait d'aucune manière, il en serait de même de l'être, qui, en plus de ne pas être, ne pourrait pas non plus devenir être (...) Ce qui s'est produit, s'est toujours produit en tant qu'un tout. Ainsi, si l'un ou le tout ne trouvent pas une place parmi les êtres, il faut proclamer que la réalité et le devenir n'existent pas ». ³ Aux dires de Platon et d'Aristote, Parménide a donc, sur ce point, raison d'affirmer la prééminence de l'Un. La formation d'une cité à partir d'éléments disparates est bien le résultat d'une totalisation ; les villages sont devenus un tout. *Ce qui est* ne peut exister à moitié ; donc une cité est un tout qui résulte bien d'un processus d'unification de parties.

La troisième hypothèse du *Parménide* explique ainsi la manière dont l'Un participe à l'Être. Si l'Un qui *est* doit, selon la seconde hypothèse, être pensé multiple alors il devrait y avoir nécessairement un moment dans le temps où il *est* (parce qu'il est un) et il *n'est pas* (parce qu'il est multiple) pour passer de l'un à l'autre. Cet intervalle est l'*instantané* qui constitue le passage du Non-Être (l'absence de cité) à l'Être (l'existence de la cité). Parménide remarque que cet instant de pur devenir, avant que l'Un (ou la cité) *soit* un tout avec des parties, se situe

¹ *Ibid.*, 507c-d

² La conception de Platon n'est pas sans rappeler certaines pratiques archaïques de « mages purificateurs » (suite aux violences qui ont, en définitive, ébranlé aussi bien la cité que le *kosmos* lui-même) décrites par J-P. Vernant in *Les origines de la pensée grecque*, p. 83-85 : « (...) il veut fixer une borne à leur ambition, à leur initiative, à leur volonté de puissance, en les soumettant à une règle générale dont la contrainte s'applique à tous. Cette norme supérieure, c'est la *Dikè* que le Mage invoque comme **une puissance divine**, que le nomothète promulgue dans ses lois, et dont peut parfois s'inspirer le tyran, même s'il la dénature en l'imposant par la violence ; c'est elle qui doit établir entre les citoyens un juste équilibre garantissant l'*eunomia* (...) La *Dikè* accorde ainsi, **elle harmonise ces éléments pour en faire une seule et même communauté, une cité unie** (...) » ; « Ce n'est plus seulement pour les proches de la victime, mais pour la communauté tout entière que le meurtrier devient un objet de souillure. » ; « (...) l'exigence d'une expiation qui est en même temps une purification du mal (...) [est concrétisée par le] **Sage en matière divine**, doué d'une *sophia* (...) C'est lui qu'on appelle à Athènes pour y chasser le *miasma* qui pèse sur la ville après le meurtre des Cylonides. Promoteur des rites cathartiques, il est aussi un devin inspiré dont le savoir, nous dit Aristote, découvre le passé, non l'avenir : son don de double vue met en effet au jour les fautes anciennes ; il dévoile les crimes ignorés dont la souillure engendre, chez les particuliers et dans les cités, **un état de trouble et de maladie**, le délire frénétique de la *mania*, avec son cortège de désordres, de violences et de meurtres. »

³ Platon, *Sophiste*, 245c-d

précisément « hors du temps » (ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὐσίᾳ)¹ : « Mais, étant mû, s'immobiliser ; étant immobile, passer au mouvement ; cela, certes, il [l'Un] ne peut le faire qu'à un moment où il n'est dans aucun temps (...) [c]e n'est point sans changer qu'il pourra recevoir ces états divers (...) Il n'y a, certes, point de temps dans lequel un même être puisse, tout à la fois, n'être ni mû ni immobile (...) Et pourtant, même changer, il ne peut le faire sans changer (...) Quand donc change-t-il ? Ce n'est en effet point quand il est immobile ou quand il est mû qu'il change ; et ce n'est point non plus quand il est dans le temps (...) N'est-ce donc point en cette étrange chose qu'il faudra le dire être au moment où il change ? – Quelle étrange chose ? – L'instantané (Τὸ ἐξαιφνης). Tel est bien en effet, semble-t-il, le sens de l'instantané : c'est le point de départ des deux changements inverses (...) Donc, par la même raison, quand il [l'Un] est en train de passer de l'Un au multiple et du multiple à l'Un, il n'est ni un ni multiple, il ne se divise ni ne se réunit ».² Ce « hors du temps » est ainsi la solution ontologique au problème posé par l'Un multiple. Celui-ci semblait, en effet, violer le principe de non-contradiction. Or, le principe tel qu'il est défini formellement par Aristote affirme : « il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas **en même temps** à la même chose et au même point de vue ».³ La contradiction apparente de l'Un multiple se situe donc dans le langage et non dans l'Être. L'« instantané » résout la difficulté en soustrayant le concept à l'ordre du temps.

D'autre part, cette analyse donne une justification « scientifique » au mythe fondateur de la cité. Elle permet à Platon de réunir la croyance traditionnelle à la philosophie. L'« instantané », ce hors temps, explique l'intervention d'une divinité (Athéna, Érechthée) ou d'un héros (Thésée). Ce n'est pas, bien sûr, ce que l'histoire rapporte : le syncrisme des tribus de l'Attique fut très progressif. L'attitude de Platon est ici la même que celle qu'il adopte avec le Parménide historique. Son ambition reste de concilier les traditions culturelles jugées fondatrices (le *Poème* parménidien est l'acte fondateur de l'ontologie) et l'exigence de démonstration scientifique (il dialectise l'ontologie de l'Éléate). Il lie ainsi le mythe à la science. L'« instantané » de la troisième hypothèse permet donc de comprendre le passage de la première hypothèse (l'Un absolu de Parménide) à la seconde (l'Un multiple d'Héraclite). Cette troisième hypothèse, propre à Platon, synthétise l'Être et le Non-Être – la position parménidienne et la position héraclitienne.

La quatrième hypothèse se demande – si l'Un est – ce que sont les Autres (le non-Un) relativement à lui. La réponse de Parménide est qu'ils sont les parties de l'Un. Ils participent et à l'Un et au multiple. Tout comme l'Un de la seconde hypothèse, leur nature est contradictoire eu égard au fait qu'ils *sont*. Il y a donc une réciprocité entre le tout et les parties : sans le tout (l'Un), on ne pourrait concevoir ni connaître les parties (les Autres), et inversement. Parménide souligne : « Puisque donc ils [les Autres] sont autres que l'Un, ils ne sont certes point l'Un ; sans quoi ils ne seraient point autres que l'Un (...) Et pourtant, ils ne sont point totalement privés de l'Un : ils y ont part de quelque façon – En quoi donc ? – En ceci, j'imagine : les Autres (τὰ ἄλλα) que l'Un sont autres par avoir des parties ; n'eussent-ils point de parties, qu'ils seraient absolument un (...) Or, il n'y a parties, d'après nous, que de ce qui est un tout (...) Mais le tout, comme tel, est forcément unité issue du multiple, unité de qui seront parties les parties ; car chaque partie doit être partie, non d'une pluralité, mais d'un tout

¹ Platon, *Parménide*, 156e

² *Ibid.*, 156c-157a

³ Aristote, *Métaphysique*, Γ, 3

– Comment cela ? – Partie d’une pluralité où elle aurait elle-même son rang, la partie sera partie de soi-même, ce qui est impossible (...) ».¹

La pluralité se fonde donc sur l’unité. Il ne saurait exister de pluralité sans unité. Chaque unité *est* parce qu’elle *n’est pas* une autre unité. Platon démontre, de la même façon que l’être du Non-Être dans le *Sophiste*, que l’idée de pluralité en science et au premier chef en la mathématique doit, sous peine de ne pouvoir exister, posséder le corrélat métaphysique de l’Un multiple.² L’Un absolu de Parménide, sans multiplicité, est ineffable et la multiplicité absolue des sophistes, sans unité, est un pur néant (qui était aussi le Non-Être du *Poème*). C’est en ce sens que le *Parménide* pose le cadre essentiel du *Sophiste*. La participation du sensible à l’intelligible est devenue compréhensible. L’unité de l’Idée recouvre sans contradiction ontologique la pluralité de ses manifestations sensibles. Jean Wahl, dans son *Essai sur le Parménide de Platon*, explique : « Le Parménide du dialogue indique au jeune Socrate la façon dont il faut réfuter le Parménide du poème (...) Entre l’Un et le Néant, le Parménide historique ne plaçait rien ; le maître éléatique de Socrate réintroduit l’idée de "l’autre que l’Un" – qui ne peut être que le multiple. Entre l’Un et le Néant vient prendre place la pluralité (...) Réfutant Zénon, Parménide montre que si l’un est, il y a du multiple ; que même s’il y a du multiple, l’un est ; ce multiple, ce sont les idées qui participent de l’un ».³

La cinquième hypothèse démontre naturellement que les Autres (les parties) en soi, c’est-à-dire sans l’Un (le tout), ne sont rien. Parménide souligne à cet égard qu’ « en dehors d’eux [l’Un et les Autres] il n’y a point de tiers, qui soit autre que l’Un et autre que les Autres : on a tout dit quand on a dit l’Un et les Autres ».⁴ Autrement dit, séparer strictement les parties du tout est absurde dans la mesure où elles ne sont parties que pour autant qu’il y a un tout. Aristote souligne ainsi que la communauté prime sur l’individu : « De plus une cité est par nature antérieure à une famille et à chacun de nous. **Le tout, en effet, est nécessairement antérieur à la partie**, car le <corps> entier une fois détruit, il n’y a plus ni pied ni main, sinon par homonymie (...) [T]outes les choses se définissent par leur fonction et leur vertu, de sorte que quand elles ne les ont plus il ne faut pas dire qu’elles sont les mêmes, mais qu’elles <n’> ont <que> le même nom ».⁵ Platon confère une dimension fondamentale à ce principe dans l’organisation de la cité : « [Socrate :] Tu as oublié à nouveau, mon ami (...) qu’à la loi il n’importe pas qu’un groupe quelconque dans la cité réussisse de façon exceptionnelle, mais

¹ Platon, *Parménide*, 157b-d

² Ce problème de la métaphysique des nombres est déjà source d’interrogations dans le *Phédon*, 96e-97b (trad. P. Vicaire) : « Eh bien, dit Socrate, je suis loin, par Zeus, de croire que je connais la cause de ces choses, moi qui n’accepte même pas de dire, quand à une unité on ajoute une unité, si c’est l’unité qui a subi une adjonction qui est devenue deux, ou si c’est l’unité ajoutée et celle à laquelle on l’a ajoutée qui, du fait de l’adjonction de l’une à l’autre, sont devenues deux. Je m’étonne en effet de ceci : quand chacune était à part de l’autre, chacune était bien une, il n’y avait pas alors de deux ; mais quand elles se sont rapprochées, la cause de production du deux s’est produite en elles, c’est-à-dire la rencontre, qui vient du fait d’être rapprochées. Du reste, même dans le cas où l’on fractionne l’unité, je ne peux me persuader que ce fractionnement soit la cause de la production du deux. En effet, ce qui tout à l’heure était la cause de la production du deux se change à présent en son contraire ; tout à l’heure nous en trouvions la cause dans le rapprochement, dans l’adjonction des deux unités, maintenant nous la trouvons dans la séparation, dans l’éloignement des deux unités. Je ne réussis pas davantage, en ce qui concerne la cause qui produit l’unité, à me faire une conviction, ni non plus, disons-le d’un mot, en ce qui concerne la cause de la production, de la disparition ou de l’existence d’aucune autre chose, tant que je me tiens à cette forme de recherche. »

³ J. Wahl, *Essai sur le Parménide de Platon*, p. 176-179

⁴ Platon, *Parménide*, 159c

⁵ Aristote, *Politiques*, I, 2, 12-13

qu'elle veut agencer les choses de telle façon que cela se produise dans la cité tout entière, **en mettant les citoyens dans l'harmonie par la persuasion et par la contrainte**, et en faisant en sorte qu'ils échangent les uns avec les autres les services que chaque groupe est capable de rendre à **ce qui est commun** ; que **la loi elle-même produit de tels hommes dans la cité non pas pour laisser chacun d'eux se tourner vers ce qu'il veut, mais pour elle-même se servir d'eux afin de lier la cité à elle-même** »¹. Une telle conception fait dire à Jean-Pierre Vernant que la cité est « cet être impersonnel supérieur aux parties ».²

Les hypothèses 2, 3, 4 et 5 qui postulent que « l'Un est » rendent possible ce principe politique repris par Aristote. L'Être est ainsi fait, selon Platon, qu'on ne doit penser autrement. S'il est théoriquement possible de penser (donc d'imaginer) un autre modèle [alors que Parménide n'envisageait même pas que la possibilité pût être concevable puisque son Non-Être *n'est pas*], les citoyens ont l'obligation de se plier au modèle du *kosmos*. La nature et l'humanité s'organisent suivant cet ordre et nul autre [les sophistes, au contraire, pensent qu'il n'y a pas de *kosmos* et, par conséquent, que toute possibilité est légitime].³ L'homme se réalise dans la Cité parce que c'est un animal politique :

« C'est donc par nature qu'il y a chez tous <les hommes> la tendance vers une communauté de ce genre (...) De même, en effet, qu'un homme accompli est le meilleur des animaux, de même aussi quand il a rompu avec loi et justice est-il le pire de tous ».⁴ Plus généralement, si le tout prime sur la partie alors l'intérêt commun supplante l'intérêt particulier : « Il est, en effet, nécessaire que tous les citoyens <d'une cité> aient en commun soit tout, soit rien, soit certaines choses et pas d'autres. **Qu'ils n'aient rien en commun, c'est manifestement impossible, car la vie en cité est une certaine communauté, et il est en premier lieu nécessaire de partager un territoire commun ; en effet le territoire d'une cité unique est unique, or les citoyens ont en commun cette unique et même cité** ».⁵

Notons que l'unité de la communauté est cependant conçue moins strictement chez Aristote que chez Platon. L'absoluité de l'Un parménidien est critiquée d'abord par le maître de l'Académie puis, davantage encore, par celui du Lycée. Toujours est-il que Platon est parvenu à dégager un concept relatif de l'Un (*Parménide*) et un concept relatif de l'Être (*Sophiste*). L'Un est multiple parce qu'il *est*. Un concept absolu de l'Un comme chez Parménide ne pouvait rendre compte ni de l'intelligible ni des manifestations sensibles et interdisait donc toute science et toute politique. De même, l'absence de l'Un, conséquence des théories sophistiques, conduisait paradoxalement à des conclusions similaires. L'étude dialectique entreprise par Platon aboutit à un moyen terme.

Ainsi, certaines Idées sont-elles formellement distinctes les unes des autres, tandis que d'autres peuvent se combiner. Le *Parménide* le démontre s'agissant de l'Un et des Autres (non-Un), le *Sophiste* de l'Être et du Non-Être.

¹ Platon, *République*, VII, 519d-520a (trad. P. Pachet)

² J-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, p. 90

³ Cf. *Ibid.*, p. 118 : « Ils [les philosophes] ont projeté sur le monde de la nature cette conception de l'ordre et de la loi qui, triomphant dans les cités, avait fait du monde humain un *kosmos* »

⁴ Aristote, *Politiques*, I, 2, 15

⁵ Aristote, *Politiques*, II, 1, 2

• *Les quatre dernières hypothèses*

L'abandon définitif de la première hypothèse se double donc d'un rejet des hypothèses 6, 7, 8 et 9 par Platon (celles qui postulent que « l'Un n'est pas »). Elles correspondent précisément à la position sophistique qui nie l'existence de l'Un et, partant, des Idées, c'est-à-dire des unités qui régissent la multiplicité du sensible.

La sixième hypothèse se veut négation de la seconde. Parménide remarque que pour dire « l'Un n'est pas » (relativement aux Autres) il faut préalablement savoir ce qu'est l'Un¹ ; après quoi seulement, on peut lui attribuer l'être ou le non-être. Nier quelque chose revient à connaître cette chose : « La première chose à lui reconnaître est donc, semble-t-il, que, de lui, il y a science, ou qu'alors nul ne sait ce qu'on veut dire quand on dit : "l'Un n'est pas" ». ² Le Parménide historique disait déjà : « Mais ce qui est absent, vois-le, malgré tout, pour la pensée ferme présence (...) ». ³ Paradoxalement, cette hypothèse entraîne donc la même conclusion que la seconde : l'Un possède tous les contraires (il est *et* n'est pas, etc.). On comprend alors que, même en niant son existence comme le font les sophistes, l'Un garde sa prééminence sous forme de l'Un multiple (il est tout *et* parties, etc.). Dire qu'il n'est pas, c'est déjà dire qu'il *est*. La sixième hypothèse relève ainsi de la *doxa* parce qu'elle est de mauvaise foi.

La septième hypothèse est la négation de la première puisqu'elle se demande ce qu'est la nature en soi de l'Un s'il n'est pas. À nouveau de façon paradoxale, elle aboutit au même résultat que la première. L'Un ne possède aucune détermination et aucune science ne peut le définir parce qu'il est pur Non-Être : « Quand nous proférons ce "n'est pas", signifie-t-il autre chose qu'absence d'être en ce que nous disons ne pas être ? – Rien d'autre – (...) Ce qui n'est point ne saurait donc ni être, ni participer à l'être en aucune façon ». ⁴ Ce Non-Être est celui que rejette Parménide dans son *Poème* :

« Ils [les mortels] ont, en effet, accordé leurs suffrages à la nomination de deux figures, dont il ne faut pas nommer l'une seulement – en quoi ils vont vagabondant –. C'est dans une opposition qu'ils en ont séparé les structures et qu'ils leur ont attribué des signes qui les mettent à part l'une de l'autre. » « (...) et à l'opposé cette autre [figure] qu'ils ont prise en elle-même, **la nuit sans clarté, lourde et épaisse de structure** (νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθέες τε). » ⁵

Un tel néant n'est pas sans rappeler celui qu'énonçait Gorgias dans son traité *Du non-être*. Platon montre ainsi la proximité des deux positions radicales – parménidienne et sophistique – représentées respectivement par la première et la septième hypothèse du dialogue.

La huitième hypothèse se demande ce que deviennent les Autres (relativement à "l'Un") si l'Un n'est pas. Le sophiste, pour qui il n'y a que du devenir et pas d'Être, affirme que l'idée de tout et, partant, celle de parties ne sont qu'une vue de l'esprit. Il n'y a jamais, selon eux, qu'une multiplicité infinie sans unité et donc sans être : « Ce n'est certes point à l'égard de l'Un qu'ils seront autres, puisqu'il n'est point (...) C'est donc mutuellement qu'ils sont autres ; c'est la seule ressource qui leur reste, sous peine de n'être autres que rien (...) C'est

¹ Cf. Platon, *Parménide*, 160c-d

² *Ibid.*, 160d

³ Parménide, *Le Poème*, fragment IV (J. Beaufret)

⁴ Platon, *Parménide*, 163c-d

⁵ Parménide, *Le Poème*, fragment VIII (trad. J. Beaufret) [trad. J. Zafiropulo : « nuit sans connaissance, structure dense et pesante »]

donc de pluralité à pluralité (κατὰ πλήθη) qu'ils sont mutuellement autres ; l'être un à un (κατὰ ἓν) leur est, en effet, impossible, puisqu'il n'y a point d'un (μὴ ὄντος ἑνός). Leurs blocs, ce semble, individuels sont chacun pluralité infinie (ἄπειρός ἐστι πλήθει). On aura beau choisir celui qui semble le plus minime : tel un rêve de nuit (ὄναρ ἐν ὕπνῳ), instantanément (ἐξαίφνης), d'un (ἑνός) qu'il semblait être il apparaît multiple (πολλὰ) et, d'extrêmement petit, extrêmement grand en face de son propre émiettement (πρὸς τὰ κερματιζόμενα ἐξ αὐτοῦ) ». ¹ Platon parvient à décrire – sinon définir – la sensation et l'apparence dont la nature est intrinsèquement relative. L'absence de modèle intelligible (ici, en l'occurrence, l'Un) est appelé « simulacre » (εἶδωλον) ou « illusion » (φάντασμα) dans le *Sophiste* à la différence de l'« image » (εἰκόν) qui est toujours image de quelque chose. ² Ainsi, l'insaisissable sophiste peut-il être appréhendé rationnellement mais seulement de manière *négative* car son être et sa doctrine se dérobent sans cesse à toute définition *positive* : « Ainsi force est, je crois, que se brise et s'émiette tout être qu'on aura saisi par la pensée ; car ce qu'à chaque fois on appréhendera sera comme un bloc où il n'y a rien d'un ». ³ Cette hypothèse montre *ce que n'est pas* la science et, en un sens, ce par quoi elle est cernée : « chacun apparaîtra un, mais ne le sera point, puisqu'il n'y aura point d'Un (...) Ils sembleront avoir nombre (...) » mais « ce sera apparence et non point vérité, puisqu'il n'y aura point d'Un ». ⁴ La description n'est pas sans rappeler la métaphore du sophiste aux multiples têtes (dans le *Sophiste*) ou encore la voie interdite par le *Poème* de Parménide qui affirmait que rien ne permet de couper « l'être de son adhérence à l'être (...) pour le laisser se démembrer dans une dispersion universelle et totale relativement à son ordre propre (...) ». ⁵ Ajoutons enfin que l'hypothèse renvoie au problème de l'infini à l'instar des paradoxes de Zénon. La difficulté pour les Grecs de cette époque est aussi bien d'ordre mathématique que métaphysique : « On l'imaginera aussi, n'est-ce pas, limité par rapport à un autre bloc, alors qu'il n'a, de soi à soi, ni commencement, ni terme, ni milieu ? – Pour quelle raison ? – Pour celle-ci : quoi que la pensée y veuille jamais appréhender de tel, le commencement y apparaît toujours précédé d'un autre commencement, la fin prolongée par une autre fin, le milieu occupé par quelque chose de plus médian que le milieu même et plus petit, parce qu'on ne saurait appréhender de telles limites en ces blocs pris un à un, vu qu'il n'y a point d'Un ». ⁶ On constate que la volonté de géométrisation de l'irrationnel échoue sur ce point. Théodore de Cyrène, nous dit le *Théétète* ⁷, était parvenu à démontrer les racines carrées de nombres irrationnels de 3 à 17 grâce à la figuration géométrique. Seul l'ensemble des entiers naturels était connu des Grecs ; les grandeurs irrationnelles ne possédaient pas encore de terminologie mathématique. La géométrie supplée donc à ce manque. ⁸ Toutefois, la notion d'infini ne peut être représentée de cette façon. C'est

¹ Platon, *Parménide*, 164c-d

² Cf. Platon, *Sophiste*, 266b-c (trad. A. Diès) : « Celles [les images] qui nous viennent dans le sommeil, et tous les simulacres qui, pendant le jour, se forment, comme on dit, spontanément : l'ombre que projette le feu quand les ténèbres l'envahissent »

³ Platon, *Parménide*, 165b

⁴ *Ibid.*, 164d-e

⁵ Parménide, *Le Poème*, fragment IV (trad. J. Beaufret)

⁶ Platon, *Parménide*, 165a-b

⁷ Cf. Platon, *Théétète*, 147d-148b (trad. M. Narcy)

⁸ Cf. J-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, p. 118 : « (...) ils [les philosophes] ont aussi très profondément transformé l'image de l'univers, ils l'ont intégrée à un cadre spatial, ordonnée suivant un modèle plus géométrique » ; cf. N. Bourbaki, *Éléments d'histoire des mathématiques*, p. 25-26 : « (...) intervient explicitement, pour la première fois sans doute, la question d' "existence" en mathématique. Aristote ne manque pas d'observer qu'une définition n'entraîne pas l'existence de la chose définie, et qu'il faut là-dessus, soit un postulat, soit une démonstration (...) [C]es démonstrations sont des "constructions" ; autrement dit, il [le

pourquoi Parménide en interdit la pensée, Zénon la réduit à l'absurde par des paradoxes (qui ne seront résolus que des siècles plus tard) et Platon la décrit par exigence d'exhaustivité dialectique.

La neuvième et dernière hypothèse pose la question de la nature des Autres en soi si l'Un n'est pas. Comme dans la cinquième hypothèse, ils ne sont parties d'aucun tout et ainsi ne sont rien : « il n'y a point de parties de ce qui n'est point ».¹ Comme nous l'avons déjà mentionné précédemment, sans l'Un la pluralité ne peut exister : « Les Autres ne seront donc point un (...) Ils ne seront point davantage plusieurs ; car, là où il y aurait plusieurs, il y aurait un. Or si chacun d'eux n'est un, leur totalité n'est rien et ne sera donc point, non plus, pluralité (...) Si, dans les Autres, il n'y a point d'Un, les Autres ne sont ni plusieurs ni un ».² Cette théorie sophistique apparaît ainsi être la négation de la science et de la communauté politique : « Avec ce qui n'est point, les Autres n'ont aucune communauté, en aucun cas, sous aucun rapport, d'aucune façon (...) ».³

Les neuf hypothèses éprouvent le *logos* jusque dans ses moindres retranchements. Elles le forcent à montrer l'ensemble de ses possibilités. Platon a osé passer outre l'interdit parméniidien dans le but de se confronter directement à la sophistique. Comprendre l'ordre véritable du *kosmos* nécessitait de soumettre à un examen approfondi les grandes orientations métaphysiques de son temps. L'Un sans multiple de Parménide (savoir absolu) autant que le multiple sans Un des sophistes (non-savoir absolu) privaient la réel d'intelligibilité (la participation se conçoit à l'aune d'une pluralité d'unités, le savoir à l'aune d'une dialectique). La découverte d'une hénologie et d'une ontologie nouvelles, affranchies de l'éléatisme, offre un cadre au nouvel horizon scientifique.

F/ Le bilan scientifique du parricide

La *Lettre VII* de Platon expose sa méthode scientifique, c'est-à-dire son mode d'accès à la connaissance : « Pour tout ce qui est, trois facteurs doivent être présents, qui permettent d'en obtenir la connaissance : le quatrième est la connaissance elle-même ; en cinquième lieu, il faut placer ce qui est précisément l'objet de la connaissance et ce qui existe vraiment (*ἀληθῶς ἐστὶν ὄν*). Premier facteur, le nom (*ὄνομα*) ; second facteur, la définition (*λόγος*) ; troisième facteur, la représentation (*εἰδῶλον*) ; quatrième facteur, la science (*ἐπιστήμη*) (...) "Cercle", voilà **quelque chose dont on parle, qui a pour nom le mot même que nous venons de prononcer**. Vient en second lieu **sa définition, qui se compose de noms et de verbes** : "ce dont les extrémités se trouvent en tous points à égale distance du centre" (...) En troisième lieu, il y a **ce qu'on dessine et ce qu'on efface**, ce qu'on fabrique au tour et ce que l'on détruit : ces affections, le cercle en soi, auquel elles se rapportent toutes, n'en éprouve aucune,

mathématicien grec] exhibe, en s'appuyant sur les axiomes, des objets mathématiques dont il démontre qu'ils satisfont aux définitions qu'il s'agit de justifier. Nous voyons ainsi la mathématique grecque, à l'époque classique, aboutir à une sorte de certitude empirique (quelles qu'en puissent être les bases métaphysiques chez tel ou tel philosophe) »

¹ Platon, *Parménide*, 165e

² *Ibid.*, 165e-166a

³ *Ibid.*, 166a

parce qu'il en diffère. En quatrième lieu, il y a **la connaissance, l'intellection et l'opinion vraie relatives à ces choses** ».¹

Ce résumé montre bien le cheminement de Platon du *Cratyle* au *Sophiste*. La *Lettre VII*, la seule dont l'authenticité soit avérée, a été écrite quelque temps après l'assassinat de Dion en 354 av. J-C. Platon est ainsi parvenu, quelques années avant la fin de sa vie et en dépit de ses échecs politiques, à articuler l'ensemble de son œuvre autour d'une théorie du *logos*. Il montrait dans le *Cratyle*, contre Hermogène et Cratyle, que les noms n'étaient pas justes en eux-mêmes.² La justesse provenait de l'Idée, donc de la réalité en soi. L'ontologie du *Sophiste* démontre ensuite qu'il est possible d'attribuer plusieurs prédicats à un seul nom. L'Être n'est pas tautologique parce que la négation (le Non-Être) entendue comme altérité possède une réalité. Voici l'explication de l'Étranger d'Élée : « (...) il ne faut pas donner notre accord lorsque l'on dit que "négation" signifie "contraire" ; admettons seulement que "non" ou "ne pas" placés devant les noms qui les suivent, indiquent quelque chose de différent de ces noms, ou, davantage, différent des choses en fonction desquelles ont été établis les noms émis après la négation ».³ Les théories de Cratyle et d'Anthistène réduisaient l'Être à une simple fonction d'existence. Par exemple, on ne pouvait dire, pour parler juste, que « le cercle est cercle » ou, mieux encore, afin d'éviter toute altération du *logos* (donc de l'Être), il était *raisonnable* de garder le silence à jamais. Cette conception univoque de l'ontologie est précisément celle du Parménide historique. Platon corrige cela dans le *Sophiste* en établissant ontologiquement le caractère relationnel de l'altérité. La vérité du *logos* ne peut provenir du simple nom mais de l'entrelacement des noms et des verbes lorsque l'on veut définir *ce qui est*. On peut dès lors légitimement dire que le cercle *est* "ce dont les extrémités se trouvent en tous points à égale distance du centre". Le *Sophiste* clôt de cette façon les interrogations du *Cratyle* : [*l'Étranger d'Élée* :] (...) le discours ne surgit pas des noms prononcés isolément, les uns après les autres, pas plus que des verbes énoncés séparément des noms (...) » car « ce que l'on a prononcé ne montre ni une action ni une absence d'action, ni la réalité existante d'un être ni d'un non-être, car il n'y a pas de mélange de noms et de verbes. Mais, à peine s'unissent-ils, la première liaison produit directement le discours, le premier et le plus petit des discours (...) Celui-ci, en liant les verbes et les noms, donne ainsi des indications sur les choses, aussi bien sur celles qui se produisent que sur celles qui ont été produites ou qui se produiront, et non seulement il leur applique une détermination, mais il achève quelque chose ».⁴ Platon définit de cette façon le principe de la définition !⁵ Ainsi, le verbe *être* peut-il légitimement prédiquer une existence et un attribut sans se contredire ontologiquement. En outre, la communication de certaines Idées entre elles donne un sens à la prédication multiple. Le concept d'Un multiple du *Parménide* a rendu possible cette démonstration. Par exemple, si l'Un n'est pas autre chose que *un*, il ne participe pas à l'Être – comme le pense Parménide – alors seule l'existence tautologique est, à la rigueur, permise au sein du discours : « l'homme est homme ». Mais si l'Un est multiple en vertu de sa participation à l'Être, il est possible de lui attribuer une multiplicité de prédicats autres que l'unique prédicat d'existence : « l'homme est grand, musicien, etc. ». Ici, l'homme

¹ Platon, *Lettre VII*, 342a-c

² Cf. Platon, *Sophiste*, 259d-e : « [*l'Étranger d'Élée* :] Car, mon ami, essayer de séparer tout de tout est non seulement quelque chose de complètement hors de propos, mais cela va aussi à l'encontre de la culture et de la philosophie (...) [L]a suppression la plus totale de tout discours consiste à séparer chaque chose de tout le reste. En effet, le discours tire son origine, pour nous, de la liaison réciproque des formes. »

³ Platon, *Sophiste*, 257b-c

⁴ *Ibid.*, 262a-d

⁵ Des réflexions similaires étaient déjà en germe dans le *Théétète*, 206c-e

peut être dit un et multiple à la fois. Dans le dialogue éponyme, le personnage Parménide avait pourtant tenté, fidèle à son monisme, de démontrer sophistiquement que, dans la mesure où l'on attribue un même nom à une pluralité d'objets, ces objets sont en fait une seule chose. L'unité de l'appellation inférait de l'unité des choses qu'elle recouvrait.¹ Le *Sophiste* ruine définitivement ce genre de raisonnement en sortant de l'aporie qui subsistait entre unité et multiplicité. Certes, l'on peut rapporter de multiples noms à un même objet et appeler par un même nom de multiples choses ; le constat montre une profonde contradiction. Mais si l'on admet que l'Un est multiple parce qu'il *est* et que le Non-Être est une relation d'opposition et non une négation absolue de l'Être, alors le discours peut, sans contradiction, lier à un même sujet différents attributs. Notons que Platon ne propose nullement une simple théorie de la prédication comme chez Aristote. Ce dernier surmonte ces apories par *une logique interne au langage* : il différencie prédication essentielle (« Socrate est un homme ») et prédication accidentelle (« Socrate est musicien »). Aristote se contente de donner plusieurs significations possibles à la copule *être*. Platon, pour sa part, aborde le problème sur le même plan que Parménide, c'est-à-dire dans le cadre de l'ontologie. Il faut d'abord, à ses yeux, comprendre la manière dont une même chose, du point de vue de son être, se retrouve à la fois une et multiple. La théorie du langage doit se plier à la métaphysique et non l'inverse.

La conséquence immédiate de cette définition du discours est que, si l'entrelacement des noms et des verbes a la capacité de produire le vrai, il a aussi la possibilité de produire le faux. Le sophiste utilise le discours afin de dire des choses *différentes* de ce qui est vraiment mais que l'on peut toutefois envisager comme réellement existantes. Par exemple, si l'on dit « "Théétète, avec lequel je parle, vole" »² alors même qu'il ne vole pas, cela signifie que la phrase énonce une chose autre que ce qui est ; néanmoins, elle n'infère pas que Théétète et le fait de voler n'existent pas. Platon sépare définitivement le vrai du faux : « [*l'Étranger d'Élée* :] Celui qui est vrai dit les choses comme elles sont (...) Le faux, en revanche, dit quelque chose de différent de ce qui est (...) C'est ainsi qu'il dit des choses qui ne sont pas, comme si elles étaient (...) Il dit (...) des choses différentes, mais qui existent réellement ».³ La fausseté qu'introduisent les sophistes dans le discours résulte de la sensation qui altère le jugement de l'âme et produit l'illusion. L'illusion est un mélange de sensation et de jugement.⁴

Que reste-t-il alors du Non-Être parménidien, du néant impensable ? : « S'il [le discours] ne portait sur personne, il ne serait absolument pas un discours, car nous avons déjà montré qu'il était impossible qu'il y ait un discours qui soit un discours de rien »⁵ ; « Quand il y a un discours, ce doit être un discours qui porte sur quelque chose ; un discours qui ne porte sur aucune chose, est impossible ».⁶ Platon s'inscrit néanmoins encore dans la filiation de Parménide puisque, comme en atteste la *Lettre VII*, le cinquième facteur de la science, le facteur suprême, est ce qui existe vraiment (ἀληθῶς ἐστὶν ὄν), c'est-à-dire l'objet en soi de la connaissance, par-delà le langage : « En ce qui concerne ces choses, quiconque en effet n'a pas d'une façon ou d'une autre saisi ces quatre facteurs, n'obtiendra jamais une connaissance parfaite du cinquième. À ces considérations, il faut assurément ajouter celle-ci : les facteurs

¹ Cf. Platon, *Parménide*, 147d-148a

² Platon, *Sophiste*, 263a

³ *Ibid.*, 263b

⁴ Cf. *ibid.*, 263d-264b

⁵ Platon, *Sophiste*, 263c

⁶ *Ibid.*, 262e

en question ont pour tâche de manifester, dans le cas de chaque chose, tout autant qu'elle est telle ou telle que ce qu'elle est, en se servant de cet instrument déficient qu'est le langage. Voilà pourquoi aucun homme sensé n'osera jamais affliger de cette déficience les choses qu'a contemplées son intellect, et cela en les frappant de paralysie, infirmité dont souffrent effectivement les caractères écrits ». ¹ Parménide, dans son *Poème*, exprimait la même conception : « Ici je mets fin à mon discours digne de foi et à ma considération qui cerne la vérité ; apprends donc, à partir d'ici, ce qu'ont en vue les mortels, en écoutant l'ordre trompeur de mes dires ». ² La différence, que nous avons déjà mentionnée, qui sépare Platon de Parménide est que le premier affirme cet impératif à l'issue d'un processus scientifique de cinq étapes grâce au langage (même déficient), alors que le second dénie *absolument* au langage la moindre fonction d'instrument scientifique. La philosophie de Parménide s'inscrit encore dans le domaine de la croyance et celle de Platon déjà dans celui de la science. Bien qu'ils cherchent la même chose, l'Être, Platon utilise tout ce qui est à sa disposition pour approcher le vrai contrairement à Parménide qui ne se satisfait d'aucune demi-mesure : « puisque justement elle [la définition] se compose de noms et de verbes, il n'y aura en elle rien de stable qui puisse être considéré comme étant suffisamment stable. **Or, d'un autre côté, il y a mille façons de montrer l'obscurité qui s'attache à ces quatre facteurs, mais le plus important, ainsi que nous l'avons dit un peu plus haut, étant donné ces deux choses – ce qu'est une chose et le fait qu'elle est telle ou telle –, ce n'est pas "le fait d'être tel ou tel", mais le "ce que c'est" » que cherche à connaître l'âme.** » ³ L'essentiel est certes l'Être et non les déterminations relatives ; mais le langage, si imparfait soit-il, permet du moins d'exposer clairement ce qui est incertain. L'explication rationnelle possède donc une qualité éminente dont le seul précepte oraculaire se trouve incapable de rendre compte.

Platon souhaite, conformément à sa conception de la science et de la *paideia*, démontrer systématiquement ce qu'il avance. Parménide, quant à lui, nous l'avons vu précédemment, a entrepris d'affirmer sans démonstration une vérité définitive et incontestable. Pourtant, s'il est bien une chose que l'Athénien a conservé de l'Éléate, c'est le respect des axiomes de la logique pour autant qu'ils traduisent l'Être. ⁴

La nouvelle conception du Non-Être que l'on trouve dans le *Sophiste* octroie un nouveau sens au principe de non-contradiction. Ce principe avait un sens absolu chez Parménide parce qu'il définissait le Non-Être comme une négation totale de l'Être. Sa philosophie interdisait la relation entre les Idées et rendait impossible aussi bien le jugement que le langage. La distinction du vrai et du faux était inexistante. La conception platonicienne y voit, quant à elle, une opposition réciproque entre les termes. Le Non-Être « n'est pas inférieur aux autres réalités existantes et il faut alors avoir le courage de dire que le non-être existe solidement, avec sa nature propre à lui (...) classé comme une forme [Idée] parmi d'autres (...) » ⁵ ;

¹ Platon, *Lettre VII*, 342d-343a

² Parménide, *Le Poème*, fragment VIII (trad. J. Beaufret)

³ Platon, *Lettre VII*, 343b-c

⁴ Platon, *République*, VI, 510c-d (trad. E. Chambry) : « [Socrate :] Tu n'ignores pas, je pense, que ceux qui s'occupent de géométrie, d'arithmétique et d'autres sciences du genre, supposent le pair et l'impair, les figures, trois espèces d'angles et d'autres choses analogues suivant l'objet de leur recherche : qu'ils les traitent comme choses connues, et que, quand ils en ont fait des hypothèses, ils estiment qu'ils n'ont plus à en rendre compte ni à eux-mêmes ni aux autres, attendu qu'elles sont évidentes à tous les esprits ; qu'enfin, partant de ces hypothèses et passant par tous les échelons, ils aboutissent par voie de conséquences à la démonstration qu'ils s'étaient mis en tête de chercher »

⁵ Platon, *Sophiste*, 258b-c

« [U]ne fois démontré que la nature de l'autre existe, et qu'elle se trouve divisée en parties dans tous les êtres lorsqu'ils ont des rapports mutuels, nous avons eu le courage de dire que le non-être est réellement ceci : la partie de la nature de l'autre qui est opposée à l'être de chaque chose ».¹

Le Non-Être est une réalité qui s'oppose à l'Être mais ne l'exclut pas, contrairement à ce que pensait Parménide pour qui « [l'Être] n'étant pas, il manquerait de tout ».² Si le Non-Être existe comme envers de l'Être, alors chaque être n'est pas ce que sont les autres êtres. Selon L. Robin, « le Non-Être, c'est *l'Autre morcelé entre tous les êtres selon la réciprocité de leur relation*. Ainsi, avant Aristote, Platon donne son vrai sens au principe de [non] contradiction ».³ L'utilisation raisonnée de ce principe permet de se figurer les relations que les Idées entretiennent les unes aux autres. Le jugement est ainsi le résultat d'une dialectique de la pensée portant sur l'Être avant sa matérialisation dans le discours. Tout discours renvoie à quelque chose et non à rien (les sophistes pensaient que le discours ne renvoyait qu'à lui-même). Sur ce point précis, Platon reste en accord avec Parménide puisque seul l'Être est objet de pensée : « (...) c'est le même, penser et ce à dessein de quoi il y a pensée. Car jamais sans l'être où il est devenu parole, tu ne trouveras le penser ; car rien d'autre n'était, n'est ni ne sera à côté et en dehors de l'être (...) ».⁴ Ni pour Parménide ni pour Platon en effet, il n'existe de néant « en dehors de l'être ». En outre, l'intellect seul a la capacité de connaître la réalité.⁵ L'entente se rompt à propos de la définition de l'Être qui, chez Platon, comprend la relation et donc le multiple. Ce Non-Être propre à l'Être peut s'exprimer dans le langage contrairement au parménidisme pour qui « (...) on ne peut ni connaître ce qui n'est pas – il n'y a pas là d'issue possible –, ni l'énoncer en une parole ».⁶

Toujours est-il que la rationalité est commune aux deux penseurs et ils s'accordent à dire que le *kosmos* obéit à un ordre logique. Il appartient à Aristote seulement d'avoir formalisé les premiers principes de la logique. Un certain nombre d'entre eux, parmi les plus fondamentaux, se trouvent pourtant déjà appliqués au sein des spéculations de Parménide et de Platon. Bien plus, les deux philosophes leur octroient un sens ontologique, là où Aristote y voit d'abord une logique interne au langage. Il serait donc impropre de parler de principes en germe dans le parménidisme et le platonisme. Le langage est, selon eux, le support par lequel l'Être a la possibilité de se dévoiler. Une théorie de la prédication à la manière d'Aristote ne peut ainsi rendre compte, *en elle-même*, de l'Être véritable. L'Être ne se réduit pas à une simple logique de la langue (même si, selon Aristote, la logique est logique de l'Être). C'est pourquoi, Parménide et Platon s'évertuent à faire coïncider la logique du *logos* (interne) avec le *sens* de l'Être (externe). « Le ton des écrits philosophiques subit à cette époque [le V^e siècle] un brusque changement : alors qu'au VII^e ou VI^e siècle les philosophes affirment ou vaticinent (ou tout au plus ébauchent de vagues raisonnements, fondés sur de tout aussi vagues analogies), à partir de Parménide et surtout de Zénon, **ils argumentent, et cherchent à dégager des principes généraux qui puissent servir de base à leur dialectique** : c'est

¹ *Ibid.*, 258d-e

² Parménide, *Le Poème*, fragment VIII (trad. J. Beaufret)

³ L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, p. 250

⁴ Parménide, *Le Poème*, fragment VIII (trad. J. Beaufret)

⁵ Cf. *ibid.*, fragment IV : « Mais ce qui est absent, vois-le, malgré tout, pour la pensée ferme présence. Car elle ne coupera pas l'être de son adhérence à l'être (...) »

⁶ Parménide, *Le Poème*, fragment II (trad. J. Beaufret)

chez Parménide qu'on trouve la première affirmation du principe du tiers-exclus, et les démonstrations "par l'absurde" de Zénon d'Élée sont restées célèbres »¹

Voici les principes identifiés au sein des textes auxquels nous adjoignons le raisonnement par l'absurde dont l'importance a été considérable dans l'histoire des sciences :

- Le principe d'identité : toute chose est identique à elle-même.

« il [l'Être] est en effet être » (ἔστι γὰρ εἶναι)²

« car l'être est contigu à l'être » (ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει) parce que « semblable à lui-même de toutes parts » (ἑωυτῷ πάντοσε τωυτόν)³

« S'il [l'Un] est Un » (εἰ ἓν ἐστίν)⁴ [et non : Si l'Un est » (ἔν εἰ ἔστιν)⁵]

« Οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταυτόν » : « Donc chacun d'eux est autre que les deux autres, et à lui-même le même »⁶

- Le principe de non-contradiction : une proposition et sa négation ne peuvent être simultanément vraies [attendu que *contradictoire* n'a pas le même sens que *contraire* qui signifie que deux propositions sont antithétiques mais que la fausseté de l'une n'entraîne pas nécessairement la vérité de l'autre (mais, comme les contradictoires, les contraires ne peuvent exister en même temps].

« On n'arrivera jamais à plier l'être à la diversité de ce qui n'est pas »⁷ [trad. B. Cassin : « Car jamais ne sera dompté : être des non-étants (εἶναι μὴ ἐόντα) »⁸]

« Il est évident que le même sujet ne peut pas en même temps faire et souffrir des choses contraires dans la même partie de lui-même et relativement au même objet ; de sorte que, si nous découvrons ici des effets contraires, nous saurons qu'ils ne relèvent pas d'un principe unique, mais de plusieurs »⁹

« il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose et au même point de vue (...) il est en effet impossible à quiconque de concevoir que la même chose est et n'est pas, comme, de l'avis de certains, le dit Héraclite »¹⁰

Le principe s'oppose frontalement à la doctrine de l'homme-mesure de Protagoras qui le nie parce qu'elle n'affirme la réalité que du paraître (les phénomènes) contradictoire et non de l'Être : « l'argument de Protagoras » suivant lequel « si toutes les opinions c'est-à-dire tout ce qui apparaît est vrai, il est nécessaire que tout soit en même temps vrai et faux, car beaucoup

¹ N. Bourbaki, *Éléments d'histoire des mathématiques*, p. 11

² Parménide, *Le Poème*, fragment VII (trad. J. Beaufret)

³ *Ibid.*, fragment VIII

⁴ Platon, *Parménide*, 137c

⁵ *Ibid.*, 142b

⁶ Platon, *Sophiste*, 254d (trad. N-L. Cordero légèrement modifiée)

⁷ Parménide, *Le Poème*, fragment VII (trad. J. Beaufret)

⁸ Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant*, fragment VII (trad. B. Cassin)

⁹ Platon, *République*, IV, 436b-c (trad. E. Chambry)

¹⁰ Aristote, *Métaphysique*, Γ, 3

conçoivent des choses contraires les unes aux autres et jugent que ceux qui n'ont pas les mêmes opinions qu'eux sont dans l'erreur, d'où il résulte nécessairement que le même est et n'est pas, et s'il en est ainsi, nécessairement les opinions sont toutes vraies, car ceux qui sont dans l'erreur et ceux qui sont dans le vrai ont des opinions opposées entre elles ; si donc les êtres sont ainsi, tout le monde sera dans le vrai »¹

• Le principe du tiers-exclu : si une proposition est vraie, alors sa négation est fausse.

« il [l'Être] est en effet être, le néant **au contraire** n'est pas » (ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν)² [ici, le principe du tiers-exclu procède logiquement du principe d'identité]

« Ainsi donc il est nécessaire qu'il soit absolument ou pas du tout » (οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί) ; « ou bien il est ou bien il n'est pas » (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν)³

• Le raisonnement par l'absurde consiste à démontrer une proposition en réfutant sa négation, c'est-à-dire en montrant que cette dernière est contradictoire : si une même hypothèse aboutit à des conclusions qui ne peuvent s'accorder, alors cette hypothèse est fausse.

« [Socrate à Parménide :] C'est, en quelque façon, ta thèse qu'il [Zénon] récrit (...) Ainsi, toi, dans ton poème, tu affirmes que le Tout est un, et tu en donnes force belles preuves ; lui, à son tour, affirme l'inexistence du multiple et, de preuves, lui aussi fournit beau nombre et de belle taille »⁴

L'existence avérée de ces principes ontologiques nous apporte la certitude que la science – qu'il s'agisse de mathématique, de physique ou de théorie du langage – a bénéficié des conceptions métaphysiques de Parménide et de Platon. Si les doctrines de l'Être de l'un comme de l'autre reposent sur ces principes, la méthode dialectique platonicienne ne se conçoit pas moins sans leur utilisation systématique. À tel point, d'ailleurs, que Platon n'en vient à critiquer Parménide qu'à l'aune des conclusions qu'il tire de leur application. La science platonicienne est, ainsi, autant redevable à la logique du *Poème* en elle-même qu'à sa critique par ses propres instruments.

¹ *Ibid.*, Γ, 5

² Parménide, *Le Poème*, fragment VII (trad. J. Beaufret)

³ *Ibid.*, fragment VIII

⁴ Platon, *Parménide*, 128a-b

Conclusion

La figure de Parménide telle qu'elle se profile dans les dialogues platoniciens n'est pas moins historique que fictive. Si le lien qui unit les deux penseurs s'inscrit bien dans l'histoire des événements (la cité athénienne de la fin du VI^e siècle à la première moitié du IV^e siècle), il est aussi ce à partir de quoi Platon a élaboré ses propres théories philosophiques.

Platon justifie sa démarche sous l'égide d'un nom célèbre et respecté, dont la réputation et l'œuvre étaient déjà établies à l'instar d'Homère ou de Pindare. Le succès de ses adversaires intellectuels – les sophistes – aurait dû pâtir de l'invocation d'une telle autorité. Or, la doctrine qu'ils soutiennent s'est glissée au sein même de la philosophie parménidienne et a exploité les contradictions de sa pensée pour mieux renforcer la leur. Cette imposture révèle subitement à Platon la menace qui plane sur la philosophie dont le véritable projet a été subverti. Ni le respect dû aux préceptes de la tradition ni la méthode socratique ne s'avèrent suffisants pour contrer ce simulacre de philosophe qu'est le sophiste. Le maître de l'Académie n'a d'autre choix que de reconsidérer l'ensemble de ses théories. Il s'agit, d'une part, de défendre la figure historique de Parménide afin d'opposer au relativisme et au nihilisme le fondement originel de la philosophie – l'ontologie – et, d'autre part, de résoudre les contradictions inhérentes à l'éléatisme. Pour ce faire, Platon crée à son image, pourrait-on dire, une figure de Parménide qu'il oppose à celle du sophiste. La fiction comporte ainsi une densité philosophique particulière : les personnages se confondent presque avec les concepts. La mise en scène littéraire permet, de cette façon, le dévoilement des motivations profondes de Platon. L'auteur s'efface et « laisse » parler et agir ses personnages, faisant mine de les croire autonomes. Cette fausse objectivité est un moyen subtil dont il use pour faire sa propre critique. Les références historiques explicites ou implicites que l'on trouve, en outre, dans les dialogues ont pour fonction d'ancrer les spéculations au sein du débat entre l'Académie, les parménidiens et les sophistes.

Toutefois, Platon, ainsi que nous l'avons souligné, a autant cherché à revendiquer qu'à contester la pensée de Parménide. La difficulté fut donc, pour l'Athénien, d'inventer une figure qui empruntait suffisamment au vrai Parménide pour que ses lecteurs le reconnussent et qui, cependant, se devait d'apparaître sous un nouveau jour afin de servir ses desseins propres. De son apparition dans le *Parménide* à son parricide définitif dans le *Sophiste*, la figure parménidienne subit ainsi diverses métamorphoses. Elle initie, en premier lieu, une rupture avec la théorie des Idées dans le dialogue éponyme et domine la figure socratique. Le personnage que présente Platon n'a que peu à voir avec le modèle historique dans la mesure où ce dernier refusait toute dialectique. Il mène l'entretien jusqu'au bout mais se réfute lui-même lors de l'examen de sa propre hypothèse. Sa disparition dans le *Théétète* traduit la faillite de l'intelligible platonicien des grands dialogues aussi bien que celle de l'Être du *Poème* puisque l'objet de la discussion n'est autre que le sensible. Le *Sophiste* met en scène le retour d'une figure éléatique – l'Étranger d'Élée – dont l'ambiguïté de l'identité réelle est volontairement maintenue. Est-ce Parménide ? Est-ce Platon ? Il est certain qu'il ne s'agit plus du personnage que nous présentait le *Parménide*. Le parricide dont l'Étranger d'Élée est l'auteur tend à accréditer l'idée selon laquelle Platon aurait conçu un nouveau type de philosophe. Les erreurs du parménidisme et du platonisme surmontées, Platon peut envisager une véritable critique de la sophistique.

Ainsi, la figure de Parménide des dialogues tardifs n'est équivoque qu'en apparence. Platon émaille son texte d'allusions et dissémine son personnage en de multiples facettes qui sont autant de reflets d'une même pensée. Zénon d'Élée, notamment, incarne la ressemblance troublante entre le philosophe et le sophiste : il disculpe ainsi Platon, dissimulé derrière le masque de Parménide, de l'usage d'une dialectique sophistique. L'ambivalence de l'Éléate résulte donc d'une volonté de l'auteur qui, elle-même, répond à la nécessité de résoudre des problèmes théoriques.

En définitive, le parricide a lieu aussi bien dans le *Parménide* que le *Théétète* et le *Sophiste*. Chacun des trois constitue une partie de la problématique d'ensemble même si le *Sophiste* l'expose de manière plus explicite. Ce parricide reste partiel cependant. Il ne s'agit pas d'un abandon de l'ontologie et de l'intelligible mais d'une théorisation plus fidèle à la réalité : le Non-Être et l'Être sont intrinsèquement liés et l'unité de l'Idée ne se conçoit qu'en vertu de la participation de ses multiples manifestations sensibles. Il n'y a donc pas lieu de parler d'échec de sa démarche première ou de concession au relativisme puisqu'il pense précisément avoir découvert la vérité sur la question de l'Être : sa nouvelle ontologie (l'être du Non-Être, l'Un multiple) n'est relative qu'au regard des théories absolues qui prévalaient avant elle, à savoir le monisme parménidien et la théorie des Idées.

Platon, à la différence des sophistes, ne rompt pas tout lien avec ses prédécesseurs puisque la même ambition philosophique demeure. La *paideia* platonicienne entend synthétiser l'ontologie de Parménide et l'idéalisme socratique, la parole des maîtres de vérité et la dialectique. Elle critique, certes, le caractère absolu de l'Être parménidien mais la nouvelle théorie de langage qui en résulte conserve la prééminence de l'ontologie. De même, la science telle que la conçoit Platon possède pour finalité ultime au terme de la méthode dialectique, la connaissance de l'Être en soi. En un sens, Platon est donc resté fidèle à Parménide.

À ce titre, il convient de préciser que Platon a octroyé à l'Éléate un statut différent des autres penseurs dont il connaissait les doctrines. Le rôle capital qu'il lui confère dans ses derniers écrits montre l'importance de l'influence qu'il a exercée sur lui, probablement autant que Socrate. En dépit des enseignements de Cratyle, Platon a très vite été habité par la conviction de l'existence d'un ordre stable et connaissable par l'homme usant de sa raison : « Et admettons que sont d'accord sur ce point [« rien jamais n'est, mais à chaque fois vient à être »] tous les savants successivement [Protagoras, Héraclite, Empédocle, Epicharme, Homère] **sauf Parménide** »¹. Il est très probable que l'Athénien se soit considéré comme une sorte de disciple ou de continuateur du IV^e siècle² dont la fidélité se serait muée en infidélité dans le seul but de le défendre face à ses détracteurs et ses simulacres. Peut-être est-il parvenu au constat suivant lequel une critique raisonnée de la philosophie de Parménide, eu égard au contexte de l'époque, permettrait de rester paradoxalement plus fidèle à l'esprit général de la pensée du maître que la stricte orthodoxie de certains disciples ? Le traité de Mélissos a ainsi été intégralement réfuté par celui de Gorgias. La rigidité de l'éléatisme avait fort à craindre des trésors de logique déployés par les sophistes. Platon ne pouvait donc que reprendre à son compte les préceptes (onto)logiques en germe dans le *Poème* de Parménide et les appliquer à la totalité de ce qui est pensable et exprimable. Si le *logos* est dégradé comme le pense la philosophie platonicienne, alors il ne peut plus exprimer l'Être de fait, naturellement.

¹ Platon, *Théétète*, 152e (trad. M. Narcy)

² Cf. Platon, *Sophiste*, 242d : « [l'Étranger d'Élée :] Le groupe éléatique, issu de chez nous »

L'examen dialectique de l'ensemble de ses possibilités reste ainsi l'unique moyen pour retrouver le chemin perdu.

Certains commentateurs ont, à cet égard, émis l'hypothèse selon laquelle le *Parménide* serait, implicitement, le dialogue du *Philosophe* dont Platon projetait la rédaction dans le *Sophiste* : « (...) le don dialectique, tu ne l'accorderas à nul autre, j'imagine, qu'à celui qui philosophe en toute pureté et justice (...) Voilà donc, pour le philosophe, en quel lieu, **maintenant ou plus tard**, nous le pourrions trouver, si nous venons à le chercher. Lui-même est difficile à voir avec pleine clarté. Mais cette difficulté n'est point du même ordre, en ce qui le concerne, qu'en ce qui concerne le sophiste (...) **L'enquête qui le [le philosophe] regarde, nous la ferons, sous peu, plus explicite, si nous en gardons l'envie** »¹. La connaissance de la définition du sophiste permettrait pour partie *négativement* de concevoir celle du philosophe puisque le sophiste « se réfugie dans l'obscurité du non-être, s'y adapte à force d'y vivre, et c'est à l'obscurité du lieu qu'il doit d'être difficile à saisir pleinement ».² Les dialogues du *Sophiste* et du *Politique* existent bel et bien ; pourquoi en irait-il autrement du *Philosophe* ? L'ironie platonicienne laisse entendre qu'un tel écrit verra peut-être le jour alors même qu'il existe déjà. Aussi, le lecteur qui aurait véritablement compris l'essence de la philosophie aboutirait nécessairement à cette conclusion. Le *Parménide* expose la méthode philosophique et son objet par excellence. Ce dernier est indéfinissable de manière *positive* : « Quant au philosophe, c'est à la forme de l'être que s'appliquent perpétuellement ses raisonnements, et c'est grâce à l'éclat dont resplendit cette région qu'il n'est, lui non plus, nullement facile à voir. C'est que les yeux de l'âme vulgaire ne sont pas de force à maintenir leur regard fixé sur le divin ».³ Le « don dialectique » (la méthode) et « la forme de l'être » (l'objet) sur laquelle il raisonne constituent les deux attributs essentiels du philosophe que l'on retrouve bien dans le *Parménide*. La démarche du philosophe est nécessairement aporétique (le *Parménide* s'achève sur une impasse) dans la mesure où une philosophie parfaite, celle qui parviendrait à la connaissance absolue, serait impossible. La rupture entre l'Être et le *logos* semble, aux yeux de Platon, à jamais consommée. En définitive, le philosophe est celui qui tenterait de mener l'enquête rationnelle le plus loin possible suivant le modèle de Parménide dans le dialogue éponyme. Le philosophe s'élève vers la science, qu'il n'atteindra jamais, mais dont il ne cesse de se rapprocher.

Si tel est le cas, le regard que Platon porte sur les hommes et le monde est à la fois pessimiste et optimiste : l'homme ne retrouvera pas l'ordre originel du *kosmos* (l'adéquation entre le l'Être et le *logos*) mais, pour peu qu'il fasse usage de sa raison, il a la capacité de tendre vers lui voire de l'effleurer. Le retour à l'éclosion de l'Être dans sa pureté que décrivait le *Poème* de Parménide n'est qu'une réalité perdue, donc un mythe, mais un idéal nécessaire pour tous les hommes. La philosophie éléatique, nous dit Platon, « exposa **dans ses mythes** que ce qu'on appelle "toutes choses" n'est qu'un seul être ».⁴ La période archaïque lègue ainsi un *sens* à la philosophie. Si la science ne peut rendre raison de tout, elle sait du moins ce qu'elle cherche. Le mythe lui confère la certitude que le *kosmos* répond à un ordre dont la compréhension absolue lui échappe. Savoir que cet ordre existe est l'essentiel pour Platon et c'est pourquoi il recourt si souvent au mythe dans ses dialogues (*Gorgias*, *Phèdre*,

¹ Platon, *Sophiste*, 253e-254b (trad. A. Diès) [le début du dialogue mentionnait déjà une trilogie : « Le sophiste, le politique et le philosophe » (217a)]

² *Ibid.*, 254a

³ *Ibid.*, 254a-b

⁴ Platon, *Sophiste*, 242d (trad. N-L. Cordero)

République, Timée...). L'œuvre de Parménide, précisément parce qu'elle est poétique, entrouvre la porte du vrai et insuffle à son lecteur la certitude que la quête du savoir par la raison n'est pas vaine.

Un tel mythe de l'Être et de la raison ne suffit, certes, plus, à l'époque classique, pour convaincre la cité. La science doit désormais se fonder sur la démonstration. Le IV^e siècle poursuit l'œuvre de formalisation logique entamée dès la fin du VI^e siècle¹ et l'on assiste à une « [d]ésacralisation du savoir ». ² Mais Platon rend grâce à son illustre prédécesseur en restant fidèle à son ambition première.

« Comme naissent les feuilles, ainsi font les hommes. Les feuilles, tour à tour, c'est le vent qui les épand sur le sol, et la forêt verdoyante qui les fait naître, quand se lèvent les jours du printemps. Ainsi des hommes : une génération naît à l'instant même où une autre s'efface »³

¹ N. Bourbaki, *Éléments d'histoire des mathématiques*, p. 11 : « L'impression générale qui semble résulter des textes (fort lacunaires) que nous possédons sur la pensée philosophique grecque du V^e siècle, est qu'elle est dominée par un effort de plus en plus conscient pour étendre à tout le champ de la pensée humaine les procédés d'articulation du discours mis en œuvre avec tant de succès par la rhétorique et la mathématique contemporaines – en d'autres termes, pour créer la Logique au sens le plus général de ce mot »

² J-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, p. 118

³ Homère, *Iliade*, VI, 146-149

Bibliographie

Sources documentaires

• Textes

- ARISTOPHANE, *Nuées*, Paris, Les Belles Lettres, Classiques en poche, [2009] 2014 (introduction de Silvia Milanezi, traduction de H. Van Daele).
- [ARISTOTE], *Constitution d'Athènes*, Paris, Les Belles Lettres, Classiques en poche, [1996] 2016 (introduction de C. Mossé et traduction de G. Mathieu et B. Haussoulier).
- ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, GF Flammarion, 2008 (présentation et traduction de M-P. Duminil et A. Jaulin).
- ARISTOTE, *Politiques*, Paris, GF Flammarion, [1990] 1993 (présentation et traduction de P. Pellegrin).
- CICÉRON, *Les Académiques*, Paris, GF Flammarion, 2010 (présentation de P. Pellegrin et traduction de J. Kany-Turpin)
- HÉRACLITE, *Fragments [Citations et témoignages]*, Paris, GF Flammarion, [2002] 2004 (présentation et traduction de J-F. Pradeau).
- HOMÈRE, *Iliade*, Paris, Les Belles Lettres, Classiques en poche, [1998] 2012 (préface de J-P. Vernant, traduction de P. Mazon).
- HOMÈRE, *Odyssée*, Paris, Les Belles Lettres, Classiques en poche, [2001] 2012 (introduction de E. Cantarella, traduction de V. Bérard).
- LAËRCE Diogène, *Vie de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, Classiques en poche, [2000] 2002 (introduction et traduction d'Alain Ph. Segonds).
- LAËRCE Diogène, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres (Tomes 1 et 2)*, Paris, GF Flammarion, 1965 (présentation et traduction de R. Genaille).
- PARMÉNIDE, *Le Poème*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, [1955] 2013 (introduction et traduction de J. Beaufret).
- PARMÉNIDE, *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être ?*, Paris, Éditions du Seuil, 1998 (présentation et traduction de B. Cassin).
- PLATON, *Cratyle*, Paris, Gallimard/Les Belles Lettres, Collection Tel, 1989 (traduction de L. Méridier).
- PLATON, *Cratyle*, Paris, GF Flammarion, 1998 (présentation et traduction de C. Dalimier).
- PLATON, *Criton*, Paris, GF Flammarion, 1984, (traduction de E. Chambry).
- PLATON, *Euthydème*, Paris, Gallimard/Les Belles Lettres, Collection Tel, 1989 (traduction de L. Méridier).
- PLATON, *Gorgias*, Paris, Les Belles Lettres, Classiques en poche, [1997] 2012 (introduction de J-F. Pradeau, traduction de A. Croiset).
- PLATON, *Lettres*, Paris, GF Flammarion, [1987] 2004 (présentation et traduction de L. Brisson).

- PLATON, *La République*, Gallimard/Les Belles Lettres, Collection Tel, 1982/1989 (traduction de E. Chambry).
- PLATON, *La République*, Paris, Éditions Gallimard, 1993 (introduction et traduction de P. Pachet).
- PLATON, *Parménide*, Paris, Les Belles Lettres, [1923] 2011 (notice et traduction d'A. Diès).
- PLATON, *Parménide*, Paris, GF Flammarion, [1994] 2011 (présentation et traduction de L. Brisson).
- PLATON, *Phédon*, Paris, Gallimard/Les Belles Lettres, Collection Tel, 1983 (traduction de P. Vicaire).
- PLATON, *Phédon*, Paris, GF Flammarion, 1991 (présentation et traduction de M. Dixsaut).
- PLATON, *Phèdre*, Paris, Les Belles Lettres, Classiques en poche, [1998] 2011 (préface de J. Brunschwig et traduction de P. Vicaire).
- PLATON, *Protagoras*, Paris, Les Belles Lettres, Classiques en poche, [1997] 2002 (introduction de P-M Morel et traduction de A. Croiset).
- PLATON, *Le Sophiste*, Paris, Les Belles Lettres, [1925] 2011 (notice et traduction d'A. Diès).
- PLATON, *Le Sophiste*, Paris, GF Flammarion, 1993 (présentation et traduction de N. L. Cordero).
- PLATON, *Théétète*, Paris, Les Belles Lettres, [1923] 2010 (notice et traduction d'A. Diès).
- PLATON, *Théétète*, Paris, GF Flammarion, [1994] 2016 (présentation et traduction de M. Narcy).
- PLATON, *Timée*, Paris, Gallimard/Les Belles Lettres, Collection Tel, 1985 (traduction d'A. Rivaud).

• **Recueils de textes**

Les écoles présocratiques, Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988 (édition et traduction de J-P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J-P. Poirier).

Le néant : Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale, Paris, Presses Universitaires de France, [2006] 2014 (dir. J. Laurent et C. Romano).

Les Sophistes (Tomes 1 & 2), Paris, GF Flammarion, 2009 (présentation et traduction dirigées par J-F. Pradeau).

Historiographie

• Ouvrages généraux

- BELMA J-P., *Histoire de la logique*, Paris, Éditions Ellipses, 2014.
- BOURBAKI N., *Éléments d'histoire des mathématiques*, Paris, Springer-Verlag Berlin Heidelberg/Masson, [1984] 2007.
- BRISSON L., *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2000.
- BRUN J., *Platon et l'Académie*, Paris, Presses Universitaires de France, Que sais-je ?, [1960] 1979.
- BRUN J., *Les présocratiques*, Paris, Presses Universitaires de France, Que sais-je ?, [1968] 2015.
- JAEGER W., *Paideia. La formation de l'homme grec*, Éditions Gallimard, Collection Tel, [1933-1947] 1964 pour la traduction d'André et Simone Devyver.
- MATTÉI J-F., *Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, Que sais-je ?, [2005] 2015.
- MOSSÉ C., *Histoire d'une démocratie : Athènes. Des origines à la conquête macédonienne*, Éditions du Seuil, [1971] 1997.
- ORRIEUX C., SCHMITT PANTEL P., *Histoire grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, [1995] 2016.
- ROMILLY de J., *Précis de littérature grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, [1980] 2015.
- SAÏD S., TRÉDÉ M., LE BOULLUEC A., *Histoire de la littérature grecque*, Paris, [1997] 2013.
- SÉGUY-DUCLOT A., *Platon, L'invention de la philosophie*, Paris, Belin, 2014.

• Ouvrages spécialisés

- AUBENQUE P., *Études sur Parménide (Tomes 1 & 2)*, Paris, Vrin, 1987.
- BADIOU A., *Le Séminaire - Parménide : L'être 1 - Figure ontologique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2014.
- DETIENNE M., *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Librairie Générale Française, Livre de Poche, [1967] 2006.
- DUVILLIÉ B., *Sur les traces de l'Homo mathematicus : Les mathématiques avant Euclide. Mésopotamie, Égypte, Grèce*, Paris, Éditions Ellipses, [2000] 2015.
- FATTAL M., *Le langage chez Platon. Autour du Sophiste*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- GOBRY I., *Le vocabulaire grec de la philosophie*, Paris, Éditions Ellipses, 2010.
- GOMPERZ T., *Héraclite*, Houilles, Éditions Manucius, [1904] 2009 (1ère édition : chez Payot in *Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique*).
- GOMPERZ T., *Parménide et ses disciples*, Houilles, Éditions Manucius, [1904] 2009 (1ère édition : chez Payot in *Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique*).

ROBIN L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, [1923] 1973.

ROMILLY de J., *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Librairie Générale Française, Livre de Poche, [1988] 2004.

SÉGUY-DUCLOT A., *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses*, Belin, 1998.

VERNANT J.-P., *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, [1962] 2013.

WAHL J., *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris, Vrin, 1951.

• **Dictionnaires**

GOULET R. (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS Éditions, 1989-2012.

ROMILLY J. de, *Dictionnaire de littérature grecque ancienne et moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, [1994] 2001.

• **Articles**

CHARLES S., « Du Parménide à Parménide » in *Les études philosophiques* n°59, Presses Universitaires de France, 2001.

GOURINAT J.-B., « Platon et l'invention de la science » in *Les philosophes et la science* (dir. Pierre Wagner), Éditions Gallimard, Folio essais, 2002.

MESCH W., « Être et temps dans le *Parménide* de Platon » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (tome 127), Presses Universitaires de France, 2002 (traduction de C. Folschweiller).
