

L'homme apprend, Théétète est-assis et Théétète vole.

Monique Dixsaut

Université Paris I-Panthéon-Sorbonne

The sophist finally takes shelter behind the inexistence of falsity: how could one say what is not since what is not is not? And even if nonbeing is just the other of being, when one says something other than what is, what is he talking about? Of his own image of the thing he's speaking of. In what genus of spoken images, eikastics or phantastics, should be filed those produced by the sophist? The answer rests in an analysis of the constitutive elements of the smallest logos, the first instance of which is 'Man learns'. Learning is remembering the power of the intelligent part of the soul, alone able to undergo intelligible realities and gain some knowledge of them. Knowledge is infallible, only opinion can be true or false. 'Theaetetus sits' would then formulate a true opinion issuing from a perception, and for 'Theaetetus flies', its falsity depends on what 'Theaetetus' refers to. These two propositions interweave an actor designated by a noun with an action expressed by a verb: they are verbal and not predicative, a verb being no predicate since it introduces a temporality and a 'voice' of its own. Only a dialectical discourse which questions and answers can be truly true, otherwise it is a *muthos*. Yet what is Plato doing if not setting a fictitious character opposite a dead Theaetetus? His story is so convincing that we hold that it is true that Theaetetus sits and remain deaf to the difference between the fictitious and the false because both invest whatever they speak of with a discursive reality. The sophist abuses this power and so might lead us to deny language any possibility of telling the truth. To rescue the logos, to inscribe it within being: such is the purpose of the *Sophist*.
power, logos, truth, falsity, fiction.

Le passage que je vais tenter d'expliquer se situe au terme d'une longue chasse qui a pour particularité d'ignorer la nature du gibier qu'elle veut empêcher de nuire¹ – d'être une sorte de chasse au snark. L'Étranger avait pourtant déclaré d'emblée que pour répondre à la question de Socrate sur l'existence distincte de ces trois genres, sophiste, politique et philosophe, il fallait commencer par définir chacun. Mais la première partie du Dialogue a montré que le sophiste est un homme « à multiples têtes (πολυκέφαλος, *Sph.* 240c4) », de sorte que son aspect varie en fonction de ceux qui le regardent. L'Étranger en déduit qu'il faut cesser de définir son art, la sophistique, mais dire enfin ce qu'il est, sa nature. Il est apparu qu'elle ne pouvait être saisie

1 Cette conférence est la reprise un peu modifiée du commentaire figurant dans Dixsaut 2022, 666-710.

qu'à travers la puissance qu'il attribue à ce grand despote qu'est pour lui le *logos*.

Un discours auto-destructeur

Les théoriciens du langage pour lesquels tous les genres communiquent avec tous ou aucun avec aucun se contredisent eux-mêmes en le disant. Restent donc ceux pour qui le discours est fait de mots vides qui peuvent s'accorder ou s'opposer à volonté précisément parce que ce ne sont que des mots : les sophistes. Protagoras affirmait hier (par la bouche de Socrate) que la sensation ne saurait être trompeuse (*Tht.*152a-c), mais comme chacun est selon lui la mesure de ce qu'il sent, étant absolument subjective elle est indécidable, *alogos*. « Celui qui dit dit, mais non pas une couleur, ni une chose » généralise Gorgias (*De Melisso Xenophane Gorgia* 980b7, établi et traduit par Cassin 1980). Le discours ne dit que du dire, ainsi parlent Protagoras et Gorgias². Cette séparation radicale de l'être et du dire confère au discours une autonomie qui en garantit la toute-puissance et permet au sophiste de détourner à son profit la majestueuse route de vérité de Parménide. Et, dieu de la réfutation, il perçoit toutes les faiblesses de la langue des mortels à deux-têtes. C'est pourquoi ce qu'il dit mérite d'être entendu.

Hier, les trois sens du mot logos

Théétète ne comprend pas pourquoi ils devraient arriver à un accord concernant le discours. Il n'est pas seulement en proie à une crise de découragement, il a de bonnes raisons de douter qu'un tel accord soit possible. Car Socrate avait montré la veille qu'adjoindre un *logos* à une *doxa*, c'est adjoindre un *logos* à ce qui est déjà un *logos*, et il avait examiné les trois sens possibles de ce terme. En un premier sens, c'est « un courant qui vient de l'âme et sort par la bouche en émettant un son (*Tht.* 208c4-5, cf. *Sph.* 263e7-8) ». Si savoir consiste à ajouter à une opinion droite un *logos* entendu en ce sens phonétique, le *logos* est le propre de l'homme. Selon Xénophon Socrate affirmait en effet que la Providence divine avait beaucoup mieux pourvu l'homme que les animaux en lui fournissant la station droite, l'indépendance des mains et la mobilité de la langue « de telle sorte qu'en touchant la bouche, tantôt ici, tantôt là, elle articule la voix ». La structure de son corps permet aux

2 Mais ainsi Platon force à parler aussi Parménide ; cf. Dixsaut 2000, 175-223.

hommes d'avoir un langage articulé qui peut « signifier (σημαίνειν) tout ce que nous désirons nous communiquer les uns aux autres (*Mem.* I 4 12) ». Quand le flux de la voix s'articule, nous hommes ne proférons pas des sons, nous parlons.

Le deuxième sens restitue au *logos* un caractère dialogique : « être capable quand on est interrogé sur telle ou telle chose de donner une réponse à celui qui questionne en parcourant les éléments. (*Tht.* 206e6-207a1). » Ce *logos* progresse de manière continue et irréversible, il n'y a aucun va-et-vient entre interroger et répondre, et celui qui répond doit déjà avoir la réponse pour pouvoir la donner. Les deux exemples avancés, la fabrication d'un chariot et l'écriture, sont d'ailleurs des techniques qui ne recourent que très peu au *logos* (*Grg.* 450c). Quant au troisième sens, il s'agirait de l'explication de la différence caractéristique. Là encore, les exemples servent à dévaloriser le *logos* qu'ils sont censés illustrer : « le soleil est le plus brillant des corps qui se promènent dans le ciel autour de la Terre » n'est pas un énoncé scientifique et l'aplatissement du nez de Théétète n'a que peu de rapport avec la différence spécifique d'Aristote. À quoi sert alors la différence caractéristique ? À assurer un bon ajustement des sensations présentes aux traces mnémiques déposées par une sensation passée, ce qui permet de les identifier, les nommer, et d'inscrire des discours en nos âmes.

Aucun de ces sens n'est rejeté mais ils se heurtent tous à la même objection : « Ce que nous avons (ἔχομεν), nous enjoindre de l'ajouter pour que nous comprenions ce dont nous avons l'opinion, cela semble fort être le fait de qui serait entièrement et authentiquement plongé dans l'obscurité (*Tht.* 209e3-4). » L'addition d'un *logos* à une opinion droite aboutit toujours à un résultat nul puisqu'un *logos* doit lui avoir été présent pour qu'elle soit droite.

Modalités

Une même séquence, *διάνοια*, *δόξα*, *λόγος* se retrouve dans le *Théétète*, le *Sophiste* et dans le *Philèbe* lors de l'épisode du promeneur³. L'opinion (*δόξα*) y est toujours décrite comme un état de l'âme et non comme un acte logique, un jugement⁴; opiner (*δοξάζειν*) c'est dire (*λέγειν*), la seule différence entre *δόξα* et *λόγος* étant que l'une est silencieuse et l'autre proféré (*Tht.* 190a4-6, *Sph.* 264a1-2). Or cette différence n'en est finalement pas une : si quelqu'un

3 Pour une analyse plus complète, voir Dixsaut 2000, 45-70.

4 Qu'il s'agisse d'opiner ou de savoir, chez Platon penser n'est pas juger; voir Rosen 1983, 307.

est présent aux côtés du promeneur, il lui dira « les mêmes choses que celles qu'il se disait à lui-même, et ainsi devient discours (λόγος) ce que nous appelions alors opinion (δόξα) (*Phil.* 38c2-e7) ».

L'Étranger ajoute cependant à ce qui est dit dans le *Théétète* et le *Philebe* quelque chose qui est loin d'être négligeable et est pourtant rarement relevé :

L'ÉTRANGER — Et dans les discours nous savons qu'il y a de plus ceci...
THÉÉTÈTE - Quoi ? L'ÉTRANGER — Affirmation et négation (Φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν). THÉÉTÈTE — Nous le savons. L'ÉTRANGER — Quand donc cela advient en l'âme en pensée (κατὰ διάνοιαν) et silencieusement, as-tu pour le désigner un autre mot que celui d'opinion ? (*Sph.* 264a1-2).

D'autres discours pourraient donc avoir des modalités différentes de celles de l'opinion. Lesquels ? Lorsque l'âme se ressouvient de sa puissance, elle découvre que c'est d'elle-même et par elle-même qu'elle peut tout comprendre et poser des réalités que sa partie intelligente est seule à pouvoir saisir. La différence entre l'opinion droite et le savoir, cette unique chose que Socrate « mettrait au nombre de celles qu'il sait (*Men.* 98b) » est ainsi ontologiquement garantie mais il ne suffit pas de dire à quoi le savoir s'applique, il faut préciser quel est son ἔργον propre : un raisonnement (λογισμός) doit alors accompagner l'opinion. Un raisonnement n'est ni singulier, ni général mais universel, et c'est pourquoi un mathématicien peut fournir des démonstrations aboutissant à des conclusions qui sont non seulement *a priori* mais nécessaires : leur modalité est apodictique⁵. Mais qu'en est-il des discours qui ne rompent pas seulement avec l'opinion, mais avec cette sorte de pensée nommée par Platon dianoétique (*R.* 510c1-511c2) ? Ils sont propres à celui qui sait interroger et répondre : interroger et répondre ne sont pas des rôles à répartir lors d'un dialogue, ce sont les modalités du discours dialectique (*Cra.* 390c2-11). Un discours dialectique fait appel à la partie intelligente de l'âme et il ne se réduit pas à résoudre des problèmes, car celui qui est questionné doit faire sienne la question pour pouvoir y répondre, et celui qui questionne doit savoir vers où aller pour réussir à répondre. Cependant, si questions et réponses portent sur des réalités intelligibles, Socrate s'était demandé lors de son « rêve » comment un discours par nature complexe pourrait s'appliquer à des Idées simples (*Th.* 201e-206b, cf. Aristote, *Metaph.* H 3 1043b 28-38). Je me contenterai de renvoyer au *Phèdre* :

5 Selon Aristote l'*epistèmè* est *apodeiktikè* (cf. *A.Pr.* 32b18, *Metaph.* Z 3 1029b3, *EN* VI 3 1139b31); pour la définition de ce terme, voir Kant, *Kritik der reinen Vernunft* I 2^e § 9.

N'est-ce pas ainsi qu'il faut procéder pour se faire une idée de la nature de quoi que ce soit ? D'abord se demander si elle est simple ou multiforme (...) Puis, à supposer qu'elle soit simple, déterminer quelle puissance elle recèle : puissance d'agir par nature sur quoi, puissance d'être affecté par quoi (Pl. *Phdr.*, 270c10-d7).

La notion de puissance (δύναμις) résout l'aporie. Même si on ne peut pas diviser en ses espèces une Idée dont la nature est simple, celle-ci n'offre pas le mutisme obtus de l'élément ; possédant une puissance, elle possède une articulation interne : agir et sur quoi / pâtir et de quoi. Mais ce qui distingue plus profondément ce discours est qu'il répond à la question développée dans le *Philèbe* (58d-59b) : est-ce que « de nature, nos âmes possèdent une puissance d'aimer le vrai et de tout faire en vue de lui ? » Si le vrai est un objet d'amour, il ne saurait être réduit à être le prédicat d'un jugement correct ou d'un raisonnement cohérent. Quand un discours prend en erôs sa source, tous ses énoncés se trouvent dépendre de la nature de celui qui l'énonce : il choisit en fonction de son amour du vrai ses objets et ses fins et détermine ainsi la sorte de puissance qu'il accorde au langage, la sorte de réalités dont il le juge capable de parler et la sorte de vérité qu'on peut lui accorder. Or qu'est-ce qui pourrait accorder cette vérité au discours, sinon un discours ? Le logos doit donc être jugé capable de se retourner sur lui-même et de se demander s'il lui est ou non possible de dire la vérité – ce que fait le sophiste, qui pour sa part répond négativement, mais ce que doit faire aussi le philosophe s'il veut être philosophe et non pas philodoxe, car le savoir est « la plus forte de toutes les puissances », et à la différence de l'opinion, il est infaillible (*R.* 477d7-e1). Telles sont donc les deux sortes de discours mises en réserve à la fin du *Théétète*⁶. Cela étant réglé, du moins je l'espère, une question subsiste. Une fois établi que les genres communiquent entre eux et que l'être et l'autre circulent à travers tous et l'un à travers l'autre – de sorte que l'être n'est pas l'ensemble de tous les autres genres moins lui-même, et que le non-être n'est pas son contraire mais son autre – reste à établir ce qu'il en est de la puissance qui a permis au logos d'énoncer ces deux vérités.

6 Contrairement à ce qu'affirme Rowe 2013.

Le premier et plus petit discours

Pour répondre à cette question, l'Étranger estime devoir soumettre le logos à une analyse de ses éléments constitutifs. Nous humains disposons de deux genres de signes vocaux : le verbe (ῥῆμα), qui est une monstration (δήλωμα) s'appliquant à des actions (ἐπὶ ταῖς πράξεσιν) ; quant aux agents qui les accomplissent, le signe vocal qui les montre est un nom (ὄνομα). Les deux termes reçoivent ici une signification restreinte : ὄνομα désigne usuellement le mot en général, tous les mots, car même s'ils ne possèdent qu'une fonction syntaxique et non pas dénominate, ils signifient quelque chose. Quant à ῥῆμα, le terme avait gardé jusque-là son sens d'expression, par exemple quand il s'est appliqué à non-grand ou non-beau (*Sph.* 257b6-7) ; parent de ῥήτωρ et dérivé du verbe dire, ἐρέω, ῥῆμα comporte une coloration juridique, religieuse et solennelle : les ῥήματα désignaient les sentences des sept sages de la Grèce et les paroles de la déesse de Parménide⁷. Dans le *Sophiste*, le langage est l'instrument que sophistes et rhéteurs utilisent pour acquérir leur puissance, privée et publique. Il faut donc découvrir la nature de cet instrument et faire du langage, et non pas de la langue (γλῶσσα), l'objet d'une analyse en premier lieu grammaticale. Cependant, le langage « a beau être lui-même disposé, déployé et analysé sous le regard d'une science, il resurgit toujours à côté du sujet qui le connaît – dès qu'il s'agit pour lui d'énoncer ce qu'il sait (Foucault 1966, 30) ». Dans le *Sophiste* le discours qui « surgit à côté » constate que le langage est une affaire de puissance, celle que se disputent sophiste, philosophe et politique.

L'entrelacement minimal

Une suite de noms pas plus qu'une suite de verbes ne fera jamais un discours, car dans les deux cas « les sons vocalement proférés (τὰ φωνηθέντα) ne montrent (δηλοῖ) ni action (πράξιν) ni inaction (ἀπραξίαν) ni manière d'être (οὐσίαν) de ce qui est ou de ce qui n'est pas (*Sph.* 262c2-4) ». Pour apporter des exemples de noms primitifs, Socrate énonce à la file dans le *Cratyle* (423a9-b1) « flot, aller et disposition », soit deux noms et un verbe, alors que l'Étranger énumère trois actions, « marche court vole », et trois

7 Parménide VII 6 : la déesse invite le jeune homme à départager les voies en fonction « des paroles que moi je viens d'énoncer (ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα) ». Pour ce sens solennel cf. *Prt.* 343a-b, *Smp.* 198b et pour celui d'expression ou locution cf. *Euthd.*, 287c2-e4, *Cra.*, 421e1-2, 425a1, 432b5-6. Voir Fournier 1946, Chantaine, 1999 II, sv. 2 eirô.

agents, « lion cerf cheval ». Mais après tout, attribuer la distinction entre les noms et les verbes au Socrate du *Cratyle* ou à l'Étranger du *Sophiste*, quelle importance cela peut-il avoir ? Une importance certaine, car alors que le *Cratyle* situe cet assemblage (σύνθεσις) qu'est un logos en haut d'une échelle de complexité croissante allant des noms composés d'une ou de peu de syllabes à des expressions (ῥήματα) composées de syllabes en plus grand nombre, l'Étranger déclare que, lorsqu'un nom se mélange (κεράσῃ) avec un verbe, leur entrelacement (συμπλοκή) « engendre un discours, sans doute le premier et le plus petit de tous (*Sph.*, 261c2-7) ». Nom et verbe ne sont donc pas des réalités distinctes qu'une copule mettrait en relation en attribuant une action, à un agent. Entrelacement et mélange ont en effet ceci de commun que ce sont *les éléments eux-mêmes qui se lient* sans faire appel à un troisième terme pour les tenir ensemble. Ce logos minimal est donc une proposition verbale, non une proposition prédicative : son sujet n'est pas conçu comme étant le substrat ou le centre de gravité des prédicats qu'on lui attribue, il est l'agent qui accomplit l'action, et les verbes ne sont pas des prédicats parce qu'ils introduisent le mode de temporalité requis par la sorte de puissance impliquée par leur voie active, moyenne ou passive. Entre l'agent et l'action il y a donc, si on ose dire, action et passion réciproques. En admettant que l'on puisse parler de relation, il est manifeste que celle qui unit l'agent à son action n'est pas la même que celle qui relie un sujet à un prédicat, dont les deux possibilités sont définies par Aristote : ou bien le prédicat est essentiel, et il se dit du sujet, ou bien il est accidentel, et il est dans un sujet (*Cat.* 5, 2a34-2b7). En conséquence de quoi, le verbe être reçoit une fonction de copule (*A.Pr.* 51b13 *sq.*, *Metaph.* Δ 1017a28) et c'est elle qui relie des termes qui sans elle seraient restés extérieurs l'un à l'autre. Or les verbes ne partagent ni la neutralité logique de la copule, extérieure aux termes qu'elle sépare autant qu'elle les relie, ni son atemporalité, car bien que le verbe être puisse se conjuguer quand il sert de copule, il a une fonction qu'un simple symbole peut aussi bien remplir.

L'homme apprend : une brève histoire du terme apprendre chez Platon

Le premier exemple de discours minimal avancé par l'Étranger est « l'homme apprend (ἄνθρωπος μακθάνει) ». Il n'a pas donné et à ma connaissance ne donne toujours pas lieu à un torrent interprétatif comparable à celui suscité par les exemples qui suivent. Il mériterait pourtant qu'on s'y attarde, car hier Socrate disait du philosophe : « ce que peut bien être

un homme, ce qu'à une telle nature, à la différence des autres, il convient de faire ou de subir, voilà ce qu'il cherche et ce qu'il se soucie d'exposer (*Tht.* 174b4-6) ». Définir philosophiquement, c'est donc définir la *puissance* propre à l'objet cherché et c'est à cette condition qu'on cessera « de s'amuser à tirailler les mots » « savoir » (ἐπίστασθαι) et « apprendre » (μανθάνειν) (*Tht.* 199a4-7) ». Davantage en effet que le double sens de l'adjectif σοφός, savant et sage, c'est celui du verbe μανθάνειν, apprendre et comprendre, qui est à l'origine du sophisme de l'*Euthydème* (275c-276c) : apprendre c'est forcément apprendre ce qu'on ne savait pas : ce sont donc les ignorants qui apprennent, mais comprendre c'est forcément comprendre ce qu'on sait, et seuls ceux qui sont avisés en sont capables. Cet argument éristique est rediscuté dans le *Ménon* (81d-e) et c'est en affirmant qu'apprendre c'est se ressouvenir qu'on peut se prémunir contre lui. Lorsque l'âme comprend elle se ressouvient de sa puissance et découvre que c'est d'elle-même et par elle-même qu'elle peut tout apprendre. En son sens faible de faculté de l'âme comme en son sens fort d'accès à des êtres qui sont, la réminiscence est la médiation qui permet de passer de l'opinion même droite au savoir. Elle a ainsi une double fonction : relier le savoir à l'âme intelligente et la relier au seul mode d'être dont un savoir est possible. L'âme voit alors dans ce qui est là ce qui n'est pas là et qui ne manque qu'à une âme qui en a le désir. La réminiscence ne procure cependant aucune connaissance puisque la totalité du savoir est renvoyée à un temps dit à la fois « passé et temps de toujours » : le passé de la pensée intelligente la constitue si complètement qu'elle ne peut que l'oublier d'un coup et prendre chaque fois le temps de le réapprendre, sans se soucier du temps. Ruptures et reprises sont permises puisque toutes les divagations de la pensée en proviennent et y reviennent sans qu'elle ait à le vouloir : cela se fera sans elle. On avance à reculons, on apprend en se ressouvenant⁸. Ces processus sont temporels même s'ils se produisent dans un drôle de temps. Tel est le sens du passage célèbre du *Phédon* 73c-75e.

Au livre VI de la *République* (486c1-d2) la facilité à apprendre et conserver les choses que l'on aura apprises en cette vie est une des qualités que doit posséder un naturel philosophe : il doit être εὐμαθής, pas δυσμαθής. Sa puissance d'apprendre inscrit l'homme dans un devenir qui conjugue « l'avènement en instance, le passé proche ou lointain, et l'avenir qu'il ouvre (V. Jankélévitch 1957, 73) ». Mais pour être prouvée, elle réclame un examen dialectique de la nature de l'âme humaine afin de voir si elle contient une ou plusieurs parties capables d'apprendre, verbe qui doit à son tour faire l'objet

8 Voir Dixsaut 2006.

d'un examen. Une bonne moitié des Dialogues de Platon est consacrée à ces deux questions. Cette vérité-là ne pourrait pas se dire en deux mots, c'est une vérité intelligible, donc non conclusive car elle soulève en chemin autant de questions que de réponses – ce qui est d'ailleurs la seule manière d'apprendre.

Théétète est-assis et Théétète vole

Tant que l'on se contente de dire que le logos peut montrer et signifier, il peut y avoir erreur, méprise, mais pas fausseté, or l'inexistence de la fausseté est le dernier rempart derrière lequel le sophiste s'abrite. L'Étranger propose alors un exemple « unissant une chose à une action (πρᾶγμα πράξει) grâce à un nom et un verbe : Théétète est-assis (Θεαίτητος κάθεται), et il affirme que ce qu'il dit est vrai⁹. De quelle sorte de vérité ce discours est-il vrai ? Évidemment pas d'une vérité essentielle mais d'une vérité essentiellement fugitive : sitôt que Théétète se lèvera, ce discours deviendra faux. Sa vérité est la vérité du « maintenant est la nuit » de Hegel, une vérité que le devenir voue à être contredite et en l'occurrence agent et action sont tous deux des réalités soumises à un devenir changeant.

Non que la sensation soit *en elle-même* trompeuse, elle peut attester de la vérité fugitive d'une chose en devenir. Mais pourquoi diable Platon prend-il cet exemple d'une vérité sensible, singulière et instable comme exemple de discours vrai ? Parce que seul le discours énonçant une opinion peut être vrai ou faux. Dire par exemple que l'homme est un bipède sans plumes (*Plt.* 266d11-267a3)¹⁰ n'est pas faux et ne s'oppose pas au fait qu'il est capable d'apprendre. Ces deux affirmations sont issues de deux perspectives différentes mais également possibles : l'une parle de ce qu'il est, de la puissance qui lui est propre, l'autre avance qu'il est une espèce d'animal, et les deux sont vraies. Or dans la première la nature du sujet qui affirme doit intervenir : témoin à la fois oculaire et auditif, on doit pouvoir lui faire confiance à condition que, comme l'exige Gorgias (*Pal*, D.K. B 11a§22), il nous dise « de quelle façon, où, à quel moment, quand et comment » il a vu Théétète assis. D'où la distinction établie par l'Étranger entre *de quoi* le discours parle et ce *à propos de quoi* il parle. Théétète est-assis n'est vrai que si l'Étranger apporte

9 « Être-assis » : *kathetai*, d'où le trait d'union signalant qu'en grec il s'agit d'un seul verbe.

10 Voir Dixsaut *et al.*, 2018, 322-26.

deux précisions : Théétète est « celui avec qui moi je discute », et discute « maintenant ». Toutes deux sont nécessaires pour montrer que Théétète vole est un discours faux, mais aussi pour indiquer *a contrario* quelle sorte de vérité énonce « Théétète est-assis ». C'est une vérité singulière, celle d'un objet visé par le discours comme étant extra-discursif ; mais intégré à un discours, cet objet devient le sujet du verbe, son agent, et devient lui aussi un élément discursif. « Il est évident que c'est à propos de moi et de moi (περὶ ἐμοῦ τε καὶ ἐμός) que tu parles », dit Théétète, et l'Étranger confirme qu'il est « celui avec qui moi maintenant je discute »¹¹. Dans ces deux énoncés l'agent se nomme Théétète, mais tous deux se *réfèrent* à un toi ou à un moi, et *jamaïs* à Théétète. Ce toi et ce moi sont les êtres *dont* le discours parle, alors que Théétète est le nom signifiant l'agent à *propos duquel* le discours vrai dit qu'il est-assis et le discours faux qu'il vole. Signaler que ce nom, Théétète, désigne celui avec qui moi maintenant je discute écarte la possibilité que ce nom soit celui d'un individu homonyme ou d'une créature fantastique, d'un nouvel Icare, et pourquoi pas d'un oiseau apprivoisé ? Si cet oiseau était perçu voletant à l'horizon, le discours affirmant que [l'oiseau] Théétète vole serait vrai. C'est donc seulement si Théétète désigne ce toi avec qui l'Étranger discute qu'il est faux de dire qu'il vole et vrai de dire qu'il est-assis. Encore faut-il ajouter que c'est maintenant qu'il est-assis, puisque Théétète n'est certainement pas toujours dans cette position. Vérité et fausseté portent donc sur l'ensemble de l'énoncé *et pas seulement sur le verbe, l'action*, comme le supposent la plupart des commentaires de ce passage.

Mais la question revient : faire de la sensation le critère de leur vérité autant que de leur fausseté, cela ne confère-t-il pas à ces énoncés la relativité dénoncée par Protagoras ? De fait, cela la contredit, d'abord parce que cela ne vaut que pour certains discours, ceux qui portent sur des choses sensibles. Leur vérité et leur fausseté doivent alors être rapportées à ce qui s'insère *entre* le mot et la chose, à l'opinion ou à la représentation imagée qu'en a celui qui affirme ou qui nie. L'opinion est vraisemblable quand l'âme pâtit (par chance, inspiration ou bon naturel) de la chose-même ; elle est fausse quand elle porte soit sur ce dont il n'y a pas de perception possible, soit qu'une distance spatiale ou temporelle infranchissable sépare le sujet percevant de l'objet de son opinion. Lorsqu'elle se fixe en affirmation ou négation, l'opinion tranche donc dans une double absence : celle, bien sûr, d'un savoir véritable qui atteindrait l'essence, dont elle ne soupçonne sans doute même

11 De moi et à propos de moi: *Sph.* 263a5, 9-10; de toi (*sos* 263c7) et à propos de toi (*peri sou*) 263b5-11, c1, d1.

pas l'existence, et une absence de doute quant à ce qu'elle perçoit. Que savoir consiste à percevoir est en effet l'opinion implicite en toute opinion, l'opinion constitutive de toute opinion ; en elle parle la nostalgie d'un savoir immédiat et si évident qu'il dispense l'âme de penser même cette pauvre pensée à laquelle nous sommes condamnés quand nous percevons mal, ou pas du tout. En affirmant et en niant, l'âme surmonte son dédoublement, se réunifie, elle ne se parle plus, elle affirme son affirmation ou sa négation, et face à elle, l'objet lui aussi s'unifie : il ne provoque aucune incertitude et est tenu pour être tel qu'il apparaît. L'inquiétude de la pensée naît de la possible différence entre l'être et l'apparence ; en la supprimant, l'opinion est, au double sens du terme, un achèvement (*ἀποτελεύτησις*) de la pensée (*Sph.* 264b1) qui la précédait : elle y met fin et elle remplit son attente. C'est ce que souhaite le promeneur et pourquoi il finit par se dire à lui-même : « c'est un homme », ou « c'est une statue ». Comment s'opère ce passage ? Rien ne l'indique : l'arrêt sur une opinion est toujours possible en fait, mais il n'a aucune possibilité transcendante ni aucune légitimité. Si elle est plus soucieuse de stabilité et de croyance que de vérité, l'âme peut affirmer ou nier une opinion dont le contenu peut être aussi bien inexistant qu'existant.

De la fausseté dans les discours à celle « parente » des images

La voix et l'image psychique possèdent une mystérieuse puissance : la première rend sensible ce qui ne l'est pas en manifestant la pensée par des sons, l'autre transforme en images un discours intérieur fait de mots. Elles résultent donc d'une union particulièrement étroite entre l'âme et le corps. Pour paraphraser la formule kantienne, un double « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine » lui permet de moduler oralement ce qu'elle se dit en silence ou de le mettre en images. On comprend ainsi pourquoi la fausseté constitutive de l'image est parente de celle qui se mêle à l'opinion et au discours : le discours vrai produit en l'âme une opinion et une image vraisemblables de la chose et leur fausseté ne s'oppose qu'à cette sorte de vérité. Elles sont fausses si elles tiennent à distance les choses qui sont :

Insinuée dans la perception elle-même, mêlée aux opérations de la mémoire, ouvrant autour de nous l'horizon du possible, escortant le projet, l'espoir, la crainte, les conjectures, l'imagination est beaucoup plus qu'une faculté d'évoquer des images qui doubleraient le monde de nos perceptions directes, c'est un pouvoir d'écart grâce auquel nous nous représentons les choses distantes et nous nous distançons des réalités présentes (Starobinski 2000, 73-74).

Ce pouvoir d'écart d'avec les réalités (présentes ou non) fait que la vérité de ce monde imaginaire ne peut être que vrai-semblance. Une image est vraisemblable (εἰκός) quand l'âme *pâtit* de la chose même et affirme ce qu'elle lui semble être, et elle est fausse quand, s'écartant de la chose, elle lui *substitue* l'opinion ou l'image psychique qu'elle s'en fait. Alors qu'il pouvait paraître impossible de démontrer qu'opinions et images pouvaient être fausses, leur parenté avec le discours a permis de le faire plus vite que prévu.

Des choses qui sont et ne sont pas autour de chaque étant

Or « nous venons de dire, je pense, qu'autour de chaque étant, il y a beaucoup d'étants et beaucoup de non-étants (*Sph.* 263b11-12) ». Quels sont ces multiples étants ? Tous les êtres qui diffèrent de l'être dont on parle. Quand ils diffèrent de cet être en tant qu'il *est* et *est autre* que tous les autres êtres, il n'y en a pas alors beaucoup, mais une quantité illimitée donc incalculable¹². S'agissant de cette altérité quantitative entre des *étants* toute méprise suppose une similitude générique : un homme peut être pris pour un autre homme, pas pour un triangle ou une marmite à moins d'être complètement fou. Et quand ces multiples étants diffèrent de *ce qu'est* cet être, de son *ousia*, il y en a aussi une énorme quantité. C'est pourquoi en 263b11 il faut lire ὄντως : « dire à ton propos des choses qui sont ontiquement autres », et non pas « dire des choses qui sont autres que celles qui sont (ὄντων) ». Dans ce passage controversé, la différence entre ces deux lectures est fondamentale, car si les choses qui sont affirmées de Théétète sont autres non parce qu'elles ne sont *réellement* pas mais parce qu'elles diffèrent *des choses qui sont* à son propos (comme fait David Keyt 1973, 292, en complétant la définition du discours faux par « à propos de toi ») – cela réclamerait un inventaire complet de celles qui sont, inventaire non seulement impossible mais absurde. Or Platon ne dit pas cela, il dit que les images diffèrent des choses qui sont parce qu'elles *semblent ou paraissent* être sans être *réellement*. Mais que sont alors les multiples non-étants qui gravitent autour de Théétète ? Ses ombres, ses reflets, ses apparitions en songe, ou encore ses portraits et ses statues mais aussi toutes les images de lui que produisent les discours faux, « les images parlées (εἰδωλα λεγόμενα, *Sph.* 234c6) », « les apparences illusoires véhiculées dans les discours (τὰ ἐν τοῖς λόγοις φαντάσματα, *Sph.* 234e1-2) ».

12 Voir la note 1 de Diès 1925 à 257b citant Malebranche : « Ma main n'est pas ma chaise, ma chambre... Elle renferme pour ainsi dire une infinité de néants, les néants de tout ce qu'elle n'est point ». Voir aussi Queneau 1933, 374-376.

Le passage d'images à apparences illusoires précise de quelle espèce d'images il s'agit ; car si ce sont des semblants (εἰκόνες) elles peuvent avoir pour origine une opinion vraie et donner lieu à un discours vraisemblable, ce qui n'est pas le cas des apparences fabriquées par un discours faux. Toutes étant structurées comme des discours, ces images peuvent être très convaincantes. Mais certaines se contentent de diffuser celles véhiculées par la langue (γλῶσσα) qu'on parle, et comme celle-ci procède des opinions de son nomothète (public ou privé) elles se trouvent d'emblée relativisées, tandis que d'autres les produisent : est faux le discours qui affirme comme étant *même* que la chose l'image qu'il produit en en parlant. « Théétète vole » est faux parce qu'il n'existe pas de toi-même volant, or le discours non seulement en produit un mais il affirme ce Théétète volant comme existant et comme même que ce Théétète avec qui moi à présent je discute. Un Théétète volant, ce serait un Théétète mythique, pas un Théétète réel, alors qu'un Théétète dit être marchant alors qu'il serait-assis serait un Théétète un peu plus jeune ou un peu plus vieux. La confusion s'opérerait alors entre un Théétète pris à deux moments du temps, entre un souvenir et une anticipation, donc entre une image psychique et une perception présente. La vérité et la fausseté d'un discours doivent donc être rapportées à ce qui s'insère *entre* le mot et la chose : l'opinion qu'en a celui qui affirme ou qui nie, ou l'image psychique qu'il produit et donne à voir. Il y a fausseté lorsque l'on affirme que ce qui n'a pour être que d'être autre, l'image, est la chose même. À quoi on pourrait objecter qu'il existe des degrés dans la fausseté et que le discours qui affirme un Théétète marchant alors qu'il est-assis est moins faux que celui qui dit volant ce Théétète avec qui maintenant je converse. Voire.

Mise en scène

Le sérieux avec lequel certains interprètes glosent cet exercice de mimétique n'a en effet d'égal que leur inconscience du fait que c'est bien de *mimesis*, d'une espèce de *production imitative*, qu'il s'agit (Benardete 1984, II.157-160 est ici une exception notable). « Théétète est-assis » n'est vrai que parce que Platon nous le fait croire et qu'il nous paraît vraisemblable que Théétète le soit, plus vraisemblable assurément que s'il nous avait représenté un interlocuteur volant. Mais le choix de ces exemples ne peut sembler innocent qu'aux innocents qui croient que lorsque Platon achève son Dialogue sur l'art mimétique propre au sophiste, il fait pour sa part de la mimétique sans le savoir. Ce *toi* et ce *moi* sur lesquels est censé porter le discours vrai aussi bien que le discours faux sont les héros d'une scène que nous tenons pour

réelle parce qu'elle a toutes les apparences de la réalité. Or Théétète n'est que l'image produite par l'écriture de Platon d'un Théétète réel mort depuis longtemps :

Dramatically, we, the audience, are on our Monday in the company of Euclides and Terpsion in Megara in 369, while the middle-aged Theaetetus is dying and when Socrates has been dead for thirty years. But on our Tuesday we are, dramatically, in Athens in 399 in the lively company of Socrates, Theodorus, the Stranger and the promising lad Theaetetus (G. Ryle, *Plato's Progress* 30).

Quant à l'Étranger éléatique, c'est un masque. Il nous faut donc avoir foi en la valeur du témoignage d'un personnage fictif conversant avec un Théétète mort depuis longtemps et qui est aussi peu assis que l'actuel Roi de France est chauve : le dialogue qui les met face à face ne peut, lui aussi, qu'être une fiction. Aucun des deux exemples que vient d'avancer l'Étranger n'est donc vraiment vrai, mais l'un peut *sembler* vrai et pas l'autre. Nous ne croyons à la scène qui nous est racontée que parce que Platon est capable de nous y faire croire et il prouve ainsi la puissance mimétique, poétique, du discours, puissance qu'il tient de sa nature verbale. Quand il situe ce qu'il affirme dans le temps des horloges et pas dans le temps de toujours, un verbe fait du discours le récit d'un événement. En d'autres termes, Platon nous raconte un roman et il le met en scène ; privé de toute dimension interrogative, un discours ne peut en effet être qu'un $\mu\tilde{\upsilon}\theta\acute{o}\varsigma$, pas un logos. Quant à ceux qui jugeraient ces considérations fantaisistes, ce que je pourrais leur conseiller de mieux serait d'aller voir ce que dit Diès (1923, n.1) de la scène d'ouverture du *Parménide* : « Le but est de rendre la fiction vraisemblable, mais sans qu'elle cesse d'être sentie et goûtée comme fiction. » Soyons un peu moins dupes de cette bonne mimétique platonicienne – bonne en ce qu'elle devrait pousser à s'interroger sur la sorte de vérité dont pourrait être vrai un énoncé tel que « Théétète est-assis ». Mais en disant que « Théétète vole » est faux, Platon a du même coup différencié le fictif et le faux : un $\mu\tilde{\upsilon}\theta\acute{o}\varsigma$ n'est pas faux du seul fait d'être un récit, il peut sembler à certains être vrai et à d'autres être faux, et « si on nous offre en ces matières une vraisemblable histoire, il ne convient pas d'aller chercher plus loin (Ti. 28c7, cf. Grg. 523a1-2, Plt. 275b1, voir Brisson 1982). Ne cherchons donc pas plus loin, ou cessons au moins de croire à la vérité incontestable d'un Théétète mort assis face à un Étranger anonyme.

La question de savoir dans quelle espèce de fabrication d'images ranger le sophiste (l'eikastique ou la phantastique) était restée ouverte tant que l'existence de la fausseté n'avait pas été démontrée, mais il était néanmoins

entendu que le sophiste devait être rangé dans l'une ou dans l'autre. Les conditions permettant de trancher étant à présent réunies, il est possible de procéder à une dernière division et de définir enfin la nature du sophiste.

