

**”Défi sophistique et projets de vérité chez Platon” de
Mario Vegetti, traduction François-Xavier de Peretti**

François-Xavier de Peretti, Mario Vegetti

► **To cite this version:**

François-Xavier de Peretti, Mario Vegetti. ”Défi sophistique et projets de vérité chez Platon” de Mario Vegetti, traduction François-Xavier de Peretti. 2018. hal-01794590

HAL Id: hal-01794590

<https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-01794590>

Preprint submitted on 17 May 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Défi sophistique et projets de vérité chez Platon

Mario Vegetti

1. Barbara Cassin a écrit, à bon droit, que la sophistique était une invention de Platon. À la différence de Gorgias, lui aussi protagoniste d'un important dialogue de Platon, mais sur lequel nous disposons de témoignages indépendants, presque tout ce que nous savons de l'anthropologie de Protagoras nous vient du dialogue qui porte son nom, et c'est dans *Théétète* que nous trouvons une interprétation et une discussion de son épistémologie. D'autres sophistes importants, comme Calliclès (*Gorgias*) et Thrasymaque (*République*) sont dans une large mesure des créations de Platon, ayant peu à voir avec les personnages historiques de mêmes noms. Et surtout, Platon se livre, dans tous les cas, à une interprétation ses thèses des sophistes, leur confère souvent une rigueur, leur donne de l'extension et les dote d'une unité conceptuelle, jusqu'à consacrer un dialogue tardif, précisément le *Sophiste*, composé vers 360, à l'examen de la question consistant à se demander, une fois encore, « ce que peut être véritablement le sophiste ». Nous avons donc à faire à une interrogation récurrente, demeurée inlassablement ouverte, si on pense qu'à cette époque Protagoras était déjà mort depuis soixante ans et Gorgias depuis une vingtaine d'années ; or Platon allait continuer à discuter jusque dans les *Lois*, son tout dernier dialogue, les thèses de sophistes tel qu'Antiphon.

Il semblerait que l'on puisse donc dire qu'une bonne partie de la carrière philosophique de Platon a été consacrée à la sophistique, laquelle se présente comme une rivale à combattre, comme un défi à comprendre, peut-être même comme un cauchemar à exorciser, dans tous les cas comme une présence si proche qu'elle en devient inquiétante. Renversant la proposition de départ, nous pourrions aller jusqu'à dire que la philosophie de Platon est un effet de la sophistique, c'est-à-dire un effet de l'extraordinaire effort déployée pour répondre à une pensée qui, selon Platon, menaçait la possibilité même d'avènement de la philosophie alors en cours de formation, et qui, pire encore, risquait, en en prenant le masque, de se confondre avec elle.

C'est tout d'abord sur le terrain du discours – c'est-à-dire sur le terrain de la réfutation dialogico-dialectique, l'*enluchos*, emblème du socratisme –, que se révèle l'inquiétante proximité du sophiste et du philosophe, et c'est ensuite, et aussi, sur le terrain de la conception et de l'exercice du pouvoir.

Un voisinage qui ressemble, dans les deux cas, à celui existant entre chien et loup, lesquels se partagent différents versants des mêmes territoires ouverts à la lutte.

Parlant dans le *Sophiste* de la technique de la réfutation, de l'*elenchos* dont l'origine est sans équivoque socratique, l'Etranger d'Elée, qui mène le débat, affirme :

Quel nom donnerons-nous à ceux qui sont en possession de cette technique ? J'ai quelque hésitation à avancer le terme de « sophiste ». – Et pourtant (réplique Théétète) c'est bien notre raisonnement qui nous incline à quelque chose qui y ressemble. – Oui (répond l'Etranger) mais le loup aussi ressemble au chien, la bête la plus sauvage au plus domestique des animaux. Pour qui veut être sûr, il faut se méfier des ressemblances : c'est un terrain sur lequel on a vite fait de glisser (231a).

Le Thrasymaque idéologue de la tyrannie du livre I de la *République* est à son tour présenté comme un « loup ». Et c'est alors sur le terrain du pouvoir que la proximité entre le chien « philosophe », protecteur de son troupeau, et le redoutable prédateur, se révèle inquiétante, au point que Socrate, prenant l'habit de législateur de la *République*, en vient craindre que ses futurs philosophes-rois ne se métamorphosent dangereusement :

La chose la plus terrible et honteuse pour des bergers est d'élever des chiens pour garder leurs troupeaux de telle sorte qu'en raison d'un naturel rebelle, de la faim ou de quelque autre mauvaise habitude, ces chiens mêmes se mettent à faire du mal aux moutons et à se comporter en loup au lieu de le faire en chien [...] ; Ne devons-nous donc pas veiller par tous les moyens à ce que nos gardiens n'en fassent pas autant avec les membres de la cité, en finissant, parce qu'ils sont plus forts qu'eux, par cesser d'être de bienveillants protecteurs pour se transformer en maîtres sauvages ? (III 416a-b).

Pour éviter que le bon gouvernant ne se métamorphose en tyran (ce qui selon Thrasymaque est inévitable dans tout régime), Platon se verra contraint de proposer deux des dispositifs de la *République* qui feront le plus scandale, l'abolition de la propriété privée et celle de la famille chez les membres du groupe dirigeant (ces chiens de garde dont on redoute la transformation en loups s'ils venaient à avoir des intérêts privés à poursuivre).

2. La sophistique investissait donc comme une menace, selon Platon, le domaine du langage, de la vérité et des valeurs, et se répercutait, de là, jusque dans le champ de la politique et de l'exercice légitime du pouvoir. Examinons-en les caractéristiques (telles que probablement Platon les comprenait), à partir de Gorgias.

Le grand sophiste sicilien semble avoir été le premier à avoir donné un fondement théorique à l'autonomie de la dimension rhétorique, persuasive, et donc performative du langage, rompant avec sa référence traditionnelle (et parménidienne) à la vérité de l'être. Gorgias aurait soutenu, selon ce que rapporte le sceptique Sextus Empiricus, les trois thèses suivantes. « Rien n'existe » en un sens objectif et absolu ; 2) « même si quelque chose existait, elle ne serait pas accessible à la connaissance humaine », autrement dit elle resterait totalement hors du champ de l'expérience subjective ; il n'y a pas de rapport entre être et penser ; sans quoi n'importe quelle chose, comme par exemple un homme qui vole, existerait du moment où elle est pensée ; 3) « si enfin quelque chose existait et était compréhensible, cela ne serait pas communicable », parce que la « chose » existante appartient à un ordre radicalement différent de celui de la communication par la « parole » (Diels-Kranz B 3).

Ainsi le langage de la communication humaine n'a pas de prise sur le monde objectif ; il ne possède pas de *vérité*, si on entend par vérité une description fidèle de l'être en soi, et les termes de vrai et de faux sont sans pertinence pour évaluer les discours. Restent alors au discours l'efficacité, la force de persuasion, la puissance de faire naître des croyances et des comportements, pour le dire d'un mot et précisément, une dimension pragmatique.

Sur les ruines des prétentions du discours à la vérité, Gorgias pouvait alors célébrer le triomphe de son impact rhétorique. Dans un exercice d'école visant à obtenir l'acquiescement posthume d'Hélène accusée, pour avoir suivi Pâris à Troie, de trahison, Gorgias soutenait que si Hélène s'était laissée convaincre par des paroles, il ne fallait retenir contre elle aucune charge, parce que

La parole est une puissante maîtresse [...]. Elle peut en effet faire taire la peur, supprimer la douleur, donner de la joie, susciter la compassion [...]. Qu'ensuite la persuasion, s'ajoutant au discours, laisse dans l'âme l'empreinte qu'elle veut, c'est ce qu'il faut savoir en considérant, en premier lieu, les discours des naturalistes touchant les choses célestes, éliminant une opinion et en soutenant une autre qu'ils lui substituent, de manière à faire apparaître, aux yeux de l'opinion, des choses incroyables et cachées ; en considérant, en second lieu, la puissance des plaidoiries judiciaires où un simple discours, conforme aux exigences de la rhétorique, non de la vérité, distrait et convainc une foule nombreuse ; en considérant, enfin, les disputes philosophiques, où s'exerce aussi la rapidité d'esprit, capable de rendre instable et changeante la croyance en n'importe quelle opinion » (Diels-Kranz B 11).

Ce qui distingue entre eux les discours de la science, de la morale, de la justice, de la politique et de la philosophie elle-même n'est donc pas la vérité qui leur correspond mais leur efficacité rhétorique qui s'exerce dans des contextes dans lesquels on s'affronte comme ceux de la politique, des tribunaux, des controverses scientifiques et philosophiques. La parole persuasive a le pouvoir de nous amener à croire, et à faire, ce qu'elle veut. Quant aux finalités éthiques de la persuasion, elles renvoient, selon le Gorgias éponyme du dialogue de Platon, de la responsabilité du rhéteur.

Le second grand sophiste, Protagoras d'Abdère, ne semble pas avoir été sur le plan théorique aussi radical que Gorgias, mais, à en croire Platon, il semble avoir été assurément capable d'exercer une influence intellectuelle encore plus dangereuse. Mises à part les interprétations qu'en livre Platon, il ne nous reste de lui que peu de fragments, parmi lesquels figure celui qui semble exposer ce qui fut sa thèse principale : « l'homme est la mesure de toutes choses, tant celles qui sont par la manière dont elles sont, que celles qui ne sont pas par la manière dont elles ne sont pas » (Diels-Kranz B 1). Le sens de cette affirmation énigmatique peut, peut-être, s'interpréter ainsi (et cela même sur le fondement des analyses proposées par Platon dans le *Théétète*) : il existe un monde extérieur, mais chacun est en dernière instance juge des qualités des choses qui en font partie, selon la manière dont elles lui apparaissent (douces ou amères, belles ou laides, justes ou injustes) ; de chacun dépend le jugement qui détermine si une chose est *X* ou *Y*, ou si elle n'est pas *X* ou *Y*. Pour le dire en d'autres termes, nous avons à faire au principe, que l'on retrouve dans l'herméneutique contemporaine, selon lequel il n'existe pas de faits mais seulement des interprétations.

De ce principe découlent d'importantes conséquences en matière épistémologique, et surtout morale et politique. En ce qui concerne les premières, toute affirmation, en ce qu'elle décrit une perception ou une évaluation subjective est « vraie », étant donné qu'il n'y pas lieu de poser la question de la vérité du discours à titre de correspondance avec l'état des choses. Sur le plan éthique et politique, l'« homme-mesure » devient une entité collective : nous avons alors à faire à un sujet

pluriel, le « nous » de la cité ou de la majorité de son assemblée, fournissant, en ultime instance, le critère des valeurs collectives. C'est pourquoi « ce que chaque cité décrète juste et beau, l'est effectivement pour elle, aussi longtemps qu'elle en juge ainsi » (*Théétète* 167c) ; et Platon de commenter que les doctrines de Protagoras « pour les choses justes et injustes, morales et immorales, s'évertuent à soutenir qu'aucune ne possède, dans la réalité, une essence objective propre, mais que devient vrai ce qu'établit l'opinion collective à partir du moment où elle le décide et pour tout le temps où dure sa décision » (172b). Mais Protagoras ne s'en tenait pas à cette thèse extrême sur le relativisme de la vérité et des valeurs : la dimension pragmatique du langage jouait chez lui aussi un rôle central. Il n'est pas possible de distinguer les opinions selon qu'elles sont « vraies » ou « fausses », mais en ce qu'elles sont « utiles » ou « préjudiciables » à l'individu ou à la communauté, en fonction de ce que sont leurs intérêts individuels et collectifs, et c'est à une amélioration pragmatique des opinions au regard leur utilité, et non de leur vérité, que peut viser l'entreprise rhétorique de persuasion du sophiste (*Théétète* 167a-c).

Nihilisme gorgien et *relativisme* protagoréen constituaient ainsi, pour Platon, un formidable défi intellectuel à relever. Sur le plan de la connaissance, l'un et l'autre convergent pour soutenir l'impossibilité d'un savoir universellement et objectivement valable, capable de décrire l'état du monde par-delà les croyances subjectives. Sur le plan éthique et politique, ils abandonnent les normes de la justice à l'arbitraire des décisions de natures inconciliables, laissées à l'appréciation des individus et des groupes, niant l'existence de critères de référence autonomes qui permettraient d'évaluer la justesse de telles décisions. Dans le livre I de la *République*, Platon fait soutenir au sophiste Thrasymaque une thèse radicalement relativiste : le « juste » est ce qui est conforme à la loi ; mais la loi est imposée par celui qui a la puissance pour l'imposer, de sorte qu'elle n'est jamais que l'instrument de la conservation de la puissance ; la justice se ramène à ce qui est utile à qui détient la force, et consiste inversement à opprimer le peuple (I 338c-339a).

Le travail philosophique de Platon consista en bonne partie à tenter de répondre à ce défi, pour reconstruire les conditions de la *vérité* du savoir et de l'*objectivité* des critères du jugement éthique et politique.

3. Pour répondre au défi sophistique il convenait en premier lieu, selon Platon, de donner au langage une assise solide, en restaurant sa correspondance avec la réalité, et de garantir de cette manière les conditions de possibilité d'un discours vrai, en le plaçant hors d'atteinte des fluctuations des opinions livrées aux effets rhétoriques de la persuasion. Comme l'a écrit Hannah Arendt, pour Platon « la persuasion n'est pas l'inverse de la domination au moyen de la violence, elle en est seulement l'une des formes » ; mieux vaut alors la remplacer par ce que toujours Arendt a appelé « la tyrannie du vrai ». Mais ce qui s'avérait pour cela nécessaire n'était rien de moins que l'édification d'une nouvelle conception de la réalité, c'est-à-dire une nouvelle ontologie (alors fondée sur la stabilité de l'être en lieu et place des flux du changement), et par conséquent – selon la connexion décisive établie dans le *Théétète* entre le mobilisme héraclitéen et l'épistémologie de Protagoras – une ontologie anti-protagoréenne et antirelativiste.

L'exigence de pourvoir d'une assise solide la correspondance du langage avec le réel, et de rendre au langage lui-même une dimension véridique, est particulièrement sensible dans le domaine des

valeurs tant publiques que privées, comme le beau, le bien, le juste (donc dans le domaine de l'éthique et de la politique) dont le relativisme protagoréen avait fait son terrain de prédilection. Il convient de lire, à ce propos, en entier, ce passage mémorable du *Cratyle* :

Socrate : Pouvons-nous dire du beau qu'il existe en soi ; et de même du bon, et ainsi de toute chose prise individuellement ? Ou ne pouvons-nous pas le dire ? *Cratyle* : Il me semble que nous pouvons le dire. *Socrate* : Concentrons notre attention sur ce point ; je veux dire, non pas sur un visage ou quelque chose de même genre, s'ils nous paraissent beaux, et si nous avons l'impression que toutes ces choses s'écoulent dans un flux permanent. Parce que le beau, disons-nous, en soi ne demeure-t-il pas toujours tel qu'il est ? – Nécessairement. – Mais sera-t-il jamais possible de le désigner par un nom véritablement juste, si son être et ses qualités ne cessent de se dérober à nous ? Ou bien n'est-il toutefois pas nécessaire que, pendant que nous sommes en train d'en parler, il se change immédiatement en autre chose, qu'il nous échappe, et qu'il ne soit déjà plus ce qu'il était auparavant ? [...]. Mais on ne pourrait pas même en prendre connaissance [si tel n'était pas le cas]. Nous ne serions, en effet, pas même approchés pour le connaître, qu'il serait déjà devenu autre et différent, et nous ne pourrions plus le connaître ni par ce qu'il est ni au moyen de sa manière d'être. Aucune connaissance, en effet, ne connaît son objet s'il n'est pas en quelque façon stable dans son être [...]. Mais il n'est pas même possible d'établir une connaissance, Cratyle, si tout passe d'un état à un autre et si rien ne demeure stable [...]. Si, à l'inverse, il existe une instance qui connaît, et quelque chose de connu, si le beau existe, si le bien existe, si chaque réalité singulière existe en soi, alors il me semble que ces choses mêmes dont nous sommes en train de parler n'ont rien à voir avec l'écoulement et le mouvement » (439c-440c).

Si le langage et la connaissance doivent être stables et vérares (et ainsi sauvés des sables mouvants du nihilisme et du relativisme), il est nécessaire qu'il existe une référence réelle tout aussi stable et immuable (à savoir hors de l'atteinte du mobilisme héraclitéen). En effet, Platon écrivait dans le *Timée* :

Les discours sont du même genre que ce dont nous parlons : d'un côté, donc, les discours, portant sur ce qui est stable, ce qui résulte d'une évidence pour la pensée, se doivent d'être eux aussi stables et solides, et, dans la mesure où les discours peuvent et doivent être irréfutables et invincibles, ils n'y doivent en rien manquer [...]. L'être est au devenir, ce que la vérité est à la croyance (29b-c).

C'est précisément sur ce terrain problématique que naît l'ontologie des idées, destinée à faire face à des situations qui diffèrent en fonction des contextes dialogiques, mais qui, quant à elle, ne change en rien pour ce qui touche à l'intention de garantir au langage et à la connaissance une référence stable et invariante. Les prédicats universels du type « juste », « beau », « grand », ou aussi (bien qu'il s'agisse là d'un cas particulièrement problématique), « homme », « cheval » et ainsi de suite, constituent des *noyaux de signifié* unitaires et invariants qui peuvent être rapportés à une pluralité variable et changeante d'objets et de circonstances.

Si toutefois leur contenu pouvait varier en fonction des opinions subjectives, la menace du relativisme sophistique ne serait pas encore, aux yeux de Platon, éliminée. Ces prédicats doivent donc être pensés comme les descriptions d'un référent fondamental, qui possède de façon objective, absolue et insusceptible de changement, la propriété qu'ils énoncent. La référence du « juste » est un objet que Platon appelait le « juste en soi », « la justice elle-même », en somme l'*idée* (ou *forme*) de justice qui entretient avec les choses singulières auxquelles la justice peut être rapportée, en tant que prédicat, le même rapport qu'offre le triangle idéal des mathématiciens avec les triangles singuliers dessinés au cas par cas sur le papier ou fabriqués avec du bois.

Il n'y a pas de doute que l'ontologie de Platon, du moins dans sa forme « classique » (dans la *Phédon* et dans la *République*) – le cas de la perspective « dynamique » exposé dans le *Sophiste*, pouvant être tenu pour différent – est une ontologie dont le modèle est géométrique. Quel que soit le statut ontologique des réalités mathématiques (problème qui est d'ailleurs moins celui de Platon que de son école), elles constituent l'exemple manifeste des objets ayant pour propriétés l'invariance, d'identité à soi, la possibilité d'être traduits au moyen des noms et de définition, propriétés que Platon attribue aux idées comme formant leur signe distinctif. Elles font des réalités mathématiques des *objets vrais*, par là en mesure de communiquer cette caractéristique aux discours qui procèdent à leur description. Sur cet aspect qui est à son tour communiqué aux idées, se fonde l'étroite unité chez Platon de l'ontologie et de l'épistémologie, selon le principe, établi dans la *République* (477a) de l'existence d'un lien indéfectible entre *pantelôs on* et *pantelôs gnoston*.

D'ailleurs, même au niveau de la méthode, les ressources pour établir la vérité des procédés des mathématiques fournissent sans aucun doute un modèle à ceux de la dialectique. Il est vrai, que conformément à la célèbre critique du livre VI de la *République*, l'infériorité épistémique des mathématiques, comparées à la dialectique, teint à leur dispositif axiomatique-déductif, réclamant d'assumer par consentement partagé des (*homologia*) *hypotheseis* qui resteront non fondées et d'en déduire les théorèmes qui en découlent (510c-d). A l'inverse, la dialectique devrait partir de ces *hypotheseis* et remonter jusqu'à un principe non-hypothétique, *anhypotheton*. Toutefois, même dans l'enquête dialectique un indicateur de vérité est fourni par l'*homologia* sur laquelle s'accordent les participants au dialogue ; et, comme cela ressort du *Phédon* (100 a-b), les idées elles-mêmes peuvent être tenues pour des « hypothèses », certes difficilement réfutables (*dysexelenhotatoi*, 89c-d), mais non pas parfaitement anhypothétiques. *Homologia* et *hypotheseis* semblent donc plus rapprocher les procédures de la dialectique et celles des mathématiques que Platon ne semble enclin à le reconnaître de façon explicite.

Il existe encore un autre point décisif, caractéristique du rapport entre méthode mathématique et pensée dialectique. Le livre VII de la *République* montre clairement que le processus d'accès aux idées par abstraction que proposent les savoirs mathématiques constitue la condition nécessaire et suffisante de l'accès dialectique à la connaissance eidético-noétique. Cela permet de dépasser le paradoxe gnoséologique de la connaissance de réalités immatérielles par un sujet incarné, paradoxe qui avait suggéré le retour anamnétique à une connaissance des idées antérieure à la vie du corps. La voie qu'ouvrent les mathématiques vers les idées semble former une alternative à la réminiscence, émancipée de la mythologie, pouvant alors être considérée comme la représentation métaphorique de l'appréhension des idées désignant l'a priori transcendantal de toute connaissance possible.

4. Tout cela n'était pas également sans conséquences dans le domaine de la conduite des affaires publiques comme privées. Il découlait de l'ontologie des idées que les « valeurs » (le bien, le juste, le beau) existent de manière invariante et indépendamment du caractère changeant des opinions, des choix arbitraires des majorités, du pouvoir de persuasion de la rhétorique. Elles font l'objet d'une connaissance vraie – et c'est précisément cette connaissance qui est appelée à fonder la distinction entre philosophes et « philo-doxes », enchaînés, littéralement parlant, au monde de l'opinion (*doxa*).

Cette connaissance axiologique garantit la possibilité de penser, de parler et d'agir en vue de fins universellement valables, en vue de ce qui est véritablement bon à la fois pour la communauté politique et pour les individus. L'existence d'un ordre de valeurs idéales et la possibilité de leur connaissance sont donc, aux yeux de Platon, la source dont découle la légitimité de l'aspiration à régner des philosophes, que l'on trouve formulée dans la célèbre « troisième vague » du cinquième livre de la *République*. En effet, Platon écrivait dans ce grand dialogue :

À partir du moment où les philosophes sont ceux qui sont capables de saisir ce dont l'identité n'est pas sujette à changement, alors que ceux qui en sont incapables et qui se contentent de se perdre sur le terrain du multiple et du changeant ne sont pas philosophes, quels sont, des uns ou des autres, ceux qui devront conduire la cité ? [...] Cela est maintenant clair, s'il fallait choisir entre un aveugle et un homme à la vue perçante pour lui confier la conduite de quoi que ce soit [...] est-ce qu'il te semble qu'il y a une quelconque différence entre les aveugles et ceux qui sont en réalité privés de la connaissance de ce qu'est chaque chose, et qui n'en ont dans l'âme aucun modèle clair et qui ne peuvent, comme le font les peintres, tourner leur regard vers ce qui contient le plus de vérité, en s'y reportant sans cesse et en l'observant de la manière la plus rigoureuse possible, de façon à établir ici-bas la norme de ce qui est beau et juste et bon ? (VI 484b-d).

5. Avec cette ultime avancée, Platon pouvait célébrer la victoire de sa théorie sur ses adversaires sophistes qu'il avait en quelque façon, comme cela a été dit au début, intériorisés, intégrés à sa propre pensée, au point d'en faire une sorte d'obsession philosophique et politique. Cette victoire avait mobilisé un système complexe de fondements allant du langage à l'ontologie et à l'épistémologie, pour revenir à l'usage pragmatique, éthique et politique du langage même.

Comme l'écrit Alain Badiou, ce système théorique en forme de parade face au défi sophistique produisait dans certains cas des effets « hyperboliques », allant jusqu'à outrepasser l'esprit authentique du platonisme qui était en soi celui d'une philosophie ouverte, critique, dialogique, en un mot d'une philosophie socratique. La crainte inspirée par le mobilisme héraclitéen et le relativisme protagoréen risquait en revanche de produire des résultats que nous pourrions qualifier de type « égyptien » dans le domaine culturel et dans le domaine politique, c'est-à-dire de produire un goût pour l'immobilité en musique, au théâtre, dans l'établissement de la constitution de la cité. Parallèlement, le combat contre l'individualisme de l'« homme-mesure » engendrait des formes excessives d'organicisme social, d'effacement de l'individu au sein de la totalité constituée par la communauté, comme allait le dénoncer Aristote au livre II de la *Politique*. Si l'ombre du totalitarisme plane dans la philosophie de Platon (et il n'est pas nécessaire pour le déceler de tomber dans les exagérations dont Karl Popper s'est fait l'auteur), cela s'avère être encore un effet de la sophistique, comparable à la manière dont des réactions de type immunitaire provoquent parfois des excès qui se révèlent pathologiques.

En bref, venir à bout de la sophistique exigeait de la philosophie même de Platon un prix à payer très élevé. Mais le sens, et la grandeur intellectuelle, de cette philosophie, tiennent à sa remarquable capacité de présenter un adversaire jouissant d'une stature théorique peut-être ordinaire et de se confronter à lui au moyen d'une discussion opiniâtre et courageuse, dans laquelle l'on peut légitimement discerner l'acte de naissance de la tradition philosophique occidentale.

6. D'ailleurs, le risque d'une réaction « hyperbolique » à la sophistique n'est que frôlé chez Platon qui s'en tient éloigné sur un point essentiel. Assurément, il insiste sur la nécessité, et la

possibilité, d'acquérir la vérité, ainsi que l'enseignait le modèle des mathématiques. Mais sa philosophie présente une différence importante avec ce modèle. La géométrie travaillait à construire, jusqu'à dans la forme accomplie que lui confère Euclide, un système théorématique de vérités reposant sur une logique axiomatique-déductive. Et une certaine tendance à construire des systèmes de type « fondamental-dérivé » est certainement présente aussi chez Platon : il suffit de penser à la cosmogonie du *Timée* ou aux doctrines non écrites relatives aux principes. Il semble néanmoins que la tendance principale de la philosophie de Platon, comme elle s'exprime dans les dialogues, consiste à ne jamais clore sur lui-même le système de la vérité : son effort consiste plutôt à exposer des projets et des régimes de vérité, des procédures à suivre pour parvenir à la construction de discours vrais.

Cela vaut tout aussi bien pour la *République*, où la vérité est pourtant considérée comme l'effet de la description des « objets vrais », par l'énonciation du *logos tês ousias* des réalités noétiques, en laquelle consiste la tâche qui revient à la dialectique. Il n'en demeure pas moins qu'au sujet de la dialectique Platon dit plus « ce qu'elle fait » qu'il ne dit seulement « ce qu'elle sait », il la décrit en fait plus comme une procédure que comme une consignation de la vérité.

La première manière de désigner la dialectique la proposer en effet comme une technique, le *dialegethai*, pourvue de sa *dynamis*, comme un savoir-faire efficace, en mesure de produire des effets. L'on en trouve une confirmation ultérieure lorsque la dialectique est présentée comme « un chemin », un « voyage » (*poreia*: 532b4), c'est-à-dire comme un processus de recherche méthodiquement agencé (*methodos* : 533b3, c7).

La dialectique est en outre présentée, de manière plus forte, comme une « science » (*épistémè*). Cette reconnaissance de la scientificité du processus dialectique est formulée pour la première fois par Glaucon (511c5), mais cela est ensuite confirmé par une allusion de Socrate. Elle concerne justement de la capacité d'« interroger et répondre de la manière la plus scientifique » (*épistémonestata*, 534d9 sq.), faisant usage de la « force inébranlable du discours rationnel » (*épt«ti lÒgf, 534c3*), et finissant par atteindre cette « assurance » qui est précisément le propre des savoirs scientifiques (*bebaiosetai*, 533c7). Mais cette solidité n'est jamais définitive ; elle doit être chaque fois reconquise au terme d'une « bataille » (*mache*, 534c) que livre le dialecticien par la confrontation de réfutations réciproques. L'espace de la dialectique s'avère par conséquence radicalement configuré sur un mode intersubjectif : le dialecticien a toujours face à lui d'autres hommes, d'autres *doxai*, face auxquels il « avance des arguments et dont il en reçoit » (531e4 sq. : *doûnai te kai épod°jasyai logon*), et la formation qu'il dispense doit avoir, en priorité, pour but de leur permettre d'acquérir son savoir-faire. La consolidation scientifique des vérités dialectiques (la conquête du *logos tês ousias*) est possible et nécessaire, elle ne donne toutefois pas lieu à un système de définitions clos sur lui-même et stabilisé, mais plutôt, comme le disait le *Phédon*, à des hypothèses difficiles à remettre en question (c'est par exemple le cas de la définition de la justice du livre IV de la *République*, parfaitement valable dans le domaine politique, mais qui va être soumise à discussion en empruntant le chemin le plus long (*makrotera periodos* du livre VI)).

Dans le *Sophiste* la forme qu'emprunte la vérité réside alors moins dans la production du *logos tes ousias* des objets noétiques « vrais » que dans la construction d'énoncés qui disent « les choses qui

sont comme elles sont », autrement dit qui correspondent à l'état des relations effectives des réalités noétiques entre elles ou encore avec les objets de l'expérience. La vérité se situe donc dans la relation du sujet avec le prédicat, quand celle-ci rend compte du lien objectif qui unit les termes réels auxquels ils se réfèrent. La production de ce type d'énoncés est permise, au moins au niveau des réalités noétiques, par la procédure qui recourt à la dichotomie, procédure en mesure d'identifier la trame des liens de communications qui rapprochent ou séparent les genres idéaux entre eux. D'une manière générale, la procédure dichotomique semblerait représenter un programme de reconstruction complète de la carte exhaustive des relations entre les genres, et constituer, en conséquence, un dispositif capable de produire tous les discours vrais sur la réalité intelligible.

Ceci n'est toutefois pas le véritable projet que poursuit l'usage de la dichotomie tel que le bâtit Platon dans le *Sophiste*. La dichotomie ne vise certainement pas à engendrer un projet de taxinomie universelle, une sorte d'atlas ontologique de la réalité prise dans sa totalité, comme semble le suggérer certaines interprétations néoplatoniciennes (comme le célèbre « arbre » de Porphyre). Cette intention est exclue par principe en raison de l'impossibilité de diviser le *megiston genos* de l'« être », qui ne constitue pas une idée-classe inclusive pour un ensemble ordonné de réalités, comme l'est par exemple l'idée d'« animal », mais qui désigne une propriété commune à toutes les réalités en tant qu'elles sont réelles. Si l'être était divisible en espèces, alors devraient l'être aussi les autres *megista gene*, tels que l'« identique », le « différent », le « mouvement » ou l'« immobilité », ce qui bien évidemment est absurde. À cela s'ajoute l'interdiction de diviser le champ dichotomique « de gauche », qui exclut de manière générale la possibilité de conduire à son point de saturation une taxinomie universelle fondée sur l'usage de la dichotomie..

Mais il faut surtout souligner que le champ à diviser est adopté par hypothèse – résultant d'une *homologia* entre les interlocuteurs (cf. ad es. 222b) – et qu'il ne représente pas un genre existant naturellement comme chez Aristote. On pense par exemple à « l'art de conduire les troupeaux au pâturage » du *Politique*, et surtout aux six ou sept cadres généraux dans lesquels rentre au fur et à mesure la figure du « sophiste » dans le dialogue du même nom dont résultent par dichotomies autant de définitions différentes. Le fait que la validité des résultats obtenus dépende d'un accord entre les interlocuteurs, portant soit sur le point de départ soit sur l'aboutissement du processus de division, souligne bien le caractère dialectico-dialogique, et non systématique et taxinomique, de toute la procédure adoptée.

Pour Platon la vérité est nécessaire, et possible. Cette possibilité est fondée sur le présupposé qu'il existe une affinité (*syngeneia*) entre l'âme et l'être (peu importe qu'ensuite cette affinité puisse être interprétée, par exemple, dans le sens aristotélicien de la passivité du *nous* face aux *noetà*, ou encore dans le sens idéaliste de la spontanéité du savoir). La vérité peut être obtenue soit au moyen de la description d'objets vrais soit au moyen de la production d'énoncés correspondant aux relations objectives qui structurent le monde. Dans un cas comme dans l'autre, peuvent être construites des procédures rationnelles d'acquisition de la vérité, grâce auxquelles le relativisme sophistique peut être vaincu. Mais ni l'héritage de Socrate ni le défi du sophiste lui-même ne peuvent en vérité être entièrement écartés.

Oui, nous pouvons bâtir des projets et construire des régimes de vérité, en mesure de fournir des réponses objectivement vraies aux problèmes de la connaissance et de la praxis éthique et politique. La manière dont ces réponses sont engendrées produit des segments toujours partiels de vérité – décisifs sur les plans épistémologique et éthique – ayant pour horizon intentionnel leur intégration à la sphère du savoir. Cet horizon ne semble pas exténuable – de manière à parvenir à un système clos sur lui-même de manière définitive – précisément en raison de la nature locale et partielle des projets de vérité successivement menés à bien, qui ne forment pas un processus déductif et théorématique. S’il est nécessaire aussi bien de dépasser, avec le relativisme sophistique, l’ignorance socratique, il reste le terrain dialectique et intersubjectif sur lequel se forment et se réalisent les projets de vérité. Réfuter Protagoras n’implique pas que Platon anticipe Proclus.