

Suite – 3 – : pp. 39-61

LA CONCEPTION PLATONICIENNE DU LOGOS DANS LE « SOPHISTE »

Remarques sur la digitalisation du cours et la transcription du grec.

La note (t) indique un problème de lecture du polycopié. Il est rare qu'il n'existe pas de solution au problème.

La note (nt) est une « note du transcripteur ». Elle est motivée par le caractère problématique d'une explication ou, plus fréquemment, d'une interprétation et traduction du grec. La parole philosophique n'est pas oraculaire ; elle requiert elle aussi une écoute critique, non moins que les notes de la transcription, évidemment.

Pour le grec a été adoptée la règle suivante : lorsqu'un mot apparaît pour la première fois, il est donné en grec avec sa transcription entre parenthèses ; lorsqu'il réapparaît, il est systématiquement transcrit. Par convention répandue, la transcription ne note que la longueur des voyelles ; elle n'indique pas l'accent du mot. Le soulignement dans le polycopié est remplacé par des italiques.

Cette définition¹ conclut le mouvement de pensée qui se déploie dans la seconde moitié du dialogue ; laquelle, à la différence de la première moitié, est justement un mouvement aboutissant à un *περαινὸς λόγος*, à un *logos* concluant. Et toute cette seconde moitié constitue elle-même un *logos* concluant.

La définition du logos est la clef de voûte d'un édifice de pensée qui constitue une ontologie nouvelle.

Celui qui parle, le bâtisseur du *logos*, c'est l'Étranger d'Elée, disciple de Parménide. L'essentiel du poème de Parménide dont l'Étranger est le fils spirituel, est dans cette affirmation qu'il n'y a qu'un seul chemin pour la pensée ; « la décision, là-dessus, est en ceci : il est ou il n'est pas ; or, on a décidé, comme cela s'imposait, de laisser une des routes impensée, innommée ; car elle n'est pas la vraie, cette route ; et de garder l'autre comme existante et réelle ». La route prise est celle de l'être, de l'*ἐστίν* (*esti*), la route laissée est celle du non-être, de l'*οὐκ ἐστίν* (*ouk esti*). La loi constitutive de la pensée est la séparation radicale, l'incompatibilité principielle de l'être et du non-être. « C'est la même chose en effet de penser et d'être ». Toutes les interprétations de cette phrase visent l'incompatibilité originelle et définitive entre être et non-être. La pensée ne peut, sans se détruire, les assembler.

Le propos du "Sophiste" est de montrer comment le sophiste est un illusionniste du savoir, lui qui prétend tout savoir. Pour montrer qu'il se trompe et qu'il trompe, il faut montrer, contre lui, que l'erreur est possible. Or, le sophiste sort vainqueur du débat qui occupe la première partie du dialogue ; car l'Eléate en arrive à cette conclusion nécessaire : « l'opinion fautive consiste à concevoir le non-étant comme étant, l'étant comme n'étant pas », (cf. 240 d - 241. « Le *logos* sera réputé faux pour dire de l'étant qu'il n'est pas ou de [ce²] qui n'est pas qu'il est »).

Or, devant cette structure inévitable de l'erreur, le sophiste aura beau jeu de mettre l'Étranger et Théétète en contradiction avec eux-mêmes ; car voilà l'Eléate contraint de faire ce qu'il a jugé impossible, c'est-à-dire de déclarer que le non-étant est, et que l'étant n'est pas. Alors ils décident de recommencer la chasse au sophiste.

L'étranger d'Elée, au seuil d'un nouveau *logos* encore inconnu qui constituera la deuxième partie du dialogue, demande à Théétète de ne pas le considérer comme un parricide. Pourquoi ? Parce qu'il devra pour conduire le *logos* à sa fin, à son [*telos*] accomplir le meurtre spirituel de son père Parménide. Il devra déclarer que la deuxième route aussi doit être prise : « Il nous faudra par force établir que le *non-être* est sous un certain rapport, et que l'*être*, à son tour, en

¹ t : celle qui conclut le développement précédent (*Sophiste*, 262- D)

² t : « ce » manque dans le texte.

quelque façon, *n'est pas* » (241.d). La raison en est : si l'être est, et le non-être n'est pas, l'erreur est impossible, impossible donc toute opinion fautive, impossible la sophistique. *L'Étranger* commence à interroger sur l'être, les doctrines qui en ont parlé (242.c) « C'est sans y mettre trop de façon, à mon avis, que Parménide nous entretint, lui et quiconque après lui se lança dans cette entreprise, de déterminer combien il y a d'êtres (ou d'étants) et quels y sont ... Ils m'ont bien l'air de nous conter des mythes, chacun le sien, comme on ferait à des enfants. D'après l'un il y a 3 êtres (qui s'entre-déchirent) l'autre s'arrête à 2. »

Le mot employé est *mūthos*. Il s'oppose dans toute la pensée antique à *logos*. Mais chez Platon, l'opposition a pris un sens particulier. C'est qu'il est non seulement un philosophe (ami du *logos*) mais aussi le dernier grand mythologue de la Grèce: il utilise des *mūthoi*, en repensant les grands mythologèmes, chaque fois qu'il est question directement de l'*être* comme fondement de réalité et de vérité.

Le *logos* est une parole qui dit l'être mais dont le dire est en défaut. Le défaut était la marque de la transcendance de l'être. Mais en ce cas, le *mūthos* relaie le *logos* et n'est pas une unique « histoire » comme celles que nous racontent les doctrines précitées.

Qu'en est-il du *logos* ?

En maints endroits (notamment Gorgias 505-d) c'est une sorte de jeu de paroles qui doit en venir à un résultat qui en est l'enjeu caché ; il représente comme une sorte de machine de pensée et de langage qui demande un manouvrier, mais dont l'engrenage est déjà monté. C'est une œuvre d'énonciation dont la structure ne dépend pas de la liberté de celui qui parle. Le *logos* a toujours une sorte d'existence indépendante. En tout cas, c'est à une telle œuvre d'énonciation « de ce qui est comme il est » que s'emploie l'étranger d'Elée dans la seconde partie du *Sophiste*. Le mouvement de pensée, où se déploie le *logos* de l'Eléate, ne commence vraiment qu'après la prise de conscience d'une *aporie* en 244. Elle marque le seuil d'un nouveau *logos*, dont j'ai dit qu'il allait constituer une nouvelle ontologie.

Voici cette aporie : (il vient d'interroger les doctrines pluralistes de l'être) : « C'est à vous de nous faire voir en pleine lumière, ce que vous voulez signifier chaque fois que vous prononcez le mot être, car il est clair que vous, vous le savez, tandis que nous, qui croyions le savoir il y a un instant, nous sommes maintenant dans l'impasse » (*aporia* vient de *poros* : passage, qui lui-même contient le radical *per* : traverser).

Cette aporie vaut qu'on s'y arrête. Elle est au départ de la pensée ontologique de Platon. L'étranger est dans l'errance de la non-vérité (cf. Ulysse), Ce qui mettra fin à l'errance et à la non-vérité, ce qui sera mis à découvert (*ἀλήθεια* : *alētheia*) ce sera la reconnaissance de ce qu'est le *logos*. Toute la seconde partie du « *Sophiste* » est fondée sur cette polarité entre l'aporie portant sur l'être : « Que dites-vous, que signifiez-vous en prononçant l'être » et l'issue qu'est la définition et la signification du *logos*.

Étudions donc cette seconde partie du dialogue :

Dans un premier moment, le sophiste établit :

- la nécessité de la communication articulée des genres ou des formes, nécessaire pour que quelque chose puisse être, pour qu'il y ait de l'étant. Cette communication articulée s'oppose à deux états de choses symétriques et également ruineuses pour la pensée et la possibilité même de l'étant.
- si cette communication est niée, si les genres ou formes ne communiquent pas entre eux, si tout est à part soi, rien est, parce que rien ne participe à l'être, l'être comme genre reste à part de tous les autres, frontière infranchissable (*peras*) (cf. en 251-e et 252-8 à d)
- inversement, si cette communication est affirmée sans limite, si tout a pouvoir de mutuelle communication avec tout, tout est dans tout, dans un mélange, sans structure, indéterminé (*apeiron*). C'est la situation du schizophrène il lui manque le pouvoir et le sens de la réalité : quelque chose comme la dimension ontologico-ontique lui fait défaut. Il est un être de l'*ἄπειρον* (*l'apeiron*) et construit alors des limites pour ne pas rester dans cet *apeiron* et passe alors de l'*apeiron* au *peiras* (*πεῖρας* / *πέρας*) rigide.

Que désignent ces deux thèses extrêmes dans la pensée de Platon³ ?

- pluralisme absolu où tout est à part, (doctrine des premiers philosophes « physiciens » : terre - air - eau - feu -)
- tout communique avec tout : ceci pourrait évoquer en *apparence* Héraclite et Parménide, les deux prétendus contraires de la pensée grecque⁴ :
"non, tu ne couperas pas l'être de son attache avec l'être" dit Parménide.
"un, toutes choses" dit Héraclite»

Parménide en possession du *noēma*, Héraclite du *logos*.

Une communication articulée est nécessaire pour qu'il y ait de l'étant, pour que nous puissions former un jugement, que nous puissions vivre sur le mode de la réalité.

(*En 254 b et c*) résumé de la situation acquise :

"Puisque parmi les genres, nous en sommes maintenant d'accord, les uns se prêtent à une communauté mutuelle et les autres non, que certains l'acceptent avec quelques-uns, d'autres avec beaucoup, et que d'autres enfin, pénètrent partout, ne trouvent rien qui les empêche d'entrer en communication avec tous, il ne reste qu'à nous laisser conduire au fil de l'argumentation, en poursuivant notre examen. »

Le second moment est celui de l'affirmation du non- être.

Il suffit pour cela, comme dit l'Etranger, de suivre le fil de l'argumentation. En effet, elle est désormais possible en raison de la communication des genres. Celle-ci permet de repousser le non-sens d'un contraire de l'être à⁵ n'être pas mais qui en même temps doit être pour que cette contrariété soit. A l'antinomie être et ne pas être, se substitue l'opposition :

Καθ'αυτό - πρὸς ἄλλο

en soi-même - par rapport à un autre.

... « et tu accorderas que les êtres se disent, les uns en eux-mêmes, les autres toujours par rapport aux autres » (255-c).

Cela veut dire qu'en parlant de l'étant, nous désignons tantôt les choses en elles-mêmes, tantôt leur rapport à d'autres. Platon donc va introduire l'altérité comme relation et faire de cette altérité le non-être. Le non-être étant présent chaque fois qu'une chose ou un état de chose est *autre que*. « Il est inévitable qu'il y ait un être du non-être, non seulement dans le mouvement, mais dans toute la suite des genres. En tous, la nature de l'autre fait chacun d'eux autre que l'être et par là, non-être. Tous, sous ce rapport, nous les dirons correctement non-être. Par contre, parce qu'ils participent à l'être, nous les dirons être et les nommerons des étants » (256-d). Le repos est autre que le mouvement et pourtant le repos est, et le mouvement est. Tous les deux participent à l'être. Ils sont, en tant que participants à l'être ; et, quand je dis que le repos est autre que l'être lui-même, j'entends par là un relatif dans une relation. Par conséquent, l'altérité est une forme de relation.

Parler de la relation, c'est, dans une certaine mesure, se placer dans une philosophie idéaliste postérieure. C'est céder au point de vue de la conscience que Platon s'interdit avec juste raison, car c'est du discours qu'il parle.

La relation n'est pas seulement ontique dans mon énonciation (aux sens 4 et 3 de Husserl) elle l'est aussi (au sens 2) dans l'état de choses. Effectivement, pour que quelque chose soit, puisse être, il faut faire appel au même et à l'autre. Chacun est même que soi et autre que les autres. L'être est présent à tous les genres puisqu'ils sont ; et l'autre est présent à tous les genres, puisqu'ils sont autres, par rapport aux autres.

Si vous vous référez aux nécessités élémentaires de la logique, on ne peut avoir de termes logiques comprenant tout (si tout est tout, tout est impossible). D'autre part, si chaque chose est

³ (t) « rigide, que désignent ces deux thèses extrêmes dans la pensée de Platon ? : »

⁴ (nt) : il serait peut-être bon d'évoquer la solution « démocritéenne » : il est un nombre fini d'éléments (comme les phonèmes d'une langue) ; ce qui distingue les choses, c'est le nombre d'éléments qu'elle comprend, et les relations dans lesquelles ils entrent.

⁵ (t) « un contraire de l'être qu'à n'être pas »

à part, cela rend impossible quelque chose comme une pensée, une parole, un réel (cf. 253-e - 259-a : « Nous ne nous sommes pas contentés de montrer que les non-étants sont mais sur la forme même que constitue le non-être, nous avons fait pleine lumière. Une fois démontré, en effet, et qu'il y a une nature de l'autre, et qu'elle se détaille à tous les êtres en leurs relations mutuelles de chaque fraction de l'autre qui s'oppose à l'être, nous avons dit audacieusement : c'est ceci même qu'est réellement le non-être. Et à mon sens ce que nous avons dit là est la vérité absolue... Qu'on ne vienne donc point dire que c'est au moment où nous dénonçons le non-être, le contraire de l'être que nous avons l'audace d'affirmer qu'il est. Pour nous, à je ne sais quel contraire de l'être, il y a longtemps que nous avons dit adieu, n'ayant cure de savoir s'il est ou non, s'il est rationnel ou totalement irrationnel » (Traduction Diès). Correction : ... « n'ayant cure de savoir s'il est exprimable ou totalement inexprimable » ou : « s'il a sens ou s'il est total non-sens ».

Il y a un mélange mutuel des genres : l'être et l'autre pénètrent à travers tout et se compénètrent mutuellement ainsi l'autre participe de l'être ;⁶ du fait de cette participation, il est. Il est, toutefois, non point ce dont il participe mais autre, et parce qu'il est autre que l'être, il est, par la plus manifeste nécessité, non-être.

En réalité, le non-être ne s'oppose pas à l'être. Il est défini comme *altérité* et s'oppose donc au même (cf. Hegel) : le même doit passer par l'altérité, par le mouvement de double négation, qui consiste à nier d'abord l'immédiat, et à nier cette négation, non pas pour retrouver cet immédiat mais pour revenir au réel dont l'immédiateté dissimulait la vérité. L'unité intégrante de cette double altérité est l'auto-position du même de l'essence qui permet la reconnaissance intérieure. L'être devient essence par le recueil de cette double altérité, qui constitue son identité. Donc, pas plus chez Hegel que chez Platon, il ne faut considérer le non-être comme le contraire de l'être. Chez Hegel, le séjour auprès du négatif est nécessaire pour l'épiphanie de l'être vrai comme essence puis comme concept.

De l'enquête sur *l'être* est dégagée la nécessité de poser le non-être comme altérité. Mais, cette enquête visible se double d'une autre : sur *le dit le l'être* qui, d'abord implicite (dans le passage sur la communication des genres), se formule tout à coup en 260-a, et à partir de là, constitue l'objet central du dialogue. Il s'agit désormais de savoir ce qu'est le *logos* qui seul permet de dire ce qui est en vérité. Et l'Etranger nous apprend longuement qu'il était l'enjeu essentiel de l'enquête précédente (*logos* à la recherche des conditions du *logos*).

Deux passages sont à la charnière du diptyque :

259-e

« Il n'y a pas de manière plus radicale d'anéantir tout *logos* que d'isoler chaque chose de tout le reste, Car, c'est par le mutuel entrelacement des formes dans l'unité (διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκήν) que le *logos* est né (γέγονεν : *gegonen*) / que le *logos* est venu à éclosion pour nous⁷. »

260-a

(260a) lie⁸ explicitement la possibilité du *logos* à la communication articulée des formes ou genres : « Tu vois comme c'était le moment tout à l'heure de nous battre jusqu'au bout avec ces gens et de les forcer à laisser l'autre se mélanger avec l'autre,

- et pourquoi donc ?

- pour faire que le *logos* soit pour nous un des genres de l'étant⁹. »

⁶ (t) ponctuation absente « l'autre participe de l'être du fait de cette participation »

⁷ Le texte grec est le suivant : « Τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων· διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκήν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. »

⁸ (t) « lié »

⁹ Le texte grec est le suivant : « Ἐκόπει τοίνυν ὡς ἐν καιρῷ νυνδὴ τοῖς τοιοῦτοις διεμαχόμεθα καὶ προσηναγκάζομεν ἕαν ἕτερον ἐτέρῳ μείγνυσθαι. / {ΘΕΑΙ.} Πρὸς δὴ τί; / {ΣΕ.} Πρὸς τὸ τὸν λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων ἐν τι γενῶν εἶναι. »

Aussi, est-il urgent « de nous mettre d'accord tout de suite sur ce qu'est le *logos* ; car s'il nous était interdit qu'il soit absolument, nous serions incapables de dire quoique ce soit sur rien. Or, ce serait nous l'interdire que d'admettre qu'il n'y a aucun mélange de rien avec rien¹⁰ ».

CONCLUONS : *Pour Platon le Logos* :

1°) est un genre ;

2°) il a rapport à la communication des genres puisque c'est à la communication des genres qu'il doit de se produire pour nous ;

3°) il faut que le *logos* soit si nous devons pouvoir dire quelque chose et non pas raconter un simple***¹¹. Mais c'est justement dire quelque chose qui est, que d'affirmer la communication des genres.

Donc, le *logos* est la condition de la communication des genres. Le *logos* est un genre et il conditionne l'affirmation de la communication des genres.

Comme l'être fonde chacun d'eux, en réalité, il fonde, lui, leur entrelacement dans l'unité. Qu'est-ce-à dire ? C'est dire que le *logos* est *le genre même de la communication*. Il ne s'agit pas là d'une interprétation subjective. Car c'est l'objet même de la démonstration de Platon dans le passage qui aboutit à la définition du *logos* en 262-d.

Ainsi, l'édification d'une nouvelle ontologie est comprise entre l'aporie de 244-a qui concerne le dit de l'être et la définition de 262-d qui énonce la nature du *logos* comme dit essentiel de l'être. Il s'agit du mouvement même de la pensée dans le « Sophiste ». Le *logos* est la grande question de l'ontologie grecque. Il faut parcourir la distance entre 244-a et 262-d pour comprendre le sens du *logos*, pour comprendre comment il n'est le synonyme d'aucun ni de tous les autres mots qui désignent le langage.

Nous devons pour comprendre le passage de l'aporie à la définition examiner les deux textes qui les énoncent, l'Etranger d'Elée s'adresse aux théoriciens de l'étant :

« (Ἐπειδὴ τοίνυν ἡμεῖς ἠπορήκαμεν), ὑμεῖς αὐτὰ ἡμῖν ἐμφανίζετε ἰκανῶς, τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὄν φθέγγησθε. δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα πάσαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν φόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν. »

« [Puisque donc nous-mêmes nous sommes totalement dans l'impasse], C'est à vous de nous mettre suffisamment en lumière ce que vous vouliez signifier chaque fois que vous prononcez le mot être (ou étant) car il est clair que vous, vous le savez depuis toujours, alors que nous qui croyions le savoir il y a un instant nous voilà maintenant dans une impasse. »

La question est : que voulez-vous signifier quand vous prononcez ὄν (on : étant ou être) ?

Platon emploie le verbe φθέγγεσθαι (*phthengesthai*) : prononcer, articuler.

Le mot implique deux choses liées :

- un complexe phonique articulé
- un rapport d'indication.

Σημαίνειν (*sēmainein*) : faire signe, indiquer, signifier.

En prononçant *étant* vous voulez en cela même indiquer quelque chose. Mais ce que vous indiquez n'est pas par-là dévoilé. Votre parole ne montre pas l'étant dont pourtant vous ne cessez de parler. Ἐμφανίζετε (*emphanizete*) : à vous de le mettre en lumière. Cette liaison intime en grec, cette réciprocité de la parole et de la lumière, déjà attestée prudemment par le

¹⁰ Texte grec : 260-b : ἔτι δ' ἐν τῷ παρόντι δεῖ λόγον ἡμᾶς διομολογήσασθαι τί ποτ' ἔστιν, εἰ δὲ ἀφηρέθημεν αὐτὸ μηδ' εἶναι τὸ παράπαν, οὐδὲν ἂν ἔτι που λέγειν οἴοι τ' ἡμεν. (b) ἀφηρέθημεν δ' ἄν, εἰ συνεχωρήσαμεν μηδεμίαν εἶναι μεῖξιν μηδενὶ πρὸς μηδέν.

¹¹ (t) Lacune dans le texte. *Mūthos* ?

radical *φα- réapparaît ici et également en 243-d avec δηλοῦν (*dēloūn* : rendre visible, montrer (idée de clarté). « De quoi parles-tu ? De l'être, c'est clair. C'est de lui que tu dis qu'il nous faut rechercher ce que ceux qui l'énoncent peuvent montrer ».

dēloūn : montrer (du geste¹²)

dēloūn logōi : montrer (par la parole)

Il ne s'agit pas dans l'injonction que fait l'Etranger d'Elée aux théoriciens de l'être, de rendre plus distinct le sens énoncé en tant que sens fermé sur soi, mais de dévoiler en lui *ce à quoi il se rapporte*. Il s'agit du moment 2 dans le texte de Husserl : l'état de choses dont il s'agit. Il faut donc montrer à quoi le *logos*, le noyau de sens, se rapporte.

« Votre parole, dit l'Etranger d'Elée, concerne quelque chose qu'elle prétend nécessairement indiquer, à savoir l'étant ».

On a remarqué que pour traduire *sēmainein*, on a employé tantôt *indiquer* tantôt *signifier*, les deux traductions renvoient l'une à l'autre mais le verbe « signifier » est à bien des égards équivoque, comme d'ailleurs le verbe *sēmainein*. Ce dernier mot est formé sur *σημα* (*sēma*) = le signe. Dans le vocabulaire et la pensée grecs archaïques le signe s'oppose à la parole comme le plus obscur au plus clair. Eschyle souligne l'opposition. La parole est confirmation d'homme à homme ; les sages d'Argos attendent pour croire la parole du messager. C'est bon pour les femmes de croire sur signes.

« Il ne fait pas signe avec la fumée d'un feu mais il invite à se réjouir en parlant ».

Dans l'Antiquité Orientale (Assyrie), l'interprétation des monstres était aussi répandue que celles des songes. Notre mot montrer par le latin vient de *monstrum* (= *monestrum*) formé sur *monere* = avertir. Il s'agit d'un avertissement. La parole est davantage, elle dévoile.

En Grèce, il y a deux sortes d'oracles :

- les oracles par signes

- les oracles par mots. Or, le plus célèbre de tous, celui de Delphes, est un oracle par mots.

Héraclite dit de lui :

« Le maître dont l'oracle est à Delphes ne cèle ni ne décèle, il fait signe ».

Voilà un oracle par mots dont il dit qu'il fait signe. Mais le plus important dans cette phrase d'Héraclite est l'emploi des mots.

Ce qu'on a traduit par *celer* c'est en grec *κρύπτειν* (*kruptein*) : enfouir, cacher. A cela, Héraclite oppose ce qu'on a traduit par *déceler* : *λέγειν* (*legein*).

Ainsi, *legein* n'est pas *sēmainein*, puisqu'il dit : οὐδὲ κρύπτει, οὐδὲ λέγει, ἀλλὰ σημαίνει. « Il ne cèle pas (au sens de laisser enfoui), il ne décèle pas (au sens de dévoilement), il fait signe ».

Dans la mesure donc où *legein* est opposé à *kruptein*, il signifie dévoiler, déceler, mettre à découvert¹³. (Il y a eu la même idée que celle qui est présente dans le *emphanizete* de Socrate = mettre en lumière.)

Ce que le *logos* fait voir :

- ce n'est pas ce qu'il dit

- c'est dans ce qu'il dit *ce dont il parle*

τὸ ὄν = l'étant

ou τὰ ὄντα = l'ensemble des étants.

*Il faut pour, exprimer l'étant du simple *phthengesthai*, y compris le rapport d'indication qu'il comporte dans un *sēmainein* au *legein*¹⁴. C'est alors seulement que le rapport d'indication, le *sēmainein* sera un dévoilement, un décèlement, une désoccultation.

¹² (nt) Le sens est plutôt celui de « mettre en évidence », « en lumière ».

¹³ (nt) La déduction n'est pas contraignante : c'est dans le contexte de la phrase d'Héraclite que, *legein* s'opposant à *kruptei*, on peut dire qu'il signifie le contraire de « cacher » ; cela ne veut pas dire que le verbe comporte *dans sa notion* l'idée de « déceler », mais *une notion* qui lui permet aussi d'exprimer l'idée de « déceler ».

¹⁴ (t) En l'état, la phrase est agrammaticale (d'où l'astérisque) et, il faut le dire, inintelligible. Peut-on conjecturer : « Il faut, pour exprimer l'étant, plus qu'un simple *phthengesthai*, y compris le rapport d'indication qu'il comporte dans un *sēmainein*, il y faut un *legein* » ?

On peut dire que l'aporie tient à ce que jusqu'ici l'étant est « un monstre privé du sens » c'est-à-dire de son sens d'être.

C'est sur la base de ces remarques, tirées de ce début de l'aporie (244-a) qu'on peut comprendre la définition du *logos* et du *legein* dans le texte du "Sophiste" en 262-d. Qu'est-ce donc le *logos* capable d'une telle œuvre ?

Platon va nous le dire dans sa définition. Il déclare en effet en 261-e : " Nous avons à notre disposition deux genres de signes vocaux pour exprimer vocalement l'être".

Ceci est la traduction de Diès (chez Budé).

Le mot employé ici n'est pas *σημα* mais *δηλωμα*.

Le mot qui vient de *dēloūn*, montrer, rendre visible, veut donc dire ce qui rend visible. Il faut savoir d'ailleurs qu'il s'agit là, dans la langue grecque, d'un mot usé employé par les grammairiens et dont le sens est voisin d'un autre mot employé parallèlement, *σημεῖον* (formé sur *σημα* et qu'on rencontre aujourd'hui dans la sémiologie = étude des signes et aussi des symptômes).

Sēmeion veut dire : "le signifiant".

On peut donc traduire *dēlōma* par l'exprimant¹⁵,
sēmeion par le signifiant.

« Or, nous avons, dit l'Etranger d'Elée (pour reprendre la traduction de Diès) deux sortes de signes vocaux : ce qui est un exprimant pour les actions, nous l'appelons verbe, ce qui est un signifiant pour ceux qui font les actions, nous l'appelons nom ».

Le texte continue ainsi :

L'Etranger d'Elée : « Les noms tout seuls énoncés bout à bout ne font donc jamais un *logos* pas plus que des verbes énoncés sans l'accompagnement d'aucun nom.

- Théétète : Voilà ce que je ne savais pas.

- L'Etranger d'Elée : Il est clair en effet que tu avais autre chose en vue en donnant ton assentiment tout à l'heure. C'est cela même que je me proposais de te dire : qu'énoncés dans une suite comme celle-ci, ils ne font point un *logos* (mot que Diès traduit par « discours », ce qui est, on le verra un véritable non-sens).

- Théétète : En quel sens ?

- L'Etranger : Par exemple « marche » « court », « dort », et tout autre verbe signifiant des actions ; quand bien même on les dirait tous à la suite, ils ne formeraient pas plus pour cela une parole, un dit.

- Théétète : Naturellement.

- L'Etranger : Que donc, une autre fois, nous disions « lion », « cerf », « cheval » et tous autres mots qui dénomment les sujets faisant les actions, du fait de cette suite il ne s'est encore jamais résulté aucune parole, aucun dit. Car ni dans celle-ci, ni dans la précédente, les sons proférés n'indiquent l'action ou l'inaction, ni l'être soit d'un étant, soit d'un non-étant tant qu'on n'a pas aux mots mêlé des verbes. Alors seulement toute suite constitue un *logos*, la première liaison de tous les *logoï*, en quelque sorte le plus vrai et le plus bref.

- Théétète - Qu'entends-tu par-là ?

- L'Etranger - Quand on dit « l'homme apprend », il y a pour toi *logos*, le plus simple et le premier.

- Théétète - C'est mon avis.

¹⁵ (nt) Le nom *dēlōma* est formé sur une racine **dei-*, (peut-être élargie *w-*), qui comporte dans sa notion l'idée (au moyen) de « se détacher par un éclat qui met en lumière », « se mettre en évidence ». La question est de savoir pourquoi Platon range les verbes dans la catégorie des *dēlōmata*, le nom dans celle des *sēmata*. Supposons : parce que l'action verbale est ce par quoi un « étant » rend visible, met en évidence ce qui le distingue, ce qu'il a d'essentiel, ses caractères spécifiques : « l'homme apprend », « le cheval hennit, galope... », etc. On peut donc considérer que *dēlōma* est l'exprimant, tout en précisant : « ce qui exprime l'essence », « les traits distinctifs d'un être ». Il y a *logos* quand d'un « étant » est dit, à tort ou à raison, quelque chose. « La terre est bleue comme une orange » n'est pas un *logos*. Une telle proposition ne prétend pas énoncer ce qu'est la terre.

- L'Etranger - C'est qu'il y a dès ce moment en lui quelque indication relative à des choses qui sont, ou qui deviennent ou qui furent ou seront. C'est qu'il ne se borne pas à nommer mais effectue son achèvement en entrelaçant les verbes avec les noms. Aussi avons-nous dit qu'il discourt et non pas seulement qu'il nomme et à l'agencement qu'il constitue, nous avons donné le nom de Discours. »

Cette traduction de Diès est un non-sens !

Voici d'abord le texte grec : Il comporte 2 parties absolument décisives

- pour l'étude du *logos* selon Platon ;
- pour l'étude de l'être dans le Platonisme ;
- et plus encore pour établir le rapport entre la pensée grecque archaïque et la pensée platonicienne.

***1. Δηλοῖ γὰρ ἤδη πού τότε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων, καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον ἀλλὰ τι περαίνει, συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι.

« Voilà désormais qui est clair en tout cas : il porte sur l'étant ou des choses en train de devenir ou devenues ou à venir et il ne fait pas seulement que les nommer mais il réalise un achèvement en entrelaçant dans l'unité les verbes aux noms. »

Deux mots capitaux : *τι περαίνει* et *συμπλέκων*.

2. διὸ λέγειν τε αὐτὸν ἀλλ' οὐ μόνον ὀνομάζειν εἶπομεν, καὶ δὴ καὶ τῷ πλέγματι τούτῳ τὸ ὄνομα ἐφθεγξάμεθα λόγον.

"C'est pourquoi nous disons qu'il rassemble dans un dit et non seulement qu'il nomme et c'est précisément en raison de cet entrelacement dans l'unité que nous utilisons le mot de *logos* (que nous l'appelons l'assembleur).

On remarque que le mot *logon* termine cette seconde partie et recueille le mouvement de toute la phrase. Occupons-nous tout d'abord de l'opération du *logos* et non que de « ce sur quoi il parle ».

Platon dit : « Il ne nomme pas mais *πειραίνει* τι, il réalise, il accomplit, et mène à terme quelque chose ». Il nous dit comment, « *συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι*, en entrelaçant dans l'unité les verbes aux noms ».

Et il conclut *καὶ τῷ πλέγματι τούτῳ*, et c'est à cause-de cet entrelacs, que nous l'appelons *logos*.

Πλέγματι τούτῳ ... λόγος : traduire comme le fait Diès, par "Discours" c'est en quelque sorte mettre l'accent sur un passage à travers (le préfixe *dis-* latin est l'équivalent du *διά* grec). Mais il n'y a rien dans *logos* qui indique le parcours à travers. Si Platon avait voulu l'indiquer il n'aurait pas employé *logos*, mais il aurait fait comme quelques phrases plus loin, il aurait employé *διάλογος* (*dialogos*), dialogue, qui signifie essentiellement un dit qui s'avance à travers (*διά*) (non une parole à deux comme on voit souvent).

Il nous faut bien voir maintenant :

- ce que c'est que ce *plegma* (guirlande, corbeille, entrelacs)
- et pourquoi il dit de ce *plegma* lié *πλέγματι τούτῳ*¹⁶.

Sans doute pourrait-on voir dans cet entrelacement dont il vient de parler, à la façon de celui des brins d'osier qui courent et s'entretissent sous les doigts du vannier, une liaison de proche en proche c'est-à-dire un parcours discontinu et pourtant lié, ce que nous appelons un discours

Mais si cela répond bien au français discours, cela ne répond nullement au mot grec *logos* qui ne comprend rien en lui d'une telle idée surtout au moment où Platon nous renvoie expressément à l'étymologie et à la correspondance soulignée de *plegma* et de *logos*. Il nous faut donc expliquer ce *plegma* par ce qui vient d'en être dit ; or, dans le texte on ne le trouve pas sous la forme simple *πλέκω* (*plekō* = tresser, mais sous la forme composée *συμπλέκων* (*sumplekōn*) qui se compose de tresser et de *σύν* (*sun*) qui marque un rassemblement ensemble, l'un avec l'autre et de façon à former un tout.

¹⁶ (t) Ce dernier groupe n'est pas très intelligible.

C'est seulement par ce rassemblement que nous pouvons comprendre que le *logos* accomplit quelque chose.

Perainein est formé sur *πέρας* mot capital de la pensée grecque, un des deux mots du grand couple pythagoricien (*πέρας* – *ἄπειρον*) et qu'on retrouvera dans le Philèbe de Platon.

Peras est la limite et le limité, l'extrémité, le terme. Il est formé sur l'adverbe particule *per* (qui veut dire traverser ou passer d'une extrémité à une autre, d'une limite (terme) à une autre). *Peras* marque donc une fin au double sens de ce mot : une limite et un but, comme d'ailleurs le mot terme qui marque à la fois une limite et l'accomplissement du programme d'une action.

Περαίνει τι, c'est donc mener quelque chose à son terme.

Ti ne désigne pas la chose qu'on mène à son terme. C'est un accusatif qui veut dire « ici » (*sic* !) réaliser un accomplissement. Pour comprendre ce que signifie cet accomplissement il suffit de se référer au texte : *sumplekōn*. Or, le simple verbe *plekō*, à lui seul veut dire tresser, entrelacer. C'est le vocabulaire technique du vannier. Le préfixe *sun* ajoute ici, comme on l'a dit l'idée d'un rassemblement dans l'unité = entrelacer, dans un tout unitaire et c'est la réalisation de ce tout unitaire qui marque la fin le terme réalisé par le *logos* = celui-ci réalise un achèvement en entrelaçant en un tout, ou en UN, les verbes aux noms.

Comme le vannier, le *logos* réalise un achèvement dans l'unité d'une forme qui est pro-duite, c'est-à-dire qui pour la première fois paraît au jour, s'avance, se présente au regard. L'idée de fabrication n'est pas dans ce "pro-duire", il consiste dans l'entrelacs même. L'idée fondamentale est que le vannier opère la mise en vue de ce qu'Aristote appellera la cause formelle (la forme de la corbeille, *plegma*). En définitive, l'important est cette Unité réalisée par un entrelacs mené jusqu'à son terme, ce qui constitue l'opération propre du *logos*. C'est pourquoi nous dit Platon « en raison de cet entrelacs, nous l'appelons *logos* ». Que signifie ce « *plegma* »-là ? Le mot *plegma*, comme tous les mots *-ma* en grec marque le résultat d'une action. Bailly traduit *plegma* par plusieurs mots ; dans une première série il désigne : corbeille, guirlande, filet de chasse. Dans une deuxième série il signifie : enchaînement du discours (renvoi explicite à ce passage du Sophiste). En réalité, le mot quand il désigne guirlande, corbeille marque bien ce qui est réalisé, ce qui possède l'UNITE.

Platon a dit quelques lignes plus haut : c'est seulement quand on a mêlé les verbes aux noms que ça s'ajuste et que devient *logos* tout de suite la première *sumplokē*, la première liaison unitaire de tous les *logoi*, le premier et le plus bref. Donc, Platon a déjà bien marqué le rapport de la *sumplokē* (tresser en rassemblant en UN) et du *logos*. Celui-ci désigne donc essentiellement le rassemblement dans l'unité.

Ceci est conforme à l'étymologie du mot, au sens primitif de *legein* : c'est le verbe de la récolte en tant que cueillette et rassemblement pour la mise à l'abri (cf. *λεγος*¹⁷ le lit où l'on se repose dans un recueil) ; c'est cueillir et rassembler comme pendant la vendange ou cueillir les grappes qu'on place ensemble dans le panier ou pendant la moisson on rassemble le blé en gerbes. C'est ensuite mettre à l'abri comme l'engrangement ou le rassemblement dans un cellier. Ainsi le mot *legein* est le mot de l'acte total de la récolte.

La question se pose alors : comment un mot qui signifiait primitivement rassembler dans le recueil ou recueillir dans le rassemblement (les 2 actes sont intérieurement liés) en est-il venu dans la langue grecque à signifier « dire¹⁸ » ? Parler d'exposé supposait déjà qu'on soit à la fin d'une évolution. A proprement parler il n'y a pas l'idée d'exposition dans le mot *legein* au début de son sens.

¹⁷ (nt) C'est ainsi qu'est écrit, en lettres manuscrites, le mot *λέγος*. Le vocabulaire du passage, notamment l'allusion à « l'abri », nous renvoie au discours de Heidegger sur *legein* / *logos*. *Λέγος* et *λόγος* n'appartiennent pas à la même racine ; le premier est issu de **lekh-*, le second de **leg-* ; de la première racine est issu allemand *liegen* (être étendu), de la seconde le verbe latin d'où est issu « lire » français.

¹⁸ (nt) Une convention de traduction rend-elle nécessairement compte du sens intrinsèque d'une racine ?

On ne peut répondre qu'à la condition de penser l'essence du Dire à partir de cet acte de rassembler (cf. Heidegger *Logos*).

Jusqu'ici nous avons reconnu quatre aspects ou dimensions du langage. Articulation - nomination - communication - dévoilement. Ces dimensions sont toutes présentes dans la définition de Platon et aussi toutes insuffisantes - aucune d'elles ni même leur rassemblement simple ne peut livrer l'essence d'un dit.

- *le langage est articulation*. Platon le disait dans l'aporie Quand il employait *phthengesthai* mais maintenant cette articulation s'est précisée dans le *legein* puisqu'il est un entrelacement des verbes et des noms. Platon emploie aussi le verbe ἀρμόττειν (*harmottein*) qui veut dire ajuster, mot employé dans le Théétète à propos de la définition de *logos* pour désigner l'ajustement des pièces du chariot, mot également employé chez Homère pour désigner l'ajustement des pièces du radeau d'Ulysse. Par-là, le langage comme articulation s'apparente à la main.

- *L'aspect de nomination* est aussi présent mais en tant que dépassé : οὐκ ὀνομάζει μόνον ἀλλὰ λέγει. Dire est plus que nommer en tant que dire rassemble et que dans et par le rassemblement il accomplit quelque chose. Non seulement, la nomination mais le rapport d'indication le *sēmainein*, est assumé, dépassé dans le *legein* qui rassemble. Pour penser ce dépassement, on peut recourir au terme hégélien de *Aufhebung* qui supprime et assume en dépassant.

- *Le dépassement* - Par ailleurs, le *logos* dévoile et rend visible. L'opposition *kruptō* – *legō* telle qu'elle est dans Héraclite nous marque que l'essence du *legein*, du dire comme "mise en lumière" est ici attestée et comme dévoilement en opposition au cèlement, à l'occultation.

- *Enfin reste la communication* - Platon ne l'explique pas dans ce texte et pour une raison simple, c'est qu'elle va de soi pour tout homme grec. Et personne autant que Platon n'a insisté sur la nature dialoguante de la parole et de la pensée surtout dans le Sophiste en 263-c. La pensée et le *logos*, c'est la même chose sauf que l'une est le dialogue de l'âme, avec elle-même sans émission de la voix et c'est cela qui est appelé par nous *διάνοια* (*dianoia*) = pensée.

Voilà une traduction proposée :

"Il est clair désormais qu'il porte cette fois sur l'étant ou les choses qui viennent, sont venues ou viendront à apparaître et qu'il ne fait pas que les nommer mais qu'il réalise un achèvement en entrelaçant dans l'unité les verbes aux noms. C'est pourquoi nous disons qu'il rassemble dans un dit et non seulement qu'il nomme (c'est-à-dire qu'il vise dans un nom) et c'est précisément en raison de cet entrelacement dans l'unité que nous utilisons le mot *logos* (que nous l'appelons le rassembleur)".

Mais si le *legein* ou le *logos*, le dit réunit en lui-même toutes ces dimensions, il ne suffit pas à mettre en lumière l'essence du dit, que précisément il manifeste dans et par son rassemblement. On approche quelque peu de cette essence du dit en nous reportant à un passage du sophiste où nous croyons que dire c'est essentiellement lire quelque chose.

262-e. L'Etranger : "Le *logos* est nécessairement à chaque fois qu'il est *logos* de quelque chose ; *logos* de rien c'est impossible". De quoi y a-t-il *logos* ? C'est là la très grande question. Pour l'instant, nous pouvons lire que le rapport du *logos* à ce dont il est le *logos*, le rapport du dit à ce qui est dit, a quelque chose à voir avec un rassembler. En quoi cette opération de rassemblement est-elle constitutive d'un rapport à quelque chose ?

Il serait facile ici d'indiquer une interprétation fondée sur la philosophie moderne ; le rapport de la pensée à l'objet est constitué par l'unité synthétique d'aperception, par une *sumplokē*, par une σύνθεσις (*synthesis*). En ceci, nous sommes dans l'axe kantien. *Sumplokē* équivaldrait à la synthèse catégoriale ; c'est en assemblant la multiplicité des données sensibles dans l'unité objective d'aperception que nous constituons les objets. L'interprétation kantienne reste cependant fort au-dessous de ce qui est en question dans la simplicité des mots grecs de la langue de Platon et plus encore de la langue antérieure. Voici précisément les textes de Kant tirés de la « Déduction transcendantale » (2^e Edition) où il est affirmé que le rapport de l'objet est intégralement constitué par une *sumplokē*, par l'unité synthétique d'aperception.

Chap. I7 –

« Une connaissance consiste dans le rapport déterminé de représentation donnée à un objet. Mais l'objet est ce dans le concept de quoi est *réuni* le divers d'une intuition donnée». Or toute réunion de représentations exige l'unité de la conscience dans leur synthèse. Par conséquent, l'unité de la conscience est ce qui seul constitue le rapport des représentations à un objet et, par suite de¹⁹ leur valeur objective, l'unité synthétique de la conscience est une condition objective de toute connaissance. Il faut que je lui soumette toute intuition pour qu'elle devienne objet. »

Que cela ait rapport à l'être comme chez Platon ou comme avant Platon, c'est aussi vrai. Voici la citation :

Chap. 19 - *Critique de la raison pure* :

"Le rôle que joue la copule « est » dans les jugements, est de distinguer l'unité objective des représentations données de leur unité subjective. Elle désigne en effet le rapport de ces représentations à l'aperception originaire et leur unité nécessaire, bien que le jugement soit lui-même empirique et même contingent".

Ex : tous les corps *sont* pesants.

Kant oppose unité subjective et unité objective des représentations» Quand on se contente d'enchaîner deux représentations telles qu'elles se présentent à un sens interne, le mot *est* n'a de valeur qu'à l'intérieur du sens interne. Il n'a aucune valeur objective et universelle. Il faut que l'enchaînement soit indépendant de l'enregistrement d'une sensation par une sensibilité particulière. Pour que le flux des sensations constitue un monde, une unité objective, il faut parfois que ces impressions soient complètement interverties.

Ex : du canon qui tire un obus.

- Celui qui est à côté perçoit le coup de départ et *après* perçoit le coup d'arrivée.

- Mais celui qui est proche du point d'impact (s'il n'est pas dessous) perçoit le coup d'arrivée *avant* le coup de départ et vouloir construire une balistique sur ces impressions ce serait vouloir expliquer comment un obus éclate avant d'être parti (contradiction totale). C'est le problème fondamental de la causabilité qui est une des dimensions de la *sumplokē*. On n'a le droit d'établir des relations causales donc catégorielles que là où on a affaire à une propagation de l'événement dans *l'espace-temps*.

L'unité objective d'aperception met en jeu les structures que sont les catégories qui n'ont de sens que sous la forme de schèmes dans l'espace ou le temps de telle manière que la causalité a un schème : celui de la continuité spatio-temporelle. Il faut donc que les observations soient vraies pour tous les observateurs même si elles diffèrent dans chaque système de référence. Il faut donc qu'ils puissent se mettre d'accord au moyen d'une table catégoriale, qu'elle soit celle de Kant ou celle de Lorentz.

C'est le sens du mot *est*, au sens de « il y a un monde », qui est en question dans la pensée kantienne avec la *sumplokē*. Le *est* kantien, *l'être* selon Kant, *l'étant*, c'est le Monde, autrement dit, nous avons affaire à un réalisme empirique doublé d'un idéalisme « transcendantal » du transcendant. Ce qu'est l'être en lui-même Kant n'en dit rien, se refuse dans la dialectique à en dire quelque chose. Il n'affirme l'être que comme l'étant du monde pris comme *constitution transcendantale* à la base de laquelle il y a l'unité objective d'aperception, c'est-à-dire la conscience transcendantale.

On pourrait expliquer le *logos* platonicien de cette manière, comme *sumplokē* équivalent à la synthèse et à l'unité objective kantienne où nous retrouvons tous les mots : il effectue ; voilà la constitution, le *perainei*, l'unité de la conscience transcendantale qui est dans le *sun*. Et précisément ce qu'elle entrelace, ce sont les verbes aux noms selon les exigences de la *sumplokē* que seraient chez Kant les catégories. Et en ceci ; elle entrelace les choses comme les choses elles-mêmes et les actions sont entrelacées dans la réalité.

Cette interprétation engage un sens de l'être qui n'est pas celui de Platon. Il entend bien l'être en lui-même sans aucune relativité due à la constitution humaine. Aussi l'ambition de Platon dans sa définition du *logos* va beaucoup plus loin pour la pensée que celle de Kant dans *La critique de la raison pure*.

¹⁹ (t) « de » manque dans le texte.

La question ne fait donc que se renforcer. Aussi bien dans le dit que dans le rassemblement qu'il opère l'être est mis en cause tel qu'en lui-même.

De quelle façon ?

L'ontologie platonicienne qui s'édifie dans le « Sophiste » rompt, dans la pensée et selon le vouloir- de Platon, avec la doctrine parméniennienne de l'être. Elle repousse les deux vers de Parménide :

« Non, jamais tu ne plieras de force les non-être à être.

De cette route de recherche écarte plutôt ta pensée. »

(258d)

"Nous ne nous sommes point contentés de montrer que les non-être sont, mais sur la forme même qui constitue le non-être, nous avons fait pleine lumière. Une fois démontré en effet, et qu'il y a une nature de l'autre, et qu'elle se détaille à tous les étants dans leur relation mutuelle, de chaque part d'elle-même qui s'oppose à l'être, nous avons osé dire que cela même est le non-être. »

L'être est un genre auquel tous les autres genres participent en tant qu'ils sont : mouvement, repos, même et autre (pour ne citer que les cinq grands). Autant de fois *ils sont*, autant de fois ils participent à l'être, autant de fois *l'être est*. L'être n'est pas le mouvement, le repos, le même ou l'autre. Autant de fois ils sont *autres* que l'être, autant de fois *l'être n'est pas*.

Ce "*n'être pas*" n'est pas le contraire d'être. Il est l'altérité, genre contraire à l'identité. L'altérité est chaque fois qu'un des grands genres (ou en général une forme) est distinguée des autres. Chaque fois qu'un genre a rapport à soi-même en son identité, l'altérité n'est pas.

Chaque fois que *l'être n'est pas* ou que *le non-être est*, chaque fois donc qu'il est question d'altérité, l'être et le non-être sont ensemble soit pour dire de l'être qu'il n'est pas, soit pour dire du non-être qu'il est. Et cette situation n'est possible que si, nous dit Platon, énoncer le non- être n'est pas énoncer un contraire de l'être, mais seulement un autre que lui. (256b)

Cette ontologie est une eidétique : Etre, Autre, Même, Mouvement, Repos, sont des εἶδη ou ἰδέαι.

Dans chaque parole, les grands genres sont impliqués et communiquent. Je dis : « *Le mouvement est* » ; en tant qu'il est, le mouvement participe de *l'être* ; il est même que soi ; il est *autre* que le *repos*, ou que n'importe quelle forme. La communication de deux genres quelconques suppose toujours l'identité de chacun avec soi-même et leur altérité réciproque. Et en même temps, ils sont, ils participent à l'être.

Tout est clair dans la thèse de Platon, tout sauf l'être. Comment l'être peut-il être un²⁰ genre ? Parlant du *logos*, Platon dit qu'il est τῶν ὄντων ἐν τι γένων. Il ne faut pas traduire : « un des genres de l'être », mais « un des genres qui sont, qui participent à l'être ». Cette expression peut-elle convenir à l'être lui-même ? En effet, ce qui participe est autre que ce à quoi il participe ; ou bien l'être fait-il exception, mais dans quel sens ? Si l'être a rapport à soi, c'est à la façon de tout genre selon la dimension du même et non selon sa propre dimension. La question est celle-ci : si l'être est un genre (ou prédicat, mais c'est là une expression plus tardive qui ne convient pas à Platon), son statut est régi par la loi de la communication des genres (des *eidē*, qui²¹ participent à l'être), donc l'être paraît transgresser le statut des autres genres.

En est-il au sujet de l'être dans le sophiste, comme dans le paradoxe de Russel : « l'ensemble de tous les ensembles qui ne se contiennent pas eux-mêmes comme élément se contient-il lui-même ? » Il y a une équivoque à l'origine du paradoxe : l'ensemble est tantôt défini en extension, tantôt en compréhension.

Toutefois, l'équivoque de l'être est ailleurs ; d'une part, l'être est un genre, un *eidōs* formant un tout avec les autres genres, et d'autre part, il confère aux autres genres la dimension de la réalité. Mais Platon ne dit pas comme dira Hegel que l'essence, par exemple du mouvement, est « l'être lui-même qui s'intériorise en raison de sa nature » ou encore qu' « elle est la vérité de

²⁰ (t) « en »

²¹ (t) « dont »

l'être » et que le savoir atteint à l'essence en se réintériorisant à partir de l'être immédiat, « de l'être tel qu'il existe, dans son immanence immédiate et exclusive ». Cette réintériorisation s'opère par la médiation de l'altérité dont le double mouvement de négation entre apparence et fond constitue l'identité et le retour de l'être à lui-même dans sa vérité.

Aucune tentative chez Platon pour faire surgir l'identique (et l'essence) de la négation de l'apparence et de la négation de cette négation (cf. la deuxième partie du Parménide, la dialectique : un - les autres), l'être n'est point d'abord l'indéterminé. Mais il transcende toutes les formes et son statut n'est pas celui de l'essence, la dialectique ne l'atteint que par un raisonnement bâtard, bâtard comme l'amour dans le banquet.

Dans la République, Platon dit du Bien qu'il est au-delà de l'essence sur laquelle il l'emporte en puissance et en dignité. Or, être et Bien sont ici une seule et même chose, parce que principe de tout ce qui est, de l'être de tout étant. Au reste, la preuve de cette identité entre être et Bien se trouve dans le Sophiste en 248-e.

« Nous laisserons-nous si facilement convaincre que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée, ne sont pas présentes à l'être en sa plénitude de perfection, qu'il ne vit ni ne pense, et que, solennel et sacré, vide d'intellect, il reste là planté sans mouvement ? L'effrayante doctrine²² ! »

(Cf. la doctrine de Sartre, moins la négativité).

Ces termes (le mouvement, la vie...) ont fait l'objet d'un contresens général dans les études sur Platon, sauf dans les études de Brentano sur Aristote où il réintègre les significations à leur réalité historique ; (c'est une source fondamentale de la doctrine de Heidegger). Dans la traduction de Diès, l'essentiel nous échappe. « Etre universel » n'a pas de sens platonicien. τῷ παντελῶς ὄντι... (Comprendre : telle est la formule que Diès traduit par « être universel »).

Quand ὄν a le sens de « étant », il ne signifie pas les étants, mais l'étant dans son unité individuelle ; ici il signifie l'être au sens de l'un qui est, l'être en son achèvement parfait. C'est celui dont chaque genre tient l'existence (la réalité et non pas l'existence empirique). Ici le mouvement la vie, l'âme, tiennent leur être de l'être dans l'entière plénitude de son terme : παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, qui est traduit par « n'ont pas de place au sein de » (Diès) doit être rendu par « ne sont pas présents à l'être en sa plénitude de perfection » ; ὄν signifie : ce qui est présent, être présent à. Donc, l'eidétique, liée à la communication des genres, a son fondement dans une ontologie. Tous les *eidē* participent à l'être, ils sont des formes de la présence à l'être (τῷ παντελῶς ὄντι παρεῖναι) ou de l'être en sa présence. Le *logos* qui est le genre de la communication elle-même, est l'assembleur de cette présence, assemblément fondé dans l'être lui-même.

Ce que Platon veut édifier dans le « Sophiste », c'est une ontologie qui permette de fonder la vérité et l'erreur, la distinction du vrai et du faux. Et comme le vrai et le faux sont à la fois des thèmes (corrélats des thèses) et des dimensions du *logos*, il faut que le *logos* d'une part puisse dire ce qui est réellement comme il est réellement, et ce qui réellement n'est pas comme n'étant réellement pas, et d'autre part, comme n'étant pas. Le non-être étant, on l'a assez répété, l'être autrement, le *logos* faux dit ce qui est,²³ dit l'étant, mais un étant autre que n'est celui dont il parle. (263-b) Le *logos* faux dit donc des choses qui sont (il a nécessairement rapport à l'être) mais autres, à son²⁴ endroit que celles qui sont. Nous d'avons dit « il y a autour de chaque chose beaucoup d'étant et beaucoup de non-étant ».

Gardons cette formule dans notre ressouvenir pour notre étude de la pensée aurorale. Donc, le *logos*, le dire, est dire,²⁵ parce que son rassemblement a quelque chose à voir avec la mise en lumière de l'être. Ici, Platon n'est pas un inventeur. Le grand témoin du *logos*, c'est Héraclite.

²² Texte grec (248-e – 249-a) : Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἄγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι;

²³ (t) La ponctuation fait défaut.

²⁴ (t) « à ton endroit »

²⁵ (t) Ici, il serait peut-être préférable de supprimer la virgule.

