

Vérité ontologique et valeur morale chez Platon

(4^e séance : 13 mai 2015)

Le *Parménide*

Les trois prochains dialogues (*Parménide*, *Sophiste*, *Philèbe*), appartenant à la dernière période de l'œuvre de Platon, constituent le stade le plus achevé de l'ontologie platonicienne et de la méthode dialectique utilisée pour l'instituer. En outre, dans le *Philèbe*, le rapport apparaîtra plus clairement entre cette philosophie théorique très technique et la philosophie pratique visant à réaliser la meilleure vie humaine possible.

En fixant un rendez-vous pour le lendemain aux interlocuteurs du *Théétète* et en retrouvant ceux-ci au début du *Sophiste*, Platon a indiqué la continuité qu'il souhaitait établir entre les deux dialogues, même s'ils diffèrent autant par les questions posées que par les méthodes mises en œuvre et par les références philosophiques qu'ils interrogent. Nous quittons en effet le relativisme protagoréen pour mettre à l'épreuve la théorie parménidienne de l'être. Or, c'était déjà le cas dans le dialogue intitulé *Parménide*, dont l'écriture est à peu près contemporaine du *Théétète*, et dont les analyses précèdent manifestement celles du *Sophiste*, qui en retient les indications et les dépasse vers une conclusion plus aboutie. C'est pourquoi, il vaut mieux interrompre la continuité de la mise en scène pour acquérir d'abord les mises en garde critiques du *Parménide*. C'est en effet un dialogue qui propose peu d'avancées positives, du moins explicitement, et signale au contraire, sans les résoudre, plusieurs difficultés de la théorie des formes séparées. On a beaucoup discuté pour savoir s'il s'agissait d'une autocritique des œuvres de la maturité, impulsée notamment par les réflexions des élèves de Platon, dont faisait partie Aristote à cette époque, ou d'une critique de certains courants s'autonomisant au sein de l'Académie. Il ne fait aucun doute en tous cas qu'une bonne partie des difficultés mentionnées est liée au vocabulaire utilisé dans les œuvres précédentes pour rendre compte de la relation entre l'idée et les choses qui en participent.

Par ailleurs, la mise en scène situe clairement le dialogue dans le sillage des travaux de l'école d'Élée, c'est-à-dire le seul courant présocratique qui ait entamé une réflexion sur la notion d'être elle-même et sur ce qui pouvait être attribué à une chose en tant qu'elle est un étant : c'est bien à Parménide que Platon doit son point de départ ontologique, non à Socrate ou à quelque autre courant présocratique. Le dialogue est présenté comme ayant eu lieu lorsque Socrate était très jeune, lors d'un passage à Athènes de Parménide, très âgé, et de son disciple Zénon. Dans la maison de leur hôte athénien, où s'étaient réunis quelques amis avides d'entendre parler de cette philosophie, Zénon avait présenté quelques-uns de ses arguments destinés à soutenir la thèse parménidienne selon laquelle « ce qui est » ne peut être qu'un. Nous avons quelques autres témoignages de la méthode de Zénon, qui consistait à poser comme une hypothèse la proposition adverse et à en tirer des conséquences contradictoires entre elles, pour conclure que l'hypothèse de départ était nécessairement fautive. L'un des arguments qui nous sont parvenus démontrait ainsi que, si les étants sont multiples, ils doivent être à la fois limités et illimités, ce qui est impossible. Dans la scène qui ouvre le *Parménide*, la conclusion était que, si les étants sont multiples, ils doivent être à la fois semblables et dissemblables, et à la fois multiples et uns. Socrate était alors intervenu pour faire remarquer qu'il n'y avait là rien d'extraordinaire, car toutes les choses qui nous entourent sont en fait dans ce cas :

« Si donc quelqu'un entreprend d'affirmer que les mêmes choses sont multiples et unes, nous dirons qu'il montre effectivement que des cailloux, des bouts de bois et des choses de ce genre sont multiples et unes, mais pas que l'un est multiple ni le multiple un, et que donc il ne dit rien

d'étonnant mais seulement ce que tout le monde peut reconnaître ; en revanche, s'il séparait les formes (*eidè*) et les considérait en elles-mêmes (*kath'hauta*), par exemple le semblable et le dissemblable, le multiple et l'un, le repos et le mouvement et tout ce genre de choses, et montrait comment entre elles elles sont capables de se mélanger et de se distinguer, alors je serais émerveillé, Zénon. » (*Parménide*, 129d-e).

Parménide l'interpelle alors à propos de cette séparation des formes :

« Mais dis-moi, est-ce que toi tu fais cette division dont tu parles, mettant à part les formes elles-mêmes et à part les choses qui participent d'elles ? Et te semble-t-il que la ressemblance en soi est autre chose à part de celle que nous avons, et de même pour l'un, le multiple et tout ce dont vient de parler Zénon ? » (*id.*, 130b).

Socrate confirme qu'il fait cette séparation à propos des notions de ce type, et, en réponse à une nouvelle question de Parménide, qu'il la fait aussi à propos des notions telles que le bien, le beau, le juste, c'est-à-dire des notions morales. Il est en revanche embarrassé quand il s'agit des notions générales de choses naturelles, comme l'homme, l'eau ou le feu, et rejette tout à fait l'éventualité qu'il y ait des idées séparées de choses aussi insignifiantes que le cheveu, la boue, la crasse. Parménide lui dit alors que ce rejet lui vient de son jeune âge et de son manque d'expérience en philosophie — réponse qui semble bien indiquer la volonté de Platon d'étendre les idées à tout terme général quel que soit ce qu'il désigne. Ce passage a une grande importance historique car, dès les premiers disciples de Platon et tout au long de l'existence de l'école platonicienne, la question sera disputée de savoir s'il faut poser des idées de tout ou en rejeter certaines.

Difficultés de la théorie des idées

Cependant, sans insister sur ce point, Parménide passe immédiatement à la difficulté de concevoir comment une forme unique est distribuée dans un grand nombre de choses : faut-il penser qu'elle est tout entière en chacune ou qu'elle se divise en autant de parties dispersées dans toutes les choses participantes ? Socrate pense qu'il serait absurde que la forme ne soit pas tout entière dans chaque chose participante et il essaie de défendre cette position lorsque Parménide la présente sous une forme peu crédible :

« — Étant donc une et la même, elle se trouve tout entière à la fois dans plusieurs étants, de sorte qu'elle serait ainsi séparée d'elle-même. — Elle ne le serait pas, si du moins c'est à la manière du jour, qui est un et le même partout en même temps sans être pour autant séparé de lui-même, que chacune des formes et une et la même en même temps dans toutes les choses. — Voilà une manière élégante, Socrate, de faire que la même chose soit en même temps partout, comme si tu disais qu'un voile étendu sur plusieurs hommes est un et tout entier sur tous. » (*id.*, 131b).

Il est très intéressant d'observer que la proposition de Socrate allait dans le sens d'une dématérialisation du rapport entre l'idée et ses participants sensibles, par l'abandon de la comparaison avec un corps total divisé en parties localement situées, mais que Parménide le contraint à revenir à cette comparaison en introduisant l'image du voile, qui retourne à cette impasse. En effet, le jour, au sens de la date en vigueur, est le même pour tout le monde sur une région très étendue, et n'en est pas moins tout entier partout. Malgré ce recul de Parménide et l'absence de solution formulée, nous pouvons penser qu'implicitement Platon adresse à ses lecteurs la mise en garde de ne pas concevoir la relation de participation comme une relation entre des corps.

La deuxième difficulté est celle qu'on retrouve chez Aristote sous l'appellation d'« argument du troisième homme », qui se trouve formulé ici non pas à propos de l'idée d'homme mais à propos de l'idée de grand :

« — Lorsque plusieurs choses te semblent grandes, ce même aspect (*idea*) que tu vois dans toutes te semble unique, et c'est de là que tu penses le grand comme un. — Tu dis vrai. — Mais le grand lui-même et les autres grands, si de la même façon tu les regardes ensemble par ton âme, ne feront-ils pas apparaître un nouveau grand, par lequel tous ceux-là apparaissent nécessairement comme grands ? — On dirait. — C'est donc une autre forme de grand qui apparaîtra, à côté du grand en soi et de ceux qui en participent ; et au-dessus de ceux-là il y en aura encore un autre, par lequel ils sont tous grands, et chacune des formes ne sera plus une mais une quantité infinie. » (*id.*, 132ab).

La première phrase évoque le processus d'induction par laquelle nous formons spontanément les notions générales en repérant un même aspect ou une même propriété dans une multitude d'objets différents. Si l'on pose que cet aspect commun existe à côté de tous les exemples particuliers, il devient un autre objet grand au même titre que ceux-ci et il faut créer un nouvel ensemble qui les contient tous, c'est-à-dire une nouvelle idée « grand » ; ensuite, si cet ensemble est lui aussi posé comme existant par lui-même à côté des autres grands, il doit être réuni à eux par une nouvelle idée commune, et ainsi de suite à l'infini.

Socrate fait alors remarquer que cette conséquence n'arrive pas si l'on considère l'aspect commun seulement comme une pensée en nous (comme le font la plupart des théories, anciennes comme modernes, des notions générales). Mais Parménide voit dans cette proposition une nouvelle difficulté :

« Si les autres choses participent aux formes, ne te semble-t-il pas que, nécessairement, ou bien chacune est faite de pensées et tout pense, ou bien elles sont des pensées mais ne pensent pas ? » (*id.*, 132c).

L'objection repose sur le fait que, si les formes sont des pensées, et si les autres choses sont telles que ce à quoi elles participent, alors toutes les choses sont aussi des pensées. Nous pouvons repérer facilement où se trouve l'erreur de raisonnement : c'est que la chose participante participe à la notion dont elle hérite la détermination, mais elle n'hérite pas pour autant du statut ontologique de la notion séparée. De même, en effet, qu'une chose qui participe à une idée quelconque ne devient pas de ce fait elle-même une idée, de même, si l'idée est une pensée, la chose qui en participe ne deviendra pas une pensée. Cette difficulté est donc différente des précédentes, où il suffisait d'éviter certaines formulations ou images pour que disparaisse la difficulté. Ici, nous constatons que Platon refuse de renoncer à l'existence en soi des idées qu'entraînerait leur statut de simples pensées construites par notre esprit à partir de l'expérience sensible. Pourquoi refuse-t-il ce statut au point d'y opposer un raisonnement non valide ? C'est là probablement que se révèle la dépendance de son ontologie par rapport à sa pensée morale : il a besoin d'absolus, c'est-à-dire de notions qui ne soient pas relatives à nos constructions mentales et par là toujours revisables, et il en a besoin avant tout pour les notions morales, afin de repousser tout relativisme des valeurs et de garantir une signification du bien qui soit incontestable. Sur ce point la continuité ne sera jamais rompue avec les stades antérieurs de sa pensée, et la filiation avec Socrate est la plus manifeste ; en effet, s'il est à peu près certain que le Socrate historique ne concevait pas encore les formes comme séparées, il cherchait une définition universelle des vertus qui ne dépende pas des individus ni des circonstances.

La difficulté suivante revient aux avertissements contre de mauvaises images de la relation, avec la proposition de considérer les idées comme des modèles de copies. Le problème de cette représentation est qu'elle est fondée sur une relation de ressemblance réciproque entre l'idée et ses participants, qui en fait des réalités de même niveau :

« Si donc quelque chose ressemble à la forme, est-il possible que cette forme ne soit pas semblable à ce qui en est la copie, dans la mesure où celle-ci lui est semblable ? Ou bien y a-t-il un moyen pour que le semblable ne soit pas semblable au semblable ? (...) Ce n'est donc pas par la ressemblance que les autres choses participent aux formes, mais il faut chercher un autre moyen de participation. » (*id.*, 132d-133a).

Le développement complet, dont la citation ne retient que la conclusion, indique que l'on retombe dans l'argument du troisième homme, parce que l'idée vient s'ajouter à ses participants comme si elle était une chose du même type, de sorte que leur ensemble est réuni par un troisième terme, et ainsi de suite. Par ce passage, Platon recommande clairement d'éviter le vocabulaire, pourtant fréquent dans ses propres œuvres de maturité, du modèle et de la copie, ou du moins d'être conscient qu'il s'agit d'une image inadéquate.

Enfin, une dernière difficulté surgit du cas particulier des relatifs, c'est-à-dire des choses qui n'existent et ne se définissent que l'une par l'autre. Ainsi, par exemple, le maître n'existe que par rapport à l'esclave, et réciproquement. Or, la science et ses objets sont également des relatifs, car il n'y a de connaissance que d'un connaissable et tout connaissable n'est tel que relativement à une connaissance. Si donc il doit y avoir une correspondance entre les deux termes, la science qui est en nous doit porter sur les réalités qui nous entourent, et la science en soi sur les réalités en soi, de telle sorte que nous ne pouvons connaître les idées :

« Je suppose que toi et tout autre qui pose l'existence de chaque forme comme en soi, reconnaîtrez qu'aucune d'elles n'est en nous. (...) Or, la science en soi est science de la vérité en soi ? (...) Dès lors, nous ne pouvons connaître aucune des formes, puisque nous ne possédons pas cette science. » (*id.*, 133c-134b).

En dépit de toutes ces difficultés, Parménide insiste sur la nécessité de continuer à concevoir les formes comme séparées, parce que, dit-il, s'il n'existe aucune détermination fixe et immuable, la pensée est impossible, puisque ce qu'elle pense doit rester vrai et non se modifier constamment. On retrouve la liaison entre l'être et la pensée, que le Parménide historique formulait dans son *Poème*. D'une manière générale, toute prétention à une vérité scientifique doit satisfaire cette exigence de déterminations stables, mais dès Aristote on cherchera à l'assurer sans poser l'existence de ces vérités en dehors des corps sensibles.

Analyse dialectique de la notion d'un

La deuxième partie du dialogue résulte de la conclusion que, pour lever toutes ces difficultés, il faut davantage d'entraînement à la dialectique, c'est-à-dire au raisonnement sur les notions générales elles-mêmes et sur leurs rapports entre elles. Parménide propose donc de reprendre la méthode de Zénon, en l'appliquant à l'une de ces notions et non à des réalités sensibles, et en étoffant la structure du raisonnement : on ne posera pas seulement l'existence de la notion, mais aussi sa non-existence, et on n'en tirera pas seulement les conséquences qui en résultent pour elle-même mais aussi pour les autres

choses. Choisisant de « jouer ce jeu laborieux » à propos de la notion d'un, il construira ainsi une structure composée de deux hypothèses et des neuf conséquences¹ qu'on peut en tirer² :

— si l'un est -> conséquences pour lui :

— il n'est pas plusieurs, donc n'est pas un tout, n'a pas de parties, donc pas de figure ; il n'a pas de lieu car n'est ni en lui-même ni en autre chose ; de ce fait, n'est ni immobile ni mù ; ni identique ni différent, ni semblable ni dissemblable, ni égal ni inégal ; de ce fait, ni plus vieux ni plus jeune ni du même âge que lui-même, de sorte qu'il n'est pas dans le temps ; par suite, ne participe pas à l'être, car l'être ne peut lui être attribué que dans l'un des trois temps ; s'il ne participe pas à l'être, il n'est même pas un car être un c'est être quelque chose ; par conséquent, il n'y en aura aucun nom ni connaissance ni sensation.

Concluant qu'il est impossible de concevoir l'un de cette façon, on reprend au début d'une autre façon :

— s'il est un, il est, car « un » désigne quelque chose ; il est donc un tout : l'un-qui-est, dont chacune des deux parties (l'un et l'être) possède également l'un et l'être, de même que les parties de celles-ci, etc., ce qui entraîne à sont tour l'existence des nombres. En outre, ce n'est pas par lui-même que l'un diffère de l'être ni l'être de l'un, mais il faut poser la différence comme un 3^e terme auquel ils participent. Selon qu'on le prend comme tout ou comme parties, l'un-qui-est est un et multiple, fini et infini, dans soi-même et dans autre chose, immobile et mù, identique et différent ; il participe au temps et au devenir ; il y en a donc connaissance, sensation, nom et définition.

— Puisqu'il participe au temps, il est possible de considérer les deux manières de le concevoir comme existant alternativement. Entre le moment où il est et le moment où il n'est pas et inversement, il faut poser les processus de naissance et de destruction, et le passage d'un de ces processus à l'autre ne se fait pas dans le temps mais est instantané (sinon il existerait un temps où à la fois il serait et ne serait pas).

-> conséquences pour les autres :

— ils participent à l'un en tant que leur multiplicité forme un tout ; par leur nature propre ils sont illimités mais de l'extérieur ils sont limités à la fois par l'un et en tant qu'ils se limitent mutuellement.

— ils ne participent pas à l'un -> ne sont ni un ni multiples, car le multiple est une pluralité d'uns.

— si l'un n'est pas -> conséquences pour lui :

¹ On parle souvent des « neuf hypothèses » du *Parménide*, ce qui *stricto sensu* n'est pas correct mais peut éventuellement se justifier par le fait que, si l'on aboutit chaque fois à deux conséquences contradictoires, c'est parce que chacune d'elles contient une certaine manière de comprendre l'hypothèse de départ, donc fait l'hypothèse d'une certaine interprétation.

² Les déductions sont ici fortement résumées ; en réalité, elles occupent la plus grande partie du dialogue.

— « n'est pas » est affirmé de quelque chose, distinct des autres ; il participe à l'être au sens où nous disons ce qui est en disant qu'il n'est pas, mais son être est de ne pas être ; il est mû et non mû, il naît et périt et à la fois ne naît ni ne périt.

— il n'a aucune participation à l'être -> aucune attribution n'est possible.

-> conséquences pour les autres :

— ils sont autres entre eux (et non par rapport à l'un, qui n'est pas), infinis mais limités l'un par l'autre.

— ils ne sont rien car dans le multiple doit se trouver l'un -> aucune attribution.

La conclusion du raisonnement constitue aussi la fin abrupte du dialogue : « Que l'un soit ou ne soit pas, lui-même et les autres, chacun par rapport à soi et les uns par rapport aux autres, sont tout et ne le sont pas, paraissent tout et ne le paraissent pas. » (166c).

L'exercice semble avoir été un peu gratuit et infructueux puisqu'il n'a pas abouti à déterminer dans chaque cas quelle conséquence, parmi les deux contradictoires, était vraie et l'autre fausse, et l'on ne peut même pas conclure, comme dans les arguments de Zénon, que ce résultat invalide l'hypothèse de départ puisque celle-ci était elle-même accompagnée de sa contradictoire. Il est probable que Platon ait ainsi voulu montrer que cette manière de mener la dialectique n'est pas encore celle qu'il cherche, et surtout que l'ontologie parméniennienne admet plusieurs interprétations dont toutes ne sont pas acceptables. Ces deux constatations constituent une étape préliminaire critique aux développements positifs que nous allons maintenant découvrir dans le *Sophiste*.