

DEUXIEME PARTIE

*Analyses des procédés rhétoriques
employés par les sophistes
à partir d'une lecture de Platon*

LA SUBVERSION SOPHISTIQUE CHEZ PLATON

Jean-François MATTÉI

Nous assistons en cette fin de XX^e siècle à une réhabilitation de la sophistique, déjà amorcée par Hegel dans son *Histoire de la philosophie*, dont témoigne une nouvelle fois la présente journée d'études à Nice. Son intitulé est sans ambiguïté, sinon sans appel :

« Pourquoi a-t-on tué les sophistes ? ».

La présentation de la problématique, due à Éric Bonnargent, répond par avance à la question du mobile du crime puisqu'elle présente la sophistique, en la rapportant à la tradition philosophique qui l'a emporté, comme « une tumeur maligne de la pensée ». C'est là le diagnostic d'un mal dont serait paradoxalement responsable celui qui le dénonce, semblable au médecin du *Gorgias* mis en accusation par un cuisinier devant un tribunal d'enfants, qui n'aurait pas hésité à marginaliser, sinon à détruire, un mouvement susceptible de mettre en danger la santé du philosophe. Dans cette perspective, on ne saurait tout à fait donner tort à l'accusateur : si la sophistique est vraiment une tumeur maligne, extirpons-la au plus tôt afin que ses métastases ne viennent pas contaminer la philosophie naissante. La sophistique contre la philosophie, les métastases contre la métaphysique, nous ne quitterions pas là le terrain bien connu du conflit entre les prétendants au pouvoir, ce terrain que Platon, Gilles Deleuze le rappelle dans « La fin du platonisme » (*Logique du sens*), a parcouru dans tous les sens, en écho tardif au conflit d'Ulysse et des prétendants dans *l'Odyssee*.

Les choses sont sans doute un peu plus complexes. On pourrait, certes, rappeler en premier lieu que, s'ils n'étaient pas partout les bienvenus, en particulier à Sparte, les

sophistes n'ont pas pour autant été mis à mort : bien au contraire, c'est celui qui a le premier revendiqué le titre de philosophe, Socrate, qui a été condamné par la démocratie athénienne et exécuté. Mais on peut tout aussi bien souligner que Socrate, Aristophane en est le principal témoin, a été condamné au titre de *sophiste* ; et certains interprètes modernes, d'Eugène Dupréel à Jacques Derrida, ont même reconnu en Socrate un sophiste plus rusé que les autres puisque, pratiquant assidûment l'art éristique, il leur empruntait leurs propres armes pour mieux les combattre. Il reste que c'est Socrate qui a bu la ciguë, et non Protagoras, Hippias ou Prodicos. Et le *pharmakon* avec lequel joue avec ambiguïté Jacques Derrida, au fond de sa pharmacie, dans *La dissémination*, était bien ce jour-là, le jour où les Athéniens purifiaient la cité, un *poison* et non un *remède*. La mort est pour le philosophe l'ultime épreuve qui met à nu les simulacres et qui trace l'irréremédiable ligne de partage entre le monde de l'être et la dissémination des fantasmes.

En laissant cependant de côté la mort de Socrate, qui est moins l'épreuve de la sophistique que celle de la philosophie - philosopher, c'est apprendre à mourir reconnaissait Montaigne en relisant le *Phédon* - j'entrerais dans mon propos et, si j'ose dire, le vif de mon sujet, en remarquant que les sophistes, avant de proposer « une autre philosophie », posent par leur seule existence une question de fait et une question de droit. L'unité de la sophistique provient-elle en effet des sophistes eux-mêmes qui auraient constitué un mouvement spécifique, opposé tant à l'ancienne tradition (Aristophane) qu'à la philosophie naissante (Socrate), ou des attaques de leur plus redoutable adversaire, Platon, lequel, écrivant dans l'ombre de la mort de son maître, aurait unifié les pratiques singulières de Gorgias, Hippias, Prodicos ou Euthydème, sous le terme ironique de "sophiste", l'homme "habile" à se tirer d'affaire en toute circonstance, pour mieux déconsidérer ses concurrents ? On objectera que le terme existait déjà dans la langue grecque pour désigner précisément l'habileté de celui qui connaît son affaire, dans n'importe quel domaine,

et par conséquent unifiait d'emblée des personnages et des comportements bien divers. C'est là ce que j'appelais la question de fait. Mais elle soulève aussitôt une question de droit, autrement redoutable : qu'est-ce qui autorise la langue, puis la philosophie, à unifier sous l'autorité d'un genre homonyme (*le sophiste*, mais aussi bien *l'homme* ou *le dieu*) des êtres distincts dont on ignore encore la nature commune et dont on ne connaît guère que les singularités, à tout prendre, incomparables ? En termes platoniciens, et nous nous approchons du *Sophiste* par le biais du *Parménide*, les multiples peuvent-ils se ranger sagement - c'est ici le cas de le dire - sous l'unité de l'Un ? Y a-t-il en définitive, telle est l'impérieuse question de droit, un sophiste comme il y aurait, de façon semblable, un politique et un philosophe ?

Nous sommes déjà de plain-pied dans le *Sophiste*, le dialogue de Platon qui porte ce nom, puisque Socrate pose cette même question à l'Étranger d'Élée par l'intermédiaire de Théodore qui a amené, un matin, cet inconnu dans leur cercle d'amis : « le sophiste, le politique, le philosophe » forment-ils tous (παντα) « une seule unité » ('έν) ou bien « deux » (δύο), voire encore, puisqu'il y a là trois noms, « trois genres » (τρία και τά γενη) (217 a 3-7) ? Socrate prend soin de distinguer les termes de sa question : « comme il y a là trois noms, distinguait-on [à Élée] aussi trois genres, un pour chaque nom ? » Quel que soit le sophiste, quels que soient le politique et le philosophe, lesquels prétendent tous trois à la maîtrise sur les autres hommes, chacun se meut dans la communauté de nom qu'il partage, au moins verbalement, avec ses semblables. Il pourrait donc y avoir des sophistes qui, de par leur nom seul, possèdent une propriété commune, des philosophes qui, toujours de par leur nom seul, partageraient une attitude commune, et des politiques qui, tombant encore une fois sous le coup d'une même dénomination, se situeraient sur un terrain commun.

Pour compliquer encore le problème, rien ne nous garantit que « philosophe », « sophiste » et « politi-

que » renvoient vraiment à trois personnes différentes. Peut-être est-ce au même homme qu'il appartient d'être à la fois « politique », « sophiste » et « philosophe ». C'est ce que laissent déjà entendre le *Gorgias*, où Socrate affirmait qu'il était le seul homme à se consacrer véritablement à l'art politique, et la *République* où le même Socrate (mais Socrate est-il jamais "le même" que lui-même ?) établissait l'identité naturelle du philosophe et du roi. Je noterai au passage que, dans aucun texte, Platon ne va jusqu'à avancer que le philosophe pourrait être un sophiste. Il y a là une barrière d'ordre éthique qui interdit au premier de se confondre avec le second. C'est déjà laisser entendre que la distinction entre la philosophie et la sophistique relève moins, en première et en dernière instance, d'une définition logique que d'un engagement moral. Comme le dira Nietzsche, tout est peut-être « une affaire d'allure », et le philosophe a *belle* allure, qui sait remonter son manteau sur l'épaule droite à la façon d'un homme libre (*Théétète*, 175 e), parce qu'il a toujours affaire à la beauté, et donc avec le bien, dont la beauté est l'éclat.

Il est vrai que Socrate, avec son ironie coutumière, comparera Diotime de Mantinée, cette étrangère qui le conduit pas à pas vers le beau, aux « parfaits sophistes » (*Banquet*, 208 c : Léon Robin renforce en français l'ironie du grec en traduisant : « aux Princes de la science »). Ce n'est pas là cependant confondre le philosophe et le sophiste. En dehors du fait que Diotime n'est pas philosophe, mais prêtresse, un "parfait sophiste" ou un "sophiste accompli" n'est précisément plus un sophiste, mais un philosophe. Car c'est bien à cette conclusion que le *Sophiste* aboutira : le sophiste n'est rien d'autre que l'image renversée du philosophe. Aussi ne trouvera-t-on dans le dialogue éponyme aucun sophiste, ce qui peut sembler paradoxal d'autant que Platon ne se prive guère de mettre les sophistes en scène comme on le voit dans le prologue du *Protagoras*. Nous sommes bien confrontés, dans le *Sophiste*, à une réflexion *de droit* sur le sophiste, et aucun sophiste n'a donc à comparaître physiquement sous

la forme d'un personnage réel. Tout est une question de *nom* (ὄνομα) et de *genre* (γένος), entendons par là une question de langage et non une question de personnes. Peut-être est-ce déjà cela, la philosophie : ne plus tenir compte des personnes - (« qu'il ne soit plus question ni de toi ni de moi » déclare l'Étranger à Théétète à la page 239 c du *Sophiste*) - ni de leurs prétentions, de leurs opinions ou de leurs querelles, mais uniquement de la compatibilité ou de l'incompatibilité logique des notions que chacun partage avec les autres.

C'est sur la communauté du nom - le nom *commun* - que porte la philosophie, et non sur sa singularité - le nom *propre*. On se situe dans la philosophie, et non plus dans le mythe, dès que l'on passe du nom propre au nom commun : là où le mythe dit *Hestia*, la philosophie dit *Ousia*, non seulement dans le *Phèdre*, avec le mythe de l'attelage ailé, mais aussi dans le *Sophiste* où Platon va faire de l'« essence » (οὐσία) le « foyer » (ἔστια) de la communauté des genres de l'être. Voilà pourquoi le *Sophiste* réduit le sophiste à son nom commun : aucun sophiste ne participe à la conversation. En revanche, deux personnages du débat présentent un excès et un défaut de nom propre. L'Étranger d'Élée, qui mène le bal, est *anonyme* ; pure figure du dialecticien, il s'absente de son nom propre pour s'en tenir au seul nom commun, ou plutôt à deux noms communs, qui évoquent les seules choses que l'on sait de lui. Il est *étranger*, nom commun qui peut convenir dans sa généralité aussi bien aux dieux qu'aux sophistes. On interrogera donc explicitement le sophiste à partir de l'anonymat implicite de l'Étranger sur lequel, au demeurant, nul ne s'interroge, comme s'il allait de soi, pour reprendre le mot d'Homère, qu'un homme fût sans nom. Mais il est aussi *philosophe*, du moins dans l'esprit de Théodore qui le présente à Socrate, comme dans la discussion ultérieure où ses qualités de dialecticien se manifesteront avec éclat.

De façon toute symétrique, l'homonyme de Socrate, le jeune compagnon de Théétète qui est apparu dans le dialogue précédent, le *Théétète*, avant de servir dans le

dialogue suivant, le *Politique*, de partenaire à l'Étranger, porte en excès le nom propre du philosophe. La dualité des Socrate(s) conduit à penser que le nom de "Socrate" peut aussi remplir la fonction d'un nom *commun*. Nous avons curieusement dans le *Sophiste* un nom qui se retire et un nom qui s'impose, une identité par défaut et une identité par excès, ou encore un étranger en moins et un philosophe en trop. Tout le dialogue, dès la rencontre inopinée des cinq personnages, se tient ainsi entre *l'anonymat* et *l'homonymie*. Peut-on rêver de meilleure introduction, il faudrait dire de meilleur prélude, à une recherche commune sur la communauté du nom qui va aboutir à la découverte de la communauté des genres ? Il est vrai que, selon le proverbe pythagoricien que Platon cite avec faveur, « entre amis, tout est commun ».

Oublions pour un temps Platon, et donnons maintenant la parole à Heidegger dont je suivrai le principe d'interprétation du dialogue qui nous intéresse. On sait que le penseur allemand a consacré au *Sophiste* un cours de quatre heures par semaine, durant le semestre d'hiver 1924-1925, à l'université de Marbourg. L'ouvrage a paru en 1992 comme le tome XIX de la seconde section de la *Gesamtausgabe*, mais n'est pas encore traduit en français. Avec ses 668 pages, il s'agit du plus important de tous les ouvrages publiés de Heidegger. Sans suivre le fil d'une aussi longue explication avec Platon - dont une citation du *Sophiste* intervient en épigraphe de *Sein und Zeit* en 1927 :

à vous de nous faire voir clairement ce que vous voulez dire par ce mot "être". Nous-mêmes, jusqu'ici, nous nous figurions le comprendre ; mais à cette heure nous voici dans l'embarras

- je rappellerai simplement l'éclairage auquel Heidegger soumet le texte.

La tradition du commentarisme distinguait deux parties dans le *Sophiste* : la première consacrée aux diverses définitions du sophiste, la seconde consacrée à la communauté des genres de l'être, celle-ci étant, selon l'image de Bonitz et de Gomperz, l'« écorce », et celle-là

le « fruit ». Il va de soi que, sur la base d'une telle distinction, les commentateurs ne pouvaient que rejeter allègrement l'écorce pour croquer le fruit ; quant au plateau de fruits sur lequel on trouvait l'amande entière, à savoir le prologue, nul n'y jetait ne serait-ce qu'un simple coup d'œil. Heidegger va mettre en lumière pour sa part la *cohérence* de l'ensemble et montrer de quelle manière le fruit sécrète naturellement son écorce. Il soutiendra même, et là je me distinguerai de son interprétation, que c'est la première partie, l'« écorce », qui est le véritable « fruit » du dialogue, à savoir les cinq ou six définitions du sophiste. En clair, Heidegger a eu l'immense mérite de penser le *Sophiste* comme *un tout*, de souligner la dimension *dialectique* des définitions préalables du sophiste, et d'établir que cette dialectique interroge en direction de « la chose elle-même », à savoir l'*être*, qui est le principe d'enlacement des quatre genres déterminants du monde comme du langage, le Mouvement et le Repos, le Même et l'Autre.

Que nous apprennent en effet les exercices dialectiques, apparemment laborieux, consacrés aux définitions du sophiste ? Que ses diverses apparences (φαντασματα) - « chasseur de jeunes gens riches », « importateur en gros de connaissances », « détaillant de première main » ou « revendeur de seconde main », « éristique mercenaire » et enfin « réfuteur » - renvoient nécessairement à un seul mode d'apparaître (l'échange) qui, en définitive, se réduira au mode unique de la parole. Le sophiste est celui qui se terre dans la parole, comme un lièvre réfugié dans la « forme inextricable » de son terrier (*Sophiste*, 239 c 6-7 ; cf. 236 d 2), pour suivre l'image platonicienne de la chasse présente dans tout un dialogue consacré à une proie qui, elle-même, est en chasse de jeunes gens riches, de succès ou d'honneurs. Tapi dans la puissance secrète de la parole, le gibier ne peut jamais être débusqué puisqu'il produit à tout moment de nouvelles paroles qui le dissimulent aux yeux de son poursuivant, perdu à son tour dans un tourbillon de paroles dont il ne parvient pas à déceler l'origine.

Pour le dire autrement, la sophistique ne se limite pas à tel ou tel mouvement historique, tel ou tel maître d'éloquence, tel ou tel adversaire de Socrate ; elle se déploie dans la puissance du langage dès lors que celui-ci rompt toute attache avec l'être et soutient ainsi le *logos pseudos* (240 e 10), le *faux parler* au sens où l'on dit le *franc parler*. Le sophiste ne parle pas *franc*, il parle, et sans doute il pense, *faux*, non dans le sens qu'il ferait, volontairement ou non des erreurs, mais dans le sens où il est, comme dit Pascal, un « esprit faux ». Et l'esprit faux est l'esprit qui, comme puissance de négation, se replie sur lui-même, se referme sur son propre discours et se coupe de tout rapport extérieur avec ce qui est. En termes platoniciens, tout homme, et non seulement Hippias ou Gorgias, est un sophiste dès lors qu'il ne pense plus que le *logos* est *logos tinos* (262 e 5), « parole de quelque chose », mais, si je puis dire, *logos logou*, « parole de parole », une parole verbale qui ne renvoie qu'à elle-même, dans le pur jeu de l'auto-référence. Quand le langage se détache de l'entrave de l'être et ne dit plus ce qui est, mais ce qui *paraît* dans le langage lui-même, à travers le jeu de ses propres reflets, il dérive dans le champ de ce que Platon nomme *fantastikè*, l'art du fantasme.

Qu'est-ce qu'un fantasme ? Platon utilise les deux termes d'*eidôlon* (« idole » ou « simulacre ») et de *fantasma* (« fantasme ») pour désigner le système de production et de renvois d'images à images sur le seul plan de l'immanence. Toute image n'est pas pour autant déficiente ou subversive. Il y a en effet deux formes différentes d'images que le livre X de la *République* opposait clairement à propos de l'exemple du « lit » du menuisier et du « lit » du peintre. L'image fidèle au modèle qu'elle reproduit, tout en reconnaissant sa filiation, est l'*icône* (*eikôn*) qui relève de l'art *eikastique* (ou *iconologique*). De son côté, l'image infidèle au modèle dont elle rejette la primauté tout en renvoyant à son propre jeu d'images et de reflets, indéfiniment répété, est l'*idole* ou le *fantasme* qui relève de l'art *fantastique* (*Sophiste*, 235 d - 236 c). Lorsque Magritte peint une pipe avec la légende

suiuante : « Ceci n'est pas une pipe », il révèle la dimension naturellement fantastique, et sophistique, d'une image qui ne fait référence qu'à elle-même : ce n'est pas une pipe *parce que* c'est un tableau. Mais la toile de Magritte admet encore la primitivité du modèle ; dire « ceci n'est pas une pipe » implique qu'« il y a des pipes » ailleurs, *in praesentia*, ou, du moins, que la pipe est un objet possible. Le sophiste, dans la mesure où il s'en tient aux discours et non aux formes visuelles qui restent toujours réalistes, Descartes le remarquera à propos de la peinture, va jusqu'à nier *in absentia* le modèle dont il est issu. La parole n'a plus besoin de l'être, et se suffit désormais à elle-même. Mais, à l'écoute du discours du sophiste, le philosophe pourra toujours rétorquer : « ceci n'est pas une parole ».

Que faire, alors, pour débusquer le sophiste de son repaire inextricable, c'est-à-dire pour l'extraire d'une parole « sans issue » (ἀπορον : 239 c 6 et 236 d 2) qui n'est plus une parole de l'être, mais un semblant de parole ? Car « le couteau sans lame auquel il manque le manche » de Lichtenberg est bien un semblant de parole, ou un faux semblant, qui s'avère incapable de trancher quoi que ce soit, et d'abord la question de la parole elle-même. Pour qu'il y ait un sens du langage – Heidegger aura le mérite de le redécouvrir –, il faut qu'il y ait un *sens de l'être*. Le *logos* doit être en quelque sorte *aimanté* par le *ti*, le « quelque chose » comme si la parole était l'*amante de l'être*. Pour le montrer, Platon va utiliser une stratégie anti-parménidienne. Parménide avait interdit formellement de dire *ce qui n'est pas* car seul l'étant est ; en termes heideggeriens, récemment repris par Marcel Conche dans sa traduction du poème de Parménide, *il y a de l'être et il n'y a pas de non être*. En conséquence, le faux n'est pas, et le faux-dire non plus. Le sophiste se tient dissimulé dans l'ombre de Parménide et laisse entendre que sa parole fautive n'est pas puisque le faux n'est pas. Comment alors réfuter le néant ? Ou encore, comment réfuter un contradictoire qui, pour Parménide et ceux qui se réclament de lui, n'a pas pris la parole ?

Pour résoudre cette difficulté - le faux est impossible, donc le sophiste ne dit pas faux, il *dit*, simplement -, Platon va être contraint de penser le non-être et de montrer que, de façon paradoxale, le non être *est* en un certain sens et que l'être, en regard, *n'est pas*. Le *pseudos* du sophiste est un entrelacement, une *sumplokè*, d'être et de non-être. A partir de ce coup de force, ou de ce parricide mené par l'Étranger d'Elée (nous commençons à comprendre pourquoi le dialecticien éléate devait rester anonyme, creusant ainsi l'être de son absence de nom par le non être de sa présence de nom : le seul nom d'« étranger », ξενος, apparu dès la deuxième ligne du texte, en 216 a 2), Platon va développer sa théorie de la *communauté* des cinq genres de l'être. Il serait trop long de suivre ici les étapes de sa démarche. Je dirai seulement que l'être se déploie dans le monde et dans le langage au cœur d'une double distribution étoilée, le Mouvement et le Repos, comme catégories physiques, le Même et l'Autre comme catégories linguistiques, qui s'articule autour du *foyer* de tout ce qui *est*. Les genres fondamentaux de l'être, qu'ils se présentent sous une forme *cosmologique* (Mouvement/Repos) ou sous une forme *logique* (Même/Autre), les seconds portant sur les premiers, déploient la structure communautaire de l'être. Pour le dire autrement, le langage n'existe que comme *langage du monde*, ou encore *le langage dit le monde*, ne renvoie donc pas, comme en miroir, au langage lui-même. S'il y a miroir, et l'on sait à quel point Platon utilise le paradigme du miroir dans son œuvre, c'est le miroir du monde dans lequel la parole vient à s'inscrire ; mais le langage n'est pas à lui-même un miroir qui, dénué du rapport au modèle, ne reflète que le vide de son propre reflet.

Platon appréhende donc, dans la communauté des formes « les plus hautes » (*Sophiste*, 254 c 3-4, d 4), l'entrecroisement de l'être (*on*) et de son autre, le non-être (*heteron*), pour établir en définitive que le parler faux n'est *autre* que la substitution d'un être à un autre. Le faux n'atteint pas l'être, ou ne le contamine plus comme la « tumeur maligne » dont nous étions partis ; le faux prend

un être pour un autre au même titre que, dans la pièce de Jean Tardieu, ses personnages prennent *un mot pour un autre*. Le langage peut donc bien être faux, contrairement à ce que soutenait Parménide, mais il ne saisit pas pour autant un pur néant : le sophisme du « couteau sans lame » ne saisit pas une absence de couteau ; c'est celui qui prononce cette expression qui ne saisit rien, dans tous les sens du terme, quand il veut le prendre ou le comprendre ; le langage, lui, prend un mot pour un autre, c'est-à-dire joue sur les mots, et saisit un autre étant que celui qui était attendu. Bergson l'a bien montré à partir des deux formes d'ordre : il n'y a pas de désordre absolu, ou de néant pour la pensée, cette nuit obscure où se dissimulerait le sophiste, habile à dire ce qui n'est pas. Le sophiste se cache au contraire en pleine lumière, au cœur de l'évidence aveuglante du langage, dans un excès d'apparence que retrouvera *La lettre volée* d'Edgar Poe. Sensible au seul jeu des mots, ou au plaisir du texte, il oublie, ou feint d'oublier, que ce n'est jamais des mots, mais bien des choses, qu'il faut partir. C'était déjà la leçon de Socrate dans le *Théétète* :

qu'on ne nous parle donc point du nom (το ονομα) : c'est de l'objet (το πραγμα) recouvert par le nom que nous avons à faire étude (177 e 1-2).

Ce que révèle finalement Platon dans le *Sophiste*, c'est qu'il existe une communauté originelle de l'être et du langage que rien ne saurait jamais rompre en dépit de la forme versicolore (*poikilon*) des jeux sophistiques. Quoi que l'on dise, *dire*, ce n'est pas seulement *dire à*, mais *dire quelque chose à quelqu'un*. Pour avoir un sujet d'attribution, il faut encore que la parole ait un objet à attribuer. Et pour que le sophiste puisse lancer les derniers éclats de ses feux de langage, il est bien nécessaire que l'être, à tout moment, soit en mesure d'en attiser la flamme.