



Philonsorbonne

12 | 2018
Année 2017-2018

À quoi sert la discussion sur l'opinion fautive dans le *Théétète* de Platon ?

Yu-Jung SUN



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/974>
DOI : 10.4000/philonsorbonne.974
ISSN : 2270-7336

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2018
Pagination : 61-76
ISSN : 1255-183X

Référence électronique

Yu-Jung SUN, « À quoi sert la discussion sur l'opinion fautive dans le *Théétète* de Platon ? », *Philonsorbonne* [En ligne], 12 | 2018, mis en ligne le 03 mars 2018, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/974> ; DOI : 10.4000/philonsorbonne.974

À quoi sert la discussion sur l'opinion fausse dans le *Théétète* de Platon ?

Yu-Jung SUN

L'objet initial du *Théétète* est de trouver la définition du savoir. Or, au lieu de démontrer l'essence du savoir, Platon révèle la nécessité de l'erreur, dont la possibilité n'est pourtant ni justifiée ni établie, puisque l'ensemble de la séquence portant sur la nature de la fausseté tombe dans l'échec.

Ceci a pour effet de rendre indéterminée la leçon que donne le *Théétète* dans l'ensemble des dialogues platoniciens et de mettre en question la raison d'être de la discussion sur l'opinion fausse dans ce dialogue. Le lien entre le savoir et l'erreur est en ce sens à la fois mis en lumière et mis en doute : l'erreur est posée comme une condition nécessaire dans la recherche de l'essence du savoir, mais il semble que la connaissance de la nature de l'erreur elle-même exige déjà une certaine notion du savoir. Comme le dit Socrate : « il est impossible de connaître l'opinion fausse avant d'avoir saisi suffisamment ce que peut bien être la science »¹. Platon défend-il une conception du savoir qui considère celui-ci comme une confirmation de la perception par le souvenir et une opinion évaluée ? Ou bien défend-il une thèse opposée qui affirme un statut primordial du savoir par rapport à l'opinion et à la sensation ?

La discussion sur l'opinion fausse, qui est en effet la question centrale dans la deuxième définition du *Théétète*, a fait naître ainsi de nombreuses controverses², et ce, jusqu'à nos jours. Le débat se concentre sur la question

1. La traduction du *Théétète* utilisée dans cet article est celle de M. Narcy, Paris, Flammarion, 1994.

2. La question de l'opinion fausse dans le *Théétète* est interprétée par de nombreux commentateurs contemporains. Par exemple : F.-M. Cornford, *Plato's theory of knowledge: The « Theaetetus » and the « Sophist » of Plato*, London, s. n., 1935. D. Sedley, *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, 2004. M. Burnyeat et M. Narcy, « Introduction au *Théétète* de Platon », Bibliothèque du Collège international de philosophie, Paris, Presses universitaires de France, 1998. D. Bostock, *Plato's Theaetetus*, Oxford England, Clarendon Press, 1991.

de l'utilité de cette séquence argumentative qui, en définitive, échoue. Certains commentateurs sont convaincus que l'échec est imputable à Platon³, tandis que d'autres cherchent à montrer que l'échec de l'argumentation est en réalité mis en scène dans le dialogue et sert à éclairer certaines notions⁴.

L'interprétation défendue ici est la suivante : dans le *Théétète*, surtout dans le passage sur l'opinion fautive, ainsi que dans le *Sophiste*, Platon cherche à mettre au jour l'importance d'un savoir d'intermédiaire ou d'une science d'intermédiaire, alors que, sans ce savoir d'intermédiaire, il est impossible d'interroger l'essence du savoir et la nature de la fausseté sans tomber dans l'aporie. Dans le *Théétète*, Platon montre la conséquence d'une interrogation de la nature du savoir sans prise en compte du rôle des relations dans la connaissance. C'est pourquoi le *Théétète* ne présente que des arguments qui, en définitive, échouent. Le *Sophiste* fait suite à ce questionnement du *Théétète* et apporte une solution à l'aporie partagée par ces deux dialogues, en expliquant ce qui est nécessaire mais absent dans les arguments sur l'opinion fautive du *Théétète*.

Les arguments sur l'opinion fautive

Afin de définir le savoir, l'existence de la fausseté est impérative, selon Socrate dans le *Théétète*. Par conséquent, si l'on peut définir le savoir par l'opinion vraie, il faut que l'on puisse démontrer la possibilité de l'opinion fautive. C'est en partant de ce principe que la deuxième partie du *Théétète* examine la possibilité de l'opinion fautive, à travers cinq arguments qui mènent soit à une impasse, soit à une contradiction.

1) L'argument du savoir et du non-savoir

L'opinion est ce que l'on croit savoir sur une chose. C'est ainsi que Socrate définit la *doxa* dans un premier temps. Cependant, « en toutes choses et dans chaque cas particulier, soit on sait, soit on ne sait pas » (188a1-2) (*περὶ πάντα καὶ καθ' ἕκαστον, ἢ τοιεῖδέναι ἢ μηεῖδέναι*). Suivant ce principe, quelqu'un a des opinions fautes lorsqu'il « croit que telles choses, qu'il sait,

3. Certains commentateurs interprètent l'échec des arguments dans le *Théétète* par le manque de certains concepts utilisés dans la philosophie du langage comme, par exemple, les prédicats ou la théorie des ensembles. Pour ce type d'interprétation du *Théétète*, voir P. Crivelli, « The Argument from Knowing and Not Knowing in Plato's *Theaetetus* » (187E5-188C8), in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 96, 1996, p. 177-196. F.-A. Lewis, « Two Paradoxes in the *Theaetetus* », in *Patterns, Plato's Thought*, éd. J.M.E. Moravcsik, Springer Netherlands, 1973, p. 123-149.

4. G. Fine, « False Belief in the *Theaetetus* », in *Phronesis* 24, n° 1 (1 January 1979), p. 70-80 ; C. Rowett, « On Making Mistakes in Plato: *Theaetetus* 187c-200d », in *Topoi* 31, n° 2 (2012), p. 151-166 ; R. Robinson, « Forms and Error in Plato's *Theaetetus* », in *The Philosophical Review* 59, n° 1 (1 January 1950), p. 3-30.

ne sont pas ces choses-là justement mais telles autres, qui font partie de ce qu'il sait et, tout en sachant les unes et les autres, les ignore-t-il, au contraire, les unes et les autres » (188b3-5) (*οἷδε, ταῦτα οἶεται οὐ ταῦτα εἶναι ἀλλὰ ἕτερα ἄτα ὧν οἷδε, καὶ ἀμφοτέρω εἰδῶς ἀγνοεῖ αὐτὸ ἀμφοτέρω*). Comme le savoir et le non-savoir d'une seule et même chose sont ici concomitants, l'argument tombe dans la contradiction.

La division entre le savoir et le non-savoir paraît logique selon le principe du tiers-exclu. Partant de ce principe, tout ce dont on a l'opinion, soit on le sait, soit on ne le sait pas. Dans le cas où l'on sait *vraiment*, on ne croit pas qu'on ne le sait pas, la possibilité d'une opinion fautive est alors exclue. En revanche, si l'on ne sait pas une chose, il n'est pas possible même d'y penser et on ne peut donc rien croire que l'on ne sache pas. Avec des prémisses bien fondées et une inférence valide, le résultat donne pourtant une conclusion contradictoire : avoir une opinion fautive, c'est savoir et ne pas savoir la même chose en même temps. Il est donc impossible d'avoir une opinion fautive⁵. L'opposition entre le savoir et le non-savoir est par conséquent identifiée à l'opposition entre le savoir et l'ignorance totale dans cet argument. Autrement dit, au sujet d'une chose, soit on sait tout sur elle, soit on ne sait rien du tout, de sorte que le savoir partiel ne peut exister.

2) L'argument de l'être et du non-être

« Est-ce donc que ce n'est pas par cette voie qu'il faut examiner ce que nous cherchons, en nous guidant sur savoir ou ne pas savoir, mais sur être ou non ? » (188c10-d1). Si le savoir est la connaissance de la réalité, alors l'opinion vraie, en tant qu'essence supposée du savoir, doit dire la réalité ; par conséquent, l'opinion fautive dit ce qui n'est pas, c'est-à-dire présente un Non-être. Cependant, le Non-être ne peut pas être l'objet de l'opinion fautive parce qu'une opinion sur celui-ci est de n'en avoir aucune opinion : « Il n'est pas possible d'avoir une opinion et de n'avoir une opinion de rien, car, qui a une opinion pense au moins une chose et non pas rien (188b) ». L'argument de l'opinion fautive comme opinion sur le Non-être tombe de nouveau dans la contradiction.

Il s'agit ici d'un Non-être absolu qui désigne en effet le néant. Selon Nancy⁶ et plusieurs autres commentateurs tels que Crivelli⁷ et O'Brien⁸, l'idée d'un Non-être relatif (à la place du Non-être absolu) n'apparaît que dans le *Sophiste* où l'Étranger définit le Non-être comme « l'Autre » par rapport à ce qui est nié. Or l'idée de l'altérité en tant que fonction de la

5. Selon Crivelli, cette contradiction provient de l'absence de distinction entre « négation » et « contradiction » que Platon ne découvre que dans le *Sophiste*. *Op. cit.*

6. M. Nancy, « Pourquoi l'erreur ? », in *La Mesure du savoir. Études sur le Théétète de Platon*, D. El Murr (éd.), Paris, Vrin, 2013.

7. P. Crivelli, *Plato's Account of Falsehood a Study of the Sophist*, Cambridge University Press, 2012.

8. D. O'Brien, *Le Non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Paris, Vrin, 1995.

négarion se trouve déjà dans l'argument de *l'allodoxia* : l'opinion fautive en tant qu'opinion sur une chose à la place d'une autre. En quoi, par conséquent, l'argument du Non-être comme « Autre » dans le *Sophiste* est-il valide, alors que celui de *l'allodoxia* dans le *Théétète* ne l'est pas ?

3) L'argument de *l'allodoxia*

« Nous affirmons que l'opinion est fautive lorsque c'est une certaine "*allodoxia*" : quand on affirme que l'une des choses qui sont est une autre d'entre elles, parce qu'on les a permutées dans la pensée » (189b10-c1) (*Ἄλλο δοξίαν τινὰ οὕσαν ψευδῆ φαμενε ἵναι δόξαν, ὅταν τίς τῶν ὄντων ἄλλο αὐτῶν ὄντων ἀνταλλαζόμενος τῇ διανοίᾳ φῆ εἶναι*). Socrate redéfinit l'opinion fautive comme une « *allodoxia* » : avoir l'opinion qui porte sur une autre chose que ce que l'on croit. Les prémisses de l'argument semblent plausibles, cependant l'argument mène toujours à une impasse.

Si l'opinion fautive se produit lorsque l'on a pour opinion une chose à la place d'une autre, alors dans la pensée de quelqu'un « n'est-il pas nécessaire aussi qu'elle pense, soit les deux à la fois, soit l'une des deux ? » (189e1) Comme Socrate définit la pensée comme un dialogue intérieur de l'âme avec elle-même, l'opinion est ainsi définie par l'âme en accord avec elle-même à la fin d'un dialogue d'affirmation et de négation sur l'objet avec lequel elle entre en contact. En cela, l'opinion fautive serait la conclusion tirée d'un dialogue *intérieur* de l'âme à l'issue duquel elle se dit que « le beau est laid » ou « le bœuf est cheval ». Or « dans le cas où, au moins, discours et opinion portent sur l'une et l'autre chose à la fois et où, par l'âme, on est en contact avec les deux, il n'y aura personne pour dire et avoir pour opinion que l'une est l'autre » (190c), car comme l'âme est en contact avec les deux *choses* individuellement, elle peut avoir une opinion au sujet de chacune d'entre elles, mais non pas une opinion dans laquelle elle identifie les deux. Autrement dit, selon Socrate, il est impossible d'avoir pour opinion une chose à la place d'une autre, parce que s'il s'agit de la connaissance des deux choses cela implique donc que l'âme est en contact avec ces deux choses individuellement, si bien qu'elle est censée saisir l'entière connaissance de chacune de ces deux choses. Elle sait donc que l'une n'est pas l'autre et, par conséquent, l'âme ne se trompe pas de l'une pour l'autre. Au contraire, si l'âme est en contact avec l'une des deux, elle aura une opinion à propos d'une seule, et non pas de l'une à la place de l'autre⁹.

9. Selon Crivelli, dans le cas de l'opinion fautive comme *allodoxia*, il s'agit d'un échange au sens de « troc » : « Une opinion d'un objet est fautive, si et seulement si l'état de chose posé par l'opinion est en désaccord avec l'état de chose actuel auquel l'objet de l'opinion se rapporte ». P. Crivelli, « Ἀλλοδοξία », in *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, n° 1, 1998, p. 1-29. Pour Williams, l'argument de *l'allodoxia* se rapporte à une construction « opaque » qui cadre toute proposition de l'opinion fautive dans la forme « croit que {A est non-A} » et puisqu'il est impossible de croire quelque chose de contradictoire, la définition de l'opinion fautive comme *allodoxia* ne démontre que la non-existence de l'opinion fautive. Selon Williams, l'échec de Platon est causé par ignorance de la distinction entre une construction

4) L'argument du bloc de cire

L'obstacle que rencontrent ces trois premiers arguments tient au principe du savoir et non-savoir. C'est-à-dire qu'au moment où l'âme se met en contact avec une chose, elle saisit immédiatement la connaissance intégrale de cette chose, sinon elle n'est pas en contact avec cette chose et donc n'en a aucune connaissance, ni aucune notion relative à celle-ci. L'absence d'intermédiaire fait qu'il est impossible d'avoir deux manières de connaître ou de se mettre en contact avec les choses. Car s'il peut y avoir deux manières et non pas une seule, cela implique que les deux ou plusieurs manières de connaître mènent vers une connaissance différente du même objet, de sorte que la connaissance menée par chaque manière n'est pas l'intégralité de connaissance. Par conséquent, dans les deux derniers arguments, Socrate essaie d'épuiser toutes les possibilités de saisir un et le même objet de deux perspectives différentes. Car au lieu de démontrer la fausseté qui advient lorsque l'on identifie une chose à une autre, il examine si la fausseté consiste à se tromper de connaissance d'une chose provenant d'une des deux manières avec la connaissance d'une autre chose provenant de l'autre manière de connaître. Par conséquent, si l'on peut connaître un seul objet de deux manières, et si la perception ne donne pas nécessairement des résultats identiques dans les deux cas, alors la différence entre les résultats des deux manières de percevoir rend possible la mauvaise association entre la connaissance et son objet. Comme le dit Socrate : « Soit donc quelqu'un qui, d'une part, est pourvu d'un savoir portant sur ses souvenirs et qui, d'autre part, examine quelque chose parmi ce qu'il voit ou entend, regarde s'il lui serait peut-être possible, de la façon que voici, d'avoir des opinions fautes » (191e).

Socrate introduit une différence entre la connaissance dans la mémoire et la connaissance par la perception directe. Il considère ici les souvenirs acquis sur les choses comme des empreintes sur l'âme qu'il compare à un bloc de cire. D'une part, les souvenirs s'effacent et les empreintes deviennent floues. D'autre part, la perception ne s'effectue pas forcément dans des conditions idéales. Il est donc possible d'associer la perception d'une chose à l'empreinte d'une autre. La possibilité d'avoir un souvenir flou et une perception vague semble rendre potentiellement *partielle* la connaissance de cet objet. La fausseté n'apparaît alors ni dans le savoir, ni dans la perception, selon Socrate, mais dans l'association entre les deux. Cependant, l'argument du bloc de cire ne semble pas avoir rendue possible cette distinction lorsque Socrate parle d'une empreinte dans sa totalité qui reste toujours non analysable en partie. Par conséquent, bien que Socrate

de dicto et une construction *de re* de la phrase. La formule « croit que {A est non-A} » est une construction opaque selon Williams, parce que Socrate ne considère pas la possibilité dans laquelle {A est non-A}, ce qui est une contradiction *de dicto* et peut être remplacée par « ce qu'on pense être A est en réalité non-A », (ce qu'on pense laid est en réalité quelque chose de beau), qui est compris dans une construction *de re*. C.J.F. Williams, « Referential Opacity and False Belief in the *Theaetetus* », in *The Philosophical Quarterly*, n° 89, 1972, p. 289-302.

semble avoir démontré la possibilité de l'erreur concernant la perception, la mauvaise association entre la perception d'un objet et sa connaissance (dans la mémoire) est impossible à expliquer, comme il est impossible d'expliquer le fait que l'on se trompe sur la perception d'une chose avec la mémoire d'une autre, compte tenu de la ressemblance de « certains traits » entre les deux choses. De plus, l'erreur selon cet argument concerne seulement le cas qui consiste à identifier incorrectement un individu à un autre, mais non pas, par exemple, un particulier à une classe qui ne lui est pas propre.

5) L'argument du colombier

L'argument du colombier est destiné à concevoir l'erreur par un autre type de mauvaise mise en relation des deux genres de connaissances sur les objets, afin de rendre possible l'intermédiaire entre le savoir total et l'ignorance totale. Ce type d'erreur concerne l'objet non-perceptif du savoir :

Supposons quelqu'un se proposant d'examiner, lui-même en lui-même, cinq et sept : **je ne dis pas sept et cinq hommes, ni autre chose de ce genre, mais cinq et sept eux-mêmes** ; nous affirmons, dans ce qui précède, que ce sont des traces dans le bloc de cire, et qu'avoir des opinions fausses, parmi ces traces, cela n'existe pas (196a).

La thèse du colombier vise à démontrer la possibilité de l'opinion fautive dans les cas où la perception n'est pas concernée. Autrement dit, dans le raisonnement conceptuel. Burnyeat, Rowett et Ackrill¹⁰ défendent l'idée qu'il s'agit, comme dans les arguments antérieurs, d'une mauvaise association : si l'on croit que $5 + 7 = 11$, on doit en quelque sorte faire l'identification entre 11 et 12. Cependant, si Socrate maintient toujours la thèse d'une dichotomie entre le savoir d'une part et le non-savoir en tant qu'ignorance totale d'autre part, il est impossible de commettre cette erreur. Car si l'on connaît les nombres 11 et 12 individuellement, nécessairement, selon le principe du savoir et du non-savoir, on sait que $11 \neq 12$, et le fait de penser $11 = 12$ est absurde. Socrate réexamine donc la possibilité d'un intermédiaire entre le savoir et l'ignorance, et fait ensuite une affirmation sur le fait qu'on peut en effet savoir et ne pas savoir une chose en même temps en distinguant « posséder (*κεκτημένον*) le savoir » et « avoir (*ἔχειν*) le savoir », (*Ὅρα δ' ἡ καὶ ἰπιστήμην εἰδύνατον οὕτωκεκτημένον μὲ ἔχειν* 197c). En distinguant le savoir en possession et le savoir en usage, l'erreur dans le raisonnement est ainsi une identification incorrecte entre ce qui est pris en conscience et ce qui est en quelque sorte conservé dans la pensée, sans qu'on y pense actuellement. Il est donc possible de commettre une erreur en prenant 11 pour 12 même sans penser à l'affirmation $11 = 12$.

Or cette distinction entre le savoir pris en conscience et le savoir latent fait que l'erreur est non seulement expliquée partiellement dans un certain type mais que, de plus, l'erreur est commise de manière mystérieuse et sans

10. Burnyeat, *op. cit.* Rowett, *op. cit.* Ackrill, *op. cit.*

raison. Car cette mauvaise identification est faite comme un tirage au sort, comme lorsqu'on attrape sans raison un oiseau au lieu d'un autre dans notre cage du savoir. Dans ce contexte, que quelqu'un réponde $5 + 7 = 11$ ou $5 + 7 = 35$ ne fait aucune différence. Ainsi, selon cet argument, le fait de posséder plus de savoir augmente les chances de commettre une erreur, car il y a plus de difficulté à attraper le bon oiseau si la somme de connaissances est plus grande. Si l'on suit ce raisonnement, le savoir devient la condition du non-savoir, or, selon Socrate, il est impossible pour une chose d'être la cause de son contraire et, en conséquence, cet argument du colombier échoue également.

Pourquoi l'échec ?

À partir de ce qui vient d'être développé, les cinq arguments portant sur la possibilité de l'opinion fautive aboutissent à une série d'échecs. Socrate n'a pu manifester ni l'essence du savoir, ni ce qu'est une opinion fautive. Dès le premier argument sur l'opinion fautive, son raisonnement tombe dans l'impasse des dichotomies, entre la connaissance totale et l'ignorance totale d'un objet, entre l'Être et le néant, où les intermédiaires sont absents. L'absence d'intermédiaire semble être la raison pour laquelle tous les arguments sur l'opinion fautive tombent dans l'échec : lorsque la pensée se met en contact avec un objet, soit elle saisit immédiatement sa totalité soit elle n'en saisit rien. Cependant, dans les derniers deux arguments, même si Socrate semble réussir à établir une espèce d'intermédiaire rendu possible par deux types de connaissance, cela n'est pas suffisant pour résoudre la difficulté, car cet intermédiaire n'existe qu'à condition que la présupposition sur la distinction entre les types de connaissance soit valide.

Globalement, l'absence d'intermédiaire est interprétée de trois manières différentes par les commentateurs. L'interprétation de Crivelli, Williams et Ackrill¹¹ défend l'idée que cette absence d'intermédiaire provient de l'ignorance de Platon de certaines notions de philosophie analytique, comme la distinction entre sujet et prédicat ou la théorie des ensembles. Celle proposée par Burnyeat et Fine¹² essaie de montrer que l'absence d'intermédiaire et l'échec des arguments sont présentés à dessein, afin de révéler le caractère fallacieux du modèle empiriste de la connaissance. Enfin, l'interprétation donnée par Rowett¹³ requiert un système intelligible, (comme les concepts par exemple), en tant qu'intermédiaire entre le savoir et le non-savoir, pour rendre le savoir analysable.

11. Ackrill, *op. cit.*

12. Selon Fine, l'absence d'intermédiaire n'est qu'une conséquence d'un modèle de connaissance qui ne peut que saisir son objet dans la totalité, pour elle le modèle empiriste, car la perception est immédiate, donc sans intermédiaire. Burnyeat, *op. cit.* Fine, *op. cit.*

13. Rowett, *op. cit.*

L'absence d'intermédiaire paraît légitimement être la cause de l'échec des arguments sur l'opinion fautive. Or au lieu de chercher ce que pourrait être cet intermédiaire qui manque dans les arguments, il est utile de se demander si l'absence des conditions de possibilité d'un intermédiaire n'est pas elle-même problématique. Autrement dit, avant de déterminer quels outils d'analyse à mobiliser pour saisir le faux, il est nécessaire d'expliquer dans quelle mesure la connaissance d'une chose devient analysable. Par conséquent, introduire les notions de prédicat ou de concept ne résout pas fondamentalement le problème, car il n'explique pas ce qui rend possible dans un premier temps l'analyse de l'objet en ces outils conceptuels, peu importe qu'on les appelle les prédicats, les concepts ou les attributs.

Or si la connaissance ne prend que quelque chose d'individuel isolé du reste pour l'objet, même si cet individu n'est pas sensible, comme pour l'exemple du nombre dans l'argument du colombier, la connaissance sur un nombre exclut l'existence d'un intermédiaire entre le savoir et le non-savoir. Cette tendance à concevoir l'objet de connaissance comme un individu provient peut-être d'une attitude empiriste sans pour autant se limiter à l'empirisme. Cette attitude s'applique à d'autres cas dans lesquels l'objet de connaissance est abstrait, par exemple, prendre la couleur rouge pour un individu qui existe en soi.

Si l'on pose que l'objet de la connaissance n'est que la totalité de ce qu'il est, et qu'il n'est plus lui-même avec la moindre différence en plus ou en moins, on retombe alors dans le problème de l'un et du multiple, qui était l'un des débats centraux de l'Antiquité. Dès lors tout objet de connaissance est considéré comme un individu existant en soi et un problème se pose : comment est-il possible que quelque chose puisse être en même temps « un », « tout » et « total » ? Comme le dit l'Étranger dans le *Sophiste* : « si l'être possède l'unité comme propriété, il n'est pas identique à l'"un", car l'Être et l'unité font deux, par conséquent, l'"un" n'est pas le "tout", comme ils sont plus nombreux qu'un » (245b)¹⁴. Partant de cette attitude, qui consiste à prendre l'objet de connaissance pour un individu et non pas pour le résultat d'une opération intellectuelle, son inférence nous conduit à une conclusion dans laquelle tout ce qui peut être pensé et dit est circonscrit à une totalité indivisible, répétant $X = X$ ou X n'est pas non- X . Car, de deux choses l'une : soit l'âme (ou la pensée) se met en contact avec son objet, en saisissant immédiatement sa totalité, et cette pensée devient donc identique à son objet et il n'y a aucun moyen de les distinguer ; soit l'âme ne se met pas en contact avec l'objet, et ne saisit donc rien. Il devient donc impossible de distinguer conceptuellement la représentation de l'objet de l'objet de la représentation. Si cette distinction n'est pas possible, la connaissance d'un objet ne peut qu'être indivisible et non-analysable, et le savoir partiel en tant qu'intermédiaire demeure impossible.

14. Les citations du *Sophiste* sont données dans la traduction de Nestor-Luis Cordero. Paris, Flammarion, 1993.

Qu'est-ce qui permet de diviser le savoir et de penser un objet à partir de certains de ses aspects au lieu de sa totalité ? En examinant les outils d'analyse proposés par les divers commentateurs pour servir d'éléments intermédiaires entre le savoir et l'ignorance, un point commun entre prédicat, concept et attribut émerge. Ces trois éléments intermédiaires opèrent comme des mises en relation entre les connaissances, plutôt qu'ils ne consolident une connaissance qui est identique à la totalité de son objet. Or la mise en relation, qui semble être la condition pour penser l'intermédiaire, exige d'abord une pensée véritable et conséquente des relations. Mais l'idée même de la relation et l'analyse de son rôle dans la connaissance sont complètement absents de l'ensemble des arguments sur l'opinion fautive du *Théétète*. L'absence de toute considération de la relation est ce qui rend impossible l'intermédiaire, donc la distinction entre l'objet et sa représentation.

Il est toujours possible de dire que c'est à cause de l'ignorance qui est la sienne de certaines notions, comme la relation, que Platon ne parvient pas à produire des arguments dans le dialogue, non pas seulement sur l'opinion fautive, mais aussi sur la nature du savoir. Cependant, le problème de la relation ne se serait pas nécessairement posé si Platon en était resté à son interrogation initiale, portant sur l'essence du savoir, au lieu d'opter pour la présentation d'arguments non concluants sur l'opinion fautive dans un passage qui examine la possibilité de définir le savoir entendu comme opinion vraie.

Notre interprétation de ce qui vient d'être exposé est donc la suivante : l'absence d'intermédiaire et de ce qui rend son existence possible, autrement dit l'absence d'une analyse de la relation, est destinée à mettre en lumière le fait que sans relation, il est impossible de distinguer le savoir du non-savoir, donc impossible de définir le savoir. Le *Sophiste* reprend cette même problématique sur l'intermédiaire et sur la fausseté. En outre, la participation des genres dans le *Sophiste* semble proposer une piste pour déterminer quel genre de savoir et de relations les arguments du *Théétète* exigent afin de sortir de l'aporie. La continuité dramatique entre les deux dialogues est une indication : il n'est pas illégitime de trouver dans le *Sophiste* le fondement d'une interprétation qui défend la nécessité d'une analyse de l'intermédiaire dans la question de la nature du savoir. Cette continuité atteste que le *Théétète* annonce la thèse dans le *Sophiste* selon laquelle la science la plus haute, la science dialectique, est une science portant sur les relations qui articulent les formes.

La solution dans le *Sophiste*

Le *Sophiste* inaugure une discussion sur l'impossibilité du faux causé par l'absence d'intermédiaire entre l'Être et la négation de l'Être, identifiée au néant ou au Non-être absolu. Le problème de l'absence d'intermédiaire

est repris dans le *Sophiste*, mais présenté d'une manière encore plus radicale. L'absence d'intermédiaire entre le savoir total et l'ignorance totale du *Théétète* fait qu'il est impossible d'avoir une opinion fausse, autrement dit, impossible de penser quelque chose de faux. Or la conséquence de l'absence d'intermédiaire entre l'Être et le Non-être absolu qui est identifié au néant est que non seulement il est impossible d'avoir une opinion fausse, mais il est tout simplement impossible de concevoir le faux, et ce, d'aucune manière. Le faux est donc essentiellement associé à l'existence de l'intermédiaire qui, à la fois, distingue et met en relation les deux extrémités. Un intermédiaire sans lequel, le faux est indicible et impensable.

Si certains commentateurs du *Sophiste* insistent sur le fait que la raison pour laquelle le *Sophiste* a résolu l'aporie sur l'impossibilité du faux dans le *Théétète*, c'est parce que Platon acquiert la notion de prédication et que celle-ci rend possible la distinction entre l'usage existentiel et l'usage prédicatif du terme « Être »¹⁵. Ils interprètent donc le lien entre le *Théétète* et le *Sophiste* par l'absence et la présence de la notion de prédication et, selon cette interprétation, le dialogue *Théétète* montre par conséquent l'échec de Platon dans son raisonnement. Certes, le *Sophiste* contient la discussion qui correspond parfaitement à ce qu'on appelle une prédication aujourd'hui, néanmoins, il reflète davantage d'éléments qui rendent possible cette discussion, pouvant être considérée comme une discussion sur la prédication. Par conséquent, au lieu de considérer que Platon a découvert la prédication entre le *Théétète* et le *Sophiste*, le présent raisonnement opte pour une thèse qui montre que le problème dans le *Théétète* et le *Sophiste* est plus profond que le besoin de prédication. Il en ressort ainsi que le *Théétète* est en effet une démonstration des conséquences nécessaires de l'absence de l'intermédiaire, et le *Sophiste* une recherche de présence d'intermédiaire qui rend possible l'outil pour analyser et mettre en relation les éléments constitutifs de la connaissance des choses, ainsi que le faux. Selon cette interprétation, le *Sophiste* fournit effectivement la solution pour sortir l'aporie du *Théétète*, mais au lieu de considérer le *Théétète* comme un échec, elle le présente comme une problématisation qui montre la nécessité de l'intermédiaire.

15. Ces commentateurs essaient de distinguer les significations diverses du terme « *einai* ». Par exemple, Crivelli distingue l'usage existentiel et l'usage prédicatif de l'emploi du mot « être » ; les commentateurs comme Diès, eux, essaient de distinguer l'être de l'existence. Leur point commun est leur convergence sur Platon auquel ils imputent de mélanger plusieurs sens du verbe « être » au début du *Sophiste*, comme ils convergent également sur le fait que c'est l'argument sur la participation qui rend possible la notion de prédication et résout l'aporie non seulement de l'Être mais aussi du Non-être. Crivelli, *op. cit.* p. 2-3 ; A. Diès, *La Définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Paris, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1932, p. 65-88 ; F. A. Lewis, « Did Plato Discover the “*Estin*” of Identity? », in *California Studies in Classical Antiquity* 8, 1975, p. 113-143 ; E. W. Schipper, « The Meaning of Existence in Plato's *Sophist* », in *Phronesis* 9, 1964, p. 38-44.

1) La médiatisation de l'Être et du Non-être

Si le *Théétète* aboutit au résultat exclusivement avec l'absence d'intermédiaire, c'est parce qu'il ne traite que l'objet de connaissance comme quelque chose dans sa totalité. Les connaissances de Théétète et Socrate sont supposées être totales sur leurs objets, car l'objet de la connaissance, chez eux, est pris comme une chose dans sa totalité et indivisible. Même les objets mathématiques, comme les nombres 5 et 7, sont considérés comme une chose enfermée en soi. Le *Sophiste* inaugure un autre type de questionnement qui interroge sur la communication et la non-communication des êtres afin de déterminer quels éléments peuvent être associés l'un à l'autre et quels d'autres ne pouvant pas l'être. La première communication établie dans le *Sophiste* est celle de l'Être et du Non-être :

Il sera nécessaire, pour nous défendre, d'éprouver la thèse de notre père Parménide, et d'obliger le non-être, sous certaine condition à être, et l'être, à son tour, selon quelques modalités, à ne pas être (241d).

Or si l'Être peut être un Non-être tout en étant l'Être, c'est parce que la négation n'est plus identifiée à la mise en contradiction, mais désigne tout simplement l'altérité. Le Non-être, ou un Non-être, n'est donc plus en contradiction avec ce qui est nié du départ, au contraire, il désigne ceux qui peuvent être saisis à partir de sa relation alternative avec ce qui est nié. Le changement crucial ici est qu'on ne parle plus d'une chose par ce qu'elle est en soi, mais par ses relations avec d'autres choses. Autrement dit, on connaît une chose en la mettant en relation avec d'autres. Comme le dit l'Étranger du *Sophiste* :

Je crois cependant que tu accorderas que quelques choses s'énoncent en elles-mêmes, et que d'autres s'énoncent toujours par rapport à d'autres (255c).

Une chose est envisagée selon son rapport à soi (αὐτὰ καθ' αὐτά¹⁶) et son rapport aux autres (πρὸς ἄλλα), c'est ainsi qu'on connaît une chose, en la

16. Platon utilise souvent « αὐτὰ καθ' αὐτά » pour parler des formes et souligner le fait qu'elles existent en soi et par soi. Certains commentateurs comme Frede insiste sur le fait que *kath' hauto* est employé exclusivement pour désigner des formes intelligibles. Or l'article d'El Murr, où chaque occurrence de « αὐτὸ καθ' αὐτό » dans le *Phédon* est examinée, montre que ce n'est pas le cas. Ce n'est pas tout emploi de « αὐτὸ καθ' αὐτό » qui désigne une forme, mais cette expression est employée lorsqu'une chose est saisie par rapport à son identité à elle-même dans la pensée. John Thorp argumente aussi que dans le passage de la communauté des genres « Même » et « Autre » du *Sophiste*, Platon n'affirme pas que chaque individu est une forme, et que le Non-Être aussi est une forme de Non-Existence. Dans ce cas, αὐτὰ καθ' αὐτά, qui est en parallèle avec πρὸς ἄλλα, indique seulement un rapport qui caractérise une identité à soi, et un rapport aux autres. D. El Murr, « αὐτὸ καθ' αὐτό : La genèse et le sens d'un philosophème platonicien » in *Autos, idipsum. Aspects de l'identité d'Homère à Augustin*, I. Koch et D. Doucet (éd.), Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2014, p. 39-56. J. Thorp, « Forms, Concepts and to mè on », in *Revue de Philosophie Ancienne*, n° 2, 1984, p. 77-92. M. Frede, *Prädikation und Existenzaussage Platons Gebrauch von*

situant par rapport à ce qui lui est même et ce qui lui est autre. Le fait de redéfinir la négation par l'altérité à la place de la mise en contradiction rend possible la médiatisation, notamment la médiatisation de l'Être et du Non-être absolu. Car si l'on considère que le résultat d'une négation donne le contraire de ce qui est nié alors, suivant ce raisonnement, l'affirmation et la négation dans ce cas-là sont identiques à l'identification et la contradiction, alors que, dans les deux cas, rien ne se communique. En conséquence, si rien ne se communique, il n'y a aucun moyen de concevoir l'intermédiaire, donc aucun moyen de concevoir le faux.

La négation de l'Être désigne ainsi non pas son contraire, le néant, mais un être considéré à partir de son altérité par rapport à l'Être. La négation de l'Être produit donc un Non-être relatif et distinct du Non-être absolu, qui ne partage aucune communication avec l'Être. Cette mise en relation des choses, en marquant à la fois la communication et la non-communication, est ensuite développée et structurée par la discussion sur les plus grands genres (*μέγιστα γένη*), notamment les trois genres qui sont partagés nécessairement par tout être, à savoir Être, Même et Autre.

2) La participation des plus grands genres

Développant les principes qui nous permettent de médiatiser l'Être et le Non-être absolu, l'Étranger explique l'existence des plus grands genres et de leurs fonctions. Parmi les cinq plus grands genres, l'Être, le Même et l'Autre sont ceux qui se rapportent le plus à la question de la conception du faux. Il est donc légitime de suggérer que ces trois plus grands genres, notamment le Même et l'Autre, sont en effet la condition qui rend possible la discussion sur l'intermédiaire. Car l'intervention des genres Même et Autre permet de saisir un objet à partir des relations. Parmi ces trois plus grands genres, l'Être englobe tout ce qui est, marquant la frontière de tout ce qu'on peut penser et parler. Il a un rapport à soi-même, qui marque une appartenance entre Être et Même, donc la participation au genre « Même » et un rapport à l'Autre. Cependant, comme l'Être ne se limite pas seulement à son rapport à soi, il n'est pas identique au genre « Même »¹⁷. Les rapports qui le rendent

'...ist...' und '...ist nicht...' im *Sophistes*, 1967. Ambuel défend l'idée que la distinction entre *kath'hauto/pros alla* et celle entre *kath'hauto/pros ti* peuvent être considérées équivalentes, malgré le désaccord de certains commentateurs comme Malcolm (2006), D. Ambuel, « Difference in Kind: Observations on the Distinction of the Megista Gene, in *Plato's Sophist Revisited* », éd. B. Bossi and T. M. Robinson, 2013, p. 247-268, J. Malcolm, « Plato's Analysis », in *Phronesis* 12, 1967, p. 130-146.

17. Paolo Crivelli traduit le genre « Même » par « identité », interprétant ce rapport réfléchi du soi à soi comme un rapport d'identification. Cependant, identifier le rapport réfléchi à l'identification est un raccourci fait par la logique moderne. Dans le raisonnement de Platon ici, le genre « Même » indique la communication ou la liaison entre deux genres, donc le fait qu'un genre participe au Même ainsi qu'un autre genre ne signifie pas que cette participation au Même désigne ce qui est identique entre les deux genres. Une relation d'identité n'est possible que lorsqu'il n'y a aucune ambivalence qui peut être introduite dans cette participation au Même pour ensuite manifester une autre participation à l'Autre en distinguant

différent du genre « Même » marquent donc la distinction entre Être, Autre et Même, ainsi que sa participation au genre « Autre ».

Les genres « Même » et « Autre » en tant que deux des plus grands genres semblent provenir de l'existence d'une ambivalence au sein de l'Être qui marque quelque chose d'irréductible au sein de l'ensemble et à partir de laquelle l'un se distingue de l'autre et ne peut donc pas être réduit à l'autre. En conséquence, toute distinction est faite à partir de deux types de rapports, le premier réfléchi au Même et le second différenciatif de l'Autre. Le fait que deux éléments partagent un rapport à soi désigne une communication entre eux, mais s'ils sont deux au lieu d'être saisi comme une totalité identique, alors ils partagent aussi un rapport qui distingue l'un de l'autre, et l'absence de tout partage du rapport à soi entre deux éléments indique la non-communication totale entre eux, c'est-à-dire une contradiction, comme l'Être et le néant.

La participation aux genres Même et Autre est donc ce qui établit l'intermédiaire, peu importe qu'il s'agisse de l'intermédiaire entre l'Être et le Non-être absolu ; entre le savoir total et l'ignorance totale ou bien entre l'identification et la contradiction. Selon plusieurs commentateurs, la participation au Même et à l'Autre est la clé qui permet de sortir de l'obstacle de la thèse d'Héraclite et de Protagoras présentée dans le *Théétète*, insistant sur le fait que tout est relatif selon son rapport à d'autres choses et que rien n'est le même¹⁸. Cette thèse implique donc que rien ne peut être associé à rien d'autre. La participation au Même et l'Autre résout aussi l'obstacle de la thèse de Parménide qui ne permet qu'une identification de soi à soi. Ainsi, la seule chose qui peut être affirmée se manifeste sous la forme de l'identification : $A = A$. Par conséquent, une mêmeté sans aucune altérité mène vers une totalité indivisible. Il est donc impossible d'associer une chose à une qualité, comme la chose n'est pas identique à sa qualité. De même, une altérité sans aucune mêmeté fragmente tout en individu infini et isolé de l'un et de l'autre. Comme cette thèse d'Héraclite-Protagoras implique que tout se communique avec tout, car tout est relatif, alors l'existence de l'intermédiaire n'a aucun sens.

Platon montre donc dans le *Théétète* et le *Sophiste* la nécessité de concevoir l'intermédiaire, alors que celui-ci ne peut être conçu qu'à partir d'une paire de relations. Sans l'une des deux l'intermédiaire est inconcevable. L'opération de Même et Autre constitue donc deux relations les plus fondamentales à partir desquelles toute mise en relation peut être articulée.

cette « mêmeté ». L'identité n'est donc pas le concept qui saisit le mieux le genre Même, tel qu'entendu par Platon, car elle désigne un état où la participation au Même ne déclenche pas une nouvelle participation à l'Autre qui différencie de nouveau deux genres internes de ce rapport à soi. Crivelli, 2012, *op. cit.* p. 118.

18. Plusieurs commentateurs comme Dixsaut et Ambuel ont remarqué que la thèse de Platon dans le *Sophiste* sur la participation des genres « Même » et « Autre » est une thèse intermédiaire permettant de résoudre l'aporie causée par les thèses d'Héraclite et de Protagoras dans le *Théétète* et la thèse parméniéenne dans le *Sophiste*. Voir M. Dixsaut, *Platon et la question de la pensée*, Paris, Vrin, 2000, p. 267-268.

Lorsque l'Être participe au genre Autre, le rapport qui le renvoie à une chose qui n'est pas complètement réductible à lui constitue quelque chose qui n'est pas l'Être, c'est-à-dire un Non-être qui fait pourtant toujours partie de l'Être, tout en indiquant une espèce d'ambivalence au sein de ce dernier. Ce Non-être regroupe tout ce qui peut être différencié de l'Être, y compris le néant. L'intervention du genre Autre constitue donc une sorte d'ensemble, bien que vague, mais à laquelle on se réfère. La participation au genre Autre produit un Non-être qui est caractérisé par son opposition à ce sur quoi le genre Autre intervient. Or si la participation au genre Autre indique tout simplement une possibilité infinie qui exclut seulement son point de départ, alors elle ne donne pas plus de sens que la mise en contradiction, car elle rend indéterminable le Non-être. Comme le dit Crivelli, il s'agit d'une fragmentation sémantique¹⁹. Parce que, si la participation au genre Autre, qui s'exprime par une négation, ouvre un champ sémantique contenant infini possibilité, cette participation rencontre le même obstacle que la négation dans la logique moderne : le sens négatif risque d'être indéterminé car il renvoie à l'infini de référence possible²⁰.

C'est pourquoi, à l'aide de la combinaison avec la participation au genre Même, l'opération de l'Autre²¹ peut constituer un Non-être qui est propre à l'Être qui subit l'intervention du genre Autre. Le Non-être est ainsi défini par l'Étranger du *Sophiste* comme : « la partie de la nature de l'autre, qui est opposée à l'être de chaque chose » (258e). Autrement dit, l'intervention du genre Autre produit un Non-être qui renvoie aux Êtres ayant un rapport d'opposition à l'Être initial qui participe à l'Autre. Le rapport commun d'opposition constitue un ensemble, comme une unité miroitée, produit par son rapport d'opposition. L'intervention du genre Autre sur un Être ne produit donc pas seulement un Non-être quelconque, mais un Non-être qui est « son Autre », et l'Être en question est mis en opposition avec son Autre sous une « même » perspective. Comme Être-grand est mis en opposition avec son Autre, qui peut être Être-petit, Être-moyen, Être-égal sous la perspective de « taille », et non « Être-rouge », « Être-homme » etc. Le fait que l'intervention du genre Autre puisse constituer un « son Autre »

19. P. Crivelli, « Plato's Sophist and semantic fragmentation », *Archive für Geschichte der Philosophie*, 1993, p. 71-74.

20. Dans les raisonnements de la philosophie analytique, un énoncé est vrai lorsque la proposition correspond à un fait ou un état des choses. C'est pourquoi une proposition négative devient problématique, car elle correspond à la négation d'un fait ou d'un état des choses. Si la proposition négative n'a pas une référence déterminée, on ne peut pas expliquer la raison pour laquelle cette proposition contient toujours un sens à saisir. Par exemple, Bertrand Russell explique cette proposition négative par la correspondance avec un fait négatif. W.A. Patterson, « The Logical Structure of Russell's Negative Facts », in *Russell*, n° 1, 1996, p. 45-66 ; B. Russell, *Logic and Knowledge*, 2007, p. 213-215.

21. Dixsaut propose des arguments très détaillés sur l'opération du genre Autre constituant non seulement un Non-être qui peut renvoyer à n'importe quoi d'autre, mais aussi à « son Autre », propre à ce qui est nié. M. Dixsaut, « Le Non-Être, l'Autre et la négation dans le *Sophiste* », in *Études sur le Sophiste de Platon*, P. Aubenque (éd.), Napoli, 1991, p. 167-213.

qui correspond à la même perspective, par exemple la « taille », indique que l'Être-grand et son Autre partage une participation au Même avec la « taille », même si l'Être-grand et son Autre ne participe pas l'un à l'autre. C'est pourquoi le Non-être n'a qu'un même en miroir, ce qui n'est que l'apparence de l'unité et le Non-être ne constitue dans aucun cas un soi-même indépendant²². L'opération du genre Autre divise ainsi A et ce qui lui est autre et constitue en même temps un Non-A, qui regroupe tout ce qui est en opposition par rapport à A.

L'intervention du « Même » et de l'« Autre » donne ainsi la possibilité d'articuler les relations entre les genres et de déterminer chaque genre par son rapport à lui-même ainsi que par son rapport aux autres. La connaissance d'un objet peut donc être saisie par une communauté des genres ordonnés selon l'ordre articulé par l'intervention du genre Même et du genre Autre. Ces deux relations, explicitées dans les fonctions des genres « Même » et « Autre », sont ainsi les plus fondamentales qui permettent à l'intellect humain d'analyser la connaissance en l'articulant. À l'issue de cette démarche, c'est la manière dont ces deux relations articulent et établissent une fonction équivalente à la négation logique qui vient d'être montrée, en partant du principe que tous les opérateurs logiques peuvent être décortiqués en des constellations différentes de ces deux relations elles-mêmes²³. L'objet de la connaissance est donc le pivot de l'ensemble des relations fondées sur ces deux relations les plus fondamentales (Même et Autre) qui articule le domaine de l'Être.

22. Owen défend l'interprétation selon laquelle « Être », « Même » et « Autre » sont les trois plus grands genres auxquels participent tous les Êtres, y compris eux-mêmes. Cela veut dire que le genre « Même » doit participer à « Être » et à « Autre », et que le genre « Autre » doit participer aux deux premiers, « Être » et « Même ». Dixsaut réfute cette interprétation et souligne que le genre « Même » participe bien à « Autre », mais pas l'inverse. C'est-à-dire que le genre « Autre » ne participe pas au genre « Même ». Quant à nous, notre interprétation se rapproche de celle proposée par Dixsaut. Car si le genre « Autre » participe au genre « Même », cela implique que le Non-être a une nature indépendante, un soi-même et au lieu de constituer un « Non-être » relatif existant en dépendance de son rapport à son autre, l'opération du genre « Autre » selon l'interprétation d'Owen produit une altérité absolue qui a son propre soi-même et existe donc indépendamment en tant qu'un autre individu. Dixsaut, *op. cit.*

23. À partir de l'Autre et du Même, on peut expliquer les cinq opérateurs logiques négation, conjonction, disjonction, implication et double implication. Nous venons d'expliquer la fonction de la négation par l'opération du genre « Autre ». Pour ce qui est de l'implication, elle consiste en un ensemble de rapports entre deux éléments (proposition ou non) selon lequel l'un partage un rapport de division marqué par le genre « Autre » et un rapport du Même à l'Autre, mais l'autre ne partage que le rapport de « Autre » avec l'élément initial. Lorsque les rapports articulés par « Même » et « Autre » montrent que l'un appartient à l'autre en partageant son Même, mais non *vice versa*, ce qui exprime une relation d'implication entre les deux éléments. Avec la fonction de la négation et de l'implication, venant d'être expliquées, tous les opérateurs logiques peuvent trouver une fonction exprimée à partir de ces deux opérateurs.

Conclusion

La discussion sur l'opinion fautive dans le *Théétète* est un indice, qui manifeste la primauté de l'intermédiaire, voire même d'un *savoir d'intermédiaire*, dans la question du savoir. Le *Sophiste*, faisant suite au *Théétète*, résout cette impasse de l'intermédiaire, en introduisant les relations de réflexion et de division, comme il semble aussi bien confirmer que l'échec des arguments est une mise en scène pour montrer les conséquences induites par une interrogation sur le savoir n'évoquant pas l'importance de l'intermédiaire. Ainsi, l'interrogation sur la nature du faux révèle cette primauté d'intermédiaire dans la question du savoir, en démontrant la nécessité de la conception du faux dans la recherche de la définition du savoir, et la nécessité de l'intermédiaire dans la conception du faux. Car le faux ne peut qu'être défini par sa relation d'opposition au réel et, comme l'erreur et la fausseté sont les fruits d'opérations d'intermédiaires, elles ne peuvent être comprises qu'à partir d'une pensée des intermédiaires. Ce savoir des relations, surtout de ces deux relations établies par les fonctions « Même » et « Autre » qui permettent de diviser et d'assembler au sein de la pensée, n'est pas seulement primordial par rapport à la question de fausseté, mais il précède même toute connaissance concrète, en étant précisément ce qui ordonne la pensée et la rend compréhensible.

Le savoir de l'intermédiaire est donc nécessaire à la connaissance et, sans lui, il est impossible d'articuler la connaissance de quelque chose en analysant ses aspects ou ses attributs. Cependant, l'exercice de ce savoir de l'intermédiaire peut être réalisé de manière superficielle et ne donner que des notions vagues de son objet, ou de manière explicite, et donner une vraie connaissance bien articulée par des concepts. La différence entre une opinion et une connaissance consiste ainsi en une mise en ordre de la pensée articulée à partir d'opérations intellectuelles de divisions et de regroupements. Comme le dit l'Étranger du *Sophiste* : « Diviser par genres et ne point croire que la même forme est une autre, ou une autre la même, n'affirmerons-nous pas que ceci relève de la science dialectique ? » (253d). La science dialectique, qui est la science la plus haute selon Platon, est donc l'application par excellence de ce savoir de l'intermédiaire qui manifeste l'articulation intelligible des formes.