

## Vérité ontologique et valeur morale chez Platon

### Textes des séances 4 et 5

1. « 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 de choses de ce genre sont multiples et uns, 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 sépare 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).

« 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).

Première difficulté : la forme est-elle tout entière dans chaque participant, ou en partie ?

« — 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, si c'est ainsi 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).

Deuxième difficulté : l'argument « du troisième homme »

« — 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).

Difficulté de les considérer comme des pensées :

« 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).

Difficulté de les considérer comme des modèles de copies :

« 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).

Difficulté de considérer la science et son objet comme des relatifs :

« Je suppose que toi et tout autre qui pose l'existence de chaque forme comme en soi, reconnaîtriez 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).

2. « Que dirions-nous qu'est l'image, Étranger, si ce n'est une autre chose pareille et ressemblant à la vraie ? — Et cette autre chose est-elle vraie, ou que veux-tu dire par « pareil » ? — Elle n'est pas du tout vraie, mais elle le semble. — Or, tu dis que la chose vraie est réellement étant ? — Oui. — Alors, la chose qui n'est pas vraie est contraire à la vraie ? — C'est-à-dire ? — Tu dis donc que celle qui ressemble est non réellement non étant, puisque tu dis qu'elle n'est pas vraie. — Et pourtant elle est d'une certaine façon. — Du moins elle n'est pas vraiment, d'après ce que tu dis. — Non, mais elle est réellement image. — Ce que nous appelons une image est donc réellement non étant non réellement ? — Le non-étant risque bien d'être ainsi entrelacé à l'étant, et c'est très bizarre ! — Comment ne serait-ce pas bizarre ? Tu vois en tout cas par ce chevauchement que le sophiste aux cent têtes nous a forcés contre notre gré à reconnaître que le non-étant est d'une certaine façon. » (*Le Sophiste*, 240a-c).

3. « Puisque nous avons reconnu que les genres sont susceptibles de mélange entre eux de la même façon, n'est-ce pas muni d'une certaine science que doit avancer parmi les discours celui qui veut indiquer correctement quels genres s'accordent entre eux et lesquels sont incompatibles ; et en particulier si certains les relient tous, les rendent capables de se mêler, et de même, dans les divisions, s'il y en d'autres qui sont causes de la division parmi tous ? — Comment n'y faudrait-il pas une science, et même peut-être la plus élevée de toutes ? — Comment allons-nous l'appeler maintenant, Théétète ? Ne serions-nous pas, par Zeus, tombés à notre insu sur la science des hommes libres, et ne risquons-nous pas, en cherchant le sophiste, d'avoir d'abord trouvé le philosophe ? (...) Celui qui en est capable distingue suffisamment une seule forme distribuée partout, à travers toutes les autres qui restent chacune séparée, et de nombreuses autres différentes entre elles, qui sont rassemblées par une de l'extérieur, et de nombreuses enfin qui sont totalement séparées : c'est là savoir distinguer, genre par genre, à quoi chacun peut s'associer et à quoi il ne le peut pas. — C'est tout à fait ça ! — Et donc, ce pouvoir dialectique, tu ne l'accorderas à nul autre, je pense, qu'à celui qui philosophe purement et justement. » (*id.*, 253b-e).

4. « Reprenons donc : le mouvement est autre que l'autre, comme il était autre que le même et que le repos ? — Nécessairement. — Il est donc en un sens non autre, et autre selon le raisonnement actuel ? — C'est vrai. (...) — Il est donc clair que le mouvement est réellement non être, et étant puisqu'il participe à l'être ? — C'est tout à fait clair. — Il est donc nécessaire que le non-être existe, dans le mouvement et dans tous les genres. En effet, dans tous les genres, la nature de l'autre, faisant en sorte que chacun soit autre que l'être, produit du non-être, et tous nous les dirons correctement non étants pour cette même raison, tandis que, inversement, parce qu'ils participent à l'être, nous dirons qu'ils sont et nous les appellerons des étants. Pour chacune des formes donc, il y a abondance d'être et infinité de non-être. — Il semble bien. — Il faut donc dire que l'étant lui-même est autre que les autres. — Nécessairement. — Et, autant sont les autres, d'autant de façons l'étant n'est pas, car, n'étant pas ceux-là, il est seulement lui-même, que les autres, en nombre infini, ne sont pas. (...) Chaque fois que nous disons le non-être, manifestement, nous ne disons pas un contraire de l'être, mais seulement un autre. » (*id.*, 256c-257b).

5. Rapport entre le non-être et le faux :

« Le discours vrai dit, de toi, ce qui est, tel que c'est, et celui qui est faux dit autre chose que ce qui est. (...) N'est-il donc pas clair désormais que la pensée, l'opinion, l'imagination, tous ces genres peuvent dans nos esprits être faux ou vrais ? » (*id.*, 263b-d).