

**ÊTRE, PUISSANCE, COMMUNICATION**  
**La « dunamis » dans le « Sophiste »**

Marc-Antoine GAVRAY  
FNRS/Université de Liège

**RÉSUMÉ.** En *Sophiste*, 247d8-e4, l'Étranger d'Élée pose un *horos* de l'étant comme « puissance d'agir et de subir (δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ παθεῖν) ». L'objectif que se fixe cet article est d'envisager quel sens donner à cet *horos* et quelle valeur accorder à la *dunamis* dans ce dialogue. D'une comparaison avec d'autres occurrences dans le *corpus* platonicien (*Phèdre* et *Théétète*), il ressort que le *Sophiste* amène un double déplacement : d'une part il fait passer la question de la *dunamis* sur le champ de l'Être d'une manière inédite, d'autre part son protagoniste n'attribue plus la formule à Hippocrate ou à Protagoras, mais il la présente comme le moyen, qu'il s'apprête à défendre, de sortir d'une impasse. Par une lecture des arguments qui annoncent et qui suivent cet *horos*, il apparaît que celui-ci possède une grande efficacité pour la compréhension de la structure du dialogue et de l'évolution de son argumentation. En même temps qu'il sert à définir l'Être, il permet d'expliquer le fonctionnement de la *koinonía* des Genres et de jeter les bases de la théorie du non-être. En définitive, il se révèle être un truchement opérant pour dépasser définitivement la sophistique en lui substituant une véritable ontologie philosophique.

**SUMMARY.** In *Sophist* 247d8-e4, the Eleatic Stranger presents an *horos* of Being as *dunamis* tou poiein kai tou pathein. This paper aims to investigate the meaning of this *horos* and to establish the value set on *dunamis*. A comparison with other Platonic passages where the formula occurs (Phaedrus and Theaetetus) reveals that the Sophist provides a double change : on the one hand, the *dunamis* moves to the field of Being in an unprecedented way, on the other hand the formula is not ascribed to Hippocrates or Protagoras anymore, but it is introduced by a protagonist who intends to defend it. A reading of the previous and following arguments shows that the *horos* can thoroughly help to understand the dialogue's structure and argumentation. Not only useful for defining Being, it also permits to explain the *koinonía* of the Kinds and to lay the foundation for the theory of nonbeing. Finally, it proves an efficient mean of definitely going beyond sophistry by replacing it with a real and philosophical ontology.

Dans le *Sophiste*, l'examen de la possibilité du non-être conduit l'Étranger d'Élée à s'interroger sur le sens de ce que les « sages », passés et présents, ont coutume de nommer « être » (τὸ ὄν). Pour ce faire, il entend de passer en revue leurs différentes « solutions », entamant avec eux une sorte de dialogue. Dans ce bref aperçu historique, un passage se démarque du reste en ce qu'il ne se réduit pas à une simple réfutation. L'Éléate propose à une partie de ses adversaires une formule à tout le moins surprenante :

Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανούν τινα κεκτημένον δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἔτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ μικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, καὶν εἰ μόνον εἰς ἀπαξ, πᾶν τούτο ὄντως εἶναι· τίθειται γὰρ ἕρον ὀρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμιν.

Je dis que ce qui possède quelque puissance que ce soit, soit d'agir sur une quelconque autre chose naturelle, soit de subir, même de manière minimale, l'action du plus insignifiant et même si cela n'arrive qu'une seule fois, tout cela est réellement ; car je pose comme définition qui définit les étants qu'ils ne sont rien d'autre que puissance<sup>1</sup>.

Cette « définition » (*horos*) par la *dynamis* pose de sérieux problèmes, relativement à son sens (ce que signifie la puissance), à sa portée (quel est le domaine d'étant auquel elle s'applique), à sa valeur (quel crédit accorder à cette affirmation catégorique au sein du dialogue), trois interrogations qu'il s'avère difficile de dissocier mais que nous pourrions rassembler sous celle-ci : l'Étranger formule-t-il là une *définition* authentique (et nouvelle) de l'être ou s'agit-il plutôt d'un *critère* permettant de distinguer ce qu'est un étant<sup>2</sup> ? Nous nous proposons ici de montrer comment

1. Platon, *Soph.*, 247d8-e4.

2. D'une manière générale, le rôle de la *dynamis* dans le *Sophiste* a souvent été déconsidéré, principalement à la suite des travaux de Diès 1932, p. III-V – qui, de son propre aveu, inversa la tendance inaugurée par Zeller, Lutoslawski, Gomperz et Horn – mais aussi par les études de Souilhé 1919 et de Cornford 1935. Récemment, deux études ont

l'ensemble du dialogue est orienté par une promotion particulière de la *dynamis* et ainsi de choisir entre les deux lectures avancées pour cet *horos*.

### Deux antécédents : le « Phèdre » (270d) et le « Théétète » (156a)

Avant d'aborder le passage du *Sophiste*, nous voudrions observer comment il s'insère dans le *corpus* platonicien, car la formule ne constitue pas un hapax. Antérieurement à l'Étranger, Socrate avait déjà associé à deux reprises le *poieîn* et le *paschein* à la *dynamis* : une première fois dans le *Phèdre* et une seconde dans le *Théétète*<sup>3</sup>. De l'avis de Fronterotta<sup>4</sup>, ces passages ne partagent rien avec celui du *Sophiste*, mis à part la formule, puisque dans le premier l'examen porterait seulement sur les *caractères* des choses et non sur leur essence, et que dans le second le questionnement sur la nature de la connaissance ne remettrait pas en cause la structure même de l'Être. Il n'y aurait dès lors rien à en tirer pour l'interprétation du *Sophiste*. Toutefois une exégèse plus resserrée devrait nous mettre sur le chemin de notre *horos*.

Tandis que Socrate examine en compagnie de Phèdre les conditions de possibilité de la maîtrise de l'éloquence, il observe qu'elles ne doivent pas différer de celles des autres arts et que, *a fortiori*, toutes les *technai* de valeur ont ceci de commun : l'excellence nécessaire, en plus d'une virtuosité dans les procédés, qu'on s'attarde à des questions d'ordre naturel. De ce fait, le bon orateur augmentera ses qualités rhétoriques par des connaissances complémentaires sur la nature<sup>5</sup>. Socrate constate ensuite que la médecine, en tant que *technè*, obéit au même principe – parallèle à la rhétorique en ce qu'elle fait pour le corps ce que la seconde fait pour l'âme<sup>6</sup>. Hippocrate défendrait d'ailleurs la méthode suivante : au sujet de la nature (*phusis*) de n'importe quelle chose, il faut se demander quelle *puissance* elle possède (*ἔχον*), *δύναμις εἰς τὸ δρᾶν ἢ εἰς τὸ παθεῖν*, quelle est sa *puissance* d'agir et sur quoi, quelle est sa *puissance* de pâtir et sous l'effet de quoi. Chaque entité simple, par soi ou par décomposition, a donc *par nature* une certaine *puissance* qui la met en relation avec d'autres (agissant ou subissant). Cependant, la *technè* médicale (*ἰατρικὴ τέχνη*) ne

porté un regard neuf sur ces notions : Fronterotta 1995 ; Cordero 2000. C'est à ces articles que renvoie le terme « définition ». « Critère », pour sa part, est emprunté à Dixsaut 2001, p. 153 n. 2).

3. *Phaedr.* 270d ; *Theæt.* 156a. Nous ne nous attarderons pas à l'histoire de la *dynamis* dans le vocabulaire grec. Pour cela, nous renvoyons le lecteur, non sans réserve, à l'ouvrage déjà cité et jusqu'à présent unique en son genre de Souilhé 1919.

4. Fronterotta 1995, p. 323.

5. *Phaedr.* 269d-270a : Socrate prend l'exemple de Périclès, qui se mit à l'école d'Anaxagore.

6. *Phaedr.* 270b.

viser pas une définition qui engloberait tous les étants sous une même formule, mais bien une méthode valable dans tous les cas de figure en vue de *connaître la nature* de l'objet en question : déterminet son noyau dur, ce qu'il est, par ce qu'il peut faire ou subir, c'est-à-dire, très concrètement, déterminer les effets possibles d'un *pharmakon* sur un corps donné<sup>7</sup>. Il est de fait indéniable que le contexte de ce dialogue diffère fondamentalement de celui du *Sophiste*. Toutefois, reconnaître qu'une même méthode d'analyse s'applique à tous les corps, n'est-ce pas implicitement signifier, au-delà des objectifs de celle-ci, qu'il existe un moyen de tout rassembler sous une approche commune ? En d'autres termes et à notre avis, le recours platonicien à la médecine hippocratique – qui n'est ni une science eidétique, ni une science ontologique – se justifie par le désir d'invoquer une méthode globale d'appréhension de la réalité qui soit différente de la philosophie<sup>8</sup>. De plus, Socrate dépasse la position de l'Asclépiade en affirmant que sa méthode ne s'applique qu'en apparence aux seuls objets matériels, c'est-à-dire aux corps. Elle vaut également pour les objets de l'âme (suit un essai d'analyse de la technique oratoire<sup>9</sup>). La généralité médicale s'en trouve donc accrue d'autant, subsumée qu'elle est maintenant, tout comme l'art oratoire, par le *logos* philosophique. Il n'y a dès lors rien d'étonnant à voir cette théorie attribuée à un penseur étranger à Platon et à la philosophie<sup>10</sup>. Socrate peut adopter une attitude favorable à son égard, se fiant plutôt à sa validité, puisqu'elle énonce pour les corps l'universalité qu'il étend ensuite aux choses de l'âme. En conclusion, bien qu'il s'agisse peut-être d'une fiction platonicienne qui ne ressortit pas à une enquête ontologique, la théorie attribuée aux médecins ne doit certainement pas être mise au ban du

7. Le sens de la *dynamis* semble clairement ici être celui de capacité : sont concernées uniquement l'action et la passion, sans que ne doivent entrer en considération des circonstances extérieures (il n'est pas nécessaire non plus de parler de potentialité). Nous garderons cependant la traduction par « puissance » en raison de la généralité du terme français, reflétant celle du grec.

8. C'est ce qu'a d'ailleurs récemment très bien montré Ayache 2002.

9. *Phaedr.* 270e-271c.

10. Notons que la philologie, qui s'est penchée sur la question depuis Galien, n'est pas encore parvenue à identifier cette méthode dans le *corpus hippocratique*. Un débat existe donc sur la valeur des deux témoignages de Platon relatifs à Hippocrate (l'autre se trouvant en *Prot.* 311b). Brisson 1997, p. 229 n. 397, le résume par trois inconnues empêchant toute solution : (1) avoir une meilleure connaissance de la doctrine d'Hippocrate ; (2) être sûr que Platon y ait eu accès ; (3) pouvoir juger de la validité de son interprétation. Sur les deux derniers points, nous aimerions simplement rappeler que les Asclépiades transmettaient à leurs fils une partie de leur savoir avant qu'ils ne rejoignent la confrérie. Platon n'étant pas fils de médecin et la communauté médicale n'étant pas réputée pour son ouverture au grand public, comment aurait-il eu accès à d'autres doctrines qu'à celles consignées dans des écrits (connus de Galien) ?

platonisme : elle pourrait même être envisagée comme une de ses parties, la préfiguration d'une théorie de la connaissance plus globale, non encore assumée comme telle, du moins explicitement<sup>11</sup>.

Dans le *Théétète*, Socrate évoque brièvement la *dynamis* tandis qu'il entame l'examen de la première définition de la science (science = sensation), assimilée rapidement à la théorie protagoréenne de l'*homo mensura*, puis au mobilisme héraclitéen<sup>12</sup>. Après avoir développé des arguments contradictoires, il prend une précaution afin de poursuivre : s'assurer qu'aucun non-initié n'entende ce qui sera dit. En d'autres termes, il laisse d'emblée de côté ceux que l'Étranger nommera plus tard les Fils de la Terre, ces gens « durs et repoussants » qui ne croient qu'en la matière sensible et préhensible, excluant de l'existence (οὐσία) les actions (πράξεις), les devenirs (γενέσεις) et l'invisible (ἀόρατον)<sup>13</sup>. Il se rabat sur les mystères de personnages *plus subtils* : à la rudesse d'individus fermés au chant des Muses répond la délicatesse d'une faction au fait des arcanes de la connaissance. Il s'agit de ceux qui prennent pour principe que « le tout est mouvement (τὸ πᾶν κίνησις) et rien d'autre que cela », les mobilistes. Et ce mouvement revêt deux formes, « chacune infinie en nombre » : avoir comme puissance l'agir d'une part, le subir de l'autre (δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν). Toutes les choses, dans leur infinité, naissent de la rencontre de ces deux espèces de changement, aboutissant toujours à une génération par paires : il y a inévitablement un sentant *et* un senti, la sensation (αἴσθησις) et le sensible (αἰσθητόν). Cette théorie de la *dynamis* est l'expression d'une ontologie processuelle – de type mobiliste<sup>14</sup> – qui se confond avec une épistémologie sensualiste et qui devra faire l'objet d'une réfutation pendant la première et plus longue partie du dialogue. Et d'après celle-ci, il n'y a pas de « choses » mais des mouvements percevant-perçu, et si rien n'est agent ou patient par soi, tout *a la capacité* dé<sup>15</sup> le devenir à la faveur d'une relation gnoséologique.

L'analogie avec l'extrait du *Phèdre* apparaît directement : dans les deux cas, il s'agit d'une fiction narrative introduite par Platon sous le couvert d'une doctrine enseignée en secret à certains privilégiés par un courant de pensée existant. Pour preuve, disons avec Cornford<sup>16</sup> que Socrate

11. La méthode attribuée à la médecine en 270d n'est d'ailleurs pas sans rappeler celle de la dialectique, telle qu'elle est définie en 265e-266c, ou telle qu'elle le sera en *Phil.* 16d. 12. *Theat.* 151e-153d.

13. *Theat.* 155e3-156a1. « Like the physical bodies in whose reality they believe, with their essential property of hardness and resistance to touch », Cornford 1935, p. 46 n. 2.

14. Sur ce sujet, nous nous sommes expliqué dans Gavrav 2005.

15. Comme dans le *Phèdre*, le sens de la *dynamis* est ici donné par la capacité : ne sont en cause que l'agent et le patient, et non une quelconque circonstance extérieure.

16. Cornford 1935, p. 49.

entendre une réfutation intégralement fondée sur des présupposés platoniciens – la perception, qui porte sur les objets sensibles, ne peut avoir de consistance puisqu'elle ne porte sur rien d'existant réellement –, ce qui permet d'écarter l'hypothèse d'une théorie historique sans exclure que Platon ait pu se fonder sur des éléments véritables. En outre, notons que la théorie de la *dynamis* est avancée au nom des partisans du flux, préférés en cela aux « matérialistes », interdits ici de séjour alors qu'ils acceptent cette définition (όρος) dans le *Sophiste*. Enfin, Platon dissimule ses intentions en travestissant son protagoniste en porte-parole d'un courant à réfuter. Il n'est pas étonnant qu'il faille attendre que Socrate s'éclipse pour que le meneur du dialogue ose parler en son propre nom. En effet, l'Étranger d'Élée, lui-même fictif, rompt avec la tradition des fictions narratives invoquées lorsqu'il est question de la puissance d'agir ou de subir (δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ παθεῖν), et il la présente comme une formule personnelle, non plus comme une idée reçue<sup>17</sup>. De cette façon, la théorie « héraclitéenne » semble peut-être plus platonicienne que ne le laisse entendre la narration du *Théétète* : sinon, comment expliquer son retour en première personne dans le *Sophiste* ? Mais l'examen de l'Éléate, par rapport à ceux du *Phèdre* ou du *Théétète*, envisage les choses non plus sous l'angle de la connaissance que nous en prenons, mais sur la question de savoir comment les identifier en tant qu'étants. Une continuité discontinue en quelque sorte.

### L'être en histoire

De retour au *Sophiste*, envisageons la formule dans son contexte, c'est-à-dire dans la voie qu'emprunte l'Étranger pour décortiquer ces expressions : « l'étant » (τὸ ὄν) et « être » (εἶναι). Ses prédécesseurs ont eu, selon lui, l'audace de déterminer *combien* et *comment* sont les étants (τὰ ὄντα πόσα τε καὶ ποῶς εἶσιν), quel est leur nombre et leur caractère<sup>18</sup>. En d'autres termes, l'Éléate les range selon deux catégories : d'une part ceux qui *quantifient* l'être en convoquant un nombre déterminé de principes (les monistes, les dualistes et les pluralistes), de l'autre ceux qui *qualifient* en spécifiant sa nature (les Fils de la Terre et les Amis des Formes). L'Étranger fait peu de cas du premier groupe, qu'il expédie

17. Souilhé 1919, p. 154, cherche une continuité entre la question du *Théétète* et sa reformulation dans le *Sophiste*, contre ce que propose Fronterotta 1995, p. 323, qui souligne, lui, la distance et « le contexte totalement différent » entre les deux textes (bien qu'à ses yeux le passage du *Théétète* soit plus proche du *Sophiste* que celui du *Phèdre*). Nous en retons une certaine continuité, différente de celle de Souilhé, qui, de son propre aveu, s'inscrit dans la perspective de Diès, celle d'un prolongement au sein de l'ontologie platonicienne.

18. *Soph.* 242c5-6.

assez rapidement en menant ses représentants dans des impasses logiques. Il contraint ainsi les pluralistes soit à recourir à l'existence d'un être unique quand ils le disaient multiple, soit à poser l'être en surcroît du nombre de principes de départ (et donc à ne plus avoir *n*, mais nécessairement *n+1* principes)<sup>19</sup>. Quant aux monistes, il les force à constater que s'ils affirment que « Tout est un », ils admettent un être qu'ils identifient à l'Un, ce qui revient soit à dénommer de *deux* manières un principe qu'ils veulent unique, soit à poser l'existence de *deux* principes (ou de deux noms pour une même chose), ce qui contredit les postulats initiaux. D'autre part, s'ils définissent l'être-un comme un tout, il doit le doter de parties dont il forme l'unité. Cet Un serait dès lors multiple. Mais s'il était Un sans être tout (ce qui est), il serait privé d'une partie de lui-même (celle en surcroît de l'Un)<sup>20</sup>. Monistes et pluralistes sont renvoyés dos à dos car leurs solutions échouent pareillement : l'être n'est pas ce concept clair qu'il était réputé être.

Vient ensuite la gigantomachie mettant aux prises les Fils de la Terre (*γῆγενεῖς*) et les Amis des Formes (*φίλοι τῶν εἰδῶν*). Mais alors que l'Étranger cherchait à se délester au plus vite des monistes et des pluralistes en menant leurs conceptions à des apories, il exploite maintenant le dialogue avec ses adversaires pour fonder une théorie cohérente et positive de l'étant. Les premiers, des « hommes terribles », « tirent vers la terre tout ce qui vient du ciel et de l'invisible, saisissant simplement de leurs mains des roches et des arbres »<sup>21</sup> : ils nient le non-perceptible et identifient l'existence (*οὐσία*) au corps (*σῶμα*), c'est-à-dire à la réalité tangible et palpable. L'être se voit réduit à l'évidence sensible. Dans le *Théétète*, ces gens sont qualifiés de « non-initiés »<sup>22</sup> : il s'agit de profanes, tenus éloignés des mystères de la vérité, qui condamnent l'être à demeurer dans le visible. Les seconds, du haut de l'invisible, luttent pour que « certaines Formes intelligibles et incorporelles (*νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἶδη*) soient l'existence véritable (*ἡ ἀληθινὴ οὐσία*) »<sup>23</sup>. Ils rejettent les corps dans le devenir, leur déniaient jusqu'à l'existence. En bref, chacun à sa manière, matérialistes et idéalistes posent la question de savoir à quoi se reconnaît l'être (et donc comment il est connu). Et tour à tour, l'Étranger va les réduire au silence en leur imposant une

19. *Soph.* 243d7-244b4 : car s'ils parlent d'un couple de principes, par exemple le chaud et le froid, ils doivent admettre que l'être est soit un troisième terme posé en conséquence leur statut de principe.

20. *Soph.* 244b5-245e2.

21. *Soph.* 246b4, puis 246a7-9.

22. *Theat.* 155e3 : ἀμόρητοι.

23. *Soph.* 246b7-8.

« définition » unique (et commune) de l'être, celle-là même qui nous intéresse.

L'Étranger se tourne d'abord vers les Fils de la Terre en vue de leur prouver l'existence d'incorporels, par l'argumentation suivante<sup>24</sup> : quand ils parlent de vivant mortel (*θνητὸν ζῷον*), ils désignent par là un « quelque chose (*τί*) » qui est un corps animé (*ἐμψυχον σῶμα*), d'où il ressort que l'âme correspond également à « quelque étant » (*τὸ τῶν ὄντων*). Or cette *psyche* peut être dite tantôt juste ou injuste, tantôt sage ou insensée, du fait de la possession (*ἔξεις*) et de la présence (*παρουσία*) en elle de la justice (et de ses contraires).

Et ce qui est capable de s'adjoindre (*παρ᾿αγγίγνεσθαι*) à quelque chose ou de s'en séparer (*ἀπὸγγίγνεσθαι*), ils diront que c'est pleinement quelque chose (*πάντως εἶναι τί*)<sup>25</sup>.

Ils acceptent donc malgré eux l'existence de choses non corporelles logées dans le corps de l'âme, les vertus, car la honte les retient de soutenir soit que les vertus ne sont rien d'étant, soit que toutes sont des corps. Dans sa réfutation, l'Éléate entend donc montrer que *tout* n'est pas corporel et que le simple fait d'admettre un incorporel, aussi minime soit-il, suffit à prouver l'existence nécessaire d'étants non matériels. Toutefois, « ce qui se trouve naturellement (*συμφυῆς γενονός*) à la fois (*ἄμα*) chez ceux-ci [les incorporels] et chez ceux-là qui ont un corps, et qui leur permet de dire, le regardant, que les uns et les autres sont (*ἀμφοτέρω εἶναι λέγουσι*), cela ils doivent l'exprimer<sup>26</sup>. » Les voyant à quia, l'Étranger leur soumet alors une proposition. Il s'agit pour lui d'examiner comment cerner *toutes* ces choses en tant qu'elles sont, c'est-à-dire de trouver ce qui constitue leur fonds commun et qui permet de dire que toutes elles sont. Sa « définition » apparaît à ce moment précis, mais *ex abrupto*, car pour tout développement, il se contente de la précaution oratoire de savoir si ses adversaires voudraient « accepter et convenir que l'étant est tel que voici (*δέχεσθαι καὶ ὁμολογεῖν τοιόνδ' εἶναι τὸ ὄν*) »<sup>27</sup>. La formule répond d'une véritable ambition de collationner la totalité de ce qui est en tant que tel par une seule phrase, par un critère structurel qui permettrait de dire de telle chose ou de telle autre qu'elle est<sup>28</sup>. À la différence de ses prédécesseurs, l'Éléate ne se cantonne pas

24. *Soph.* 246e5-247d6.

25. *Soph.* 247a9.

26. *Soph.* 247d2-4.

27. *Soph.* 247d6.

28. L'Éléate vise *ta onta*, autrement dit la communauté des étants : la définition s'applique aux étants pris dans leur totalité. Il pose ainsi un critère de délimitation des étants, de ce qui est.

dans un type spécifique de *phusis*, mais il cherche si l'étant est bien de cette façon-là, c'est-à-dire si c'est bien de cette manière-là qu'il peut être dit un étant.

Intéressons-nous pour un temps aux termes de cet ὄρον ὀρίζεσθαι, de cette « définition qui définit ». « ... subir, même de manière minimale, l'action du plus insignifiant et même si cela n'arrive qu'une seule fois (σμηνοτάτον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, καὶν εἰ μόνον εἰς ἄπαξ) » : l'Étranger insiste sur l'aspect quantitatif du παθεῖν. L'action potentielle d'un agent, la plus minimale et la plus rare soit-elle, détermine déjà la possibilité d'être pour le patient qui la subit. La qualité commune, la *dunamis*, se voit finalement déliée de toute quantité dans la mesure où importe peu l'intensité de l'agir et du pâtir (par ces termes, l'Étranger opère, pour ainsi dire, un passage à la limite de l'insignifiance du mouvement occasionné, tendant vers zéro). Seules comptent leur *présence* et leur *mise en œuvre possible*. La question toutefois tourne autour de la nature de cette *présence*. Dans sa première formulation, l'Étranger considère que c'est *ce qui possible* (χεκτημένον) cette *dunamis* qu'il qualifie d'étant, puis il progresse et conclut que *l'étant n'est* (ἔσθην) *rien d'autre que dunamis*. Comment faut-il comprendre cette transition de χεκτημένον à ἔσθην ?

Dans le *Théétète*, Socrate distingue entre deux modes de possession : l'*hexis* et la *lētēsis*. *Avoir* n'est pas *posséder* : « Un habit, par exemple, qu'on aurait acheté et qu'on détiendrait sans le porter, nous ne dirions point qu'on l'a (ἔχειν), mais qu'on le possède (χεκτηῖσθαι) »<sup>29</sup>. L'*hexis* s'appliquerait à l'actualisation de la possession plus qu'au simple fait de posséder l'objet en question, ce que confirme l'analyse de la science par l'analogie du colombier. Pour entreposer des oiseaux dans une volière, il faut au préalable les avoir chassés. Socrate précise immédiatement : d'une certaine manière, nous ne disposerions que d'une *dunamis* à l'égard des oiseaux que nous possédons (celle de les prendre et de les avoir quand nous le voulons, ou bien de pouvoir les relâcher). Ils sont sous la main, à notre disposition. Pour les montrer, isolément, à quelqu'un d'autre qui ne les voit pas, il faut se relancer à leur poursuite dans le réservoir ainsi constitué. Il en va censément ainsi des connaissances : nous pouvons posséder un savoir sans nécessairement l'actualiser. Le détenir ne signifie pas forcément que nous l'avons (en main, à l'esprit). Il faut pour cela se mobiliser une seconde fois et repartir en chasse dans sa « volière » (d'où la possibilité de l'erreur : attraper une colombe/connaissance à la place d'une autre). « Nous qui avons défini que c'est une chose de posséder (χεκτηῖσθαι) la science et que c'en est une autre de l'avoir (ἔχειν), ce qu'on possède (ἔκρηται), nous affirmons qu'il est impossible de ne pas

29. *Theaet.* 197b9-12.

le posséder (χεκτηῖσθαι)<sup>30</sup>, de sorte que ce qu'on sait (οἶδεν), jamais il n'arrive qu'on ne le sache pas (εἰδέναι), bien qu'il soit possible d'attraper une opinion fautive à son sujet<sup>31</sup>. » Il en ressort que la *dunamis* appartient intrinsèquement à toute possession.

Posséder la *dunamis* ne signifie donc pas simplement avoir la *dunamis*. La formulation avec ἔχον ne se retrouve d'ailleurs pas dans l'extrait du *Sophiste*, à la différence de ceux du *Phèdre* et du *Théétète*. La duplication qu'entraîne la possession renforce l'idée de puissance de ce qui la possède et permet d'insister sur le caractère fondamental de la *dunamis*, tout en justifiant la transition vers une simplification de l'expression (ἔσθην). Ce qui prime autant que l'idée de possession, c'est le *posse*, l'idée d'un pouvoir intime inscrit dans chacun des *onta*. Il y a là posée une relation intrinsèque qui permet de repenser la distinction entre être et avoir. Le *Phèdre* et le *Théétète* recherchaient la *dunamis* qu'a chaque chose : chaque fois que nous observons une réalité quelle qu'elle soit, nous trouvons en elle une puissance actualisée d'agir ou de subir. La *méthode* du médecin ne fonctionne pas *in abstracto*, mais consiste à scruter un corps et l'effet que peut avoir sur lui un *pharmakon* donné : on voit le pouvoir d'une chose sur une autre et les effets qu'elle produit. Par là, on se place du côté de l'effectivité, comme dans le cas, par exemple, du vomitif : celui-ci a pour effet de faire vomir. On en déduit qu'il a le *pouvoir* (ou la capacité) de *faire vomir*. Dans le *Théétète*, il ne s'agit pas non plus d'un *horos*, puisque ce qui définit tout, c'est le mouvement (la *dunamis* ne fournit donc même pas un critère définitionnel ou ontologique). Pour l'homme, ces puissances sont toujours déjà actualisées dans les couples sensible/sensation. Les deux espèces de mouvement permettent de rassembler d'un côté ce qui concerne les sujets percevants, de l'autre les objets perçus. Les deux formes de *dunamis* appartiennent à une distinction théorique, dont on voit que les effets sont inséparables dans la réalité.

En revanche, le *Sophiste* pose la question de savoir quelle *dunamis* correspond à chaque chose. La *dunamis* installe sa primauté sur le *poiein* et le *paschein*, éclipsés dans la seconde partie de la définition, bien qu'ils demeurent capitaux pour sonder sa nature. Si l'Étranger donne pour marque des étants qu'ils possèdent une *dunamis*, il signifie par là que cette puissance est de l'ordre d'un trait ontologique essentiel, sans quoi il s'avère impossible de comprendre l'identification « ils ne sont rien

30. Les deux verbes grecs désignant le savoir et la possession sont en réalité (et originellement) des formes de parfait, dont le sens présent est largement déterminé comme le résultat d'une action passée. Il est intéressant de noter que, dans ce passage, Platon ne fait aucun cas de la possibilité d'une possession (ou d'un savoir) inné(e) : tout est nécessairement le fruit d'un acte antérieur.

31. *Theaet.* 199a6-b1.

d'autre que puissance (ἐστὶν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις) »<sup>32</sup>. L'étant est déterminé avant tout par la puissance. La différence dans l'expression entre ἔχον et κερτημένον tient à la sortie du plan du constat pour entrer dans l'ordre du conceptuel. Que l'étant ait la puissance signifierait qu'on la verrait effectivement en action. Par contre, la possession permet de rester dans l'ordre du définitionnel et donc explique le passage au ἐστὶν, insistant sur la dimension de puissance. Ainsi, le dernier trait fondamental relève du caractère « dynamique » maintenant imprimé aux étants. Décrire l'étant par une capacité<sup>33</sup> d'agir ou de subir (voire par une *capacité de*) présume déjà qu'il n'est pas figé et qu'il charrie une possibilité d'entrer en relation : subir, c'est toujours subir l'action d'un agent ; de même, agir, c'est forcément agir sur un patient. L'étant n'est pas envisagé isolément. Il est inscrit parmi d'autres en rapport avec lui. Dès lors, la modification opérée dans le *Sophiste* par le recours à la possession affecte principalement le domaine d'extension du critère : la puissance s'applique à ce qui est réellement étant, sous la forme d'une possession (d'une puissance non actualisée).

On constate que la formule résume adéquatement la position des matérialistes. D'une part, ils admettent que les corps sont définis par l'agir et le devenir, mais aussi par leur palpabilité et leur tangibilité – le fait que l'on puisse agir sur eux. D'autre part, les vertus, selon eux, confèrent à l'âme son caractère vertueux : elles sont dotées d'une capacité d'action, autant que l'homme et son âme subissent leur agir. D'une manière détournée, elles se voient attribuer un mouvement, au sens large. Elles possèdent une capacité de changer et d'advenir dans un sujet, et c'est cela qui leur confère leur être (l'Étranger, en 247a8-9, annonce sa définition en employant l'adjectif verbal *dunaton* et deux verbes, de sens opposés, préfigurant la relation d'agir et de subir, *paragignethai* et *apogignesthai*, mais aussi, et peut-être même plus, l'idée de communication). Dès lors, après avoir contrainant les Fils de la Terre à accepter cette formule, l'Éléate se tourne vers les Amis des Formes. Exemple cependant est l'aisance avec laquelle il s'est délogé de ces « sauvages » nés de la terre. La raison en est que l'argumentation se fonde sur une extension, généralisée à l'ensemble du dialogue<sup>34</sup>, du domaine de l'étant (ὄν) à celui du quelque chose (τὶ) : lorsque quelqu'un dit de la vertu qu'elle est *quelque chose*, il signifie par là même qu'elle est un *étant*. La seule

32. Fronterotta 1995, p. 321 : « Le fait que l'être possède (κεκτημένον) une *dunamis* désigne cette appartenance comme essentielle, fonde l'être sur la base d'une *dunamis*. »

33. Il n'y a pas de raison de donner à la *dunamis*, dans notre extrait du *Sophiste*, un sens différent de celui des textes du *Phédre* et du *Théétète*. C'est bien d'une capacité d'agir ou de subir qu'il est question, pas d'une potentialité.

34. On la retrouve ici en *Soph.* 246c-247b, mais aussi plus haut en 237d.

alternative serait un *quelque chose* qui soit un incorporel non étant et ne tombe pas sous le coup de l'étant, ce qui somme toute leur est difficilement concevable<sup>35</sup>. Par ailleurs, l'Étranger associe l'étant à une *hexis* et à une *parousia*<sup>36</sup>. La présence et la possession conditionnent très manifestement tant l'action que la passion : sans cette proximité, sans ce contact, aucune des deux ne se réaliserait. L'étant des Fils de la Terre tel que le définit l'Étranger, c'est ce qui est *présence à* et qui garantit l'efficacité d'une relation par sa puissance d'*arriver à* ou de *disparaître de*. Il s'agit bien d'une puissance ainsi définie, sur des bases très concrètes.

Les Amis des Formes écartent le devenir (γένεσις) de l'existence (ουσία) et expliquent que notre corps communique (κουνωνεῖν) avec le premier par la sensation (αἴσθησις), notre âme avec la seconde au moyen du raisonnement<sup>37</sup>. L'Éléate porte ici un regard critique sur une certaine théorie des Formes, qui les dote d'une existence séparée du devenir. Cependant il refuse, au nom des *eidophiles*, que la communication, le truchement par lequel nous entrons en contact avec elles, relève de la *dunamis* d'action et de passion telle que l'entendent les Fils de la Terre, prétextant que seul le devenir participe de celle-ci, en aucun cas l'existence.

L'Étranger introduit alors de légères variantes dans sa définition : ἰκανὸν ἔθεμεν ὄρον που τῶν ὄντων, ὅταν τῷ παρῆ ἢ τοῦ πάσχειν ἢ δρᾶν καὶ πρὸς τὸ συμκρότατον δύναμις<sup>38</sup>. Premièrement, le verbe d'attribution n'est ni κερτημένον, ni ἔχον, ni ἐστὶν, mais παρῆ. Il est maintenant question d'une *présence* de la *dunamis*, ce qui s'explique par le simple fait d'une prédication : dire d'une puissance qu'elle est présente à quelqu'un ou à quelque chose revient à dire que ce quelqu'un ou ce quelque chose a pour lui une *puissance de*... D'autre part, *parousia* et *hexis* ont été directement associées lors de la réfutation des Fils de la Terre, rendant nécessaire leur acceptation de la *dunamis* parce qu'elles constituaient les conditions d'effectivité de l'action et de la passion : l'âme devient juste du fait de la présence en elle et de la possession de la justice (247a5-6). Cette présence était donc une présence réelle : il ne s'agissait

35. Ce sera pourtant la solution des stoïciens. Voir Brunschwig 1988 ; Aubenque 1991.

36. *Soph.* 247a5 : que l'Étranger parle ici d'ἔξις n'invalide pas notre différence avec la κτῆσις, puisque dans le cas présent, il ne s'agit pas encore d'énoncer une définition, mais d'observer comment les choses se passent. Παρούσια et ἔξις correspondent parfaitement à un vocabulaire plus concret, plus pragmatique.

37. *Soph.* 248a : l'Étranger pose explicitement la notion de *communication* qui deviendra centrale dans la suite.

38. *Soph.* 248c4-5. Sa formule reste un *horos* : « Posions-nous une définition suffisante, en quelque façon, des étants : ce à quoi est présente une puissance, ou de subir, ou de faire, même sous le plus petit rapport ? »

pas là seulement de dégager conceptuellement des conditions de possibilité, mais d'observer ce qu'il en était concrètement. Deuxièmement, l'Étranger emploie *δράν* au lieu de *ποιεῖν*, là où les dictionnaires spécifient que « *ποιεῖω* se distingue franchement de *δράν* et de *πράττειν* »<sup>39</sup>. *Ποιέω* véhicule au sens premier une dimension de production, portant l'accent davantage sur l'objet de l'action visée, tandis que *δράω* s'emploie plus spécifiquement pour marquer la responsabilité de l'agent (parallèlement à *πράττω*), plutôt que l'action elle-même ou son objet<sup>40</sup>. Toutefois, dans certaines expressions où il est joint à *παθεῖν*, *ποιεῖν* signifie plus simplement son opposé : agir (LSJ : *to be doing, to act*). Cette remarque philologique témoigne que ce qui prime, c'est l'action prise en elle-même, et non la nuance de production. Enfin, on passe de l'aoriste *2 παθεῖν* au présent *πάσχειν*, le premier servant d'ordinaire à qualifier une action ponctuelle, le second une action prolongée ou à son début. Cette précision est de plus redoublée par la spécification *πρός τὸ συμκρότατον* : le caractère minimal de l'action réunit les deux modes d'expression<sup>41</sup>. La nature de la *dunamis* se précise : la détermination essentielle et suffisante de la « définition » consiste en un agir et un subir n'ayant de réalité que par la puissance qui les régit et par le changement qui se lit dans leurs effets.

L'Étranger confronte alors les *eidophiles* à l'argument (linguistique) de la connaissance :

Connaître ou être connu, dites-vous que c'est une action, une passion ou les deux à la fois ? Ou bien qu'il y a d'une part affection, de l'autre action ? Ou bien que ni l'un ni l'autre n'ont, ni avec l'un, ni avec l'autre, absolument aucun rapport<sup>42</sup> ?

Théétète opte pour la dernière solution car passion et action entraînent selon lui – porte-parole des *eidophiles* – une altération, ce qu'exclut un monde de permanence éternelle. L'objection de l'Étranger devient celle-ci : dès lors que connaître est un agir – un *infinitif actif* – et que toute connaissance correspond à une communication, cela devrait nécessairement impliquer la présence d'un connu, sous la forme d'un *pâtir*. Par conséquent, ce pâtir ne pourrait être que mû dans la mesure où

39. Chantraine 1968-1980, s. v. *ποιέω*.

40. Dans le *Phédre*, *δράω* caractérisait bien la recherche de la responsabilité de l'agent, par exemple du *φάρμακον*.

41. Que l'adjectif *συμκρότατον* soit maintenant du côté de l'action marque bien la relation étroite qui unit l'agent au patient (la passion est toujours l'envers d'une action, quelle qu'elle soit), mais confirme aussi sa possible insignifiance.

42. *Soph.* 248d4-8 : τὸ γινώσκειν ἢ τὸ γινώσκουθαί φασε ποίημα ἢ πάθος ἢ ἀμφοτέρων ; ἢ τὸ μὲν πάθημα, τὸ δὲ θάτερον ; ἢ παντάπασιν οὐδέτερον οὐδέτερον τούτων μεταλαμβάνειν ;

un repos ne peut subir d'action sans changer d'état<sup>43</sup>. Un *kenoisthai* apparaîtrait dans l'*ousia* sous l'effet de la *gnosis* : un agent la connaît et produit sur elle un mouvement par affection. Et l'Étranger persiste malgré le refus répété des *eidophiles*<sup>44</sup>, sans doute parce qu'ils s'obstinent à manquer la différence entre le sensible et l'intelligible, et donc entre les formes de mouvement respectives de chacun de ces domaines de réalité : qu'il y ait altération dans l'un n'implique pas que ce soit le cas dans l'autre<sup>45</sup>. S'offusquant quelque peu, l'Étranger rejette par une question oratoire la possibilité qu'il n'y ait pas de place pour « le mouvement, la vie, l'âme, la pensée » au sein du *pantelos on* (248e7-249a2). À quoi Théétète réplique avec autant d'effroi : « Ce serait vraiment une terrible doctrine, Étranger, que nous accepterions là. »<sup>46</sup> De telles manifestations de stupeur nous portent à croire que l'argument n'est pas exempt d'une certaine teneur platonicienne. Par conséquent, la *dunamis* – la trame de cette discussion – aurait droit de cité dans la conception des Formes que l'Éléate va maintenant distinguer de celle des Amis des Formes.

L'Étranger avance une nouvelle notion, le *pantelos on*, à propos de laquelle traducteurs et interprètes se disputent, suivant qu'ils décèlent dans l'adverbe une totalité selon l'extension ou selon la perfection<sup>47</sup>. Selon Cordero, « l'adverbe de manière *pantelos* suggère une certaine totalisation, un accroissement de la notion d'« être » (*on*), surtout en ce qui

43. *Soph.* 248d10-e5 ; *Theat.* 156a, où *agir* et *subir* constituent les deux formes générales de mouvement : ils sont inévitablement exclus du repos. Sur la nécessité de la coexistence d'un patient et d'un agent, cf. *Gorg.* 476b : « Quand on fait quelque chose, n'est-il pas forcé que, du fait de cet agent, il y ait une autre chose qui soit un patient ? », par exemple : « Si l'on frappe, il y a forcément quelque chose de frappé. » La résonance linguistique du raisonnement est claire : s'il y a un verbe actif, il doit nécessairement y avoir un verbe passif qui y correspond (ce qui n'apparaît pas quand Platon emploie deux infinitifs actifs, l'un étant de sens passif : *ποιεῖν* et *πάσχειν*).

44. Frontorotta 1995, p. 325-329, distingue trois interprétations de ce passage débutant par : *μὴ θάνω · τὸ δὲ γὰρ* (248d10-e5). Nous ne sommes pas convaincu par les raisons qu'invoque cet auteur pour établir sa distinction.

45. D'après Cherniss 1993, p. 157 : « Dans le *Sophiste*, Platon dit que les « amis des idées » ne peuvent admettre que le savoir soit une action car, en ce cas, les idées seraient mues par le fait d'être ainsi affectées. Il ne veut pas dire que les idées sont mues par le fait d'être connues ; ceci n'est pas non plus la preuve qu'il donne de la réalité du mouvement ; il veut dire que les « amis des idées », bien qu'ils considèrent les idées comme intelligibles, ne peuvent admettre que le savoir soit une action parce qu'il leur échappe que le mouvement de l'intelligence est autre que le mouvement physique et n'entraîne donc pas l'altération de son objet. » *Le συμκρότατον* va sans doute dans ce sens.

46. *Soph.* 249a3.

47. « L'être universel » (Diès 1932), « *which is perfectly real* » (Cornford 1935), « ce qui a l'absolue totalité d'existence » (Robin 1950), « *the true reality* » (Malcolm 1983), « l'être total » (Cordero 1993), « ce qui est dans son ensemble » (Frontorotta 1995).

concerne sa "quantité" »<sup>48</sup>. La valeur du *pantelos* ne serait donc pas intensive, mais extensive. Dans ces circonstances, l'expression ne répond pas tout uniment au *medamos on* de 237b6-7<sup>49</sup> : il ne s'agit pas ici d'opposer *ce qui est complètement à l'absolument non-étant*, mais plutôt le rien à la totalité de ce qui est. Par ailleurs, *pantelos* doit être distingué de *pantos* (« pleinement, complètement », employé en 240e) qui, lui, s'oppose à *medamos*<sup>50</sup>. Platon passe donc de la multiplicité des étants à l'étant dans sa totalité. Or cette totalisation semble impliquer davantage que la collection de ses éléments : le Tout forme un être connaissant, l'*ontos onta* faite d'un intellect (*νοῦς*), d'une vie (*ζωή*) et d'une âme (*ψυχή*). Au lieu de répéter le couple connaître/connu (agir/pâtir), l'Étranger se penche sur le principe de la connaissance : s'il possède un intellect, il vit, et s'il vit, il a nécessairement une âme. Dès lors, il est impossible de le concevoir animé sans qu'il ne soit également mù. « Il faut donc admettre le mù et le mouvement comme des étants »<sup>51</sup>. En bref, n'accepter que les étants immobiles revient à supprimer l'intellect et la connaissance. L'aporie des *eidophiles* devient ainsi manifeste : tout en supposant un principe de connaissance, ils en nient la possibilité par leur refus d'un mouvement intellectif, ce qui est aussi absurde que d'estimer que tout serait en translation permanente. D'où il ressort que « ce qui est immobile et ce qui se meut, l'étant et le tout (τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν) est les deux à la fois »<sup>52</sup>. L'Éléate juge ainsi avoir

48. Cordero 1993, p. 250, n. 249 : « L'adverbe réservé par Platon pour une "augmentation" (métaphorique, bien entendu) de sa "qualité" est toujours *ontós*, "réellement". » L'explication de Cornford corrobore cette interprétation : il dit « *the whole world of real being* » (Cornford 1935, p. 245). Fronterotta 1995, p. 339, considère, lui, que dans le *pantelos on* sont unies *intensité* (ce qui est complètement) et *extension* (l'ensemble de ce qui est). Nous ne comprenons pas le besoin de conserver le sens d'intension lorsque celui d'extension suffit à rendre le texte intelligible. Quant à la traduction de Robin, confessions qu'elle nous échappe quelque peu.

49. En entamant son examen de la possibilité du non-être, l'Étranger commence par se demander s'il nous arrive de proférer (*φθέγγεσθαι*) ce qui n'est absolument pas, s'inscrivant ainsi dans le prolongement de Parménide.

50. Cf. *Soph.* 240e5-6 : *οὐ καὶ μηδαμῶς εἶναι τὰ πάντως ὄντα δοξάζεται (scil. ἡ ψευδής δόξα)* ; « Ne juge-t-elle (*scil.* l'opinion fautive) pas que n'est absolument pas ce qui est absolument ? » Voir Cordero 2000, p. 41, n. 2. Contra, l'interprétation tortueuse de Fronterotta 1995, p. 329 : partant du *pantelos on*, il affirme son opposition au *medamos on*, du sens de ce dernier, il tire celui de la première expression, les deux prémisses étant présentées sur le mode de l'hypothèse mais aboutissant à une conclusion assertorique. C'est là, nous semble-t-il, une pétition de principe, d'autant plus embarrassante que cet auteur ne recourt à aucune autre explication, ni même à une quelconque explicitation.

51. *Soph.* 249b2-3 : *καὶ τὸ κινούμενον διή και κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα*.

52. *Soph.* 249d3-4. La périphrase ressemble à une *hendiadys* du *pantelos on* né de la ren-contre – par le jeu de la narrativité (249c11-d1) – entre l'exactitude de la stabilité du *pan* et de la mobilité constante de l'*on*. Dès lors, le *pantelos on* s'éclaircit : il signifie l'étant dans sa totalité, l'ensemble de tout ce qui *est*, c'est-à-dire de tout ce qui est en repos *et* de tout

achevé sa tâche et délimité l'étant par son *horos*. En résumé, sa démonstration part de l'explication du connaître par le couple agir/subir (mouvoir/être mù). Devant la réticence des Amis des Formes, il prouve qu'un intellect ne peut exister sans mouvement, orientant son questionnement sur les conditions de possibilité du connaître. Leur nécessité étant établie du point de vue logique, les Amis des Formes sont forcés d'accepter la *dunamis*.

L'argument aboutit *in fine* à une conclusion (platonicienne ?). Grâce à l'*horos* par la *dunamis* (qui constitue une certaine possibilité de mouvement pour l'étant au repos), il est établi que lorsqu'il y a connaissance, l'intellect et l'âme entrent en mouvement, la Forme aussi. Toutefois, le fait qu'elle soit connue n'engendre pas en elle d'altération. En effet, si ces Formes se résument à un connaître et à un être connu, elles changeraient constamment et, par conséquent, en deviendraient inconnaisables. Qu'elles soient une *dunamis*, au même titre que la connaissance<sup>53</sup>, leur assure de ne pas se mouvoir en permanence et de demeurer *κατὰ ταῦτά και ὡσαύτως και περι τὸ αὐτό*<sup>54</sup> : elles conservent cette *stasis* sans laquelle la connaissance et l'existence des Formes est impensable<sup>55</sup>.

### Communication et sens de l'être

De ses réfutations, l'Étranger déduit l'existence de deux Genres : le Mouvement et le Repos. À côté d'eux, il pose dans l'âme un tiers, l'Être<sup>56</sup>, qui rassemble les choses qui sont (*ta onta*). Mais, bien que compossibles, Mouvement et Repos ne se réduisent pas à cet Être. On observe en eux une *communauté* d'existence (*πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν*) par laquelle ils sont tous les deux<sup>57</sup>. De même, l'Être n'est en soi ni au repos ni en mouvement<sup>58</sup>. Il s'ensuit nécessairement que ces Genres sont « capables de communiquer les uns avec les autres »<sup>59</sup>, sans quoi nous ne pourrions comprendre la relation qui les unit. De l'examen

ce qui est en mouvement. Invoquer la totalité de l'Être permet de le considérer comme un Tout, c'est-à-dire de raisonner à l'aide de ses attributions.

53. *Resp.* V, 477d7-8.

54. *Soph.* 249b12.

55. *Soph.* 249c6-8.

56. *Soph.* 250b8 : *τρίτον ἀρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὄν ἐν τῇ ψυχῇ τιθείς*.

57. Ce qui distingue l'Étranger des dualistes et des monistes : *το ὄν n'est ni un tiers surajouté ni un tiers exclu car il entretient des relations avec les deux autres termes sans les englober* (250b-c).

58. *Soph.* 250c6-7 : *τὸ ὄν οὔτε ἔστηκεν, οὔτε κινεῖται*.

59. *Soph.* 251d8 : *δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλους*. Si nous supprimons cette possibilité de communication, plus rien ne sera dit de rien, et même plus rien ne sera dit du tout puisque plus rien ne s'assemblera avec rien.

d'une « puissance d'agir et de subir (δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ παθεῖν) », nous passons ainsi à celui d'une « puissance de communication (δύναμις τῆς κοινωνίας) ». Et l'hypothèse de la communicabilité qui paraît la plus raisonnable à l'Éléate est que certains Genres s'accordent entre eux, d'autres s'y refusent, selon le modèle des lettres de l'alphabet (et non que tous communiquent avec tous ni aucun avec aucun). Or, à l'instar du grammairien qui connaît l'art d'assembler les lettres et d'attribuer une place aux voyelles – lesquelles ont la particularité de circuler à travers les autres comme des liens –, le philosophe use de la dialectique pour déterminer quels Genres combinent les autres et lesquels sont causes de division<sup>60</sup>. Par conséquent, le paradigme grammatical permet à l'Étranger d'envisager que *certain*s Genres entrent en communication avec tous, comme des « genres-voyelles »<sup>61</sup> : c'est le cas de l'Être, puisque toutes les choses *sont* du fait qu'elles participent de sa nature. Mais l'emploi du pluriel laisse présager l'existence d'autre(s) Genre(s) de ce type. Par ailleurs, l'autre modèle, celui du musicien, illustre l'art de dégager les belles harmonies et les bons mélanges entre les Genres : le philosophe n'est pas seulement celui qui décèle les liens, mais aussi celui qui les met correctement en application.

L'enquête sur les Genres est centrée sur cette question : « Qu'ont-ils comme puissance de communication les uns avec les autres ? »<sup>62</sup> En d'autres termes, l'Étranger recherche les conditions d'application de la communication intergénérique. Parmi les Genres les plus grands, il a déjà isolé l'Être, le Repos et le Mouvement. Viennent s'y ajouter le Même et l'Autre, puisqu'il apparaît que « chacun de ces Genres est *autre* que les deux autres et le *même* que lui-même »<sup>63</sup>, étant bien entendu que ni l'Être, ni le Repos, ni le Mouvement ne peuvent, en vertu de leur nature propre, assurer ces fonctions d'identité et d'altérité (255a-b). Dans le cadre de la théorie des Genres, l'Être va donc devenir la condition nécessaire (non suffisante) de la communicabilité : c'est parce que le mouvement et le repos *sont* qu'ils peuvent être autres réciproquement et communiquer. Le *est* copule vaut toujours déjà aussi comme *est* existentiel, notamment lorsqu'il est dit du Mouvement qu'il *est* parce qu'il participe de l'Être<sup>64</sup> :

60. *Soph.* 252e-253c.

61. « Genre-voyelle » est un emprunt à Dixsaut 2001, p. 164 *sq.* Nous entendons par là des Genres qui circulent à travers tous les autres et qui rendent possible la liaison de ces derniers.

62. *Soph.* 253e1 : ἢ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μὴ, et 254c5 : κοινωνίας ἀλλήλων πῶς ἔχει δύναμιος.

63. *Soph.* 254d14-15 : οὐχοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῦν μὲν δυοῖν ἑτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ' ἐαυτῷ ταῦτόν.

64. Cf. *Soph.* 255e-256a. Toutefois, l'Étranger va distinguer deux types de non-étant : le non-étant existentiel (ce qui n'est absolument pas, dans la première partie du texte) et

en même temps qu'il fait être, l'Être unit (à lui et comme facteur d'union)<sup>65</sup>. Par ailleurs, l'Autre assume sa part de la « puissance de communication » en ce qu'il crée la multiplicité : rien ne communiquerait avec rien s'il n'y avait pas de pluralité engendrée par l'altérité, l'autre étant toujours pour un autre<sup>66</sup>. Par conséquent, ce dernier conditionne la communication étant donné qu'il ouvre la liaison (en tant qu'*autre que*)<sup>67</sup>. Et parcourant tous les autres Genres, les unissant les uns aux autres, il constitue un véritable « genre-voyelle » (255e). Le Même, enfin, opère la fonction inverse : tout participe au Même<sup>68</sup>, car si rien n'était identique à soi, la différence serait impossible puisqu'il n'y aurait pas de soi identifiable. Toutefois, à la différence de l'Autre, le Même n'unit comme tel rien à rien, bien qu'il conditionne les assemblages en discriminant les entités à relier. Il y a donc trois conditions pour toute communication : être, être soi, être autre que...

L'Étranger estime détenir le nombre minimal de Genres (dans leur pluralité indéterminée) – celui des Genres nécessaires et suffisants à la compréhension de la réalité – et ce nombre lui est servi par les deux expressions de la *dynamis*. De fait, la « puissance d'agir et de subir » révèle l'importance du Mouvement et du Repos dans l'acte intellectif, tandis que la « puissance de communication » insiste sur le rôle du Même et de l'Autre dans la communication intergénérique. Le lien entre ces *horoi*, c'est l'Être, l'objet de recherche initial, le cinquième terme qui tient le rôle de τρέτρον en regard des deux couples. Le premier *horos*, centré sur l'étant considéré en lui-même, entraîne la révélation d'une relation inter-étants, puisque agir/mouvoir et subir/être mû engendrent une altérité et une liaison minimales, celles d'un moteur-agent et d'un mobile-patient. En définitive, le second constitue un raffinement plus qu'un véritable nouvel *horos*<sup>69</sup> : ce qui *est* a également la *puissance de communiquer*. (À dire vrai, la seconde expression de la *dynamis* n'est pas explicitement qualifiée d'*horos*. Il s'agit plutôt de voir ce que les étants *ont* [ἔχει] comme

le non-étant relatif ou prédicatif (après la découverte de l'Autre). Le non-étant relatif, la négation de la copule, n'est jamais privation de l'existence.

65. *Soph.* 255c12-13 : « Mais tu concèdes, je pense, que parmi les étants, les uns se disent par eux-mêmes, les autres toujours par rapport à d'autres. »

66. *Soph.* 255d1 : τὸ δὲ γ' ἑτερον ἀεὶ πρὸς ἑτερον ; voir aussi 255e3-6 et 259a4-b6. Cf. Dixsaut 2001, p. 168. De plus, l'autre modifie le non-être puisque, en tant qu'autre, chaque chose est un non-étant, non pas le contraire de l'étant, mais l'autre d'*un* étant, ayant autant de réalité que lui. Le non-étant atteint ainsi une infinie possibilité.

67. *Soph.* 255d6-7 : οὐν δὲ ἀτεχνῶς ἡμῖν δευτερῶν ἄν ἑτερον ἦ, συμβέβηκεν ἔξ ἀνάγκης ἑτερόν τοῦτο αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν εἶναι.

68. *Soph.* 254d-e et 256a. En cela, il est un Genre qui est cause de division.

69. Nous nous démarquons nettement sur ce point de Fronterotta 1995, p. 333-338 et de Cordero 2000, p. 41-42.

puissance de communiquer réciproquement. Il s'agit dès lors plutôt d'une observation de fait face aux Genres qui ont été mis au jour dans le cadre de la première définition.) Et même, une chose n'est que par sa puissance de communiquer avec τὸ ὄν – si τὸ ὄν était un réceptacle fermé, rien ne serait, sinon lui-même (ce qui constitue pour l'Étranger un moyen de sortir de Parménide). Le texte témoigne d'ailleurs de l'intimité entre les deux formules, parlant d'une affection de ce qui est par la participation : la *κοινωνία παθήματος*<sup>70</sup>. La *κοινωνία* apparaît comme quelque chose par quoi l'étant subit. Or, étant donné que chacune des Formes possède une nature propre, la *κοινωνία* signifie que la Forme qui communique confère son caractère aux autres Formes avec lesquelles elle communique. Par exemple, si la nature propre de l'Être est l'existence, il communique ce trait aux Formes (e.g. le Mouvement et le Repos) qui participent de lui, mais n'en deviennent pas pour autant lui-même. Dès lors, ce qui confère son trait propre affecte ce à quoi il le communique. Les deux expressions de la *dynamis* se répondent, la première supposant une relation, la seconde entraînant une affection.

L'Étranger ne dissocie pas les deux formulations de la *dynamis* mais les relie en précisant son statut. En achevant l'énonciation de sa première « définition », il n'hésite pas à insister : « Je pose comme définition qui définit les étants qu'ils ne sont rien d'autre que puissance. » Le terme essentiel, c'est la *puissance*. Toutefois, il apparaît rapidement qu'une puissance n'existe jamais que comme *puissance de...* Ce qui prévaut dans l'esprit de l'Étranger, c'est d'établir comment définir un étant. Il fixe donc pour cela un terme : la *dynamis*. Ensuite vient la qualité de celle-ci : voir de quel type est cette *dynamis*. Or nous avons vu que les deux principales formes qu'elle revêt (l'action/passion et la communication) ne peuvent être disjointes. En réalité, la narration les rend toutes deux successivement indispensables à la compréhension du dialogue. Chacune amène et en même temps provient d'un effet du texte, offrant une synthèse adéquate des arguments sur la nature des étants. Par conséquent, la dualité dans l'expression de la *dynamis* naîtrait précisément de deux manières de poser la question de l'étant, l'une dans une perspective *épistémologique* (la question de savoir comment les Formes sont accessibles pour nous), l'autre *logique* (la manière d'énoncer et de concevoir les différents Genres, isolément et dans leur interaction). En définitive, les deux déterminations répondent d'une même enquête globale et fournissent une réponse univoque<sup>71</sup>. Simplement, l'enquête ontologique peut revêtir deux aspects :

70. *Soph.* 252b9. Cette expression opère la transition entre les deux moments de l'invocation de la *dynamis*.

71. On note d'ailleurs une structure chiasmatisque du dialogue, puisque la partie consacrée à la *δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν* tient plutôt compte des objections

soit prendre l'orientation de déterminer comment nous connaissons les étants, soit celle d'étudier les relations que ces étants entretiennent entre eux, indépendamment de nous.

Il reste à vérifier si la *dynamis* permet de cerner la nature du non-étant. L'Étranger a clairement établi, nous l'avons rappelé, que tous les Genres participent à l'Être et, par conséquent, que tous les Genres *sont*. Toutefois, cette communauté ne signifie pas que ces Genres sont ce qu'est l'Être : ils sont sans être l'Être. Autrement dit, ils sont autres que l'Être, ils *sont* (en tant qu'ils existent, c'est-à-dire en tant qu'ils participent à l'Être) et *ne sont pas* (en tant que leur nature propre diffère de celle de l'Être, mais aussi qu'ils communiquent avec la Forme de l'Autre)<sup>72</sup>. Tout ce qui est amené à être un non-être doit donc toujours déjà être. En fin de compte, c'est par sa puissance de communiquer (avec l'Autre) qu'un étant peut se voir qualifié de non-étant (257a7-8). En bref, la découverte d'un non-être relatif, et non d'un *medamos on*, ne pouvait se faire qu'à la lumière de la communication. Tant que l'on reste dans la perspective d'un Être unique et isolé, on ne peut imaginer qu'un non-être absolu. Or, que les Genres puissent communiquer mutuellement et, surtout, avec l'Être, permet d'atteindre la définition de l'*ontos me on* tant convoité dans la poursuite du sophiste. Sous l'angle de la *koinonia*, la *dynamis* ouvre bien l'analyse de l'être, mais aussi celle du non-être entendu comme un *réellement étant différent d'un autre réellement étant*, capable comme lui de se voir attribuer la qualité d'autre. Sans cette puissance de communication, rien ne serait, et même rien ne serait pas.

Enfin, dans l'analyse linguistique qui prolonge les développements ontologiques, la théorie de la communication continue à manifester son efficacité :

C'est la plus totale suppression de tout discours que de délier chaque chose de tout le reste, car c'est de la combinaison (*συνπλοκή*) des Formes entre elles que pour nous le discours est né<sup>73</sup>.

La *koinonia* s'avère indispensable à la composition du *logos*<sup>74</sup>. Le modèle s'appliquant aux lettres, étendu à la théorie des Formes, se pro-

adressées aux Amis des Formes et aux Fils de la Terre, tandis que la partie affirmant la *δύναμις τῆς κοινωνίας* opère une réminiscence des arguments contre les monistes et les pluralistes.

72. *Soph.* 256e2-3 : *σύμπαντα δὴ κατὰ ταῦτ' ἀ οὐτως οὐκ ὄντα ὁρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναι τε καὶ ὄντα*.

73. *Soph.* 259e4-6.

74. Le *logos* participe ainsi du Genre de l'Être. Or, si quelque chose communique avec l'Être, c'est que celui-ci se laisse communiquer. Il n'est dès lors pas étonnant que *pathos* désigne cette participation particulière, entendue au sens d'une « prédication » (245b-c). Ce que l'on attribue, le prédicat, c'est le *pathos*, ce qui subit.

longe dans le domaine des mots et du langage (261d-e). Ainsi, certains mots s'accordent avec d'autres, d'autres pas ; comme les voyelles circulent entre les consonnes pour composer les mots, l'Être et l'Autre traversent les Genres pour leur garantir l'existence et la communication. Le *logos* se fonde en dernière instance sur le modèle du tout : il met en œuvre la « puissance de communication » des choses, réparties pour le coup en verbes (*ρήματα*) et en noms (*όνόματα*). Où l'on voit encore surgir l'importance de cette *dynamis*.

### Influence de l'objet

Pour achever cette recherche, nous voudrions scruter en amont du texte<sup>75</sup>, en formulant cette question un peu naïve : le sophiste implique-t-il le *Sophiste* ? L'objet exerce-t-il une influence sur le dialogue qui tente de le circonscrire ? Quand il cherche à définir le type « sophiste », Platon ne se reporte évidemment pas aux personnages historiques comme à autant de données empiriques. Il n'en mentionne aucun, à l'exception notable du seul Protagoras, désigné par le biais de ses écrits<sup>76</sup>. Celui-ci semble devenir la figure emblématique de la sophistique dans les derniers dialogues platoniciens, un adversaire recommandé dans le cadre de cette discussion authentiquement philosophique. Lorsque l'Étranger tente de récapituler ses définitions, il se contente d'un seul nom, celui du plus éminent. Toutefois, cette singularité surprend le lecteur, surtout lorsqu'il décide d'attribuer de l'importance à l'analyse de l'Être par la *dynamis*. Dès lors, en quoi le *Théétète* (dialogue de « Protagoras ») et sa formulation de la *dynamis* déterminent-ils celle du *Sophiste* ?

À Protagoras, l'Étranger attribue une maîtrise dans l'enseignement et dans l'art de la dispute sur une multitude infinie de sujets, qu'ils concernent la culture physique ou les réalités politiques. Toutefois, cette faculté étonnante, il l'attribue à une « production » (*ποίησις*) d'un type particulier, issue de la branche qu'il écartait au tout début, au cours de la mise en jambes (la définition du pécheur à la ligne) : la *mimétique*. En tant que partie de l'art de produire (*ποιητικὴ τέχνη*), celle-ci résulte d'une « puissance (*δύναμις*) qui est la cause pour ce qui n'était pas auparavant (*τοῦς μὴ πρότερον οὖσιν*) de venir ensuite à être<sup>77</sup> ». Ou, comme

75. Même si l'usage veut que l'on observe plutôt en aval. Mentionnons à ce titre les travaux de Muralt 1975 ; De Strycker 1979 ; Narcy 1991.

76. L'unique mention d'un sophiste, désigné par ses écrits, survient en *Soph.* 232d3-e1, lors de la récapitulation des définitions, pour faire état de cet homme capable de contredire n'importe quel technicien dans sa discipline. Certains commentateurs, tel Brancacci 1999, ont décelé la trace, en filigrane, d'autres sophistes dans ce dialogue. Sans discuter ces travaux, notre intention ici est d'insister sur le fait qu'un seul nom apparaisse.

77. *Soph.* 265b9-10.

l'Éléate l'a dit plus tôt, il s'agit d'une puissance telle que « tout ce que d'un non-étant antérieur on amène ensuite à l'existence (*οὐσία*), nous disons que celui qui amène produit (*ποιεῖν*) et que ce qui est amené est produit (*ποιεῖσθαι*) »<sup>78</sup>. Le sophiste est un technicien qui possède une puissance de produire et, par là, met en œuvre la puissance d'advenir de ce qui peut être produit. Il n'est donc pas complètement détaché du Philosophe dialecticien, puisque comme lui son domaine d'activité résulte également de l'exercice d'une puissance.

Or cette association de la théorie de la *dynamis* à la sophistique, et plus particulièrement à la personne de Protagoras, n'est pas un fait unique dans les Dialogues, nous l'avons signalé. Dans le *Théétète*, c'est bien d'une « doctrine protagoréenne » qu'il est question lorsque Socrate évoque l'ontologie du double mouvement. Elle lui permet de décomposer le sensualisme du sophiste d'Abdère, joignant la capacité perceptive d'un organe sensoriel à la puissance qu'à l'objet d'affecter cela qui le perçoit. L'exemple du blanc fait apparaître une relation à double entrée par laquelle l'œil devient voyant (*i.e.* patient), et la pierre devient « saturée de blancheur », pierre blanche (*i.e.* agent). À l'intérieur de cette relation, la pierre blanche agit sur l'œil percevant. Dans cette théorie de la *dynamis* intervient une certaine conception de la relation : il est impératif que l'objet entréenne avec l'œil un contact pour que s'établisse une perception – rien n'est agent ou patient par soi, mais le devient à la faveur d'une rencontre (*Theat.* 156e-157a). Les deux termes sont liés par une relation d'action et de passion, chacun des deux gardant quelque chose de l'autre. Mais cette forme d'impression rejoint-elle la communication et la *dynamis* développées dans le *Sophiste* ? En d'autres termes, l'ontologie philosophique rattrape-t-elle l'*homo mensura* protagoréen ?

En apparence, les deux théories de la réalité ne partagent rien. Cependant, Platon les lie au moyen de l'intertextualité. Ainsi, ranger l'art du sophiste dans une *poiesis* humaine de réalités factices et illusoires, la *mimétique techné*, offre la possibilité dissimulée d'une ultime réfutation de la thèse de l'homme-mesure. Dans le *Théétète*, Socrate s'engageait dans des discussions sur la perception sensible, ne parvenant pas à contrecarrer la parole de Protagoras par elle-même et éprouvant le besoin de l'associer à d'autres pensées (*panta rhei*) pour l'amener sur le chemin de la contradiction. Ce procédé découlait en réalité de l'explication de l'*homo mensura* en termes d'apparaître (« Telle m'apparaît chaque chose, telle elle est pour moi, tandis que telle elle t'apparaît, telle elle est pour toi »<sup>79</sup>). Si l'art du sophiste doit maintenant s'exprimer en termes de production, la

78. *Soph.* 219b4-6 (une formule pratiquement similaire se retrouve dans le *Banquet*, 205b9-c2).

79. *Theat.* 152a7-9.

paraphrase du célèbre fragment « L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, qu'elles sont, de celles qui ne sont pas, qu'elles ne sont pas »<sup>80</sup> deviendrait : chaque homme est en mesure de produire les choses telles qu'il les conçoit pour lui<sup>81</sup>. Chacun peut soit reproduire la réalité telle qu'elle est, donner une représentation adéquate de chaque chose, soit, à l'inverse, façonner une image non réelle, montrer la chose comme n'étant pas ce qu'elle est ou comme étant ce qu'elle n'est pas. À l'apparaître succède la production, c'est-à-dire la capacité pour chacun de façonner des illusions en fonction d'une conception propre de la réalité. Dans ces termes, le raisonnement du *Sophiste* devient le suivant. Il paraît impossible pour un seul homme de connaître et de maîtriser tous les arts, toutes les techniques et tous les savoirs. Or c'est précisément au contraire ce que prétend Protagoras, affirmant, comme d'autres membres de son espèce (réservés, eux, dans l'anonymat le plus strict), qu'un même homme peut atteindre à l'omniscience. Par conséquent, puisque, selon l'Étranger d'Élée, une telle attitude de sagesse universelle est réservée au divin, la connaissance sophistique réside dans une apparence de connaissance, résultant de la production d'images semblables à la réalité et conférant au sophiste, par l'aura magique qu'il dégage (il est qualifié de γόηξ<sup>82</sup>), le statut supérieur (mais irréel et fantomatique) dont le gratifie la société. Mais tout prestidigitateur perd de son lustre une fois ses astuces dévoilées. Quant à la théorie sensualiste du *Théétète*, elle se comprend tout aussi aisément sous ce nouvel angle. La *dunamis* concerne maintenant la capacité de l'objet blanc de fabriquer un artefact de blancheur, un résidu dont l'œil est façonné et par lequel il perçoit ainsi le blanc. Ou, plus simplement, l'objet rend l'œil blanc (il le fait, le façonne blanc, ποιεῖ) et l'œil est rendu blanc par l'objet (ποιεῖται). Dans cette lecture *a posteriori*, la théorie de la puissance du *Théétète* se distingue franchement de celle développée dans le *Sophiste*, parce que cette relation « cognitive » suscite une altération. Il s'agit de faire venir à l'être et non de qualifier ce qui est réellement (le Sophiste produit des artefacts, le Philosophe connaît les étants). Un fossé se creuse irrémédiablement entre la formulation sophistique de la *dunamis* (qui encadre le dialogue) et son énonciation philosophique (le nœud de toute la discussion).

80. 80 B 1 Diels-Kranz (= *Theaet.* 152a2-4). Nous retenons ici la traduction classique.

81. Dans son chapitre consacré à la réfutation de Protagoras (fortement influencé par le *Théétète* de Platon), Aristote propose aussi une lecture allant dans ce sens, mais à propos d'Anaxagore (*Metaph.* Γ, 5, 1009b25-28).

82. *Soph.* 232e-235a. La puissance du sophiste est un véritable pouvoir *extraordinaire* qui provoque l'étonnement de ceux qui assistent à son spectacle – la *dunamis* associée au *thauma*.

La nouvelle interprétation, contenue dans la définition finale du Sophiste, permet à l'Étranger de détacher la « puissance d'agir (ποιεῖν) et de subir (παθεῖν) » du sensualisme protagoréen, en distinguant le *producteur* du ποιεῖν *acteur* par une révision de son opposé – le ποιεῖσθαι se mue en παθεῖν<sup>83</sup>. Si la *dunamis*, même comprise comme une théorie du mouvement, était demeurée associée à la théorie de l'apparition (ou plutôt de l'apparence) d'un sophiste, le véritable philosophe n'aurait pu s'en accommoder pour décrire son ontologie. Platon sort de l'impasse à laquelle la fiction narrative du *Théétète* le contraignait, investissant une nouvelle voie par l'attribution d'un autre sens aux paroles de Protagoras. Par la même occasion, il double le cap aporétique du *Théétète*, créant une ontologie capable d'aborder le problème de la connaissance en en proposant une résolution : une nouvelle théorie où les étants réellement étants et stables peuvent être connus en vertu d'un moyen universel.

### Critère ou définition ?

La *dunamis* nous paraît essentielle à la compréhension du *Sophiste*. Elle constitue le pivot sur lequel s'articule la transition allant de la partie réfutative (être et non-être) à la partie positive consacrée aux Genres et aux conditions de possibilité du *me on*. Elle permet de trancher l'opposition entre Sophiste et Philosophe (en filigrane), en distinguant le domaine réel de l'ontologie de celui, factice, de la mimétique. Elle résout aussi le passage du *Théétète* au *Sophiste* en se débarrassant définitivement de l'homme-mesure protagoréen et en respectant une continuité de narration, de méthode et de doctrine. Elle aboutit à l'élaboration progressive de la théorie des Genres, en posant successivement l'Être, le Mouvement, le Repos, le Même et l'Autre, appelés par l'action/passion puis par la *koinonia*. Elle rend compte du *logos*, articulé sur le modèle des Formes et des Genres, appartenant également au domaine de l'Être. Elle fixe de plus les limites du non-être, l'instituant en dernier lieu comme un non-être relatif par un rejet résolu de la recherche d'un quelconque non-être absolu. Enfin, la *dunamis* marque la clôture de la réfutation des doctrines antérieures sur l'Être. Toutefois, il faut distinguer deux temps au sein de celle-ci. Aux monistes et aux pluralistes, l'Étranger se contente d'opposer des arguments logiques et de montrer les apories de leurs conceptions. En revanche, aux Fils de la Terre et aux Amis des Formes,

83. La nuance entre les deux termes est infime. Le verbe παύω sert en général de passif à ποιεῖν. L'emploi de la forme ποιεῖσθαι, moins fréquente, insisterait sur le caractère productif de l'action en cause. Linguistiquement parlant, cette tournure pourrait être considérée comme une spécification du couple ποιεῖν/παθεῖν, l'être-produit se réduisant en définitive à une forme du subir. Mais l'enjeu philosophique est sans doute plus considérable.

il objecte un *horos* qu'il leur fait admettre. Ainsi, même s'il cherche à montrer en quoi leurs théories sont caduques, il ne sort pas de la discussion sans avoir laissé une part de lui-même. Il obéit au principe selon lequel une réfutation ne suffit pas à imposer la vérité d'une conception antagoniste (se démarquant par là des procédés de la sophistique)<sup>84</sup>.

La première nouveauté du *Sophiste*, par rapport à la théorie hippocratique du *Phèdre*, réside dans l'élargissement de son domaine d'application. L'Étranger passe du champ des corps à celui réunissant le domaine d'objets des Fils de la Terre et des Amis des Formes (par quoi Platon évite l'écueil d'une ontologie purement matérialiste). En outre, l'argument d'Hippocrate se voit dépassé par la question du *Sophiste* : Socrate prétend que, d'après cette théorie médicale, il faut observer dans les corps leur puissance d'agir et de pâtir, afin de déterminer quels ils sont. En d'autres termes, il s'agit de discriminer les différents corps par le critère de leurs actions et de leurs effets. Mais il n'est nullement question de révéler ce que sont ces corps en tant que corps, ou bien de distinguer un corps de ce qui n'en est pas un. Et c'est là que se joue la grande innovation du *Sophiste* : la *dunamis* servirait de terme adéquat pour séparer ce qui est de ce qui n'est pas, et pas seulement pour poser des distinctions à l'intérieur de ce qui est. Ce qui possède la *dunamis* est ce qui est, ou plutôt ce qui est, c'est ce qui possède la *dunamis*. D'où le passage de la possession à l'identification : ce qui est n'est rien d'autre que de la *dunamis*, c'est-à-dire que la nature propre de l'Être ; le caractère que sa Forme confère à toutes les autres, c'est la *dunamis*. La définition de l'étant est donnée par la *dunamis*. À ce titre, l'Étranger n'a pas de raison de respecter le schéma de la définition dichotomique. Cela lui serait même impossible : en posant la *dunamis*, il va à ce qu'il y a de plus essentiel et de plus universel en matière d'étant. Il n'y a pas de possibilité d'établir ou de respecter une structure de division, puisqu'il n'est aucun Genre plus large que celui de l'Être. Notre extrait deviendrait donc, dans sa version française d'usage : « Je ne pose d'autre définition de l'étant que la *dunamis*. » La *dunamis* est ce qui définit ce qui est\*.

84. Comme le dit d'ailleurs Cordero 2000, p. 41, à propos de notre passage : « Il faudrait faire un effort pour trouver dans le *corpus platonium* une phrase aussi claire, précise et directe. »

\* Je remercie très vivement MM. Luc Brisson, Nestor-Luis Cordero, David Lefebvre, Michel Narcy et Fulcran Teisserenc, ainsi que Mme Annick Stevens et le *refere* de *Philosophie antique*, d'avoir accepté de relire différentes versions de cet article et de m'avoir fait part de leurs précieuses remarques. Sans ces dernières, je me serais très certainement fourvoyé sur davantage de points encore. Mes possibles égarements ne leur sont toutefois pas imputables.

## BIBLIOGRAPHIE

- AUBENQUE, P. 1991 : « Une occasion manquée : la genèse avortée de la distinction entre l' "étant" et le "quelque chose" », dans Aubenque & Narcy 1991, p. 365-385.
- AUBENQUE, P. & M. NARCY 1991 : *Études sur le Sophiste de Platon*, sous la direction de P. Aubenque ; textes recueillis par M. Narcy, Naples, 1991 (Elenchos, 21).
- AYACHE, L. 2002 : « Hippocrate, l'ultime recours contre Socrate (*Phèdre*, 270c) », dans M. Dixsaut & A. Brancacci (éd.), *Platon, source des présocratiques : exploration*, Paris, 2002 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série), p. 151-167.
- BONDESON, W. 1976 : « Some Problems about Being and Predication in Plato's *Sophist* 242-249 », *Journal of the History of Philosophy*, 14 (1976), p. 1-10.
- BORDT, M. 1991 : « Der Seinsbegriff in Platons *Sophistes* : eine Unterscheidung zu 242b6-249d5 », *Theologie und Philosophie*, 66 (1991), p. 493-529.
- BRANCACCI, A. 1999 : « Eutidemo e Dionisodoro, gli ΟΥΤΙΜΑΘΕΙΣ del *Sofista* e un passo dell'*Eutidemo* », *Elenchos*, 20 (1999), p. 381-396.
- BRISSON, L. 1997 : *Platon. Phèdre*, traduction inédite, introduction et notes par —. Suivi de *La pharmacie de Platon* de J. Derrida, Paris, 1988, 21997 (GF-Flammarion, 488).
- BRUNSCHWIG, J. 1988 : « La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne », dans J. Barnes & M. Mignucci (éd.), *Matter and Metaphysics : Fourth symposium hellenisticum*, Naples, 1988 (Elenchos, 14), p. 19-127.
- BROWN, L. 1986 : « Being in the *Sophist*. A Syntactical Inquiry », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4 (1986), p. 49-70.
- CHANTRAINE, P. 1968-1980 : *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, 2 vol., 1968-1980.
- CHERNISS, H. 1993 : *L'énigme de l'ancienne Académie*, suivi en appendice de : E.N. Tigerstedt, « Le système caché », introduction et traduction de L. Boulakia, Paris, 1993 (Tradition de la pensée classique). [Traduction de : *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, 1945].

- CORDERO, N.-L. 1993 : Platon, *Le Sophiste*. Traduction inédite, introduction et notes par —, Paris, 1993 (GF-Flammarion, 687).
- CORDERO, N.-L. 2000 : « La participation comme être de la forme dans le Sophiste de Platon », dans *Id.* (éd.), *Ontologie et dialogue : mélanges en hommage à Pierre Aubenque avec sa collaboration à l'occasion de son 70<sup>e</sup> anniversaire*, Paris, 2000 (Tradition de la pensée classique), p. 33-46.
- CORNFORD, F.M. 1935 : *Plato's Theory of Knowledge : the Theaetetus and the Sophist of Plato*, translated with a running commentary by —, Londres, 1935.
- DE STRYCKER, É. 1979 : « Notes sur les relations entre la problématique du *Sophiste* de Platon et celle de la *Métaphysique* d'Aristote », dans P. Aubenque (éd.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote : actes du VI<sup>e</sup> Symposium aristotelicum*, Paris, 1979 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 49-67.
- DIÈS, A. 1932 : *La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, Paris, 1909 (Collection historique des grands philosophes), Paris, 21932 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- DIXSAUT, M. 2001 : *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, 2001 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- FRONTEROTTA, F. 1995 : « L'être et la participation de l'autre : une nouvelle ontologie dans le *Sophiste* », *Les Études philosophiques*, 1995, p. 311-353.
- GAVRAY, M.-A. 2005 : « Métamorphoses du flux : fleuve et logos héraclitéens chez Platon », *Revue de philosophie ancienne*, 23 (2005) = numéro spécial : *Présocratiques*, p. 19-40.
- MALCOLM, J. 1983 : « Does Plato revise his ontology in *Sophist* 246c-249d ? », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 65 (1983), p. 115-127.
- MURALT, A. DE 1975 : « Dialectique de l'idée et analogie de l'être », *Diakrōma*, 3 (1975), p. 43-59.
- NARCY, M. 1991 : « La lecture aristotélicienne du *Sophiste* et ses effets », dans Aubenque & Narcy 1991, p. 419-448.
- NOTOMI, N. 1999 : *The Unity of Plato's 'Sophist'. Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge, 1999 (Cambridge Classical Studies).

ROBIN, L. 1950 : Platon, *Œuvres complètes*, vol. 2, traduction nouvelle et notes par —, avec la collaboration de J. Moreau, Paris, 1950 (Bibliothèque de la Pléiade, 64).

SOULHÉ, J. 1919 : *Étude sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon*, Paris, 1919.