

# Thérapeutique de la réfutation dans le *Parménide* de Platon

Filippo Palumbo, *Université de Montréal*

## *Introduction*

Le *Parménide* de Platon constitue un lieu privilégié pour entamer une étude des phénomènes de transmission du savoir. Par-delà la structure<sup>1</sup> enchâssée du dialogue – d'ailleurs typique de bien des dialogues platoniciens – ce qui fait l'intérêt de cet écrit, c'est l'ambiguïté du propos de Parménide autour de la question de la vérité d'une part, le philosophe éléate invoque la dialectique en tant que méthode philosophique permettant d'appréhender la vérité immuable des idées. D'autre part, lorsqu'il s'agit de transmettre à l'auditoire cette méthode, Parménide montre, par la forme même de ses raisonnements, que la vérité est un effet de discours et que, de ce fait, elle est liée aux conditions empiriques de sa transmission. Autrement dit, l'obscurité du dialogue tient à ce qu'une conception nominaliste de la méthode coexiste avec une pratique sophistique de la transmission ne s'assurant pas, par avance, du contenu de ce qui est traité, celui-ci étant moins un objet en soi qu'un effet immédiat de présence fabriqué à partir des circonstances matérielles du raisonnement.

Au lieu d'enseigner la méthode dialectique, Parménide semble plutôt intéressé à mettre au point des procédés langagiers ayant pour objectif la manipulation des croyances de l'auditoire. La technique de la réfutation elle-même, censée opérer comme une pratique thérapeutique visant à extirper les mauvaises habitudes mentales, apparaît au contraire sous le jour d'un mécanisme de contrôle psychique fonctionnant dans le dessein de détourner l'homme d'une possession stable de la vérité.

Dans cette étude, nous nous pencherons sur la réfutation (l'*elenchos*) et nous tâcherons de démontrer que celle-ci est une technique ambiguë qui se pare d'un dehors émancipateur, qui se propose de déjouer les mauvais automatismes de pensée, mais qui en réalité soumet *immédiatement* l'individu à un procédé machinique

de libération<sup>2</sup>. Platon s'intéresse aux phénomènes de transmission dans la mesure où ceux-ci lui offrent l'occasion d'étudier d'une part l'irréfléchi aliénant l'individu à lui-même, d'autre part les méthodes de résistance à l'aliénation. Or, le *Parménide* met de l'avant un questionnement, qui s'avère capital pour la pensée contemporaine, entourant la possibilité de voir jouer des forces positives de libération dans les lieux mêmes où s'exercent les contraintes du pouvoir<sup>3</sup>. Dans ce dialogue, en effet, les artifices rhétoriques du pouvoir autoritaire apparaissent sous un jour rédempteur ; la soumission de l'individu à l'irréfléchi, de manière paradoxale, serait la condition de possibilité même du salut.

### *La démonstration par l'absurde*

Céphale de Clazomène relate « le dialogue où s'entretinrent jadis Socrate, Parménide et Zénon<sup>4</sup> ». À l'occasion de l'arrivée des Éléates à Athènes, Socrate se dirige au Céramique, par désir d'entendre la lecture de l'œuvre de Zénon. C'est la première fois que l'écrit est lu à Athènes. L'audition finie, Socrate obtient une relecture de la première hypothèse du premier argument, celui par lequel Zénon réfute l'hypothèse du multiple en montrant qu'elle mène à des contradictions. Si le multiple existe, écrit Zénon, les êtres seront nécessairement à la fois semblables et dissemblables ; il s'ensuit qu'il est impossible que le multiple existe<sup>5</sup>.

Cette technique de raisonnement est connue par les modernes sous le nom de *reductio ad absurdum*, ou démonstration par l'absurde ; elle repose sur le principe suivant lequel, si une proposition *p* mène à une contradiction, il s'ensuit que *p* est fausse.

L'exercice de Zénon ne convainc pas Socrate ; l'Éléate ne distingue pas les différents rapports sous lesquels les choses peuvent s'examiner. Or, il n'est pas en mesure de montrer que la thèse du multiple mène à des conséquences paradoxales. En effet, n'ayant pas cerné de manière adéquate la nature de la contradiction logique, Zénon ne produit pas une véritable réfutation (*elenchos*). Socrate condamne la grossièreté de Zénon qui poursuit les oppositions non pas dans les réalités en soi, mais dans les objets visibles, et, par là même, demeure enlisé dans l'ordre du sensible. Travaillant sur les

lieux communs, Zénon s'enferme dans l'univers de la *doxa*. Dire que les objets visibles reçoivent des qualités contraires n'a rien d'insolite. Le discours de Zénon n'étonne pas alors que le but d'une présentation (*epideixis*) est précisément celui d'étonner l'auditoire. En outre, comme le dit l'Étranger du *Sophiste*, lorsqu'on veut produire une réfutation, il ne suffit pas de « montrer n'importe comment que le même est autre et l'autre le même, que le grand est petit et le semblable dissemblable, et prendre plaisir à mettre toujours en avant ces oppositions dans ses raisonnements » car « cela n'est pas de la vraie critique, c'est l'ouvrage d'un novice qui vient seulement de prendre contact avec les réalités ». Il faut plutôt « se montrer capable de suivre et de critiquer pied à pied les assertions de celui qui prétend qu'une chose autre est la même sous quelque rapport et que la même est autre, et de le faire suivant la manière et le point de vue de cet homme quand il explique la nature de l'un et de l'autre<sup>6</sup> ».

Zénon, selon Socrate, n'a pas compris comment construire une bonne *epideixis*. Son raisonnement pêche par la forme : c'est une amphibologie. En termes kantien, Zénon semble confondre l'objet de deux facultés différentes car il juge par l'expérience ce qui est du ressort de la raison<sup>7</sup>. Le multiple dont il est question dans le *Parménide* est un multiple noétique et non pas un multiple sensible, le multiple trivial, ou mauvais multiple (le mauvais infini d'Hegel) dont parle l'Éléate.

Afin de réfuter Zénon, il suffit de montrer qu'une chose que nous concevons comme dissemblable est telle en raison de sa participation à la dissemblance et c'est pourquoi elle ne peut être à la fois semblable (au moins aussi longtemps que nous l'aurons considérée strictement sous le rapport de la dissemblance). Cela présuppose toutefois que les formes existent – sous quelque rapport – et que ces formes mêmes, auxquelles les objets visibles participent, sont réciproquement exclusives<sup>8</sup>. Aussi, n'est-il pas possible qu'une chose soit semblable sous le rapport de la dissemblance, ou bien qu'elle soit dissemblable en tant que semblable. Toutefois, il n'y a pas de quoi s'étonner à ce que quelqu'un nous dise qu'un objet visible soit à la fois semblable et

dissemblable (sans spécifier sous quel rapport il est semblable et sous quel rapport il est dissemblable).

Socrate demande que le raisonnement de Zénon soit reformulé de telle manière que les objets noétiques (*éponymes*) ne reçoivent pas les qualités des choses sensibles (la forme est une et identique en elle-même). Il invoque des lois formelles obligeant le conférencier à observer une conduite logique légale. Le prologue du *Parménide* est une enquête sur la manière de mener à bien une réfutation, enquête dont la visée, comme nous le verrons dans la suite, est éminemment thérapeutique. L'*elenchos* est un « parler à » et non pas un « parler de ». Il est censé produire une modification chez l'auditeur. La pratique de la réfutation déniche les croyances incompatibles chez l'analysé en lui montrant que s'il peut croire une contradiction, c'est qu'il est affecté d'une maladie de l'entendement. La réfutation indique la nécessité d'un traitement qui rétablisse l'équilibre et l'hygiène mentale. (La réfutation est le *pharmakon* utilisé dans le traitement des cas de « croyance »).

Bien que l'objection de Socrate – selon laquelle on ne peut rien démontrer sans avoir préalablement défini les termes du discours – soit tout à fait convaincante, il n'en va pas de même de sa réfutation de Zénon. Le jeune athénien s'appuie sur une pétition de principe ; la prémisse de la pluralité des formes demeure sans démonstration. Elle est imposée à Zénon comme telle. Toutefois, la règle capitale de la maïeutique affirme que lorsqu'on veut réfuter quelqu'un il faut utiliser son langage. Il faut s'installer dans le discours de l'autre et en tirer des conséquences contradictoires<sup>9</sup>. Une réfutation n'aboutit qu'à condition d'exploiter les ressources enfouies dans les soubassements du discours de l'autre. Or, Socrate, néophyte dans la discipline de l'*elenchos*, joue une pétition de principe contre l'argument de Zénon au lieu de le mener à une absurdité logique ; cela ne peut que faire sourire les deux Éléates. Si la tentative de déjouer le discours de Zénon échoue, c'est que le jeune athénien n'est pas capable de critiquer les assertions de son adversaire selon « la manière et le point de vue de cet homme<sup>10</sup> ». De ce fait, il perd la maîtrise de la réfutation et de thérapeute se transforme en analysé. Socrate est trop sérieux, allègue Parménide, ce qui signifie qu'il est

dogmatique, voire qu'il souffre de « précipitation<sup>11</sup> ». Le *logos* ne peut que se retourner contre lui.

Comme l'affirme Plutarque, « on a raison de dire qu'il faut dégonfler les jeunes gens de leur présomption et de leur orgueil plus que les outres de leur air, lorsqu'on veut leur infuser quelque chose d'utile ; sinon plein de leur tumeur et de leur enflure ils ne l'admettent pas volontiers<sup>12</sup> ». Il en va de même dans le *Parménide* où la réfutation possède une vertu thérapeutique permettant de « dégonfler » les jeunes gens. La philosophie est présentée dans le *Parménide* comme une activité thérapeutique opérant une transformation chez l'individu. C'est la même idée que nous retrouvons chez Sextus Empiricus qui conçoit la *skepsis* comme une technique de traitement médical des symptômes de la croyance.

*Contre les sophistes ou avec les sophistes ?*

*Maudit sois-tu, Platon, de tenter les âmes simples  
par des paroles tellement insidieuses !  
Arhétas, Charmide 155d<sup>13</sup>.*

Le *Parménide* demeure ambigu quant au rapport entre l'être (*einai*) et le *logos*<sup>14</sup>. D'une part, Parménide maintient que le postulat de l'existence des formes est nécessaire, à son dire, si l'on ne veut pas détruire la force de la dialectique. D'autre part, il semble accepter la définition sophistique de vérité comme un effet de discours. Que l'objet de l'enquête existe ou non, il faut examiner ce qui résulte de l'hypothèse de son existence et de l'hypothèse de sa non-existence. Le *Parménide* propose non pas une vérité préfabriquée, mais *des* méthodes d'investigation permettant de mettre hors circuit l'attitude de la croyance jusqu'à ce que toutes les hypothèses soient explorées et comparées. « [...] rien n'est nulle part affirmé catégoriquement dans tout ce dialogue, et [...], même si quelque chose s'y trouve affirmé, rien ne permet d'en tirer clairement une doctrine de cette sorte<sup>15</sup>. »

La croyance est une tumeur de l'âme, une bactérie toute-puissante qui flotte en dehors des contraintes formelles du *logos* comme si c'était un principe anhypothétique. Or, le spécialiste du

traitement des cas de *doxa* est le sophiste. Dans le *Parménide*, celui-ci apparaît sous un jour positif, chose très rare chez Platon. Les *logoi* par lesquels il produit ses incantations s'avèrent des remèdes indispensables dans le traitement des symptômes du dogmatisme. Paralogismes, amphibologies, doubles-dits, etc., correctement administrés, délivrent temporairement les jeunes âmes des affres de la croyance. En ce sens, le sophiste dispose d'un arsenal pharmaceutique de la plus grande importance.

En somme, dès qu'il est question d'administrer le *pharmakon* à l'auditoire ou à l'interlocuteur, il faut s'adresser au sophiste ; et, bien entendu, Parménide est le père de tous les sophistes<sup>16</sup>. Ravi par le transport et l'élan de Socrate, Parménide met à l'épreuve la force du jeune athénien en lui imposant une séance d'entraînement logique. Le test de l'Éléate vise à analyser la rigueur formelle des arguments (*logoi*) de Socrate. Contrairement à ce que la grande majorité de la critique a soutenu, l'investigation conduite par Parménide est moins une réfutation de la notion de *metexis* qu'un examen en profondeur des croyances de son interlocuteur.

Parménide formule cinq arguments (*elenchi*) qui frappent mortellement le dogmatisme de Socrate. Nous pouvons *grosso modo* les résumer de la manière suivante :

1) Si la « participation des multiples aux formes » consiste en une « présence » des formes dans les objets visibles, il s'ensuit que la forme est une et identique, mais qu'elle n'en est pas moins présente en des choses multiples et discontinues. Toutefois, cela est un paradoxe : la forme ne peut pas être une et identique, et, à la fois, séparée d'elle-même (131 a-b).

2) Si la forme est une et entière, et qu'à la fois les multiples qui y participent en possèdent une partie, elle s'avère partagée et multiple tout en demeurant une et identique.

3) Si le regard de l'âme, dominant les objets grands, y découvrirait un certain caractère un et identique, et le posait comme unité, une nouvelle grandeur, « éclore par-delà la grandeur en-soi et ses participants » s'imposerait à la vision ; le processus se poursuivrait à l'infini<sup>17</sup> si bien que la forme ne serait plus unité mais infinie multiplicité (132 a-b).

4) D'autres conséquences inacceptables s'ensuivent, si dans le but de sortir de toutes ces difficultés on propose de concevoir la forme comme une pensée se produisant dans les âmes, ou comme un paradigme (que les choses reproduiraient) (132b-133a).

5) Enfin, si chaque forme a une existence subsistante en soi, et séparée de tout ce qui est auprès de nous, il s'ensuit que les réalités de là-haut ont leur être dans des relations mutuelles et que nous ne pouvons pas les connaître (133b-134e). En outre, si nous attribuons à Dieu la science en soi, nous lui enlevons de ce fait la connaissance des choses de chez nous. Similairement, nous nous privons de toute forme de connaissance du divin.

Les critiques de Parménide sont tenues généralement pour des critiques réelles formulées à l'encontre de la théorie des idées. Par « réelles » il faut entendre deux choses : des critiques valides (Platon renonce à la théorie des idées) ; des critiques historiques (Platon exprime des difficultés soulevées contre sa théorie). Néanmoins, comme le remarque Balansard, cette approche ne fait aucun cas du contexte dramatique et de la jeunesse de Socrate. Socrate n'est pas le porte-parole de Platon, mais tout simplement un personnage que Platon saisit à des moments très divers<sup>18</sup>. Platon ne raconte pas sa philosophie, mais il met en scène, à travers des exemples, le discours philosophique. Ce qui définit le personnage de Socrate dans le *Parménide* est la rudesse de ses interventions contre Zénon, son audace, son impétuosité, toutes révélatrices de son dogmatisme. Parménide met à l'épreuve la présomption du néophyte, après l'avoir accueillie avec un sourire. S'il soulève des difficultés que Socrate n'est pas en mesure de résoudre, l'aporie est portée au compte de la jeunesse de l'interlocuteur. Les objections de Parménide tirent leur validité du fait que Socrate les considère acceptables et qu'il les prend au sérieux. Parménide ne vise à liquider ni l'hypothèse des formes ni celle de la participation (*metexis*) ; il exerce une fonction thérapeutique et non pas doctrinaire.

C'est pourquoi à la fin de l'examen Parménide s'exclame : « [i]magine [...] qu'on persiste à dénier l'existence de ces formes des êtres, parce qu'on a regard à toutes les difficultés par nous

exposées ou à d'autres semblables [...]. On n'aura plus alors où tourner sa pensée, [...] ; et ce sera là anéantir la vertu même de la dialectique<sup>19</sup>. »

En somme, ni les formes en tant que telles ni la *metexis* ne font l'objet du contentieux opposant Parménide à Socrate. L'*elenchos* de l'éléate est une analyse *de dicto* qui prend la forme d'une *reductio ad absurdum* dont le schéma fondamental est le suivant : Socrate croit que *p* est vrai, mais en vertu de certaines prémisses *p* entraîne *q*, *q* étant une absurdité. Du fait de croire *p*, Socrate est enfermé dans l'aporie.

La version de l'argument du troisième homme dont Parménide se sert dans le traitement thérapeutique de Socrate, est un exemple magistral de réfutation par l'absurde. Voici le raisonnement réduit à sa structure de base : si la participation des choses aux formes consiste en ce qu'elles en sont des icônes, alors chaque chose est semblable (*omoion*) à la forme dont elle est une icône et la forme elle-même, à son tour, est semblable à ce qui la reproduit. Néanmoins, si le semblable est semblable à son semblable, c'est que tous les deux participent à une même forme en vertu de laquelle ils s'avèrent semblables. Par conséquent, dès que Socrate admet qu'une chose est semblable à la forme ou que celle-ci est semblable à autre chose, il voit surgir, par-delà la forme, une autre forme, et si celle-ci ressemble à quoi que ce soit, « jamais ne cessera cette éclosion infinie de nouvelles formes<sup>20</sup> ». Socrate est renvoyé à l'infini. Essayons de formaliser le raisonnement : soit *p* l'énoncé « les choses participent aux formes » et *q* l'énoncé « la forme est semblable à ce qui en participe » ; *q* est impliquée par *p* en vertu de l'énoncé « la participation des choses aux formes consiste en ce qu'elles en sont des icônes » et de l'énoncé « il n'est aucun artifice (*mekané*) par où le semblable puisse ne pas être semblable au semblable ». Or, *q* implique à son tour l'énoncé selon lequel « jamais ne cessera l'éclosion indéfinie de nouvelles formes<sup>21</sup>. » Soit *r* la proposition « une autre forme toujours surgira par-delà la forme », nous obtenons que *r* est une conséquence de *q* et que *r* est un paradoxe. On voit bien que si l'on croit que *p* est vrai, on est mené à croire, par la nécessité même qui gouverne le *logos*, que *r* est vrai. Néanmoins,



$r$  est un paradoxe, et puisque l'on ne peut pas croire en un paradoxe, il faut admettre que  $p$  est faux.

La croyance est une propriété objective de la chose « discours » qui se transmet d'énoncé en énoncé en vertu de certaines règles logiques. C'est comme si la nécessité logique elle-même, fondement du « savoir », n'était rien d'autre que la capacité qu'une assertion a, en vertu de sa forme, de transmettre la posture de la croyance à une autre assertion, ce qui signifie qu'il n'y a pas une différence générique entre savoir quelque chose et croire que cela est vrai. Faute d'une méthode qui nous montre de manière irréfutable les états mentaux auxquels associer les termes « savoir » et « croire »<sup>22</sup>, nous dirons avec Bergson que l'évidence du savoir tient « à la possibilité de rattacher une perception ou une conception présente à une série de perceptions ou de conceptions antérieures » et que cette liaison s'opère en dernière instance par « une adhésion de la personnalité entière qui déclare que l'objet perçu est désiré et comme appelé par toutes les facultés<sup>23</sup>. » Que la nécessité soit de l'ordre du désir comme chez Bergson, ou de l'habitude, comme chez Hume, il reste qu'elle n'existe pas dans les choses. Le concept de relation nécessaire est psychologique et non pas ontologique, si bien que la différence entre ce qui est de l'ordre du savoir et ce qui est de l'ordre de la croyance semble disparaître. Il s'ensuit que « savoir qu'une chose est telle qu'elle est » signifie « croire à la nécessité qui fait en sorte qu'il en soit ainsi », ou bien « désirer qu'il en soit ainsi ».

Chez Platon, la nécessité est un élément du discours. Or, puisque le discours est une modification de l'âme (*psyche*), la nécessité a une nature *psychique*. En tant qu'affection de la *psyche*, elle est du même registre que la croyance : c'est pourquoi cette dernière est pensée par Platon comme une propriété du *logos*, et, par là même, comme un attribut que les énoncés peuvent se transmettre. De même que la nécessité, la croyance est une sorte d'affection de l'âme. Si la contrainte logique est la manière dont un groupe d'énoncés marque la *psyche* en suscitant en elle l'évidence de la relation, la *doxa* est le *pathos* qui affecte l'âme lorsque celle-ci déduit la relation sans posséder toutes les données nécessaires. La

*doxa* correspond à la précipitation de l'âme, alors que la nécessité correspond à l'évidence de la relation.

Certitude et croyance constituent la même affection à ceci près : que la certitude est la manière dont la croyance s'élève à la contrainte logique ; s'élever à la contrainte logique, à la règle, ne libère pas la certitude de la possibilité de l'erreur. « Peut-on lire dans une règle les circonstances qui excluent logiquement une erreur dans l'utilisation des règles de calcul ? À quoi bon une telle règle ? Ne pourrions-nous pas nous tromper dans son application ?<sup>24</sup> » La réponse du *Parménide* est que la nécessité qui gouverne une réfutation demeure du registre de l'envoûtement. Comme le dit Wittgenstein, il y a certaines circonstances où l'homme ne peut pas se tromper, ce qui ne signifie pas qu'il ne peut rien dire de faux<sup>25</sup>. La question de la certitude ne coïncide pas avec la question de la vérité. L'état de certitude n'est qu'un certain degré du *pathos* de la croyance et la nécessité logique n'est qu'un certain *ton* de l'âme.

La logique apparaît dans *Parménide* comme une technique de manipulation psychique ; la nécessité qui devrait constituer le fondement inébranlable de la réfutation s'avère l'expression des intérêts, des attentes, des désirs, des habitudes des interlocuteurs. La nécessité n'est rien d'autre que la manière par laquelle celui qui mène la réfutation réussit à convaincre son interlocuteur à renoncer aux mauvaises croyances. La contrainte logique apparaît ainsi sous le jour d'un pouvoir de contrôle psychique de l'autre permettant de mener à bien la réfutation. Aussi, le raisonnement de Parménide pêcherait-il par la forme que l'*elenchos* n'en atteindrait pas moins son objectif, à savoir, enfermer l'interlocuteur dans l'aporie.

Prouvons-le en analysant la structure logique de l'argument du « troisième homme » citée plus haut. En 132e, Parménide démontre que si les choses participent aux formes, il s'ensuit que la forme est semblable à ce qui y participe. Or, la forme est semblable à ce qui y participe, par conséquent, « toujours une autre forme surgira par-delà la forme<sup>26</sup> ». Ce raisonnement est un paralogisme connu sous le nom d'*argumentum ad consequentia* : la conclusion découle de la proposition à prouver. La forme générale de cet argument est la suivante :  $p$  implique  $q$  ;  $q$  ; par conséquent,  $p$ <sup>27</sup>. La conclusion est

logiquement fausse, car les prémisses ne l'impliquent pas de manière nécessaire. Ce qui signifie qu'il se peut que les prémisses se révèlent vraies et la conclusion fausse<sup>28</sup>.

L'argument de Parménide est un sophisme ; pourtant, Socrate le reçoit comme s'il était une réfutation. Cela n'a rien d'étrange. En effet, comme le dit Wittgenstein : « l'enfant apprend en croyant l'adulte. Le doute vient *après* la croyance<sup>29</sup>. » Aussi, semble-t-il que l'*elenchos* de Parménide vise non pas à détruire l'hypothèse de la participation, mais à miner l'autorité dialectique de Socrate. La réfutation tire sa validité des réponses de Socrate. Parménide détruit les croyances de Socrate entourant la *metexis* et non pas l'hypothèse de la *metexis* elle-même.

Selon Parménide, Socrate manque d'entraînement dans l'art de dérouter l'adversaire. Ce qui intéresse l'Éléate est moins la clarté du processus de la signification que l'ambiguïté irréductible des signifiants. Parménide travaille dans l'aporie ; il se maintient dans le quiproquo. Il joue sur l'équivoque pour dérouter Socrate. Ses raisonnements ne s'appliquent pas à la chose elle-même, mais seulement à son nom, ce qui ouvre le chemin à la construction du fatras de sophismes de la « deuxième partie du dialogue ». S'il convainc Socrate que tout ce qui compte est l'hygiène des habitudes mentales, il n'en reste pas moins qu'il l'oblige à avaler toute une procession d'aberrations logiques. La vérité qu'il produit est un effet du discours. Platon semble accepter la définition sophistique de vérité comme persuasion, mais la question ne peut pas être tranchée de manière péremptoire. Les invectives d'Aréthas contre Platon et Socrate ne sont peut-être pas complètement injustifiées : Arhéas trouvait les œuvres de Platon excessivement farcies de paralogismes si bien qu'il accusait le philosophe grec de blesser la raison en écartant les jeunes du droit chemin. Certes, Arhéas avait reconnu les sophismes mais il n'avait pas saisi leur fonction thérapeutique. D'ailleurs, comme le dit Pic de la Mirandole en paraphrasant les mots de Zénon « [s]i peu de gens savent en effet qu'il est nécessaire de progresser par des détours pour atteindre la vérité !<sup>30</sup> ».

*La science des méthodes*

*En philosophie, il n'y a pas une méthode, mais bien des méthodes, comme autant de thérapies différentes.*

Ludwig Wittgenstein, *R.P.*, 133

Socrate a tenté trop tôt de définir « le beau, le juste, le bien et toutes les formes une par une<sup>31</sup> ». Au terme de l'examen, il se retrouve en pleine aporie, mais tout de même délivré de croyances absurdes et contradictoires. Parménide a mis en évidence le vide de l'opinion de Socrate. « Il l'a réduite à ce qu'elle ne sait pas ce qu'elle est : l'expression de l'intérêt, de la passion, du caprice<sup>32</sup> » et de la jeunesse (précipitation). Il détruit le système lacunaire et contradictoire des habitudes mentales de Socrate. C'est pourquoi Socrate est invité à s'entraîner dans ces exercices « qui ont l'air de ne servir à rien et que le vulgaire appelle des bavardages », mais qui néanmoins permettent de saisir la vérité<sup>33</sup>. Parménide fait référence à une gymnastique mentale, dont Zénon fournirait le modèle dans son écrit contre les tenants du multiple et dont l'arme la plus puissante est représentée par la *reductio*<sup>34</sup>. La grande majorité des spécialistes de Platon ont cru que le modèle de gymnastique mentale proposé à Socrate par Parménide était la dialectique, alors qu'en réalité, Parménide utilise ce terme seulement une fois et l'associe aux formes, sans spécifier s'il fait référence à une doctrine de la méthode ou tout simplement à une méthode de recherche<sup>35</sup>.

Selon Proclus, dans le *Parménide*, il existe « une science de la fin véritable » qui enseigne le type de discours à utiliser selon l'exigence du sujet. Elle étudie les différentes méthodes de traitement du *logos*<sup>36</sup>. La science indiquée par Proclus arpente le *logos* et non pas l'être. Elle ne coïncide pas avec la dialectique, ni avec l'éristique et pas non plus avec la méthode des doubles-dits de Zénon. Parménide l'appelle *pragmateian*<sup>37</sup>. Cette science étudie le processus déductif généré par une hypothèse. Sa spécificité consiste à mettre la déduction au compte de l'interlocuteur. Dès que celui-ci accorde son consentement à une hypothèse, il devient le responsable de l'inférence et, du coup, le protagoniste du processus dialogique.

La *pragmateian* de Parménide est une science paradigmatique et non pas une théorie de la méthode. Elle montre par des exercices d'emploi des mots ce qu'est apprendre une méthode de raisonnement et ce qu'est faire une faute en l'apprenant<sup>38</sup>. Il s'agit précisément d'une science qui illustre ses objets par l'*exemplum*<sup>39</sup> : elle montre l'usage des mots sans rien dire sur les règles dont elle se sert. En appliquant une règle on peut toujours se tromper. « Ce n'est que dans des circonstances définies qu'on ne le peut pas<sup>40</sup> ». La règle, la méthode est toujours une configuration singulière : elle est faite sur mesure pour la situation à laquelle on l'applique.

L'enseignement de Parménide porte sur l'emploi des mots ; ce qui intéresse l'Éléate c'est la manière dont nous employons les mots et non pas les objets qui leur correspondent éventuellement<sup>41</sup>.

Parménide parle d'une science qui demeure sans nom. Elle ne développe aucun modèle préfabriqué de vérité. Elle s'articule dans des formes dialogiques toujours différentes sans comporter un système de pensée cohérent. Aussi, pour établir la gymnastique que Parménide préconise, les règles ne suffisent pas, « il y faut aussi des exemples. Nos règles laissent des échappatoires ouvertes et la pratique doit parler pour elle-même<sup>42</sup>. » Les hypothèses de Parménide sont des exemples, c'est-à-dire que chacune d'elles construit une figure de la vérité. Néanmoins, derrière cet effet de « vérité » se cache un dessein général. « D'ailleurs qui voudrait douter de tout n'irait pas même jusqu'au doute. Le jeu du doute lui-même présuppose la certitude<sup>43</sup>. » Parménide sait que le changement des conditions matérielles du raisonnement (matérialité des objections éventuelles soulevées par un interlocuteur plus averti qu'Aristote) changerait le résultat du raisonnement lui-même. Donc, le jeu de la vérité est imposé par quelqu'un qui gère l'édifice du *logos* dans l'obscurité.

Le *Parménide* semble indiquer le chemin de la sophistique comme voie royale pour accéder à la dialectique et aux formes (*eidos*). « [...] après avoir été le détracteur acharné de la sophistique, il [Platon] a découvert de mieux en mieux la valeur de la sophistique comme méthode, comme science<sup>44</sup>. »

La *pragmateian* de Parménide rend meilleurs ceux qui la pratiquent ; elle les rend plus proches du vrai. Dans le *Politique*, par exemple, la tentative de définir ce qu'est l'homme politique sert à former dans l'art dialectique plutôt qu'à porter des lumières sur ce qui en l'occurrence est à l'étude. L'objet de l'enquête ne constitue rien d'autre que l'occasion de déployer une forme de raisonnement qui est sa propre fin. En ce sens, l'objet, le contenu de la discussion, ce qui se dit, est beaucoup moins intéressant que la manière dont on le dit. L'intérêt d'un discours repose dans sa forme, dans son apparence, dans son dehors, dans son travestissement ; c'est par sa forme que le discours produit une modification dans la *psyche*. On en tire la conclusion selon laquelle la vérité (en tant que méthode discursive) n'est pas une essence solitaire, mais un phénomène très concret, un effet produit sur le parlant par le discours.

La première partie du *Parménide* appartient au genre *paidétique* (voire initiatique). Elle contient les instructions que Socrate devra suivre pour accéder à la vérité. Cette vérité est moins un acquis stable qu'un *ergon* (activité, voire résultat d'une activité) qui a dans le processus dialogique, et plus particulièrement dans la méthode de ce processus, son moyen de fabrication. Nous ne sommes pas loin de la thèse fondamentale du *Tractatus logico-philosophicus*, selon laquelle la philosophie est une activité ayant pour but l'éclaircissement des énoncés. Le sens d'un énoncé – et non pas sa signification (qui est d'être vrai ou faux) – coïncide avec la méthode utilisée pour le vérifier.

Chez Platon, la marque de la vérité et de la beauté est constituée par l'hygiène des habitudes mentales. La vérité, et par conséquent la beauté (définie comme splendeur du vrai) d'un raisonnement, repose dans la rigueur et dans la cohérence du développement, c'est-à-dire dans l'impossibilité que des absurdités s'ensuivent.

### *Quelques exercices de gymnastique*

Parménide compromet le principe socratique selon lequel il faut expliquer l'acception d'un terme dès qu'on le pose dans le discours. En effet, l'Éléate démontre qu'il est toujours possible de générer des contradictions qui seront acceptées par notre

interlocuteur comme un résultat positif de l'analyse. Faute de voir clairement en combien de sens un terme se prend, il peut se faire que celui qui répond, comme celui qui interroge, ne dirigent pas leur esprit vers la même chose<sup>45</sup>. En ce sens Parménide fabrique une discrète quantité de sophismes qu'Aristote accepte sans susciter de complications. Le jeu de Parménide consiste à faire en sorte que ce soit Aristote le responsable de l'inférence. Il met la déduction sur le dos de son interlocuteur.

Les hypothèses soulevées par Parménide au fil de sa séance de musculation logique concernent son hypothèse de l'Un en soi (*tou enos autos*). Il examine plus précisément s'il est un ou s'il n'est pas un ou bien si l'un est ou s'il n'est pas. Le grec permet de conserver les deux sens côte à côte. Toute la deuxième section est construite sur cette ambiguïté fondamentale. Suivant les circonstances, Parménide emprunte l'une ou l'autre direction, ou les deux à la fois. Il joue sur les deux plans, poussant l'ambiguïté jusqu'au bout.

L'examen de la gymnastique des hypothèses suscite le sentiment que les arguments de Parménide n'établissent rien de péremptoire autour de la nature de l'Un et des autres que l'Un. Il paraît au contraire que par ses arguments Parménide se borne à montrer ce que l'on peut dire de l'objet dont on raisonne lorsque l'interlocuteur ne possède pas une définition préalable des termes de la discussion. Quel qu'il soit, le résultat de l'enquête – peu importe s'il est paradoxal – est mis au compte de l'interlocuteur. C'est la maïeutique dans sa forme négative.

Or, Aristote, en raison de sa jeunesse, ne met jamais en question les résultats de l'enquête. On se retrouve dans la situation du *Protagoras*, où Socrate, ayant menacé d'abandonner la conversation à cause des objections de Protagoras, obtient que son interlocuteur ne l'interrompe plus (ou quasiment plus). Également, dans le *Parménide*, Aristote se laisse tout bonnement étourdir par l'océan de paroles de son interlocuteur, sans rien objecter. Il est surprenant que cet exercice bourré de sophismes ait été jugé par bien des interprètes comme le sommet de la dialectique platonicienne. Est-ce là le ridicule (*geloion*) que la philosophie produit ? Parménide ressemble beaucoup à un sophiste menant le discours dans toutes les directions

faute d'avoir défini au préalable les sens qu'il attribue aux termes ambigus.

La thèse socratique selon laquelle le fait d'expliquer le rapport sous lequel on considère une chose dès qu'on en parle permettrait d'éviter que soient acceptées des contradictions est ébranlée par l'Éléate. Celui-ci démontre, au contraire, qu'il est toujours possible de générer des contradictions qui seront acceptées par notre interlocuteur comme un résultat positif de l'analyse.

- 
1. La construction enchâssée symbolise l'histoire de la transmission du *Parménide*. C'est le *Parménide* lui-même qui par une mise en abîme paradigmatique illustre l'histoire de sa transmission, de sa répétition avant la fixation sur un support matériel. La forme de la tradition est éminemment orale chez Platon, de sorte que, même à l'écrit, les variations de l'oralité l'emportent. De ce fait le commérage apparaît comme la forme par excellence de la transmission. Sur ces questions, voir Éric Méchoulan, « Présentation. Les potins de Protagoras : pour une sophistique de la transmission », *Intermédialités*, No 5, printemps 2005, p. 9-20.
  2. De ce fait, la réfutation pourrait être appréhendée comme une forme ancienne de biopouvoir – s'il nous est permis de rabattre des anciennes problématiques philosophiques sur un concept à la mode dans le débat philosophique contemporain.
  3. Sur ces questions, voir Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Exils, 2000.
  4. Platon, *Parménide*, trad. Auguste Diès, Paris, Belles Lettres, coll. Platon, Œuvres complètes, 1991, 126 b.
  5. *Ibid.*, 127 d-e.
  6. Platon, « Le sophiste », dans *Parménide ; Théétète ; Le sophiste*, trad. Auguste Diès, Paris, Gallimard, 1992, 259 b-d.
  7. Chez Kant, l'amphibologie concerne l'usage transcendantal de l'entendement et non pas l'usage empirique d'une faculté transcendante.
  8. On retrouve ici un antécédent du principe « d'identité des indiscernables » qui permettra à Leibniz de démontrer que toutes les idées simples coexistent en Dieu sans contradiction.
  9. Par exemple il est impossible de réfuter la thèse de la différence ontologique d'Heidegger en s'appuyant sur les dernières propositions du



*Tractatus logico-philosophicus*. Wittgenstein et Heidegger parlent deux langages différents.

10. Platon, « Le sophiste », 259c.

11. La *propeteia* dont parle Sextus dans les *Esquisses Pyrrhoniennes* (I 20, 177, 186, 212) – il s’agit d’un avatar de la présomption. « La présomption est notre maladie originelle et naturelle », Montaigne, *Essais*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 432.

12. Plutarque, *Comment écouter*, trad. Pierre Maréchaux, Paris, Rivage poche, 1995, 39 c-d.

13. Les invectives d’Arhétas contre Platon font partie des scholies au *Charmide* contenues dans les codex Bodleianus. Henry Alline, *Histoire du texte de Platon*, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1915, p. 250.

14. Par ailleurs, la question de l’être ne constitue pas l’objet primaire du *Parménide* qui porte plutôt sur les formes, sur la *metexis*, sur la *paideia* du philosophe et sur la méthode philosophique.

15. Jean-Pic de la Mirandole, « De ente et uno », *Œuvres philosophiques*, Paris, P.U.F., p. 79.

16. Il se peut fort bien que Platon construise le personnage de Parménide en se réclamant de Gorgias, qui le considérait comme le père des sophistes.

17. Ce raisonnement ne mène pas à une conclusion nécessaire. En effet, l’hypothèse de Socrate se fonde sur l’idée selon laquelle si des objets partagent un prédicat, c’est qu’il existe une idée qui les tient ensemble. Or, le prédicat pouvant être affirmé tant des objets que de l’idée elle-même, il existe une deuxième idée « présente » à la fois à la première et aux objets qui y participent, et, pour la même raison, il en existe aussi une troisième, et ainsi de suite. Cet argument joue sur la confusion entre l’énonciation d’un prédicat et l’assertion d’une identité. Par exemple, David et Jonathan sont un couple d’amis, Oreste et Pylade sont un autre couple. Les deux couples partagent le nombre cardinal deux. Néanmoins le nombre « deux » n’est pas lui-même un *couple* ; c’est un nombre et nous ne pouvons pas affirmer de celui-ci qu’il a un nombre.

18. Anne Balansard, *Techné dans les dialogues de Platon. L’empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia, 2001, p. 187.

19. Platon, *Parménide*, 135 b-c.

20. *Ibid.*, 132 e.

21. En vertu du principe selon lequel « le semblable participe avec son semblable à une forme unique, laquelle est, précisément, ce grâce à quoi ils sont semblables. »

22. « Penser qu’aux mots “croire” et “savoir” doivent forcément correspondre des états différents serait équivalent à croire qu’au mot

“Ludwig” et au mot “moi” doivent forcément correspondre des hommes différents parce que les concepts sont différents ». Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, Paris, Gallimard, 1976, proposition no 42.

23. Henri Bergson, « La certitude, la croyance, le doute », *Cours*, Paris, P.U.F., 1990, p. 323.

24. Wittgenstein, *Op. cit.*, proposition 25.

25. *Ibid.*, proposition 155.

La prémisse qui permet l’inférence est : « le semblable participe avec son semblable à une idée unique ».

26. En effet, soit  $p$  « les choses participent aux formes »,  $q$  « la forme est semblable à ce qui y participe ». Or, Parménide cherche à convaincre Socrate que si le semblable participe avec le semblable à une même forme ( $q$ ) alors en raison de l’implication de  $p$  à  $q$ , il s’ensuit qu’« une nouvelle forme surgit » ( $p$ ).

27. S’il pleut, les rues sont mouillées ; les rues sont mouillées, donc il pleut. (Il se peut que les rues soient mouillées pour une autre raison). De même, il se peut que la forme et ce qui y participe soient semblables pour une autre raison que la participation.

28. Wittgenstein, *Op. cit.*, proposition 160.

29. Jean-Pic de la Mirandole, *Loc. cit.*, p. 83.

30. Platon, *Parménide*, 135c.

31. Pierre Aubenque, *La philosophie païenne du VI siècle avant J.C. au III siècle après J.C.* Paris, Hachette, 1972, p. 90.

32. Platon, *Parménide*, 135d.

33. La technique de Zénon consiste à démontrer une thèse par l’absurde. Il prend l’antithèse, la conduit à une contradiction et en tire la validité de la thèse de départ (quelques spécialistes ont dit que le fait de tirer une contradiction de l’antithèse ne constitue pas une preuve de la thèse de départ).

34. Pic de la Mirandole lui-même tombe dans le piège, et appelle dialectique la science des méthodes préconisée par Parménide. En glosant sur le passage 135 d il s’exclame : « Tous admettent – et d’ailleurs la suite le montrera – que ces mots signifient la dialectique » Pic de la Mirandole, *Loc. cit.*, p. 81. La gymnastique de Parménide est une méthode par hypothèses qui ne coïncide pas avec la *diarsis* et de la *synopsis*.

35. Proclus, *Commentaire sur le Parménide suivi du Commentaire anonyme sur les VII dernières hypothèses*, Frankfurt, Minerva, Livre 1, 14, p. 69.

36. Platon, *Parménide*, p. 136 c.

37. Wittgenstein, *Op. cit.*, propositions 28 et 29.

38. Dans le *Parménide*, l'exemple, selon Proclus, concerne la plus haute des hypothèses, l'Un – indice que l'on n'a pas affaire à un simple exercice de logique formelle. Si les néo-platoniciens ont consacré leurs efforts à commenter le *Parménide*, c'est que, selon leurs dires, répéter le *Parménide* signifiait accéder à la connaissance exemplaire de l'Un. La vérité n'est pas une question de découverte, mais de répétition. C'est en répétant que l'on fabrique du neuf.

39. Wittgenstein, *Op. cit.*, proposition 25.

40. *Ibid.*, propositions 36 et 38.

41. La méthode s'explique par elle-même. *Ibid.*, proposition 139.

42. *Ibid.*, proposition 115.

43. Jean Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris, Vrin, 1951, p. 62.

44. Aristote, *Topiques*, Paris, Belles lettres, 1967, p. 18.