Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 17 (1957)

Artikel: De la participation dans le Sophiste de Platon

Autor: Muralt, André de

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883409

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

De la participation dans le Sophiste de Platon

par André de Muralt

Déterminer la signification des notions de *puissance* et de *mouvement* dans le *Sophiste* de Platon[1], tel est l'objet de cet article. S'agit-il d'un mouvement physique ou d'un mouvement intelligible? Faut-il même opposer ces deux types de mouvements, ou au contraire établir entre eux une relation de participation? Nous espérons répondre à ces questions et montrer que le mouvement du *Sophiste* est 1. participation du sensible à l'intelligible, 2. participation mutuelle de l'âme et des Idées, 3. participation mutuelle des Idées entre elles. C'est ce plan que nous voulons faire apparaître sous la vivacité fluctuante du dialogue.

*

Platon aborde la question du mouvement à l'occasion de la recherche d'une définition correcte de l'être. Après avoir passé en revue les doctrines anciennes de l'être (physiciens, pluralistes, unitaires), Platon décrit la position des «Fils de la Terre» (dès 245 e). Ces penseurs, que l'on peut qualifier de matérialistes, n'admettent de réellement réel, de réellement existant que ce qui peut se toucher, que ce qui offre donc résistance et contact (246 a). Leur seul univers est celui des corps. Platon les invite à se pencher sur ce corps particulier qu'est le *vivant mortel* (*θνητὸν ζῷον*). Il leur fait accepter qu'un tel corps comporte une âme, et qu'une âme est un certain être (*τι τῶν ὄντων*). Jusque-là, semble-t-il, aucun danger pour la doctrine des matérialistes: car l'âme peut être encore qualifiée de corporelle (*σῶμά τι*, 247 b). Mais il leur fait remarquer qu'eux-mêmes accordent de définir cette âme tantôt comme juste ou injuste, tantôt comme sensée ou insensée. Par là il les menace directement dans leur position. Car, «si peu de réalités qu'ils veuillent bien avouer incorporelles, cela suffit» (*ἐξαρκεῖ*, 247 c). Or, d'où vient que l'âme est juste ou injuste, sage ou folle, sinon d'une *présence* (possession)

---

[1] Platon et Plotin sont cités selon l'édition et la traduction des *Belles-Lettres*. Le *Sophiste* est cité sans indication autre que la numérotation.

ou d'une *absence* de la justice ou de la sagesse en elle[2]? Et si la justice et autres qualités semblables sont présentes à l'âme et possédées à la fois par elle, c'est que, d'une part, elles existent sur le plan intelligible transcendant, et que, d'autre part, elles sont participées par le monde sensible. Platon vise donc ici à faire admettre subrepticement aux Fils de la Terre sa propre doctrine de l'intelligible et de la participation. Et de fait ils accordent que l'âme est juste parce qu'elle possède la justice et que la justice lui est présente: ils accordent la participation. Dès lors leur matérialisme baisse pavillon devant la dialectique platonicienne: ils admettent que la justice, la sagesse sont des choses invisibles, et donc immatérielles (247b), ils admettent explicitement le monde intelligible.

Or, si l'être est commun à deux mondes, l'un sensible, l'autre idéal, puisque l'un et l'autre est, il y a donc une définition commune de l'être, qui permet de caractériser d'une façon générale et l'être de l'intelligible et l'être du sensible. Cette définition commune ou plutôt cet «être commun» joue ainsi le rôle de trait d'union entre les deux mondes, touchant par sa nature à l'un et à l'autre (*συμφυές*, 247d). La voie moyenne de la vérité, le *μέσον*, le *μετρίον* du *Politique*, objet constant des recherches platoniciennes, est ici cet être que suppose la discussion précédente: *l'être capable de participation.* La considération de l'âme juste, sage, en effet, nous a amenés à l'existence et à la relation de deux mondes, distincts et un à la fois. Ce qui nous permet donc d'affirmer l'existence de ces deux mondes, c'est la constatation de la dépendance du premier par rapport au second, ou, plus généralement, la notion même de leur *relation*, «empiriquement» constatée dans le cas de l'âme. C'est

[2] Remarquons les termes de Platon: la justice est possédée (ἕξει) et présente (παρουσίᾳ) à la fois. Du rapprochement ἕξει-παρουσίᾳ, on a pu conclure à la *causalité immanente* des Idées. Car l'Idée de justice est possédée, donc immanente à l'âme qui la possède. Cependant, en toute rigueur de termes, on ne peut dire que ce soit la Justice en soi qui est possédée, mais bien une participation à la Justice en soi, celle-ci étant seulement «présente» à l'âme juste. Il faut donc distinguer, dans le fait de la participation, le caractère immanent, donc absolu, de la Justice participée-possédée par l'âme, et le caractère transcendant de l'Idée de justice dont l'âme participe. Selon les points de vue, donc, l'âme est juste par elle-même (absolument), car elle possèdel a Justice, ou juste par participation (relativement). D'où le caractère à la fois transcendant et immanent de la causalité des Idées, caractère exprimé à la perfection par le couple ἕξει-παρουσίᾳ. L'Idée-forme exerce toujours la même causalité certes: causalité formelle, mais tantôt formelle extrinsèque (exemplaire), tantôt formelle intrinsèque.

ce qu'exprime Platon quand il donne cette définition commune de l'être: «ce qui a une puissance naturelle quelconque soit d'agir sur ce qu'on voudra d'autre, soit de subir l'action, même la plus minime, de l'agent le plus insignifiant. Dût cette puissance ne s'exercer qu'une seule fois, tout ce qui la possède est véritablement; car je pose comme définition qui définisse les êtres, qu'ils ne sont autre chose que puissance» (*δύναμις*, 247 e). «Ce qui est» est défini d'une manière générale, vague et provisoire. L'être (tout ce qui est) est ce qui est susceptible d'action et de passion, c'est-à-dire ce qui est puissance de relation (cf. p. 286, p. 355, n.). Or, cette définition peut s'expliciter: 1. L'être est ce qui agit (*τὸ ποιεῖν*) et ce qui pâtit (*τὸ πάσχειν*). Sont impliqués là l'être et le mouvement proprement physiques et sensibles. – Mais cette action et cette passion peuvent s'atténuer au point de ne signifier plus que les deux termes de toute relation. 2. On accède dès lors à ce mouvement logique ou intelligible qu'est la participation. Mais il faut ici de nouveau distinguer trois espèces de participation. *a)* La participation du sensible à l'intelligible, qui exprime la dépendance nécessaire du monde corporel par rapport au monde idéal. C'est là un premier niveau, auquel la participation peut prêter le flanc aux cinq premières objections exposées dans le *Parménide*. Notons qu'ici la participation n'est pas réciproque: le sensible participe de l'intelligible, mais l'intelligible ne participe pas du sensible. On peut dire certes, et Platon le dit lui-même, que le sensible est le paradigme de l'intelligible (218 d), mais nous sommes alors sur le plan de la connaissance et non sur celui de l'être (cf. Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, p. 69, n. 3). D'où il suit qu'à notre niveau l'activité appartient nécessairement aux Idées et la passivité aux choses participantes. *b)* La participation de l'âme aux intelligibles, aux Idées, dans et par la connaissance. Enfin *c)* la participation des Idées entre elles. Il est donc bien exact de dire que la définition proposée ici est provisoire, comme un cadre qu'il faut remplir et dont une case est déjà remplie.

Que l'on ne s'étonne pas si la participation est ainsi qualifiée action et passion. A. Diès remarque très justement que le *Sophiste* appelle passion la participation à l'unité (245 b) et que le *Parménide* de même parle de l'être, du non-être, et de tout autre passion (*Parm.*, 136 b; cf. *Soph.*, 252 b). Et de fait quand on dit que la Justice est présente à l'âme juste, n'est-ce pas une certaine activité de l'Idée? Et quand elle est possédée par l'âme, n'est-ce pas une certaine passivité? Si ce caractère passif est plus que grammatical (cf. notice, p. 290), faut-il en conclure

que l'Idée est passive en tant que cause immanente, et active en tant que cause transcendante? Il reste en tout état de cause que, quand Platon parle de *δύναμις* et fait de celle-ci la caractéristique absolument générale de l'être, il a en vue la participation. Mais par là nous n'avons encore montré que l'identité *δύναμις*-participation, il nous faut encore montrer l'identité *κίνησις*-participation.

*

Après avoir réduit le matérialisme des Fils de la Terre, Platon va réduire l'idéalisme des «Amis des Formes». La démarche est la même ici que là: il s'agit de faire accepter la participation aux Amis des Formes. Mais la définition que nous obtiendrons ainsi marquera un net progrès par rapport à la première: la participation (ou plutôt l'espèce de participation) que nous atteindrons n'est plus celle de deux mondes relatifs. La participation, c'est-à-dire la *δύναμις*, sera introduite dans le monde intelligible lui-même; autrement dit, les intelligibles participeront désormais les uns des autres. Or, Parménide ne proclamait-il pas que la séparation absolue des Idées est une condition nécessaire de la pensée? (*Parm.*, 135b–c). Et la deuxième partie du *Parménide* ne montre-t-elle pas l'absurdité de la participation des Idées entre elles en posant comme conclusion ultime: si l'Un (c'est-à-dire une quelconque des Idées) participe à l'être, tout est vrai? (cf. Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, p. 112sq.). Aussi faut-il montrer que l'être réel intelligible (*οὐσία*) est susceptible de passion, qu'il est donc lui aussi puissance de relation. Et c'est à partir de cette passivité que Platon introduit sa notion fondamentale de mouvement.

Le principe des Amis des Formes est une division dialectique. Tout ce qui est, est soit devenir pur, soit être pur, *γένεσις* ou *οὐσία*. Le devenir varie à chaque instant (*ἄλλοτε ἄλλως*), l'être pur est absolu et immuable (*ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως*, 248a). Nous avons ici déjà une pré-indication négative du mouvement: l'être réel, le réellement réel, pour traduire avec Gilson l'*ὄντως οὐσία*, est «toujours identiquement selon les mêmes choses»; identique donc et immuable, il exclut tout mouvement. Mais il est immuable, remarquons bien, selon les mêmes choses, et en particulier selon lui-même (*καθ' ἀυτό*). On peut dès lors se demander s'il est toujours aussi immuable selon d'autres choses, *καθ' ἕτερα*? Evidemment non: montrer qu'il n'est pas immuable selon d'autres choses, c'est montrer que les Idées qui le composent sont capables de mutuelle

participation. L'*ὄντως οὐσία* ainsi se révélera absolument immuable (par rapport à elle-même) et relativement immuable (mobile par rapport aux autres Idées). La participation introduit la relativité dans le monde de l'absolu (Brochard, op. cit., p. 150).

Mais si les Amis des Formes posent ainsi deux mondes aussi différents l'un de l'autre, comment peuvent-ils avoir une notion de l'un et de l'autre? C'est ici un écho des difficultés évoquées par le *Parménide*, concernant la connaissance du monde intelligible par l'être sensible et du monde sensible par l'être intelligible. Entre deux extrêmes il faut toujours un intermédiaire. De même que tout à l'heure l'âme juste ou sage a servi à Platon pour établir l'immatérialité du monde des Formes et sa relation avec le monde sensible, de même ici l'homme joue le rôle de moyen terme, l'homme, qui, selon les Amis des Formes, communique avec le devenir par la sensation corporelle, et avec le réellement réel par le raisonnement de l'âme (248a). Retenons cette connaissance de l'intelligible par l'âme. C'est un cas particulier de relation, compris dans la définition toute générale de l'être par la puissance. Il suffit donc de rappeler aux Amis des Formes qu'ils ont admis une connaissance de l'être réel, pour leur faire accepter explicitement la participation. Et Platon se sert pour cela de la définition établie avec les Fils de la Terre: l'être est puissance d'action et de passion. Si les Amis des Formes l'acceptent pour le devenir, mais la refusent pour l'être réel, ils se mettent en contradiction avec eux-mêmes (248c–d): n'ont-ils pas accepté que l'âme connaît l'être réel par le raisonnement (248a)? Ils admettent donc une certaine relation dans l'être réel. Or, cette relation a un pôle passif et un pôle actif: l'être est connu par l'âme, c'est le «pathèma»; l'âme connaît l'être, c'est le *ποιεῖν* actif. Ainsi, par le détour de la connaissance, voici la «passion» introduite dans l'être, c'est-à-dire la participation elle-même. Mais cette passion implique mouvement pour Platon, *κίνησις*, mouvement non physique, mais intelligible ou logique, non moins réel cependant. En effet l'être, «dans la mesure où il est connu, sera mû parce que passif, car pâtir n'a pas lieu en ce qui est en repos» (248e). C'est donc que la participation est mouvement.

La relation est ainsi affirmée de l'être réellement réel: relation de connaissance entre âme et Idées. L'âme connaît les Idées, et les Idées sont connues par l'âme. La passivité est aux Idées, l'activité à l'âme. Mais qu'est-ce à dire sinon que l'âme et l'Idée participent mutuellement l'une de l'autre dans la relation de connaissance? Or, l'âme est une

sorte d'intelligible, si elle n'est pas une Idée proprement dite, et les Amis des Formes admettaient la définition de l'être comme puissance d'action et de passion pour le monde sensible; ils l'admettent donc également pour le monde intelligible, sous la forme particulière de la connaissance. Ainsi Platon, en critiquant la théorie des Idéalistes purs, nous amène à considérer un deuxième niveau où la participation se vérifie: la participation âme-Idées.

S'il est exact que ce deuxième niveau de la participation est purement intelligible, notre argumentation permet de donner aisément son sens véritable au fameux passage si contesté, si souvent analysé, origine de tant d'interprétations divergentes (248e–249a): «Eh quoi par Zeus! nous laisserons-nous si facilement convaincre que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée, n'ont réellement point de place au sein de l'être universel (*τὸ παντελῶς ὄν*), qu'il ne vit ni ne pense, et que, solennel et sacré, vide d'intellect, il reste là, planté, sans bouger?» (cf. Brochard, op. cit., p. 137sq.). Tout d'abord pourquoi accorder à ce passage une importance plus grande qu'à tout autre? Il semble au contraire qu'il n'a pas d'importance particulière, sinon celle d'une simple récapitulation des résultats obtenus, d'un temps d'arrêt avant d'aborder la troisième partie de l'étude de la participation, la partie nouvelle et particulièrement difficile, l'objet propre du *Sophiste*. A-t-on assez remarqué l'expression que Platon emploie: «Eh quoi par Zeus!», exclamation signifiant l'étonnement, et unique dans tout le dialogue. L'Etranger d'Elée vient de montrer que l'être intelligible dans sa totalité (*παντελῶς ὄν*) implique la participation (mouvement) dans la mesure même où il est connu, c'est-à-dire dans la mesure où il comprend l'âme. Nous sommes au deuxième niveau de la participation, niveau de la participation de l'âme et des Idées, de la connaissance, du *νοῦς*, de la *φρόνησις*. L'âme est une sorte d'intelligible (cf. Brochard, op. cit., p. 139); si elle n'est pas une Idée, elle est ce qu'il y a de plus proche des Idées, puisqu'elle a pour nature de les refléter dans sa pensée, dans son *νοῦς* (cf. Rodier, op. cit., p. 65). Si donc l'âme connaît les Idées, c'est qu'un certain intelligible connaît les Idées, qu'une certaine âme, non nécessairement l'âme humaine, mais une âme universelle – l'Ame du monde, selon Diès, une âme assez semblable au *νοῦς* plotinien, selon Rodier – participe aux Idées par une connaissance qui s'épanouit au moyen de la faculté de cette âme, le *νοῦς*, en sagesse, *φρόνησις*. Inversement, ce sont les Idées qui sont participées par l'âme. L'être intelligible total donc, qui comprend les Idées et l'âme, est susceptible d'une certaine passivité

et d'une certaine activité, ce qui est vrai déjà sur le plan de la connaissance, mais qui l'est aussi sur le plan de l'être. Car l'être est présent à l'âme et à la pensée, celles-ci participent donc à l'être, c'est le *παρεῖναι* de la citation. Cette présence de l'être implique une action de l'être et corrélativement une passion de l'âme et de la pensée. Si cela est vrai, c'est que l'être intelligible total, lui aussi, est puissance, puissance de relation, donc participation. Et il est, par Zeus, bien étonnant de voir une série de raisonnements si clairs, si contraignants, déniés par l'idéalisme intransigeant des Amis des Formes, d'autant plus que ceux-ci sont plus proches de Platon que les Fils de la Terre. Il y a donc dans ce passage une récapitulation des résultats obtenus jusqu'ici et une juste irritation contre l'opacité obtuse de l'adversaire.

Remarquons les termes qu'emploie Platon, et leur ordre. D'abord, mouvement, vie, âme, pensée (*κίνησιν – ζωήν – ψυχήν – φρόνησιν*). Tout cela appartient (*παρεῖναι*) à l'être intelligible total, selon l'Etranger d'Elée. Il est donc inconcevable pour lui que cet être ne vive ni ne pense, comme le voudraient pourtant les Amis des Formes. La construction de la phrase est très rigoureuse et se base sur une exacte symétrie: le verbe *ζῆν* reprend le couple *κίνησις - ζωή*, le verbe *φρονεῖν* le couple *ψυχή - φρόνησις*. Ce qui semble bien indiquer que *ζωή* est un aspect de *κίνησις*, et que si la vie n'est pas uniquement mouvement, elle se ramène cependant à une certaine forme de mouvement, car ce qui vit est en mouvement. De même *φρονεῖν* est l'activité de *ψυχή*, car on ne conçoit pas de *φρόνησις* ni de *νοῦς* sans une âme (cf. *Philèbe*, 30c). Ce qui permet de réduire, dans notre passage tout au moins, *φρόνησις* et *νοῦς* à la même signification. D'ailleurs comme nous l'avons montré en faisant apparaître les deux couples qui contrebalancent les deux verbes de la citation, les seuls termes principaux à retenir ici, ce sont les Idées et l'âme. Ce sont eux, le réellement réel et l'âme, qui ont fait l'objet de toute la démonstration précédente, et l'essentiel est de voir que si l'on admet une certaine connaissance de l'être réel par l'âme, on admet une participation – donc un certain mouvement – entre les Idées et l'âme, cette dernière rentrant elle-même dans ce que Platon appelle le *παντελῶς ὄν*. Il faut donc à tout prix rejeter comme inconcevable que l'être intelligible total soit vide d'intellect et planté là immobile (*νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἕστος*).

Ainsi, la confrontation historique des systèmes matérialiste des Fils de la Terre et idéaliste des Amis des Formes a permis de faire des progrès successifs dans l'approfondissement de la notion de participation,

et par suite de la notion d'être. Contre les matérialistes, et au moyen de leur propre thèse, Platon a établi l'existence d'un monde intelligible, invisible et immatériel, dont le monde sensible participe. L'être se définissait alors par ce qui est puissance de relation, cette notion étant entendue dans un sens très large, et cette définition impliquait deux pôles, l'un actif, les Idées, l'autre passif, le monde corporel admis par les Fils de la Terre, c'est-à-dire tout ce qui pour Platon peut exister. La participation du sensible à l'intelligible était ainsi affirmée. Mais ce n'était pas suffisant, il fallait encore prouver la participation réciproque des intelligibles entre eux, et c'est là, selon le Socrate du *Parménide*, ce qu'il est intéressant de rechercher (*Parm.*, 129e). La démonstration de Platon se fait en deux phases, dont nous avons vu la première en suivant la critique des Amis des Formes. Ceux-ci admettent un monde immuable, idéal, identique et éternel. S'ils l'admettent, ils le connaissent, et s'ils le connaissent, c'est que ce monde est susceptible d'être connu par l'âme. Or, l'âme est un certain intelligible, et la connaissance est une action. Il y a donc dans l'être intelligible total action et passion, c'est-à-dire mouvement ou participation réciproque entre les Idées et l'âme.

*

La deuxième phase est ce que l'on appelle communément la *déduction des genres*. Platon rattache cette phase aussi étroitement que possible à la première que nous venons de voir: au moyen de la notion de *νοῦς*, de pensée.

Remarquons bien à nouveau que *φρόνησις* et *νοῦς* ont même signification dans notre passage: c'est simplement la pensée dans sa généralité. Or, la pensée est présente à l'être. Nous savons ce que cela veut dire: la pensée participe à l'être, elle est par participation à l'être. Ce qui signifie qu'elle-même est distincte de l'être et ne se confond pas avec lui. La pensée n'a donc en aucun cas la valeur du *νοῦς* plotinien qui est par lui-même être réel. Le *νοῦς* de Platon est la faculté supérieure de connaissance de l'âme, il a pour fonction de saisir les Idées et d'exprimer cette saisie par le discours de la science. Extérieur à l'être, à strictement parler, il est donc tout relatif à celui-ci. Il dépend de lui dans son existence même, non seulement parce qu'il participe à l'être et que de ce fait il est lui-même, mais encore parce que le *νοῦς*, la connaissance ne peuvent exister si l'être qu'ils sont faits pour connaître n'existe pas lui-même (cf. *Parm.*, 132b), ou, ce qui revient au même du point de vue

de la connaissance, si l'être n'est pas connaissable. *Les conditions de l'existence du νοῦς sont donc les conditions de la connaissance, de la pensée de l'être.* Mais inversement, si l'être est connaissable, pensable, c'est qu'il est, car la pensée est toujours pensée de ce qui est, ce qui est totalement être est totalement objet (cf. *Rép.*, 477 a). Ainsi, *l'étude des conditions de la pensée mène à l'étude de l'être et de sa nature*, et l'on peut même dire que *l'étude de la pensée est l'étude de l'être même.* – C'est cette démarche que suit Platon dès 249 a : puisque le νοῦς est la pensée de l'être, que faut-il que l'être soit pour que le νοῦς soit? Nous accédons ainsi au troisième niveau de la participation.

Le passage que nous avons étudié tout à l'heure mentionnait l'ordre suivant : κίνησις – ζωή – ψυχή – φρόνησις. Platon continuant sa recherche donne d'abord une contre-preuve de la vérité de son assertion. L'ordre est inversé : νοῦς – ζωή – ψυχή – κίνησις. L'être a la pensée (ἔχει), ce qui peut servir de point de départ assuré : en effet il y a pensée, car la connaissance de l'être est accordée dès 248 a. Mais la pensée implique une certaine vie (vie de l'individu qui connaît, vie universelle de l'âme du monde). Le principe et le siège de cette vie, et de la pensée, étant l'âme, il faut donc ajouter l'âme. Enfin qui a l'âme est animé et a donc nécessairement le mouvement. Mais il ne s'agit pas d'un mouvement physique. Cette interprétation n'est pas possible dans notre passage. La contre-preuve que donne Platon s'achève en effet par cette conclusion : «s'il n'y a qu'immobilité, il n'y a d'intellect nulle part en aucun sujet pour aucun objet» (249 b). Ce qui revient à dire que le mouvement est une condition nécessaire de la pensée. Et s'il ne s'agit pas de mouvement sensible, il s'agit donc du mouvement intelligible, pris dans son acception la plus large de participation. *Il faut donc la participation pour que la pensée soit possible.* La connaissance est une participation de l'âme et des Idées.

Mais du point de vue de l'être (οὐσία), que signifie cette dernière conclusion, sinon la participation mutuelle des Idées entre elles? Le mouvement participe à l'être, il est donc. Or, nous le savons, nous sommes à un niveau où la participation est réciproque : si le mouvement est, inversement l'être est mouvement. Explicitant cette conclusion, nous lui donnerons son vrai sens en substituant au mouvement son nom véritable : *l'être est participation, il participe de la participation; en un sens absolu, l'être participe.* Car si l'être participe dans le sens absolu, c'est qu'il participe *en lui-même:* Platon introduit la participation mutuelle des Idées entre elles, cela même que Socrate réclamait dans le *Parménide.*

Car les Idées participant les unes des autres, elles sont elles-mêmes et les autres à la fois, donc unes et multiples. Ainsi, on pourra répondre, contre Antisthène, que l'homme est non seulement homme, mais qu'il peut être encore bon, sage, vertueux, car l'Idée d'homme participe à toutes ces Idées, et inversement. Une grave difficulté nous menace cependant, que le *Parménide* a déjà mise en lumière: si les Idées participent les unes des autres, il se produit un mélange général de toutes les déterminations, tout est vrai, même les contraires. Si l'Un participe à l'être, que ce soit sous sa forme positive s'il est Un, ou sous sa forme négative s'il est non-Un, tout est vrai. Telle est la sixième objection, la «plus formidable de toutes» pour Brochard, qu'expose le *Parménide* contre la théorie des Idées, objection reprise par le *Sophiste* (249b): «si nous acceptons de mettre partout la translation et le mouvement, ce sera encore supprimer ce même intellect du rang des êtres». Il faut donc conclure en d'autres termes que la pensée exige une deuxième condition, c'est-à-dire que l'être doit comprendre une deuxième caractéristique, le *repos* (*στάσις*). Or, qu'est-ce que ce repos sinon ce qui permet d'être à «ce qui est sous un rapport identique, d'une manière identique, sur un objet identique» (trad. de Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, p. 58, pour le grec: *τὸ κατὰ ταὐτα καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτό*, *Soph.*, 249b). C'est donc l'immuabilité des formes séparées, celle dont Parménide lui-même déclarait que, dans son irréductibilité absolue, elle était nécessaire à la pensée (*Parm.*, 135b–c). *Il faut donc la séparation des Idées pour que la pensée soit possible.* Mais de nouveau le *Parménide* nous avertit du danger qui nous guette: si les Idées sont immuables et séparées, tout discours est impossible. Si l'Un ne participe pas à l'être, que ce soit sous sa forme positive s'il est Un, ou sa forme négative s'il est non-Un, rien n'est vrai, aucune détermination n'est possible de quoi que ce soit. Et Antisthène a raison de dire, en poussant à bout l'unitarisme parménidien, que l'homme n'est qu'homme, car il ne peut être ni la bonté ni la vertu. Ces qualités sont en effet différentes de l'homme et proprement incommunicables (*χωρίς*). La conclusion générale à tirer de tout cela est finalement que *la pensée, pour être possible, nécessite à la fois le mouvement et le repos, la participation et la séparation des Idées.* «Quand ces conditions manquent, vois-tu que l'intellect existe ou se réalise où que ce soit?» (249c). Le mouvement et le repos, la participation et la séparation de l'être, l'unité (identité) et la multiplicité de l'être, voilà les conditions de la pensée.

Et Platon de conclure son développement en affirmant péremptoire-

ment que l'être et le Tout est à la fois immobile et mû. Car il faut faire sien à la fois tout ce qui est immobile et tout ce qui est mû, en somme souhaiter comme les enfants avoir le beurre et l'argent du beurre (249 c–d).

Quand on fait réflexion sur la manière dont Platon atteint cette «constitution» de l'être, on ne peut s'empêcher de remarquer avec Diès que la méthode d'enquête platonicienne use du postulat fondamental que: «est vrai ce sans quoi la pensée logique ne saurait subsister» (notice, p. 285). Aussi peut-on parler d'une authentique déduction du mouvement et du repos. La pensée est donnée dans une sorte d'expérience. En recherchant ses conditions, on déduit le mouvement et le repos: il faut que ces notions soient à la fois distinctes et susceptibles d'un certain mélange. Mais toute notion est notion de quelque chose, et la pensée est la pensée de l'être. Les conditions de la pensée valide coïncident avec la constitution interne de l'être. La déduction des conditions de la pensée est la déduction des genres compris dans l'être total. Déduction purement à priori puisqu'elle s'appuie seulement sur des notions intelligibles – illustration éclatante de cette dialectique descendante de Platon, cette division qui, une fois «le principe atteint, descend, en s'attachant à toutes les conséquences qui en dépendent, jusqu'à la conclusion dernière, sans faire aucun usage d'aucune donnée sensible, mais passant d'une idée à une idée pour aboutir à une idée» (*Rép.*, 511 b–c).

Mais la pensée logique trouve-t-elle vraiment son compte dans le résultat acquis? Il semble bien que non; aussi bien l'Etranger s'emploie-t-il à réfréner l'enthousiasme de Théétète en lui faisant remarquer que les difficultés commencent seulement d'être embarrassantes (249 d): car l'être va révéler une aporie aussi déconcertante que le non-être (250 e). En effet, le mouvement et le repos sont absolument irréductibles. Or, ils sont pourtant. L'être est donc un troisième élément à eux surajouté. Car si l'être était mouvement, cela impliquerait du même coup que le mouvement est repos, et vice versa, puisque le repos est au même titre que le mouvement.

L'être n'est donc ni le mouvement ni le repos, ni le couple mouvement-repos. Ce qui revient à dire qu'*il n'est ni mû ni immobile. L'être n'est ni séparé ni participé.* Il est encore acceptable que l'être réel ne soit pas soumis au mouvement ni au repos sensibles, mais il est inconcevable qu'il ne soit soumis ni au mouvement ni au repos intelligibles, qu'il ne soit ni séparé ni participé. Car l'être et les Idées sont expressément définis par

Platon comme séparés, donc comme identiques à eux-mêmes et immuables (cf. 248a). Les Idées ainsi sont repos (στάσις) par elles-mêmes. Qu'elles ne soient pas mouvement (κίνησις) par elles-mêmes, passe encore, puisqu'elles le sont par la participation. Mais il faut en toute nécessité que l'être réel et les Idées soient ou en repos ou en mouvement intelligibles. Or, nous arrivons à la conclusion opposée, puisque la séparation et la participation sont déniées aux Idées. – Pourtant cette conclusion est celle même de Platon qui indique lui-même qu'elle est contradictoire: «car le moyen que ce qui ne se meut point (qui ne participe ni n'est participé) ne soit pas en repos (ne soit pas absolument séparé)? Ou que ce qui n'a aucune sorte de repos ne soit pas en mouvement? Or, l'être, pour nous, présentement s'est révélé extérieur à cette alternative. Est-ce donc possible cela? – C'est tout ce qu'il y a de plus impossible» (250d). Il n'y a pas de milieu entre le repos et le mouvement: *si l'être n'est ni en mouvement ni en repos, c'est donc qu'il n'est pas, et que le non-être est.* C'est dès lors du côté du non-être qu'il faut tenter de trouver la solution du problème de l'être, car les deux recherches sont solidaires, et la clarté jetée sur l'une rejaillit sur l'autre: «puisque l'être et le non-être nous embarrassent également, l'espoir est désormais permis que, sous quelque jour, plus ou moins clair, que l'un d'eux vienne à se présenter, l'autre s'éclairera de même façon» (250e). On voit donc ici comment la recherche du non-être est une conséquence nécessaire de la recherche de la participation et de l'être.

Pourtant, d'un autre point de vue, le résultat obtenu n'est pas aussi embarrassant qu'il ne paraît. En tout cas il ne nous laisse pas sans moyen de surmonter la difficulté. L'être réel n'est ni en mouvement ni en repos. S'il était mouvement, il serait *tout entier* mouvement, et s'il était repos, il serait *tout entier* repos. On peut donc donner la signification suivante à la conclusion de Platon: si l'être réel n'est ni mouvement ni repos, c'est qu'*il n'est ni tout participation ni tout séparation.* Les Idées ne participent donc pas toutes les unes des autres, et elles ne subsistent pas non plus toutes dans un splendide isolement les unes par rapport aux autres (249a). Au contraire, elles participent parfois entre elles, et parfois non; *l'être est en partie participation et en partie séparation.* On évite ainsi le *tout est vrai* et le *rien n'est vrai*, c'est-à-dire les conséquences désastreuses de la sixième objection du *Parménide.* En ne se lançant pas dans les extrêmes de la participation universelle, ni de la séparation absolue (Héraclite ou Parménide), on évite l'indétermination et la non-détermination absolues, l'absence de déterminations et l'impossibilité des

déterminations. Il faut une fois de plus suivre la voie moyenne, la vérité mesurée (*μέτριον*) à la juste mesure dialectique, convenant (*πρέπον*) et nécessaire par conséquent (*δέον*) à la possibilité de la pensée, une solution qui tienne le milieu harmonique entre les deux extrêmes (*Politique*, 284e). «Nous sera-t-il interdit d'unir l'être au repos et au mouvement, aussi bien que d'unir l'une à l'autre aucune chose qui soit, et, les regardant au contraire comme inalliables, comme incapables de participation mutuelle, les traiterons-nous comme telles dans notre langage? Ou bien les mélangerons-nous toutes ensemble en les supposant capables de s'associer mutuellement? Ou bien enfin dirons-nous que les unes ont ce pouvoir, les autres non?» (251d–e). Cette dernière possibilité est la solution effective de l'alternative du *Parménide*, alternative reprise, comme on le voit, par le *Sophiste*, dans l'étude de l'irréductibilité de l'être au mouvement et au repos (249d–251a). L'être n'est donc ni participation pure ni séparation pure, il est un mélange harmonieux des deux, c'est le *mixte* du *Philèbe* (*μεικτόν*). Dans cette perspective, tout le dialogue du *Sophiste* apparaît soumis à un enchaînement rigoureux et fort simple.

*

Ainsi l'être est déterminé dans sa constitution propre. Car en étudiant les conditions de la pensée, et en vertu de l'intime relation de l'être à la pensée, c'est bien la nature de l'être qu'a réussi à dégager l'Etranger d'Elée. Il est donc normal que Platon maintenant, sortant de ce que l'on pourrait appeler la voie d'invention, songe à donner une explicitation complète des genres compris dans l'être selon l'ordre de nature; c'est ce qu'il entreprend dès 254b. Il reprend les trois genres déjà exposés, l'être, le repos, le mouvement. Notons l'inversion: l'ordre donne ici la primauté au repos sur le mouvement. C'est que nous sommes dans l'ordre de nature et non plus dans l'ordre de la connaissance (et de ses conditions). De ce dernier point de vue en effet, c'est le mouvement, donc la participation, qui est le plus apparent. Le discours manifeste surtout la mutuelle fusion des Idées, sans évidemment exclure leur séparation, car pour que l'on puisse dire, dans le jugement: l'homme est bon, il faut que l'homme et la bonté se mélangent d'une certaine manière et il faut dire aussi que l'homme n'est pas la bonté puisqu'elle se mélange à lui. Mais le discours, en tant que tel, manifeste le mélange effectué. Dans l'ordre de nature, au contraire, l'être se manifeste avant tout par son immuabilité, son identité, son unité, et

donc son repos, car il est la sub-stance, l'hypo-stase. C'est donc ce caractère qui est le premier. Puis vient le mouvement qui apparaît, comme nous le verrons, comme le relatif après l'absolu. – Platon ensuite constate que chacun de ces genres déduits jusqu'ici est identique à soi-même et différent des autres. Il ajoute donc deux nouveaux genres, le *même* (*ταὐτὸ*) et l'*autre* (*θάτερον*). Sur quoi il s'arrête, car il n'a l'intention d'expliciter que les plus grands parmi les genres, «crainte de s'embrouiller dans cette multitude» (254c). Les cinq genres que nous obtenons ici participent tous les uns des autres, sauf le mouvement et le repos qui ne peuvent se mêler (254d). La dialectique a donc exactement montré ce que Platon voulait lui faire montrer: certaines Idées participent les unes des autres, certaines autres non. L'être dans sa totalité n'est ni tout participation ni tout séparation.

L'être par exemple participe du mouvement, du repos, du même, de l'autre. Le mouvement, aussi, participe du même, de l'autre, de l'être. Par le fait même, il est autre que le même, autre que l'autre, autre que l'être. D'où deux thèses capitales: 1. Tout être, dans la mesure où il participe, participe à l'autre. Ainsi le mouvement participe au même, il participe aussi à l'autre, car il est autre que le même. La participation et la participation à l'autre sont une seule et même chose. *Participer c'est être autre que soi*, autre que soi – identique à soi, autre que soi-même. La participation est la relation dans l'absolu. – 2. Tout être autre n'est pas, *l'autre est le non-être*. Si le mouvement est autre que l'être, il n'est pas l'être. «Le mouvement est réellement non-être, encore qu'il soit être en ce qu'il participe à l'être» (256d). Est ainsi affirmé l'être du non-être. Dans la mesure où une autre chose que l'être est, elle n'est pas, car participant à l'être, elle n'est pas. *Participer c'est ne pas être*. Et donc toute chose participe du non-être, en tant même qu'il participe à l'être. De plus toute chose n'est pas ce que les autres choses sont: toute chose contient une certaine quantité d'être qui lui est propre, et que cependant elle n'est pas, puisqu'elle y participe, et une infinité d'être qui est l'être des autres choses, et que donc elle n'est pas non plus. Seul l'être est absolument ce qu'il est, encore n'est-il pas ce que les autres sont. L'être d'une manière générale ne peut pas ne pas se mêler de non-être, la limite de l'indéfini (256e, 263b, *Phil.*, 30c).

Reprenons la première thèse plus en détail et, pour cela, examinons à nouveau les deux derniers genres du *Sophiste:* le *même* et l'*autre*. S'ils sont nécessaires pour l'introduction de la notion de non-être, peut-on dire la même chose pour ce qui concerne la déduction proprement dite

des genres? En d'autres termes, les deux nouveaux genres apportent-ils de nouvelles déterminations dans l'être total? Il semble que non. Car ce n'est rien affirmer de nouveau, et par conséquent n'admettre aucun genre nouveau, que de dire que l'être est le même que lui-même, et autre que l'autre. Ce n'est pas une déduction, mais la simple constatation de l'évidence la plus banale. De ce point de vue, ce que Platon pose en réalité «c'est la pensée de l'être, en faisant ressortir que chacun de ces termes est identique à soi et distinct, au moins pour l'abstraction, de l'autre; qu'on peut les penser dans leur opposition et dans leur communication» (Rodier, op. cit., p. 66). Il convient donc de voir si l'explicitation du *même* et de l'*autre* ne recouvre qu'une banalité de sens commun. Car Rodier aurait raison dans ses critiques s'il est vrai que le *même* est seulement le genre de ce qui est identique à soi (identique selon soi, *καθ αὑτό*), et que l'*autre* n'est que le genre de ce qui est autre que l'autre (autre par rapport aux autres, *πρὸς ἄλλα, προς ἕτερον* 255c–d), ce que Platon accorde lui-même (254d–e). Il y aurait progrès véritable si l'on pouvait expliciter un genre de ce qui est autre que soi et un genre de ce qui est même que l'autre. Or, un tel genre existe, du fait même de la participation.

Car d'une certaine manière, l'*autre* se ramène à la participation (mouvement) et le *même* à la séparation (repos). – Qu'est-ce que le repos, ou l'être en repos, sinon ce qui est «toujours selon les mêmes choses identiquement», *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως*, c'est-à-dire l'*οὐσία* en tant que séparée et immobile (248a)? L'*être même* ou l'*être en repos* sont-ils donc différents? non, tous deux sont eux-mêmes selon eux-mêmes, *αὐτά καθ' αὑτά*, se suffisant à eux-mêmes et reposant absolument en eux-mêmes. Le *même* se ramène ainsi au repos.

Il en est de même pour l'*autre* et la participation. La participation fait que l'être réel qui, en soi-même, est un, identique et incommunicable, devient communicable et multiple, c'est-à-dire que l'être réel, d'identique à soi, devient autre que soi et même que l'autre. L'homme bon, cet être réel que l'on peut appeler homme bon de par la participation des Idées d'homme et de bonté, est en tant qu'homme autre que soi et même que l'autre, puisque l'homme est autre que la bonté. Inversement, la bonté est autre que soi et même que l'autre, puisqu'elle est autre que l'homme et pourtant, d'une certaine manière, homme. La participation ainsi permet que ce qui est même que soi devienne autre que soi, et vice versa, que ce qui est autre que l'autre devienne même que l'autre. Le même devient autre parce qu'il participe à l'autre, et

il participe à l'autre parce qu'il participe à la participation (mouvement). En un mot *le même devient autre seulement parce qu'il participe*, c'est-à-dire qu'il cesse d'être le même, qu'en une certaine mesure il n'est pas. Participer c'est cesser d'être absolument le même (et relativement autre) pour devenir relativement le même (et absolument autre), c'est-à-dire pour posséder absolument (en soi-même) une participation à l'autre: c'est l'absolu du caractère participé.

Platon ramène donc le même au repos et l'autre à la participation; mais les identifie-t-il? non pas, il ramène des conséquences à leur principe. Le repos, ou la séparation absolue, est le principe de l'identité du même avec soi, et corrélativement, de l'altérité du même par rapport à l'autre. Le mouvement, ou la participation, est le principe de l'altérité du même par rapport à soi, et corrélativement, de l'identité du même avec l'autre. Il s'agit ici aussi d'une déduction à priori, déduction des conséquences à partir des principes sans aucun recours à l'expérience (au sens de *Rép.*, 511 b–c).

Cette déduction a pour effet immédiat d'introduire la notion du non-être, en explicitant la notion de l'autre, et d'asseoir solidement la doctrine de l'erreur. Qu'il s'agisse d'une déduction de conséquences à partir de leur principe, ou plutôt que mouvement et repos soient vraiment principes de déduction, cela ressort clairement du fait que de ce mouvement et de ce repos eux-mêmes, on peut passer directement à l'affirmation du non-être. La thèse de l'irréductibilité de l'être au mouvement et au repos montre l'être échappant sans cesse à la pensée qui veut l'enfermer exclusivement dans un de ces termes contraires, mouvement ou repos, c'est-à-dire l'identifier soit à la participation universelle, soit à la séparation absolue. L'être est toujours un troisième élément (*τρίτον τι*, 250 a–c). Avant donc l'explicitation complète des genres et en particulier du même et de l'autre, qui se produit dès 254 c, l'être est déterminé comme autre, donc comme non-être, car s'il est toujours troisième, il est donc autre que les deux premiers (*ἕτερόν τι*). Et s'il n'est ni en mouvement ni en repos, c'est qu'il n'est pas et que le non-être est. La suite de la déduction s'impose, car participer et participer à l'autre sont deux notions de même valeur. *Participer* donc, *c'est n'être pas*, et comme le non-être absolu est inconcevable (258 e), *participer c'est n'être pas absolument soi-même, mais être relativement l'autre.* La notion de participation implique la notion d'autre, comme le principe implique la conséquence. Il fallait encore expliciter celle-ci dans la déduction proprement dite du genre *autre* et celle du genre *même*.

Une double explicitation se produit à partir de chacun de ces deux principes que sont le mouvement et le repos. En effet, le repos implique l'identité selon soi, l'identité absolue, et à la fois l'altérité selon l'autre, l'altérité relative. Le mouvement implique l'altérité selon soi, l'altérité absolue, et à la fois l'identité selon l'autre, l'identité relative. Pourtant Platon se contente de poser comme *même* le genre de ce qui est identique selon soi, et comme *autre* le genre de ce qui est autre selon l'autre. Ce qui est nécessaire et suffisant, car, de par leur participation au mouvement, de par leur participation mutuelle, le même et l'autre se mélangent, si bien que le même que soi devient autre que soi, et l'autre selon l'autre devient même que l'autre, ou, en d'autres termes, l'identité absolue devient altérité absolue, et l'altérité relative l'identité relative. On voit ainsi la richesse et la multiplicité de la déduction du même et de l'autre à partir du mouvement et du repos, richesse et multiplicité dont Platon ne donne lui-même qu'une partie, car il considère le repos et le mouvement comme êtres, ou comme idées, comme deux idées parmi d'autres, sans spécifier donc leur nature propre de mouvement ou de repos, si bien que la déduction qu'il donne effectivement se fait à partir de l'être, ou, si l'on veut, de l'être en repos. Et de l'être en repos, on ne peut rien dire sinon qu'il est le même selon soi et autre selon l'autre (254d–e).

On peut presque dire que Platon néglige de donner la déduction du même et de l'autre dans toute sa complexité, car ce qui l'intéresse avant tout c'est le principe, en l'occurrence donc le repos et le mouvement. Seul le principe est dynamique, la conséquence ne l'est pas, étant l'effet, étant ce qui est fait. Et de fait, la déduction du mouvement et du repos est plus travaillée que celle du même et de l'autre. En donnant la primauté à ces deux principes, Platon ne fait que souligner le dynamisme de toute sa pensée. Le platonicien Plotin lui aussi reproduit la déduction des genres dans la *Ve Ennéade* (I, 4). L'ordre qu'il donne est le suivant: intelligence-être, altérité-identité, mouvement-repos, nombre, quantité-qualité. Retenons seulement les premiers genres: être, altérité-identité, mouvement-repos. L'autre et le même de Platon prennent ici la deuxième place après l'être. Aussi bien le plotinisme n'est-il pas un système dynamique. C'est ici une conséquence directe de la substantialisation de la méthode dialectique (cf. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, p. 144–6). Le νοῦς n'est plus l'intelligence en quête de la vérité: l'intelligence est la vérité, car elle est l'être par elle-même. Platon scrute la nature intime de l'être pour rendre compte de

la pensée logique. En atteignant les conditions de celle-ci, c'est la constitution propre de celui-là qu'il saisit. La dualité reste pourtant: pensée-être, sujet-objet, et avec elle le dynamisme de la réciprocité. La pensée n'est pas l'être, elle cherche l'être. C'est aussi pourquoi il faut distinguer deux aspects de la déduction des genres: la voie d'invention (aspect génétique, premier pour nous), l'ordre de nature (absolu, premier en soi). Ces deux ordres ne se retrouvent plus chez Plotin, ou plutôt ils ne font qu'un: la voie d'acquisition est l'ordre de nature, «ordo cognoscendi ordo essendi». Aussi le dynamisme est-il exclu du système, et la participation s'exprime en termes statiques d'altérité et d'identité. Mouvement et repos en effet sont introduits comme en passant dans la déduction, et de toute façon ne font guère que répéter ce qui a été dit de l'altérité et de l'identité. Le mouvement exprime simplement que la connaissance est relation, sans préciser le mode (actif ou passif) de cette relation, il n'indique au fond que le fait que la connaissance implique dualité, c'est-à-dire altérité de termes. Le repos reprend mot pour mot l'identité. Le mouvement est une notion inutilisable en plotinisme: comment un univers où «tout est partout, tout est tout, chacun est tout» (*En.*, V, VIII, 4), où toutes choses sont comme télescopées les unes dans les autres, sans toutefois perdre leur détermination propre, en vertu de cette transparence et de cette perméabilité des essences qui caractérisent la sphère transparente de *En.*, V, VIII, 9, comment un tel monde pourrait-il admettre un réel mouvement? Le mouvement ainsi est présenté comme éternellement achevé, donc éternellement en repos (*En.*, VI, VII, 13). L'être n'est plus l'être recherché par l'intelligence et donc distinct d'elle; l'être c'est le νοῦς, l'intellection subsistante qui est l'*être-saisi* intuitivement de la totalité de l'univers. Attitude spirituelle hypostasiée, comme le laisse entendre Bréhier (op. cit., p. 97), contemplation substantielle, éternellement immobile, préfigurant l'intuitus de Spinoza, et la pensée de l'idéalisme spéculatif allemand, où toutes choses se mélangent sans se confondre, où les contraires se réconcilient, car tout est dans tout, tout est tout, il n'y a plus rien à chercher, tout est réalisé de toute éternité, l'être comme la connaissance et la pensée, il n'y a plus de place pour une intelligence en quête.

*

Et maintenant la conclusion générale est facile à tirer.

1. Le *Sophiste* donne une théorie de la participation fortement structurée et coordonnée au moyen de la notion générale de *puissance*. Cette théorie est complète car elle expose tous les niveaux auxquels la participation peut se vérifier: participation du sensible à l'intelligible, participation de l'âme aux Idées, participation des Idées entre elles. Le niveau qui importe le plus à Platon est le troisième, celui auquel se produit la communauté des genres. Car il veut donner une solution aux difficultés du *Parménide* et définir de manière aussi précise que possible la notion d'être réellement réel (ὄντως οὐσία). Aussi rappelle-t-il les positions de ses devanciers sur l'être. Mais il profite de cette revue historique pour récapituler les positions de sa propre métaphysique, qu'il considère comme assurées: avec les Fils de la Terre, il établit l'existence de l'intelligible et la participation du sensible à celui-ci; avec les Amis des Formes, il montre que la connaissance de l'être réel implique une certaine participation de l'âme et des Idées. Dès lors se développe la partie proprement originale du *Sophiste*, celle qui aboutit aux cinq genres dans l'être intelligible total.

2. Le mouvement du *Sophiste* est la participation. L'être est susceptible de participation et pour lui participer c'est devenir autre: la relation est introduite dans l'absolu. – Les Idées participent entre elles, participant à la participation: il y a une Idée de la participation. L'argument du troisième homme ne nous touche donc pas: la participation, ce sont les Idées en tant qu'elles communiquent entre elles, et elles communiquent entre elles parce qu'elles communiquent en particulier avec deux d'entre elles, qui sont comme les conditions fondamentales de toutes les autres, le repos et la participation. Le mouvement intelligible des Idées est donc une participation à l'Idée de participation, autre manière de dire que le mouvement intelligible est la participation. Notre interprétation n'exclut donc pas le mouvement ni le repos physiques de l'être sensible, au contraire, elle permet d'en rendre compte: car le mouvement sensible est une participation au mouvement intelligible. Nous retrouvons le premier et le troisième niveau de la participation: participation du sensible à l'intelligible (du mouvement des choses sensibles au mouvement des Idées), participation des Idées entre elles (des Idées à l'Idée de la participation, c'est-à-dire à l'autre ou au non-être).

3. Les genres sont déduits en deux étapes: mouvement et repos sont déduits de l'être en tant qu'il est connu par la pensée et qu'il est l'objet

du discours humain. La déduction se fait ici à partir de la *pensée de l'être*, comme l'a relevé Rodier. La déduction du même et de l'autre se fait dans le dialogue de Platon à partir de l'être même, de l'être identique. Ce qui n'est pas un défaut, même si le même et l'autre ont dans le texte une définition littérale trop étroite, car de leur participation mutuelle découlent toutes leurs multiples combinaisons et variétés.