



HAL
open science

Négation et fausseté : le Sophiste de Platon et le Tractatus de Wittgenstein

Yu-Jung Sun

► **To cite this version:**

Yu-Jung Sun. Négation et fausseté : le Sophiste de Platon et le Tractatus de Wittgenstein. *Philosophie*, 14, pp.145-159, 2020, AUX LIMITES DU SENS – USAGES DE WITTGENSTEIN, 10.4000/philonsorbonne.1506 . halshs-03939905

HAL Id: halshs-03939905

<https://shs.hal.science/halshs-03939905>

Submitted on 15 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Philonsorbonne

14 | 2020
Année 2019-2020

Négation et fausseté : le *Sophiste* de Platon et le *Tractatus* de Wittgenstein

Yu-Jung SUN



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/1506>
ISSN : 2270-7336

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 14 février 2020
Pagination : 145-159
ISSN : 1255-183X

Référence électronique

Yu-Jung SUN, « Négation et fausseté : le *Sophiste* de Platon et le *Tractatus* de Wittgenstein », *Philonsorbonne* [En ligne], 14 | 2020, mis en ligne le 01 mars 2020, consulté le 22 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/1506>

Négation et fausseté : le *Sophiste* de Platon et le *Tractatus* de Wittgenstein

Yu-Jung SUN

Le *Tractatus logico-philosophicus* est l'ouvrage qui démarque la pensée de Wittgenstein de celle de ses contemporains pour la première fois. Cette œuvre a réussi à complètement bouleverser le paysage de la philosophie du langage de son époque, car elle met en question la conception de la vérité sur laquelle la philosophie du langage se fonde depuis Aristote, à savoir : la conception d'une vérité-correspondance. La question qui fascine et qui continue de fasciner Wittgenstein après le *Tractatus* est la question suivante : comment peut-on parler en donnant un sens à ce que l'on dit ? En outre, comment peut-on parler du faux tout en comprenant ce que l'on dit ? Si ce qui est vrai est vrai parce qu'il se réfère à la réalité, alors qu'est-ce que la fausseté suivant ce raisonnement ? Wittgenstein s'intéresse donc pour cette raison à la philosophie de Platon, notamment à la question du non-être dans le *Théétète* et dans le *Sophiste*. Comme le dit Anscombe :

Le *Théétète* de Platon, 189a : « quand on juge, on juge quelque chose, et quand on juge quelque chose, on juge quelque chose de réel ; alors quand on juge quelque chose d'irréel, on ne juge rien ; mais ne juger rien, c'est ne pas juger du tout ». Wittgenstein n'a cessé de revenir au problème que présente cet argument tout au long de sa vie¹.

1. G.E.M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London, Hutchinson University Library, 1971, p.13. « Plato's *Theaetetus* 189a : "In judging one judges something ; in judging something, one judges something real ; so in judging something unreal, one judges nothing ; but judging nothing, one is not judging at all". Wittgenstein returned to the problem presented by this argument again and again throughout his life ».

De nombreux chercheurs ont étudié le lien entre Platon et Wittgenstein. L'article de Robert Pippin est le premier qui démontre l'influence de la pensée platonicienne sur la théorie des images de Wittgenstein. Selon Pippin, Wittgenstein, en revisitant la question ontologique du faux et du non-être posée par Platon, propose son explication de la négation et la fausseté à partir de la distinction entre le non-être ontologique et le non-être sémantique². L'article de Pippin se concentre essentiellement sur la manière dont Wittgenstein emprunte la notion d'image pour construire sa théorie selon laquelle le rapport entre le langage et la réalité est libéré d'une correspondance directe. Mais ce que Pippin n'a pas questionné, c'est la raison pour laquelle Wittgenstein emprunte la notion d'image, qui plus est celle du *Sophiste*, liée au non-être, et non pas celle de la *République* liée à l'imitation. Y a-t-il une raison fondamentale pour expliquer le choix de Wittgenstein ? La mise en perspective de la pensée de Platon et celle de Wittgenstein à propos de la négation et de la fausseté nous permet-elle non seulement de comprendre mieux Wittgenstein, mais aussi Platon ?

1. Le faux et le non-être

Le faux était démontré être impossible dans le *Théétète* et dans la première partie du *Sophiste*, car parler de ou penser à quelque chose de faux, ce serait parler ou penser au non-être, et penser au non-être est équivalent à ne rien penser. L'argument sophistique sur l'impossibilité du faux paraît absurde au premier abord : pourquoi le fait de dire quelque chose de faux se rapporte-t-il nécessairement au non-être ? Pourquoi la valeur de vérité se rapporte-t-elle à la question de l'être ou de l'existence ?

Avant d'examiner l'argument du *Sophiste* sur le non-être et la fausseté, nous allons d'abord avancer dans le temps pour voir comment au XX^e siècle, le même problème du non-être est formulé d'une autre manière dans la philosophie du langage :

Dans le cas des objets qui ne sont pas dans une relation de correspondance (c'est-à-dire le cas d'une opinion fausse), il n'y aura aucun complexe objectif en correspondance avec cette opinion, et l'opinion sera une opinion de rien, bien qu'il ne s'agisse pas de « ne rien penser », parce que c'est en pensant aux objets des idées qu'on constitue l'opinion³.

2. R.-B. Pippin, « Negation and Not-Being in Wittgenstein's *Tractatus* and Plato's *Sophist* », *Kant-Studien*, vol. 70, 1979, p. 1.

3. B. Russell, « On the Nature of Truth », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 7, p. 28-49, ici p. 47 : « In the event of the objects not standing in the corresponding relation [namely, in the event of a false belief], there will be no objective complex corresponding to the belief, and the belief is belief in nothing, though it is not "thinking of nothing", because it is thinking of the objects of the ideas which constitute the belief ».

L'opinion fautive, selon Russell, ne peut pas se référer à quelque chose qui existe, car sinon, en se référant à la réalité, l'opinion serait vraie. L'opinion ne peut pourtant pas non plus ne se référer à rien. Car une opinion qui ne se réfère à rien est une opinion qui ne pense à rien, et ne rien penser, c'est n'avoir aucune opinion. Le raisonnement de Russell rejoint tout à fait le raisonnement sur le non-être présenté dans le *Théétète* et le *Sophiste*. Russell est parfaitement conscient du problème du non-être et de l'argument sophistique qui conduit le faux vers l'impossibilité. Sa solution pour sortir du raisonnement sophistique consiste à différencier ce qui n'est pas, le non-être existentiel, de ce qui ne se réfère à rien, c'est-à-dire la référence vide. Autrement dit, si l'on présente le raisonnement sophistique du faux comme le suivant :

- 1) l'opinion fautive est une opinion sur ce qui n'est pas ;
- 2) penser à ce qui n'est pas, c'est penser à un non-être ;
- 3) penser à un non-être, c'est ne rien penser.

Russell admet les deux premières parties du raisonnement, et la solution qu'il apporte consiste à introduire un non-être auquel la pensée peut se référer. Le problème ontologique du faux devient donc, pour Russell, un problème de la référence. Afin de rompre l'implication entre « penser à un non-être » et « ne rien penser », Russell, dans sa théorie des jugements, introduit une théorie de la vérité-correspondance fondée sur les correspondances entre la proposition et le fait ou la fiction :

Si nous acceptons l'idée qu'il existe des faussetés objectives, nous les opposerons aux faits et ferons de la vérité la qualité des faits, et de la fausseté la qualité de leurs opposés, que l'on peut appeler fictions. Alors les faits et les fictions ensemble peuvent être appelés propositions. Une croyance a toujours pour objet une proposition et est un savoir quand son objet est vrai, une erreur quand son objet est faux. De ce point de vue, la vérité et la fausseté sont ultimes et aucune explication ne peut être donnée à propos de ce qui fait qu'une proposition est vraie ou fautive⁴.

Selon Russell, une proposition vraie est vraie parce qu'elle se réfère à la réalité, autrement dit à un fait, qui est pour lui une entité abstraite. Partant de ce critère de la vérité, une proposition fautive est donc fautive parce qu'elle ne se réfère pas à la réalité. Cependant, afin d'éviter que la proposition fautive ne se réfère à rien et ne produise aucune signification, il faut que la proposition fautive ne se réfère pas à la réalité tout en se référant à quelque chose qui n'est pas réel. C'est pourquoi Russell introduit une autre entité abstraite en opposition avec le fait, à savoir la « fiction ». Cette entité « fiction » est donc le non-être qui est et auquel la proposition peut se référer chez Russell. La pensée de Russell dans cette période de la théorie des

4. *Ibid.*, p. 48.

jugements se situe encore dans la continuité avec Frege en établissant un système de la correspondance entre chacune des propositions et des faits qui, selon les deux philosophes, composent la réalité.

La pensée de Wittgenstein, notamment celle du *Tractatus*, se démarque en se positionnant contre cette notion de la vérité qui s'appuie sur la correspondance entre une proposition et un fait. Selon Wittgenstein, « 1. – Le monde est tout ce qui a lieu », mais « 2. – Ce qui a lieu, le fait, est l'existence d'états des choses »⁵. Les deux premières propositions majeures du *Tractatus* mettent une chose au clair : les faits ne sont pas des entités à partir desquelles le monde est composé par addition ; au contraire, le fait indique l'existence d'une certaine configuration des choses. Les critiques que Wittgenstein adresse à Russell à propos de la théorie de la vérité-correspondance entre une proposition et un fait ont beaucoup été étudiées par les commentateurs, et selon eux, la critique la plus fondamentale pour Wittgenstein consiste à démontrer que la théorie de la correspondance exclut toute considération de la relation en tant que relation et non pas en tant qu'entité. Nous trouvons cette critique dans le *Tractatus* :

4.0621 — Mais que les signes « p » et « $\sim p$ » puissent dire la même chose est important. Car cela montre que, dans la réalité, rien ne correspond au signe « \sim ».

Que dans une proposition la négation apparaisse ne caractérise encore pas son sens ($\sim p = p$).

Les propositions « p » et « $\sim p$ » ont un sens opposé, mais il leur correspond une seule et même réalité.

Cette critique de Wittgenstein vise, dans la théorie des jugements multiples de Russell, non seulement l'explication de la proposition fautive, mais aussi celle de la proposition négative. En effet, ce dernier distingue la proposition vraie, affirmative, la proposition vraie négative, la proposition fautive affirmative, et enfin la proposition fautive négative. Étant donné que la proposition peut dire quelque chose de vrai tout en étant négative, ce qui assure la véracité de cette proposition doit donc aussi être quelque chose de négatif qui se différencie du fait positif. Étant donné que pour Russell, le sens et la valeur de vérité d'une proposition sont assurés uniquement par sa référence, c'est-à-dire ce avec quoi la proposition entre en correspondance, toute proposition doit entrer en correspondance avec une entité. Les différences entre les propositions sont donc assurées par les différences entre les entités avec lesquelles elles sont en correspondance :

Proposition affirmative vraie	-----	fait positif
Proposition négative vraie	-----	fait négatif
Proposition affirmative fautive	-----	fiction positive (ou non-fait positif)
Proposition négative fautive	-----	fiction négative (ou non-fait négatif)

5. Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1993.

Deux propositions « p » et sa négation « $\sim p$ », par exemple, « le ciel est bleu » et « le ciel n'est pas bleu », disent quelque chose à propos d'un seul et même objet. Si les deux propositions sont présentes en même temps, et l'une est vraie, l'autre est fausse, alors l'une correspond au fait (positif ou négatif) et l'autre à la fiction. Ou bien, si les deux propositions sont vraies chacune à un certain moment, alors l'une est en correspondance avec le fait positif, l'autre avec le fait négatif. Peu importe la combinaison, ce que Russell est incapable d'expliquer à partir de ce système de correspondance, c'est le rapport entre « p » et « $\sim p$ », car chacune correspond à une entité indépendante, de sorte que la correspondance individuelle entre « p » et « son fait/fiction » et celle entre « $\sim p$ » et « son fait négatif/fiction négative » ne nous permet pas de saisir le rapport entre « p » et « $\sim p$ » qui est la raison pour laquelle on les reconnaît comme « p » et « $\sim p$ », et non pas simplement « p » et « w ». La critique de Wittgenstein, notamment sur la négation et la fausseté, se concentre essentiellement sur une question : comment est-il possible de parler de la mise en relation des éléments (des choses, des faits, des propositions, etc.) ?

L'importance de la mise en rapport dans la critique de Wittgenstein sur Russell a déjà été beaucoup étudiée chez les commentateurs contemporains. Cependant, peu d'entre eux remarquent que le même débat qui oppose Russell et Wittgenstein sur la relation entre langage et réalité se trouve déjà dans le *Sophiste*. L'affinité entre la pensée de Wittgenstein, notamment dans le *Tractatus*, et celle de Platon ne se limite pas simplement au fait que Wittgenstein tient à un vocabulaire platonicien en parlant d'image et de forme logique ; au contraire, ce qui rapproche Wittgenstein de Platon est en effet plus fondamental et concerne la position à laquelle les deux philosophes s'opposent.

2. La question de l'être dans la question du faux

Le faux était démontré impossible dans le *Théétète* et dans la première partie du *Sophiste*, parce que dire quelque chose de faux serait, selon l'argument du non-être, identique à ne rien dire. Mais le non-être n'est pas identifié au néant simplement par présupposition. C'est pourquoi, pour Platon, le problème du non-être ne se résout pas en inventant un non-être qui n'est pas néant, comme le fait Russell. Au contraire, pour trouver le non-être qui est d'une certaine façon, c'est la conception de l'être, c'est-à-dire ce qui est saisi comme caractéristique essentielle de l'être, qu'il faut mettre en examen. Selon l'Étranger dans le *Sophiste*, dire ce qui n'est pas est identique à ne rien dire, parce qu'il est impossible de dire quelque chose sans lui attribuer une certaine unité :

— Il est évident pour nous qu'à chaque fois qu'on énonce cette expression « quelque chose » ($\tau\iota$), c'est à propos de l'être. L'énoncer toute seule, comme nue et séparée de toutes les choses qui sont, est impossible, n'est-ce pas ?

- C'est impossible.
- Si tu considères ainsi la question, tu diras, avec moi, qu'il est nécessaire que celui qui énonce « quelque », énonce une chose qui est une.
- C'est ainsi.
- Tu affirmeras, en effet, que « quelque » signifie une unité, de la même manière que « quelques » fait allusion à deux et à plus de deux.
- Évidemment.
- Il semble donc que celui qui n'énonce pas « quelque », n'énonce nécessairement rien du tout.
- C'est la chose la plus nécessaire.
- Ne faut-il pas ne pas admettre même ceci : que celui qui n'énonce pas « quelque chose », n'énonce pourtant rien, et, en revanche, ne faut-il pas affirmer que celui qui prétend prononcer ce qui n'est pas, celui-ci, il ne dit rien ?⁶

L'expression « τι » révèle donc une chose comme étant une, autrement dit, à chaque fois que l'on emploie « τι » d'une manière sensée, cela implique une détermination numérique, soit plus précisément une unité de ce dont on parle. De même, quand on emploie la forme duelle « τινε » et la forme plurielle « τινες », cela renvoie toujours à une détermination numérique de deux ou d'une multitude déterminée d'unités de ce dont on parle. Par conséquent, afin de s'exprimer d'une manière sensée, il faut que ce dont on parle ait une détermination minimale, c'est-à-dire la détermination numérique, pour tout objet de discours. Et celui qui énonce quelque chose ne comportant pas cette détermination numérique s'exprime d'une manière dénuée de sens, il énonce donc un non-sens. Dans ce cas-là, énoncer ce qui n'est pas, c'est-à-dire ce qui est dépourvu de toute détermination de l'être, revient à énoncer sans la détermination numérique, et produit donc un non-sens. Celui qui énonce ce qui n'est pas ne dit en réalité rien, dans le sens où ce qu'il prononce ne constitue que des bruits insensés et ne relève d'aucune parole (λόγος).

L'unité est présentée dans ce raisonnement comme la clé qui fait qu'il est impossible de penser au non-être, car il est impossible de penser à quelque chose sans lui attribuer une unité. L'unité est cruciale, parce qu'elle nous permet de penser ou dire quelque chose sans la confondre avec d'autres et de comprendre *une* certaine signification (même vague) donnée par *une* certaine référence du discours à propos d'*une* certaine chose. Cependant, s'il n'existe qu'une seule unité et que c'est l'unité numérique, ce que présuppose ici le raisonnement du non-être, alors l'unité dans ce sens-là, privée de toute

6. *Sophiste*, 237d6-e6, traduction Cordero modifiée : ΞΕ. – Ἄρα τῆδε σκοπῶν σύμφης, ὡς ἀνάγκη τὸν τι λέγοντα ἐν γέ τι λέγειν. / ΘΕΑΙ. – Οὕτως. / ΞΕ. – Ἐνὸς γὰρ δὴ τὸ γε “τι” φήσεις σημεῖον εἶναι, τὸ δὲ “τινὲς” δυοῖν, τὸ δὲ “τινές” πολλῶν. / ΘΕΑΙ. – Πῶς γὰρ οὐ. / ΞΕ. – Τὸν δὲ δὴ μὴ τι λέγοντα ἀναγκαιότατον, ὡς ἔοικε, παντάπασιν μὴδὲν λέγειν. / ΘΕΑΙ. – Ἀναγκαιότατον μὲν οὖν. / ΞΕ. – Ἄρ’ οὖν οὐδὲ τοῦτο συγχωρητέον, τὸ τὸν τοιοῦτον λέγειν μὲν [τι], λέγειν μέντοι μὴδὲν, ἀλλ’ οὐδὲ λέγειν φατέον, ὅς γ’ ἂν ἐπιχειρήῃ μὴ ὄν φηγγεσθαι.

relation interne, ne nous permet pas de distinguer l'être et le non-être. Plus précisément, si l'unité numérique est ce qui caractérise l'être, alors le non-être est impensable, imprononçable, inconcevable, inexprimable comme le dit l'Étranger :

- Lorsque nous parlons des non-êtres, n'essayons-nous pas d'y rattacher une pluralité numérique (ἀριθμοῦ) ?
- Et alors ?
- Et, dans le cas du non-être, une unité.
- C'est très évident.
- Mais voilà que nous affirmons qu'il n'est ni juste ni correct d'entreprendre de rattacher l'être au non-être.
- Tu dis la vérité même.
- Comprends-tu alors que de cela découle directement l'impossibilité de prononcer, de dire et de penser le non-être en lui-même et par lui-même, et que ce dernier est en revanche impensable, inexprimable, imprononçable et inconcevable ?
- Eh ! oui... totalement !⁷

Selon certains commentateurs, la présence du $\tau\iota$ marque immédiatement le fait qu'il s'agit d'une question existentielle et non pas sémantique, et ce qui conduit vers l'indicibilité du non-être est donc l'inexistence de l'objet intentionnel. Pour ces commentateurs, ce n'est qu'après avoir découvert d'autres usages du mot « *einai* », notamment l'usage copulatif, que Platon est capable de rendre le non-être relatif et dicible⁸. Les interprétations qui prennent appui sur l'usage copulatif du mot « *einai* » voient ce passage comme une confusion entre les questions du sens, de la référence et de l'existence, et c'est, selon eux, la raison pour laquelle l'objet linguistique

7. *Sophiste*, 238a1-c11 : $\Xi\epsilon$. – Μὴ ὄντα μὲν ἐπειδὴν λέγομεν, ἄρα οὐ πλῆθος ἐπιχειροῦμεν ἀριθμοῦ προστιθέναι. / $\Theta\epsilon\alpha\iota$. – Τί μὴν. / $\Xi\epsilon$. – Μὴ ὄν δέ, ἄρα οὐ τὸ ἐν αὐτῷ. / $\Theta\epsilon\alpha\iota$. – Σαφέστατά γε. / $\Xi\epsilon$. – Καὶ μὴν οὔτε δίκαιόν γε οὔτε ὀρθὸν φαμεν ὃν ἐπιχειρεῖν μὴ ὄντι προσαρμόττειν. / $\Theta\epsilon\alpha\iota$. – Λέγεις ἀληθέστατα. / $\Xi\epsilon$. – Συννοεῖς οὖν ὡς οὔτε φθέγγασθαι δυνατὸν ὀρθῶς οὔτ' εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλ' ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἀφθεγκτόν τε καὶ ἄλογον. / $\Theta\epsilon\alpha\iota$. – Παντάπασιν μὲν οὖν.

8. De nombreux commentateurs du *Sophiste* insistent sur le fait que Platon réussit à réfuter le paradoxe du non-être grâce à la découverte et la distinction des usages existentiels (ou d'identité) et prédicatif du mot « *einai* ». Cf. P. Crivelli, *Plato's Account on Falsehood*, New York, Cambridge University Press, 2012, p. 2 ; F.-M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, Macmillan, 1935, p. 296 ; J.-L. Ackrill, « Platon and the Copula : *Sophist* 251-259 », *The Journal of Hellenic Studies*, 1957, p. 5 ; F.A. Lewis, « Plato on "Not" », *California Studies in Classical Antiquity*, vol. 9, 1976, p. 89-115 ; A.P. Mesquita, « Plato's Eleaticism in the *Sophist* : The Doctrine of Non-Being », in T. M. Bossi, B. Robinson (éds.), *Plato's Sophist Revisited*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 179. Antonio Pedro Mesquita indique précisément que ce passage de l'argument éleatique montre un abus du mot « *einai* » : « Through this mediation, that which might be called "the language of being", facing its limit, acknowledges the reach of its attributive power and the rules governing its legitimate use, and is now able to rightfully claim both "is" and "is not" for entities as such ».

ici est immédiatement identifié à l'être en tant qu'existence. Certes, Platon n'a pas encore découvert la distinction entre le sens et la référence comme Frege, mais la question ici ne concerne pas tant telle ou telle distinction, que ce qui nous permet de distinguer en général.

Revenons à Russell et à la critique de Wittgenstein. L'introduction de la distinction entre le fait positif, le fait négatif, la fiction positive et la fiction négative ne résout pas le problème au fond, parce que la distinction elle-même ne nous permet pas de saisir ce qui nous permet de les distinguer. C'est pourquoi Russell est confronté à un argument circulaire lorsqu'il s'agit d'expliquer les différences entre les faits positif/négatif et les fictions positive/négative : afin de différencier le fait de la fiction, on introduit la différence entre la proposition vraie et la proposition fausse, mais pour expliquer ce qui distingue la proposition vraie et la proposition fausse, on est obligé de recourir à la distinction entre le fait et la fiction. Finalement, on ne sait pas comment le fait en lui-même se différencie de la fiction sauf à revenir à la différence entre la proposition vraie et la proposition fausse, et ainsi de suite. La proposition fausse chez Russell n'est donc pas une proposition fausse, au contraire, elle est une proposition qui parle d'une autre réalité dite fictive arbitrairement.

Le faux est toujours faux par rapport à un état de choses dit réel. Sans cette mise en rapport, le faux est ou bien un non-être absolu, donc impensable, imprononçable, inconcevable, bien que paradoxalement, ce soit en pensant, prononçant, concevant le non-être que l'on arrive à une telle conclusion ; ou bien simplement une autre réalité. Un discours est donc vrai ou faux toujours *par rapport* à un état de choses. On ignore souvent ce rapport lorsqu'il s'agit de la vérité, parce qu'étant donné qu'il s'agit d'un rapport d'identité, cette mise en rapport pourrait nous paraître immédiate. En revanche, l'importance du rapport se manifeste lorsqu'il s'agit du faux. Car étant donné que le discours est faux, une comparaison entre le discours et ce dont il parle doit être effectuée afin de dire que les deux ne sont pas identiques. Le discours doit donc d'abord être associé à son objet, et ensuite différencié de ce qu'il dit sur cet objet. La fausseté se présente dans cette double mise en relation : parler du *même* objet que celui dans la réalité, mais *autrement*. Cette caractéristique spécifique du faux, c'est-à-dire la double mise en rapport qui fait que le faux « [dit] quelque chose sur un être sans dire la vérité (de ce même être⁹) », exige qu'une conception cohérente de la fausseté se fonde sur l'existence de l'intermédiaire qui rend possible tout établissement des rapports.

Le faux n'est saisissable que lorsque l'on est capable de considérer une chose selon son rapport avec une autre. Mais Platon démontre ensuite dans le *Sophiste* que non seulement le faux exige une conception de l'être qui prend en compte la mise en rapport des êtres, mais encore, que tout discours, toute pensée, exige leur mise en rapport. Cette démonstration commence par

9. Cf. *Soph.*, 236e1.

examiner les thèses existantes qui portent sur la nature de l'être. L'Étranger divise ensuite tous les arguments sur l'être en deux groupes : les thèses qui délimitent la conception de l'être selon une quantité (πόσα) déterminée, et celles qui déterminent l'être selon certaines qualités (ποιᾶ) déterminées.

Selon l'Étranger, toute tentative de définir l'être par un nombre ou une qualité déterminée commet en réalité une contradiction.

Car, 1) si l'être est plus qu'un, par exemple deux (A et B), alors selon l'Étranger :

Ou bien, A est, B est, donc A et B ensemble sont, mais cela fait alors trois êtres.

Ou bien, l'un d'entre A et B est, et cela fait un être.

Ou bien, l'ensemble de A et B forme une unité des deux (ἀμφοτέρως ἓν), et seule cette unité est, et chacun n'est pas individuellement, mais cela fait aussi un être¹⁰.

2) Et, si l'être n'est pas plus qu'un, mais un, alors l'être et l'un font deux¹¹.

3) En outre, si l'être est défini par une certaine qualité, à savoir, le fait d'être un corps, et tout ce qui caractérise le corps en nous permettant de différencier un corps d'un autre est sans corps, alors tout corps est indiscernable¹².

4) Enfin, si l'être est essentiellement une forme intelligible immobile et séparée, donc incapable d'entrer en relation avec aucune chose, alors la forme intelligible, étant incapable d'entrer en relation avec l'âme à travers la pensée, est inintelligible¹³.

Toute définition de l'être présentée ici tombe dans l'impasse, parce que non seulement chaque définition produit des conséquences non souhaitables, mais encore, parce qu'aucun discours n'est possible partant de ces définitions de l'être. Car d'un côté, en définissant l'être par un nombre, on présuppose que l'être est une unité atomique qui est exemptée de toute relation interne ou externe. Si chaque être est une unité atomique, alors, selon l'Étranger, il est impossible de parler d'un seul et même objet en lui attribuant des termes multiples, parce qu'il est impossible pour l'être, selon cette définition, d'être numériquement un et multiple en même temps. D'un autre côté, en considérant l'être comme étant essentiellement ce qui possède une certaine qualité, l'être est aussi présupposé comme une unité atomique (corps sans attribut, ou forme intelligible sans rapport). Étant donné que l'être est atomique et privé de rapport, et que ce qui n'est pas renvoie donc au néant, alors tout discours est impossible.

10. Cf. *Soph.*, 243d8-e6.

11. Cf. *Soph.*, 244b9-c2.

12. Cf. *Soph.*, 246a9-247c2.

13. Cf. *Soph.*, 248a10-249c2.

Ce que Platon cherche à comprendre à travers toutes ces définitions de l'être est la chose suivante : comment un discours peut-il parler d'un objet en lui associant *plusieurs* termes ? Comme le dit l'Étranger :

Nous disons l'homme en lui appliquant, certes, plusieurs autres appellations (ἐπονομάζοντες), en lui attribuant des couleurs, des formes, des dimensions, des vices et des vertus. Dans tous ces cas – et dans des milliers d'autres – nous ne disons pas seulement qu'il est un homme, mais aussi qu'il est bon, ainsi qu'une infinité d'autres attributs. Et il en est ainsi, et pour la même raison, pour toutes les autres choses : nous supposons que chacune est une chose et, en même temps, nous l'énonçons comme multiple par le moyen de plusieurs noms¹⁴.

Si notre conception de l'être, donc de tout ce à quoi le discours peut se référer, présuppose que l'être est une unité en soi, sans possibilité d'être articulé de l'intérieur, alors il est impossible pour le discours de parler de l'être. C'est pourquoi rien n'est d'une manière absolument isolée, et tout être est saisi dans sa connexion avec lui-même ou avec d'autres. Le débat (fictif) entre Platon et ses contemporains présentés dans les critiques sur les différentes définitions de l'être implique donc le même enjeu que celui entre Russell et Wittgenstein : l'importance de la mise en rapport dans la considération de la relation langage/réalité. Si le discours est capable de saisir l'être et de parler de la réalité, alors tout être se manifeste dans une connexion, autrement dit en tant qu'un état de choses, un *Sachverhalt*, comme le dénomme Wittgenstein.

L'importance de la mise en rapport est maintenant mise au clair par Platon et par Wittgenstein. Mais sans savoir comment l'être se met en rapport, ou comment un état de choses est configuré dans une connexion des objets, il est impossible de comprendre comment le langage se rapporte à la réalité. Il est donc maintenant question de déterminer la mise en rapport de l'être.

3. La mise en rapport de l'être

Il est clair que la question désormais essentielle pour l'Étranger n'est pas de savoir si l'être se met en rapport, mais plutôt de savoir comment l'être se met en rapport tout en conservant une unité indépendante pour chacun des êtres. L'Étranger distingue la mise en rapport de l'être en trois possibilités :

14. *Soph.*, 251a8-b3, traduction L. Cordero : Λέγομεν ἄνθρωπον δῆπου πόλλ' ἄττα ἐπονομάζοντες, τὰ τε χρώματα ἐπιφέροντες αὐτῷ καὶ τὰ σχήματα καὶ μεγέθη καὶ κακίας καὶ ἀρετάς, ἐν οἷς πᾶσι καὶ ἑτέροις μυρίαὶς οὐ μόνον ἄνθρωπον αὐτὸν εἶναι φαμεν, ἀλλὰ καὶ ἀγαθὸν καὶ ἕτερα ἄπειρα, καὶ τᾶλλα δὴ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτως ἐν ἑκαστὸν ὑποθέμενοι πάλιν αὐτὸ πολλὰ καὶ πολλοὺς ὀνόμασι λέγομεν.

Disons-nous que la réalité existante ne s'attache ni au mouvement ni au repos, et qu'aucune chose ne s'attache à aucune autre, et les mettrons-nous ainsi dans nos discours, comme si elles étaient sans mélange (ἄμεικτα) et incapables (ἀδύνατον) d'entretenir (μεταλαμβάνειν) des rapports réciproques ? Ou bien, les réunirons-nous toutes dans une seule unité, supposant qu'elles sont capables (δυνατὰ) de s'accorder (ἐπικοινωνεῖν) les unes avec les autres, les réunirons-nous toutes dans une seule unité ? Ou, enfin, dirons-nous que quelques-unes en sont capables, et les autres non ? De ces trois possibilités, Théétète, laquelle dirons-nous qu'ils choisiront ?

La première possibilité, à savoir que rien ne s'attache à rien, a déjà été présentée auparavant. Si l'être est incapable de se mettre en rapport avec d'autres êtres, alors aucun discours n'est possible. Cependant, si tout s'attache à tout, comme le présente l'Étranger dans la deuxième possibilité, alors aucun discours n'est possible non plus. Selon lui, cette possibilité conduit vers une conséquence où tout est réuni dans une seule unité. Étant donné que tout (ce qui est) est également en rapport avec toute autre chose, toute mise en rapport dans ce cas-là est strictement identique et il n'y a aucun moyen de discerner des différents types de mise en rapport précisément parce que toute chose se rapporte à toutes les autres d'une manière identique. Si la mise en rapport se fait sans restriction sur tout être réciproquement, alors dans ce cas-là, non seulement les contraires se mélangent et produisent des contradictions, mais encore, rien ne peut être saisi indépendamment d'autre chose. Car aucun rapport d'altérité ne peut être inséré au sein de cette unité dans le sens où tout élément manifeste exactement la même mise en rapport. En dépit de l'omniprésence et de la complète homogénéité de la mise en rapport, aucun rapport ne peut être saisi en tant que rapport qui associe des choses différentes, étant donné que toute chose est également liée à toute autre.

Il nous reste maintenant la troisième possibilité, à savoir : certaines se mélangent, d'autres non. Et selon l'Étranger :

En outre, lorsque certaines choses veulent agir de cette sorte, et d'autres non, elles opèrent comme des lettres. Car, parmi celles-ci, il y en a quelques-unes qui ne s'harmonisent pas entre elles et il y en a d'autres qui s'harmonisent entre elles (συναρμόττει)¹⁵.

L'Étranger affirme désormais que certains êtres sont capables de se mélanger entre eux et d'autres non, comme les lettres, que certaines combinaisons sont « harmonieuses » pour donner un sens, et d'autres non. L'être se met en rapport, de plus, il se met en rapport avec restriction, autrement dit selon un certain principe.

15. *Soph.* 252e9-253a2, traduction Cordero : Ὅτε δὴ τὰ μὲν ἐθέλει τοῦτο δρᾶν, τὰ δ' οὐ, σχεδὸν οἷον τὰ γράμματα πεπονθότ' ἂν εἴη. καὶ γὰρ ἐκείων τὰ μὲν ἀναρμωστῆι που πρὸς ἄλληλα, τὰ δὲ συναρμωστῆι.

Sans entrer dans les détails de la démonstration de ce principe précis de la mise en rapport de l'être selon Platon, nous remarquons que pour lui, la science de la dialectique, la science la plus haute, consiste à saisir ce principe de la mise en rapport de l'être en articulant le rassemblement et la division de l'être :

Mais alors, puisque nous avons admis que les genres aussi acceptent entre eux un mélange de cette sorte, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait une certaine science qui permette d'avancer le long des raisonnements et qu'elle soit à la disposition de celui qui prétend indiquer exactement quels genres consonnent avec quels genres, et quels autres ne se reçoivent pas mutuellement, et de plus, s'il en existe certains qui, les traversant tous, les tiennent ensemble, les rendant ainsi capables de se mélanger, et inversement, si lors des divisions, il en existe d'autres qui, traversant des totalités, soient responsables de leur division ?¹⁶

Le dialecticien, afin de saisir l'articulation de chaque être par rapport aux autres et de le distinguer complètement des autres, doit être capable de percevoir quatre différents types de rapport, à savoir :

Certainement, par conséquent, celui qui est capable de faire cela, perçoit, adéquatement une idea unique complètement étendue à travers une multiplicité, dont chaque unité est posée comme séparée ; et de multiples ideai mutuellement autres enveloppées du dehors par une idea unique ; et encore une idea unique connectée en une unité à travers de multiples tous ; et de multiples ideai séparées parce que complètement discriminées¹⁷.

Étant donné qu'il est désormais possible d'envisager le rapport qui lie des choses indépendamment de ces dernières, il devient également possible de concevoir ou de saisir un objet purement par la configuration des différents types de relation. Autrement dit, il est maintenant possible de saisir ou de concevoir un objet selon sa forme dialectique sans savoir ce qu'il est concrètement et complètement. Puisque l'on ne peut concevoir un objet que selon sa relation aux autres, on peut ne donc concevoir un objet que selon sa différence avec un autre objet. À partir du moment où il est possible

16. *Sophiste*, 253b8-c3, traduction Dixsaut : Τί δ' ; ἐπειδὴ καὶ τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ ταῦτὰ μείξεως ἔχειν ὁμολογήκαμεν, ἄρ' οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι τὸν ὀρθῶς μέλλοντα δεῖξειν ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται; καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντ' ἅπτ' αὐτ' ἔστιν, ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι, καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαίρεσεσιν, εἰ δι' ὅλων ἕτερα τῆς διαίρεσεως αἴτια ; Dixsaut a résumé les débats autours de la traduction de ce passage dans son ouvrage afin de trouver la traduction la plus juste. Je me contente de suivre entièrement l'excellent travail de traduction et d'analyse que fait M. Dixsaut, *Métamorphoses...*, op. cit., p. 156.

17. *Soph.*, 253d5-e2, traduction Dixsaut : Οὐκοῦν ὃ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην ἰκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἐξῶθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένῃ, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας. Je suis complètement l'analyse de Dixsaut et sa traduction de ce passage (*ibid.*, p. 182-200).

de concevoir un objet uniquement par un ensemble de relations, définir (ou redéfinir) la négation par l'altérité nous permet de sortir véritablement du paradoxe du non-être, car le non-être ne désigne que ce qui est, en regroupant tout ce qui s'oppose à ce qui est nié de la même manière. Le non-être est dans ce cas-là relatif, et désigne « la partie de l'être qui s'oppose à la nature de l'autre » :

Mais voilà que nous avons démontré non seulement que le non-être existe, mais aussi nous avons mis en évidence la forme qui se trouve être celle du non-être, car une fois démontré que la nature de l'autre existe, et qu'elle se trouve divisée en parties dans tous les êtres lorsqu'ils ont des rapports mutuels, nous avons eu le courage de dire que le non-être est réellement ceci : la partie de la nature de l'autre qui est opposée à l'être de chaque chose¹⁸.

La négation est ainsi l'opération qui produit à chaque fois un être dont l'existence dépend entièrement de ce à quoi il s'oppose, donc un non-être. Le discours faux, dans ce cas-là, est un discours qui représente un non-être, c'est-à-dire ce qui se rapporte à une chose sans l'être. Par exemple, le discours faux, « Théétète vole » est faux, parce qu'il représente une mise en rapport qui est autre que celle de « Théétète » en réalité. La correspondance entre langage et réalité selon Platon, n'est donc pas une correspondance entre un énoncé et une chose, mais entre la mise en rapport d'un ensemble d'éléments à propos d'un objet représentée par un énoncé, et la mise en rapport à propos du même objet dans la réalité. La relation entre la réalité et le discours, selon Platon, est établie, non pas directement, mais à travers des relations configurées qui peuvent être dans le discours en tant qu'« entrelacement des formes »¹⁹ et dans la réalité en tant que « communauté des genres »²⁰. Le discours et la réalité ne sont commensurables qu'à travers des configurations qui organisent des éléments (les mots ou les choses) toujours de la même manière. Le discours qui représente un objet selon la même configuration que cet objet sans être réellement cet objet est donc, selon Platon une image, qui, par nature, paraît sans être :

Paraître ou sembler un ceci sans être ceci, que l'on dise quelque chose, sans cependant dire la vérité, voilà que tout cela est plein de difficulté, non seulement à l'heure actuelle et dans le passé, mais toujours²¹.

18. *Soph.*, 258d4-e3, traduction Cordero : Ἡμεῖς δὲ γε οὐ μόνον τὰ μὴ ὄντα ὡς ἔστιν ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὄν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὐσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὄν ἕκαστον μόνιον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτο ἔστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν.

19. Cf. « τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν », *Soph.*, 259e5-6.

20. Cf. « κοινωνία τῶν γενῶν », *Soph.*, 257a9.

21. *Sophiste*, 236e1-3, ma traduction : ὄντως, ὃ μακάριε, ἐσμέν ἐν παντάσῃ χαλεπῇ σκέψει. τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μὴ, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας αἰεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν. La traduction de ce

Le discours faux est celui qui est comparé avec l'image, parce qu'il représente ce qui n'est pas. Cependant, si l'image est tout ce qui semble un ceci sans l'être, alors tout discours, vrai et faux, présente quelque chose qui semble sans être. L'image, ce qui manifeste la mise en rapport des choses sans devenir les choses, est donc ce qui établit la communication entre le discours et la réalité.

La négation et la fausseté ne sont pas les seules questions qui exigent une réflexion sur la mise en rapport, mais ce sont les notions qu'il est impossible de concevoir de manière cohérente sans la considération de la mise en rapport. La même problématique et une solution similaire se trouvent dans le *Tractatus* chez Wittgenstein :

2.18 — Ce que toute image, quelle qu'en soit la forme, doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir proprement la représenter – correctement ou non – c'est la forme logique, c'est-à-dire la forme de la réalité.

La proposition et la réalité ne sont pas dans une relation de correspondance entre une proposition et une entité par nature ou par présupposition, au contraire, elles sont mises en relation à travers un troisième terme : la forme logique. La forme logique, étant la forme de la réalité, est ce sur quoi on s'appuie pour comparer l'image produite par la proposition et l'état de choses auquel la proposition se réfère afin de juger si la proposition est vraie ou non. La proposition fautive dans ce cas-là n'est plus la proposition qui se réfère à un non-fait qui existe isolément du fait comme chez Russell ; au contraire, le non-fait est l'état des choses non existant :

2.06 — L'existence des états de choses et leur non-existence est la réalité. (L'existence des états de choses et leur non-existence, nous les nommerons respectivement aussi fait positif et fait négatif).

Autrement dit, le fait et le non-fait sont liés à travers des états de choses à propos d'un même objet. L'objet est donc déterminé, non pas isolément, mais par l'ensemble des configurations qu'il est capable de tenir avec d'autres, c'est-à-dire, par l'ensemble des états de choses qu'il est capable de manifester. Comme le dit Wittgenstein : « La configuration des objets forme l'état de choses » (2.0272). L'état de choses actuel d'un objet est donc un fait, tandis que l'état de choses potentiel du même objet est un fait négatif

passage est débattue. Cornford considère le τοῦτο ici comme démonstratif de τὸ φαίνεσθαι, et traduit la phrase « cet apparaître ou semble sans réellement être » ; Aubenque traduit d'une manière similaire en prenant le τοῦτο comme sujet de φαίνεσθαι. Je suis d'accord avec la lecture de Teisserenc, qui prend τὸ φαίνεσθαι pour le sujet de la phrase, et le τοῦτο pour le complément, et traduit « paraître et sembler cela, sans l'être ». F.-M. Cornford, *Op. cit.*, p. 200 ; P. Aubenque, « Une occasion manquée », in M. Narcy (éd.) *Études sur le Sophiste*, Napoli, Bibliopolis, 1991, p. 363-385 ; F. Teisserenc, *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, Paris, J. Vrin, 2010, p. 108.

par rapport à son état actuel. La proposition fautive ne parle pas d'une autre réalité qui n'a aucun rapport avec la nôtre, au contraire, elle est une proposition qui parle *autrement* de la même réalité.

La pensée de Platon et celle de Wittgenstein paraissent bel et bien avoir quelque chose de similaire. Mais cette affinité entre les deux philosophes n'est pas directe, et Wittgenstein est loin d'être platonicien. La similitude entre Platon et Wittgenstein se manifeste dans la question de la fausseté et de la négation, du fait de leurs attitudes envers ces questions différenciant ces deux auteurs de leurs contemporains : la mise en rapport du langage et de la réalité. Wittgenstein se rapproche de Platon, notamment sur la question de la négation et de la fausseté, car ces deux questions sont celles qui révèlent le plus le défaut fatal dans la théorie de la correspondance entre une proposition et une entité. Ce qui est faux est toujours faux par rapport à son opposé, et le discours faux ne s'oppose au discours vrai que lorsque les deux discours portent sur le même objet. La fausseté est donc essentiellement caractérisée par une double mise en rapport : la mise en rapport qui nous permet de reconnaître son objet, et la mise en rapport qui différencie l'objet présenté par le discours et l'objet dans la réalité. Platon et Wittgenstein s'opposent tous deux à leurs contemporains en tenant compte de la double mise en rapport du faux, c'est pourquoi les deux auteurs s'appuient sur une conception d'une réalité articulée et médiatisée.

Le croisement le plus fondamental entre Platon et Wittgenstein se manifeste dans la question de la fausseté et de la négation. Car les deux auteurs mettent tous les deux l'accent sur la mise en relation et l'articulation, et cherchent à traiter l'unité présente dans la pensée et le discours comme la mise en relation des choses multiples. Cette vision similaire entre Platon et Wittgenstein, sur le rapport entre la pensée, le langage et le monde, devient plus claire à partir du moment où on la présente en opposition avec les positions de leurs contemporains. La comparaison et le croisement entre la manière dont Platon et Wittgenstein répondent à leur époque concernant la fausseté et la négation nous permettent de mieux comprendre non seulement Wittgenstein, mais aussi Platon.