

0. Plan de l'intervention

Je démarre avec une brève contextualisation du *Sophiste* et un résumé de son argument (un ancrage d'après moi indispensable à l'intelligibilité de mon hypothèse de recherche). Je montre ensuite comment deux interprétations à première vue complètement différentes du dialogue - celle, analytique, de G.E.L. Owen et celle de J. Derrida - aboutissent à une conclusion au fond similaire. En réaction à cette conclusion, j'introduis mon hypothèse de recherche et j'en souligne les avantages et les inconvénients.

1. Le *Sophiste* de Platon, brève contextualisation et argument

Le *Sophiste* est un dialogue généralement considéré comme « tardif », qui compose un cycle avec le *Parménide*, le *Théétète* et le *Politique*. Une spécificité importante de ce texte est que l'interlocuteur principal n'est pas Socrate mais le *xénos*, l'Etranger. On a beaucoup écrit sur l'implication philosophique de l'entrée en scène de cet Etranger, par exemple, en soulignant les différences entre la façon dont Socrate conçoit la sophistique dans le *Gorgias* (comme une flatterie) et la façon plus « technique » dont l'Etranger la conçoit dans le *Sophiste* (Rosen : 1983), ou en cherchant à montrer que les propos tenus par l'Etranger dans le *Sophiste* ne constituent pas le dernier mot de Platon sur l'être et le non-être (Gonzalez : 2009). On a également beaucoup réfléchi sur la chronologie des dialogues et sur l'évolution possible de la pensée platonicienne. Par exemple, Nehamas (1982) a soutenu que le *Sophiste* présente une transformation de la théorie classique des formes ou des idées, telle qu'elle est exposée dans le *République* ou dans le *Phédon*, en une base métaphysique pour une théorie de la prédication. Je reviendrai, par un autre biais, sur la question de l'évolution de Platon lors de la présentation de mon hypothèse de recherche. (Bien sûr, nous pourrions évoquer plus avant les différentes hypothèses émises par les spécialistes de Platon quant à son évolution pendant la discussion qui suit mon intervention). Venons-en à présent à l'argument du *Sophiste*.

Le *Sophiste* raconte la chasse difficile (218d ; 235b ; 261a) au sophiste menée par l'Etranger d'Elée en compagnie de Théétète (un jeune homme, qui deviendra un mathématicien), de Socrate (qui en réalité demeure silencieux, mis à part 6 répliques au début du dialogue) et de Théodore (un mathématicien originaire de Cyrène). La tentative de déterminer clairement l'essence du sophiste commence par l'explicitation du « pêcheur à la ligne », un sujet plus simple que la sophistique, et qui est pris comme paradigme pour en faciliter l'appréhension. L'explicitation de ce pêcheur à la ligne se fait au moyen de divisions successives du genre de la *technè* (que l'on peut traduire par 'art' ou 'technique') visant à isoler progressivement sa spécificité (218c-222a). Les techniques rencontrées pendant ce processus sont ensuite réutilisées dans de nouvelles divisions visant cette fois à découvrir l'essence du sophiste. Six définitions du sophiste sont proposées (222a-231c) : chasseur rémunéré de jeunes gens riches ; négociant inter-urbain de discours et d'enseignements relatifs à la vertu ; commerçant intra-urbain (de première main ou de seconde main) de ces mêmes discours ; contradicteur privé qui ramasse de l'argent ; ou, enfin, de manière plus troublante, parce que aussi proche de Socrate que le loup l'est du chien, purificateur de l'ignorance des âmes révélant le caractère mutuellement contradictoires de certaines opinions qu'a une âme.

Néanmoins, ces multiples apparitions du sophiste (c'est bien ainsi que les nomme l'Etranger) manquent d'un centre d'unification (232a). Repartant alors de la cinquième apparition du sophiste, comme contradicteur, l'Etranger note que sa puissance contradictoire semble avoir une extension universelle (232 e). Mais il n'est pas possible qu'un homme sache tout (233a). Pourtant, on va de bon gré chez un sophiste ; les jeunes gens cherchent à devenir ses disciples. C'est que le sophiste *apparaît* (*phainontai*) comme omniscient, mais *ne l'est pas* (233c). Sa situation est comparable à la forme la plus élégante du jeu qu'est la mimétique. De même que la technique du peintre lui permet de donner l'illusion aux plus jeunes qu'il est capable de créer les choses elles-

mêmes et non leurs imitations, le sophiste ensorcelle les jeunes éloignés de la vérité par des « images parlées » (*eidôla legomena*) qui donnent l'illusion que tout ce qu'il dit est vrai (234b-c). Il faut donc poser le sophiste comme imitateur, comme faiseur de prestiges (235a-b). Mais quel genre d'imitateur est-il ? Il est possible, explique l'Etranger, de diviser la mimétique. Il y a d'abord l'art de copier (*eikastikè*), qui « emprunte au modèle ses rapports exacts de longueur, largeur et profondeur, et revêt en outre chaque partie des couleurs qui lui conviennent (235d-e). Mais, pour peu qu'un artiste cherche à réaliser une œuvre de grande envergure (pensons par exemple au colosse de Rhodes), le strict respect des proportions ferait que les parties inférieures, vues de près, apparaîtraient trop grandes, tandis que les parties supérieures apparaîtraient trop petites, puisqu'elles sont vues de loin. C'est pourquoi beaucoup d'artistes « envoient promener le vrai » et substituent aux proportions vraies *et belles* celles qui paraissent belles. Tel est l'art du simulacre (*phantasmata*), une part très large de la peinture et de la mimétique dans son ensemble (235 e-236c).¹ Mais dans quelle partie de la mimétique se trouve le sophiste ?

A ce point, l'Etranger ne répond pas et le dialogue bascule dans une recherche ontologique. L'on a en effet admis que le sophiste paraît et semble omniscient *sans l'être* et que les images parlées qu'il exhibe *semblent et semblent seulement* être dites avec vérité (on peut donc supposer qu'elles sont fausses). Donc aussi bien, d'une part, les images en tant qu'elles *sont* une image mais *ne sont pas* leurs modèles, que, de l'autre, l'opinion et le discours faux, elle en tant qu'elle conçoit et lui en tant qu'il dit ce *qui n'est pas*, nous obligent à assembler ou entrelacer l'être au non-être (240c1 avec 241b1). Or cet entrelacement, dans le cadre d'une ontologie strictement parméniennienne qui refuse axiomatiquement de 'plier de force les non-êtres à être', est évidemment hautement inacceptable. Si les images, les simulacres, la fausseté impliquent l'entrelacement impossible de l'être et du non-être, devons-nous pour autant retirer nos accusations ? Non, du moins si l'on parvient à montrer que le non-être, *sous un certain rapport*, est, et que l'être, *en quelque façon*, n'est pas (241d), c'est-à-dire si l'on s'attaque à la thèse paternelle, celle de Parménide. Pour se livrer à cette refonte ontologique, il faut d'abord reconnaître que pas plus que le non-être, l'être, comme le montre à l'envi le développement de l'histoire de la philosophie, n'est exempt d'embarras. Que peuvent bien vouloir dire les Xénophane, Héraclite, ou Empédocle quand ils comptent leurs mythes sur l'être (cf. 242c-243a et 243d) ? Prenons tel dualiste d'après qui 'tout est chaud et froid'. L'être que l'on applique au couple est-il un troisième terme autre que chaud et froid ? Non, car tout ne serait pas deux mais trois. Est-il un des membres du couple ? Mais alors, tout n'est pas la dualité mais un seul de ses membres (243d-244a). S'identifie-t-il au couple ? Alors tout n'est pas deux mais un. Alternativement, si le tout est un, il faut admettre que ce que le terme 'un' nomme et ce que le terme 'homme' nomme est le même. Il y a donc au moins *deux* noms, sans compter qu'un nom est autre que la chose qu'il énonce (244b-d). La situation est également problématique si l'on considère le débat éternel opposant matérialistes et idéalistes (ou « amis des Idées ») : l'on pourra certes faire reconnaître aux premiers que, dans la mesure où ils accordent l'être à la justice (par exemple), ils doivent réformer leur position et accorder qu'est tout ce qui peut agir ou pâtir ; l'on pourra certes obliger les seconds à admettre, à côté de la *stabilité* des objets de pensée, l'activité de la pensée et de l'intelligence, donc le *mouvement*, dans l'être, il n'en reste pas moins que l'être n'est réductible ni au mouvement, ni au repos, ni, comme on l'a déjà vu, à leur couple (cf. 245 e-251a).

Notre aporie quant à l'être et au non-être est ici à son comble. C'est le moment que choisit l'Etranger pour entamer la partie proprement *constructive* du dialogue (251a-259d), en élaborant une ontologie du mélange partiel des êtres qui, étant chacun *autre que* les autres, *ne sont pas* les autres. Or, si tel être n'est pas tous les autres en tant qu'il est autre qu'eux, il devient possible, d'une part, de dire que l'être, en tant qu'il est une forme particulière, *n'est pas* tous les autres, et de

¹ Cf. M. Dixsaut (2000) commente bien ce passage : « En déformant les proportions du modèle pour en restituer la belle apparence et en refusant toute exigence de convenance, le producteur de simulacre veut fabriquer une image qui obéisse à ses exigences propres d'image ; c'est probablement cette autonomie qu'il identifie au beau : émanciper l'image du modèle et faire qu'elle soit appréhendée pour elle-même entraîne la dissociation du beau et du vrai » (297).

l'autre, au prix d'une analyse dont je vous épargne la technicité, d'isoler la forme du non-être, de montrer que le non-être est une forme. Ce résultat permet de lever l'interdiction parménidienne de plier les non-êtres à être. Reste alors, pour monter la possibilité du discours faux et des images parlées dont on accuse le sophiste, à examiner si le non-être, qui a trouvé sa légitimité au sein de la communauté partiel des êtres, se connecte avec le discours, l'opinion et l'imagination (260e-261a). L'Etranger explique alors qu'il n'y a de discours, de *logos* que lorsqu'il y a entrelacement de noms (le signe vocal appliqué à ceux qui accomplissent une action) et de verbes (qui manifestent des actions) relativement à un certain sujet (262a-e). Le discours ainsi conçu est faux quand il dit, à propos de son sujet, des *non-êtres* comme êtres (ou des non-étants comme étants) (263b). Le non-être s'entrelace donc bel et bien avec le discours. Et puisque l'opinion est le discours qui affirme ou nie et que l'imagination combine l'opinion et une sensation, opinion et imagination peuvent aussi quelquefois être fausses (263e-264b).

La dimension problématique de la fausseté ayant été dissipée, l'on peut donc reprendre les divisions et capturer notre sophiste (264c-268e) : c'est un producteur de simulacres, qui s'utilise lui-même comme instrument, sans connaître ce qu'il imite (la justice, la vertu), suspectant qu'il ignore ce qu'il prétend savoir, pratiquant ce qu'il faut bien appeler son *ironie* en privé, par de courts arguments et contraignant son interlocuteur à se contredire lui-même.

2. Owen et Derrida sur le *Sophiste*: indistinction de la dialectique et de la grammaire ?

Le *Sophiste* a suscité des commentaires fascinants émanant de traditions philosophiques très différentes: analytiques, straussiennes, derridiennes, heideggériennes, dialogiques, etc. Je vais ici donner deux exemples, à première vue complètement différents, presque opposés, mais qui, je pense, partagent un diagnostic commun en réaction duquel je vais introduire mon hypothèse de recherche.

D'un côté, l'interprétation analytique du *Sophiste*, développée principalement en Angleterre et aux Etats-Unis au cours de la seconde moitié du vingtième siècle, cherche à détecter, dans la partie constructive du dialogue (251-259), les bases métaphysiques d'une théorie de la prédication. Soulignant à juste titre que le mélange partiel des idées entre elles autorise la participation d'une forme *x* à une forme *y*, et non plus seulement d'un particulier sensible à une forme, les partisans de cette interprétation concluent que cette communauté métaphysique se traduit par la prédication de *y* à *x*. Certains auteurs travaillant dans ce cadre interprétatif insistent d'ailleurs d'avantage sur la dimension linguistique de la prédication que sur son ancrage métaphysique. Dans cette optique, les premiers mots de l'article fameux de G.E.L Owen *Plato on not-being* (1971) sont révélateurs. Les platoniciens qui doutent qu'ils sont des spectateurs de l'Être, dit-il, doivent se résoudre au savoir qu'ils enquêtent *sur le verbe 'être'* (223). Plus précisément, une bataille herméneutique terrible mais assez passionnante s'est engagée pour déterminer si Platon distinguait, via l'Etranger, différents usages ou sens du verbe être (existentiel, prédicatif, d'identité, ou encore définitionnel) et si la solution au problème du non-être tournait autour de ces distinctions linguistiques.

D'un autre côté, on s'est plu à souligner les rapports troubles qu'entretennent philosophie et sophistique dans le *Sophiste*. Par exemple, je l'ai déjà dit, l'apparition du sophiste comme purificateur des âmes ressemble étrangement à la pratique socratique et le dialogue se clôture sur une caractérisation du sophiste comme ironiste, ce qui ne manque pas de laisser perplexe lorsqu'on sait que l'ironie caractérise habituellement Socrate et non les sophistes. Mais au-delà du jeu d'écriture intentionnel auquel se livre Platon, J. Derrida dans la *Pharmacie de Platon* (1968), a cru pouvoir déceler un problème plus fondamental. On a vu que l'abandon de l'ontologie parménidienne, l'introduction du non-être dans l'être implique une multiplicité d'idées (chacune *n'étant pas* les autres) et un entrelacement partiel entre ces idées. Or la distinction entre dialectique et la 'grammaire' se soutient, d'après Derrida, du fait que la dialectique, à la différence de la

grammaire, est *toujours vraie* dans la mesure où elle reçoit la pleine présence de l'idée qu'elle vise. Mais, continue Derrida, cette pleine présence n'est plus possible si toute idée est entrelacée à d'autres, si toute idée est en relation avec d'autres idées. Aussi bien la dialectique que la grammaire doivent composer avec l'entrelacement des êtres. Dès lors, une différence rigoureuse entre grammaire et dialectique ne peut au principe plus être remplie (381-382).

Selon des perspectives certes complètement différentes et sans doute avec des intentions radicalement opposées, l'interprétation derridienne rejoint la prémisse énoncée par Owen: la dialectique et la grammaire, peut-être devrait-on dire la philosophie et la sophistique, ne sont plus distinguable.

Mon hypothèse de recherche réagit à cette conclusion.

3. Hypothèse de recherche : la centralité de la distinction entre copies et simulacres

Je propose de considérer la distinction entre copies et simulacres, sur laquelle je me suis à dessein quelque peu étendu lors de mon résumé de l'argument du *Sophiste*, comme le critère fourni par Platon permettant de distinguer entre le sophiste, associé au producteur de simulacres, et le philosophe, associé au copiste respectant la vérité et la beauté de son modèle. Quels sont les avantages de cette hypothèse ?

Elle présente d'abord l'avantage d'offrir, semble-t-il, un critère de distinction clair entre sophistique et philosophie, là où les deux lectures précédentes conduisaient à les rendre indistincts.

Ensuite, insister sur la centralité de la distinction entre copies et simulacres permet d'articuler les différentes étapes du dialogue. En *amont*, on peut désormais non seulement comprendre la mobilisation du paradigme du pêcheur à la ligne (218c-222a) comme un exemple de bonne utilisation de l'image, mais on est désormais équipé conceptuellement pour interroger le statut des six premières *apparitions* du sophiste (231d1 ; 232a1-2) : doit-on les comprendre comme des simulacres ou des copies ? En *aval*, la distinction entre copies et simulacres constitue la dernière étape avant le lancement de la discussion ontologique. C'est en effet parce que le sophiste exhibe des images qui semblent vraies mais ne le sont pas et que la structure même des images oblige à assembler être et non-être (240c1) qu'il faut examiner à nouveaux frais les rapports de l'être et du non-être. Mais l'avantage sans doute le plus décisif de mon hypothèse tient dans sa capacité à expliquer le retour, après la discussion ontologique, à la fausseté dans le discours (263b), un passage très discuté par les interprètes.

Je rappelle que, d'après l'Etranger, le discours entrelaçant les noms et les verbes est faux quand il affirme, à propos de son sujet, *des non-êtres* comme êtres (ou des non-étants comme étants). Que peuvent bien être ces « non-êtres » qui sont dits à propos du sujet ? La plupart des interprètes s'échine à relier cette définition du discours faux à l'entrelacement des genres qui la précède. Ils comprennent que l'exemple de discours fourni par l'Etranger : « Théétète, avec qui présentement je dialogue, vole » (263a) est faux soit parce que toutes les propriétés auxquelles Théétète participe sont différentes de la propriété voler (e.g. Owen : 1971, 237-238), soit parce qu'au moins une des propriétés auxquelles Théétète participe est différente de la propriété voler, tout en appartenant à l'ensemble disjonctif de propriétés incompatibles dont voler fait partie (e.g. Brown 2008 : 456-458). Dans les deux cas, voler serait un non-être parce que voler *n'est pas* ce qu'est Théétète. Ces interprétations font la supposition étrange que la fausseté d'un énoncé empirique, et à vrai dire certainement doxique comme *Théétète* 158a-b l'affirme explicitement, repose sur l'entrelacement des formes ou des idées auxquels le sujet de cet énoncé participe, ce qui certes répond à l'ordre de présentation à l'œuvre dans le dialogue², mais me semble être une supposition contestable, dans la mesure où, comme le remarque M. Dixsaut, d'une part le critère de vérité de ce type d'énoncé tient dans son ajustement à notre perception et non dans les

² L'Etranger dit en effet qu'il faut comprendre comment le non-être, c'est-à-dire, entend-on, celui qui vient d'être examiné dans la partie centrale, se connecte avec le discours.

participations du sujet qu'il énonce, et de l'autre, parce que c'est sa cause finale et non sa cause formelle qui rend une action intelligible, ainsi ce n'est pas parce que Socrate participe à la forme assis qu'il est assis dans sa prison mais c'est parce qu'il est juste et bon de le faire (Dixsaut 2000 : 289-290).

En quoi notre hypothèse peut-elle contribuer à résoudre les difficultés que soulève ce passage? Dans mon résumé de l'argument du *Sophiste*, j'ai expliqué que, pour l'Etranger, l'imagination désigne l'opinion (ou le jugement) qui se présente par l'intermédiaire d'une sensation (264a-b). Or, on vient de voir que ce qui rend faux l'énoncé « Théétète, avec qui présentement je dialogue, vole » est sa non-conformité avec une sensation. Mais n'est-ce pas justement les représentations nées à partir des sensations qui peuvent y être conformes ou non conformes ? Autrement dit, la fausseté de 'Théétète vole' lui vient du fait que la représentation qu'il affirme ne correspond pas à la sensation que l'on a de Théétète (même si à strictement parler, nous n'avons pas de sensation de Théétète, puisque Théétète est un personnage du dialogue le *Sophiste*, disons alors la sensation probable de Théétète). Selon ce raisonnement, dans lequel, à ma connaissance, seul S. Rosen (1983) et M. Dixsaut (2000) se sont engagés, on pourrait dès lors comprendre les « non-êtres » qu'affirme un discours, un *logos* faux, non comme des propriétés qui ne sont pas les propriétés effectivement participées par le sujet du discours, mais comme des *images* non conformes à la sensation que l'on a de ce sujet. En un mot, des simulacres de ma sensation de Théétète. *Vice-versa*, il faudrait comprendre les êtres qu'affirme le discours vrai non comme les propriétés effectivement participées par le sujet du discours, mais comme des images conformes à la sensation que l'on a de ce sujet. En un mot, des copies de ma sensation de Théétète. Si l'on accorde ainsi que les images, en tant qu'elles sont des jugements ou opinions nés de sensations, sont affirmées par des discours, on tiendrait là le sens des *eidola legomena* (234c), les images parlées ou verbales que le sophiste exhibe.

On pourrait encore approfondir l'hypothèse et réfléchir à la façon dont s'articulent ces images parlées et nos opinions non imagées. Particulièrement, comment concilier ce qui semble être la lettre du *Sophiste*, c'est-à-dire une différence entre l'imagination se présentant par les sens et le jugement se dispensant des sens, avec la chronologie présentée en *Philèbe* 38e-39c, où le scribe de l'âme passe avant son peintre, où les images mentales *succèdent* à l'opinion que nous nous sommes faits sur quelque chose, par l'intermédiaire de la sensation d'ailleurs, cf. *Philèbe* 39a1. On pourrait aussi réfléchir au rapport qu'entretiennent les jugements imagés affirmés dans les discours et les images, au sens de l'objet matériel produit par l'artiste.

De ce trop bref développement, je conclus que mon hypothèse quant à la centralité de la distinction entre copies et simulacres est prometteuse dans sa capacité explicative, singulièrement pour la définition du discours faux. Elle n'en présente pas moins une difficulté fondamentale.

4. Inconvénients de l'hypothèse de recherche et réponses

En effet, si l'on considère, comme je le propose de le faire, la distinction entre copies et simulacres, comme le critère proposé par l'Etranger en vue de distinguer le sophiste et le philosophe, l'on en vient bien à caractériser le sophiste comme producteur de simulacres, mais le résultat concomitant de cette opération est que le philosophe devient un producteur d'images, vraies peut-être, conformes peut-être, mais d'images tout de même.

Certes le *Phédon* nous autoriserait à soutenir une telle hypothèse puisque Socrate y explique qu'il se réfugie dans les *logoi*, les raisonnements pour examiner la vérité des êtres afin de ne pas corrompre ses yeux comme il arrive à ceux qui regardent le soleil lors d'une éclipse plutôt que son *image* dans l'eau. Mais il précise immédiatement que cette comparaison entre les *logoi* et les images est inadéquate : examiner les êtres dans les raisonnements, ce n'est pas avoir plus affaire à leur images que dans une expérience directe (*Phédon* 99d-100a). Plus encore, comme vous le savez sans doute tous, la *République* précise expressément que la dialectique, à la différence de la *dianoia*,

n'a pas recourt aux images, mais procède seulement à travers les idées à l'aide des idées elles-mêmes (510b).

Nous revoilà donc face au problème de l'évolution de la philosophie platonicienne. Que faire de notre hypothèse ? Doit-on soutenir que la proximité avec le sophiste parasite la pureté de la dialectique de la maturité et la transforme en productions d'images vraies ou vraisemblables ? Je pense plutôt qu'en l'état, mon hypothèse est intenable et qu'elle conduit même à retrouver le diagnostic de Derrida. Si les images sont bien en un sens des opinions, des jugements, dire que le dialecticien s'oppose, sur un même plan, au sophiste comme le producteur de bonnes images s'oppose au producteur de simulacres, c'est en même temps dire qu'il s'y oppose comme celui qui a une opinion droite s'oppose à celui qui a une opinion fausse, et la seule chose que Socrate croit savoir, c'est-à-dire la différence entre l'opinion et la science (*Ménon* 98b), disparaît. Faire monter le discours faux au niveau de l'entrelacement des formes, comme le font Derrida et les analyticiens, ou faire descendre le philosophe au niveau de la *doxa* comme mon hypothèse risque de le faire, c'est réduire le philosophe à n'être que le symétrique inversé du sophiste, c'est faire du vrai et du non-vrai des « espèces de la répétition » (Derrida 1968 : 384). Pour éviter ce risque, que faut-il garder de notre hypothèse ? Faut-il jeter le bébé de son pouvoir explicatif avec l'eau du bain ? Pour finir cette présentation, j'aimerais donner quelques indications, toutes spéculatives (je veux dire qui ont encore à prouver leur résistance au texte), permettant peut-être de résoudre les difficultés rencontrées.

Ce que je voudrais garder de mon hypothèse, c'est l'idée qu'il faut interpréter le passage consacré au discours faux en termes d'images, de copies et de simulacres, et non d'après l'entrelacement des formes. Cet entrelacement est la condition de la dialectique et d'elle seule, non toutefois en tant qu'il serait un modèle à refléter, mais en tant qu'il permet au *logos* d'être car ce *logos* participe à l'être. Dans la version réformée de mon projet, le *logos* dialectique ne refléterait pas l'être comme le ferait une bonne copie (car alors il n'est que l'autre de la mauvaise copie), il ne serait pas le miroir, même infaillible, d'un ordre naturel, d'un monde, mais tâcherait de *déployer les idées après les avoir posées* (cf. le vocabulaire omniprésent de la *position* dans les premières divisions du *Sophiste*). Ainsi, le *Sophiste*, dans sa globalité, décrirait le trajet du déploiement dialectique de l'idée de sophiste tout en abritant, en son sein, une réflexion sur les conditions de ce déploiement (l'entrelacement des êtres). Je ne prétends pas que la dialectique produit la nature des choses car en 219c, il est dit explicitement que le *logos* appartient au genre de l'acquisition du préexistant et non à celui de la production, mais je pense qu'elle est plutôt le déploiement, l'appréhension temporelle des idées qu'elle pose. Plusieurs questions fascinantes émergent alors : ce déploiement peut-il échouer ? Autrement dit, quel est le statut des six premières définitions ? Quel est le sens de l'affirmation, maintes fois répétée (253c avec e.g. 222b), de la liberté du dialecticien ? Peut-on déployer une idée de différentes façons ? Quelle est la modalité de la temporalité dans laquelle s'effectue le déploiement dialectique ? La dialectique se meut-elle dans une temporalité spécifique ? A tout le moins, 234e indique qu'elle est différente de l'expérience d'une vie.

Considérer la dialectique comme le déploiement de la nature des idées permet également de trancher dans le débat lancé par Michael Frede (voir Frede : 1967, 1992) et dans lequel s'ancrent d'excellents commentaires du *Sophiste*. D'après Frede, toute la partie constructive du dialogue, particulièrement 255c13-14, tournerait autour de la distinction entre *être quelque chose par nature* (par exemple, le blanc est blanc par nature) et *avoir une propriété* (Socrate est blanc par participation à la blancheur). Si l'on envisage le niveau dialectique non pas comme une image vraie de la nature des choses, mais comme le déploiement de cette nature, on voit immédiatement que ces deux dimensions, mises en évidence par Frede, sont les deux faces d'une même pièce. La dialectique tient en effet son impulsion de la position de la nature que le dialecticien cherche à expliciter : c'est le moment où l'on part de l'idée que le sophiste a nature stable, déterminée ; mais elle explicite cette nature en montrant les propriétés à laquelle elle participe : c'est le moment où l'on conclut que le sophiste est un producteur de simulacres auto-mimétique ignorant mais ironique qui opère en privé et oblige l'adversaire à la contradiction.