

Chapitre 1

Platon ou l'invention de la métaphysique

Stéphane Carpentier

Platon est le fondateur, avec Socrate et Aristote, de cette tradition philosophique majeure qu'on appelle la métaphysique. Dès sa fondation, elle s'est construite dans un dialogue qui l'oppose à cette autre tradition majeure qu'on appelle l'empirisme, dont les sophistes étaient, sous l'Antiquité, les principaux représentants. Si Socrate et les sophistes s'accordent pour faire de l'Homme, plutôt que la Nature, l'objet privilégié de leurs spéculations, et pour articuler ces dernières à la question essentiellement pratique de la vertu, ils n'en ont pas moins une conception du bonheur et de la justice qui les opposent radicalement. En réduisant l'être au paraître, les sophistes font de la vérité une simple question d'opinion, et de la justice une simple affaire de convention. À l'inverse, la vérité et la justice sont chez Socrate des valeurs absolues. Le bonheur résulte à la fois de la contemplation de la vérité qui est immuable, et de sa mise en œuvre dans l'action morale et politique. En réfutant par l'absurde la thèse de Protagoras, Platon pose la pierre angulaire de sa doctrine. La recherche de la vérité a un sens puisqu'il est absurde d'en faire une simple question d'opinion. C'est en critiquant le mobilisme héraclitéen qui sert d'argument au relativisme de Protagoras que Platon va construire progressivement son ontologie qu'on appelle ordinairement « théorie des Idées ». Non seulement le réel n'est pas réductible à ses manifestations sensibles, mais la réalité sensible participe d'une réalité intelligible qui lui est supérieure et dont elle n'est jamais que le reflet ambivalent. Si les Idées sont des réalités éternelles et immuables, l'âme qui en l'homme permet de les connaître est de même nature. L'âme se distingue donc du corps en qui elle demeure comme dans une prison ou un tombeau. Le bonheur suppose donc l'évasion c'est-à-dire le détachement à l'égard des biens matériels dont l'attachement nous empêche précisément de nourrir l'âme des biens spirituels qui lui sont propres, à savoir la contemplation de la vérité et la pratique de la justice. Quant à cette dernière, qui n'est pas réductible à une simple convention, elle est d'abord une disposition intérieure, l'un de ces biens spirituels qui conditionnent le bonheur, si bien qu'il est paradoxalement préférable de subir l'injustice plutôt que la commettre. Mais la justice est également une valeur politique. La disposition harmonieuse des parties de l'âme doit s'extérioriser et devenir la disposition harmonieuse des classes sociales auxquelles appartiennent les membres de la Cité par le truchement de l'éducation. Le rôle éducatif de l'art est à cet égard tout à fait problématique.

Platon, avec Socrate son maître, et Aristote son élève, furent les fondateurs de cette tradition philosophique majeure dans l'histoire de la pensée occidentale qu'on appelle la métaphysique. La métaphysique n'est pas seulement une ontologie, c'est-à-dire une théorie de l'être suivant laquelle la réalité ne se réduit pas pour l'essentiel à ses manifestations sensibles, elle est également une épistémologie suivant laquelle par-delà les vérités empiriques, particulières et contingentes, il existe des vérités universelles et nécessaires dont la recherche et la connaissance sont décisives pour qui veut comprendre le sens de l'existence et se conduire raisonnablement. Elle est donc également une éthique, et même une politique suivant lesquelles, par-delà les valeurs relatives à chaque culture, il existe des valeurs absolues que les hommes de bon sens et de bonne volonté peuvent reconnaître et suivre librement.

Certes la métaphysique a une histoire, et tous les métaphysiciens ne s'accordent pas sur tous les sujets, loin s'en faut. La doctrine d'Aristote n'est pas celle de Platon, les points de divergence sont nombreux et portent sur des questions importantes; cela n'empêchera pas le Stagyrite d'écrire dans sa *Métaphysique*: « Nous autres platoniciens ». Rétrospectivement, on peut dire que le *nous* dont il est ici question ne vaut pas seulement ni même essentiellement pour les anciens élèves de l'Académie, mais bel et bien pour tous les philosophes pour qui le réel ne se réduit pas aux corps qui sont là, quelque part dans l'espace et le temps spatialisé des horloges; pour qui des notions telles que Dieu, l'âme ou la finalité dans la nature ne sont pas des mots vides de sens et ne désignant rien d'autre qu'eux-mêmes. Malgré le désaccord profond qui sépare la théologie chrétienne de l'incarnation et la théorie platonicienne des rapports de l'âme et du corps, les Pères de l'Église ont pu dire sans contradiction que « l'œuvre de Platon est comme une introduction aux Évangiles ». Nietzsche ne s'y est pas entièrement trompé, qui voit dans le christianisme « un platonisme pour le peuple ». Les grands théologiens médiévaux, au premier rang desquels figurent saint Augustin et saint Thomas d'Aquin ont été influencés directement ou indirectement (via Plotin ou Aristote) par la pensée platonicienne. De la même manière, il serait bien naïf logiquement et faux historiquement de s'imaginer que la métaphysique moderne et même contemporaine se sont entièrement et radicalement affranchies des grandes intuitions platoniciennes. Si Kant critique le dogmatisme des métaphysiciens cartésiens, il n'en écrit pas moins une *métaphysique des mœurs* qui ouvre la voie à l'herméneutique et à la phénoménologie du vingtième siècle. Une des sources au moins inconsciente de la méditation husserlienne sur les idéalités mathématiques est à l'évidence la réflexion platonicienne sur le statut ontologique des nombres et des figures. En somme, les grandes doctrines métaphysiques qui se succèdent dans l'histoire de la pensée occidentale ne sont pas simplement juxtaposées les unes à côté des autres sans fil directeur qui permet d'en comprendre la logique. Or pour saisir ce fil directeur, il faut nécessairement commencer par le commencement, c'est-à-dire Platon.

Pour autant, la philosophie occidentale n'est pas réductible à la métaphysique; elle est un dialogue permanent et souvent polémique avec une autre attitude possible

face à l'existence qu'on appellera, dans le sens le plus général du terme, l'empirisme. L'empirisme est une ontologie suivant laquelle la totalité de l'être est donnée dans le paraître, c'est-à-dire dans la sensation et la perception. L'épistémologie qui s'en suit s'efforce donc de montrer que nos idées, aussi abstraites soient-elles, ne sont pas des représentations de la part non sensible et purement intelligible du réel, mais de simples produits dérivés de la sensation. Il n'y aurait donc pas d'autre monde que le monde sensible des corps et des forces qui l'animent, mais seulement des mots capables d'engendrer l'illusion qu'il existe un « arrière monde », pour reprendre l'expression de Nietzsche. L'empirisme est également une axiologie, c'est-à-dire une théorie des valeurs suivant laquelle la vérité n'étant rien d'absolu, la justice est une simple affaire de convention, relative aux individus ou aux sociétés. L'œuvre de Platon permet non seulement de comprendre ce qu'est originellement la métaphysique, mais encore de comprendre comment elle a pris progressivement conscience d'elle-même en se construisant d'abord par opposition à la pensée de Gorgias et de Protagoras, les contemporains de Socrate et de son génial disciple.

I. La critique des sophistes

Socrate et les sophistes

Socrate, le maître de Platon a exercé une telle influence sur l'histoire de la philosophie que ses prédécesseurs (Héraclite ou Parménide pour ne citer que les plus célèbres) ont été rétrospectivement qualifiés de penseurs « présocratiques ». La critique socratique des sophistes, ses contemporains, connut une telle postérité qu'aujourd'hui encore le mot sophiste est connoté péjorativement alors que l'étymologie n'a rien d'infamant. Le synonyme français du mot grec *sophos* est le mot *sage*, et non pas le mot *trompeur* ou *cynique*... Cette dimension critique de la pensée socratique a échappé à ses principaux accusateurs, ceux-là même qui, l'accusant d'impiété et de corruption de la jeunesse, ont réussi à faire condamner Socrate à mort. Pour Anytos, Méléto et Lycon, Socrate est non seulement un sophiste, au même titre qu'un Gorgias ou un Protagoras, mais c'est le plus dangereux des sophistes, c'est-à-dire celui qui est le plus menaçant pour les autorités théologiques et politiques de la cité athénienne du ^ve siècle avant Jésus-Christ. Socrate est donc l'homme de tous les paradoxes. Sans avoir jamais écrit un livre ni même enseigné dans une institution scolaire ou universitaire prestigieuse, il fut le maître de Platon qui lui fut écrivain et fondateur de l'Académie. Accusé d'être un sophiste, il en fut pourtant l'adversaire le plus crédible et, à ce titre le fondateur de la métaphysique. Condamné pour impiété et corruption de la jeunesse, il se défend en affirmant qu'il n'est pas athée et sans autre fin que d'exhorter inlassablement ses concitoyens à la vertu. Mais qu'entend-il au juste par vertu ?

Convergence

Aussi différents soient-ils, Socrate et les sophistes ont au moins un point commun : celui d'assigner à la pensée une fin bien différente de celle que poursuivaient leurs prédécesseurs. Les penseurs « présocratiques » sont des *physiciens*, c'est-à-dire, étymologiquement, des théoriciens de la nature. La physique, sous l'Antiquité, n'est pas cette science mathématisée et expérimentale qui apparaît progressivement au XVII^e siècle avec Galilée, Descartes et Newton. Elle n'avait pas pour objet d'exprimer sous la forme mathématique d'une équation les lois qui président à la succession des phénomènes naturels. La physique antique est cette partie de la philosophie qui s'efforce de comprendre et d'expliquer le mouvement selon la *logos*. La nature produit des êtres qui apparaissent, qui disparaissent, et qui ne cessent de changer de lieu et d'aspect entre le moment de leur apparition et celui de leur disparition. La mythologie explique ce spectacle « magique » par l'action de « magiciens » qu'on appelle les dieux. La physique est la première tentative d'explication rationnelle de la nature, et la forme primitive de la philosophie. Le physicien est donc celui qui s'efforce de comprendre quels sont les principes élémentaires dont sont faits les corps et la raison pour laquelle ils changent (de lieu, d'aspect, etc.).

Si Socrate et les sophistes ne sont pas des *physiciens*, c'est parce qu'ils jugent leurs spéculations « inutiles et incertaines », pour reprendre l'expression de Pascal qui concerne, quant à elle la physique cartésienne. Incertaine tout d'abord parce que contrairement à la physique moderne, la physique antique est incapable de réaliser l'accord des esprits : il y a autant de théories que de théoriciens et le moins qu'on puisse dire, c'est que ces théories sont très divergentes. Inutiles ensuite parce que ces spéculations sur la nature ne changent rien aux problèmes pratiques qui se posent concrètement à l'homme. S'il s'agit de satisfaire ses besoins vitaux, l'homme se distingue de l'animal en ceci qu'il ne peut pas compter sur son instinct ; il doit donc réfléchir sur la manière de transformer la nature et inventer par là même les *arts*, on dirait aujourd'hui les techniques. Or la spéculation des *physiciens* sur la nature n'est d'aucune utilité pour l'invention et la progression des *arts*. S'il s'agit de satisfaire les désirs sociaux, de régler les échanges entre les hommes de telle sorte qu'ils puissent vivre ensemble malgré leur tendance naturelle à s'affronter, quel pourrait bien être l'intérêt de cette discipline purement spéculative qu'est la physique ? On l'aura compris, ce qui intéresse au premier chef Socrate et les sophistes, ce n'est pas la nature mais l'homme. Leur problème n'est pas d'abord un problème purement spéculatif, mais un problème pratique. Puisque les hommes ne peuvent pas compter sur leur instinct pour atteindre l'excellence dans la satisfaction de leurs appétits, quels sont les *arts* sur lesquels ils peuvent compter pour les rendre *vertueux*, et parmi tous les arts qui sont à leur disposition, quel est celui qu'on pourra considérer comme étant *souverain* ? Pour les sophistes, ce sera la *rhétorique*, l'art de produire des discours persuasifs ; pour Socrate, ce sera la *dialectique*, l'art de rechercher la vérité dans et par le dialogue.

Divergences

Socrate et les sophistes sont des anthropologues, mais leurs anthropologies diffèrent radicalement. Les sophistes sont des penseurs pragmatiques : ils ne considèrent l'homme que sous le rapport de ses appétits sensibles, c'est-à-dire ses besoins et ses désirs ; ils ne s'intéressent qu'aux arts susceptibles de les satisfaire efficacement : les techniques, au sens ordinaire du terme ; mais aussi les arts politiques (la législation, l'administration, le gouvernement) puisque les techniques ne peuvent être réellement mises en œuvre qu'à la condition que les hommes s'associent et vivent ensemble dans la même cité (*polis*). Mais dans la cité athénienne du ^ve siècle avant J.-C., l'art souverain, c'est la rhétorique. En effet, la cité athénienne est une cité démocratique. Le pouvoir ne s'y prend donc pas par la force, comme dans une tyrannie ; il se prend et se conserve par l'art de produire des discours persuasifs. Tous les sophistes excellent dans la maîtrise de tel ou tel art particulier, mais ceux qui sont considérés comme les meilleurs d'entre tous (Gorgias et Protagoras) sont des virtuoses de l'art oratoire. On comprend pourquoi les sophistes sont considérés comme des *sages*, et que leurs leçons sont si prisées, tout particulièrement par l'élite sociale athénienne (dont le jeune Platon fait partie) : en démocratie, on ne peut conquérir, conserver et transmettre le pouvoir à ses héritiers qu'à la condition d'être cultivé et de transmettre ce capital culturel. L'enseignement des sophistes est un des moyens privilégiés de cette transmission. Ils le savent et les plus doués d'entre eux réussirent à faire fortune grâce à leur talent pédagogique.

Socrate n'est rien de tout cela. Il *n'enseigne* pas, du moins au sens que les sophistes donnent à ce terme, il ne se fait pas payer non plus. Socrate *dialogue*, il ne prétend pas enseigner autre chose que l'art de rechercher la vérité. Or celui-ci se pratique ensemble, dans un dialogue qui n'est pas seulement un art de débattre avec autrui de ses opinions, mais aussi et surtout un examen critique de ses propres certitudes immédiates, un « dialogue intérieur de l'âme avec elle-même ». La pierre angulaire de toute la métaphysique tient dans une idée aussi simple qu'elle est profonde : les hommes ne sont pas simplement et spontanément ignorants, ils sont naturellement ignorants de leur propre ignorance. Platon appellera *opinion* (*doxa* en grec) cette aliénation primitive de la pensée humaine. Une *opinion* est ce produit bâtard de la raison qui, en tant qu'elle est spontanément dominée par l'imagination, est incapable de se représenter ce qui, dans le réel, est *inimaginable*, c'est-à-dire ce qui n'est pas *sensible* (factuel si l'on veut), ce qui n'est pas susceptible d'être représenté d'une manière entièrement adéquate par une image. On comprend alors l'allure *aporétique* des premiers dialogues de Platon, encore appelés dialogues *socratiques*. Platon (Socrate) entreprend de critiquer les opinions de leurs contemporains portant sur les valeurs auxquelles ils adhèrent (le courage, la *vertu*, la piété, etc.). Durant tout le dialogue, il *déconstruit* l'opinion de ses interlocuteurs pour les mettre face à leurs propres contradictions, mais jamais il ne propose sa propre *opinion* sur le sujet, sa propre définition, il s'agit d'apprendre à ne plus penser sur le mode de l'*opinion* mais sur celui du *concept*. Un concept se distingue d'une opinion en ceci qu'il est capable de représenter adéquatement et abstraitement

la dimension purement intelligible du réel, c'est-à-dire sa part essentielle. Mais pour passer de l'opinion au concept, il faut commencer par prendre conscience que nous produisons spontanément des opinions et que cette production est stérile, *aporétique*, pour qui se soucie de connaître la vérité. Au terme de la lecture des dialogues socratiques, si nous savons lire entre les lignes, nous savons faire la différence entre savoir et s'imaginer savoir, entre *penser* et *opiner*. On comprend alors le sens du « connais-toi toi-même » socratique. C'est précisément parce que nous sommes étrangers à la part essentielle de notre humanité que nous sommes étrangers à nous-mêmes, et que nous nous éloignons d'autant plus du bonheur et de la justice que nous les recherchons *opiniâtement*.

Alors que les sophistes réduisent les appétits humains aux seuls appétits sensibles (et par conséquent le Bien aux seuls biens sensibles: le plaisir, le pouvoir, la richesse) et définissent la vertu comme l'art de les satisfaire efficacement, Socrate considère que ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est l'existence en l'homme d'un appétit spirituel de vérité et de justice, irréductible aux seuls appétits sensibles, et dont la satisfaction est tellement vitale qu'elle est jusqu'à la condition d'une satisfaction réellement harmonieuse des appétits sensibles. Ce que reproche Socrate à la plupart de ses contemporains, c'est de prendre soin exclusivement de leurs corps qui est mortel et de négliger le soin de leur âme, qui est impérissable. En d'autres termes, ce qu'il leur reproche, c'est de considérer les biens matériels comme des biens absolus en dépit des démentis continuels de l'expérience elle-même, qui ne cesse de nous rappeler à quels point les biens matériels sont des biens relatifs. Socrate ne cesse de le rappeler lors de son procès: il n'a pas d'autres soucis que d'exhorter ses contemporains à la vertu. Être vertueux, c'est donc prendre conscience que nous avons une âme et en prendre soin. Celle-ci, contrairement au corps, est immortelle, et ne peut être pleinement satisfaite que par la contemplation de la vérité et la pratique de la justice. Contrairement aux sophistes, la vérité et la justice ne sont pas pour Socrate des valeurs pragmatiques et relatives à telle ou telle société et à telle ou telle époque (la vérité n'est pas une simple question d'opinion, la justice une simple affaire de convention), mais des valeurs absolues puisqu'elles sont la nourriture de l'âme qui elle-même est faite pour l'éternité. En d'autres termes, la vérité et la justice ne sont pas des biens sensibles, et par là même éphémères, ce sont des biens absolus dont la recherche est la condition du sens de la vie humaine.

Platon et Protagoras

Platon hérite donc de Socrate cette définition métaphysique de la philosophie qui assigne à celle-ci la tâche de *rechercher la vérité* en général, et le *vrai Bien* en particulier, dans ce qu'il a d'irréductible aux seuls biens sensibles: au plaisir, au prestige et à la richesse. Cette définition se fonde sur une intuition: l'homme a une âme, c'est-à-dire une intériorité dont les appétits ne peuvent être pleinement satisfaits par les seuls biens matériels. Mais cette définition de la philosophie comme recherche de la vérité présuppose bien entendu que **LA** vérité existe, c'est-

à-dire qu'il existe une vérité immuable dont la connaissance (*la contemplation*) constitue une fin en soi. Il va sans dire que cette conception métaphysique de la vérité se heurte de plein fouet avec la conception pragmatique et relativiste des sophistes. Il n'y a que des vérités *factuelles*, dont la connaissance n'a d'intérêt que relativement à la satisfaction de tel ou tel besoin vital, de tel ou tel désir social. Mais l'illusion, ou le « mensonge » peut tout aussi bien, et même mieux que la vérité servir cette fin, dans certaines circonstances. On a perdu le livre de Protagoras qui s'intitulait *Peri aléthéia* (*De la vérité*), mais on sait que celui-ci commençait par cette phrase : « L'homme est la mesure de toutes choses », ce qui signifie (entre autre) qu'il n'existe pas de vérité absolue, mais seulement des vérités relatives, de simples constructions humaines, variables selon les sociétés et les époques. En somme, la vérité selon les sophistes, n'est qu'une question d'opinion : toutes les opinions sont vraies. Leur valeur ne se mesure donc pas à leur vérité mais à leur pouvoir de persuasion. Cette thèse est d'autant plus redoutable que les arguments qui la justifient semblent indiscutables. C'est un fait, en effet, que les hommes n'ont pas les mêmes opinions et que celles-ci sont variables d'un individu à l'autre ou d'une société à l'autre. Bien plus encore, on constate qu'un même individu ou qu'une même société peut changer d'opinion avec le temps. Comment dans ces conditions ne pas en conclure qu'il n'existe pas de vérité absolue mais seulement des vérités relatives ? Le fait indéniable de la diversité et de la contradiction des opinions n'est-il pas un argument suffisant pour en déduire légitimement cette conséquence que toute vérité est relative ? Mais si tel est le cas, on comprend bien que la situation de la métaphysique devient particulièrement critique sur la scène philosophique. Si la vérité n'existe pas, si elle n'est qu'une question d'opinion, à quoi bon la rechercher puisque nous la possédons immédiatement et sans effort ?

On comprend mieux pourquoi la critique que fait Platon de la thèse de Protagoras dans le *Théétète* (170e-171c) sera tellement décisive, et que son impact sur les développements ultérieurs de la philosophie sera considérable. Son enjeu est de justifier l'existence même de la philosophie comme *recherche de la vérité*.

II. La métaphysique

La théorie des Idées

La critique platonicienne de la sophistique ne se limite pas à la réfutation par l'absurde de la thèse de Protagoras. Elle est également une discussion des arguments dont use ce dernier pour justifier son relativisme. Pour justifier sa thèse sur la vérité, Protagoras use en effet d'un argument qu'il emprunte directement à un des philosophes présocratiques les plus connus : Héraclite d'Éphèse (fin du VI^e siècle av. J.-C.). L'ontologie d'Héraclite est presque toute entière contenue dans deux de ses aphorismes les plus célèbres : « Tout coule », « On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve ». « Tout coule » signifie : « Tout change, la réalité est en perpétuelle métamorphose ». Soit par exemple le fleuve dans lequel je me

suis deux fois baigné. C'est l'extrême lenteur ou l'extrême rapidité de ses métamorphoses qui nous font croire que le fleuve est toujours identique à lui-même, mais en réalité il n'en est rien, et ce qui est vrai du fleuve l'est de tout le reste. Protagoras tire les conséquences épistémologiques de l'ontologie héraclitéenne à laquelle il adhère. Si d'une part la réalité est essentiellement mouvante, soumise au *devenir*; et si d'autre part la vérité se situe dans un certain rapport de concordance, de correspondance entre la pensée et le réel, alors il apparaît clairement qu'il ne saurait exister de vérités immuables, universelles. « Telles les choses me paraissent, telles elles sont. » Il n'y a pas de vérité absolue qui se situerait par-delà les opinions dont l'expérience nous apprend qu'elles sont variables selon les individus, les sociétés et le temps.

La critique du *relativisme* de Protagoras va donc également passer par la critique du *mobilisme* héraclitéen et c'est précisément de cette discussion critique que va jaillir la fameuse *théorie des Idées* qui caractérise l'ontologie platonicienne.

Le mobilisme héraclitéen ne manque pas de profondeur et de pertinence, mais il repose néanmoins sur le présupposé que c'est la **totalité** du réel qui est donnée dans la sensation et la perception. Or c'est justement cette critique de la réduction de l'être au devenir qui va devenir la pierre angulaire de la théorie platonicienne des Idées.

Les mathématiques sont une autre source d'inspiration majeure pour la pensée platonicienne: « que nul n'entre ici s'il n'est géométricien (mathématicien) » avait-il fait inscrire sur le frontispice de l'Académie. Mais ce qui fascine Platon, ce qui est pour lui source d'*étonnement* (dont il dit dans le *Théétète* que la philosophie est la fille), ce n'est pas seulement la méthode propre à cette science, mais également les *objets*, c'est-à-dire le type de réalité qu'elle cherche à connaître, à savoir les réalités numériques (les nombres) et les réalités géométriques (les figures). C'est en effet en méditant sur le statut ontologique des nombres et des figures que Platon découvre qu'il ne s'agit pas là de réalités sensibles à proprement parler (même si on peut s'en faire une image sensible), mais de réalités purement intelligibles, dont la connaissance ne relève pas simplement de la sensation ou de la perception, mais de l'*intellection*. Prenons par exemple cette réalité géométrique élémentaire qu'on appelle le point. Euclide, dans ses *éléments* définit le point comme « ce qui n'a ni longueur, ni largeur, ni épaisseur ». La définition du point est donc purement *négative*, c'est-à-dire qu'elle ne prétend pas énoncer *positivement* ses propriétés. Dès lors, lorsque nous *traçons* un point sur une feuille de papier, un tableau ou une tablette de cire, comme le faisaient les Anciens, nous rendons *sensible* le point, mais le *point sensible* n'est pas le *point en soi*, et c'est là le grand paradoxe à partir duquel Platon va progressivement édifier sa théorie des Idées. Le point sensible est une certaine quantité de mine graphite ou de craie déposée sur une feuille de papier ou un tableau; ou alors une petite dépression déposée sur une surface de cire. Mais dans tous les cas, le point sensible a une longueur, une largeur et même une infime épaisseur; il ne correspond pas à la définition ou essence du point, c'est-à-dire au *point en soi*. Le *point sensible* est donc une imitation imparfaite, une simple image du point en soi. Le point sensible est une réalité sensible par définition, il