

Préface et remerciements

« Avez-vous jamais lu les fiches et les analyses que les élèves de l'IDHEC (Institut des hautes études cinématographiques) font de vos propres films? Vous y trouvez tout ce que vous n'y avez pas mis et rien de ce que vous y avez mis ou cru mettre. »

H.-G. Clouzot

« Οὐκοῦν καὶ ἡμῖν νευστέον καὶ πειρατέον σφίζεσθαι ἐκ τοῦ λόγου, ἤτοι δελεῖν τινα ἐλπίζοντας ἡμᾶς ὑπολαβεῖν ἂν ἢ τινα ἄλλην ἄπορον σωτηρίαν. »

Platon, *République*, 453d9-11

Cet ouvrage est le résultat de ma thèse de doctorat défendue à l'Université de Fribourg (Suisse) le 18 décembre 2012, sous la direction de Dominic O'Meara. Je voudrais ici le remercier infiniment pour son constant et amical soutien le long de ces années. Mon travail a bénéficié de l'aide et des précieux conseils de Filip Karfik, Christoph Helmig, Dimitri El Murr, Luc Brisson, Verity Harte et John Ferrari. Evidemment, aucun d'entre eux ne porte la responsabilité des idées et arguments développés dans ce travail. Par leurs commentaires, ils ont abondamment contribué à l'amélioration de ma recherche et je tiens à les remercier chaleureusement.

Pendant les six années (2006-2012) occupées à la rédaction de ma thèse, j'ai eu le privilège de pouvoir confronter mes arguments avec des philosophes et amis à l'Université de Fribourg et, dans le cadre de séjours de recherche, à Berlin et à Paris. De plus, l'octroi de deux bourses (*Chercheur débutant* et *Early Postdoc.Mobility*) par la Commission locale de l'Université de Fribourg du Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique (FNS) m'a permis d'entreprendre des séjours fructueux à Yale University et à UC Berkeley aux Etats-Unis, ainsi qu'à l'Université Fédérale de Rio de Janeiro au Brésil afin d'y conclure mes recherches.

J'aimerais aussi exprimer toute ma gratitude à Gabriele Cornelli de l'Université de Brasília qui m'a accueilli pour un stage postdoctoral (financé par la *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* – la CAPES du Ministère de l'Education du Brésil) durant lequel j'ai pu procéder aux révisions nécessaires à la publication de ce travail.

Mes remerciements vont également à Franco Ferrari, coordinateur du Comité Editorial de l'*International Plato Society* (IPS), ainsi qu'aux trois lecteurs anonymes des *International Plato Studies* qui, par leurs commentaires, ont amplement contribué à l'amélioration de ce travail.

Cet ouvrage a été publié avec les généreux soutiens du *Fonds für Altertumswissenschaft* de l'Université de Zurich, de la Commission de publications de l'Université de Fribourg et d'*Academia Verlag*, Sankt Augustin.

J'adresse un merci tout particulier à Guillaume Fardel qui m'a fait l'amitié de relire ce travail avec attention et diligence.

Je tiens enfin à remercier ma famille, en particulier ma mère Chantal, et mes amis pour leur soutien sans faille.

São Paulo, novembre 2017

Introduction

L'enquête proposée dans ce livre aura comme objectif d'analyser la question de la séparation dans la métaphysique de Platon. Deux remarques doivent être faites en préambule : i) par métaphysique¹, nous faisons exclusivement référence à l'hypothèse des Formes intelligibles. L'emploi du terme métaphysique peut sembler impropre, voire anachronique. Nous l'utiliserons néanmoins par la suite car l'hypothèse des Formes – en tant qu'elle porte sur des réalités qui constituent au plus haut degré ce qu'est l'être et que ce sont précisément ces Formes qui permettent de fonder une explication de sensible – sera légitimement associée aux notions de métaphysique et d'ontologie ; ii) le terme « séparation » (traduction de *chôris-mos*²) appartient à un vocabulaire technique établi dans le but de fournir une critique contre l'hypothèse des Formes. Nous reviendrons plus amplement sur cette idée dans la suite de cette introduction, mais signalons déjà que l'emploi que nous ferons de ce terme dans ce travail aura une valeur neutre. Par séparation, nous entendons le rapport de distinction entre le sensible et l'intelligible. Notre enquête cherchera à définir et à qualifier ce rapport afin d'aboutir à une compréhension platonicienne du concept de séparation. Ce concept sera donc évoqué afin de montrer comment sont distingués, dans les dialogues, le sensible et l'intelligible.

1/ La séparation comme objet de l'enquête

Est-il raisonnable de choisir pour sujet de recherche la séparation entre les particuliers³ et les Formes ? Le bien-fondé de ce thème peut être questionné car Platon n'a jamais émis explicitement l'idée selon laquelle les Formes sont séparées des particuliers. C'est en effet Aristote qui, lorsqu'il souhaite attaquer les thèses de son maître, affirme que, contrairement à Socrate, Platon séparait les Formes des particuliers⁴. Un problème se pose dès lors : comment analyser un concept qui ne se trouve pas explicitement chez Platon et qui, à en croire Aris-

¹ Sur la question de la métaphysique platonicienne voir Harte (2008). De même que nous allons nous servir du terme métaphysique de façon neutre, nous parlerons de l'épistémologie platonicienne lorsqu'il sera question de la notion de connaissance au sens large, tout en étant conscient de la dimension anachronique d'un tel usage. Sans doute, la distinction entre épistémologie et métaphysique paraîtrait incongrue à Platon.

² Lorsque les citations sont des extraits de sources antiques, nous les reproduisons directement en grec. Pour faire référence à des concepts empruntés à la philosophie grecque, nous avons opté pour une translittération des termes.

³ Nous reviendrons par la suite sur la question de la nature des particuliers chez Platon. Ce terme, largement adopté dans la littérature critique, méritera d'être précisé et distingué des notions de réalité matérielle, d'individu et, plus généralement, d'objet sensible. Voir ci-dessous note 7. Néanmoins, nous en adoptons l'usage afin de simplifier notre nomenclature tout en étant conscient des problèmes qu'il suscite. En général, le terme « particulier » sera synonyme de « objet sensible » dans la suite de ce travail.

⁴ *Métaphysique* (M 4, 1078b30-1 et M 9, 1086b32-b5), en particulier en 1086b4 : « *echôrise* ». Sur cette question voir Bastit (1992), Dufour (1999) et de Strycker (1955).

tote, représenterait une critique majeure qui pourrait être adressée à l'hypothèse des Formes. Cependant, si Platon établit une distinction entre les particuliers et les Formes, il semblera alors raisonnable de s'interroger sur la façon dont ces deux *catégories*⁵ ontologiques sont distinguées l'une de l'autre. Tel est l'objectif de notre enquête.

Il apparaîtra à la lecture des dialogues que Platon distingue en effet le sensible de l'intelligible, et nous essaierons de montrer comment cette distinction prend forme. Nous laisserons ici de côté la réception de la problématique de la séparation, en particulier son émergence dans le cadre des critiques aristotéliennes de la métaphysique des Formes. Notre objectif est de proposer une analyse du rapport de différenciation entre le sensible et l'intelligible dans les dialogues de Platon. Pour ce faire, nous allons nous concentrer sur le corpus de textes dans lesquels se trouve explicitement évoquée l'hypothèse des Formes, auxquels nous adjoindrons deux dialogues socratiques, le *Lysis* et l'*Hippias Majeur*.

2/ Une enquête à mener

Proposer une analyse de la séparation dans la métaphysique de Platon équivaut à progresser sur un terrain miné. Les textes que nous aborderons ont déjà été sur-analysés et il peut sembler audacieux de vouloir s'y aventurer une fois de plus. Néanmoins, nous allons entreprendre cette enquête en gardant à l'esprit que l'interprétation de Platon est indéniablement liée à la transmission de ses idées, idées qui ont illuminé toutes les périodes de l'histoire de la philosophie. A ce titre, il apparaît toujours utile de relire, de commenter et d'essayer de comprendre, entre autres choses, quelle est la nature de l'hypothèse métaphysique qui se trouve au centre du platonisme.

Nous émettrons une hypothèse interprétative qui proposera une description de la façon dont le sensible et l'intelligible se distinguent. Cette hypothèse suggérera une différenciation entre la notion de catégorie ontologique (CAT) et celle de degré d'être (DEG)⁶. Nous revien-

⁵ Dans ce travail, nous nous servons du sens premier du terme « catégorie », à savoir celui qui désigne un ensemble d'objets de même nature. Même si ce terme possède évidemment une forte connotation aristotélienne (*Catégories*, chapitres 4-9), nous l'utiliserons dans la suite de cette enquête afin de décrire une posture métaphysique qui fera des Formes et des particuliers deux types d'entité possédant chacun une nature spécifique et un statut ontologique propre. Voir remarque 6 ci-dessous.

⁶ Scolnicov (2003) applique une distinction similaire au *Parménide*. Ce dernier distingue entre les *types d'entité* et les *modes d'être*, en tant que distinction exemplifiant deux façons de considérer le rapport entre le sensible et l'intelligible. Voir, par exemple, en page 21: « In the *Phaedo*, Plato distinguished between 'two types of entities' (79a6): intelligible and immutable as against sensible and changeable. For this he could claim some Parmenidean authority. But he went further and postulated also two modes of being. Sensible things are what they are because they participate in or imitate other entities, which are what they are in themselves. The beautiful itself is beautiful in and by itself; other beautiful things are beautiful because they stand in a certain relation to the beautiful itself, and only in certain respects but not in others (*Phaedo* 100b5–101b8) ». Voir aussi, à propos du dilemme de la participation, en pages 69-71: « Parmenides is prepared to admit two types of entities (but not two modes of being). (...) Even if relational entities could be related to other relational entities, this would be true only of entities of the same type. On Parmenidean premises, total separation between the types is inevitable in any case. By contrast, the doctrine of forms and participation requires an unparalleled—and, on the face of it, impossible—relation across ontological types ». Nous essaierons de montrer qu'une distinction semblable apparaît dans la métaphysique de Platon en général. Il est évident que cette distinction ne se trouve pas en tant que telle dans les écrits de Platon. Il s'agit d'un outil interprétatif que nous proposons afin d'analyser la métaphysique des Formes. Cet outil nous permettra, en tant que distinction herméneutique, de mettre en évidence une certaine *tension* qui existe dans la façon dont est caractérisée la séparation entre les Formes et les particuliers.

drons plus en détails sur cette distinction, mais pour l'heure indiquons qu'il existe une différence entre i) considérer le sensible et l'intelligible comme deux catégories ontologiques distinctes, ayant chacune une nature propre et des propriétés ontologiques complètement différentes les unes des autres et ii) les considérer comme deux degrés au sein de la même catégorie ontologique. La première possibilité mettra en relation les particuliers et les Formes au moyen de la notion de participation et aboutira à des difficultés à fonder une ressemblance entre les deux catégories en question. Cette possibilité sera critiquée et rejetée dans le *Parménide*.

La deuxième possibilité sera exprimée par Platon au moyen de la métaphore de l'image : si le sensible est une image inférieure de l'intelligible, alors il ne semble pas y avoir de difficulté à fonder leur ressemblance, puisque l'image ressemble en effet au modèle. En revanche, cette option débouche sur une autre difficulté : comment garantir un statut ontologique à l'image ? L'image n'est certes par l'original, mais elle n'est pas non plus une illusion, puisqu'elle possède une *réelle* nature, indiquera le *Sophiste*. Platon se montrera conscient de la difficulté à garantir un statut ontologique au degré d'être inférieur, et notre analyse suggèrera que le *Timée* propose une solution à cette difficulté. La thèse des degrés d'être sera exemplifiée par la métaphore de l'image et fera du sensible le reflet de l'intelligible.

La thèse des différentes catégories ontologiques, même si elle distingue deux types d'entité, n'implique nullement l'idée d'indépendance symétrique des deux catégories en question. En effet, il serait erroné distinguer ces deux possibilités en termes de symétrie (catégories ontologiques) et asymétrie (degrés d'être), car toutes deux garantissent au rapport entre les particuliers et les Formes une relation asymétrique. Cela semble aller de soi dans le cadre de la métaphore de l'image puisque l'image dépend en effet du modèle. Or, il en est de même lorsque les particuliers et les Formes sont considérés comme deux catégories ontologiques distinctes, puisque les particuliers, en participant aux Formes, dépendent également d'elles. Ce dernier point sera précisé dans la suite de notre enquête.

Cependant, dès lors que deux catégories ontologiques sont distinguées, même dans le cadre d'une relation asymétrique comme la participation, il existe une possibilité de dériver vers une relation symétrique. C'est d'ailleurs ce qui adviendra dans la première partie du *Parménide*. En effet, dès l'instant où les particuliers et les Formes possèdent leur nature propre, il devient possible de considérer, de façon réciproque, les relations qu'il existe entre les deux catégories, et cela générera, dans le *Parménide*, un glissement vers une relation symétrique. Mais en tant que telle, la thèse des catégories ontologiques ne nécessite pas ce rapport symétrique, car, comme nous le verrons par la suite, cette thèse est avant tout supposée lorsqu'il s'agit d'expliquer la raison pour laquelle le sensible est une réalité qui prend part à l'intelligible. Ainsi, c'est avec cette thèse qu'apparaîtront i) la coprésence des contraires (Socrate est grand et petit) et ii) la présence des Formes dans les particuliers (la Grandeur dans Socrate). Or, le problème de cette thèse est qu'elle garantit un statut ontologique aux particuliers sans l'avoir pourtant réellement fondé. Il faudra faire un long détour – par la métaphore de l'image telle qu'elle apparaîtra dans la *République*, la réévaluation du statut de l'image dans le *Sophiste* et l'introduction du Réceptacle dans le *Timée* – pour enfin permettre au sensible de disposer d'une nature ontologique propre. Au final, nous défendrons l'idée selon laquelle l'alternative entre CAT et DEG met en relief deux thèses importantes que l'hypothèse des Formes doit pouvoir concilier, à savoir : a) le statut ontologique du sensible et b) la réalité *réelle* de l'intelligible, pour parler comme Platon dans le *Phèdre* (247e1-2).

Pour atteindre de tels résultats, nous envisagerons la question de la séparation sous un angle spécifique : nous examinerons d'abord comment sont décrits les particuliers dans les dialogues. Nous verrons qu'ils auront dans certains passages un statut garanti et que, dans d'autres textes, leur déficience vis-à-vis de l'intelligible leur ôtera ce statut : ils seront en con-

séquence considérés comme des entités *problématiques*. Il convient de poser une question importante : que sont les particuliers ? Est-il possible d'utiliser l'expression « les particuliers » lorsque nous nous référons, par exemple, aux belles choses ? Nous le verrons dans le premier chapitre, un tel usage pose certaines difficultés et doit être clarifié. Néanmoins, par souci de simplification et de clarté, nous adopterons cet emploi commun, tout en précisant ce que nous faisons bien référence aux *particuliers de Platon*⁷.

Notre parcours se limitera, en plus de l'*Hippias Majeur* et du *Lysis*, à l'examen des dialogues dans lesquels l'hypothèse des Formes est explicitement présente et dans lesquels la question du statut du sensible est abordée. Seront donc laissés de côté le *Cratyle*, le *Théétète*, le *Philèbe* ainsi que la *Septième Lettre*, pour les raisons suivantes : a) comme nous le verrons dans la suite, l'hypothèse des Formes est exposée de façon aporétique uniquement dans le cadre des dialogues ; b) dans certains dialogues, l'hypothèse des Formes n'est pas directement présente (*Théétète*) ; c) il arrive aussi que sa présence n'apporte pas d'éléments spécifiques à la question du statut du sensible (*Cratyle*)⁸. Cela implique la remarque suivante : chaque dialogue platonicien possède un objectif propre et il n'est pas garanti qu'il soit possible d'en extraire des éléments métaphysiques de façon systématique. Par exemple, dans le *Phédon*, l'hypothèse des Formes est introduite afin de prouver l'immortalité de l'âme ; dans le *Phèdre*, elle permet de comprendre en quoi consiste l'amour philosophique ; dans la *République*, elle fournit les conditions de possibilité de l'établissement d'une cité juste. Néanmoins, indépendamment de ces différents objectifs, il semble que Platon développe certains arguments philosophiques lorsqu'il introduit l'hypothèse des Formes dans les dialogues que nous allons examiner. Nous allons essayer de reconstruire ces arguments en montrant comment ils renvoient à deux visions distinctes (CAT et DEG) de la séparation entre les Formes et les particuliers.

Il serait possible d'objecter qu'il s'avère dangereux de vouloir *systématiser* à outrance la philosophie de Platon. Cela dit, entre considérer chaque dialogue comme un monde à part qu'il n'est pas possible de mettre en rapport avec un autre dialogue et la vision qui ferait des dialogues les différentes pierres d'un système philosophique achevé, il existe, à notre avis, une version plus modérée qui consisterait à repérer les motifs communs qui vont réapparaître dans certains dialogues et à partir desquels il serait possible de décrire le rapport de distinction entre le sensible et l'intelligible. Sans donc défendre l'émergence d'un système métaphysique platonicien, notre enquête cherchera néanmoins à en systématiser les principaux éléments, dans le cadre d'une lecture aporétique des dialogues. Voici le chemin que nous allons parcourir :

⁷ Il faut remarquer que ce ne sont pas les particuliers qui en tant que tels sont séparés des Formes, mais plutôt, dans la pensée de Platon, le sensible qui est séparé de l'intelligible. Notre parcours montrera aussi que Platon évolue quant à la notion de particulier. De l'*Hippias Majeur* au *Timée*, il apparaîtra qu'en fonction des dialogues, les objets sensibles ne sont pas exactement les mêmes. En effet, Platon admettra aussi bien les instanciations de vertu (une action juste par exemple) que les quatre éléments comme membres de la famille des *particuliers*. Comme nous l'indiquons en note 3, le terme *particulier* sera utilisé dans ce travail bien qu'il ne rende pas complètement compte de la réflexion complexe que propose Platon sur le statut des objets sensibles.

⁸ Le *Philèbe* sera laissé de côté en raison de sa présentation différente de l'hypothèse des Formes (14b-18b). Cependant, le lecteur devrait juger que cette présentation est compatible avec notre interprétation du *Parménide* et du *Timée*. La note 471 ci-dessous précisera en quoi le *Philèbe* est en accord avec notre analyse quant aux deux aspects suivants : 1) l'intelligible possède une action limitante sur le sensible, et 2) le devenir y est décrit comme détenant une certaine stabilité, voire indépendance (« *genesis eis ousian* » 26d8).

1) Un examen de l'*Hippias Majeur* et du *Lysis* nous permettra de montrer comment Platon distingue l'objet dont la définition est recherchée de ses instances sensibles. Sans présupposer ni la présence, ni l'absence de l'hypothèse des Formes dans les dialogues socratiques⁹, nous allons tenter de montrer comment certains développements présents ici initient une discussion qui sera précisée dans les dialogues de maturité.

2) Avec l'introduction de l'hypothèse des Formes dans le *Phédon*, notre recherche se concentrera sur la différence entre deux types de séparation : celle entre l'âme et le corps et celle entre les Formes et les particuliers. Cette démarche se justifiera d'autant plus que Platon semble utiliser le même vocabulaire dans les deux cas. Nous insisterons sur la différence qui existe entre une réflexion morale portant sur l'âme et une analyse métaphysique, en plaidant contre la tendance consistant à importer la notion de modalité d'existence dans le cadre de l'hypothèse des Formes.

3) Le *Phèdre* permettra une double mise au point : d'abord, nous poserons la question du type de récit dans lequel la séparation apparaît. Il faudra en effet distinguer entre la séparation métaphysique lorsqu'elle est exprimée dans le cadre d'un argument philosophique et celle qui est évoquée dans le contexte d'un mythe. Nous poserons aussi la question de la réminiscence et du rôle qu'elle joue au sein de l'hypothèse des Formes : elle garantit non seulement un lien entre l'âme et les Formes, mais elle suppose aussi que le sensible est un mode d'être déficient par rapport à l'intelligible.

4) Nous proposerons ensuite une analyse des images centrales de la *République* et de la façon dont le sensible et l'intelligibles sont distingués. Nous montrerons qu'une conception paradigmatique des Formes est présente dans ce dialogue. Cependant, avant de parvenir à une telle conception du rapport entre le sensible et l'intelligible, l'argument des contraires dans le livre V proposera un développement tout à fait essentiel à propos de l'aporie qui traite du statut du sensible entre l'être et le non-être. L'introduction de la Forme du Lit dans le livre X confortera cette lecture et introduira, en plus de la métaphore de l'image, celle de la production artisanale qui sera essentielle dans le récit du *Timée*.

5) Nous examinerons ensuite comment la différence entre catégories ontologiques (CAT) et degrés d'être (DEG) apparaît dans le *Parménide*. Nous verrons comment ce dialogue dramatise la tension qui existe entre ces deux *points de vue* et comment il rend nécessaire une révision de l'hypothèse des Formes. La première étape de cette révision aura lieu avec le *Sophiste*, au travers des réflexions sur 1) la nature de l'image et son statut ontologique et 2) l'élargissement de la famille de l'être.

6) Enfin, le *Timée* constituera le point d'orgue de cette révision avec l'introduction du Réceptacle qui garantira l'inclusion du sensible dans la famille de l'être. Nous proposerons, et tenterons de justifier, la possibilité d'une lecture métaphysique de certains passages du *Timée* et analyserons comment, dans ce dialogue, la métaphore de l'image coexiste avec celle de l'action démiurgique. Nous proposerons finalement une définition revisitée de la séparation entre le sensible et l'intelligible dont les limites seront relevées.

7) Notre argument sera complété de sept annexes qui examineront de façon plus technique le vocabulaire de la séparation (1, 2, 3) et proposeront certains prolongements de l'argumentation (4, 5, 6 et 7).

L'ensemble des traductions, sauf indications contraires, est tiré de « Platon, œuvres complètes » (Brisson, 2008). Des modifications ont toutefois été apportées.

⁹ Nous adoptons ici une division conventionnelle quant à l'ordre des dialogues platoniciens (socratiques, de maturité et de vieillesse). Cela dit, notre argument ne repose pas sur un ordre précis entre les dialogues. Voir sur cette question Rowe (2011).

3/ Point de vue méthodologique

Toute analyse de la philosophie de Platon implique une orientation méthodologique. Certains points de vue méthodologiques seront justifiés au cours de l'argumentation. Nous allons ici indiquer au lecteur les principaux choix méthodologiques qui ont été faits.

Même s'il est possible de défendre l'idée qu'il y aurait une doctrine non-écrite¹⁰ concernant les Formes et qu'elle différerait, voire contredirait, celle qui est exprimée dans les dialogues, nous allons émettre ici l'hypothèse selon laquelle il existe une exposition théorique des Formes dans les dialogues et que celle-ci est aporétique. Le *Parménide* en général, et sa première partie en particulier, possède une structure aporétique¹¹. Les dialogues socratiques, à un autre niveau, exemplifient aussi une pareille structure : une fois que le lecteur est arrivé à la fin de ces dialogues, aucune réponse ne lui est explicitement donnée. Cela n'implique pas qu'il n'existe pas de réponses aux questions posées par Socrate, mais que Platon ne désire pas entreprendre tout le travail interprétatif pour son lecteur. Peut-être Platon était-il un sceptique¹² et aucune réponse ne se trouve vraiment dans les dialogues. Cependant, ce scepticisme semble difficilement pouvoir concerner l'hypothèse des Formes puisque son exposition repose sur des bases théoriques explicitement exprimées. Il paraît dès lors raisonnable de penser que *certain*s éléments concernant l'introduction de cette hypothèse peuvent être trouvés dans des dialogues. Néanmoins, il serait surprenant de supposer que les dialogues fournissent une exposition exhaustive et aboutie d'une hypothèse métaphysique dont les difficultés sont mises explicitement en évidence et dont la présentation se voit modifiée au cours des dialogues. En ce sens, l'approche aporétique de l'hypothèse des Formes implique une certaine prudence interprétative et, ce faisant, chacun des arguments avancés par Platon doit être jugé *dans son contexte*.

Derrière la question du statut des dialogues figure également la question de l'évolution de la pensée de Platon¹³. Deux positions extrêmes sont défendues à ce sujet : la lecture unitariste s'oppose à l'interprétation développementaliste (ou évolutionniste). Y a-t-il une unité de doctrine dans le platonisme ou la pensée de Platon est-elle amenée à évoluer, à être révisée, voire à se contredire ? Notons que cette question ne concerne pas uniquement la métaphysique des Formes. Par exemple, la discussion psychologique autour du statut de l'âme et de l'intellectualisme socratique trouvera des partisans des deux approches méthodologiques : l'introduction de la tripartition de l'âme est-elle une évolution dans la pensée de Platon ? D'une façon parallèle, il est possible de se demander dans quelle mesure Platon évolue en ce qui concerne sa défense de l'hypothèse des Formes.

¹⁰ Voir sur cette question Richard (1986) et Gaiser (1968). La problématique de l'enseignement non-écrit de Platon, ainsi que l'interprétation de l'école de Tübingen, représentée par Krämer et Gaiser, seront laissées ici de côté dans la mesure où le but de notre enquête est de proposer une analyse de la notion de séparation telle qu'elle apparaît dans les dialogues. Même s'il existe des arguments convainquants en faveur d'une doctrine orale, il suffit peut-être de noter ici que la vision que nous défendrons considèrera l'hypothèse des Formes comme une théorie aporétique qu'il serait délicat de transformer en un système. Or c'est précisément une vision systématique de la métaphysique de Platon que les défenseurs de l'école de Tübingen cherchent à établir. Sans doute, la lecture de notre analyse de la séparation suggèrera d'elle-même son incompatibilité avec une vision ésotérique de la philosophie de Platon, vision, d'ailleurs, que nous ne souhaitons nullement remettre en doute dans le cadre de ce travail.

¹¹ Thèse défendue par Allen (1997).

¹² Voir Annas (1992).

¹³ Sur cette question, voir la discussion entre Kahn (1996) et Rowe (2003).

Il existe thèses extrêmes entre lesquelles se situe toute une série d'interprétations plus modérées : Cherniss¹⁴ a défendu une version forte de l'unitarisme. Pour lui, l'hypothèse des Formes, de même que les autres thèses fondamentales de la philosophie de Platon, se trouvent affirmées avec une grande constance tout au long des dialogues. Cela ne signifie évidemment pas que dans chaque dialogue se trouve développé l'ensemble de la philosophie de Platon, mais plutôt qu'il n'y a pas de contradiction entre les différentes thèses affirmées par ce dernier dans ses écrits. Ainsi, l'hypothèse des Formes ne serait ni fondamentalement modifiée ni rejetée après le *Parménide* au profit, par exemple, d'une théorie des catégories linguistiques¹⁵.

A l'inverse, c'est la possibilité d'une modification, voire d'un rejet total de l'hypothèse des Formes qui est défendue par certains partisans de l'évolutionnisme. Il existe différentes visions de l'évolutionnisme de Platon. Dans le premier chapitre, nous reviendrons sur la question de la présence éventuelle de l'hypothèse des Formes dans les dialogues socratiques.

Il faut encore distinguer deux positions extrêmes : un unitarisme strict niant toute forme d'évolution dans la pensée de Platon semble peu plausible, en particulier en ce qui concerne l'hypothèse des Formes puisque Platon lui-même reconnaît les tensions et les difficultés d'une telle hypothèse dans ses dialogues (en posant par exemple les questions : de quoi y a-t-il des Formes ? Qu'est-ce que la participation ? Comment avoir accès aux Formes ?). Un évolutionnisme rigide semble tout aussi peu probable : il n'est pas plausible que l'hypothèse des Formes apparaisse soudainement à Platon au moment de l'écriture du *Phédon*, pour être critiquée, voire rejetée, dans le *Parménide*, et refaire ensuite son apparition dans le *Timée*. De plus, une telle position implique une datation exacte des dialogues, ce qui fait l'objet d'un débat perpétuel¹⁶. Notre démarche, puisqu'elle suit une progression thématique, ne nécessite pas de trancher cette délicate question. A vrai dire, la seule position importante concernant notre enquête est la suivante : le *Timée* est un dialogue qui a été écrit à la fin de la vie de Platon¹⁷ et qui propose une tentative de solution à certains problèmes quant au statut du sensible.

Notre recherche n'assumera aucune de ces deux positions méthodologiques extrêmes. Cependant, en décrivant l'hypothèse des Formes comme empreinte d'une certaine dimension aporétique, nous chercherons à montrer comment la manière de la présenter par Platon constitue une sorte de dialogue à l'intérieur des dialogues. Ainsi, nous présenterons la métaphysique platonicienne comme manifestant non seulement une certaine constance, mais aussi, en tant qu'hypothèse amenée à se préciser, une certaine évolution qui tiendra plus d'une sorte de *révision* que d'une remise en question.

Une ultime remarque méthodologique doit être faite concernant la question de l'usage d'un vocabulaire technique dans l'œuvre de Platon. Il semble en effet assez difficile de déterminer un vocabulaire précis qui qualifierait de façon technique l'hypothèse des Formes. Platon ne propose tout du moins pas de réflexion explicite à ce sujet. Or, nous le verrons au moment d'établir le vocabulaire de la séparation, il s'avère parfois utile de se servir de certains concepts qui ne sont pas explicitement présents chez Platon, comme par exemple les notions de *symétrie*, d'*indépendance* et d'*autosuffisance*. La discussion de la problématique de la séparation chez Platon est souvent associée à la question de la capacité d'existence indépendante des Formes par rapport aux particuliers. Or, cette idée provient de la lecture aristotélicienne et n'est pas présente dans les dialogues. Il n'en demeure pas moins que nous se-

¹⁴ Voir Cherniss (1977) et (1957).

¹⁵ Voir Owen et Nussbaum (1986).

¹⁶ La note 13 signale le débat récent entre Rowe et Kahn à ce propos.

¹⁷ Thèse contestée par Owen (1953). Cherniss (1957) répond à ce dernier.

rons parfois tentés d'utiliser un vocabulaire emprunté à la métaphysique aristotélicienne. Cela est problématique à double titre : non seulement, il est délicat de se servir d'un vocabulaire qui n'est pas présent dans l'œuvre de Platon, mais il s'avère aussi discutable de procéder ainsi lorsque le vocabulaire en question est extrait d'un contexte polémique vis-à-vis de la métaphysique platonicienne, ce qui est évidemment le cas de la terminologie aristotélicienne lorsqu'elle concerne la séparation. Néanmoins, si nous utilisons parfois un vocabulaire aristotélicien (par exemple la différence entre les causalités efficiente et finale)¹⁸, c'est parce qu'il nous semble que de tels concepts sont explicitement présents dans la métaphysique de Platon. Cela ne doit cependant pas impliquer que nous cherchons à interpréter l'hypothèse des Formes au travers de la grille de lecture aristotélicienne. En effet, notre interprétation tiendra de l'analyse et non de la critique. Toutefois, rien ne nous empêchera d'emprunter certains concepts à la philosophie d'Aristote lorsque ceux-ci pourront s'appliquer à l'hypothèse des Formes s'ils se trouvent explicitement présents dans certaines des thèses platoniciennes comme cela est le cas en ce qui concerne la notion de finalité. En somme, certains concepts aristotéliciens, non seulement dépassent l'aristotélisme, mais le précèdent aussi.

Etant donné que la problématique de la séparation – en tant que critique de l'hypothèse des Formes – a été explicitement inaugurée par Aristote, et que dans le débat contemporain qui aborde cette critique, la grille de lecture semble avoir été principalement aristotélicienne, il semble utile de commencer cette enquête par un bref survol de la littérature récente portant sur la séparation. Pour ce faire, nous allons retracer brièvement les principaux arguments de la dispute qui a opposé G. Fine et D. Morrison à propos de la problématique de la séparation, d'abord chez Aristote et ensuite chez Platon¹⁹.

4/ Immanence et transcendance des Formes en débat

4.1/ Le débat autour de la critique aristotélicienne de la séparation

4.1.1/ L'interprétation de Fine

L'article le plus influent traitant de la séparation est sans nul doute celui de Gail Fine intitulé « Separation »²⁰ et qui a donné lieu à de nombreux débats et commentaires, notamment dans la littérature anglo-saxonne. Il défend comme principale proposition l'idée selon laquelle, chez Platon, dire qu'une Forme est séparée d'un particulier signifie que celle-ci *jouit de la capacité d'exister indépendamment* du particulier en question. Pour Fine, à l'exception des Formes des objets artificiels et des Formes dans le *Timée* (moyennant une lecture créationniste de ce dialogue), la séparation n'est pas une propriété qui doit être inférée aux Formes intelligibles. Autrement dit, les Formes ne sont pas séparées des particuliers chez Platon et ne possèdent donc pas, en règle générale, la capacité d'exister indépendamment des particuliers. Au début de son article, Fine distingue quatre façons d'exister indépendamment²¹ : dire d'une Forme F qu'elle est séparée signifie soit que : a) cette Forme est *différente* des particuliers qui participent en elles ; b) la Forme F existe dans un lieu différent (ou dans

¹⁸ Sur la question de la finalité dans le *Phédon* voir Vlastos (1969) et Sedley (2007), pages 93-94.

¹⁹ Notre enquête – et la bibliographie en fin de ce travail en témoigne – a principalement trouvé son inspiration dans le débat anglo-saxon autour de la séparation. Cela est dû au fait que la thématique de la séparation est principalement abordée de manière systématique dans la tradition analytique anglo-saxonne. Nous souhaitons développer dans le présent travail des éléments critiques contre certaines des thèses qui sont associées à la séparation par cette orientation méthodologique (capacité à exister indépendamment, transcendance/immanence des Formes).

²⁰ Fine (1984).

²¹ Fine (1984) pages 20-30.

aucun lieu) par rapport au lieu des particuliers qui participent en elle ; c) F peut exister indépendamment de *ce particulier-ci* ou de *cet autre particulier-là* ; ou d) F peut exister indépendamment de *tous* les particuliers. La différence entre *c* et *d* tient au fait que, dans le premier cas, la Forme F devra toujours être exemplifiée par au moins un particulier, alors que dans le deuxième cas, elle peut exister même si aucun particulier ne l'exemplifie (Il s'agit de l'idée des Formes non instanciées). La séparation peut donc être 1) différence ontologique, 2) distinction spatiale, 3) capacité à exister indépendamment n'impliquant pas la non-instanciation des Formes et 4) capacité à exister indépendamment impliquant (la possibilité de) la non-instanciation des Formes. Notons que la troisième situation ne semble pas être une *réelle* capacité à exister indépendamment puisqu'elle implique uniquement le fait qu'une Forme n'existerait pas si aucun particulier ne l'instanciait (ou ne l'avait instanciée ou ne l'instancierait). En outre, Fine affirme que la séparation peut trouver sa justification dans i) le fait que les particuliers se trouvent dans un état de changement (flux), ii) l'idée selon laquelle les Formes sont des paradigmes non-spatiaux et/ou non-temporels, iii) la notion d'*anamnesis*.

Pour Fine, a) la séparation est la capacité d'exister indépendamment pour les Formes (une Forme est séparée si et seulement si elle peut exister indépendamment (sans) des particuliers), b) Aristote a raison d'affirmer que certaines Formes sont séparées des particuliers, mais cela concerne uniquement des cas très précis et en général les Formes ne sont pas séparées²².

Fine constate ensuite que, chez Aristote, il existe différents types de séparation : la séparation locale (*chôris topô(i)*), la séparation conceptuelle (*chôriston logô(i)*) et la capacité d'exister indépendamment, qui se trouve affirmée en *Métaphysique* Δ 11, 1028a33, capacité qu'Aristote associe directement à Platon et qui est aussi appelée priorité ontologique. Ces trois types de séparation ne s'impliquent pas mutuellement et Aristote, lorsqu'il affirme que les Formes sont séparées des particuliers, ferait principalement²³ référence à la priorité ontologique²⁴. En employant *chôris* et *chôriston* de façon interchangeable, Aristote n'impliquerait pas qu'il y ait des Formes qui existent de façon non-instanciée, mais simplement que les Formes possèdent la capacité d'exister indépendamment des particuliers²⁵. Si Aristote rejette la possibilité pour les Formes d'être séparées des particuliers, cela ne signifie pas seulement dans son esprit qu'il n'existe pas de Formes non-instanciées, mais que les Formes ne possèdent même pas la capacité d'exister indépendamment des particuliers²⁶.

Fine poursuit son analyse en montrant comment la théorie du flux n'implique pas la séparation en tant que capacité à exister indépendamment (EI). Cette théorie ne suppose pas en effet que les Formes soient séparées des particuliers mais qu'elles en sont différentes (DIFF).

Précisons les différents sens de séparé (EI) selon Fine :

a) F peut être séparée (EI) de ses instances au sens où, pour exister, elle doit toujours être exemplifiée par au moins *un* particulier. Il ne s'agit pas d'une *réelle* indépendance car, par

²² Fine (1984), pages 33-34. Fine affirme également qu'Aristote a tort de penser que Platon fasse découler la séparation des Formes de leur substantialité.

²³ Fine (1984) n'exclut pas le fait que les deux autres types de séparation entrent aussi en jeu dans la critique aristotélicienne. Cependant, elle pense que cela ne va pas de soi et, qu'en tout cas, Aristote n'emploie pas *chôris* ni ses composés dans ce sens (page 40).

²⁴ Fine se base principalement sur l'*Ethique à Eudème*, 1217b2-16, qui permettrait d'associer séparation et existence indépendante chez Platon : la Forme du Bien ne dépendrait pas, pour exister, des particuliers qui participent en elle, alors que l'inverse n'est pas vrai.

²⁵ Fine (1984), pages 43-44.

²⁶ Fine (1984), page 44.

exemple, la Forme de la Justice n'existerait pas s'il n'y avait pas au moins un acte ou un sujet (humain ou animal) juste dans le monde.

b) F peut être séparée (EI) de ses instances lorsque F peut exister même si aucun particulier ne l'exemplifie. Or cette deuxième possibilité implique l'alternative suivante :

i) La Forme F est séparée : la Forme F existe alors qu'aucun particulier ne l'instancie.

ii) La Forme F est séparable : la Forme F a la capacité d'exister indépendamment des particuliers : la Forme F existerait même si aucun particulier ne participait en elle.

C'est cet ultime sens (ii) qui doit être retenu, selon Fine, pour définir la séparation (EI) des Formes telle que comprise par Aristote. En effet (a) n'implique pas à proprement parler l'idée d'indépendance et (b i) est en réalité un cas spécifique de (b ii). En effet, si une Forme est séparée (EI), elle est de fait séparable, l'inverse n'étant pas vrai. Pour Fine, il faut comprendre que la séparation (EI) des Formes en tant que capacité à exister indépendamment des particuliers relève d'une modalité d'être et non de la réalisation effective de cette possibilité. La Forme F est donc séparée (EI) si et seulement si elle a la possibilité d'exister indépendamment des particuliers, peu importe si cette possibilité est réalisée ou non.

Ainsi, d'après Fine, Aristote conçoit que, pour Platon, les universaux, qu'il identifie aux Formes intelligibles, peuvent exister de façon non instanciée, alors que pour le Stagirite cette possibilité n'est pas acceptable : seuls les particuliers possèdent en réalité cette capacité. Si cette capacité d'exister indépendamment peut, de façon légitime, être rapprochée de la priorité ontologique telle que la définit Aristote, il n'est pas moins légitime de se demander si cela est réellement le critère selon lequel Platon différencie les Formes des particuliers²⁷. Pour Fine, il s'agit bien d'un critère opportun, mais celui-ci n'apparaît que dans les cas très délicats des Formes des objets artificiels et dans une lecture créationniste du *Timée*. Elle rejette donc l'idée selon laquelle les Formes sont uniformément et de façon générale séparées (EI) des particuliers.

Fine étudie également la problématique de la séparation (EI) dans l'œuvre de Platon. Selon elle, les expressions *einai ti, para* et *auto kath' hauto* n'indiquent pas la séparation (EI), mais la différence de deux catégories ontologiques. En ce qui concerne l'usage de *chôris*, il n'implique pas autre chose que la distinction de deux catégories qui s'excluent l'une de l'autre comme dans le *Sophiste* en 248a ou dans le *Parménide* en 129d6-8. En ce qui concerne *auto kath' hauto*, elle affirme, à propos du lien entre cette expression et *chôris*, que dans le *Phédon* :

*To be sure, when the soul is chôris from the body, it exists without it; and it is also autê kath' hautên, the converse is not true. Thus, for example, Plato speaks of the philosopher trying to be autos kath' hauton so far as possible (65b-d). I do not think he means that the philosopher is trying to exist without his body (even though, to be sure, he regards philosophy as a preparation for death).*²⁸

Nous montrerons dans le deuxième chapitre que les deux expressions (*chôris* et *auto kath' hauto*) sont en réalité liées en ce qui concerne l'idée d'indépendance. Certes, l'âme peut être séparée (*chôris*) du corps de façon symétrique. Cependant, il s'agit là d'une définition spécifique de la mort qui apparaîtra dans un contexte mythique. Or, nous montrerons qu'il existe bien un *chôrismos* de l'âme dans la vie philosophique lorsque cette dernière essaye de se libérer du corps, c'est-à-dire d'être indépendante de ce dernier. Fine a raison d'affirmer

²⁷ Voir ci-dessus, note 3, concernant les *particuliers de Platon* qu'il convient naturellement de distinguer des *particuliers d'Aristote*. Si Platon différencie entre les particuliers et les Formes, Aristote, lui, distingue entre particuliers et universaux.

²⁸ Fine (1984), page 60.

qu'il ne s'agit pas à proprement parler pour l'âme d'une *capacité à exister indépendamment* du corps, mais plutôt du fait d'être indépendante de l'influence de ce dernier. S'il n'y a pas ici explicitement l'idée d'*exister* indépendamment du corps, celle d'*indépendance* semble bien apparaître.

Quatre remarques peuvent être ajoutées en ce qui concerne les thèses défendues par Fine :

1) Aristote et Platon associent à la notion de substance, l'idée d'*entité fondamentale*. Pour Platon, les Formes sont des substances, et leur substantialité découle de l'argument du flux : en effet, la coprésence des contraires dans le sensible implique la nécessité de poser des entités non-sensibles, éternelles et non changeantes. Pour Aristote, il faut, pour être une substance, être séparé (EI). Or l'argument du flux n'implique pas la séparation (EI). Et puisqu'il n'implique pas la séparation (EI), les Formes ne peuvent pas être des substances. Cependant, il est important de noter que cet argument est pertinent uniquement si la substantialité est nécessairement liée à la séparation (EI), lien qui n'est jamais explicitement fait par Platon.

2) La réminiscence ne garantit l'indépendance des Formes que par rapport au sujet connaissant et non par rapport aux particuliers. Fine s'oppose ainsi à Burnyeat qui associe la séparation à une « *cosmic vision* » impliquant une « *transcendent, otherworldly dimension* »²⁹ selon laquelle séparation et *anamnesis* iraient ensemble, non logiquement, mais naturellement. Néanmoins, si la séparation (EI) peut se comprendre comme la capacité à exister indépendamment, alors elle n'est pas au final « *otherworldly* », affirme Fine.

3) Les Formes qui sont séparées (EI) inconditionnellement des particuliers sont les Formes des objets artificiels car, selon Fine, ces Formes ont existé *avant* leurs instanciations.

4) Si nous acceptons une lecture créationniste du *Timée*, alors il semble que certaines Formes soient séparées (EI). Mais cela ne vaut pas, par exemple, pour la Forme du Bien, car le démiurge, qui a toujours existé, est bon. Si le *Timée* ne doit pas être compris littéralement, alors il semble bien que les Formes, dans ce dialogue, ne sont pas séparées (EI)³⁰.

4.1.2/ La réponse de Morrison

Pour Donald Morrison, « séparé » ne doit pas forcément se comprendre comme synonyme d'existence indépendante (EI), mais devrait plutôt être défini comme ce qui « est à l'Extérieur des Frontières Ontologiques » (EFO). La thèse principale de Morrison est que, pour Aristote, une substance est séparée si et seulement si elle est séparée (EFO) d'autres substances. Morrison distingue quatre types de séparations : 1) séparation spatiale, 2) capacité d'exister indépendamment, 3) distinction numérique et 4) être « en dehors des frontières ontologiques de ». Il semble évident qu'être séparé au sens 1 ne suffit pas à garantir la séparation d'une substance car, par exemple, un doigt peut être séparé du reste du corps au sens spatial sans être une substance. En ce qui concerne la deuxième possibilité, elle est associée par Morrison à la priorité ontologique aristotélicienne. Or, Morrison s'oppose au fait qu'un terme signifiant en grec « séparé » puisse être traduit au moyen d'un concept incluant la notion d'indépendance³¹. De plus, Morrison affirme que, selon (EI), Socrate devrait être considéré comme un accident (non séparé) du soleil : le soleil est ontologiquement antérieur à Socrate, qui ne serait pas indépendant, donc séparé (EI), du soleil. Ainsi, Socrate en tant qu'accident du soleil ne peut pas être une substance³². Morrison affirme que la séparation, en tant

²⁹ Fine (1984) page 73.

³⁰ Fine (1984) pages 69-79.

³¹ Morrison (1985) page 132.

³² Fine semble répondre à cela que la séparation (EI) concerne les relations entre les substances et les accidents et non entre les substances et les substances.

qu'existence indépendante (EI), nécessite que les substances soient séparées (EI) non seulement des accidents, mais aussi des autres substances. Selon Morrison, les substances sont séparées (EFO) des autres substances, mais non des accidents.

Ainsi, séparé (EFO), au sens de « being outside of each other's ontological boundaries », coïncide également avec la distinction numérique, étant donné que « having something as a basic substratum (*hupokeimenon*) is one way of being within the ontological boundaries of that thing »³³. Morrison prend l'exemple d'un homme qui se trouverait à l'intérieur d'un chêne. Les deux entités sont séparées (EFO) en termes de frontières ontologiques :

*Though specific unity is not the sole cause of ontological distinctness, the immanent form or soul is basic in a way, because it is the difference between the soul of the man and the oak which explains why they do not have unity of motion. The souls of the man and of the oak function like the glue which holds together the bits of wood. What counts is that the souls are different souls, not that they are different in kinds.*³⁴

L'âme immanente possède donc, dans cet exemple, une sphère d'influence et c'est en fonction de cette sphère que sont déterminées les frontières ontologiques. De fait, pour Morrison, la thèse des frontières ontologiques permet de mieux expliciter la notion d'inhérence, ainsi que la distinction entre une substance et ses accidents.

Qu'en est-il de la séparation entre les Formes et les particuliers ? Morrison affirme que la critique aristotélicienne des Formes s'inscrit dans une vision de la séparation (EFO) des substances *les unes des autres*. Si un universel peut être attribué à plusieurs objets, et si ce qui est attribué (prédié) se trouve *dans* ces objets, alors l'universel est inhérent à plusieurs substances et ne peut pas en être séparé. Les Formes, pour Aristote, ne peuvent pas être séparées (EFO) des particuliers sous peine de perdre leur statut d'universel³⁵. Or à cette objection, un platonicien pourrait rétorquer qu'Aristote se trompe sur la relation entre l'universel et le particulier :

*In fact, the universals, the Ideas, are the real substances. The particulars constantly change, and they are not definable, so they cannot be substances in the strict sense, as the Ideas are. Therefore, Ideas are separate from other substances, even though they inhere in the particulars, because the particulars are not substances in the first place. In fact, just because the particulars are not substances, "inherence" is a misleading concept to use in describing their relation to universal. (...) the Idea, as the only substance in sight, is in fact prior to all of the "non-substantial" particulars. This being so, a better concept to employ is "participate".*³⁶

Nous avons cité cet extrait afin de montrer qu'il est possible de proposer une interprétation autre que celle identifiant la séparation à la capacité d'exister indépendamment (EI) afin de rendre compte du débat entre les métaphysiques de Platon et d'Aristote. Morrison suggère que nous avons affaire à deux visions opposées quant au critère de substance (*ousia*), chacune ayant ses propres difficultés. La divergence entre Fine et Morrison peut être décrite ainsi : pour Morrison, les Formes ne peuvent pas être séparées (EFO) des particuliers puisque ces derniers ne sont pas des substances, alors que pour Fine, les Formes ne sont généralement pas séparées (EI) des particuliers puisqu'elles ne peuvent pas exister non instanciées. Toutefois,

³³ Morrison (1985) page 138.

³⁴ Morrison (1985) page 141.

³⁵ Les Formes doivent se trouver *dans* les particuliers : si elles en étaient séparées, elles se situeraient alors en dehors des frontières ontologiques des particuliers et ne pourraient pas être prédiquées de ces derniers. Aristote pense précisément que tel est le problème avec les Formes puisqu'elles sont en réalité des substances.

³⁶ Morrison (1985) page 150.

elles représentent bien une catégorie ontologique différente du sensible. Les deux commentateurs se rejoignent donc sur le fait que les Formes ne sont pas séparées (EI et EFO), mais pas pour les mêmes raisons, puisque leurs concepts de séparation divergent³⁷.

4.2/ La pertinence de la distinction entre immanence et transcendance³⁸ appliquée à la séparation des Formes ?

4.2.1/ La position de Fine (l'immanence)

Fine défend la thèse selon laquelle les Formes intelligibles sont immanentes. Son argumentation peut être résumée ainsi :

1) En partant de ce qu'Aristote affirme en *Métaphysique A*, 9, il peut être affirmé que : a) si x est l'essence de y, alors x est *dans* y. Comme les Formes ne se trouvent pas *dans* les particuliers, elles ne peuvent pas en être leurs essences ; b) Anaxagore et Eudoxe, au contraire de Platon³⁹, pensent que le blanc se trouve *dans* les choses blanches tel un ingrédient. Aristote pense que, pour Platon, les Formes ne se trouvent pas *dans* les particuliers en tant qu'ingrédients et il semble être d'accord avec cette idée. Lorsqu'il affirme que les Formes ne sont pas *dans* les particuliers, il ne veut pas dire autre chose qu'elles ne sont pas des parties des particuliers, et qu'en conséquence elles n'en sont pas des propriétés.

2) Dans le *Phédon*, les Formes sont immanentes : ce dialogue souligne l'immanence des Formes par l'usage qui y est fait du terme « dans ». Par exemple : « la grandeur dans Simmias » (102a11-b6). Cela implique qu'il faut également rejeter la distinction entre « *immanent character* » et Forme. Il ne s'agit pas de deux catégories ontologiques : les « *immanent characters* » sont des « *(parts of) Forms themselves, when they are in things* »⁴⁰.

3) Fine pense qu'il faut se représenter l'immanence des Formes ainsi : « *Forms would then be something like nonmaterial stuffs with different bits (immanent characters) in each of its possessors. Each bit (immanent character) is dependent on its owner, and numerically distinct from every other bit. But unlike material stuffs, no Form is exhausted by such bits. Rather, each consists in an infinite nondepletable amount of nonmaterial stuff* »⁴¹. Le fait qu'une Forme perde l'une de ses parties ne peut pas compromettre sa nature, à l'image de l'eau dans un verre qui ne se trouve pas altérée dans sa nature si une ou plusieurs de ses gouttes lui est/sont retirée(s).

4) Fine affirme enfin que les deux objections proposées dans le dilemme de la participation du *Parménide* (chaque Forme est en totalité (T) dans les particuliers et chaque Forme est en partie (P) dans les particuliers) n'en sont pas réellement. En effet, comme les Formes ne sont pas des objets physiques, elles peuvent se situer entièrement et simultanément dans différents lieux. L'exemple illustrant le mieux cela est la notion de date : il est la même date, le 6 novembre, à São Paulo et à New Haven. (T) ne doit ainsi pas être rejetée pour Fine. En ce qui concerne (P), là encore il ne faut pas considérer les Formes comme des objets physiques.

³⁷ Il semble aussi que, pour Morrison, comme la séparation (EFO) ne concerne pas les relations entre les Formes et les particuliers, mais entre les Formes (substances) et les Formes (substances), le cœur de la discussion entre Platon et Aristote devrait porter sur l'individuation et l'identité des Formes

³⁸ Concernant la notion de transcendance, voir l'annexe 3. Ross (1951) a soutenu l'idée qu'il existait une évolution allant de l'immanence à la transcendance des Formes dans la métaphysique platonicienne. Plus récemment, Fronterotta (2001) s'est opposé à cette interprétation en défendant une continuité à propos de la façon dont les Formes et les particuliers sont séparés tout au long des dialogues.

³⁹ Voir sur cette question Denyer (1983).

⁴⁰ Fine (2003), page 305.

⁴¹ Fine (2003), page 308.

La distinction entre réalité homogène (eau) et hétérogène (une chaise) montre que si les Formes sont considérées comme homogènes, P n'est plus une difficulté : ainsi toutes les molécules d'eau dans le monde satisfont la description de ce qu'est l'eau.

4.2.2/ La position de Devereux (la transcendance)

A cette vision de l'immanence, Daniel Devereux oppose une conception de la transcendance des Formes. Pour ce dernier, la thèse de l'immanence (IM) doit être rejetée pour les raisons suivantes :

1) Deux passages des dialogues (*Banquet* (211a5-b5) et *Timée* (51e6-52d1)) indiquent l'impossibilité de l'immanence : les Formes ne peuvent pas se situer *dans* le sensible.

2) Il convient de distinguer, dans le *Phédon*, deux catégories ontologiques différentes : les Formes intelligibles et les « *immanent characters* ». Ainsi, l'affirmation que la Largeur *en* nous peut soit se retirer, soit périr (102d5-103a2), est à prendre au sérieux en tant qu'elle sert à indiquer que les caractères immanents, contrairement aux Formes, peuvent réellement être réduits à néant. Il faut ainsi différencier les deux catégories⁴².

3) La Forme a) ne se trouve pas *dans* les particuliers, b) n'est pas soumise au changement, c) ne peut pas périr, d) est unique, e) ne peut pas être perçue par les sens et f) ne dépend pas des particuliers pour son existence. C'est exactement le contraire pour les caractères immanents : ils a) se trouvent dans les particuliers, b) sont soumis au changement (de location par exemple), c) peuvent périr, d) sont multiples, e) peuvent être perçus par les sens (puisque la Grandeur *de* Socrate est perçue au moyen des sens) et f) dépendent des particuliers quant à leur existence.

4) L'expression « en soi par soi » n'est pas utilisée, selon Devereux, pour exprimer le mode d'existence (« *mode of existence* ») spécifique des Formes.

5) Les Formes diffèrent des âmes de la façon suivante : elles sont toujours séparées (EI) de leurs participants, alors que l'âme est séparée du corps uniquement par intermittence. En réalité, si affirmer qu'une Forme est séparée des particuliers signifie qu'elle possède la capacité d'exister même si les particuliers qui participent en elle cessent d'exister, alors il faudra aussi affirmer que l'âme existe séparément (EI) du corps, et cela même lorsqu'elle est jointe à ce dernier, car l'âme a *toujours* la capacité d'exister indépendamment du corps auquel elle est unie. Ainsi, l'existence séparée n'est pas exactement la même chose que l'indépendance ontologique. L'âme possède la capacité d'exister indépendamment du corps, mais ne jouit pas, pour Devereux, d'une existence séparée tant qu'elle est liée à ce dernier. Les Formes possèdent-elles la capacité d'exister indépendamment des particuliers ? Si pour une Forme, être en soi par soi, signifie ne pas être affectée par ce qui affecte les particuliers qui participent en elle, alors il semble naturel de penser que la Forme en question ne sera pas affectée si les particuliers en question cessent d'exister.

D'après Devereux, dans le *Phédon*, les rapports Formes-particuliers et âme-corps sont parallèles : l'âme est elle-même par elle-même lorsqu'elle est séparée du corps lorsque survient la mort de l'être humain. Pour jouir de ce statut, l'âme doit pouvoir exister non pas indépendamment d'un corps spécifique (car dans ce cas elle devrait *toujours* se trouver dans un corps), mais de *tous* les corps. Ainsi, pour l'âme, être *elle-même par elle-même* (séparée) implique qu'elle soit ontologiquement indépendante. Or, s'il existe un parallèle entre les relations Formes-particuliers et âme-corps, alors il semble pertinent de concevoir que les Formes puissent exister indépendamment des particuliers qui participent en elles⁴³.

⁴² Devereux (1999) page 197.

⁴³ Devereux (1999) pages 205-206.

6) Les critiques du *Parménide* servent à prouver qu'une Forme ne peut pas être *dans* (soit selon P, soit selon T) les particuliers qui participent en elle sous peine de briser l'unité intelligible de cette dernière⁴⁴.

Devereux affirme que les Formes sont transcendantes au sens où, existant elles-mêmes par elles-mêmes, elles ne sont pas affectées par les propriétés qui touchent les objets sensibles : elles ne changent pas et, plus fondamentalement, elles ne dépendent pas des particuliers quant à leur existence. Il affirme ainsi que 1) le fait d'être séparé (en soi par soi) implique l'indépendance ontologique et, par conséquent, i) puisque l'âme qui est en soi et par soi, lorsque la mort survient, possède la capacité d'exister indépendamment de tous les corps et ii) puisqu'il existe un parallèle entre les relations Formes-particuliers et âme-corps, alors les Formes ont la capacité d'exister indépendamment des particuliers ; et que 2) si, pour une Forme *être en soi par soi* implique qu'elle ne sera pas affectée par ce qui affecte les particuliers qui participent en elle, alors elle ne sera pas affectée lorsque ses participants cessent d'exister.

Comme nous le montrerons dans le deuxième chapitre concernant le *Phédon*, il ne semble pas être correct d'affirmer qu'il existe un parallélisme étroit entre les rapports Formes-particuliers et âme-corps. De fait, il semble que, pour ce qui est du rapport âme-corps, il y a effectivement équivalence entre le fait d'être séparé, et donc d'être *en soi et par soi*, et la notion d'existence indépendante. En effet, l'âme, même dans son union avec le corps, est d'une certaine façon séparée de ce dernier en tant qu'elle tend à en être indépendante. Il ne s'agit certes pas d'une existence indépendante à proprement parler, mais plutôt d'une libération de l'influence du corps. Ainsi *deux* types d'indépendance peuvent s'appliquer à l'âme lorsqu'elle est qualifiée de « elle-même par elle-même » : 1) soit un état d'existence indépendante, 2) soit un mode d'être excluant l'influence du corps. Il importe de constater que dans le deuxième cas, il ne s'agit pas d'une *existence* indépendante (EI). En outre, le premier cas ne semble que difficilement pouvoir s'appliquer à la relation entre les Formes et les particuliers. En effet, l'idée d'existence indépendante apparaît comme problématique puisqu'il n'est pas à proprement parler naturel d'associer une dimension *existentielle* au rapport entre le sensible et l'intelligible.

Au final, la définition de la séparation (EI) qui dérive de la priorité ontologique aristotélicienne pose des difficultés en ce qui concerne les notions de i) modalité et ii) d'existence. La notion de modalité inaugure une discussion concernant les Formes non-instanciées. Or, dans les dialogues, Platon n'aborde jamais explicitement la problématique des Formes non-instanciées. En ce qui concerne la notion d'existence, elle peut indubitablement s'appliquer à une réalité comme l'âme, mais certainement pas, de façon strictement identique, aux Formes. En tous cas, il conviendra de préciser ce que l'énoncé « la Forme F existe » signifie.

⁴⁴ Devereux (1999) page 213.

Chapitre 1

L'apparition de la séparation dans l'*Hippias Majeur* et le *Lysis*

0/ Introduction

Pourquoi commencer notre enquête en examinant l'*Hippias Majeur* et le *Lysis* ? Ce choix ne semble *a priori* pas exempt de controverse et nécessite une justification. Si la séparation concerne le rapport entre les particuliers et les Formes, alors elle ne devrait concerner que les dialogues dans lesquels l'hypothèse des Formes est présente, ce qui n'est pas le cas des deux dialogues en question. En outre, pourquoi choisir précisément ces deux dialogues et non d'autres comme l'*Euthyphron*, qui comporte des considérations qui semblent anticiper la métaphysique des Formes⁴⁵. De plus, pourquoi choisir des œuvres qui traitent du *beau* et de l'*amitié* et non du *courage* ou de la *sagesse* par exemple ? La première interrogation concerne le socratisme de Platon. Il est commun de différencier les premiers dialogues de Platon qui, en tant que textes de jeunesse, constitueraient davantage une description du personnage historique de Socrate qu'une exposition d'une doctrine proprement platonicienne. Il conviendrait d'examiner un dialogue comme le *Phédon* pour voir apparaître des considérations métaphysiques, tandis que les dialogues de jeunesse comme l'*Hippias Majeur* et le *Lysis*, ne traiteraient que de problématiques éthiques, précisément celles qui étaient chères à Socrate⁴⁶.

La discussion qui sous-tend cette difficulté est celle de l'évolution de la pensée de Platon au sein des dialogues. Il n'est pas nécessaire de prendre *a priori* position en faveur d'une lecture unitariste ou évolutionniste de la philosophie de Platon⁴⁷, même si notre analyse nous entraînera forcément dans une direction plutôt qu'une autre. Deux visions extrêmes peuvent être critiquées. Affirmer que l'ensemble de la philosophie de Platon est pareillement présente dans *tous* ses dialogues semble illusoire. Vouloir par exemple découvrir l'hypothèse des Formes pleinement développée dans les dialogues socratiques exigerait un travail considérable, voué en toute vraisemblance à l'échec, puisque toute philosophie est forcément amenée à évoluer. Il n'est de philosophie sans développement et la pensée de Platon ne peut certainement pas échapper à une certaine évolution. Toute la question consiste à déterminer ce sur quoi elle porte et dans quelle mesure.

Cependant, d'une façon similaire, une version évolutionniste stricte semble absurde : qui peut vraiment croire que c'est au moment du *Phédon* que l'hypothèse des Formes prend soudainement vie et que, *d'aucune façon*, ses germes ne se trouvent déjà dans les dialogues de jeunesse. Or, l'interrogation qui consiste à se demander si l'hypothèse des Formes est déjà d'une certaine manière présente dans les premiers dialogues concerne en premier chef notre

⁴⁵ Voir Allen (1970), pages 29-39.

⁴⁶ Par exemple Vlastos (1991) et Figal (1998) qui défendent cette idée.

⁴⁷ Voir note 13.

enquête, puisque si cela n'est pas le cas, il semble inutile d'examiner *l'Hippias Majeur* et le *Lysis*. Il s'agirait donc de tenter d'entreprendre de la façon la plus neutre possible une analyse des passages pertinents de ces deux dialogues en ce qui concerne la problématique de la séparation. Mais de quel type de séparation est-il question ? D'une manière générale, la séparation métaphysique peut être comprise comme un rapport de différenciation entre deux réalités distinctes. En préambule à cette analyse, il n'est peut-être pas inutile de cerner la manière dont s'opère la distinction entre l'objet de définition et ses instances particulières dans deux dialogues socratiques comme *l'Hippias Majeur* et le *Lysis*.

Il apparaît assez certain que les premiers dialogues cherchaient à définir certains concepts, en particulier les concepts moraux. Mais il semble que ces objets ne soient précisément pas simplement des concepts au sens où, par exemple, ils s'avèreraient dépendants des sujets qui les pensent. La toile de fond de ces dialogues est celle du combat que Platon, dans la lignée de Socrate, entreprend de mener contre le relativisme éthique. Ce point sera notamment illustré avec *l'Hippias Majeur*, mais remarquons pour l'instant qu'il existe une continuité entre les premiers dialogues et ceux de la maturité en ce qui concerne précisément ce combat contre le relativisme, à la différence que, dans le deuxième groupe, l'ennemi n'est plus seulement le relativiste moral, mais le relativiste *tout court*. En ce sens, l'enquête métaphysique pourrait bien se comprendre comme le prolongement et l'approfondissement des recherches morales des dialogues socratiques. Rien n'interdit de penser que la question morale représente le point de départ de l'enquête qui aboutira à l'hypothèse des Formes.

Dans cette optique, *l'Hippias Majeur* et le *Lysis* constitueraient, entre autres, les premières briques posées à l'édifice de la métaphysique platonicienne. Une telle conception ne doit nullement impliquer que l'hypothèse des Formes est présente dans ces dialogues, mais plus simplement que certains des arguments proposés anticipent d'une certaine manière l'introduction des Formes intelligibles. Ce point de vue devra être justifié et une lecture de *l'Hippias Majeur* permettra notamment de donner une plus grande crédibilité à cette thèse, car, comme nous le verrons, certains éléments qui décrivent le beau seront similaires à ceux dont Platon se servira lorsqu'il s'agira de qualifier les Formes intelligibles. Enfin, s'il existait un quelconque rapport entre les dialogues socratiques et ceux de la maturité quant à la question du combat contre le relativisme, il apparaîtrait étrange que la métaphysique du *Phédon* ne s'appuie d'aucune façon sur la distinction entre un objet dont la définition est recherchée et ses instances particulières.

1/ *L'Hippias Majeur*

1.1/ *Authenticité et métaphysique*

Il ne serait pas raisonnable de proposer une analyse de *l'Hippias Majeur* sans poser la question de son authenticité, question qui a d'ailleurs été amplement discutée dans l'histoire de sa réception. Les critiques se divisent en trois groupes, selon qu'ils le considèrent comme un dialogue authentique, douteux ou apocryphe⁴⁸. Les doutes concernant l'authenticité de *l'Hippias majeure* sont assez récents puisqu'avant le XIX^e siècle, l'ensemble des interprètes le considéraient comme authentique⁴⁹. En général, la plupart des interprètes contemporains acceptent l'idée que *l'Hippias Majeur* a bien été écrit par Platon. Les critiques les plus saillantes contre l'authenticité du dialogue ont été faites par Tarrant, puis par Kahn⁵⁰. Outre

⁴⁸ Voir à cet usage l'utile tableau que Pradeau (2005) propose sur cette question pages 208-209.

⁴⁹ Sur cette question voir Pradeau (2005) pages 15-22.

⁵⁰ Voir Tarrant (1976) et Kahn (1988), ainsi que la contre argumentation de Woodruff (1982).

des raisons stylistiques, pointant des incongruités ne pouvant provenir de la main de Platon, l'esprit de ces critiques semble reposer sur les points suivants : 1) il existe une antinomie entre les dialogues socratiques qui exposeraient une théorie socratique des concepts et les dialogues de maturité depuis le *Phédon* dans lesquels une hypothèse des Formes transcendantes se trouve exprimée ; 2) l'*Hippias Majeur* semble exposer une théorie métaphysique du beau *lui-même*, considérant ce dernier comme une Forme intelligible, donc 3) ce dialogue ne peut pas avoir été écrit par Platon et faire partie de ses œuvres de jeunesse. En réalité, il serait l'œuvre d'un faussaire voulant non seulement maladroitement imiter le style de Platon, mais aussi sa métaphysique. Seulement l'imposteur aurait commis l'erreur fatale d'introduire l'hypothèse des Formes un peu trop tôt dans l'œuvre du philosophe.

Ainsi, Tarrant affirme qu'une théorie des Formes mal comprise y est exprimée de façon maladroite, puisque sa représentation à un stade embryonnaire est immanentiste, et elle n'est de ce fait pas décrite au moyen des expressions pertinentes (verbes ou prépositions)⁵¹. Cette hypothèse de lecture implique donc une vision systématique du développement de la pensée de Platon qui, pour reprendre l'argument de J.-F. Pradeau, « tient que cette théorie des idées repose notamment sur la conception d'une réalité suprasensible, une *ousia transcendante*, qui n'aurait pas son équivalent dans l'*Hippias Majeur*, où l'auteur développerait donc en lieu et place une doctrine de l'*immanence* qui pour sa part n'est conçue que dans le *Phédon* »⁵². Nous le voyons, les adversaires de l'authenticité de l'*Hippias Majeur* orientent leurs arguments vers l'idée que l'hypothèse des Formes intelligibles ne devrait *d'aucune façon* pouvoir être débusquée dans un dialogue socratique. Or, son expression immanentiste semblerait bien indiquer une sorte d'utilisation biaisée de l'ontologie des Formes, puisque le beau serait à la fois immanent aux particuliers, mais aussi cause externe qui fait que les belles choses sont belles (287c).

Cette vision de l'œuvre de Platon n'est donc pas exempte de partis pris. Premièrement, elle admet une chronologie rigoureuse des écrits platoniciens dans laquelle seul le *Phédon* et les dialogues suivants pourraient inclure dans leurs argumentations l'hypothèse des Formes. Deuxièmement, elle accepte une distinction, assez répandue dans la littérature secondaire⁵³, entre l'immanence et la transcendance des Formes. Mais il est à noter que cette distinction ne s'avère pas du tout évidente quand il s'agit de l'appliquer à la métaphysique des Formes : que signifierait l'idée qu'une Forme se trouve *dans* le sensible ou alors qu'elle le transcende ? Nous serons amené à nous poser cette question dans la suite de ce travail⁵⁴, mais pour l'heure nous allons examiner comment le *beau* se distingue des instances particulières dans l'*Hippias Majeur* et par là-même, nous verrons s'il semble légitime d'associer l'hypothèse des Formes à ce dialogue.

1.2/ Le beau en soi

Le choix de l'*Hippias Majeur* et du *Lysis* n'est pas tout à fait innocent. En règle générale, les dialogues socratiques cherchent à définir un concept moral comme, par exemple, le courage (*Lachès*) ou la modération (*sophrosune* dans le *Charmide*). Cela traduit d'ailleurs l'intérêt principal du Socrate historique tel qu'il est décrit par Platon. L'hypothèse des Formes telle qu'elle est introduite dans le *Phédon* revêt une portée plus large que le domaine

⁵¹ Voir Tarrant (1976), page 60.

⁵² Voir Pradeau (2005), page 19.

⁵³ Nous avons signalé la discussion entre Fine (2003) et Devereux (1999) concernant cette question ci-dessus pages 25-27.

⁵⁴ Voir ci-dessous annexe 3.

de l'éthique. Or, les deux dialogues que nous allons examiner ici semblent, d'une certaine façon, dépasser le cadre de la stricte enquête morale. Le *Lysis*, en proposant une analyse de ce qu'est le *prôton philon*, ouvre la voie au *Banquet* et à ses réflexions sur le désir pour le Beau, alors que l'*Hippias Majeur*, en tant qu'il cherche à définir ce qu'est le beau (*to kalon*), dépasse le domaine de la morale en proposant une description proto-métaphysique d'une entité qui recoupe non seulement une notion esthétique, mais aussi morale. Dans les deux cas, Platon semble aller au-delà de la simple investigation d'une vertu comme cela est le cas pour la plupart des autres dialogues socratiques.

L'*Hippias Majeur* propose donc une recherche qui porte sur le beau (*to kalon*). Ce beau n'est pas simplement une valeur esthétique, mais aussi morale comme le montrent les exemples qui sont égrainés au fil du dialogue, comme dans le cas d'une belle jeune fille (287e-289d), ou d'un beau comportement ou mode de vie (291d-293c) ; nous rencontrons également de beaux plaisirs, de belles lois, voire de beaux ustensiles de cuisine. Que l'intension de l'expression *to kalon* soit plus large que ce que recoupe le terme « le beau » dans son acception actuelle ne fait aucun doute⁵⁵. En général, il représente un état de perfection atteint par divers objets et renvoie donc non seulement à la moralité ou à l'art, mais aussi à toutes les techniques dans lesquelles les objets envisagés peuvent remplir une certaine utilité (295c-266d). Ainsi le *definiendum* de l'*Hippias Majeur* sera décrit au moyen des définitions suivantes :

a/ les réponses d'Hippias

- le beau, c'est une belle jeune fille (287e-289d)
- le beau, c'est l'or (289d-291c)
- le beau, c'est un comportement honorable (honneur et richesse) (291d-293c)

b/ les réponses de Socrate

- le beau, c'est l'utile (295c-296d)
- le beau, c'est l'avantageux (296d-297e)
- le beau, c'est ce qui entraîne les plaisirs de la vue et de l'ouïe (297e-303e)

Chacune de ces tentatives de définitions doit être rejetée. Cela ne signifie pas que ces définitions soient fausses, mais plutôt qu'elles s'avèrent incomplètes. Chacune possède même une certaine valeur. Le caractère aporétique du dialogue ne serait ainsi qu'une ruse. Entre le début et la fin de ce dernier, un certain progrès a été fait en ce qui concerne l'enquête proposée. A défaut d'avoir trouvé ce qu'est le beau, il a été montré ce que le beau n'est pas. La conclusion principale est que le beau n'est pas *ce qui est* beau. Autrement dit, le beau ne peut pas se réduire à la famille des belles choses. Or, cette thèse n'est pas évidente en soi. Platon, au fil du dialogue, va essayer de la démontrer, si bien que la conclusion, en plus d'établir ce que le beau n'est pas, semble réellement justifier ce qui avait été jusque-là affirmé sans preuve, à savoir que, de même que la sagesse (*sophia*), la justice (*dikaiosunē*) et le bien (*agathon*) sont des objets déterminés (*tī*), le beau est lui aussi une chose :

S: Et n'est-ce pas en effet par le beau que toutes les belles choses sont belles ? *H* : Oui c'est par le beau. *S* : Par le beau qui est quelque chose ? *H* : Il l'est pourquoi en douter ?⁵⁶

⁵⁵ Une enquête purement esthétique devrait porter sur *to kallos*, la beauté. Voir Pradeau (2005), page 31, notamment la note 1 en ce qui concerne cette question dans l'*Odyssée*, et aussi en page 32 sur la locution *kalos kagathos*. Nous emploierons parfois le terme « beauté » pour nous référer à l'état dans lequel se trouve un objet possédant le beau en lui. Cet usage ne devra pas se comprendre dans son acception exclusivement esthétique, mais dans un sens plus large.

⁵⁶ *Hippias Majeur* 287c8-d2 : « Ἄρ' οὐν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστί καλά; {- III.} Ναι, τῷ καλῷ. {- ΣΩ.} Ὅντι γέ τιτι τούτω; {- III.} Ὅντι· ἀλλὰ τί γὰρ μέλλει. »

Le beau est une chose et c'est *par* lui que les belles choses sont belles, voici la proposition de départ du dialogue, et c'est cette dernière que Platon va devoir tenter de prouver. La stratégie est simple : pour prouver que le beau est une certaine chose, il va falloir montrer que ce dernier ne peut pas être réduit aux belles choses, mais qu'il est *différent* d'elles. En outre, cette différence se comprendra comme impliquant la causalité du beau sur les belles choses. En effet, si le beau n'était que l'ensemble formé par les belles choses, alors peut-être serait-il différent d'elles, tout du moins conceptuellement, dans le langage, mais dans ce cas, sa fonction étiologique serait plus difficile à percevoir.

Dans une optique nominaliste, quelle serait la causalité du beau, en tant qu'il serait équivalent au signe désignant l'ensemble des objets qui seraient qualifiés par lui ? Une telle éventualité comprendrait la causalité comme étant exclusivement explicative. Dans le cas d'une thèse nominaliste, nous aurions : les belles choses sont belles car elles sont belles, autrement dit *car* le nom « beau » leur est attribué. Est-ce cela que Platon veut signifier lorsqu'il affirme que les belles choses sont belles *par* la beauté ?

Similairement, il faudra se demander si cette causalité peut être, en un sens, productive. Il faut différencier ici l'attribution de la propriété « beau » de l'attribution de l'existence. Platon ne semble pas vouloir suggérer que c'est le beau qui est la cause *des* belles choses, mais que le beau est cause *de la beauté* des belles choses. Avant d'être belle, une chose doit d'abord être un certain objet : elle doit d'abord exister. Dire que les belles choses sont belles par le beau peut être compris de différentes façons dont les deux extrêmes seraient la causalité explicative et la causalité de l'existence d'un objet.

Afin d'essayer de comprendre comment le beau se distingue des belles choses, il n'est pas inutile d'essayer de déterminer ce qu'est le beau et ce que sont les belles choses. Commençons par les deuxièmes : les exemples que donne Platon des belles choses tendent à montrer qu'elles ne peuvent pas être réduites aux objets concrets que sont les réalités matérielles. Si Platon cherche à distinguer le beau des belles choses, il faut remarquer qu'il ne s'agit pas ici d'une distinction entre un universel et des particuliers. En effet, afin d'établir que Platon ne fait pas appel ici à cette différenciation, il suffit de relever les exemples distillés par Hippias et Socrate : une belle jeune fille est sans doute un particulier concret⁵⁷, mais que dire d'un beau comportement, de l'utile, de l'agréable et du plaisir de la vue et de l'ouïe ? Il ne paraît pas exact d'attribuer au personnage d'Hippias la confusion du particulier et de l'universel⁵⁸.

Il s'avérerait trop réducteur d'affirmer que les exemples utilisés ont pour point commun d'être des objets concrets. Par exemple, il semble difficile de se représenter un beau comportement en tant que particulier sensible⁵⁹. Que dire, en outre, d'une belle loi ou de l'utile et de l'avantageux ? Ces propositions sont rejetées par Socrate, non parce qu'elles seraient toutes des instances de particuliers, mais parce qu'aucune d'entre elles ne recoupe exactement ce qu'est le *beau en soi*. Il s'agit en fait de différentes tentatives de cerner ce qu'est le beau, et, par la force des choses, certaines sont plus grossières et éloignées de la vérité que d'autres. Toutefois, toutes possèdent un certain degré de vérité. Certes, affirmer que le beau est une belle jeune fille ou de l'or implique son identification à une réalité matérielle, et à ce titre, n'est pas acceptable. Néanmoins, ces propositions permettent de mettre en avant un aspect

⁵⁷ Cela dit, l'exemple d'une belle jeune fille renferme un certain degré de généralité que n'aurait pas eu la réponse *cette* jeune fille.

⁵⁸ Voir les notes 3, 7, et 27, ainsi que l'article de Nehamas (1975).

⁵⁹ Même si un beau comportement est réalisé par une entité qui se situe dans un cadre spatio-temporel, comme par exemple, un Socrate. Il semble qu'un objet sensible doive toujours être le siège d'un tel comportement. Voir ci-dessous, page 225.

important qui concerne la problématique de la beauté : il existe un lien entre le beau et sa perception sensorielle.

Autrement dit, si comme nous le verrons, le beau n'est pas perçu par les sens, certaines des belles choses, pour leur part, peuvent l'être. Mais cela n'est nullement une propriété générale du beau, puisque par exemple, une belle loi ou un beau comportement ne pourront pas être perçus par les sens. L'*Hippias Majeur* propose ainsi une gradation dans ses exemples et il semble probable qu'il présente un parcours du plus concret vers le plus abstrait, allant ainsi d'une belle jeune fille à l'avantageux. En outre, l'exemple des beaux plaisirs constitue une sorte de retour au questionnement initial⁶⁰, mettant en avant l'importance de ce qui a été, en filigrane, découvert comme le point commun qui fait que tous ces exemples ne peuvent pas être identifiés au beau. Quel est donc ce point commun ? Une réponse semble ici s'imposer : tous les exemples pris dans le dialogue sont ceux d'objets dont la beauté est caractérisée relativement. Aucun d'entre eux n'est par conséquent *absolument* (le) beau⁶¹. Examinons comment ce relativisme parcourt l'argument de Socrate en mettant brièvement en évidence ce qui s'impose comme *problématique* dans chacun des exemples cités.

1.3/ Les belles choses

Voici donc ce que sont les belles choses dans l'*Hippias Majeur* :

a/ La première réponse d'Hippias (le beau, c'est une belle jeune fille) doit être rejetée car elle s'avère trop restrictive. En fait, elle est tellement restrictive qu'elle traduit bien le problème de la confusion entre ce qu'est la beau et ce qui est beau. Nous avons affaire ici à la confusion entre la beauté et l'une de ses instances concrètes. Cela semble être un argument recevable, mais il n'est pas absurde de s'interroger sur son fondement : pourquoi n'est-il pas possible, selon Platon, d'identifier une propriété⁶² avec ses instances?

Après tout, il se pourrait bien que cela soit le cas, par exemple dans une perspective nominaliste qui ne postulerait que l'existence des objets particuliers et celle des noms. Or, la réponse de Platon semble bien être que la non-réductibilité du beau à ses instances concrètes repose sur le fait que ces dernières possèdent cette propriété de façon relative. En effet, imaginons qu'il ne soit pas absurde d'observer une marmite et de s'écrier « Quelle belle marmite ! » comme Socrate est tenté de le faire en 288d. Hippias semble penser que la beauté d'une jeune fille est sûrement d'une nature supérieure. Mais Socrate peut lui rétorquer, à juste titre, que si la belle jeune fille peut sembler plus belle qu'une belle marmite, elle sera moins belle en comparaison avec une déesse (289a-b). L'enseignement principal de cette réfutation

⁶⁰ Voir Pradeau (2005), pages 43-49.

⁶¹ A l'exception, peut-être, comme nous le verrons, de l'avantageux.

⁶² Le terme « propriété » n'a pas d'équivalent dans le texte grec. Nous le choisissons car il semble bien rendre compte de la volonté du dialogue de décrire l'attribution du beau à différents objets. Pradeau choisit le terme de « qualité » (voir Pradeau (2005), page 35, note 1) qui en est une variation. Ce qui compte, c'est qu'il s'agit d'une attribution réelle d'une propriété, par opposition à ce qu'en serait la prédication, même si les deux notions sont intimement liées chez Platon : l'attribution d'une propriété entraîne la prédication d'un nom à cet objet. Mais si Platon ne distingue pas explicitement entre métaphysique et sémantique, d'abord, ses considérations dans l'*Hippias Majeur* sont d'un caractère suffisamment général pour qu'il faille éviter l'emploi de cette division dans la discussion en question, et ensuite, la thèse de l'éponymie affirme que les noms sont prédiqués aux réalités sensibles de façon équivoque et imparfaite. Par ailleurs, Fronterotta (2001), pages 45-79, défend l'idée d'un réalisme objectif qui serait présent dès les dialogues de jeunesse. Ainsi, dans l'*Hippias Majeur*, la définition socratique nécessiterait que les aspects ontologique et épistémologique soient intimement liés.

est double : 1) les objets particuliers sont relativement caractérisés par le beau⁶³, donc 2) aucun d'entre eux ne peut être le beau en soi (*auto to kalon*). Autrement dit, du fait que les choses sensibles sont relativement belles, Platon semble déduire qu'aucune d'entre elles ne peut être identifiée au beau.

b/ Le problème avec l'identification du beau à une telle propriété qui viendrait s'ajouter à des objets matériels semble être que cette idée peut être comprise de différentes façons : soit en tant que composante matérielle, soit en tant que composante immatérielle. C'est la première option qui est écartée ici par Socrate. Par exemple, identifier le beau à l'or n'est pas acceptable car il est évident que tout ce qui est beau n'est pas forcément constitué d'or⁶⁴. Ici encore, c'est bel et bien la notion de relativisme qui entre en jeu : l'or est peut-être ce qui rend beau certains objets, mais le bronze peut très bien être conçu comme ce qui en rend beau d'autres (comme l'Athéna de Phidias, 290b), ainsi ni l'or ni le bronze ne peuvent être ce qui rend les choses belles de façon absolue.

Il faut remarquer que Platon identifie ici l'énoncé « être le beau » et « rendre les choses belles » : autrement dit, le beau est identique à ce qui rend les choses belles. Il s'agit de la mise en évidence de la fonction causale du beau sur laquelle nous reviendrons. Notons pour l'instant que cette fonction causale associée à l'idée qu'aucun ingrédient sensible ne peut absolument prétendre être la cause unique et absolue de la beauté, implique que le beau ne peut pas être débusqué parmi les ingrédients sensibles⁶⁵.

c/ La troisième réponse d'Hippias semble prendre en compte cette dernière objection puisque, dans le cas de l'identification du beau à un comportement (le beau, c'est une vie honorable), la solution proposée n'est pas une réalité sensible. Pourquoi faut-il aussi rejeter cette solution ? Socrate indique ici, une nouvelle fois, que la relativité de cette réponse implique son rejet. En effet, la notion de vie honorable ne sera pas pareillement évaluée selon les circonstances. Si la définition d'une vie honorable que donne Hippias, en dépit du fait qu'elle soit assez longue⁶⁶, n'est pas satisfaisante, c'est bien car elle est soumise à la même objection qui a miné l'ensemble de l'enquête jusqu'à présent : il s'agit d'une définition rela-

⁶³ « Relativement caractérisé » ne signifie pas que pour un sujet X, une marmite apparaîtra belle, alors que pour un sujet Y, elle apparaîtra laide, mais plutôt que pour le *même* sujet, une jeune fille sera plus belle qu'une marmite mais moins belle qu'un dieu. Il y a donc le point de vue unique d'un observateur, ce qui implique sûrement que, puisque le beau n'est pas identifiable à un quelconque objet concret, il s'agit d'une propriété objective qui peut être réellement attribuée à différents objets ; la relativité n'est pas induite par les différents points de vue des sujets à ce moment du raisonnement, mais par le même point de vue considérant le même objet dans différents *contextes*, c'est-à-dire relativement à d'autres objets. A aucun moment Socrate ne semble vouloir inférer ici que pour deux sujets distincts, la même jeune fille puisse apparaître belle et laide. Platon traite ici la beauté comme la notion de grandeur, à la différence que cette dernière est relationnelle.

⁶⁴ Il faut noter que 1) Platon ne défend ni n'attaque l'idée que tout ce qui est fait d'or est beau et 2) si tout ce qui était en or était beau *et* tout ce qui était beau était en or, alors il faudrait se demander si l'or pourrait être identifié au beau. Peut-être serait-il plus juste de dire que l'or serait, dans ce cas, ce qui rend les choses belles, mais comme la suite de l'argument le montrera, c'est précisément le beau qui rend les choses belles. Or, l'argumentation de Socrate cherche à établir que le beau est la cause de la beauté des choses sensibles, mais qu'il ne peut pas, en outre, être identifié à une quelconque réalité sensible, donc notamment à l'or.

⁶⁵ Pour une défense de la conception des Formes comme ingrédients sensibles voir Denyer (1983).

⁶⁶ Une vie honorable, dit Hippias en 291e, est celle qui implique non seulement la richesse, la santé, l'honneur des autres Grecs, mais aussi d'atteindre la vieillesse, d'avoir fait à ses parents un bel enterrement et d'avoir reçu de belles funérailles de la part de ses enfants. Socrate affirme que ces critères ne peuvent pas s'appliquer aux dieux ni aux héros comme Achille, descendant des dieux, ce dernier ne pourra pas, par exemple, offrir un bel enterrement à ses parents.

tive du beau qui ne pourra pas être acceptée dans tous les contextes. Néanmoins, contrairement à ce que Pradeau affirme, le critère de relativité ne semble pas concerner « la variation des circonstances et des jugements »⁶⁷, mais uniquement, à l’instar de l’exemple de la belle jeune fille, les circonstances. Si en effet, par la notion de jugement, il est entendu la façon dont un sujet ressent et juge de la beauté d’un objet quelconque, alors il semble difficile d’attribuer, pour l’instant, cette thèse aux exemples que Platon propose. Il ne s’agit pas en effet d’affirmer que juger du beau puisse varier selon les sujets, mais que la définition proposée par Hippias doit être relativisée selon les contextes dans lesquels *elle* apparaît.

Autrement dit, à aucun moment Platon ne semble douter qu’une proposition telle que « le beau, c’est une vie honorable » sera admise par tous, si son contexte est spécifié. Bref, la relativité du beau dans le monde dépend du contexte dans lequel l’objet qualifié de « beau » se trouve, et non d’un jugement de valeur sur l’objet en question. Platon s’intéresse ici à la façon dont les choses sont situées dans le monde et non à notre jugement subjectif à propos de ces choses, qu’il s’agisse d’objets concrets ou de propositions abstraites.

Si le beau peut se trouver à la fois dans une belle jeune fille, une belle marmite, une belle vie et pourrions-nous ajouter, une belle musique et un beau paysage, il faut alors déterminer quelle est la propriété commune que possèdent ces différents exemples. Or, si le beau n’est pas identifiable à l’un des objets proposés, car ces derniers ne sont que relativement beaux, il doit forcément être une réalité objective absolue. Cette condition est d’ailleurs bien comprise par Hippias lorsqu’il affirme :

*Je vais te le dire : tu cherches, à mon avis, une réponse qui ferait du beau quelque chose qui, jamais, nulle part et pour personne ne puisse apparaître laid.*⁶⁸

Le beau en soi n’apparaîtra laid : 1) jamais (« (...) μηδέποτε (...) ») 2) nulle part (« (...) μηδαμοῦ (...) ») 3) pour personne (« (...) μηδενὶ (...) »). Il semble bien qu’Hippias affirme non seulement la valeur absolue du beau indépendamment des contextes (temps et espace), mais aussi indépendamment du sujet. Or, nous l’avons dit, les exemples que Socrate choisit mettent en évidence 1 et 2, mais pas 3. Comment répondre à cette difficulté ? Il ne faut pas inférer en raison des exemples de Platon dans l’*Hippias Majeur* – qui sont invalidés car relativement dépendants d’un contexte – la conséquence que le relativisme subjectif serait, quant à lui, absent de la discussion. Il va sans dire qu’il doit être rejeté⁶⁹, et il l’est pour ainsi dire de façon implicite : si tous les exemples donnés étaient situés dans un contexte spécifique, ils devraient également être reconnus comme beaux pour *tout observateur*. Pour le dire autrement, Platon n’expose pas ici sa théorie épistémologique, mais pose les premiers éléments théoriques de son hypothèse des Formes. Nous avons affaire à un argument proto-métaphysique qui décrit le monde et les entités qui le peuplent. Toutefois, il existe une condition nécessaire à supposer ici, à savoir la possibilité pour les sujets d’être *objectivement* en contact avec ce monde. Ainsi, dans certaines conditions, tous les sujets s’accorderont pour affirmer qu’une jeune fille (si par exemple elle est comparée à une marmite) sera belle, exactement comme tout le monde sera d’avis que Simmias est plus grand que Socrate et plus petit que Phédon. Il y a dans ces descriptions une valeur objective et aucun jugement subjectif ne pourrait les contredire. C’est cela qui est supposé dans les premiers exemples de l’*Hippias*.

⁶⁷ Pradeau (2005), page 36.

⁶⁸ *Hippias Majeur* 291d1-3 : « {III.} Ἐγὼ σοὶ ἐρῶ. ζητεῖν γὰρ μοι δοκεῖς τοιοῦτόν τι τὸ καλὸν ἀποκρίνασθαι, ὃ μηδέποτε αἰσχρὸν μηδαμοῦ μηδενὶ φανεῖται. ». Sur les deux lectures possibles du verbe *phaneitai* dans ce passage voir Woodruff (1982), page 60, note 102. Hippias en 292e4-5 affirmera que ce qu’il a vraiment voulu dire c’est que personne ne pourra jamais nulle part admettre ou *penser* que le beau soit laid.

⁶⁹ Il le sera d’ailleurs dans le *Banquet* : voir Annexe 3, 1.2.2.

d/ L'interlocuteur anonyme propose lui-même l'idée que le beau puisse être le convenable (*prepon*). Nous faisons ici un grand pas : cette proposition est suffisamment générale pour éviter de tomber dans les difficultés dont étaient empreintes les premières définitions, mais ne peut pas constituer une solution suffisante pour la raison suivante : le convenable fait apparaître les choses belles. L'argument est ici légèrement délicat à saisir. D'abord qu'est-ce que le convenable ? Un exemple nous permet de saisir cette notion :

*Lorsqu'un homme porte des vêtements et des chaussures qui sont bien ajustés, même s'il est ridicule, il apparaîtra plus beau.*⁷⁰

Le cas envisagé ici fait du convenable un élément qui s'ajoute ou s'adjoit⁷¹ à un objet, lui donnant l'apparence du beau. Il faut bien voir que la première partie de cette définition du convenable est tout à fait acceptable pour décrire le rapport du beau aux belles choses : en effet, le beau est une propriété qui, tout en étant différente des belles choses, s'ajoute à ces dernières. Puisqu'il ne peut pas être un ingrédient sensible (comme de l'or), il doit s'agir d'un autre type de propriété qui peut se comprendre, de façon métaphorique, comme l'ajout de vêtements bien ajustés à une personne. Le fait qu'il s'agisse ici de deux réalités physiques est une nécessité du fait du caractère imagé de l'exemple, mais le convenable, en tant que tel, est tout ce qui s'ajoute à un objet et le rend beau. Ainsi, cette définition semble acceptable, à une difficulté près : « rendre beau » peut s'entendre dans deux sens différents. Soit *x* (l'objet envisagé dans l'examen) rend réellement une chose belle, soit il la fait apparaître comme belle. Il semble bien s'agir d'une différence entre une affectation réelle ou apparentielle. Platon distingue ces deux alternatives comme exclusives (294e) : soit *x* rend *y* beau, soit *x* le fait apparaître beau, mais il ne semble pas possible que *x* puisse rendre réellement *et* faire apparaître *y* beau. Cela semble étrange, mais le but de Platon semble être ici de mettre en évidence deux façons dont une propriété peut affecter un objet. Or, si nous admettons que le convenable est ce qui fait apparaître beau ce à quoi il s'ajoute, et si le beau est ce qui cause réellement la beauté dans les objets, alors le convenable ne pourra pas être identifié au beau.

Autrement dit, un objet peut posséder le beau de deux façons différentes : un homme, Robert, ridicule, vêtu d'habits bien ajustés, pourra paraître beau, mais ne le sera pas réellement. Cette beauté factice sera du domaine de l'illusion, alors qu'un autre homme, Maurice, pourra posséder réellement la beauté. Peut-être ceci implique-t-il, dans le cadre d'une beauté physique, une dose d'exercice et un certain régime, mais toujours est-il que Maurice possèdera la beauté de façon réelle. Il faut également ajouter que si Maurice possède la beauté de façon réelle, il la possède tout de même de façon relative, car en comparaison à Zeus, Maurice n'est pas beau, ou plutôt il est réellement moins beau que Zeus. Dans le cas de Robert, *n'importe quel* sujet observant devrait reconnaître qu'il n'est beau que de façon superficielle et non réelle. De même que dans les cas précédents, nous ne semblons pas nous situer ici dans le cadre de l'analyse de l'accès subjectif à la réalité sensible. Pourtant, dans un deuxième temps, en 294d, l'aspect subjectif entre en jeu :

Devons-nous donc accorder, Hippias, que toutes les choses qui sont réellement belles, qu'il s'agisse aussi bien des usages que des conduites, sont pour tous et toujours jugées être et apparaître belles ? Ou bien, au contraire, que tout cela est in-

⁷⁰ *Hippias Majeur* 294a4-5 : « (...) ὅσπερ γε ἐπειδὴν ἰμάτιά τις λάβῃ ἢ ὑποδήματα ἀρμόττοντα, κἂν ἢ γελοῖος, καλλίων φαίνεται. »

⁷¹ Nous examinerons par la suite le vocabulaire de l'ajout et de la présence dans le dialogue.

*connu et suscite on ne peut plus de querelle et de conflit, que ce soit en privé ou en public dans les cités.*⁷²

La discussion franchit donc ici une nouvelle étape puisqu'elle introduit, contrairement aux arguments précédents, l'idée d'un relativisme subjectif. Cependant, il importe de noter que la possibilité de ce relativisme est fondée sur la différence entre deux façons dont une propriété affecte un objet et la capacité du sujet à discerner entre ces deux façons. Il est tout à fait possible d'imaginer un sujet quelconque jugeant qu'un objet n'est pas beau, alors qu'en fait il le serait réellement. Il s'agirait ici d'une erreur de jugement basée sur une incapacité à différencier entre beauté réelle et beauté superficielle. Cet argument est différent de celui qui impliquerait le relativisme subjectif des instances qualifiées par la beauté. En effet, un tel argument affirmerait que même dans le cas d'un objet qui est réellement *relativement* beau, il ne serait pas impossible qu'un individu quelconque le trouve laid. Il s'agirait d'un cas dans lequel l'âme, dérégulée, serait par exemple incapable de saisir le beau. Mais cela n'est pas le sujet de l'argumentation : ce que nous cherchons c'est le beau qui cause réellement la beauté relative dans les choses qui prennent part à lui. Ainsi, dans le monde qui nous entoure, certains objets sont réellement beaux, mais toujours de façon relative. Or, cela implique que le beau soit différent de ces objets, et qu'en tant que tel, il soit la cause de l'acquisition réelle de la beauté par ces objets. A ce titre, le beau n'est pas ce qui fait apparaître un objet comme beau, et il ne peut donc pas être identifié au convenable.

e/ Socrate propose ensuite d'identifier le beau à l'utile (*to chrèsimon*) et à l'avantageux (*to ôphelimon*) (295c-297e). Non seulement ces deux propositions semblent poursuivre sur la lancée qui consiste à identifier le beau à une propriété générale qui qualifierait l'ensemble des belles choses, comme dans le cas du convenable, mais de plus, le rejet final de l'identification du beau à l'avantageux ne semble pas pleinement convainquant. Si le beau ne peut pas être le convenable, il pourrait peut-être se trouver dans la notion d'utile. Ainsi, le beau serait ce qui rend utile chacune des choses qu'il qualifie. En effet, l'échec de la dernière définition implique qu'il faille rechercher ce qui rend ou cause la beauté réelle des belles choses. Les exemples donnés par Socrate ont pour but de montrer que l'utile peut affecter des objets d'une grande hétérogénéité : les yeux, le corps, un cheval, un véhicule, un instrument de musique, une loi. Le point commun entre ces différents cas est que :

*(...) dans chacun de ces cas, nous portons notre regard sur sa nature, sur la façon dont il a été fabriqué et sur sa condition, et nous appelons « beau » ce qui est utile, en fonction de la façon dont il est utile, de ce à quoi il est utile, et de quand il est utile ; et tout ce qui est inutile en rapport à ces aspects, nous l'appelons laid.*⁷³

L'utile est une propriété générale qui peut être partagée par différents objets, de différentes façons, à divers moments, sans se réduire à l'utilité particulière d'un des objets en question. En outre, l'utile est une propriété qui, contrairement au convenable, semble qualifier réellement les objets qui sont caractérisés par elle. Un objet peut-il être utile en apparence ? Répondre à cette question s'avérera évidemment plus aisé si nous comprenons bien ce qu'est l'utile. Entre 295e et 296b, Socrate identifie l'utile à une certaine puissance (*dunamis*)

⁷² *Hippias Majeur* 294c8-d3 : « Ὁμολογήσομεν οὖν τοῦτο, ὃ Ἰππία, πάντα τὰ τῶ ὄντι καλὰ καὶ νόμιμα καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ δοξάζεσθαι καλὰ εἶναι καὶ φαίνεσθαι ἀεὶ πᾶσιν, ἢ πᾶν τούναντιον ἀγνοεῖσθαι καὶ πάντων μάλιστα ἔριν καὶ μάχην περὶ αὐτῶν εἶναι καὶ ἰδίᾳ ἐκάστοις καὶ δημοσίᾳ ταῖς πόλεσιν. »

⁷³ *Hippias Majeur* 295d6-e2 : « (...) ἀποβλέποντες πρὸς ἕκαστον αὐτῶν ἢ πέφυκεν, ἢ εἴργασται, ἢ κεῖται, τὸ μὲν χρήσιμον καὶ ἢ χρήσιμον καὶ πρὸς ὃ χρήσιμον καὶ ὁπότε χρήσιμον καλὸν φαμεν εἶναι, τὸ δὲ ταύτῃ πάντῃ ἄχρηστον αἰσχρόν. »

ou plutôt à « ce qui possède la possibilité ou le pouvoir » (*to dunaton*). Mais il importe alors de se demander ceci : quel genre de puissance est l'utile ?

Les exemples de Socrate semblent suggérer que l'utile renverrait à la puissance de réaliser un certain état ou un certain fonctionnement, c'est-à-dire le fait de remplir une fonction propre. Ainsi, dans cet exemple, un bel œil serait un œil utile donc un œil qui serait en capacité de voir. L'utilité est définie ici comme la capacité de fonctionnement, pour un œil, un véhicule, un cheval ou un être humain : tous possèdent en *commun* une potentialité de fonctionner. Dans le cas où ces objets fonctionnent réellement, alors ils pourront être qualifiés de « beaux ». Une telle définition échappe à tout relativisme : le beau en tant que puissance de fonctionner est une propriété qui peut être attribuée à différents objets et il ne pourra pas y avoir de jugement subjectif quant à la question de savoir si un objet en question est beau ou non : s'il fonctionne, alors il sera beau ; s'il possède l'apparence de cette puissance, donc s'il ne fonctionne qu'en apparence, voire évidemment s'il ne fonctionne pas, il ne sera pas (réellement) beau. Cette définition permet donc d'échapper à la difficulté imputée au convenable.

Cependant, il faut ajouter qu'un objet qui possède réellement cette capacité de fonctionner la possèdera à un certain degré. Etant donné que certains objets fonctionnent mieux que d'autres, il semble que toute comparaison possible des degrés de fonctionnement ne s'effectue qu'au sein de la même catégorie d'objet. Certains véhicules fonctionnent mieux que d'autres, et certains chevaux possèdent un plus haut degré de fonctionnement par nature que d'autres, mais serait-il pertinent de comparer la puissance de fonctionnement d'un cheval à celle d'un Airbus A380, pour dire que, par exemple, l'avion serait plus beau que le cheval ? La réponse à cette question est sûrement négative, et la comparaison entre une belle marmite et une belle jeune fille ne ferait plus sens dans cette optique, même si toutes deux renferment d'une certaine façon un degré de beauté. Ainsi, si Socrate choisit de comparer une jeune fille à une marmite, c'est aussi sans doute pour indiquer à Hippias qu'il est nécessaire de trouver un critère permettant de juger de la beauté de différents objets hétérogènes sans devoir forcément les opposer les uns aux autres. Or, le grand avantage de l'identification du beau à l'utile est qu'il fait de la beauté un attribut commun à des classes d'objets hétérogènes, mais dont chacune possède un critère de fonctionnement propre. Le beau compris dans ce sens est la puissance de fonctionnement qui parcourt l'ensemble des étants.

Cependant, cette définition pose deux problèmes. D'abord, si le beau ne se confond pas avec les belles choses, la puissance générale de fonctionnement qu'il représente est *différente* de ses réalisations concrètes. Si le beau est l'utile, alors en tant que critère global, quel en est le statut ontologique ? La seule indication qui est donnée dans l'*Hippias Majeur* est que le beau est la cause (*aition*) de la beauté des belles choses. L'utile serait donc la cause du fonctionnement des différents objets qui possèdent cette qualité. Il faudra donc revenir sur cette question dans la suite de notre enquête notamment en questionnant l'analyse fonctionnaliste du modèle dans le *Timée*⁷⁴.

La deuxième difficulté est induite par le fait que ce qui est utile, ce qui fonctionne, peut, dans certains cas, avoir des effets négatifs. Par exemple, un avion qui fonctionne merveilleusement bien pourrait, s'il se dirige à pleine allure dans un gratte-ciel, causer de sévères dommages. Or, selon Socrate, et cela semble raisonnable, un tel usage ne permettrait pas d'attribuer le beau comme propriété à ce moyen de transport. Autrement dit, le beau est ce qui est utile de façon positive, c'est-à-dire en tant que l'usage de l'objet en question cause le bien (296d-e). En ce sens, le beau sera l'utile en tant que celui-ci est avantageux. Cette condition ajoutée permet ainsi d'échapper à un autre type de relativisme induit par le fait que l'utile

⁷⁴ Voir ci-dessous pages 197-203.

est toujours utile en vue de quelque chose. L'utile est fonction d'un but, or si cet objectif est mauvais, il faudrait soutenir que le beau puisse causer quelque chose de mauvais, ce qui semble inacceptable. Le beau ne peut pas causer le mal. Une définition utilitariste du beau comme l'utile laisserait cette possibilité ouverte. Socrate décide de rejeter cette alternative en affirmant que le beau, en tant qu'utile, doit se diriger vers le bien, ou plutôt il doit entraîner la réalisation du bien. Par conséquent, le beau est en réalité l'avantageux (*to óphelimon*)⁷⁵.

Ce point est essentiel : l'utile est naturellement et réellement orienté vers l'avantageux. Autrement dit, la réalisation d'une fonction est supposée se diriger naturellement vers une fin positive. Platon insiste ici sur la dimension éthique de la problématique, car il semble possible que le fonctionnement de la *physis* soit orienté naturellement vers un bon fonctionnement. En ce sens, le *cosmos* sera décrit dans le *Timée*, comme nous le verrons dans le dernier chapitre, comme un tout harmonieux façonné par un démiurge qui est bon. Dans le domaine de l'éthique, l'ignorance pourra obscurcir cette tendance, mais l'affirmation du désir fondamental pour le bien entraîne naturellement l'utile sur la pente de l'avantageux.

Cette identification du beau à l'avantageux implique que le beau, puisqu'il génère de bons résultats, soit la cause du bien. Or cette assertion relativement innocente, pose problème à Socrate puisqu'il considère inacceptable d'affirmer que le beau puisse être la cause du bon (297b-c) :

1/ Si le beau est la cause du bon, puisque la cause et l'effet sont différents, alors le beau sera différent du bon, comme un père est différent de son fils tout en étant la cause⁷⁶.

2/ Si le beau est différent du bon, alors le beau n'est pas (le) bon et (le) bon n'est pas le beau⁷⁷.

Alors que le premier argument semble correct, le deuxième est problématique : ce n'est pas parce que le bon n'est pas identique au beau, que le bon ne sera pas beau et inversement. Notons le changement d'usage du verbe « être », passant de son sens identitaire à son sens prédicatif. Cela pourrait suggérer que cette réfutation n'est peut-être pas à prendre absolument au sérieux. Que le beau ne soit pas *identique* au bon n'indique aucunement que le beau ne possède pas, d'une certaine façon, le *prédicat* bon ou que le bon ne possède pas le *prédicat* beau. D'ailleurs, Socrate affirme immédiatement :

*Par Zeus, Hippias, Oui ! Car, pour moi, c'est ce qui est le moins satisfaisant de tout ce que nous avons dit jusque-là.*⁷⁸

Les notions de beau et de bon sont vraisemblablement très proches et peut-être même, dans une certaine mesure, identifiables comme il apparaîtra dans le *Lysis*⁷⁹, mais l'argument présenté ici commence par la distinction induite par leur rapport de cause à effet, pour déboucher sur l'aporie qui découlerait de l'impossibilité de l'attribution de l'un des deux à l'autre.

⁷⁵ A ce stade, Socrate affirme que puisque le désir pour le bien est de fait présent chez tous les hommes, l'utile sera par conséquent l'avantageux dans le domaine des affaires humaines, sauf lorsque l'ignorance sévira. Autrement dit, l'appel à l'intellectualisme socratique (296c) semble bien servir à mettre en valeur le lien étroit existant entre l'utile et l'avantageux.

⁷⁶ *Hippias Majeur* 297b2-c1 « Εἰ ἄρα τὸ καλὸν ἐστὶν αἴτιον ἀγαθοῦ, γίγνεται ἂν ὑπὸ τοῦ καλοῦ τὸ ἀγαθόν· καὶ διὰ ταῦτα, ὡς εἶοικε, σπουδάζομεν καὶ τὴν φρόνησιν καὶ τὰλλα πάντα τὰ καλά, ὅτι τὸ ἔργον αὐτῶν καὶ τὸ ἔκγονον σπουδαστόν ἐστι, τὸ ἀγαθόν, καὶ κινδυνεύει ἐξ ὧν εὐρίσκομεν ἐν πατρός τινας ἰδέα εἶναι τὸ καλὸν τοῦ ἀγαθοῦ. {– ΠΙ.} Πάνυ μὲν οὖν· καλῶς γὰρ λέγεις, ὦ Σώκρατες. {ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ τότε καλῶς λέγω, ὅτι οὔτε οὔτε ὁ ὕος πατήρ. »

⁷⁷ *Hippias Majeur* 297c3-4 : « Μὰ Δία, ὦ ἄριστε, οὐδὲ ἄρα τὸ καλὸν ἀγαθὸν ἐστὶν, οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν καλόν. »

⁷⁸ *Hippias Majeur* 297c10-d1 : « Ναὶ μὰ τὸν Δία, ὦ Ἰππία· ἐμοὶ δὲ γε πάντων ἥκιστα ἀρέσκει ὧν εἰρήκαμεν λόγων. »

⁷⁹ Voir ci-dessous page 48.