

L1 - CM Philosophie antique – 3ème séquence

Platon. La théorie des formes.

Une théorie ontologique et épistémologique

C.Drouet
01/02/2020

Table des matières

I) Connaître, c'est définir. Étude de l'Hippias Majeur	1
Un dialogue socratique	1
Le début du dialogue : une mise en scène de l'art d'Hippias, la sophistique	2
Les sophistes et la sophistique	5
La question initiale du dialogue : qu'est-ce que le beau ? 286c	9
La réfutation des trois définitions proposées par Hippias : la belle jeune fille (287e-289d) ; l'or qui embellit (289d-291c) ; la belle vie (291d-293c).....	10
Les enseignements de la réfutation des trois définitions proposées par Hippias	13
Conclusion du I)	16
II) L'hypothèse d'une réalité « intelligible » dans les dialogues platoniciens	19
Il n'y a pas de science possible des choses sensibles (<i>aisthêta</i>) :.....	19
Formes et réalités intelligibles	24
La critique d'Aristote (<i>Métaphysique</i> , A, 9) :.....	3
Difficultés de la participation (la relation entre le sensible et l'intelligible) – Étude de la 1ère partie du Parménide.	4

Objectif de l'étude de l'Hippias : comprendre quelle est la première forme de réponse apportée par Platon à la question « Qu'est-ce qu'une forme ? »

I) Connaître, c'est définir. Étude de l'Hippias Majeur¹

Un dialogue socratique

Les dialogues de Platon dits « socratiques » mettent en scène Socrate en quête de la **définition générale** d'un concept (justice, courage, beauté, connaissance, etc.) auprès d'experts censés savoir « ce que c'est » mais qui se révèlent incapables de saisir l'essence de la chose en question (essence opposée à l'accident).

- *Charmide* : Qu'est-ce que la **tempérance** ?
- *Eutyphron* : Qu'est-ce le **pieux** ?
- *Lachès* : Qu'est-ce que le **courage** ?
- *Hippias majeur* : qu'est-ce le **beau** ?

Ces dialogues dits « **socratiques** » se caractérisent ainsi :

¹ « Majeur » veut dire plus long (que l'Hippias mineur, plus court).

- Une forme brève, mettant en scène un entretien centré sur une unique **notion**, que l'on cherche à définir.
 - Socrate s'attache à réfuter les définitions proposées par son interlocuteur, en montrant qu'elles sont basées sur une **opinion** (discours auquel on adhère, fondé sur des apparences) et non un savoir véritable.
 - Ces dialogues sont dits « **aporétiques** » : ils se terminent sur le constat qu'on ne parvient pas à formuler une définition qui puisse répondre de manière satisfaisante à la question « Qu'est-ce que c'est ? (Ti esti) ».
- Échec des trois premières définitions de la tempérance données dans le *Charmide* : 159b-160^e, 160^e-161b, 163d-164c
 - Échec des deux premières définitions du pieux données dans l'*Euthyphron* : 5d-6^e, 6^e-11b
 - Échec des deux premières définitions du courage données dans le *Lachès* : 190^e-192b, 192b-193^e
 - Échec des trois premières définitions du beau données dans l'*Hippias majeur* : 287b-289d, 289d-291c, 291d-293d

Dans l'*Hippias*, **7 définitions sont successivement examinées** (les 3 premières sont réfutées. Les suivantes sont insatisfaisantes, mais pas totalement écartées) :

1. Le beau, c'est une belle jeune fille (Hippias)
2. Le beau, c'est l'or, qui embellit (Hippias)
3. Le beau, c'est être riche, bien portant et honoré par les grecs (Hippias)
4. Le beau, c'est le convenable (l'interlocuteur anonyme)
5. Le beau, c'est l'utile (Socrate)
6. Le beau, c'est l'avantageux (Socrate)
7. Le beau, ce sont les plaisirs de la vue et de l'ouïe (Socrate)

Le dialogue se termine sur une ultime définition, non pas vraie mais seulement vraisemblable : « Le beau, c'est le plaisir avantageux ».

En étudiant l'*Hippias majeur*, nous chercherons à répondre aux questions suivantes :
Quel est l'intérêt de définir une notion ? En quoi la définition permet-elle de connaître son objet ?
Pourquoi l'aporie n'est-elle vaine ? En quoi nous permet-elle de comprendre ce qu'est la réalité ?

Le début du dialogue : une mise en scène de l'art d'Hippias, la sophistique

Dans la plupart des dialogues (sauf les dialogues scolaires : *Sophiste*, *Timée*...), Socrate ne demande jamais de but en blanc : qu'est-ce que c'est ? il y a d'abord une **entrée en matière**. Socrate tire parti d'un fait divers pour « exciter à la réflexion ».

Dans l'**Hippias majeur**, Socrate s'entretient avec Hippias d'Elis², sophiste, trois jours avant que celui-ci ne prononce une epideixis³ [conférence] sur « les belles occupations auxquelles se doit consacrer un jeune homme » 286a.

Hippias est un des plus célèbres sophistes. Souvent envoyé par sa cité comme ambassadeur. Socrate l'accueille par ces mots « Voici le bel et savant Hippias ! » 281 a

281 b - Platon tire profit de cette entrée en matière pour rappeler comment les sophistes ont coutume de se présenter ; à la fois des savants et des hommes accomplis.

« Voilà, assurément, Hippias, ce que c'est que d'être un véritable savant et un homme accompli. Et en effet, tu es également capable en privé d'obtenir énormément d'argent de jeunes gens - à qui tu procures des avantages plus considérables encore que ceux que tu obtiens d'eux - tout comme en public tu es capable de bien servir ta propre cité comme il convient de le faire pour ne pas mériter le mépris mais pour être célèbre auprès du grand nombre. »

Socrate s'étonne alors : pourquoi les anciens savants se sont-ils tenus à l'écart des affaires publiques ? il s'agit des présocratiques, de Pittacos, Bias, Thalès de Milet jusqu'à Anaxagore.

Hippias lui répond, comme s'il s'agissait d'une évidence : car ils étaient incapables de réfléchir à la fois aux affaires privées et publiques. Il admet le **progrès** des connaissances et de la capacité à diriger la cité : les savants contemporains, sachant davantage de choses que les anciens, sont mieux à même de diriger la cité.

Socrate suggère que si l'on applique cette affirmation générale à des cas particuliers, on tombe dans des contradictions.

Si Bias revenait parmi nous, on se moquerait de son savoir, moins sage que celui des hommes politiques actuels ? (Homme politique ionien et philosophe du VI s av-JC, selon Diogène Laerce⁴).

Peut-on dire que Dédale (personnage historique mythifié) était moins bon sculpteur que Phidias (Ve s av. J-C) ?

Platon fait acquiescer Hippias, montrant ainsi son absence de réflexion.

² Elis : cité grecque située au nord-ouest du Péloponnèse. La ville d'Olympie dépendant de son territoire, elle avait la charge d'organiser les jeux olympiques.

³ Epideixis : présentation publique destinée à faire valoir l'habileté de l'orateur, en quelque sorte une vitrine de ses talents

⁴ Diogène Laerce : Biographe et doxographe du IIIe s de notre ère. A écrit *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*.

Socrate fait semblant d'accorder foi à Hippias. Il rappelle des faits qui témoignent en sa faveur : les succès rencontrés par les discours de Gorgias et Prodicos devant des assemblées athéniennes, aussi bien au cours de leur mission d'ambassadeur en faveur de leur cité, que dans le cadre de conférences privées pour lesquelles ils se font payer.

Hippias se vante alors de gagner beaucoup d'argent avec ses conférences. Il cite notamment une conférence à Inikos, un petit village de Sicile, où il a gagné beaucoup d'argent en très peu de temps.

Socrate ironise : « A Anaxagore, on dit qu'il arriva le contraire [...] : il négligea et perdit une somme considérable qu'il avait reçue en héritage, parce que son savoir était dépourvu d'intelligence. Il me semble que tu donnes une belle preuve de l'évidente supériorité du savoir des contemporains [...] Et la plupart des gens accorderont que celui qui est savant doit d'abord l'être pour son propre compte ; ainsi ce qui distingue le savant, c'est qu'il est celui qui peut gagner le plus d'argent. », 283 a

Socrate tient ici un propos qui contredit la vie qu'il mène, quant à lui. Il fait semblant d'accorder aux sophistes que l'art et le savoir philosophique, qui ne sert pas à améliorer la vie du philosophe, est donc inutile pour la cité. Alors que la sophistique, elle, se reconnaît à ses effets :

- Les sophistes sont des hommes investis dans les affaires de la cité, capables de persuader une assemblée, donner de nouvelles lois à la cité...,
- De réussir en même temps dans leurs affaires privées (ils gagnent de l'argent),
- Et d'aider les autres à réussir leurs propres affaires privées (ils enseignent comment convaincre un juge et gagner son procès).

Éducateurs itinérants, ils font commerce de leur sagesse et font œuvre politique. Les sophistes ont coutume de présenter leur art à partir des effets engendrés.

Socrate suggère alors à Hippias qu'il a dû gagner beaucoup d'argent à Lacédémone (Sparte). Hippias répond qu'il n'y a rien gagné, les lacédémoniens n'acceptant pas les conférences privées. À l'étonnement (feint) de Socrate (les lacédémoniens ne désirent-ils pas s'améliorer ?), Hippias répond que les lacédémoniens sont très conservateurs (ils ne souhaitent pas changer leurs lois et l'éducation qu'ils donnent à leurs enfants). Socrate relève que c'est très étrange pour des gens qui cherchent à faire le bien que de refuser d'entendre les excellents conseils d'Hippias. Il demande alors à celui-ci de quoi les lacédémoniens aiment entendre parler ? Hippias répond qu'ils aiment entendre parler des origines : généalogie des héros et des hommes, fondation des premières cités... Et justement, dans 3 jours, il doit prononcer une telle conférence.

Les sophistes et la sophistique

Le nom de sophistes

Il ne s'agit pas d'une catégorie inventée a posteriori par les historiens de la philosophie : de nombreux témoignages (Platon, Xénophon, Sophistes eux-mêmes...) montrent qu'il s'agit du nom que les sophistes se donnaient eux-mêmes, certains pour se faire eux-mêmes une sorte de publicité, comme Protagoras le dit de lui-même : *Protagoras*, 317 b « je reconnais que je suis sophiste et que j'éduque les hommes [...] et je prends d'autres précautions encore, si bien que reconnaître que je suis sophiste ne m'a valu aucun déboire ».

Pas une école

La sophistique n'a jamais été une école. Il s'agissait plutôt d'individus isolés, mais pratiquant le même art. Peu de fragments conservés, surtout des témoignages indirects.

Le sophiste, un personnage public

- Car il remplit des fonctions politiques.
 - Ambassadeurs de leur cité : Hippias, Gorgias et Prodicos.
 - Protagoras, rédacteur d'une constitution pour une colonie panhellénique de Thourioi (Grande Grèce)
- Car il se donne en public.

Il proclame qu'il détient un savoir qu'il peut enseigner. Et le prouve sous la forme de conférence ou démonstration prononcée devant un public nombreux, qui a payé pour l'écouter.

Il applique son savoir à la cité tout entière : ainsi Protagoras prétend enseigner « comment bien décider », dans les affaires privées comme publiques.

Hippias, quant à lui, prétend avoir la connaissance approfondie d'un grand nombre d'arts et de sciences différentes. *Hippias mineur*, 368 b « Tu es en tout cas le plus savant de tous les hommes, dans la plupart des savoirs, comme je t'ai moi-même entendu t'en vanter une fois, en énumérant la quantité admirable de tes compétences sur la place publique ».

Euthydème prétend enseigner l'art de la guerre ou comment bien se défendre devant un tribunal (Euthydème, 274 a-d).

De manière générale, le sophiste prétend enseigner la **vertu** (ARETÉ). D'où la question adressée par Socrate à Protagoras : peux-tu nous démontrer que la vertu s'enseigne ? (*Protagoras* 320 b).

La sophistique, une méthode d'éducation, selon les sophistes

Protagoras revendique l'ancienneté de son art. Il prétend poursuivre l'œuvre des poètes, musiciens, prophètes avant lui : éduquer les hommes.

Par-rapport à cette tradition, les sophistes affirment introduire **deux nouveautés** :

- Là où les anciens prenaient le prétexte d'autres arts, le sophiste lui, dit réellement quel est son objet : faire acquérir une **sophia**, d'où le nom qu'elle prend de sophistique. Gorgias précise que cet art s'accomplit entièrement « par et dans le langage » (exclut les savoirs manuels), et l'appelle rhétorique *Gorgias* 450b. Il définit la rhétorique par un rapport spécifique au langage, elle est un outil de persuasion.
- Protagoras affirme exercer un **métier** (1^{er} sens du mot techné), et à titre mériter un salaire.

Socrate interroge ce métier lorsqu'il demande quelle technique (second sens du mot techné : habileté) possède le sophiste : dans le *Gorgias*, Socrate demande au personnage éponyme de définir ce qu'est la rhétorique.

Le scepticisme de Socrate : le sophiste est le mauvais autre du philosophe.

Dans ses dialogues, Platon nous représente Socrate comme cherchant à « se faire un sophiste » chaque jour, en lui déniait tout accès à la vérité.

Socrate fait deux objections au métier décrit par Protagoras, celui d'enseigner la vertu (*Protagoras*, 319 a – 320 c). Ces deux objections se situent sur le même plan que le discours des sophistes, celui des apparences. Il montre par-là que le discours des sophistes sur leur propre art ne recouvre pas tous les cas, ce n'est donc pas une définition :

- À considérer le fonctionnement de l'assemblée athénienne (ecclesia) l'areté n'est pas l'objet d'un art propre : quand il faut bâtir, on fait appel à l'art des architectes. Quand il faut construire un navire, on demande aux charpentiers marins. Il y a là des « choses qui peuvent s'apprendre et s'enseigner », *Protagoras* 319 c. Ces domaines relèvent d'une **technique**. En revanche, chacun est invité à prendre la parole à l'ecclisia sur les affaires publiques pour donner son avis, sans avoir eu besoin d'apprendre quoi que ce soit d'aucune source ni d'aucun maître. On présuppose donc que chacun peut posséder la vertu : c'est la preuve qu'aucun art spécifique n'est requis pour être vertueux.
- Les grands hommes politiques athéniens n'ont pas su faire de leurs propres fils des hommes politique de même valeur : ainsi Périclès n'a pas cherché à éduquer politiquement ses fils, et il a échoué à transmettre son art à Clinias.

Le sophiste apparaît comme le « **mauvais autre** » du philosophe, **Barbara Cassin, L'effet sophistique**, nrf essais gallimard, p. 9. La sophistique a en retour des effets sur la philosophie. Dans l'œuvre de Platon, la figure du sophiste sert d'opérateur négatif pour délimiter la philosophie : il est ce que le philosophe n'est pas.

Selon Barbara Cassin (p. 10), la sophistique est déconsidérée sur tous les plans, dans les dialogues de Platon :

- « **Ontologique** » : le sophiste ne s'occupe pas de l'être ni de l'essentiel. Il ne s'occupe que du non-être (apparences, imitations...) et de ce qui est accident (essentiel / accidentel) ;

- « **Logique** » : il n'a que faire de la rigueur dialectique et ne recherche donc pas la vérité. Il se contente de l'opinion, l'apparence de cohérence, la persuasion dans les joutes oratoires ;
- « **Éthique, pédagogique et politique** » : il vise le pouvoir personnel et l'argent et n'a que faire de la sagesse et de la vertu.

La sophistique : apparence de philosophie et non philosophie véritable. On peut s'y tromper, car la philosophie et la sophistique se ressemblent « comme le loup ressemble au chien, le plus sauvage au plus apprivoisé », Sophiste, 231 a. La philosophie étant mis en position de loup.

Mais faut-il écouter la haine de Platon et rejeter les sophistes de la cité ? Le sophiste ne fait-il pas œuvre politique quand le philosophe fait œuvre de connaissance ?

La réponse de Protagoras à Socrate : le mythe de Prométhée

Au scepticisme de Socrate, Protagoras répond par un mythe, suivi d'un temps d'exposition (322 e – 328 c).

Souci de variété stylistique.

L'appel aux temps immémoriaux

« Il faut un temps où les dieux existaient déjà, mais où les races mortelles n'existaient pas encore... »

La conclusion : une justification de la sophistique

« Pour ma part, je pense être un de ces hommes et pouvoir, plus que personne, rendre à quelqu'un le service d'en faire un homme de bien, et mériter par-là le salaire que je pratique. »

« Voilà, Socrate, dit-il, le mythe et le discours par lesquels j'ai essayé de te montrer que la vertu peut s'enseigner »

L'histoire : les dieux chargent Épiméthée et Prométhée de doter les espèces mortelles de capacités (dunameis). Épiméthée répartit toutes les capacités naturelles mais oublie l'homme, le privant ainsi de moyens de survivre.

Prométhée vole alors le feu que possèdent Héphaïstos et Athena, le feu des techniques, qui permet d'inventer. Les arts viennent pallier le défaut de nature.

Mais l'homme succombe à d'autres luttes :

- Lutte avec les animaux quand il est seul,
- Lutte avec les autres hommes en société.

Voyant cela, Zeus décide de donner l'art qui lui appartient, l'art politique. Il demande à Hermès de le répartir entre *tous* afin que *tous* puissent vivre en société.

À retenir du mythe :

- Protagoras avait coutume de dire qu'**on peut ne rien dire des dieux** ; il ne faut donc pas prendre au sérieux ce que le mythe dit des dieux, que Protagoras ne fait qu'emprunter à la forme traditionnelle du mythe. En réalité, **il parle de l'homme**.
- L'homme n'est pas naturellement moins doué que les autres espèces mortelles, mais il est **doué autrement**, grâce au don de Prométhée : culte des dieux, articulation de la voix en langage, culture de la terre et fabrications techniques. Les hommes n'ont pas reçu les arts achevés, mais seulement la capacité de les inventer progressivement. Reconnaissance de la part du temps et de l'expérience.
- Le progrès des arts manifeste le logos de l'homme, sa **raison**. Dans le *Sophiste* (232 d-e), Platon fait référence, dans la bouche l'étranger, à un projet d'encyclopédie des arts mené par Protagoras. Derrière cet effort de synthèse des expériences humaines sous forme de savoir qui peut se transmettre, le projet du sophiste est d'outiller les hommes.
- Or, la raison n'est pas moins naturelle que les ailes de l'oiseau. Mais elle n'est pas limitée à une fonction. C'est visible à ce que les réalisations humaines excèdent la réponse aux besoins vitaux : la raison fait de l'homme un être d'invention et non de répétition.
- La capacité de **progrès** définit l'humain : les premiers hommes étaient des sauvages. C'est sous la contrainte de la vie en société qu'il apprend à respecter des règles, lois, qui sont des constructions humaines, liées aux circonstances, pour juguler la violence. Progressivement, il développe l'areté, la conscience morale. S'ouvre un autre rapport à l'histoire : humanité inscrite dans un progrès qui ne doit plus rien à la transcendance.
- Ce qui distingue l'**art politique**, don de Zeus, c'est sa nécessaire universalité (donnée à tous les hommes). Il est nécessaire que tous les individus acceptent les règles de leur société, pour que celle-ci existe. Ceux qui ne les acceptent pas sont rejetés du champ social. Toutefois, cette conscience de la nécessité des règles n'empêche pas que les individus aient plus ou moins de conscience morale (areté). C'est le développement de cette dernière que vise l'enseignement de la sophistique.
- Fonction **libératrice** des arts techniques et sophistique vis-à-vis de la nature. Reconnaissance de l'autonomie de l'homme vis-à-vis de la nature et des dieux. Les sophistes peuvent être vus comme les premiers **humanistes**. Ils ne cherchent pas à produire la vérité, qui n'est peut-être pas en notre puissance, mais à faire passer du « moins bon » au « meilleur ». C'est par le discours que le sophiste opère cette transformation des « états ».

Contre la prétention de la philosophie à chercher un discours ontologique, qui dise « l'être », **Gorgias**, dans son traité du non-être, introduit une vision « logologique » du rapport entre le dire et l'être. Le discours n'a pas à rejoindre un être qui serait donné originellement. Gorgias y voit le mouvement inverse : le discours crée de l'être. Ainsi, Ulysse est un effet de

l'Odyssee. Le langage est doté d'une autonomie performative : il a un « effet-monde », Barbara Cassin, p 13.

Le discours est aussi producteur du politique⁵ : discours après discours, la rhétorique crée du lien, une culture commune et produit un espace public. Un des effets de la rhétorique, selon Gorgias, est de constituer une cité en créant un lien politique entre les individus.

En retour, la sophistique fait paraître le discours philosophique comme un fait de langage, comme les autres, qui n'a pas davantage de valeur que les autres. Cela explique peut-être pourquoi la philosophie voudrait la réduire au silence.

La question initiale du dialogue : qu'est-ce que le beau ? 286c

Pourquoi lire l'Hippias ? Pas pour apprendre ce qu'est le beau (le dialogue se conclut par une aporie) mais pour assister en quelque sorte à la naissance de l'hypothèse platonicienne des formes.

Pourquoi la lecture de l'Hippias permet de comprendre la théorie des formes ? Le beau est une qualité. Ce qui est dit de la qualité dans l'Hippias majeur sera dit, dans les textes dits ultérieurs, de la réalité intelligible.

Un artifice dramaturgique : l'interlocuteur anonyme absent

Platon a recours à un artifice dramaturgique : Socrate sollicite (ou feint de solliciter ?) l'aide d'Hippias pour répondre à une question qu'un anonyme réel ou imaginaire lui a posée. Cela lui permet de conduire une critique de l'opinion et de la position des sophistes, parfois de manière agressive. Cela lui permet de mettre en scène les limites du raisonnement

« Récemment, lors d'une discussion où je blâmais comme laides certaines choses et en louais d'autres comme belles, quelqu'un m'a mis dans l'embarras. Il m'a interrogé de la sorte, avec beaucoup d'insolence : « *Comment fais-tu Socrate pour savoir quelles choses sont belles et lesquelles sont laides ? Voyons, serais-tu capable de dire ce qu'est le beau ?* » Et moi, en incapable, je restais dans l'embarras, sans pouvoir lui faire une réponse convenable. Après avoir quitté cette réunion, j'étais en colère contre moi-même, m'adressais des reproches et pris la résolution, dès que j'aurais rencontré le premier d'entre vous qui êtes savants, d'écouter, d'apprendre et d'y consacrer mes efforts avant de retourner ensuite vers celui qui m'avait interrogé pour reprendre le combat de l'argument. Et aujourd'hui, je le redis, c'est une bonne chose que tu sois venu. Expose-moi donc comme il faut ce qu'est le beau lui-

⁵ Utilisé comme substantif masculin, le mot politique désigne tout ce qui a trait à la conduite des affaires de la cité ou, à partir de l'époque moderne, de l'État.

même, et efforce-toi de me répondre avec la plus grande exactitude possible, afin de m'éviter une seconde réfutation qui me rendrait de nouveau ridicule. », 286c-d

Tout au long du dialogue, Socrate n'aura de cesse de faire parler cet interlocuteur absent, qui tantôt questionne, tantôt réfute Hippias mais aussi Socrate.

La question du beau

L'interlocuteur anonyme prévient : *ce qu'est le beau* ne doit pas être confondu avec *ce qui est beau*, 287d. Hippias lui répond qu'il ne voit pas la différence ; il ne comprend pas ni l'intérêt de la question, ni la différence entre ces deux questions.

Socrate - N'est-ce pas aussi par le beau que toutes les belles choses sont belles ?

Hippias - Oui, c'est par le beau.

Socrate - Et le beau est bien une certaine chose ?

Hippias - Il l'est. Mais pourquoi en douter ?

Socrate - « Alors, Étranger, dira-t-il ensuite, ce beau, qu'est-ce que c'est ? »

Hippias - Celui qui interroge ainsi, Socrate, ne cherche-t-il pas à savoir ce qui est beau ?

Socrate - Non, je ne crois pas, Hippias. Il cherche plutôt à savoir ce qu'est le beau.

La réfutation des trois définitions proposées par Hippias : la belle jeune fille (287e-289d) ; l'or qui embellit (289d-291c) ; la belle vie (291d-293c)

Réfutation de la 1^{ère} définition

287 c – Hippias « Je vais lui dire ce qu'est le beau, et jamais je ne serai réfuté. Le beau, Socrate, sache-le bien, pour dire vrai, c'est une belle vierge. »

Pour le sophiste, la vérité est un effet du discours :

288 a – Hippias « Comment pourrais-tu être réfuté, Socrate, si ce que tu dis est ce que tout le monde pense et si tous tes auditeurs en atteste l'exactitude ? »

Ce n'est évidemment pas l'avis de Socrate.

Hippias commence par dire que le beau, ce sont de belles choses : une **belle jeune fille** / une belle vierge (287e-289d). Socrate lui demande alors pourquoi pas aussi une belle jument, une belle lyre ou... une belle marmite ! Remarquer la nature variée des exemples : choses naturelles et objets fabriqués, ceux-ci pouvant être considérés comme plus ou moins nobles.

Hippias répugne à reconnaître la beauté de certains objets : « Même un objet de ce genre, quand il est bien fait, est beau. Mais cette beauté n'est pas comparable à celle d'une jument, d'une jeune fille, ou de toutes les autres belles choses », 288^e

Socrate veut lui faire comprendre que :

- C'est une définition trop restreinte ;
- Qu'elle répond imparfaitement à la question, qui ne demandait pas « ce qui est beau », mais « ce qu'est le beau ».

288 d – Socrate « Si une belle jeune fille est une belle chose, c'est du fait de ce beau par lequel toutes les autres choses peuvent être belles. »

Il n'y a pas autant de beaux que de choses belles, mais un seul et unique beau.

On ne doute pas de l'existence de la jeune fille car nous la percevons par la vue : l'existence des choses sensibles ne provoque pas la réflexion.

En revanche, nous faisons l'expérience de la contradiction lorsqu'il s'agit de leur attribuer une qualité : la jeune fille est-elle belle ? Tel peut la juger belle, tel autre non.

289b - Socrate cite Héraclite : « par-rapport au dieu, le plus savant des hommes n'est qu'un singe en matière de savoir, de beauté comme de toutes les autres qualités. »

- La jeune fille est laide si on la compare au genre des dieux. La beauté de l'objet est donc relative : il est « tantôt beau, tantôt laid ».
- Mais le beau en soi, lui, ne peut être relatif. La réponse à la question « Qu'est-ce que le beau ? » n'est donc pas à chercher sur le plan des objets (par comparaison). 289d - Hippias accorde qu'il faut chercher « le beau qui pare toutes les autres choses et les fait apparaître belles en s'y ajoutant ».

Réfutation de la 2^{ème} définition (Hippias) : l'or, l'ivoire...

Hippias propose alors une autre définition : le beau, c'est l'or, parure qui rend belle toute chose (289d-291c).

Mais Socrate montre alors à nouveau qu'admettre la réponse d'Hippias nous conduit à des paradoxes (290 b) : l'or est-il toujours une parure qui rend beau ? En ce cas, pourquoi, Phidias a-t-il choisi l'ivoire et non pas l'or pour sa statue d'Athéna ? et pourquoi a-t-il fait le milieu des yeux en pierre ? Est-ce parce que Phidias méconnaît le beau ? Or, Phidias était reconnu comme le meilleur sculpteur de son époque.

http://cartelen.louvre.fr/cartelen/visite?srv=car_not_frame&idNotice=809

Athéna armée du type "Athéna Parthénos"

Œuvre romaine d'époque impériale - Ier ou IIe siècle après J.-C. ?

L'*Athéna Parthénos* était une statue colossale (d'environ 12 m) chrysléphantine (d'ivoire et d'or sur une âme de bois) réalisée par Phidias, dédiée à l'intérieur du Parthénon (438 avant J.-C.). Elle est connue par des descriptions antiques (*Pausanias*, I, 24, 5) et par au moins 69 copies anciennes mais de taille réduite.

Non ! Le faut convenir que le choix de l'or est arbitraire. L'or ne rend une chose belle que lorsqu'elle lui convient. Et lorsqu'il ne lui convient pas, il rend la chose laide.

290 d – Hippias accorde que « ce qui rend belle chaque chose, c'est ce qui est susceptible de lui convenir ».

Réfutation du 3ème essai de définition (Hippias) : la belle vie

Hippias propose alors une dernière définition, qui montre qu'il n'a rien compris : le beau est une vie humaine réussie : « être riche, bien portant et honoré par les grecs ; atteindre la vieillesse, avoir fait à ses parents de belles funérailles et recevoir soi-même de ses enfants un bel et magnifique enterrement » (291d-293c).

Il faut remarquer ici qu'Hippias propose une définition de nature différente, puisqu'il ne s'agit plus d'un exemple d'objet matériel, mais un exemple de conduite, présentée sous l'angle d'un jugement de valeur.

Socrate est encore contraint de lui montrer que sa définition n'est qu'un exemple de chose belle, qui ne convient pas dans tous les cas. Il utilise encore le subterfuge de l'interlocuteur anonyme, pour faire entendre directement à Hippias ce qu'il veut dire :

292 c-d - Socrate : « Comment ! dira-t-il, ne peux-tu te souvenir, que je t'interrogeais sur le beau lui-même qui, lorsqu'il s'ajoute à n'importe quelle chose que ce soit - qu'il s'agisse d'une pierre, de bois, d'un homme, d'un dieu, de toute action comme de toute connaissance - permet à cette chose d'être belle ? Car c'est ce qu'est le beau lui-même, cher homme, que je te demande, et je suis incapable de me faire mieux entendre que si tu étais assis devant moi comme une pierre, et même comme une meule sans oreille ni cervelle ! »

À quoi, Hippias répond, peu après (293 a) « Qu'il aille se faire pendre ! Socrate, les questions que cet homme pose sont bien impies ! »

292 e – Socrate « le beau doit sans doute être toujours beau »

Or, la définition d'Hippias ne marche pas dans tous les cas. En effet, il n'est pas convenable, donc pas beau, pour Achille d'être enterré auprès de ses parents auxquels il a manqué de respect (il a désobéi à sa mère Thétis en participant à la guerre de Troie). 292e

La réponse d'Hippias se base encore sur l'opinion « Ce qu'en tout cas, je sais bien Socrate, c'est que ce que j'ai dit est beau pour tous et jugé comme tel ». 292e

Hippias ne comprend toujours pas que la définition d'une qualité ne se base ni sur une comparaison empirique des choses multiples apparentées par le fait qu'elles possèdent la même qualité, ni sur une opinion ou un jugement. Il faut un critère extrasensible, extérieur aux exemples et ontologique, extérieur aux opinions.

Les enseignements de la réfutation des trois définitions proposées par Hippias

1^{er} enseignement : « ce qui est beau » n'est pas « ce qu'est le beau »

Il faut distinguer :

- La multiplicité des objets perçus par les sens, qui possèdent une qualité qui les apparente (tous les objets qui ont en commun d'être beaux) ;
- Cette qualité elle-même, le beau.

Il faut tenir les belles choses et le beau pour des réalités différentes, et distinctes. Seul le beau peut faire l'objet d'une définition.

Le même raisonnement vaut pour toute espèce de choses possédant une commune qualité (courage, vertu, piété, sagesse, science...).

2nd enseignement : « il n'y a de connaissance véritable que de la qualité »

La qualité n'est pas le produit d'un jugement. Le beau, n'est pas ce que tout le monde trouve beau. Si c'était le cas, le beau serait un critère de jugement relatif à ceux qui jugent, or, selon Platon le beau est indépendant de ceux qui le ressentent.

De même, le vrai n'est pas « ce que tout le monde pense » (Hippias). Le discours est vrai à condition d'être fondé sur l'être.

La qualité est ce qui vient déterminer une chose. Sans qualités, une chose serait indéterminée (qualité ontologique et pas seulement logique) et donc inconnaissable. La connaissance ne peut porter que sur des choses déterminées, toujours identiques à elles-mêmes. Elle doit pouvoir se transmettre et est donc tout autre chose qu'une opinion relative à une personne ou à un contexte. Elle doit enfin rendre possible un accord universel entre ceux qui en parlent, et non une unanimité.

Sans savoir ce qu'est le beau lui-même (son être), on ne pourra pas se mettre d'accord sur la beauté des choses belles (savoir).

Selon **Victor Goldschmidt**, on trouve un postulat constant chez Platon qui est que le désaccord est signe de l'ignorance. À l'inverse, tomber d'accord à l'issue de l'examen ensemble d'une idée est le signe qu'on possède une vérité définitive.

Gorgias, 487 e « si nous sommes d'accord, toi et moi, cela veut dire que réellement nous avons, dès ce moment-là, atteint une vérité définitive ».

Alcibiade, 111 b « Assurément, ceux qui savent s'accordent entre eux et ne diffèrent pas »

À condition de ne pas confondre l'universalité du savoir véritable avec l'unanimité de l'opinion.

L'unanimité :

- C'est le fait d'être du même avis.
- Constituée par l'opinion : jugement personnel, qui n'implique pas que ce jugement soit juste ;
- L'opinion est commune ou générale, lorsqu'il s'agit d'un discours collectif, d'un ensemble d'idées partagées par la majorité des membres d'une société, d'un groupe. C'est la forme de pensée commune dans une société, mais particulière relativement au genre humain tout entier.
- L'opinion commune fonctionne comme une convention : elle repose sur un accord tacite. Par exemple, s'accorder sur le fait que saluer quelqu'un avec certains gestes est incorrect.
- D'où la critique faite par Socrate : l'unanimité ne peut fonder aucun savoir mais seulement une apparence de savoir. Le véritable savoir ne peut être fondé sur l'universalité, autrement dit sur une qualité qui s'étend à tout, sans exception.

3^{ème} enseignement : le beau est une qualité

Le beau n'est pas un objet particulier ni un élément qui pourrait s'ajouter à un autre objet : ce n'est pas une causalité de nature matérielle, mais une *qualité*.

Aristote définit la qualité comme une **manière d'être, qui peut être affirmée ou niée d'un objet**⁶.

4^{ème} enseignement : le beau n'est pas une classe particulière d'objets...

... mais une qualité commune, susceptible de se manifester dans des objets distincts dont les modes d'existence diffèrent (une belle jeune fille, une belle jument, une belle marmite, une vie vertueuse...). La définition doit donc porter sur une qualité universelle.

Socrate, faisant toujours parler l'étranger anonyme, insiste : « **le beau lui-même**, qui, lorsqu'il s'ajoute à n'importe quelle chose que ce soit (...) permet à cette chose d'être belle ».292b

5^{ème} enseignement : le beau en soi est un objet réel.

⁶ Dans le *Traité des catégories*, Aristote distingue 10 qualités, qu'il appelle des *catégories* (« qualité attribuée à un objet ») : substance, quantité, qualité, relation, lieu, temps, position, possession, action, passion.

Le fait d'être une qualité n'empêche pas l'objectivité du beau.

Il est une qualité réelle, qui a une existence propre et appartient non aux *logoi* (paroles) mais aux *onta* (êtres). Il existe objectivement et indépendamment des choses qui le possèdent.

Thèse commune à l'ensemble des dialogues : l'objet de la connaissance véritable a une existence réelle, distincte de celle des choses sensibles. Son mode d'existence est « simple » (il est *un*, identique à soi), il n'est que ce qu'il est. C'est pourquoi la définition a toujours seulement pour objet la qualité « elle-même » (*kat'auto*). Le beau en soi : *auto to kalon*. Dans l'*Hippias*, 7 exemples de qualités en soi sont donnés : le beau, la justice, le savoir, le convenable, l'utile, la puissance, l'avantageux et le bien. Chacune de ces qualités est la cause de la possession par de multiples choses de cette même qualité.

6^{ème} enseignement : le beau est la cause productrice de la beauté des choses belles (statut étiologique⁷ de la qualité).

« C'est par le beau, que les choses belles sont belles ».

Le beau ne se réduit pas à une qualité, car il est aussi la cause (*aition*) de leur commune beauté : cela paraît presque une tautologie (dire que le beau est ce qui explique la beauté des choses belles, c'est dire deux fois la même chose). L'entretien dissipe toutefois cette difficulté, en précisant que c'est « en s'ajoutant » aux choses, que le beau les rend belles : il lui reconnaît ainsi le statut d'une réalité productrice, une cause nécessairement antérieure et extérieure à son effet. Socrate dit ainsi « le beau a pour nature d'être le père » de ce qu'il produit, 297b.

297 a : « le père n'est pas le fils et le fils n'est pas père ». La cause et ce qu'elle cause sont forcément différents. Platon semble en déduire que la cause intelligible est différente des effets qu'elle produit dans les choses sensibles.

La position de Platon peut être dite « réaliste » :

- Le jugement de qualification n'a pas pour fondement celui qui perçoit les belles choses (le sujet) ;
- Le beau lui-même n'est pas seulement un nom, et pas davantage un concept, ni un attribut induit par abstraction de la multiplicité des choses belles ;
- Il s'agit d'une **réalité**, qui accomplit une action causale indépendamment de qui la perçoit, et existe indépendamment des choses qu'elle qualifie (idée exprimée dans le redoublement : « *auto kat'auto* », lui-même par lui-même). Parce qu'elle existe antérieurement à ce qu'elle cause, la qualité a sur ses effets une priorité ou supériorité ontologique, car, sans elle, ils n'existeraient pas. Pour le faire comprendre, Platon substantive l'adjectif : l'adjectif beau devient « le beau » (*to kalon*).

⁷ L'étiologie est la recherche des causes.

- Connaître une qualité, c'est considérer ce qu'elle est elle-même, selon le seul rapport qu'elle entretient avec elle-même, en tant qu'elle est la même « toujours et pour tous », 292e. la qualité est à elle-même sa propre détermination (autoprédicative, selon le terme de certains commentateurs).

Aristote montrera ensuite que la réalité de la qualité et son statut de cause peuvent être interrogés, car le concept de cause peut s'entendre en plusieurs sens : cause matérielle, cause formelle, cause efficiente, cause finale. Aristote, *Physique*, livre II, chapitre 3, §§ 2 à 5 et *Métaphysique*, livre V, chapitre 2, §§ 1 à 7.

Conclusion du I)

Récapitulons.

Hippias majeur distingue 3 termes :

- La chose perçue comme qualifiée (belle)
- La qualité elle-même qui est venue déterminer cette chose (le beau en soi)
- La relation de qualification, présentée comme une relation causale (cause de la détermination de la chose qualifiée).

Des trois, il nous reste à préciser la relation entre la qualité et les choses qu'elle qualifie.

Quels sont les termes employés par Platon pour la décrire, dans l'Hippias majeur ? Il désigne l'action causale du beau de 3 manières (selon 3 sens) :

- A. Il *pare* (verbe *kosmei*) ou *ordonne* les belles choses ;
- B. Il *s'ajoute* à elles de différentes manières ;
- C. Il les *produit* et les *fait être* belles.

Que nous apprend-il ainsi du rôle étiologique de la qualité ?

Au sens A. Parer ou ordonner.

Quel est l'agent qui embellit ou met en ordre les belles choses ?

- Est-ce l'artisan qui fabrique la belle lyre ou la belle marmite ? ou encore les parents qui engendrent la belle jeune fille ? en sorte qu'ils réaliseraient le beau en produisant leurs ouvrages ?
- Platon veut nous dire que le beau est lui-même la cause productrice du beau. Il faut lui reconnaître la puissance d'être un agent. Mais en quoi consiste cette agentivité ou activité du beau ? c'est ce qui vient préciser le deuxième sens.

Au sens B. S'ajouter.

L'entretien dans l'Hippias précise que le beau « s'ajoute » aux choses : il *s'additionne* mais aussi *renforce* la chose, il lui donne une puissance (*dunamis*) supplémentaire, à savoir une détermination ou aptitude à être « belle », qu'elle ne posséderait pas sans lui.

Dans la *République*, VI, 509 b, juste avant l'image de la ligne (509 e – 511 e), Socrate décrit de la même façon le surcroît de puissance ou d'existence que le bien ajoute aux choses qui sont connues grâce à lui : « De même, pour les choses connues, tu admettras donc non seulement qu'elles tiennent du Bien le fait

d'être connues, mais aussi que leur être et leur réalité proviennent de lui.»

On peut l'interpréter ainsi :

- Le bien confère la vérité (la puissance à être connus) aux objets connaissables ;
- Réciproquement, il accorde au sujet qui connaît le pouvoir de connaître ;
- Mais il donne également aux choses leur être et leur essence, sans être lui-même ni leur être ni leur essence, mais « quelque chose qui est au-delà de l'essence, dans une surabondance de majesté et de puissance », *République*, VI, 509 b (traduction Leroux). Tout en étant séparé des choses, le bien confère aux choses ce qu'elles ont. C'est par le bien que chaque chose est ce qu'elle est, trouve sa raison d'être ainsi. Voici une interprétation possible : il est bien que ce qui est bon soit.

Par-là, on comprend en même temps ce que veut dire Platon quand il dit que c'est le beau qui *produit* la beauté des choses belles (sens C) : il est beau et bon que ce qui est beau soit.

L'action causale de la qualité n'est pas lointaine : il s'agit bien d'une **présence réelle** et effective de la qualité dans la chose, qu'elle détermine **en la modifiant**.

Ceci implique que la chose modifiée **existait avant** d'être modifiée. Et nous conduit à distinguer deux états de la chose : avant / après que le beau se soit ajoutée à elle. La qualité ne produit donc pas entièrement la chose : elle n'est pas la cause de son existence. Elle détermine son existence, sans la produire.

La qualité détermine les choses sans perdre son unité et sa simplicité. Elle s'ajoute à la chose sans se fondre en elle : pas d'immanence de la qualité à la chose qualifiée, mais une **altérité**, voire une transcendance.

Une ultime précision dans *l'Hippias*, 294 b : « Le beau est ce par quoi toutes choses sont belles, qu'elles apparaissent belles ou non. » semble indiquer qu'il faut distinguer ces deux opérations :

- Faire apparaître belles. C'est le rôle du convenable, par exemple l'ivoire qui convient à la statue d'Athéna, et la fait apparaître belle ;
- Faire être belles les chose. C'est le rôle du beau : la chose belle est belle, que sa beauté soit perçue ou non.

Mais en disant que le beau est ce qui fait être belles les choses belles, Platon ne nous explique pas encore comment.

Dans l'Hippias majeur, Platon nous met sur la voie des réalités intelligibles. Ce qu'il dit des qualités dans *l'Hippias* majeur, il le dira ensuite des réalités intelligibles. Il s'agit de substantives des qualités simples, qui sont la cause de la possession par une multiplicité de choses d'une même et unique qualité. Et cette causalité détermine leur existence et non pas simplement leur apparence. En étant présente à ce qu'elle qualifie, la qualité « fait être » d'une certaine manière.

Mais l'*Hippias* majeur n'explique pas encore de quelle manière une réalité intelligible est la cause des réalités sensibles. Les deux principales inconnues sont les points suivants :

- Il ne se demande pas quel est l'état de la chose qualifiée avant ou indépendamment de la qualité ;
- Il ne précise pas non plus de quelle manière une qualité simple peut se porter en même temps sur des choses distinctes. Il reste à expliquer comment une réalité intelligible séparée peut être la cause d'une pluralité de choses sensibles qualifiées par elles.

L'aporie sur laquelle se clôt l'*Hippias* majeur nous enseigne que :

- La question posée par Socrate : « Qu'est-ce que X ? » (ce que c'est : *ti esti*) n'appelle pas une définition nominale, telle que celles du dictionnaire, qui donnent les différents sens dans lesquels on emploie un même mot (exactitude sémantique). Il ne suffit pas non plus de choisir les mots permettant de décrire extérieurement ce qu'est l'objet « X ».
- Il ne suffit pas non plus de dire ce sur quoi tout le monde tombe d'accord (omologia).

Au regard de l'étymologie :

Le latin « *definitio* » est construit sur « *finis* » : la limite, la borne, la frontière. « Définir » désigne l'acte de tracer ou de reconnaître une limite, et la « définition » est le résultat de cet acte, qui circonscrit et sépare ce qui se trouve ainsi enclos.

Habituellement, la définition est posée comme liminaire, en tant que principe qui éclaire l'objet dont il va être question. Alors, elle n'est bien souvent que le recueil lexicographique des significations fixées par l'usage.

Aux yeux de Socrate, le critère de vérité d'une définition est autre.

Définir, c'est énoncer le sens d'un terme en exposant la nature de la chose. La définition du cercle dit ce qu'il est – un ensemble de points du plan géométrique, équidistants d'un même point appelé « centre ».

Dès lors, si elle prétend énoncer ce que les choses sont en elles-mêmes, ne devrait-elle pas plutôt être l'objet qu'on cherche à connaître plutôt qu'une prémisse de la connaissance ?

Il est faux de croire que nous possédons déjà les définitions des objets que nous cherchons à connaître.

Pour plagier Saint Augustin, on pourrait dire au sujet des vertus ou des qualités « s'il s'agit de savoir si je trouve belle une chose, je sais ce qu'est la beauté. Mais si on me demande de définir ce qu'est la beauté, je ne sais plus ». Définir, c'est répondre à la question « Qu'est-ce que c'est ? »

Les dialogues mettent en scène Socrate essayant de produire des définitions avec ses interlocuteurs, mais ceux-ci n'aboutissent qu'à des définitions qui ne sont pas valables dans toutes les conditions et qui varient selon les points de vue particuliers des interlocuteurs ou selon les situations. Dans ces conditions, on n'atteint pas à un savoir universel et immuable.

Il faut se mettre en quête d'une science véritable, non relative au sujet qui parle et dont l'objet est éternellement identique à soi. C'est la raison pour laquelle Platon est conduit à faire l'hypothèse d'une réalité intelligible, indépendante des choses sensibles, et qui serait l'objet de la connaissance.

II) L'hypothèse d'une réalité « intelligible » dans les dialogues platoniciens

Jean-François Pradeau : « L'existence d'une réalité « intelligible » est l'hypothèse majeure de la philosophie platonicienne. Elle est peut-être aussi la plus fragile et la plus discutée de celles que le philosophe athénien a défendu dans ses dialogues. » in *Platon : les formes intelligibles*, p.7. Ouvrage collectif coordonné par Jean-François Pradeau, PUF, 2001

Cette hypothèse peut être formulée ainsi :

C'est du fait de leur participation aux formes intelligibles que les choses sensibles reçoivent la forme d'existence particulière qui est la leur.

Nous allons chercher à comprendre :

- **Ce que sont les choses sensibles (leur part sensible)**
- **Ce que sont les réalités intelligibles**
- **Quelle est cette relation de « participation » qu'elles entretiennent : sa nature et ses difficultés.**

Nous verrons que l'ontologie est articulée à une théorie de la connaissance : en cherchant à comprendre ce qui rend possible la connaissance véritable, Platon est conduit à définir ce qu'est l'être.

Il n'y a pas de science possible des choses sensibles (*aisthêta*) :

- Elles sont ce qui est perçu par les **sens**.
 - Elles sont soumises au **devenir** : elles naissent, changent, puis inéluctablement se corrompent. Leur existence est provisoire et elles ne cessent de se transformer. La belle jeune fille ne reste pas éternellement belle.
 - Elles sont **multiples** et différentes les unes des autres. Il y a autant de façons d'être belle qu'il y a de belles jeunes filles. Aucune n'est la beauté « en soi ».
 - Pour toutes ces raisons, il est impossible de les définir et donc de les nommer.
- Cratyle, 439 d : « Peut-on donc dénommer cette chose de façon correcte, si elle se dérobe sans cesse, en disant d'abord « c'est cela » et ensuite « c'est telle ou telle chose » ? En même temps que nous sommes en train de

parler, n'est-il pas nécessaire qu'elle devienne aussitôt un autre en soi, qu'elle se dérobe et ne soit plus dans cet état ? »

- Cela va plus loin. On peut se demander si elles sont affectées d'un déficit d'être ou de réalité : *Cratyle*, 439 e « Comment donc ce qui n'est jamais dans le même état pourrait-il être « quelque chose » ? ». Le monde sensible serait une réalité mais dépourvue par elle-même d'une réelle existence, parce que perpétuellement changeante.

Aristote atteste d'une influence d'Héraclite et de Parménide sur la philosophie de Platon, au début de sa *Métaphysique*, A, 6, 978 a29-b7 (traduction Tricot)

« Dès sa jeunesse, Platon, étant d'abord devenu ami de Cratyle et familier avec les opinions d'Héraclite, selon lesquelles toutes les choses sensibles sont dans un flux perpétuel et ne peuvent être objet de science, demeura par la suite fidèle à cette doctrine. D'un autre côté, Socrate, dont les leçons portaient exclusivement sur les choses morales, et nullement sur la nature entière, avait pourtant, dans ce domaine, cherché l'universel et fixé, le premier, la pensée sur les définitions. Platon suivit son enseignement mais il fut amené à penser que cet universel devait exister dans des réalités d'un autre ordre que les êtres sensibles ; il ne peut exister, en effet, croyait-il, une définition commune des objets sensibles individuels, de ceux du moins qui sont en perpétuel changement. À de telles réalités, il donna alors le nom d'Idées, les choses sensibles étant distinctes d'elles et toutes dénommées d'après elles ; c'est en effet par participation qu'existe la réalité sensible, univoque à l'égard des idées. »

Aristote semble ici faire une histoire des idées de Platon, issu d'une triple généalogie :

- Héraclite, auquel il reprend il reprend une conception du sensible comme changement perpétuel (thèse du mobilisme universel et éternel : *toutes choses s'écoulent toujours et rien ne demeure*)
- Socrate, qui lui lègue le souci de l'universel et la recherche de la définition (empêchée par le mobilisme)
- Les pythagoriciens, dont il garde l'idée d'une relation imitative entre le sensible et l'intelligible. Pour expliquer le monde, les pythagoriciens font appel à des principes mathématiques (chaque chose est un nombre), qui se situent en dehors des choses sensibles.

Platon a-t-il eu recours aux intuitions de Socrate et des pythagoriciens pour résoudre le problème posé par la thèse héraclitienne, à laquelle il ne renonce pas ? en effet, si l'on soutient, avec Héraclite que « toutes les choses sensibles sont dans un flux perpétuel », alors

« il n'en existe pas de science ». Selon Jean-François Pradeau, « il existe bien, au principe de la recherche philosophique platonicienne un problème Héraclite. »⁸

Platon conserve l'hypothèse d'Héraclite, tout en la critiquant, puisqu'il propose la théorie d'une réalité intelligible pour la dépasser. Comme si l'hypothèse d'Héraclite posait un défi à la philosophie : comment sauvegarder la connaissance ? Platon est celui qui a fait d'Héraclite un précurseur de la philosophie, et lui a donné une importance qu'il n'avait peut-être pas.

Lecture des extraits Platon et Héraclite

À la fin du livre V de la *République*, Platon distingue la science de l'opinion à partir de leurs objets respectifs :

- Celui qui pose son regard sur les choses sensibles, lesquelles présentent pour l'observateur, des caractères opposés, produit de l'opinion ;
- Seul celui qui contemple les formes produit de la science. Il n'y a de science possible que de ce qui est défini.

La manière dont l'objet connu se manifeste au sujet connaissant qualifie ici son statut ontologique. Il y a un rapport étroit chez Platon entre épistémologie et ontologie. N.P. White parle d'« épistémologie métaphysique »⁹.

Ainsi, dans un passage fameux du livre V de la *République*, Platon distingue l'opinion et la connaissance en faisant le lien entre leur objet propre et le type de savoir qu'elles sont capables de produire. « C'est en rapport avec une chose différente que chacune d'elle est par nature capable de quelque chose ? » ; « Chaque capacité se rattache naturellement à un objet différent » ; « Donc, si c'est ce qui est qui est connu, alors ce qui est opiné serait autre chose que ce qui est ? », *République*, V 478 a-b.

République, V, 478a – 480a		
Ignorance (ou non-connaissance)	Non-être ; rien	Ce qui n'est pas ne peut être connu
Connaissance	Être	Elle peut connaître . « C'est en rapport avec ce qui est qu'elle peut connaître comment se comporte ce qui est. » Seul ce qui est peut être connu. « Ce qui est complètement est complètement connaissable ».
Opinion	Ce qui est et n'est pas <u>à la fois</u> : tout ce qui	Elle peut opiner .

⁸ Jean-François Pradeau, Introduction à *Héraclite, fragments*, GF, 2004

⁹ in *Platon : les formes intelligibles*, p. 89. Ouvrage collectif coordonné par Jean-François Pradeau, PUF, 2001

	<p>est fluctuant et variable, et peut présenter des caractères opposés (domaine sensible et moral).</p>	<p>On ne peut opiner sur ce qui n'est pas, mais ce ne peut pas être sur l'être. L'objet de l'opinion « erre dans l'intermédiaire entre l'être et le rien ». C'est le sensible : ce qui est en réalité un (par exemple la beauté), en se manifestant partout dans les actions et les corps, paraît être multiple (476 a) et contraire à soi. Ainsi, les choses belles peuvent aussi paraître laides ; les choses grandes peuvent aussi paraître petites... Dès lors, l'opinion est une puissance intermédiaire entre connaissance et ignorance : plus obscure que la connaissance mais plus claire que l'ignorance. Elle produit une forme d'illusion : le sensible nous fait croire qu'il existe autant de beautés qu'il y a des choses belles.</p>
--	---	--

Le fait que les choses vues dans des perspectives différentes paraissent posséder des propriétés opposées suscite des apories et perturbe l'âme en quête de savoir, qui se sent alors en désaccord avec elle-même (rappel : le désaccord est signe d'ignorance chez Platon). Elle est dans la confusion et encourt l'erreur.

En *République*, X, 602 a, Platon demande : l'imitateur acquiert-il la science des choses qui sont l'objet de son dessin ou de son poème ? Platon soutient non seulement qu'il n'acquiert ainsi aucune science, mais seulement une opinion, mais qu'en outre cette opinion n'est pas « correcte ». Il ne fait qu'imiter ce qui semble beau au grand nombre, sans savoir si ce qu'il imite est réellement beau ou utile. En 602 c-d, Platon avance des arguments que reprendront les sceptiques (Pyrrhon, 4^e s av-J.C. ; Sextus Empiricus, 2^e s ap.J.C.):

- La différence entre ce qui est vu de loin et ce qui est vu de près : « la même grandeur, selon qu'on la regarde de près ou de loin, ne paraîtra pas égale », 602c
- « Les mêmes objets, selon qu'on les observe dans l'eau ou hors de l'eau, paraissent fracturés ou droits, et aussi concaves ou convexes » ;
- Les différences de perception des couleurs. Dans les *Esquisses pyrrhoniennes*, Sextus Empiricus, prend l'exemple du cou du pigeon qui change de couleur en bougeant.
- L'illusion que donne la peinture lorsque, sur une surface plane, elle fait ressentir de la profondeur au moyen d'ombres.

L'imitateur, qui adopte un certain point de vue, n'atteint pas seulement ce qui est, mais ce qui apparaît : il produit la mimesis d'un *phantasma*, et non l'*aletheia*.

Le choix d'exclure l'apparaître du champ de la connaissance : Hegel versus Platon.

L'apparaître, toujours en devenir, se trouve ainsi placé comme contraire de l'être, toujours identique à lui-même. La seule réalité pleine et entière ne peut être vue que comme éternellement identique à elle-même. À partir du moment où on ne donne comme seul

objet à la connaissance que l'être, et où on considère en même temps que l'art s'intéresse aux apparences et à l'apparaître, on est conduit comme Platon à réduire l'art à une présentation de « simulacres » de vérité.

Plus tard, Hegel, réintègrera l'apparaître dans l'être, au titre de moments de la réalité. Il met en projet une **phénoménologie**, une science de l'apparaître. Comme Platon, Hegel verra dans l'art un mode du « paraître », mais en lui donnant un sens positif : le paraître artistique n'est pas de même nature que le phénomène immédiat de la chose. Car en lui, la chose n'est pas là en tant qu'elle-même, mais pour qu'en elle se révèle autre chose, qui la vérité de la chose (l'essence de l'étantité), ce que Hegel nomme l'Idée. Ainsi, dans *Anatomy of a murder*, d'Otto Preminger, film de 1959, le procès n'est pas seulement là en tant que récit anecdotique. Il est là pour révéler à quel type de vérité on peut s'attendre dans un tribunal. Le film, et l'art en général, est la présentation sensible d'une idée. Dans l'art, l'esprit s'intuitionne lui-même.

Plus tard encore, Husserl fera des apparences une source légitime de connaissance. Il conservera le titre de phénoménologie, à laquelle il donnera pour tâche de décrire ce dont seule la conscience a l'expérience, pour comprendre quel est le sens exact que la conscience donne à chacune de ses expériences. Il se convertira au point de vue subjectif et suspendra le point de vue extérieur du « spectateur étranger ».

Rien de cela chez Platon, pour qui la sensation est présentée comme source d'erreurs et d'opinions. Elle doit sans cesse être corrigée par la pensée, fondée sur **la mesure et le calcul** : cet art de la mesure, en nous faisant connaître le vrai, prodiguerait le repos à l'âme qui trouve sa stabilité dans le vrai. Platon est en quête d'une fondation pour une science de l'être.

Protagoras, 356 e

« Les mêmes grandeurs vous paraissent-elles, à la vue, plus grandes de près, et plus petites de loin, ou non ? » - Ils diront que oui. « Même chose pour les épaisseurs et les quantités ? Et même des sons équivalents paraissent plus forts de près, et moins forts de loin ? » Ils en conviendraient. « Si donc nous considérons que l'activité réussie consistait à choisir dans nos actions les grandes dimensions, et d'éviter dans nos actions les petites dimensions, qu'est-ce qui, manifestement, assurerait la sauvegarde de notre vie ? Est-ce l'art de la mesure ou la puissance de l'apparence ? Ne faut-il pas dire que celle-ci nous égarerait, nous ferait souvent tout mettre sans dessus dessous, nous conduirait à nous repentir, dans nos actions et dans nos choix du grand et du petit, alors que l'art de la mesure rendrait cette illusion sans force, et, en faisant connaître le vrai, prodiguerait le repos à l'âme

qui trouverait sa stabilité dans le vrai et sauverait sa vie ? »

Application pratique de la mesure :

Dans le *Politique*, Platon définit la mesure comme l'art de saisir le juste milieu dans les situations concrètes, en évitant tout excès et tout défaut, et qui dépend de l'art dialectique.

Il y a ici un paradoxe : la vérité est à chercher dans la mesure, or la mesure s'opère à partir de l'existence et des choses sensibles ; il faut donc qu'il y ait une certaine forme de stabilité dans les choses sensibles.

Il faut admettre une certaine stabilité dans les choses sensibles, stabilité qu'elles ne peuvent tenir d'elles-mêmes.

En effet, les choses sensibles sont dotées d'un certain nombre de qualités qui à la fois les distinguent et les apparentent : aucun individu n'est identique à un autre, mais il existe pourtant une unique espèce humaine. Et cet homme que je suis aujourd'hui, que je serai encore demain, ne se transformera pas en arbre. Les choses sensibles se ressemblent (à elle-même, aux autres choses sensibles).

On se retrouve alors face à un paradoxe : changeantes et multiples, mais pourtant déterminées en un certain sens, les choses sensibles sont dotées d'une certaine permanence et d'une certaine identité à elle-même. De quoi tiennent-elles leurs qualités permanentes, qui leur donnent une identité et qui les distinguent ?

De leur relation de participation (metexis) aux formes intelligibles (noêta).

Les choses sensibles sont les effets, les produits ou les images de causes qui ne sont pas sensibles mais intelligibles, qui leur donnent leur existence et leur nom (théorie de l'éponymie). Les choses sensibles se ressemblent car elles ressemblent à la réalité intelligible, toujours identique à elle-même.

Formes et réalités intelligibles

Le vocabulaire Platonicien varie.

Selon les textes, Platon emploie différents termes pour parler de la réalité (ousia) intelligible : eidos (figure, silhouette), noeta (contenu intelligé par l'intellect), idea (idée). Ceci nous indique que Platon essaie plutôt de faire droit à une prénotion ou intuition au sujet de l'intelligible, qu'il examine en variant les scénarios, en évitant de la figer dans des éléments doctrinaux prématurés.

Platon ne qualifie jamais autrement les réalités intelligibles que de manière hypothétique :

- Il pose l'hypothèse de leur existence,
- Mais jamais ne décrit ni n'expose ces réalités.

Toutefois Platon donne à cette hypothèse la plus grande étendue, en faisant des réalités intelligibles les seules réalités véritables, les seuls objets de connaissance et les normes qui doivent présider à la conduite de nos vies (gouvernement de soi).

Par l'eidos, Platon nomme ce qui de l'intelligible est déterminé le sensible en s'ajoutant à lui.

Eidos renvoie à une famille de mots courants qui désigne la vue ou la vision (sens ancien et courant : la figure ou la forme d'un corps ; sens plus récent et plus abstrait : l'espèce, ou la nature caractéristique d'un objet).

D'après Jean-François Pradeau, on trouve 407 fois le terme Eidos dans les dialogues de Platon. 21 des 28 dialogues platoniciens emploient le terme eidos au moins une fois. Parmi eux, 11 donnent au terme le sens particulier de forme perçue par l'intellect :

- | | |
|--------------------------------------|----------------------|
| 1. <i>Cratyle</i> | 7. <i>Phèdre</i> |
| 2. <i>Eutyphron</i> | 8. <i>République</i> |
| 3. <i>Hippias Majeur</i> | 9. <i>Sophiste</i> |
| 4. <i>Ménon</i> | 10. <i>Théétète</i> |
| 5. <i>Parménide (55 occurrences)</i> | 11. <i>Timée</i> |
| 6. <i>Phédon</i> | |

Séparées des choses sensibles, les réalités intelligibles ne sont pas de même nature :

- Chacune est un objet (ti) universel, distinct de la multiplicité qui résulte de lui ;
- Car elles sont éternellement identiques à elles-mêmes, elles sont les seules réalités véritables (ce qui existe réellement, ce sont des choses telles que « le beau » ou « le bien » « en eux-mêmes », « le juste », « le blanc », « l'homme »...).
- Elles se manifestent toujours de la même façon, si bien que leur apparence et leur réalité ne se distinguent pas.
- Elles sont les causes de tout.

Ne pas confondre la réalité intelligible et la forme, sans les séparer.

Platon ne confond pas :

- **la réalité en soi** (le beau en soi, qui n'est pas un contenu de pensée)
- et ce qu'elle confère aux choses sensibles, à savoir sa **forme** (eidos : silhouette, figure), perçue par l'intellect et participée par les choses sensibles.

Double spécificité de l'**eidos** platonicien : il nomme la forme de la réalité telle qu'elle est perçue par l'intellect et telle qu'elle est conférée aux choses sensibles. L'eidos est « ce qui se donne et ce qui se voit de la réalité »¹⁰, en quelque sorte la « silhouette » de l'intelligible, qui se reflètent dans les choses sensibles ressemblantes.

Pourquoi dit-on « intelligibles » ces réalités ?

¹⁰ Jean-François Pradeau, Les formes et les réalités intelligibles, in *Platon : les formes intelligibles*, p. 54, PUF, 2001.

Parce que ce sont des « réalités » que nous ne pouvons percevoir que grâce à l'intellect, qui est la fonction proprement rationnelle de l'âme, sous forme d'idées ; à condition de recevoir une éducation adéquate.

La réalité en soi est la cause du sensible.

Hippias majeur, 287 c-d : c'est par la justice que les gens justes sont justes. Et la justice est bien « une certaine chose ». C'est par le savoir que les savants sont savants. C'est par le bien que les bonnes choses sont bonnes... Le savoir et le bien sont bien eux aussi « des choses qui sont ». Comme le beau !

Hippias majeur, 289d : le beau lui-même, c'est la forme qui *s'ajoute* aux choses belles et qui les fait paraître belles.

Eutyphron, 6-d : C'est *en vertu de* la piété que les choses pieuses sont pieuses.

Phédon 100e « c'est aussi par la grandeur que les choses grandes sont grandes, et par la petitesse que les plus petites sont plus petites. »

Socrate s'efforce de faire comprendre à ses interlocuteurs qu'il faut considérer l'objet de la définition recherchée comme « quelque chose » (ti) qui vaut pour tous les cas (universalité) et qui soit stable (immuable). Il (ti) doit en outre avoir la capacité de produire à titre d'effets les choses sensibles. Le beau doit être « ceci » qui possède la puissance causale de rendre belles toutes les choses particulières, dans toutes les situations possibles : puissance causale universelle, continue dans son action, immuable. En raison de ces propriétés, l'objet recherché (ti) ne peut pas appartenir à la réalité sensible.

L'intelligible est la cause du sensible, qu'il détermine comme tel, au moyen de la forme. La forme est quelque chose de la réalité intelligible, qui se transmet par une relation causale, sans devenir elle-même sensible. Mais jamais Platon ne sépare la forme de la réalité intelligible.

Ce sont les réalités intelligibles qui donnent aux choses sensibles leur détermination ou forme (eidos, noeta, idea). Ces dernières sont :

- Les effets ressemblants, les produits et, d'une certaine manière, les images des réalités intelligibles.
- Leur éponymie en est le signe : les choses sensibles sont « nommées d'après » les formes qui leur correspondent. Les choses sensibles sont « nommées d'après » les formes intelligibles, Aristote, *Métaphysique* A 6, 987 b 7-11. Ces dernières possèdent par nature et pour l'éternité le nom qu'elles confèrent aux choses sensibles qui sont en relation avec elles.

Parménide, 130e-131a « il y a des formes, dont, parce qu'elles y participent, les autres choses, celles d'ici-bas, reçoivent le nom qui est le leur ; par exemple, les choses d'ici-bas sont dites « semblables » parce qu'elles participent à la

Ressemblance, « grandes » parce qu'elles participent à la Grandeur, « belles et justes » parce qu'elles participent à la Beauté et à la Justice »

Récapitulatif. Les différents sens de la forme.

- Eidos a d'abord un sens **logique ou classificatoire** : le terme désigne une qualité qui, possédée par plusieurs individus, justifie leur appartenance à une même espèce (eidos). Leur appartenance à une même espèce a pour cause la présence en chacun d'une même qualité « spécifique ». Pour savoir si cette qualité commune est bien « une et la même » dans tous ces sensibles distincts, et qu'il ne s'agit pas d'un effet de notre jugement⁵, on ne peut pas comparer toutes les belles choses entre elles, il faut donc procéder ainsi : il faut se demander *pourquoi* une belle chose est belle, autrement dit chercher la **cause** de la beauté.
- C'est pourquoi eidos a également un sens **étiologique et ontologique** : l'eidos de la beauté est la *cause réelle* qui fait que toutes les belles jeunes filles possèdent la même qualité (présente dans chaque individu et donc dans plusieurs à la fois, mais elle existe séparément des individus dans lesquels elle se trouve). L'eidos est dans les choses sensibles en tant que qualité qui s'y ajoute (comme abeille, comme vertu, comme belles, comme justes...). Ainsi, l'eidos *précède* les choses sensibles au sens *étiologique* car il est la cause qui engendre cette détermination. Mais il les précède aussi au sens *ontologique* car il se distingue de ses effets sensibles dans les choses singulières, qui peuvent donc différer (il y a moult façons d'être belles pour les jeunes filles, mais toutes ressemblent à la beauté).
- L'eidos a également un sens **épistémologique** : il donne à la science son objet propre. La question « Qu'est-ce que X ? » a bien l'eidos pour objet. En effet, connaître une chose c'est connaître en elles-mêmes les qualités que l'on perçoit dans cette chose. Ainsi, lorsqu'on nomme belle ou abeille ou juste une chose, on nomme les qualités elles-mêmes. La qualité intelligible est donc à la fois objet de connaissance et critère de vérité du discours. Dans tous les cas, c'est la perception d'une ressemblance (même figure ou configuration) entre plusieurs choses qui conduit à la recherche de l'eidos ressemblant. Lorsque cette ressemblance est aperçue par les sens (on voit que toutes les abeilles se ressemblent), ou conçue par le raisonnement on l'appelle **FORME**. Ainsi, la forme est la manifestation (le phénomène) de l'intelligible, toujours perçue sur le mode de la ressemblance.

La chose sensible est donc toujours distincte de sa cause intelligible, qui est hétérogène et séparée. Mais elle en montre l'aspect et la figure (c'est-à-dire l'eidos) : le courage ressemble à sa cause – la vertu – en même temps qu'il ressemble à tous les autres effets de cette cause (le courage, la justice, la tempérance, la sagesse...). Avant même que l'intellect ne puisse comprendre (intelliger) la réalité intelligible, il en perçoit la présence par l'intermédiaire des sens (il en perçoit la forme).

La critique d'Aristote (*Métaphysique, A, 9*) :

- L'hypothèse des Idées est redondante car elle contraint Platon à dupliquer les réalités sensibles en autant des réalités intelligibles (A 9, 990 b)
- Qu'apportent les idées aux êtres sensibles, auxquels elles ne sont pas immanentes ? Les êtres sensibles ne pouvant provenir « des » idées, en aucun sens du mot « de », les idées ne réussissent pas à en expliquer l'existence (la génération, semble vouloir dire Aristote). Dire que les Idées sont les « paradigmes » ou « modèles » des être sensibles, ce n'est que de la littérature (991 a 22).
- Ne s'agirait-il pas plutôt du genre ou de l'universel ? ¹¹ Aristote fait observer que les réalités en soi selon Platon possèdent certaines des caractéristiques de l'universel selon Aristote (« Ce qui s'applique à tous les cas » : *Seconds analytiques*, livre I, 31, Vrin, 1979, pp. 146-148) :
 - o Impossible à percevoir,
 - o L'universel est ce qui est partout et toujours. Il n'est pas une chose déterminée (un « ti »).
 - o Il est l'objet propre de la science.

Ce qui les distingue toutefois, c'est que l'universel n'est pas une chose déterminée. Il ne peut donc pas être séparé des individus particuliers. Mais c'est d'une pluralité de cas particuliers, par une observation répétée, que se dégage l'universel (par induction).

Aristote, *Seconds Analytiques*, Livre 1, 31, Vrin, 1979, pp .146-148

« Mais l'universel, ce qui s'applique à tous les cas, est impossible à percevoir, car ce n'est ni une chose déterminée, ni un moment déterminé, sinon ce ne serait pas un universel, puisque nous appelons universel ce qui est toujours et partout. Puis donc que les démonstrations sont universelles, et que les notions universelles ne peuvent être perçues, il est clair qu'il n'y a pas de science par la sensation. Mais il est évident encore que, même s'il était possible de percevoir que le triangle a ses angles égaux à deux droits, nous en chercherions encore une démonstration, et que nous n'en aurions pas (comme certains le prétendent) une connaissance scientifique car la sensation porte nécessairement sur l'individuel, tandis que la science consiste dans la connaissance universelle. Aussi, si nous étions sur la Lune, et que nous voyions la Terre s'interposer sur le trajet de la lumière solaire, nous ne saurions pas la cause de l'éclipse : nous percevrions qu'en ce moment il y a éclipse, mais nullement le pourquoi, puisque la sensation, avons-nous dit,

¹¹ Je m'appuie ici sur l'article de Jean-François Pradeau, « Les formes et les réalités intelligibles », in l'ouvrage collectif *Platon, les formes intelligibles*, dirigé par Jean-françois Pradeau, et publié aux PUF en 2001.

ne porte pas sur l'universel. Ce qui ne veut pas dire que par l'observation répétée de cet événement, nous ne puissions, en poursuivant l'universel, arriver à une démonstration, car c'est d'une pluralité de cas particuliers que se dégage l'universel. »

Aristote fait ici apparaître deux principales difficultés à résoudre, toutes les deux issues de la séparation de l'intelligible d'avec le sensible :

- Comment l'eidos (Idée) peut-il être cause d'une participation dont il est lui-même l'objet ? En quel sens, l'eidos est-il cause et peut-il expliquer tout ce qui existe ?
- Comment se fait-il que la forme du beau ne se retrouve pas à l'identique dans les choses belles ? Que veut-on dire « en déclarant que l'unité d'une multiplicité est quelque chose de distinct de cette multiplicité » (*Métaphysique*, A, 991a) ? Comment une chose peut-elle être à la fois une et multiple ?

Platon était conscient des problèmes liés à la doctrine des formes. Il a soulevé lui-même ces difficultés.

Difficultés de la participation (la relation entre le sensible et l'intelligible) – Étude de la 1ère partie du Parménide.

L'intelligible entretient une relation avec les choses sensibles :

- Une relation que l'on peut dire **ascendante** dans le cadre épistémologique : la recherche de la définition et de la connaissance implique que l'on remonte des choses sensibles vers les qualités qui leur correspondent ;
- Une relation que l'on peut dire **descendante** sur le plan ontologique : les qualités déterminent les choses sensibles, en leur attribuant leur nature et leurs propriétés, en vertu de leur puissance causale. Elles ont sur les choses des effets génétiques : elles affectent leur devenir en tant qu'elles leur permettent d'accomplir certaines opérations. La participation est la cause de la réalité des choses, dans la mesure où c'est par elle qu'elles acquièrent leurs aptitudes à être d'une manière déterminée.

Platon n'explique pas clairement les modalités de cette relation. Par quelles voies cette relation s'opère-t-elle entre deux modes de réalité aussi hétérogènes ? Dans le *Timée*, donc vers la fin de sa vie, Platon affirme que c'est « difficile à dire et surprenant », 50c

Dans le *Phédon*, 100d, Socrate semble hésiter :

« Rien d'autre ne rend cette chose belle sinon la présence ou la communauté de ce beau, de quelque façon ou de quelque manière que cette présence ou cette communauté s'y ajoute, car je ne suis pas encore en état d'en décider. »

L'hésitation ne porte pas sur la participation (metexis) elle-même (tenue pour un fait) mais sur ses modalités : la cause opère-t-elle par présence dans la chose (parousia¹²) ? ou bien par communauté (koinonia) ou ressemblance – en ce cas il s'agit d'une action à distance, qui ne nécessite pas d'homogénéité ?

L'enjeu ici est de savoir si la cause est toute entière dans son effet ou si elle ne l'est que partiellement.

Est-ce *réellement* la même réalité, *celle qui est considérée en elle-même*, par le raisonnement, et *celle qui est perçue à travers ses effets dans les choses sensibles* ? Ou bien sont-ce deux réalités différentes ou – ce qui revient au même - deux états différents de la réalité (en soi / en autre chose que soi) ?

Pour Platon, il s'agit de la même réalité. Il ne multiplie pas le réel. Le *Phédon* affirme ainsi qu'il n'y a qu'une seule grandeur ; la grandeur en soi et la grandeur dans les choses ne sont pas des grandeurs distinctes.

Le *Parménide* 131 b-c prend la mesure de cette difficulté : si l'intelligible est présent lui-même dans le sensible, alors pourrait-il ne pas être, en retour, affecté par lui ? Comment la forme peut-elle rester *une* forme si elle participe de plusieurs choses ? Comment la forme peut-elle être à la fois une et multiple ?

Parménide fait reconnaître les difficultés qu'entraîne l'hypothèse des formes à un Socrate jeune - qui ne renonce pas à cette hypothèse tout en ne trouvant pas encore comment la défendre. Voici les principales étapes du raisonnement¹³.

- 1- De quoi y a-t-il forme ?**
- 2- Les difficultés de la participation des choses sensibles aux formes**
- 3- Les difficultés de la séparation des formes**
- 4- Conclusions : nécessité de maintenir l'hypothèse des formes, nécessité de s'exercer à la dialectique.**

1- De quoi y a-t-il forme ? 130 b-e

Quelle est l'étendue du domaine des formes ?

Socrate admet une forme en soi pour le beau, le bien (mis ici sur le même plan), qui sont des valeurs « pures » (non-mélangées). Au sujet des valeurs, Platon ne fait aucune difficulté à reconnaître qu'il s'agit de Formes.

C'est plus compliqué pour les choses sensibles, assemblées ou mélangées, telles que l'homme, le feu ou l'eau. Y a-t-il une Forme en soi de l'homme ? Ou bien l'homme participe-t-il de plusieurs Formes ?

¹² Le grec parousia signifie « présence, arrivée, venue ».

¹³ Je m'inspire ici de la présentation du *Parménide* par Luc Brisson, dans l'édition GF, 2018

Ailleurs, Platon semble reconnaître que ce n'est jamais une forme seule qui agit sur une chose sensible, mais un concours de formes.

Par exemple, l'énoncé « Alcibiade est beau » renvoie au croisement de plusieurs formes :

- Homme
- Animal rationnel
- Bipède
- Beauté

Les formes communiquent donc entre elles pour produire ce bel homme-ci, Alcibiade.

Pour parvenir à dire avec exactitude, et donc à connaître cet homme, il faut établir d'abord la carte ontologique des formes.

C'est encore plus compliqué pour les choses sensibles « grotesques », telles que le cheveu, la boue, la crasse. Si on n'admet pas de formes en soi pour ces choses, alors comment rendre compte de la détermination de leur existence ? Socrate répond de manière embarrassée « à cela aussi je reconnais une existence, mais penser qu'il y a une Forme de ces choses, ce serait, je le crains, trop absurde », 130d. Le statut ontologique élevé qu'il accorde aux formes semble expliquer l'embarras de Socrate.

Parménide lui fait remarquer « c'est que tu es encore jeune Socrate, et que la philosophie ne t'a pas encore saisi de cette ferme emprise dont elle te saisira un jour, le jour où tu n'auras plus de mépris pour aucune de ces choses. À cette heure, tu reste encore, en raison de ton âge, fasciné par l'opinion des gens », 130e.

Dans le *Timée*, il semble qu'il y ait une forme de toutes les choses matérielles.

Quelle que soit leur étendue, les formes ne peuvent pas n'entretenir aucune relation avec les choses sensibles. Sinon l'hypothèse des formes perdrait tout intérêt. Il faut donc supposer une hypothèse supplémentaire, celle de la participation. Il s'agit notamment d'expliquer comment les choses sensibles se voient attribuer leur nom ou les adjectifs qui les qualifient.

Parménide va faire porter ses attaques surtout sur l'hypothèse de la participation, qui est formée de ces 3 propositions inséparables :

- Certaines formes existent ;
- Les choses sensibles participent à ces formes ;
- Elles sont nommées d'après elles car elles y participent.

2- Les difficultés de la participation

Le dilemme de la participation, 131 a- 132b

- **1^{er} paradoxe : Tout / Partie.** Participer à une chose, c'est avoir une part de cette chose, part qui peut être la totalité ou une partie seulement. Par suite, la forme doit se trouver « dans » ce qui en participe, en totalité ou en partie. Parménide montre comment dans les deux cas, cela conduit à l'absurde.

- **La totalité de la forme** ne peut pas se trouver dans ce qui en participe. Si a et b participent à la totalité de la forme, alors la totalité de la forme est en a et en b. Mais si a et b sont des choses distinctes, alors la forme sera également distincte d'elle-même. Et puisque a et b sont distincts, c'est qu'ils ne sont pas identiques, ce qui implique que la forme ne soit pas identique à elle-même, *ce qui est absurde*. La forme ne peut donc en aucun cas se trouver toute entière dans chaque chose sensible.
- **Une partie de la forme** peut-elle se trouver dans la chose qui en participe ? Pour préserver l'identité de la forme, Socrate propose une comparaison : le jour reste un et identique tout en se trouvant en plusieurs endroits en même temps, sans être distinct de lui-même. Parménide rétorque par une autre comparaison : un voile étendu sur plusieurs choses, reste *un* en sa totalité. Si a et b ont participé de la forme, alors une partie de la forme se trouve en a et une autre en b. La forme se trouve alors émiettée, divisée en autant de parts qu'il y a de choses sensibles. Même divisée en partie, la forme devrait rester une. Mais on n'aboutit pas ici à une absurdité logique, mais seulement à une difficulté à surmonter. S'il y a participation, ce doit être, donc, non à la totalité de la forme, mais à l'une de ses parties.
- **2^{ème} paradoxe : le paradoxe de la divisibilité (131 c-e)**. Si a est ce qu'il est, c'est parce qu'il participe à une partie d'une forme. Par exemple une chose grande est grande en vertu d'une partie ou portion de la Grandeur. Mais cette portion de la grandeur, en tant que portion, est nécessairement plus petite que la Grandeur en soi. Cela conduit à admettre que la forme est divisible, et ne peut être identique à soi, ce qui ne se peut pas.
- **3^{ème} paradoxe : la remontée à l'infini (131 e – 132b)**. Si plusieurs choses paraissent être grandes, cette grandeur qui les apparente apparaît être une seule forme (principe de la subsomption sous l'unité d'une forme d'une pluralité de choses sensibles). Or, le processus de la participation se réitère ici : l'âme embrasse du regard à leur tour la grandeur en soi et les choses grandes. Apparaît alors une autre grandeur en soi qui les réunit. Or Socrate ayant fait remarquer que les choses qui participent des formes en sont distinctes, cette 2^{ème} grandeur en soi qui est à son tour une chose grande, appelle une 3^{ème} grandeur en soi qui l'apparente à toutes les choses grandes... la Grandeur est une chose grande et en même temps, la Grandeur ne participe pas d'elle-même... On est conduit à conclure que chaque forme se multiplie à l'infini. L'unité de la forme est remise en cause.
- **Récapitulatif** : admettre qu'il y a participation à la totalité de la forme – donc que la forme se trouve toute entière dans chaque chose sensible qui y participe - nous conduit à remettre en cause l'identité de la forme. Mais admettre la participation à une partie seulement de la forme, nous conduit à remettre en cause son unité. Donc, il ne peut y avoir participation ni à la totalité d'une forme, ni à l'une de ses parties. Par conséquent, il n'y a pas participation (réduction à l'absurde). Alors, quel est l'intérêt de l'hypothèse des formes ?

- Devant l'impossibilité de la première solution, Socrate suggère avec hésitation que **les formes ne sont peut-être que des pensées**, qui ne peuvent se trouver que dans la raison (donc dans l'âme), forcément immatérielles donc. Chaque pensée est pensée de quelque chose qui est, c'est-à-dire la pensée d'une chose une, autrement dit d'une forme, que cette pensée pense comme toujours la même dans tous les cas. Parménide réfute cette solution : elle reviendrait à admettre que les choses sensibles participent de la pensée. Il prend la chose par les deux bouts : 1) si pour être grand, un bâton doit participer de la grandeur, et si la grandeur est un contenu de l'acte de penser, alors le bâton doit être dans la pensée, et donc il doit penser, ce qui est absurde. 2) si chaque forme est une pensée, alors la forme d'une chose qui ne pense pas est une pensée qui ne pense pas ?
- Le paradoxe de la divisibilité révèle que la participation de la chose à une partie de la forme est également impossible. Devant l'impossibilité de cette seconde solution, Socrate propose d'adopter l'hypothèse de **la forme comme paradigme (132 c -133 b)**. Les choses qui en participent en sont les images. Participer à une forme, c'est tout simplement ressembler à cette forme.
Ce second modèle semble avoir été retenu. Les choses sensibles sont présentées comme des « empreintes », des « copies », des « imitations » ou des « images » (*Timée* 50c). Les formes sont en retour conçues comme leurs « modèles » ou leurs « paradigmes » universels : elles permettent de reconnaître ce que sont les choses (par exemple ce qu'est une chose pieuse, *Eutyphron*, 6e).
Cela implique d'admettre certains présupposés : 1) admettre que la relation de ressemblance est symétrique. Si une chose sensible ressemble à une forme, alors la forme ressemble à cette chose sensible. 2) si une chose sensible ressemble à une autre chose sensible, alors les deux doivent participer à une seule et même forme, qui doit être celle de la Ressemblance. En résulte une remontée à l'infini comme pour la grandeur.
- Ce constat d'échec conduit à penser une différence de statut ontologique entre les choses sensibles et les formes : les formes ne sont pas identiques des choses sensibles. Et elles sont séparées, en ce sens qu'elles peuvent exister indépendamment des choses sensibles. Les formes sont des réalités individuelles qui ont des existences propres. Elles sont en soi, ne dépendent pour leur être d'aucune réalité qui leur soit ontologiquement supérieures (y compris le Bien). Les formes ne peuvent être définies que négativement, par opposition aux choses sensibles : elles sont objets non pas des sens, mais de la raison. Elles sont « unes et immuables » (deux principales caractéristiques que Socrate cherche à défendre contre les attaques de Parménide). La forme de F est ce qu'est F et être F c'est n'admettre rien qui ne soit pas F.
- En revanche, les choses sensibles ne sont pas séparées des Formes, dont elles ne sont que des images. Il faut donc admettre que la ressemblance des choses sensibles aux Formes est asymétrique, comme l'est réciproquement la dissemblance des Formes

aux choses sensibles. La notion de ressemblance est à double face : elle implique à la fois identité et différence. Ressembler, ce n'est pas être identique.

3- Les difficultés de la séparation

La séparation totale des formes (sans participation) entraînerait des conséquences catastrophiques : les formes seraient inconnaissables pour l'homme (qui ne pourrait connaître que les choses sensibles) et les choses sensibles seraient inconnaissables pour la divinité (qui ne connaîtrait que les Formes). Les dieux ne pourraient alors intervenir sur la réalité humaine.

4- Conclusions :

1) néanmoins, il est nécessaire de maintenir l'hypothèse des formes, sinon la raison (dianoia) n'a plus d'objet et le discours perd toute signification, 2) il est nécessaire de s'exercer à la dialectique. Les arguments critiques de Parménide ne constituent donc pas une réfutation de la théorie des formes, mais l'inventaire des apories que la théorie des formes doit surmonter.

Pour expliquer comment les choses sensibles diffèrent des formes intelligibles, Platon, dans le Timée, fait l'hypothèse d'un milieu où elles apparaissent et disparaissent.

Timée, 52c « Une image, en effet, du moment que ne lui appartient pas cela même dont elle est l'image, et qu'elle est le fantôme toujours fugitif de quelque chose d'autre, ne peut pour ces raisons que venir à l'être en quelque chose d'autre et acquérir ainsi une existence quelconque, sous peine de n'être rien du tout ».

L'image, c'est-à-dire la chose sensible, est à penser comme le reflet de la chose dans un miroir : elle apparaît dans le miroir, qui est en quelque sorte son matériau. Le miroir n'apporte rien à la chose reflétée (la Forme) mais en revanche, il est le support matériel du reflet (la chose sensible).

Ainsi, il faut distinguer 3 genres :

- Les formes intelligibles, qui seule existe, car elle est la cause de la détermination de tout ce qui existe ;
- Les choses sensibles ;
- Le matériau indéterminé, qui reçoit les images des formes intelligibles que sont les choses sensibles (le « ce » à quoi s'ajoute le beau, qui devient par-là qualifié de beau). Cet indéterminé n'est pas en soi une réalité car on ne peut rien en dire : par définition, il n'est pas identifiable. La kora du Timée nous donne une représentation approchante de cet indéterminé.

Timée, 51 e – 52 c

« Puisqu'il en est ainsi, il faut convenir qu'il y a une **première espèce** : la forme intelligible qui reste la même, qui est inengendrée et indestructible, qui ne reçoit pas autre chose venant d'ailleurs en elle-même et qui d'elle-même n'entre en aucune autre chose où que ce soit, qui est invisible et ne peut être perçue par les sens ; voilà ce qui a été attribué comme objet de contemplation à l'intellection. Il y a une **seconde espèce** qui porte le même nom que la première et qui lui ressemble, qui est perceptible par les sens, qui est engendrée, qui est toujours en mouvement, qui vient à l'être en un lieu quelconque pour en disparaître ensuite, et qu'appréhende l'opinion jointe à la sensation. Par ailleurs, il y a une **troisième espèce**, un genre [...] qui est toujours, celui du « matériau » qui est éternel, qui n'admet pas la destruction, qui fournit un emplacement à tout ce qui naît, une réalité qu'on ne peut saisir qu'au terme d'un raisonnement bâtard qui ne s'appuie pas sur la sensation ; c'est à peine si on peut y croire. De là que vers lui nous dirigeons notre attention, nous rêvons les yeux ouverts et nous déclarons, je suppose, qu'il faut bien que tout ce qui est se trouve en un lieu et occupe une place, et qu'il n'y a rien qui ne se trouve ou sur terre, ou quelque part dans le ciel. Toutes ces choses-là et d'autres qui sont leurs sœurs et qui touchent aussi à ce qui appartient non pas au monde du rêve, mais à celui de la réalité, l'illusion dans laquelle nous maintient le rêve ne nous permet de nous éveiller et d'en parler en faisant les distinctions qu'imposent la vérité. Une image, en effet, du moment que ne lui appartient pas cela même dont elle est l'image, et qu'elle est le fantôme toujours fugitif de quelque chose d'autre, ne peut pour ces raisons que venir à l'être en quelque chose d'autre et acquérir ainsi une existence quelconque, sous peine de n'être rien du tout. »

Nous verrons ensuite qu'il y a aussi l'âme, tiers terme, qui perçoit la forme que donne la réalité intelligible à ce qui sans elle serait indéterminé.

