



Université d'Ottawa • University of Ottawa



Université d'Ottawa - University of Ottawa

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES

FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES

Raphaël ARTEAU McNEIL

AUTEUR DE LA THÈSE - AUTHOR OF THESIS

M.A. (philosophie)

GRADE - DEGREE

Département de philosophie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT - FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

TITRE DE LA THÈSE - TITLE OF THE THESIS

Les conditions du discours : la critique des sophistes
dans l'*Hippias majeur* et l'*Euthydème*

C. Collobert

DIRECTEUR DE LA THÈSE - THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR DE LA THÈSE - THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS DE LA THÈSE - THESIS EXAMINERS

A. Côté

D. Tanguay

J.-M. De Koninck, Ph.D.

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES
SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES

SIGNATURE

DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE
AND POSTDOCTORAL STUDIES

**Les conditions du discours: la critique des sophistes
dans l'*Hippias majeur* et l'*Euthydème***

Raphaël Arteau McNeil

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
et postdoctorales de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention du diplôme de Maîtrise ès arts en Philosophie

Département de philosophie
Faculté des arts
Université d'Ottawa

© Raphaël Arteau McNeil, Ottawa, Canada, 2003



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

Acquisitons et
services bibliographiques

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 0-612-90022-3
Our file *Notre référence*
ISBN: 0-612-90022-3

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this dissertation.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de ce manuscrit.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the dissertation.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

Canada

RÉSUMÉ

L'objectif de ce travail est de dégager les motifs et les enjeux de la critique platonicienne des sophistes dans l'*Hippias majeur* et l'*Euthydème*. On y montre d'abord que le motif de la critique platonicienne réside dans son opposition à la conception élémentaire et matérielle de l'unité que défend Hippias dans le dialogue éponyme, en regard de laquelle le concept d'« unité formelle » est avancé. Cette opposition ontologique sur le rapport de l'un au multiple est complexifiée par les objections épistémologiques des sophistes de l'*Euthydème* qui révèlent les antinomies indépassables auxquelles se bute le discours. Pour sortir de cette impasse épistémologique, on resitue l'opposition de Socrate aux sophistes sur le plan éthique et on dévoile son enjeu. En niant l'« unité formelle », la doctrine sophistique s'interdit la possibilité d'un savoir unifié sur le beau et, par conséquent, ne peut remplir sa promesse éthique de pouvoir enseigner l'excellence humaine.

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier le Fonds FCAR pour le soutien financier octroyé pour la rédaction de ce mémoire. Je tiens également à remercier chaleureusement ma directrice, le professeur Catherine Collobert, qui, par sa patience et ses exigences, m'a grandement aidé à donner un peu de cohérence et de clarté à des intuitions parfois bien confuses. Je veux aussi remercier les professeurs Antoine Côté et Daniel Tanguay pour leur lecture attentive de ce travail et pour leurs commentaires stimulants et encourageants. Ce mémoire doit aussi beaucoup à Gérard Allard et Bernard Boulet qui furent les premiers à m'initier à la lecture de Platon et qui ont la bonté de m'accompagner, encore aujourd'hui, dans mon cheminement lent mais résolu. Je ne peux non plus passer sous silence l'aide de mes amis : Alexandre Provencher-Gravel, Nicolas Matte, Marc-André Nadeau et Julie Baribeau. Leur lecture patiente de ces longues pages est une grande preuve d'amitié, et le plaisir que j'ai eu à discuter avec eux se retrouvent ici et là dans ce travail. Enfin, le seul regret que j'ai est de ne pas savoir comment exprimer en si peu de mots tout mon amour et ma gratitude à mon épouse Amélie Desruisseaux-Talbot. C'est dans l'espoir de combler un peu cette lacune que je désire dédier ce mémoire à notre premier fils : Thomas Arteau.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
 PREMIER CHAPITRE	
HIPPIAS OU LA LIMITE DES CORPS	7
I. L'<i>Hippias majeur</i>, Hippias d'Élis et le matérialisme	9
I.1. <i>Les interprétations de Woodruff et de Ludlam</i>	11
I.2. <i>Hippias d'Élis et le désaccord des historiens sur l'<i>Hippias majeur</i></i>	14
I.3. <i>Le matérialisme antique</i>	17
II. Hippias et les unités corporelles élémentaires	21
II.1. <i>La logique de l'addition</i>	22
II.2. <i>L'or ou la matière dans toute sa beauté</i>	25
II.3. <i>L'opposition dévoilée : Hippias majeur 300b4-301c2</i>	31
III. Socrate et l'« unité formelle »	35
III.1. <i>L'unité de la dyade</i>	36
III.2. <i>La dialectique socratique et l'« unité formelle »</i>	40
III.3. <i>Le beau et l'idée de convenance</i>	44
 DEUXIÈME CHAPITRE	
EUTHYDÈME ET DIONYSODORE OU LES LIMITES DU DISCOURS	47
I. De l'<i>Hippias majeur</i> à l'<i>Euthydème</i>	47
II. La difficulté de l'<i>Euthydème</i> : doit-on prendre l'éristique au sérieux ?	51
II.1. <i>L'interprétation traditionnelle de l'Euthydème :</i> <i>l'opposition entre dialectique et éristique</i>	51
II.2. <i>Complication de l'interprétation traditionnelle</i>	53
II.3. <i>Itinéraire</i>	56
III. L'autosuffisance et l'auto-contradiction du discours humain	56
III.1. <i>L'impossibilité de dire faux</i>	58
III.2. <i>La réfutation et le renversement (l'anatreptique)</i>	63
III.3. <i>L'éristique : quand l'exigence d'une vérité unique</i> <i>révèle la faillite du λόγος</i>	67
IV. L'éristique et le platonisme	70
IV.1. <i>La résolution platonicienne selon l'interprétation de Thomas Chance</i>	71
IV.2. <i>Deux difficultés</i>	76

TROISIÈME CHAPITRE	
SOCRATE OU LA QUESTION DE LA MEILLEURE VIE	81
I. L'éthique et la recherche socratique	82
<i>I.1. L'Euthydème ou la distinction entre discours anatreptique et protreptique</i> ...	84
<i>I.2. L'objet de la recherche socratique, sa complication et ses conséquences</i>	88
<i>I.3. La révolte d'éros dans l'Euthydème</i>	94
II. L'impasse éthico-anthropologique de la sophistique	98
<i>II.1. Euthydème et Dionysodore ou la conséquence éthique de la vanité du discours</i>	99
<i>II.2. Hippias ou la subordination du beau à la survie du corps</i>	102
<i>II.3. L'écart entre la promesse sophistique et l'enseignement sophistique</i>	106
III. Socrate ou les implications ontologiques et épistémologiques de la primauté de la question de la meilleure vie	107
<i>III.1. La question de la meilleure vie et l'« unité formelle »</i>	108
<i>III.2. « Ce que parler veut dire »</i>	110
CONCLUSION	115
BIBLIOGRAPHIE	120

Nous ne te lâcherons pas, Socrate ; car si tu pars, il ne nous sera plus possible d'avoir de pareilles discussions.

Protagoras, 335d2-3

Vraiment, il est bien plus aisé de parler comme Aristote et vivre comme César, qu'il n'est aisé de parler et vivre comme Socrate. Là, loge l'extrême degré de perfection et de difficulté : l'art n'y peut joindre.

Montaigne, *Essais*, III, 12

INTRODUCTION

Platon a choisi de présenter sa philosophie sous la forme de dialogues. Qu'il s'agisse d'une imitation de la forme socratique de l'échange philosophique ou d'une nécessité méthodologique imposée par l'objet qu'il tente de présenter, on ne peut faire fi de cette particularité de sa pensée. Platon a écrit des dialogues, et pour tenter de cerner un objet d'étude dans le cadre de la philosophie platonicienne, il faut tenir compte de l'aspect dialogique de celle-ci ; telle est la première règle méthodologique à laquelle nous sommes soumis avant même de cerner l'objet de nos recherches¹.

Pour cette raison, c'est en examinant ce que nous pourrions nommer un « interlocuteur type » que nous aborderons la pensée de Platon. Un survol de l'ensemble du corpus platonicien suffit pour comprendre que le personnage central de la majorité des dialogues platoniciens, ou si l'on préfère le personnage qui revient dialogue après dialogue, est Socrate. Et Socrate, si l'on oublie pour un moment l'*Apologie* et son contexte particulier, n'est jamais seul et ne parle jamais seul. Socrate discute avec un ou plusieurs interlocuteurs. Parmi l'ensemble des interlocuteurs de Socrate, il est possible d'identifier quatre types : les hommes publics² ; les jeunes, c'est-à-dire ceux qui n'occupent pas encore individuellement une place dans l'espace public³ ; les disciples ou amis⁴ et les sophistes. Dans chacun des cas, la dynamique tend à être conflictuelle, car Socrate s'oppose à ses

1. Cette prise en compte du caractère dialogique de la philosophie platonicienne comme règle méthodologique est défendue par un bon nombre de commentateurs modernes. Voir à ce sujet Paul Friedländer, *Plato*, I, Princeton, Princeton University Press, 1969, chapitres V à VIII et particulièrement les pages 121-125 ; Hans-Georg Gadamer, *L'éthique dialectique de Platon. Interprétation phénoménologique du Philèbe*, Arles, Actes Sud, 1994, p.28 ; Jacob Klein, *Plato's Trilogy. Theaetetus, the Sophist, and the Statesman*, Chicago, The University of Chicago Press, 1977, p.1-2 ; Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, p.50-55 et « Plato 427-347 B.C. », *Political Philosophy. Six Essays by Leo Strauss*, New York, The Bobbs-Merrill/Pegasus, 1975, p.159.

2. Que ceux-ci soient prêtres, rhapsodes ou généraux comme Euthyphron, Ion, Lachès et Nicias, ou poètes, médecins et riches particuliers comme les différents convives du *Banquet*, ou encore citoyens comme Anytos dans le *Ménon* et Céphale dans *La République*.

3. Il s'agit d'Alcibiade, de Théétète et de Ménon dans les dialogues éponymes, de Lysis et de Ménexène et de Charmide et de Critias dans le *Lysis* et le *Charmide* et, enfin, de Polémarque, Glaucon et Adimante dans *La République*.

4. On pensera aux personnages du *Phédon*, à Criton et à Phèdre dans les dialogues éponymes, à Hermogène et dans une certaine mesure à Cratyle, dans le *Cratyle*, à Parménide dans le dialogue éponyme et aux personnages du *Philèbe*.

interlocuteurs en réfutant leurs réponses et définitions « pré-réflexives » afin de leur faire prendre conscience de leur ignorance ; et, dans le cas des jeunes qu'il est accusé de corrompre, afin de les tourner vers la philosophie, c'est-à-dire de les inciter à prendre au sérieux leur ignorance sur les questions les plus importantes pour l'homme, au premier chef la question de la meilleure vie, et de se mettre en quête de sa réponse, et donc d'interroger à leur tour leurs concitoyens, amis, parents, etc⁵. Mais avec les sophistes, la dynamique paraît encore plus ouvertement conflictuelle et l'opposition plus fondamentale. Les Hippias, Euthydème, Dionysodore, Thrasymaque, Protagoras et Gorgias se présentent officiellement comme des savants, des σοφισταί, des hommes qui possèdent une certaine sagesse, et qui savent comment transmettre la vertu, l'excellence humaine, à ceux qui seront prêts à payer pour suivre leurs leçons. Pourtant, cet intérêt commun pour la vertu que partagent Socrate et les sophistes se révèle n'être que l'occasion d'une opposition plus profonde, et W. K. C. Guthrie exprime sans doute le sentiment de la majorité des commentateurs lorsqu'il écrit que Platon, par la mise en scène de cette opposition entre Socrate et les sophistes, se présente « en tant que pôle opposé à la pensée sophiste⁶ ».

Notre intention consiste à saisir l'opportunité de l'opposition de Socrate aux sophistes un peu comme s'il s'agissait d'une porte d'entrée pour interroger la philosophie platonicienne. La pensée de Platon se présente et se déploie dans un dialogue entre, généralement, Socrate et différents interlocuteurs, mais, parmi ces interlocuteurs, la figure du sophiste se présente comme porteuse d'une opposition si radicale qu'il devient tentant de faire de ce dernier un interlocuteur privilégié pour accéder à la pensée platonicienne. En effet, l'opposition de Socrate aux sophistes appelle une question que nous entendons « problématiser » dans ce travail : Quels sont les motifs et les enjeux de la critique platonicienne des sophistes qui se dégage de leur dialogue avec Socrate ?

Au regard de cette problématique, nous formulons trois hypothèses qui structurent notre recherche. La première porte sur les motifs de la critique platonicienne des sophistes : le sophiste nie un type d'unité spécifique qui se révèle à travers cette faculté propre à l'homme de parler (λόγος) et d'énoncer des opinions (δόξα) et qui, bien que se composant de multiples éléments, n'en demeure pas moins irréductible aux éléments qui la composent.

5. Voir *Apologie de Socrate*, 23c2-5.

6. W. K. C. Guthrie, *Les sophistes*, Paris, Payot, 1976, p.17 note 3.

Pour cette double raison, nous nommons ce type d'unité l'« unité formelle ». La deuxième hypothèse spécifie la nature de la négation : celle-ci peut en effet prendre deux formes différentes : absolue, c'est-à-dire soutenue par une position matérialiste explicite suivant laquelle la seule et véritable unité, qui se décline au pluriel, est l'unité matérielle élémentaire ou éristique (ἐριστικός), c'est-à-dire une position qui affirme que les « unités formelles » que révèlent le discours sont en bute à des contradictions indépassables qui en ruinent la validité et la finalité : la prétention à la vérité. Enfin, la troisième hypothèse concerne les enjeux de la critique platonicienne des sophistes : conséquence de cette négation, le sophiste, selon Platon, est en contradiction avec lui-même. Alors qu'il prétend pouvoir transmettre la vertu, la doctrine qu'il défend le rend incapable d'enseigner une vertu qui soit dite belle et bonne. Refusant en effet sur le plan ontologique ou épistémologique la possibilité de l'« unité formelle », il s'empêche sur le plan éthique l'accès au bien et au beau.

Enfin, nous voulons légitimer, autant que faire se peut à ce moment, le choix des deux dialogues suivants : l'*Hippias majeur* et l'*Euthydème*, et donner un bref aperçu de l'itinéraire que se propose de parcourir ce travail. Nous pourrions tout d'abord souligner qu'un grand nombre de commentateurs s'accordent à ranger ces deux dialogues dans la même période de rédaction, soit parmi les dialogues dits de jeunesse (390-385 av. J. C.)⁷, et insister sur la ressemblance dramatique de ces deux dialogues qui sont souvent considérés comme de petits chefs-d'œuvre de caricature. C'est toutefois leur problématique intrinsèque et leur complémentarité dialectique qui font de l'*Hippias majeur* et de l'*Euthydème* les dialogues désignés pour notre travail.

En consacrant le premier chapitre de ce travail à l'*Hippias majeur*, notre objectif est double. Premièrement, il s'agit de montrer que la position dernière du sophiste Hippias est matérialiste. Par un rapprochement de certains de ses propos importants à la doctrine matérialiste de Démocrite, nous montrerons qu'Hippias partage deux principes de base avec l'atomiste d'Abdère : l'Un est Multiple et ces multiples unités élémentaires sont matérielles. Ce faisant, notre étude de l'*Hippias majeur* prend place sur le terrain de

7. Notons cependant, parmi d'autres, le désaccord de Joseph Moreau, « Le platonisme de l'*Hippias majeur* », *Revue des études grecques*, 54 (1941), p.41-42, et celui de Michel Narcy, *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris, Vrin, 1984, p.179-184.

l'ontologie. Notre deuxième objectif consiste à présenter la critique platonicienne de la position matérialiste du sophiste. Cette critique est essentiellement démonstrative, car elle vise à démontrer l'existence d'un type d'être dont l'unité est irréductible aux unités matérielles élémentaires qui, selon la doctrine matérialiste, constituent le fondement ultime du réel. Ce sera alors l'occasion pour nous de présenter le concept d'« unité formelle » et de le justifier en le distinguant des unités matérielles élémentaires du matérialisme. Enfin, le concept d'« unité formelle » permet de mieux comprendre la dialectique socratique dans la mesure où celle-ci, par la confrontation des multiples opinions qui sont véhiculées au sujet d'une même chose, ici le beau, cherche à définir ce qu'est *le beau*.

L'objectif de notre lecture de l'*Euthydème* est de montrer que ce dialogue peut être lu comme une réplique des sophistes, ici Euthydème et Dionysodore, à la critique platonicienne du matérialisme d'Hippias. L'*Euthydème* met en scène des sophistes qui ont développé une méthode pédagogique à première vue fort similaire à la dialectique socratique, l'éristique, mais dont la finalité est de révéler l'impossibilité pour l'être humain d'atteindre par son discours un savoir unifié sur quelque sujet que ce soit. En effet, l'éristique prétend pouvoir renverser n'importe quelle affirmation en démontrant l'égalité de sa contradictoire. C'est dire que, dans sa formulation la plus sérieuse, l'éristique défend la position selon laquelle le discours est limité par ses propres structures qui l'astreignent à n'affirmer que ce qui est, mais ce, toujours de manière antinomique. Par cette réplique sophistique, le débat entre Platon et les sophistes se déplace maintenant sur le terrain de l'épistémologie. La position essentiellement épistémologique des deux sophistes sape donc la recherche socratique en lui interdisant son objet, car, déclare-t-elle, c'est sur une indépassable dualité que débouche le discours. Ainsi, la dialectique socratique serait en fait une éristique qui s'ignore. La réplique sophistique de l'*Euthydème* mérite d'être considérée attentivement, car, tant que l'on accepte le cadre épistémologique défini par les deux sophistes, il est à peu près impossible d'échapper à leurs conclusions.

Pour sortir de l'impasse épistémologique dans laquelle l'éristique a confiné la dialectique socratique, il faut revenir à un niveau plus fondamental et reconsidérer ce qui motive l'intérêt que Socrate porte aux sophistes. Ce retour au personnage de Socrate, qui nous occupe dans le troisième chapitre de ce travail, nous permet de resituer l'opposition de Socrate aux sophistes sur le terrain de l'éthique et de l'anthropologie. Passer du plan

épistémologique aux plans éthique et anthropologique permet de redonner à la question de la meilleure vie son importance première et de comprendre que c'est parce qu'ils prétendent offrir une réponse à cette question que Socrate est intéressé par les sophistes. Mais comprendre en quoi les sophistes intéressent Socrate permet du même coup de comprendre pourquoi Platon les critique. Car c'est au regard de leur promesse éthique d'offrir une réponse à la question de la meilleure vie en enseignant ce qu'est l'excellence humaine que la pensée sophistique peut être dite contradictoire. L'objectif de notre troisième chapitre consiste donc à montrer que la doctrine sophistique, qu'elle soit matérialiste ou éristique, entre en contradiction avec la prétention éthique des sophistes à répondre à la question de la meilleure vie. Et une telle critique n'est pas seulement externe, mais attaque de l'intérieur l'activité sophistique, car cette dernière exploite, sur le plan éthico-anthropologique, le désir humain du bien, le désir au bonheur, en un mot l'éros, mais elle est incapable, sur le plan épistémologique, de rendre compte d'un tel désir. Une fois cette critique identifiée, il s'agira d'évaluer brièvement quelles sont les implications sur les plans épistémologique et ontologique de l'importance fondamentale que Platon accorde au désir du bien chez l'homme. Nous verrons alors qu'au désir d'être heureux correspond une conception particulière du discours qui appelle une ontologie dans laquelle l'« unité formelle » trouve sa place.

Le bref aperçu de l'itinéraire que propose ce travail aura permis de constater deux choses. Premièrement, l'un des principes herméneutiques qui guide notre lecture de *l'Hippias majeur* et de *l'Euthydème* consiste à accorder un très grand sérieux aux positions sophistiques et à les présenter, sinon les reconstruire, dans leur forme la plus solide et la plus forte. Mais puisque *l'Hippias majeur* et *l'Euthydème* se présentent de prime abord comme des dialogues qui caricaturent les sophistes, ce principe herméneutique conduit parfois à se demander si les personnages que met en scène Platon, les Hippias, Euthydème et Dionysodore, sont à ce point conscients des fondements de leurs positions intellectuelles. Une chose est sûre cependant. Même si les sophistes mis en scène par Platon dans *l'Hippias majeur* et dans *l'Euthydème* ne perçoivent pas, d'un point de vue platonicien, l'ampleur des problèmes philosophiques que leurs positions soulèvent, l'auteur de ces dialogues était, pour sa part, pleinement conscient de ces problèmes que l'on retrouve dans plusieurs autres dialogues, pour ne pas dire dans tous les dialogues. Enfin, et tel est

finalement le pari qui motive tout ce travail, nous pensons que l'*Hippias majeur* et l'*Euthydème* forment une excellente introduction aux problèmes et enjeux qu'incarnent les sophistes dans l'œuvre de Platon.

PREMIER CHAPITRE

HIPPIAS

OU LA LIMITE DES CORPS

Au sein du corpus platonicien, l'*Hippias majeur* ne fait certes pas partie des dialogues les plus commentés. Et quand on s'intéresse à lui, c'est bien souvent afin de déterminer s'il doit être attribué à Platon, et, si c'est le cas, à quel moment de l'évolution de la pensée platonicienne convient-il de le situer. Deux ouvrages se démarquent cependant de l'ensemble des commentaires consacrés à l'*Hippias majeur* : les interprétations de Paul Woodruff et d'Ivor Ludlam, qui, toutes deux, mettant entre parenthèses la question de l'authenticité du dialogue, offrent des résultats fort intéressants. C'est stimulé par leurs interprétations que nous abordons l'*Hippias majeur* et c'est dans leur ligne d'interprétation que nous voulons tout d'abord inscrire notre lecture de ce dialogue platonicien¹.

1. Cela implique que l'on cherchera en vain dans ce chapitre, et plus généralement dans ce travail, une discussion de l'authenticité de l'*Hippias majeur*. Nous sommes conscient de l'importance de ce sujet dans la littérature consacrée à l'*Hippias majeur*, mais nous nous appuyons ici sur les résultats de Woodruff qui nous semblent satisfaisants. En accord avec Woodruff, nous considérons que l'argument le plus important est celui qui concerne le contenu platonicien véhiculé par l'*Hippias majeur*. Or, à l'instar de Woodruff, nous sommes plutôt encouragé à constater que, dans le camp de l'inauthenticité, « most athetizers, however, seem to follow Moreau in taking the philosophical point of the work to be thoroughly Platonic » (Plato, *Hippias Major*, *Translated, with Commentary and Essay by Paul Woodruff*, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1982, p.101). Moreau écrit en effet : « La conclusion de cette étude [...], c'est que le contenu de l'*Hippias majeur* est intégralement et adéquatement platonicien, sans que ce dialogue puisse être cependant attribué à Platon ; car, écrit dans le genre socratique, il suppose une élaboration de la doctrine postérieure à la période socratique de la carrière de Platon » (Moreau, « Le platonisme de l'*Hippias majeur* », p.41). Nous nous contenterons de ceci : « le contenu de l'*Hippias majeur* est intégralement et adéquatement platonicien » ; le reste de l'argumentation de Moreau reposant sur l'évolution, tant philosophique que littéraire, de la philosophie platonicienne, il s'agit là d'un débat que les limites de ce travail ne nous permettent pas de traiter. Enfin, s'il faut être absolument précis, disons que nous ferons nôtre la méthode de Woodruff : « What must be concluded from the arguments summarized below is that the *Hippias Major* should be provisionally accepted. It has as good a claim to Platonic authorship as do the *Ion* and *Euthyphro*. The historical tradition creates a presumption in its favor, and no consideration powerful enough to undermine that presumption has been brought forward. I shall therefore take the authenticity of the *Hippias Major* as a working hypothesis for this essay. The reader may judge whether the hypothesis bears sound fruits, whether, that is, the *Hippias Major* profits from being treated as a Platonic dialogue » (Woodruff, *Hippias Major*, p.94). Nous renvoyons donc le lecteur à son commentaire pour une discussion intelligente, nuancée et, autant que faire se peut, impartiale des arguments qui militent pour et contre l'authenticité de cette œuvre (*ibid.*, p. 93-105 ; voir aussi H.G. Hoerber, « Plato's *Greater Hippias* », *Phronesis*, 9 (1964), p. 143, pour un recensement des ouvrages qui concernent ce débat).

Intelligentes et stimulantes, certes, les interprétations de Woodruff et de Ludlam ne nous semblent cependant pas avoir épuisé ce court dialogue pour autant. Nous osons même penser que ces dernières mériteraient d'être approfondies, car elles ont omis un élément essentiel à l'intelligence de l'*Hippias majeur*, à savoir l'opposition ontologique qui existe entre Socrate et Hippias. En effet, l'objectif de ce chapitre est de défendre la thèse selon laquelle l'opposition entre Socrate et Hippias réside dans l'opposition de deux conceptions différentes de ce qu'est une unité, à savoir les unités corporelles élémentaires (Hippias) et l'« unité formelle » (Socrate). Autrement dit, la critique platonicienne des sophistes que nous entendons dégager de l'*Hippias majeur* est d'ordre ontologique et pourrait se formuler ainsi : Platon reproche au sophiste Hippias son matérialisme — c'est-à-dire une doctrine philosophique qui affirme que le fondement ultime du réel réside dans les unités matérielles élémentaires qui le composent —, parce qu'une telle doctrine échoue à expliquer et à rendre compte de l'ensemble du réel².

Cependant, parler de l'*Hippias majeur* comme le véhicule d'une critique platonicienne du matérialisme ne va pas de soi. Une étape préliminaire s'impose. Il convient tout d'abord de montrer en quoi les interprétations de l'*Hippias majeur* de Woodruff et de Ludlam sont problématiques et, également, étant donné le contexte intellectuel dans lequel écrivait Platon, de donner les grandes lignes de ce qu'était la doctrine matérialiste de son époque. C'est seulement une fois cette double tâche accomplie qu'il pourra alors être démontré que la position « philosophique » dernière d'Hippias est matérialiste et que c'est précisément cette position qu'attaque Platon dans l'*Hippias majeur*.

2. À notre connaissance, l'interprétation de l'*Hippias majeur* qui se rapproche le plus de celle que nous entendons avancer dans ce chapitre est celle de Jacques Rolland de Renéville. Suivant ce dernier, le problème de l'Un-Multiple est le problème capital du platonisme, et l'*Hippias majeur*, par le thème de l'Un-Deux qu'il aborde, constitue une esquisse de ce problème qui ne cessera d'habiter Platon jusqu'à la toute fin de sa vie (voir Jacques Rolland de Renéville, *L'Un-Multiple et l'attribution chez Platon et les sophistes*, Paris, Vrin, 1962, p.83-86). Toutefois, Rolland de Renéville n'utilise que très brièvement l'*Hippias majeur* pour les fins de son argument et ne lui consacre guère plus que trois pages. En plus, il n'associe jamais la position du sophiste dans ce dialogue au matérialisme.

I. L'*Hippias majeur*, Hippias d'Élis et le matérialisme

L'*Hippias majeur*, selon le sous-titre attribué par la tradition, est un dialogue sur le beau. Mais avant d'être l'objet de la question typiquement socratique : « Qu'est-ce que le beau ? » (*H.maj.*, 286d1-2³), il s'agit d'abord d'une qualité que Socrate attribue à Hippias, et ce, dès les premiers mots du dialogue : « Hippias, bel et savant [Hippias] » (*H.maj.*, 281a1). Il faudrait commenter la traduction qui rend τὸ καλόν et ὁ καλός par « beau »⁴ ; une traduction plus juste de l'incipit serait : « Hippias, admirable et savant [Hippias] », car le mot grec καλός ne renvoie pas seulement à la beauté physique mais aussi à l'accomplissement moral d'un être humain⁵. En effet, Hippias ne prétend pas seulement être un bel homme au sens où nous l'entendons aujourd'hui — c'est-à-dire un

3. Vu leur grand nombre, les citations de l'*Hippias majeur* seront toutes suivies de leur référence entre parenthèses dans le texte. Précisons que nous avons traduit chacune de ces citations à partir du texte établi par Alfred Croiset dans l'édition des Belles Lettres (1972 [1921]).

4. La traduction d'Alfred Croiset, par exemple, ne relève cette difficulté de traduction ni dans la notice qui précède le texte ni dans le corps du texte. Néanmoins, afin de souligner la difficulté réelle que pose ce terme, notons ces irrégularités à même cette traduction : Croiset traduit habituellement le mot grec καλός (et ses dérivés) par « beau » (et ses dérivés), mais dans certains contextes, il traduit καλός (et ses dérivés) par « sagement » (282b1), « grands » (282d6), « clairement » (283a4), « mieux » (284a3), « plus habile » (284a4), « magnifique » (286a5), « à propos » (286d8), « plus long » (287d10), « bien » (288d8, 288e7, 291a6, 291a7 et 304e1), « à merveille » (291d4), « à son avantage » (294a5), « pour le mieux » (295b4), « à souhait » (296b2), « parfait » (297b8 et 297b9), « juste » (297c1), « admirable » (297d3), « fort bien » (299b7), « un moyen sûr » (300d5) et il ne le traduit pas en 286b1, 286c5, 298c6, 298e2 et 304c8 ; donc, sauf erreur de notre part, Croiset n'a pas traduit καλός par « beau » 28 fois sur 255. On pourrait rétorquer que le mot καλός, en lui-même, implique une polysémie, mais il faudrait au moins spécifier que la question : « Qu'est-ce que le beau (τί ἐστὶ τὸ καλόν) ? » (*H.maj.*, 286d1-2) renvoie à cet éventail de significations. Car comme le dit Paul Friedländer, « what is at stake [in the *Hippias Major*] is not only an "aesthetic" problem. This is also a moral and political problem, and, ultimately, it is a matter of existence » (Paul Friedländer, « *Hippias Major* », *Plato*, II, New York, Bollingen Foundation, 1964, p.115). La traduction de Croiset n'en demeure pas moins très intelligible ; et nous sommes le premier à reconnaître les difficultés et l'énorme défi que pose une traduction. Que cette note serve donc davantage à justifier le problème que nous percevons dans la traduction du mot καλός plutôt qu'à critiquer la traduction de Croiset.

5. Tout au long de cette thèse, nous utiliserons deux mots français pour traduire le mot grec καλός (et ses dérivés), soit « beau » et « admirable » (et leurs dérivés). Woodruff, quant à lui, préfère rendre καλός par *fine* et réussit à le faire systématiquement tout au long de sa traduction. Même si nous utilisons deux mots pour rendre le seul mot καλός, nous sommes parfaitement d'accord avec sa justification : « When the fashion was to translate καλόν "beautiful", the *Hippias Major* was diminished to a disappointing treatise in aesthetics. Understood more broadly, with "fine" for καλόν (as I translate it), the dialogue is an interesting inquiry into the foundation of all sorts of value judgments » (Woodruff, *Hippias Major*, p.xiii ; voir aussi p.109-111). Woodruff note néanmoins : « καλός is "fine" throughout, though some contexts taken alone would call for "beautiful" or "good" » (*ibid.*, p.xv). Ludlam fait d'intéressantes distinctions entre καλλός et καλός, et note que le premier se rapporte plus à l'esthétique que le second, puis relève les deux seules occurrences de καλλός dans l'*Hippias majeur* (289b5 et 292d3). Il explique la seconde de ces deux occurrences par le contexte qui, selon lui, servirait à révéler la confusion de ces deux termes par la multitude. Son explication est cependant un peu rapide (voir Ivor Ludlam, *Hippias Major : An Interpretation*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1991, p.73-76). Voir aussi, pour une généalogie du concept de beauté dans le monde grec, G. M. A. Grube, « Plato's Theory of Beauty », *Monist*, 37 (1927), p.269-271.

attribut essentiellement physique que nous n'aurions aucun mal à imaginer chez un esclave de son temps, par exemple —, mais il prétend être un homme admirable, c'est-à-dire incarner l'excellence humaine tant sur le plan social et politique que sur le plan intellectuel et privé. Et c'est de cette réussite sociale et privée dont témoignent les premières pages du dialogue — ce que l'on nomme habituellement le prologue. Hippias est non seulement le plus important ambassadeur de sa Cité, Élis (*H.maj.*, 281a3-b1), mais il donne également des leçons sur des sujets qui, manifestement, dépassent le cadre politique (*H.maj.*, 285b8-d2), ce qui lui permet d'accumuler, sur le plan personnel, une fortune impressionnante⁶.

Le prologue de l'*Hippias majeur* est cependant étrangement long et paraît même disproportionné par rapport à l'ensemble du dialogue⁷. Certes, on y apprend qu'Hippias tend à faire un lien directement proportionnel entre la profondeur de la sagesse et l'argent gagné grâce à cette sagesse, et que, compte tenu de ce critère, Hippias ne serait lui-même pas très sage car il n'a su retirer aucun sou de ses nombreuses visites à Sparte (*H.maj.*, 283b3-7). Mais pourquoi s'attarder tant sur ce qui peut ne sembler, à première vue, qu'une simple mise en scène⁸ ? C'est confrontées à une question comme celle-ci que les interprétations de Woodruff et Ludlam révèlent leur valeur, car elles ont toutes deux le mérite de considérer le prologue comme une partie essentielle à l'intelligence de l'*Hippias majeur*⁹.

6. Voir *H.maj.*, 282d7-e6 : « Tu n'as aucune idée, Socrate, des choses admirables (τῶν καλῶν) à ce sujet. Si tu voyais seulement l'argent que j'ai amassé, moi, tu serais étonné. Je laisse les autres fois de côté pour [ne te raconter que] celle où je fus envoyé en Sicile alors que Protagoras, plus âgé [que moi] et fort estimé, y était déjà. Bien qu'étant beaucoup plus jeune [que lui], j'ai fait, en très peu de temps, plus de cent cinquante mines, et dans un minuscule coin de pays, Inycos, plus de vingt mines. Revenant dans ma patrie et portant cet [argent], je le donnai à mon père pour que celui-ci et tous les autres de la Cité soient étonnés et frappés de stupeur ».

7. Le prologue constitue presque le quart de l'*Hippias majeur*, soit plus de cinq pages sur 23 selon la pagination d'Henri d'Estienne.

8. La disproportion du prologue et le portrait caricatural du sophiste qui y est dépeint ont conduit certains commentateurs à critiquer l'œuvre et à remettre en question son authenticité ; voir, par exemple, Dorothy Tarrant, *The Hippias Major Attributed to Plato ; With Introductory Essays and Commentary*, New York, Arno Press, 1973, p.xxviii-xxix.

9. Ludlam écrit : « Woodruff appears to have been the first to recognize that the philosophical content of the dialogue is less intelligible without the introduction, but does not exploit it » (Ludlam, *Hippias Major : An Interpretation*, p.23. Ludlam renvoie avec raison son lecteur à Woodruff, *Hippias Major*, p.35-36). Contrairement à ce que pense Ludlam, nous montrerons que son interprétation n'est pas aussi éloignée qu'il le dit de celle de Woodruff.

I.1. Les interprétations de Woodruff et de Ludlam

Selon Woodruff, tout d'abord, le prologue sert à camper le personnage d'Hippias en insistant sur deux traits qui lui sont caractéristiques : la versatilité et la superficialité¹⁰. Par ces deux traits, Woodruff relève le fait qu'Hippias modifie son enseignement en fonction de son auditoire et que, conséquemment, ce n'est pas tant la vérité des choses qui le préoccupe que la conservation d'une bonne entente de surface. Hippias se ferait donc une spécialité de ne pas rompre l'accord de surface qui règne entre lui et son auditoire¹¹. Le but de Platon en choisissant Hippias comme interlocuteur de Socrate dans un dialogue sur le beau serait alors de critiquer cette conception versatile de la beauté qui refuse de se fixer ; bref, une conception purement relativiste de la beauté qui la fait résider tout entière dans l'apparaître¹².

L'interprétation de Woodruff est fort intéressante et souligne sans aucun doute un élément structurant de la personnalité d'Hippias. Hippias, cela est manifeste, a une inclination naturelle à acquiescer plutôt qu'à s'opposer à autrui. De plus, l'interprétation de Woodruff permet de comprendre pourquoi Socrate se dédouble et pose ses questions comme si elles venaient d'un tiers. La création imaginaire d'un troisième personnage permet en effet à Socrate de confronter intellectuellement Hippias sans briser l'accord de surface qu'il partage avec lui¹³. Autrement dit, le procédé est similaire, quoique inversé, à celui que Socrate se voit contraint d'utiliser par exemple avec Ménon. En effet, tout comme lorsqu'il est en face d'un élève qui refuse de s'impliquer personnellement dans le dialogue pédagogique Socrate fait intervenir un élève plus docile, un esclave, de même, en face d'un professeur qui refuse de s'impliquer personnellement dans le dialogue pédagogique Socrate fait intervenir un élève impétueux, son *alter ego*¹⁴.

10. « The features of Hippias' personality to which the author calls our particular attention are his versatility and superficiality » (Woodruff, *Hippias Major*, p.127 ; voir aussi p.35-36, 115, 128-131).

11. « His philosophy of agreement may help explain his reluctance to take umbrage at Socrates' insults. Professional diplomat that he is, Hippias seems to have made a virtual science of being agreeable » (*ibid.*, p.125 ; voir aussi p.128).

12. Voir *ibid.*, p.131-132.

13. « Later, Socrates makes it easier to avoid confrontation by supplying the convenient fiction of a Third Party — the Questioner — who, because he is absent, may freely scold Hippias, and be scolded in return » (*ibid.*, p.128). Que ce personnage dont Socrate rapporte les questions et objections à Hippias ne soit en fait que son *alter ego*, cela devient évident en 298d10 quand Socrate l'identifie avec « le fils de Sophronisque ».

14. Voir *Ménon*, 82a7-85b9. Le parallèle entre Ménon et Hippias est d'autant plus intéressant si, comme le pense Woodruff, Hippias fut un élève de Gorgias : « Hippias and Gorgias are not linked by ancient authors ; and this is surprising, for [...] the style Plato parodies as Hippias' is heavily Gorgianic [...]. Hippias may

La difficulté sur laquelle bute cependant l'interprétation de Woodruff est que, poussée dans ses dernières conséquences, elle conduit à faire d'Hippias un personnage parfaitement vide dont le seul objectif serait d'acquiescer aux propositions d'autrui. Dans ce cas, l'intervention de l'*alter ego* de Socrate ne serait d'aucune utilité pour révéler la position intellectuelle d'Hippias, mais servirait seulement à ridiculiser ce dernier. C'est précisément ce qu'affirme Woodruff :

Socrates has no recourse but to ridicule Hippias' personality. He cannot attack the position Hippias takes, because Hippias takes no positions of his own. Whatever Socrates says (up to the breaking point at 300d), Hippias will agree, even when consistency demands he dig in his heels [...]. For that reason Hippias cannot be defeated in the ordinary way. Since he cannot defeat Hippias positions, Socrates can do nothing against Hippias but attack his personal style¹⁵.

L'ironie serait donc de bonne guerre contre ce professeur qui prétend pouvoir enseigner la vertu¹⁶, mais qui ne possède aucune position propre.

En regard de celle de Woodruff, l'interprétation de Ludlam semble accomplir un pas de plus. En effet, si Ludlam ne s'accorde pas avec Woodruff, c'est parce qu'il découvre une autre motivation dans la conduite d'Hippias. Si Hippias acquiesce à tout ce que dit Socrate, ce n'est pas parce qu'il est mû par un désir négatif (conserver l'accord de surface), mais parce qu'il est mû par un désir positif : paraître admirable. Les effets sont les mêmes, mais considérés sous un nouvel angle. La versatilité d'Hippias s'explique maintenant par son désir de paraître admirable aux yeux de son auditoire, désir qui le conduit à adopter les critères de son auditoire quant au beau et à l'admirable. Socrate tiendra les mêmes propos, mais au lieu de les interpréter comme des attaques, Ludlam y voit des flatteries nécessaires

have studied the Gorgian style in Sicily (282de), or when Gorgias was in Elis (DK 82b10). He dressed like Gorgias (DK 82a9), and married his daughter to Gorgias' most famous pupil, Isocrates (DK 86a3). He was versatile in much the way Gorgias was (DK82a26) [...].» (Woodruff, *Hippias Major*, p.121, note 12). Car nous savons que Ménon fut un élève de Gorgias (voir, entre autres, *Ménon*, 96d6). Il nous semble que ce parallèle structurel entre l'*Hippias majeur* et le *Ménon* aurait aussi pu être exploité par Woodruff pour répondre à ceux qui, s'appuyant sur le fait que cette utilisation de l'*alter ego* est atypique chez Platon, rejettent l'*Hippias majeur* du corpus platonicien (voir *ibid.*, p.97-98 ; Harold Tarrant, « The *Hippias Major* and Socratic Theories of Pleasure », *The Socratic Movement*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, p.110 ; et aussi Dorothy Tarrant, « The Authorship of the *Hippias Major* », *Classical Quarterly*, 21 (1927), p.83-84).

15. Woodruff, *Hippias Major*, p.131-132.

16. *H.maj.*, 284a2-4 : « Socrate — Et toi, de [tous] les hommes, tu sais comment la transmettre [i.e. l'excellence : ἡ ἀρετή] à autrui le plus admirablement. *Hippias* — Et de loin, Socrate ».

pour mettre Hippias en confiance¹⁷. Enfin, l'*alter ego* de Socrate sera un moyen pour présenter des objections à Hippias sans toutefois laisser transparaître une diminution de son admiration¹⁸.

La question qu'il faut poser à Ludlam est alors la même que celle posée à Woodruff. Est-ce qu'Hippias ne fait qu'acquiescer aux propositions d'autrui ou possède-t-il une position intellectuelle qui lui est propre ? Ludlam se rapproche de Woodruff, lorsqu'il affirme que c'est Socrate qui élabore le critère de la sagesse (le gain d'argent) qui conduira Hippias dans l'impasse, c'est-à-dire le fait qu'Hippias n'a pas gagné d'argent à Sparte¹⁹. Par contre, Ludlam reconnaît par ailleurs que si Hippias accepte ce critère, ce n'est pas tant pour acquiescer à ce que dit Socrate que parce qu'il est réellement au fondement de son action²⁰. Bref, Hippias serait mû par un désir de reconnaissance. Cela permet à Ludlam de conclure que l'ultime étalon de ce qui est admirable et beau pour Hippias réside dans l'opinion de la majorité sur l'admirable et le beau²¹. En effet, la satisfaction du désir de reconnaissance est relative à la quantité de gens qui reconnaissent le caractère admirable et beau d'Hippias. Ainsi, l'opinion de la majorité devient l'ultime étalon de l'admirable et du beau.

On aura compris en quoi l'interprétation de Ludlam se rapproche de celle de Woodruff. Que l'on dise d'Hippias qu'il acquiesce au jugement d'autrui en matière de beauté, soit pour éviter la confrontation, soit pour rechercher la reconnaissance, dans les deux cas l'essentiel des positions d'Hippias est renvoyé à l'opinion de son auditoire. Que ce soit par crainte ou par désir, Hippias ne serait ni plus ni moins que l'écho de son

17. Voir Ludlam, *Hippias Major : An Interpretation*, p.42 et suivantes. Ludlam remarque avec justesse que Socrate met beaucoup d'insistance sur la réputation de certains personnages afin de gonfler le désir qu'a Hippias de paraître et d'être dit admirable ; voir *H.maj.*, 281c4-5 : « [les anciens] dont les noms sont [encore] dits grands [aujourd'hui] pour leur sagesse » (« ὄν ὀνόματα μεγάλα λέγεται ἐπὶ σοφία »), 282a2-3, 282b7 et 282c4 ; voir aussi Ludlam, *ibid.*, p.45-46.

18. Voir *ibid.*, p.53. Ludlam note également que l'*alter ego* de Socrate est un auxiliaire essentiel pour discuter de ce qui est laid, vil et honteux (αἰσχρός), c'est-à-dire les opposés du beau et de l'admirable (καλός), car Hippias est si préoccupé à paraître beau et admirable qu'il refuserait de s'abaisser à de si viles considérations (voir *ibid.*, p.53-54).

19. « I have not yet tried to explain why Socrates sets up the counter criterion of wisdom » (*ibid.*, p.38).

20. *Ibid.*, p.50. Ludlam base son affirmation sur le résumé qu'Hippias fait de son discours : « Hippias is saying that in order to appear excellent, one simply performs those actions which are considered by everyone to be best » (*ibid.*, p.44).

21. Ludlam montre très bien ce point même si on pourrait être tenté de le rejeter compte tenu qu'Hippias reconnaît que la majorité (οἱ πολλοί) est ignorante en 284e5. Ludlam explique alors que toutes les techniques de réfutation d'Hippias sont basées sur le fait que personne ne pourra réfuter sa définition sans paraître ridicule aux yeux de la majorité (voir *ibid.*, p.66-72).

interlocuteur. Cette attitude implique que la définition que se fait Hippias de l'admirable et du beau est purement conventionnelle ou relativiste, ce qui conduit à dissoudre toute idée d'une définition de l'admirable et du beau en lui-même, en soi ou encore selon la nature²². Par leur interprétation, Woodruff et Ludlam ont donc su identifier un élément essentiel à la compréhension de l'*Hippias majeur* et ils ont parfaitement raison de dire que c'est à ce genre de conception relativiste ou conventionnelle que Platon s'attaque dans ce dialogue. Toutefois, les deux interprètes n'ont pas cru nécessaire de creuser ce relativisme hippiasien et de chercher à savoir si celui-ci s'appuyait sur une position plus fondamentale ontologiquement. Autrement dit, seuls les désirs ou ambitions personnelles expliquent le comportement d'Hippias selon Woodruff et Ludlam, mais ces désirs ne trouvent pas appui dans une compréhension plus fondamentale du réel ou de la nature chez ce sophiste.

1.2. *Hippias d'Élis et le désaccord des historiens sur l'Hippias majeur*

Ce qui contraste peut-être le plus avec le personnage platonicien d'Hippias tel que résumé par les interprétations de Woodruff et de Ludlam est la reconstruction par les historiens de la philosophie de la pensée du véritable sophiste que fut Hippias d'Élis. À titre d'exemple, Eugène Dupréel écrit ceci :

On voit en lui un faiseur de discours soignés (διαλέξεις) qui éblouit ses contemporains par l'étalage d'un savoir encyclopédique d'ailleurs tout superficiel et de seconde main. Il y a là, croyons-nous, une erreur complète, et de grosse conséquence pour l'histoire de la pensée de la plus brillante époque. Nous espérons montrer qu'Hippias d'Élis, loin de n'avoir été qu'un conférencier frivole et prétentieux, fut, dans toute la force de l'expression, le défenseur sincère et original d'un système philosophique profondément élaboré²³.

Même si notre intérêt ne porte pas en premier sur ce que pouvaient être historiquement les positions défendues par les sophistes mais sur la compréhension et la présentation platoniciennes des sophistes, il semble à peu près impossible de ne pas tenir compte d'Hippias d'Élis pour comprendre le personnage d'Hippias tel que Platon nous le donne à

22. Cette distinction entre convention (νόμος) et nature (φύσις) se retrouve d'ailleurs dans la bouche d'Hippias dans le *Protagoras*, 337d1-3 : « Selon la nature, le semblable est parent du semblable, mais la loi, "tyran des hommes", oppose sa contrainte à la nature » (trad. Alfred Croiset).

23. Eugène Dupréel, « Hippias d'Élis », *Les sophistes*, Neuchâtel, Éditions du Griffon, 1948, p.185. Et Dupréel prend ensuite 208 pages pour retracer la pensée hippiasienne, soit une vingtaine de pages de plus que ce qu'il accorde à la reconstruction des pensées de Protagoras, Gorgias et Prodicus réunies.

voir dans l'*Hippias majeur*. Comme le note W. K. C. Guthrie, « la plupart de nos renseignements sur Hippias proviennent de Platon qui dans deux de ses dialogues en fait le seul interlocuteur de Socrate²⁴ ». Ainsi, une large partie de la reconstruction de la pensée d'Hippias se fait en filigrane d'une lecture des deux *Hippias* de Platon.

De plus, la confrontation des interprétations de Woodruff et de Ludlam avec la reconstruction historique d'un Dupréel permet de constater que leur divergence repose en grande partie sur l'interprétation d'un passage de l'*Hippias majeur*. Dans ce passage (*H.maj.*, 300b4-301c2), Hippias refuse qu'une qualité qui se retrouve dans un ensemble de choses ne puisse pas être présente dans les éléments qui composent cet ensemble — par exemple, comme le dira en substance Hippias à Socrate, si nous sommes tous les deux beaux, il est nécessaire que chacun de nous le soit aussi et, inversement, il est impossible qu'un ensemble soit beau si ses parties ne sont pas belles — et il reproche à Socrate cette « incohérence » logique en s'appuyant sur la connaissance qu'il a « de la nature de ces choses (τῆς τούτων φύσεως) et des termes des raisonnements [qui les occupent] (τῆς τῶν παρόντων λέξεως λόγων) » (*H.maj.*, 300c2-3). C'est dire qu'à ce moment Hippias se fait beaucoup plus combatif et cesse de simplement acquiescer aux propositions de Socrate. Un tel changement d'attitude de la part d'Hippias n'est pas sans soulever une sérieuse difficulté pour les interprétations de Woodruff et de Ludlam, et cela est d'autant plus patent que les deux interprètes semblent éprouver un malaise avec ce passage.

Whatever Socrates says (up to the breaking point at 300d), Hippias will agree, even when consistency demands he dig in his heels [...]²⁵.

Interestingly, it is at this point that the Questioner is dropped, and Socrates confronts Hippias directly (300c4ff.). To retain his appearance of wisdom, Hippias attacks the dialectic method employed by Socrates and seems to launch an attack on Socrates' intelligence (if this is actually the case, Hippias has for once departed from his cardinal rule of adopting his audience's opinion as his own and appearing wise that way)²⁶.

24. Guthrie, *Les sophistes*, p.286.

25. Woodruff, *Hippias Major*, p.131-132.

26. Ludlam, *Hippias Major : An Interpretation*, p.133.

Dans les deux citations, c'est ce qui est entre parenthèses qui importe. Si Hippias refuse de se faire l'écho de son interlocuteur, ne serait-ce qu'à un seul moment dans le dialogue, une interprétation cohérente et complète de l'*Hippias majeur* devrait savoir en rendre compte.

Or, la pierre angulaire de la reconstruction de la pensée hippiasienne par Dupréel est précisément ce passage de l'*Hippias majeur* qui pose tant problème aux interprétations de Woodruff et Ludlam. Permettons-nous encore une fois de citer longuement Dupréel.

Ce passage de l'*Hippias majeur* [301b2-c3] est une des données auxquelles toutes nos recherches doivent s'articuler. Son interprétation ne va pas de soi ; il a déjà fait l'objet d'analyses aussi savantes que peu décisives. Aussi ne chercherons-nous pas à dissiper d'emblée ses obscurités. C'est la suite de nos recherches qui, nous l'espérons, projettera une lumière croissante sur sa portée véritable. Disons seulement que dans cette apostrophe où l'on n'hésitera guère à voir la paraphrase d'un texte original d'Hippias, celui-ci se montre le tenant d'une doctrine fondée sur l'existence d'êtres réels et consistants et repousse une théorie qui découpe les êtres en notions séparées, indépendantes d'un sujet, et qui, ainsi posées dans l'abstrait, peuvent être ensuite combinées entre elles d'une manière arbitraire. On comprend déjà pourquoi l'Hippias du dialogue s'obstine à définir le beau, non en soi et par soi, mais dans son étroite liaison avec des termes consistants dont il s'affirme. Ce n'est pas par imbécillité, mais par fidélité à cette vue philosophique sur la nature du réel qu'il voit la réalité du beau que dans son rapport avec d'autres formes de réalité, les êtres dont on dit qu'ils sont beaux²⁷.

En somme, il semble qu'une lecture de l'*Hippias majeur*, qu'elle soit motivée par des visées historiques ou herméneutiques, ne saurait trop prendre en considération l'importance de ce passage (*H.maj.*, 301b2-c3) qui témoignerait d'une « ontologie pluraliste²⁸ » se situant « aux antipodes de tout idéalisme²⁹ ».

27. Dupréel, « Hippias d'Élis », p.202. Même si dans ce dernier passage Dupréel semble voir un lien entre le reproche « logique » d'Hippias à Socrate et la question du beau, il écrit cependant, à la page suivante : « On remarquera que, dans l'*Hippias majeur*, l'apostrophe de 301b n'est pas très exactement moulée sur les péripéties du dialogue, elle les dépasse. La question de savoir si un même attribut, pour être dans la somme, doit préexister dans les parties n'est, dans le dialogue, qu'une incidente, c'est là une digression destinée à mettre Hippias *a quia* sur un point de logique qui n'intéresse pas particulièrement le beau » (*ibid.*, p.203). Notons également que Mario Untersteiner estime lui aussi que ce passage de l'*Hippias majeur* (301b2-c3) « doit être considéré comme un témoignage précis relatif au sophiste », et il ajoute : « Dans ce texte, Hippias reproche à l'idéalisme de n'être pas capable de saisir le tourbillon iridescent des qualités parce qu'il se perd dans les subtilités exaspérantes d'une dialectique pointilliste. Physis contre Eidos ! » (Mario Untersteiner, « Hippias. La "Physis" absolue », *Les sophistes*, II, Paris, Vrin, 1993, p.124).

28. « À bon droit aucun dialogue n'est jugé plus important pour l'étude de la pensée de Platon, que le *Sophiste* et le *Théétète* ; or, la doctrine qui anime ces deux œuvres étroitement apparentées n'est autre que l'*ontologisme pluraliste* dont nous avons la preuve qu'il a été élaboré dès le V^e siècle par un contemporain de Socrate qui n'est autre que notre sophiste [Hippias d'Élis] » (Dupréel, « Hippias d'Élis », p.281). Bien que nous soyons tout à fait en accord avec Dupréel pour rétablir l'importance et le sérieux de la pensée d'Hippias,

En face d'une telle divergence d'opinions quant au texte de l'*Hippias majeur*, il nous semble légitime de chercher à déterminer si, oui ou non, la confrontation entre Socrate et Hippias sur le beau donne lieu à une confrontation plus fondamentale sur le plan ontologique. Comme nous le disions en commençant ce chapitre, notre objectif est de montrer qu'il existe bel et bien une opposition radicale entre Socrate et Hippias, que cette opposition concerne la distinction entre deux conceptions ontologiques de ce qu'est une unité, et que la *philosophy of agreement* (Woodruff) ou le désir d'être reconnu admirable par la multitude (Ludlam) trouve appui sur cette position plus fondamentale. En cela, nous nous accordons en partie avec ce que Dupréel et Untersteiner ont dit de l'*Hippias majeur* en reconnaissant à Hippias une position intellectuelle forte. Toutefois, il nous semble que Dupréel et Untersteiner n'ont pas su identifier parfaitement la position ontologique défendue par Hippias dans l'*Hippias majeur* — ce qui n'était évidemment pas leur objectif premier — et, surtout, n'ont pas présenté la critique que Platon en fait ; ce que, encore une fois, on ne saurait leur reprocher.

1.3. Le matérialisme antique

En accord avec Dupréel et Untersteiner, nous pensons donc que la position défendue par le sophiste Hippias dans le plus long des deux dialogues qui lui est consacré par Platon est une « ontologie pluraliste » qui se situe « aux antipodes de tout idéalisme ». Mais plus précisément encore, nous montrerons que cette ontologie pluraliste doit être nommée matérialisme. Évidemment, une telle démonstration devra reposer sur une analyse de ce

ne serait-ce que pour parvenir à une meilleure intelligence de l'*Hippias majeur*, il nous semble cependant que Dupréel pousse un peu trop loin la note. Faire d'Hippias d'Élis l'interlocuteur privilégié, mais toujours secret, du *Politique*, du *Phèdre*, du *Cratyle*, du *Théétète*, du *Sophiste*, du *Parménide*, du *Philèbe*, du *Timée* et de *La République* nous semble au contraire ruiner la thèse de Dupréel : à trop vouloir réhabiliter Hippias, il en fait éclater le personnage. D'ailleurs, il devient extrêmement difficile, en suivant Dupréel, de faire une synthèse de la pensée hippiasienne tellement cette dernière semble importante et omniprésente ; et le lecteur en vient à se demander si, selon Dupréel, Hippias d'Élis ne serait tout simplement pas la figure intellectuelle la plus profonde du V^e siècle (mais oubliée) et celle qui aurait eu le plus d'influence sur Platon : « Et ce n'est pas seulement au milieu des problèmes platoniciens que nous débouchons, c'est en même temps devant ce qu'on doit appeler *la question aristotélicienne*, car on ne saurait persister à dissimuler que la théorie des êtres multiples et capables d'agir les uns sur les autres, qu'Hippias a construite à la fois contre l'antisubstantialisme relativiste des Sophistes plus anciens que lui et contre l'ontologisme unitaire et antidynamique de Parménide, que cette doctrine est le tronc unique duquel dut sortir et la philosophie des dialogues, au moins pour une bonne part, et celle qui lui opposeront passionnément les écrits traditionnellement réunis sous le nom d'Aristote » (*ibid.*).

29. Untersteiner, « Hippias. La "Physis" absolue », p.115.

passage de l'*Hippias majeur* où Socrate et Hippias s'opposent sur la possibilité qu'un ensemble possède des attributs que ses parties ne possèdent pas. Mais avant d'aborder ce passage en question, et afin de faciliter cette identification entre ontologie pluraliste et matérialisme, il convient de préciser dès maintenant le sens que nous entendons donner à cette doctrine.

Dans *Le Sophiste*, l'Étranger dit que les matérialistes « définissent l'essence comme identique au corps³⁰ ». Cette définition s'appliquerait à tous les présocratiques, c'est-à-dire à tous les « physiciens » qui ont voulu identifier le principe de toutes choses avec l'un des quatre éléments. Mais celui qui ramena toutes ces tentatives à leurs principes les plus fondamentaux et formula ainsi la pensée matérialiste la plus cohérente est sans aucun doute Démocrite. Selon Démocrite, deux principes permettent d'expliquer l'ensemble du réel : les atomes et le vide. D'un point de vue épistémologique, cette proposition signifie que « seule mériterait d'être tenue pour vraie (ἀληθές) la réalité des atomes et du vide : “Convention que le doux, dit-il [Démocrite] en effet, convention que l'amer, convention que le chaud, convention que le froid, convention que la couleur ; et en réalité : les atomes et le vide”³¹ ». D'un point de vue ontologique, cela signifie que le réel est composé d'une infinité d'unités matérielles élémentaires (les atomes indivisibles) séparées les unes des autres par du vide. Ainsi, « tous les étants manifestent, au bout du compte, l'universelle identité d'une matière dont ils constituent les combinaisons transitoires³² ». Selon le matérialisme démocritéen, les étants, c'est-à-dire les composés que l'on perçoit (une roche, une plante, un animal, le monde, bref, tout phénomène), ne sont, en définitive, que des « agrégats éphémères », des « enchevêtrements d'atomes³³ ». Seuls les atomes sont éternels, seuls les atomes sont, au

30. *Sophiste*, 246b1 : « τὰ τὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζομενοι », traduction de Victor Goldschmidt : « Les matérialistes “définissent l'essence comme identique au corps”. Ils “ramènent toutes les choses du ciel et de l'invisible à la terre” ; l'image, suggérée par le même verbe, prendra un peu plus loin une signification logique : “Ils ramènent (ou : essaient de ramener) de force toutes choses au corps” » (*Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Paris, P.U.F., 1963, p.172-173). Dans *Le Sophiste*, l'Étranger parle des « Fils de la Terre » (« ἀντόχθονες », 247c5, trad. Léon Robin), mais on identifie généralement la doctrine dont il est question au matérialisme (dans l'édition des Belles Lettres par exemple, Auguste Diès identifie « Matérialistes et Amis des Formes » dans la division du texte, voir Platon, *Le Sophiste*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p.351).

31. Jean Salem, *Démocrite, grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, Vrin, 1996, p.150.

32. *Ibid.*, p.128.

33. *Ibid.*, p.73. Insistons sur ce caractère éphémère des composés qui révèle leur dépendance ontologique vis-à-vis de leurs éléments premiers : « D'après Leucippe et les atomistes d'Abdère, les corps premiers sont, par conséquent, “toujours en mouvement” dans le vide infini. Fussent-ils provisoirement “capturés” au sein d'assemblages éphémères, on doit se les représenter vibrant sans cesse ni repos et s'entrechoquant

sens plein du terme, ce qui est. C'est pourquoi Catherine Collobert écrit à propos de la pensée de Démocrite : « La physique, et son corollaire, la cosmogonie, apparaissent avant tout comme une ontologie. Aussi peut-on parler d'une physique ontologique fondée sur la pensée de l'être (l'atome) et du non-être (le vide)³⁴ ». Puisque tous les étants sont des composés d'atomes et de vide, ils sont donc à mi-chemin entre l'être et le non-être. D'où la primauté ontologique de l'atome sur les composés d'atomes (plantes, animaux, etc.), soit la primauté ontologique des parties (atomes) sur le tout (agrégats d'atomes).

C'est précisément sur ce point que le matérialisme nous intéresse et que la position philosophique d'Hippias pourra être comprise comme étant matérialiste. Reprenons donc cette distinction à l'aide des concepts ontologiques de l'Un et du Multiple.

L'atomisme repose sur l'affirmation d'une multiplicité illimitée d'unités. L'Un ne s'oppose pas au Multiple, il est le multiple. C'est pourquoi ce n'est pas de l'Un que naît le Multiple, pas plus que du Multiple l'Un, contrairement à ce qu'affirmait Empédocle. L'Un ne se brise pas sur la multiplicité, car il s'agit d'une multiplicité numérique qui ne rompt pas son unité essentielle³⁵.

Ainsi, en accord avec plusieurs autres philosophies, le matérialisme affirme que c'est l'Un qui possède le plus d'être, que l'Un possède une primauté ontologique. Mais cet Un qu'est l'atome se décline au pluriel, de sorte que l'Un ne s'oppose pas à la multiplicité, mais la multiplicité est composée d'une infinité de « Uns ». Tel est le ressort, et la puissance, du matérialisme de Démocrite — ce qui lui permet de résoudre les difficultés soulevées par les Éléates³⁶ — : affirmer que l'Un n'est pas un, mais qu'il y a des « Uns » : les atomes. Voilà pourquoi Démocrite a dit : « il est impossible que l'un soit engendré à partir du deux et le

mutuellement dans les composés les plus resserrés, en voltigeant, telles les poussières qu'on aperçoit dans un rai de lumière : "il faut comprendre, confirme Cicéron, que ce mouvement des atomes n'a pas eu de commencement et est éternel" » (*ibid.*, p.69-70). « Partant, quelle que soit la solution qu'on adopte en ce qui concerne l'établissement des textes, il est absolument exclu qu'on puisse contester ce point capital : le mouvement originaire des atomes persiste pendant la formation des mondes et tend avec constance à désagréger sans relâche tous les agrégats éphémères, que sont les enchevêtrements d'atomes » (*ibid.*, p.72-73).

34. Catherine Collobert, *Aux origines de la philosophie*, Turin, Le Pommier-Fayard, 1999, p.122.

35. *Ibid.*, p.123

36. Ces difficultés ontologiques ont été mises en scène par Platon dans le dialogue du *Parménide* où Parménide démontre les apories qui découlent des deux hypothèses : « s'il est un et s'il n'est pas un » (εἶτε ἓν ἔστιν εἶτε μὴ ἔν ; *Parménide* 137b4).

deux à partir du un³⁷ ». L'Un ne possède pas une primauté sur le Multiple — il n'en est pas le « père » ontologique, il ne l'a pas engendré — ni le Multiple sur l'Un, mais bien : l'Un est Multiple. Voilà ce que renferme le fragment où Démocrite affirme : ἐτεῆ δὲ ἄτομα καὶ κενόν : « en réalité : les atomes et le vide ».

Précisons encore un point afin de justifier pourquoi nous préférons l'appellation matérialisme à celle d'atomisme. Comme l'explique très bien Jean Salem, la tentation vis-à-vis de l'atomisme est de spiritualiser la notion d'atome et de considérer Démocrite comme le simple pluriel de Parménide³⁸. Ce serait, affirme Salem, « dématérialiser » l'atome³⁹. Certes, les atomes ne sont pas sensibles, ils ne sont appréhendables que par l'intelligence qui, elle, réfléchit sur les phénomènes physiques sensibles. Mais cette élévation des phénomènes sensibles jusqu'à l'intelligence ne se fait que pour mieux retourner à la matière⁴⁰. Les composés d'atomes présentent certes des « qualités secondes⁴¹ », qui ne sont, selon l'expression de Démocrite, que des « conventions » — telle la couleur, et toutes les autres qualités —, mais l'intelligence, elle, est capable d'aller au

37. « ἀδύνατον γὰρ εἶναί φησιν ἐκ δύο ἐν ἧ ἐξ ἐνός δύο γενέσθαι » (Démocrite, A 42 [= Aristote, *Métaphysique*, Z, 13, 1039a9], cité par Salem, *Démocrite*, p.45-46). Salem explique : « Certes, selon Mélissos de Samos, le dernier des grands Éléates, “il n'est pas possible que les étants soient multiples, et les considérer comme multiples est une erreur”. Si les multiples avaient l'être, il faudrait donc qu'ils fussent “tel que l'Un est”, οἷόν περ τὸ ἐν. De l'être, avait déclaré Parménide, “on ne pourra jamais séparer l'être, soit pour le laisser aller s'éparpiller un peu partout de par le monde, soit pour le rassembler”. Comment, en outre, la raison pourrait-elle admettre que les réalités puissent, à la fois, “rester les mêmes et être soumises au devenir” ? que le changement puisse exister sans que l'étant périsse, tandis que le non-étant serait produit ? Or Leucippe soutint, lui aussi, que la multiplicité ne saurait jamais être engendrée à partir de ce qui est authentiquement un, pas plus que l'Un à partir d'authentiquement multiples. Démocrite, identiquement, déclare qu'“il est impossible que l'un soit engendré à partir du deux et le deux à partir de l'un”. Leucippe concédait donc aux “partisans de l'Un” (c'est ainsi que les appelle Aristote) “que le mouvement ne saurait exister sans le vide, que le vide est un non-être et que rien de ce qui est n'est un non-être”. Mais parce qu'il désirait, en même temps, obtenir “l'accord de ses théories avec les phénomènes”, il en vint, poursuit Aristote, à professer l'existence d'un “élément séparateur”, c'est-à-dire du vide, et il put ainsi concevoir sans contradiction la possibilité d'une pluralité des étants, de même que de celle du mouvement, dont la réalité s'observe empiriquement » (*ibid.*).

38. « Est-ce dire que la doctrine de Parménide n'aurait subi que des modifications “minimales”, comme l'assure Guthrie ? qu'à l'Être, au singulier (ὄν), Leucippe et Démocrite ont, somme toute, simplement substitué un pluriel (ὄντα) ? » (*ibid.*, p.47).

39. *Ibid.*, p.40. Et plus loin : « Car conférer à des corpuscules matériels [...] les prédicats dont la logique parménidienne n'avait jamais pourvu que l'Unité abstraite, c'est fonder, pour le dire tout net, une pensée tendue toute entière vers les recherches positives, et soucieuse de ramener la spéculation depuis le ciel des idées “pures” vers la Terre et les hommes de chair » (*ibid.*, p.47).

40. Voir, *ibid.*, p.176-178.

41. *Ibid.*, p.92.

« fond du puits » et de découvrir les deux seuls vrais attributs de l'atome : la grandeur et la forme ; en un mot donc : la matérialité⁴².

Nous retrouvons encore une fois le point sur lequel nous avons déjà insisté : les qualités que présente un composé d'atomes sont ontologiquement dépendantes des parties de ce composé, c'est-à-dire les atomes. Cela ne veut pas dire que les qualités des composés se retrouvent intégralement dans ses atomes, mais simplement que ces qualités secondes dépendent, quant à l'être, des parties sur lesquelles elles reposent. Selon l'expression de Jean Bernhardt, cela signifie que l'élément noble (l'âme par exemple) dépend ontologiquement de l'élément humble (l'atome)⁴³. Ainsi, comme nous le disions, il existe, selon le matérialisme, une primauté ontologique des parties (atomes) sur le tout (agrégat d'atomes).

II. Hippias et les unités corporelles élémentaires

Notre premier objectif est de démontrer que la position fondamentale que défend le personnage Hippias est très similaire au matérialisme tel que nous venons de le résumer. Soyons précis : on ne trouvera dans l'*Hippias majeur* aucun indice évident permettant de

42. Selon Salem, c'est une erreur de faire de Démocrite un sceptique (en grande partie à partir du fragment B 117 : « en réalité nous ne savons rien, car la vérité est au fond du puits » [cité par Salem, *ibid.*, p.161]). « Aussi sa déclaration selon laquelle la vérité est “profondément cachée” signifie-t-elle que celle-ci “n'apparaît pas du premier coup à la surface des choses” : loin de constituer l’“aveu du scepticisme” que l'on a voulu y voir trop souvent, elle renferme bien plutôt, dit Brochard, le “programme d'un dogmatisme qui se cherche encore” » (*ibid.*, p.163). Pour les attributs des atomes, voir p.32-34.

43. Comme l'explique Jean Bernhardt en commentant le *Phédon* : « Nous arrivons à l'évidence de Simmias : selon lui, l'expérience prouve, dans le cas de la lyre, que c'est l'élément le plus noble [l'harmonie, la musique] qui dépend en son existence de l'élément le plus humble [les matériaux : le bois, les cordes] ou plus exactement qu'il n'en constitue qu'une modalité particulière. La lyre doit être dans un état étroitement déterminé pour qu'apparaisse l'élément noble et le plus déterminé est aussi le plus menacé par le devenir : ce qui se définit dans des limites rapprochées ne peut s'accommoder de large variations. Or l'expérience montre aussi, aux yeux de Simmias, que l'élément noble s'identifie purement et simplement à un état de l'instrument matériel ; c'est la lyre elle-même, à elle seule, qui, dans un état déterminé de son existence, parvient à nous charmer. Rien de supérieur ni d'extérieur à elle ne saurait intervenir dans la spécificité de l'effet. Sans doute est-ce à tort que Simmias croit bénéficier d'une évidence immédiatement offerte par le monde de l'expérience sensible, en fait il interprète. Mais il interprète de façon cohérente. Il postule que l'élément noble n'est qu'une combinaison particulière d'éléments matériels : la nature de l'élément noble ne peut donc être due qu'à ces éléments matériels en cet état de leur combinaison. Ainsi identifié à une combinaison matérielle étroitement déterminée, l'élément noble n'existe et n'est ce qu'il est qu'autant que subsiste la combinaison, qui a bien des chances de se transformer rapidement » (*Platon et le matérialisme ancien. La théorie de l'âme harmonie dans la philosophie de Platon*, Paris, Payot, 1971, p.31-32). Pour le caractère corporel et atomique de l'âme chez Démocrite, voir Salem, *Démocrite*, p.187-199.

conclure que l'interlocuteur derrière la figure d'Hippias serait Démocrite⁴⁴. Par contre, avoir en tête la doctrine matérialiste telle qu'elle fut élaborée par un Démocrite est un atout essentiel pour comprendre l'opposition entre Socrate et Hippias mise en scène par Platon. Cette opposition ne se dévoile qu'à la fin du dialogue dans ce passage qu'Eugène Dupréel jugeait incontournable pour la compréhension de la pensée d'Hippias. Mais déjà avant ce passage où se révèle l'opposition, certaines répliques d'Hippias permettent d'entrevoir un lien entre sa pensée et le matérialisme antique. En elles-mêmes, ces répliques seraient insuffisantes pour conclure au matérialisme d'Hippias, mais ce n'est pour ainsi dire que rétrospectivement que leur sens s'éclaire. Néanmoins, afin de suivre l'ordre du dialogue, nous voulons tout d'abord souligner deux de ces « indices » qui contribuent à rapprocher Hippias du matérialisme : la fascination d'Hippias pour la logique de l'addition et la définition matérielle du beau que propose Hippias. Reprenons donc à partir du prologue.

II.1. La logique de l'addition

Le prologue permet de constater, nous l'avons vu, qu'Hippias excelle sur deux plans : politique, en tant qu'ambassadeur, et privé, en tant que professeur. En s'expliquant sur ses occupations, Hippias nous permet de comprendre que ces deux éléments font partie

44. Comme dans l'ensemble des dialogues de Platon, Démocrite brille par son absence dans l'*Hippias majeur*. Selon Jean Salem, la stature de Démocrite « aurait effrayé Platon ; au point que celui-ci ne mentionna nulle part son nom, de crainte d'avoir à se mesurer à lui » (Salem, *Démocrite*, p.14-15 ; et Salem rapporte en note de bas de page cette anecdote « très sulfureuse » qui raconte que Platon aurait déjà eu l'intention de brûler tous les écrits de Démocrite qu'il avait pu rassembler). Néanmoins, l'absence de Démocrite se fait particulièrement sentir dans l'*Hippias majeur*, car nombreux sont les présocratiques dont il est fait mention : Pittakos et Bias (*H.maj.*, 281c5), Thalès de Milet et Anaxagore (*H.maj.*, 281c6), et Héraclite (*H.maj.*, 289a3), sans même mentionner les sophistes Gorgias (*H.maj.*, 282b4), Prodicos (*H.maj.*, 282c2) et Protagoras (*H.maj.*, 282d4 et d8-e1). De plus, tous les présocratiques dont il est fait mention sont introduits par Socrate comme étant ceux « dont les noms sont [encore] dits grands [aujourd'hui] pour leur sagesse (ἐπὶ σοφίᾳ) » (*H.maj.*, 281c4-5). Or, une telle introduction convient à Démocrite mieux qu'à tout autre, car celui-ci « avait été populairement surnommé “la Science” (*Sophia* [la Sagesse]) » (ἐπεκλήθη δὲ Σοφία ὁ Δημόκριτος ; Salem, *Démocrite*, p.10). De plus, toujours selon Salem, l'acmé de la vie de Démocrite se situerait aux alentours de 420-430 avant J.-C. (*ibid.*, p.26). Or, c'est aussi aux environs de cette date que Woodruff situe la date dramatique de l'*Hippias majeur* : « The conversation of the *Hippias Major* takes place after Gorgias' famous visit to Athens in 427 B.C. (282b5), and apparently during a time of peace. It should, therefore, be set during the Peace of Nicias, or between 421 and 416 B.C. » (*Hippias Major*, p.93-94). Si cette proximité rend pour ainsi dire impossible qu'historiquement Hippias d'Élis se soit fait l'écho de la pensée démocritéenne, il est cependant probable que cette coïncidence historique soit significative pour la composition du dialogue : Platon, écrivant l'*Hippias majeur* au plus tôt vers 390 avant J.-C. (voir *ibid.*, p.93), fait discuter Socrate et Hippias, et les confronte, à peu près au moment où Démocrite écrit ses plus importants traités matérialistes. Évidemment, tous ces « faits » ne sont significatifs que s'il est démontré que la position d'Hippias est effectivement d'allégeance matérialiste et, même là, la valeur scientifique de ces « faits » est évidemment sujette à caution.

pour lui d'une même logique, la logique de l'addition. En effet, si Hippias considère qu'eux, les sophistes modernes, sont supérieurs aux anciens sages, ceux que l'on nomme aujourd'hui les présocratiques, c'est parce que les sophistes sont savants dans un domaine supplémentaire : l'art politique. L'addition de ce nouveau savoir fait d'eux des hommes plus savants, tout comme un plus un est supérieur à un. L'addition des savoirs, la polymathie, est d'ailleurs un trait caractéristique d'Hippias : physique naturelle, mathématiques, linguistique, politique font tous partie du corpus hippiasien, sans oublier la mnémotechnique⁴⁵.

Cette logique de l'addition permet aussi de mieux comprendre la seconde particularité de la sophistique : son rapport à l'argent. Il importe en effet de ne pas se méprendre sur la motivation d'Hippias à ce sujet. Si Hippias accumule de l'argent, ce n'est pas, ou du moins ce n'est pas en premier lieu, par cupidité. À preuve l'utilisation munificente qu'il fait de sa fortune⁴⁶. Toutefois, l'argent n'en joue pas moins un rôle symbolique de premier plan. Tout comme l'ajout des compétences politiques permet d'établir la supériorité des sages modernes sur les anciens, la quantité d'argent amassée permet d'établir lequel des sages modernes, lequel des sophistes, est le meilleur, et donc le plus admirable. Une même logique est ainsi à l'œuvre, celle de l'addition. Et pour affirmer sa supériorité sur ses contemporains, Hippias ajoute : « Je ne suis pas loin de penser que j'ai fait plus d'argent, moi, que toute autre paire de sophistes, quels que soient ceux que tu veux mettre ensemble » (*H.maj.*, 282e6-8). C'est évidemment logique : si un sac (d'or, de pois, de sable, de « X », peu importe) contient plus que deux sacs réunis, ces deux sacs ne possèdent rien de plus que le premier. Conclusion que tire Socrate, et qui clôt la première

45. Voir *H.maj.*, 285b8-e10. Voir aussi l'*Hippias mineur*, 368b2-e1, où l'on apprend qu'Hippias était fier d'ajouter à cette liste le savoir de beaucoup d'artisans, de sorte qu'il pouvait se vanter d'avoir fait tout ce qu'il portait, non seulement dans sa tête, mais aussi sur son corps : des chaussures à son manteau, en passant par sa ceinture et même sa bague. Notons également que l'importance de la mnémotechnique est très révélatrice de ce trait de la personnalité d'Hippias, surtout si on la compare à l'importance qu'accorde Platon lui-même à la mémoire dans ce qui est connu sous le nom de la théorie de la réminiscence. Pour dire les choses simplement, alors que pour Platon la mémoire est un outil essentiel pour retrouver la vérité des choses, donc pour que notre savoir gagne en vérité, en pureté oserait-on dire (voir par exemple *Ménon*, 81c5-e2), pour Hippias la mémoire permet surtout que notre savoir gagne en quantité. « Que j'entende cinquante noms une seule fois, et je m'en souviendrai » (*H.maj.*, 285e7-8), affirme fièrement Hippias. Et l'on aura compris quel est le critère implicite de cet art : plus la mémoire pourra emmagasiner de noms différents, meilleure elle sera.

46. Voir *H.maj.*, 282e4-e6 : « Revenant dans ma patrie et portant cet [argent], je le donnai à mon père pour que celui-ci et tous les autres de la Cité soient étonnés et frappés de stupeur ».

partie de l'introduction : « Par suite, le signe de cette [sagesse] sera à qui gagnera le plus d'argent » (*H.maj.*, 283b2-3).

Cela signifie que, dès les deux premières pages de l'*Hippias majeur*, une définition de ce qu'est l'admirable (τὸ καλόν) est fournie par Hippias. Est admirable l'accumulation de savoirs et d'argent. Et la première est directement proportionnelle à la seconde. C'est évidemment à ce moment que Socrate se fait plus actif et, sans toutefois changer la nature de l'entretien, il met Hippias dans l'embarras en lui faisant admettre qu'il n'a pas fait d'argent à Sparte où, de son propre aveu, il s'est pourtant rendu très souvent. Or, si la définition de l'admirable (τὸ καλόν) qui est implicitement analysée puis réfutée dans le prologue est l'accumulation de savoirs et d'argent, cela signifie qu'Hippias n'agit pas véritablement selon ces principes, mais que d'autres principes, plus fondamentaux, sont à l'œuvre. Et comme Hippias explique sa déconfiture à Sparte par le fait que la loi y interdit l'introduction de toute nouvelle forme d'éducation⁴⁷, il semble alors évident que ces principes plus fondamentaux qui dictent l'action d'Hippias doivent être quelque chose comme la *philosophy of agreement* identifiée par Woodruff ou, mieux encore, le désir d'être reconnu admirable par la multitude, tel que le veut Ludlam, en précisant que dans ce cas, la multitude ce sont les Spartiates, et que cette multitude impose à Hippias ses propres critères de ce qui est beau et bien. Le souci pour la multitude peut toutefois se ranger lui aussi sous la catégorie plus générale de l'addition. Ce qui caractérise d'abord et avant tout une multitude, c'est en effet son nombre. Et, entre deux multitudes, est plus parfaitement une multitude celle qui sera la plus nombreuse. Cela signifie que la logique de l'addition n'est pas tant réfutée que complexifiée en ce qu'elle implique nécessairement un souci du grand nombre, et par conséquent une dépendance quant aux critères qui sont valorisés par le grand nombre. La logique de l'addition permet d'unifier — non pas sans une certaine tension, il est vrai — le rapport d'Hippias à l'argent, au savoir et à la majorité.

Par ailleurs, la logique de l'addition n'est pas sans entretenir une certaine parenté avec le matérialisme. Selon la doctrine matérialiste, les composés ne sont ontologiquement ni plus ni moins que des agrégats d'atomes, c'est-à-dire des sommes d'atomes, des tas

47. « [...] il est contraire à [leur] loi d'éduquer leurs [fils] selon une éducation étrangère, car pense bien que si ce [ne] l'était [pas], et qu'un autre en ait une fois ramené de l'argent grâce à l'enseignement, j'en aurais rapporté beaucoup plus ; car ils apprécient fort m'écouter et m'applaudissent. Mais, je le répète, c'est contraire à la loi » (*H.maj.*, 284c5-9).

d'atomes. Tant pour la logique de l'addition que pour le matérialisme, un même présupposé est à l'œuvre : l'un est multiple. La logique de l'addition présuppose elle aussi que l'unité fondamentale se décline au pluriel et qu'il est possible de les cumuler et de les additionner. L'unité de la somme (tout) repose donc ici aussi sur une unité plus fondamentale, l'unité des parties qui composent la somme. La logique de l'addition se distingue cependant du matérialisme, ou va au-delà du matérialisme, en ce qu'elle ajoute, pourrait-on dire, un jugement de valeur : plus il y a d'uns — que ces unités élémentaires soient des connaissances, des pièces d'or ou des individus — meilleur c'est. La logique de l'addition est, pourrait-on aussi ajouter, une façon de vivre admirablement (καλῶς) le matérialisme⁴⁸.

II.2. L'or ou la matière dans toute sa beauté

Le second élément qui permet de rapprocher Hippias du matérialisme se trouve au cœur des trois premières définitions du beau qu'il propose à Socrate. Nous voulons en fait montrer que ce n'est pas un hasard si au centre des réponses d'Hippias se trouve une définition purement matérielle du beau. Mais pour bien saisir l'importance de cette réponse centrale, il importe de saisir le mouvement que forment les trois définitions que propose Hippias.

À la question « Qu'est-ce que le beau ? », Hippias répond en premier : une belle jeune vierge (*H.maj.*, 287e4). Très bien, dit Socrate, mais voici ce qu'on — c'est-à-dire son *alter ego* — lui répondrait : il existe une pluralité de belles choses, par exemple une belle jument (*H.maj.*, 288b9), une belle lyre (*H.maj.*, 288c6) ou encore une belle marmite (*H.maj.*, 288c10-11). Hippias, pour qui la pluralité de la beauté ne cause manifestement pas le même problème qu'à Socrate, reconnaît sans hésitation la beauté de la belle jument et de

48. Autrement dit, la logique de l'addition rejoint le matérialisme en ceci que, pour les deux « pensées », l'unité véritable est l'unité de la partie élémentaire. Certes, la valorisation de la quantité d'unités élémentaires ne se retrouve pas chez Démocrite, mais puisque Démocrite dit clairement que les unités élémentaires (atomes) sont les seules unités qui existent véritablement, il n'y a qu'un pas à faire entre cette dernière affirmation et la valorisation de la quantité d'unités élémentaires (logique de l'addition). On pourrait objecter que cette valorisation de la quantité n'est pas nécessairement vraie pour le matérialisme qui privilégie l'arrangement d'atomes entre eux sur la quantité d'atomes. Mais que signifie dans ce cas le mot « privilégier » ? Car on ne peut certes pas accepter, dans un cadre matérialiste, que l'arrangement d'atomes (l'élément noble : le corps humain, la musique, etc.) soit ontologiquement supérieur ou ontologiquement plus important que les atomes eux-mêmes (l'élément humble). Car, comme nous le verrons plus loin, si on dit que ce n'est pas tant l'unité matérielle élémentaire qui compte, mais qu'on privilégie l'arrangement, c'est-à-dire l'ordre et finalement la convenance entre les éléments, on quitte la pensée de Démocrite pour aborder celle de Platon.

la belle lyre, mais est cependant réticent au sujet de la belle marmite. La belle marmite possède certes une beauté, explique Hippias, mais cette beauté n'est pas comparable à la beauté d'une jeune vierge. En effet, répond Socrate, mais, retournant Hippias à son propre principe, il lui demande si la beauté d'une jeune vierge est comparable à la beauté d'une déesse (*H.maj.*, 289a9). Évidemment non, et Hippias voit sa réponse réfutée, car Socrate ne voulait pas savoir ce qui « est à la fois beau et laid » (*H.maj.*, 289d1) — comme la belle jeune vierge qui est belle en comparaison d'une belle marmite, mais laide en comparaison d'une belle déesse —, mais ce qui est « beau en lui-même » (αὐτὸ τὸ καλόν ; *H.maj.*, 289d2). Autrement dit, Socrate ne cherche pas une définition relativiste du beau, mais le beau en lui-même.

Le mouvement de la méthode employée pour la première réfutation consiste donc en un élargissement de la perspective initiale (jument, lyre), en une chute (marmite), et enfin en une élévation (déesse). La direction de ce mouvement est très importante pour comprendre le rôle central de la seconde définition d'Hippias : « le beau, c'est l'or » (*H.maj.*, 289e2-3). Comme le souligne fort pertinemment Christopher Bruell, il est étrange qu'Hippias ne profite pas des dernières remarques sur la belle déesse pour répondre que la beauté est une déesse, ou un dieu⁴⁹. Le mouvement dialectique de la première définition nous avait en effet conduit des belles choses du monde humain à ses moins belles, pour faire ensuite un saut vers les beautés supra-humaines. Avec l'or, Hippias ramène la discussion au niveau de la matière.

La réfutation se fait là encore selon la même méthode. D'abord un exemple similaire, l'ivoire (*H.maj.*, 290b5), qu'Hippias acceptera sans problème. Ensuite, un exemple plus difficile à accepter, la simple pierre (*H.maj.* 290c5) qui, en regard de l'or et de l'ivoire, est plutôt vile. Mais comme la pierre fait partie d'un tout qui est beau — elle est au centre de l'œil de la statue d'Athéna de Phidias dont l'*alter ego* de Socrate se sert comme exemple —, Hippias répond que la pierre est belle, « lorsqu'elle convient » (*H.maj.*, 290c7). Ne nous attardons pas trop sur l'idée de convenance (τὸ πρέπον) pour le moment, contentons-nous de remarquer qu'elle est essentielle pour trouver un contre-

49. Christopher Bruell, « *Greater Hippias* », *On the Socratic Education. An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, p.81. Bruell note aussi que la première occurrence du mot « forme » (εἶδος ; 289d4) arrive exactement au moment où la discussion est à son point le plus haut, c'est-à-dire lorsqu'il est question des dieux.

exemple qui puisse détruire la prétention de l'or à être le beau lui-même. En réutilisant l'exemple de la belle marmite, l'*alter ego* de Socrate montre qu'une cuiller en bois de figuier conviendrait mieux à cette marmite qu'une cuiller en or. Puisqu'une cuiller en or ne convient pas à la belle marmite, l'or n'est pas beau dans certains cas. La réfutation est alors complète.

Ce qui nous intéresse ici davantage que la réfutation est la raison pour laquelle Hippias choisit l'or. Il nous semble en effet que cette réponse complique les interprétations de Woodruff et de Ludlam. Si Hippias était si soucieux de trouver un accord avec son auditoire — que ce soit au nom d'une *philosophy of agreement* ou par désir de paraître admirable —, il répondrait que les dieux sont beaux ou quelque chose de semblable. Or, Hippias refuse de discuter du divin, même si c'est une croyance forte à son époque. Il ne s'agit pas ici de nier que la psychologie d'Hippias est ainsi faite que le souci du regard que pose sur lui la foule occupe une grande place dans son âme. Nous voulons simplement souligner que toutes ses répliques, telles que Platon nous les donne à voir et à juger, ne peuvent pas s'expliquer par son unique désir de paraître admirable ou d'éviter le conflit. Si l'on veut expliquer parfaitement le personnage d'Hippias, il faut alors expliquer pourquoi à ce moment bien précis où il n'avait qu'à répondre : « le beau en lui-même est la possession des dieux, voire un dieu », Hippias répond : « le beau, c'est l'or ». Reprenons donc.

Après la première réfutation, Hippias avait trois options devant lui. L'affirmation d'Héraclite que lui avait opposée l'*alter ego* de Socrate, à savoir que « le plus sage des hommes se révèle être un singe à côté d'un dieu, tant pour la sagesse, la beauté que tout le reste » (*H.maj.*, 289b4-5), lui offrait tout d'abord deux options. Hippias pouvait se servir de cette affirmation pour défendre une thèse relativiste : le beau en soi n'existe pas, mais toutes les choses (marmite, vierge, déesse, etc.) sont belles ou laides relativement à autre chose, c'est-à-dire dépendamment à quoi on les compare (la vierge est belle relativement à la marmite, mais laide relativement à la déesse). Mais Hippias pouvait également se servir de l'affirmation d'Héraclite pour éviter le relativisme et affirmer que les dieux constituent l'ultime étalon de la beauté et qu'il n'y a rien relativement à quoi les dieux pourraient être dits laids. Enfin, troisième option, Hippias pouvait offrir une réponse plus « scientifique ». Hippias avait donc le choix entre assumer le relativisme sur le plan humain, aller au-delà des hommes, ou revenir à un niveau plus fondamental au sens physique du terme. C'est

alors que l'*alter ego* de Socrate précise l'objet de sa recherche : la discussion vise « le beau lui-même (αὐτὸ τὸ καλόν), ce par quoi toute chose s'embellit (κοσμεῖται) et paraît belle, quand sa forme (τὸ εἶδος) s'y joint (προσγένηται) » (*H.maj.*, 289d2-4). Immédiatement après cette réplique, Hippias reprend les mêmes mots, à l'exception du mot « forme » (τὸ εἶδος) qu'il remplace par l'or (ὁ χρυσός)⁵⁰. Par cette réponse, Hippias choisit son camp. Comme le note Victor Goldschmidt, définir le beau par l'or imite la méthode naturaliste élaborée par les présocratiques qui consiste à chercher lequel parmi les quatre éléments matériels est au principe de toutes choses⁵¹. Tout comme Thalès de Milet affirme que toute chose vient de l'eau, Hippias affirme que toute beauté vient de l'or⁵².

Premièrement, ce n'est sans doute pas un hasard si les trois seules occurrences dans l'*Hippias majeur* du verbe κοσμέω, dérivé de κόσμος, encercle la réponse de Hippias : « le beau, c'est l'or »⁵³. Quand Hippias est à la recherche d'un principe qui régit le cosmos, et qu'il a le choix entre les dieux ou la matière, il choisit la matière : l'or, le plus beau et le plus convoité de tous les métaux. Le vocabulaire de ce bref échange vaut en effet la peine d'être considéré attentivement. La discussion précédente ayant conduit le dialogue vers les dieux, Socrate précise alors sa question : il cherche le beau en lui-même, ce par quoi la beauté de toutes choses s'ordonne dans le cosmos (« ὃ καὶ τὰλλα πάντα κοσμεῖται »), pourrait-on traduire en forçant un peu la phrase. De plus, la notion d'εἶδος est suggérée (*H.maj.*, 289d4). Tous ces indices ne peuvent que nous conduire à donner une portée cosmologique et ontologique à la réponse d'Hippias : « le beau n'est rien d'autre que l'or » (τὸ καλὸν οὐδὲν ἄλλο ἢ χρυσός ; *M.maj.*, 289e3). La définition d'Hippias pourrait alors

50. Voir *H.Maj.*, 289d6-e6 : « Mais, Socrate, si c'est cela qu'il cherche, il d'autant plus facile de lui répondre ce qu'est le beau (τί ἐστὶ τὸ καλόν), ce par quoi toutes autres choses s'embellissent (κοσμεῖται) et paraissent belles quand il s'y joint (προσγενομένου αὐτοῦ). [...] Nous savons tous, en effet, que là où il s'y joint, et quand bien même la chose aurait paru laide en premier, elle paraît belle dès qu'elle est embellie par l'or (χρυσῷ γε κοσμηθέν) ».

51. « C'est le Beau qui rend belles les belles choses. Essayons maintenant de définir le Beau et si vraiment le principe de départ a été compris, on ne risque plus de définir à la manière des physiciens, par l'or, ni par l'ivoire » (Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, p.205).

52. « La plupart des premiers philosophes estimaient que les principes de toutes choses se réduisaient aux principes matériels (τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνως ᾤθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων). Ce à partir de quoi sont constituées toutes les choses, le terme premier de leur génération et le terme final de leur corruption — alors que, la substance demeurant, seuls ses états changent — c'est cela qu'ils tiennent pour l'élément et le principe des choses. [...] Pour Thalès, le fondateur de cette conception philosophique, ce principe est l'eau » (Aristote, *Métaphysique*, A, III, 983b6-21, *Les écoles présocratiques*, selon la traduction de l'édition établie par Jean-Paul Dumont, Paris, Gallimard, 1991, p.23).

53. Sauf erreur de notre part, le verbe κοσμέω n'apparaît que trois fois dans tout l'*Hippias majeur*, soit en 289d3, 289d8 et 289e6.

être comprise ainsi : dans le cosmos, ce qui ordonne la beauté de toutes choses, ce n'est rien d'autre que la matière la plus belle : l'or⁵⁴.

Deuxièmement, il est également clair qu'Hippias comprend le verbe προσίγνομαι (se joindre à, attacher à, s'ajouter à ; *H.maj*, 289d4) dans un sens purement matériel⁵⁵. Il ne semble pas venir à l'idée d'Hippias qu'il soit possible d'ajouter une forme (προσγένηται τὸ εἶδος ; *H.maj*, 289d4) à quelque chose⁵⁶. Pour Hippias, si une chose peut être jointe à une autre, ce ne peut être que de la matière. En cela, il rejoint encore une fois la doctrine matérialiste suivant laquelle toute modification dans un composé quelconque ne peut que résulter d'une modification, d'un ajout ou d'un retrait de ses parties matérielles élémentaires : les atomes.

Enfin, la façon dont la troisième et dernière définition d'Hippias est réfutée ne fait que souligner davantage la relation intellectuelle qu'il entretient avec les dieux. Hippias répond maintenant que le beau, « c'est d'être riche, en bonne santé, d'être honoré par tous les Grecs, d'arriver à la vieillesse, de faire des belles funérailles à ses propres parents lorsqu'ils meurent et de recevoir des honneurs funèbres beaux et grandioses par ses propres enfants » (*H.maj*, 291d10-e2). Cette fois, l'*alter ego* de Socrate utilise immédiatement la comparaison. Avec l'exemple des héros, c'est-à-dire les mortels nés des dieux immortels, il montre qu'il fut un temps, et précisément ce temps avec lequel coïncide l'origine de

54. Il y a aussi ce fragment que l'on doit à Aristote où il rapporte que Démocrite et Leucippe disaient que « la nature [des parties du tout (τὸ πᾶν)] est une comme le sont [les parties d'un tas] de pièces d'or séparées » (« τὴν δὲ φύσιν φασὶν αὐτῶν εἶναι μίαν, ὥσπερ ἂν εἰ χρυσὸς ἕκαστον εἴη κεχωρισμένος » ; Aristote, *Traité du ciel*, I, vii, 275b32-a1). Le fragment complet, selon la traduction de l'édition de Jean-Paul Dumont est : « Si le tout n'est pas continu, mais si au contraire ses parties se trouvent séparées par le vide, ainsi que le pensent Démocrite et Leucippe, il faut nécessairement qu'il n'existe qu'un seul mouvement pour toutes les parties. Car, bien que ces parties aient des figures distinctes, leur nature est pourtant, à ce qu'ils prétendent, une, à la façon d'un tas de pièces d'or séparées » [*Les écoles présocratiques*, « Leucippe », AXIX, p.393]. Il est évident dans le texte d'Aristote que le tout (τὸ πᾶν) est synonyme de cosmos. Bien que l'or serve ici d'exemple pour illustrer la discontinuité du tout, du cosmos, associer le cosmos à l'or serait peut-être une image inspirée du matérialisme d'Abdère. D'ailleurs, Socrate utilise aussi l'exemple de l'or dans le *Protagoras* (329c6-d8) afin de mieux comprendre la conception de la vertu que le sophiste vient de présenter dans un mythe. Or, selon Leo Strauss, le mythe que propose Protagoras est clairement d'inspiration matérialiste : « The myth of the *Protagoras* is based on the distinction between nature, art, and convention. Nature is represented by Epimetheus. Epimetheus, the being in whom thought follows production, represents nature in the sense of materialism, according to which thought comes later than thoughtless bodies and their thoughtless motions. The subterranean work of the gods is work without light, without understanding, and has therefore fundamentally the same meaning as the work of Epimetheus » (Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971, p.117).

55. C'est aussi l'opinion de Woodruff (*Hippias Major*, p.56).

56. Nous essayerons de comprendre ce que peut signifier cette expression : « ajouter une forme », quand nous nous pencherons sur le cas de Socrate et de l'« unité formelle » (voir le point III.3. du présent chapitre).

l'humanité, où il n'était pas beau de faire de belles funérailles à ses parents. En somme, ce sont encore les dieux qui viennent réfuter la définition d'Hippias.

La discussion vient donc d'accomplir un cercle parfait et est revenue à son point de départ. Ce que l'*alter ego* de Socrate ne manque pas de souligner : « cette [réponse] se retrouve dans la même situation que celle d'avant, celle de la jeune vierge et de la marmite, et est affligée de la même [difficulté] » (*H.maj.*, 293c2-4). Cette même difficulté peut être formulée de deux manières différentes suivant la façon dont on interprète l'affirmation d'Héraclite — « le plus sage des hommes se révèle être un singe à côté d'un dieu, tant pour la sagesse, la beauté que tout le reste » (*H.maj.*, 289b4-5) — qui avait servi à réfuter la première définition d'Hippias. Il s'agit soit du relativisme (toute chose étant belle ou laide relativement à autre chose) soit du refus de considérer le supra-humain — ce qui trouve son expression dans le champ des opinions humaines par la religion — lors d'une recherche intellectuelle sur le fondement ultime de la beauté dans le cosmos⁵⁷. En fait, ces deux formulations sont solidaires, car du moment où l'on refuse les dieux, le supra-humain, le monde humain risque à tout moment de sombrer dans le relativisme. Ainsi, la première définition d'Hippias (la belle jeune vierge) et sa dernière (la vie admirable et les admirables funérailles) se voient toutes deux réfutées par les dieux. Or, les dieux représentent, traditionnellement, le principe de toutes choses, ils assurent l'ordre et constituent un point de repère pour le monde humain, surtout pour ce qui doit être jugé beau et admirable. Cependant, Hippias refuse obstinément de répondre que les dieux se portent garant de la substance du beau, de sa stabilité. En l'absence des dieux, en l'absence d'étalon pour ce qui est beau et admirable, le monde humain semble devoir se résigner au relativisme. Pourtant, s'il refuse de considérer les dieux, Hippias n'en affirme pas pour autant l'absence de

57. Voir *H.maj.*, 292e8-293a11 : « Socrate — “Et pour Achille aussi, dira-t-il, l'étranger d'Élis t'a dit qu'il était beau d'être enterré après ses parents, et pour son aïeul Éaque aussi, et pour les autres qui, semblablement, sont nés des dieux, et pour les dieux eux-mêmes ?” Hippias — Qu'est que c'est que ça ? Envoie-le promener sur l'île des bienheureux. Les questions de l'homme, Socrate, ne sont pas de bonne augure. So — Mais quoi ? Répondre autrement que par la négative n'est-ce pas cela qui est de mauvais augure ? Hi — Peut-être. So — “Peut-être est-ce toi qui es ainsi [impie], dira-t-il, puisque tu disais qu'il était beau pour tous et toujours d'être enterré par ses enfants et d'enterrer ses parents ; ou est-ce que tous ceux-là et Héraclès ne font pas partie de ce “tout le monde” dont nous parlions à l'instant ?” Hi — Mais je ne parlais pas pour les dieux, moi. » N'est-ce pas encore une fois suggérer qu'Hippias ne considère pas que les dieux font partie de « tout le monde », de toutes choses ? Dès lors, il faut se demander ce qui régit le cosmos pour Hippias si ce n'est pas les dieux. Au cœur des réponses d'Hippias, on retrouve la matière. Et puisqu'il est question de la beauté de toutes choses dans le cosmos, c'est de la matière la plus belle dont il est question : l'or.

principe premier. La façon dont Platon présente les réponses d'Hippias donne en effet à penser que c'est dans la matière qu'Hippias trouve le principe premier du cosmos⁵⁸.

Comme nous le disions précédemment, la logique de l'addition et la définition matérielle du beau par Hippias ne constituent pas une preuve indubitable de son matérialisme. Toutefois, ces deux éléments nous permettent de mieux saisir le personnage, ou à tout le moins de mieux saisir la complexité du personnage, et, aussi, de dégager une certaine affinité entre les propos d'Hippias et le matérialisme de Démocrite. Cela dit, nous n'aurions pas insisté autant sur ces deux éléments s'il ne venait s'ajouter un important passage où Hippias se fait exceptionnellement affirmatif et combatif vis-à-vis de ce que lui propose Socrate. Ce passage en question (*H.maj.*, 300b4-3001c2) est celui-là même sur lequel butaient les interprétations de Woodruff et de Ludlam et sur lequel insistaient Dupréel et Untersteiner dans leur reconstruction de la pensée d'Hippias d'Élis.

II.3. *L'opposition dévoilée* : Hippias majeur 300b4-301c2

Après les trois définitions proposées par Hippias, l'*alter ego* de Socrate en propose une suivie de trois autres définitions proposées cette fois par Socrate lui-même⁵⁹. C'est avec la dernière définition, celle qui propose que « le beau est ce qui plaît à l'ouïe et à la vue » (*H.maj.*, 298a6-7) qu'Hippias en vient à s'opposer directement à Socrate. Cette définition conduit à affirmer que ces deux plaisirs possèdent ensemble une qualité que les plaisirs des autres sens ne possèdent pas. Mais puisqu'il peut y avoir plaisir visuel sans qu'il n'y ait en même temps plaisir auditif, et vice versa, il faut donc chercher une qualité qu'ils possèdent ensemble, mais aussi chacun en particulier⁶⁰. En éliminant une possibilité, Socrate donne l'occasion à Hippias de révéler sa pensée encore plus distinctement.

58. C'est d'ailleurs sur la réponse centrale d'Hippias que Socrate semble insister le plus. Immédiatement après la réponse d'Hippias, et avant qu'Hippias ne donne sa troisième réponse, Socrate utilise les mêmes mots pour insister sur ce qui est au cœur des réponses d'Hippias. Comparer *H.maj.*, 290a3-4 : « Eh bien, mon cher, cette réponse-là (ταύτην γε τὴν ἀπόκρισιν), non seulement il ne l'acceptera pas, mais il se moquera beaucoup de moi » avec 291c6-7 : « Car en ce qui concerne cette réponse (Ταύτη μὲν γὰρ τῆ ἀποκρίσει), quand je dirais que le beau est l'or [...] ».

59. En cela, nous suivons la division de Ludlam (voir Hippias Major : *An Interpretation*, p.103 et p.114). Toutefois, une autre division qui s'appuie sur l'importance du nombre trois (3), les « triplets », dans la construction de l'*Hippias majeur* est fortement défendue par Hoerber (voir « Plato's *Greater Hippias* », p.146-147).

60. Toute cette discussion sur l'unité entre Socrate et Hippias se fait au moyen de deux adjectifs grecs, ἕκαστος (chacun) et ἀμφοτέρως (l'un et l'autre, les deux ensemble, etc.) dont le dernier est difficile à rendre en français à l'aide d'un seul mot. L'anglais offre d'ailleurs un avantage sur le français à cet égard, car il est

Socrate — Ainsi, si ces plaisirs sont affectés d'une certaine façon ensemble, mais non séparément, ce n'est pas par cette affection qu'ils seront beaux.

Hippias — Et comment cela serait-il, Socrate, qu'aucun d'eux n'étant affectés séparément, que cette affection, qui n'est pas subie par aucun séparément, soit cependant subie par les deux ensemble ?

Socrate — Il ne te semble pas [que ce soit possible] ?

Hippias — Il faudrait que j'aie une grande inexpérience de la nature de ces choses et des termes des raisonnements [qui nous occupent] présentement (*H.maj.*, 300b4-c3).

Cette discussion s'inscrit parfaitement dans un cadre matérialiste, car elle cherche à déterminer la relation qui existe entre un ensemble composé de parties et les parties elles-mêmes. Et, doit-on ajouter, Hippias adopte une position qui est très près de celle de Démocrite. Il dit en effet que ce sont les qualités des parties qui déterminent les qualités de l'ensemble⁶¹. Certes, Hippias ne parle pas d'atomes, mais l'esprit est le même. Et Hippias insiste sur la primauté des parties sur le tout.

Car examine ceci : est-ce que si nous sommes tous les deux justes, chacun de nous ne le serait-il pas aussi, ou si chacun est injuste, ne le serons-nous pas aussi tous les deux, ou si nous sommes en santé, ne le serons-nous pas aussi tous les deux ? Ou si chacun de nous était atteint d'une maladie, ou blessé, ou avait quelque contusion ou tout autre affliction quelle qu'elle soit, ne serions-nous pas, là encore, affligés tous les deux de cela ? Et encore, si nous sommes tous les deux d'or, d'argent, d'ivoire ou, si tu veux, nobles, sages, honorables, vieux, jeunes ou toute autre chose que tu veux qui se trouve en nous, étant tous deux des humains, n'est-il pas de la plus grande nécessité que chacun de nous le soit aussi ? (*H.maj.*, 300e8-a7)

parfaitement possible, comme le fait Woodruff, de rendre à chaque fois *ἐκάτερος* par *each* et *ἀμφοτέρως* par *both*, et ce, peu importe le contexte. Tout comme *ἀμφοτέρως* (généralement au duel *ἀμφοτέρω* ou au pluriel *ἀμφοτέροι*), *both* exprime cette idée de considérer deux éléments, sans toutefois évoquer explicitement le nombre deux (*two*, *twice*, etc.).

61. On pourrait ici objecter le fait que les atomes de Démocrite ne possèdent pas de qualités, ce qui, comme nous l'avons vu, est fort juste. Toutefois, les composés d'atomes tirent leurs qualités de trois causes : 1) la position des atomes, 2) l'arrangement des atomes et 3) les atomes eux-mêmes, car les atomes démocritéens, s'ils ne possèdent pas de qualités, possèdent cependant deux attributs : la grandeur et la forme (et leur corollaire : la matérialité). Or, il est indéniable que les qualités que l'on retrouve dans les composés d'atomes sont dues en parties à la forme et à la grandeur des atomes. Plus encore, dans un cas au moins, le cas de l'âme, les qualités de l'ensemble (l'âme) dépendent essentiellement de la forme des atomes. « Comme l'écrit Lambros Couloubaritsis, "ce que Démocrite appelle âme n'est en vérité rien d'autre qu'un corps particulier constitué d'un seul type d'atomes, les sphéroïdes, grâce auxquels le corps dans son ensemble peut sentir, se mouvoir et vivre". L'être vivant, autrement dit, est constitué de deux corps, de deux catégories d'atomes, dont les uns ont un rôle exclusivement somatique, alors que les autres sont, *du fait d'un privilège dû essentiellement à leur forme*, les soutiens des fonctions psychiques dont jouissent, peu ou prou, tous les être animés : sensibilité, motricité et pensée » (Salem, *Démocrite*, p.187 ; les deuxièmes italiques sont de nous). Ainsi, les qualités qui distinguent l'âme du corps dépendent, finalement, des « qualités » (c'est-à-dire de la forme) des atomes (c'est-à-dire des parties qui constituent l'ensemble).

Le tout, ou plus exactement la somme, voire, pour reprendre le vocabulaire des atomistes, l'agrégat, ne possède donc rien de plus que les parties, sinon la quantité. Transposé sur le plan de l'ontologie, l'argument d'Hippias signifie que l'Un n'existe que dans les parties, dans les unités élémentaires, et que cet Un est Multiple. Ainsi, Hippias adopte une position très similaire à celle que nous avons identifiée chez Démocrite, car il affirme lui aussi que le composé ne possède pas en lui-même une unité, mais qu'il est, justement, un composé, une somme, voire un tas, d'une pluralité d'unités numériquement distinctes.

Ici, une question s'impose. Si Hippias affirme que l'Un est Multiple, sur quoi fonde-t-il, en dernière analyse, son affirmation ? Car nous avons vu que, suivant la doctrine matérialiste, l'affirmation voulant que l'Un est Multiple se fonde sur les atomes, c'est-à-dire l'infinité d'unités matérielles élémentaires qui composent le réel. Et il s'agit d'un élément essentiel pour une doctrine que l'on qualifie, justement, de matérialiste.

Or, la raison pour laquelle Hippias s'oppose à Socrate est qu'il juge impossible qu'une affection ou une essence (ἢ πάθος ἢ οὐσίαν ; *H.maj.*, 301b8) puisse exister quand deux éléments sont réunis, sans que cette affection (qualité) ou cette essence ne se trouve dans chacun des éléments lorsqu'ils sont séparés. Et si Hippias juge cela impossible, c'est, dit-il, à cause de la connaissance qu'il a « de la nature de ces choses (τῆς τούτων φύσεως) et des termes des raisonnements [qui les occupent] (τῆς τῶν παρόντων λέξεως λόγων) » (*H.maj.*, 300c2-3). Cette connaissance de la nature, Hippias la résume ainsi :

Car toi, Socrate, tu n'examines pas la totalité (τὰ ὅλα) des choses, [ni toi] ni ceux avec qui tu as l'habitude de discuter, mais vous heurtez [ensemble] le beau et chacun des étants (τῶν ὄντων) en les séparant et en les réduisant en pièces dans vos discours. C'est pourquoi les grandeurs (μεγάλα) et la continuité (διανεκῆ) qu'ont naturellement (πεφυκότα) les corps de la réalité (σώματα τῆς οὐσίας) vous échappent. Et c'est précisément ce qui t'échappe maintenant, de sorte que tu penses que quelque chose, soit une affection soit un être (ἢ πάθος ἢ οὐσίαν), concerne à la fois ces deux choses (ἀμφοτέρα ταῦτα), mais sans concerner chacune (ἐκάτερον οὔ), ou, au contraire, qui concerne chacune (ἐκάτερον), mais sans concerner les deux (ἀμφοτέρα οὔ) (*H.maj.*, 301b2-c2).

La conception de l'unité d'Hippias repose donc sur sa compréhension de la nature, et sa compréhension de la nature se fonde sur la grandeur et la continuité des corps naturels, des corps de la réalité (σώματα τῆς οὐσίας).

Avec la notion de corps explicitement formulée, l'importance que joue le monde physique matériel dans la compréhension philosophique que se fait Hippias de la réalité se trouve cette fois clairement affirmée⁶². Certes, les corps (σώματα) d'Hippias ne sont pas nécessairement les atomes (ἄτομα) de Démocrite. Mais nous avons déjà vu que, selon Jean Salem, les atomes de Démocrite sont des corps, et à vrai dire les seuls vrais corps qui composent le réel⁶³. D'ailleurs, Platon lui-même, dans *Le Sophiste*, quand il traite du matérialisme, parle de corps (σῶμα) et non pas d'atomes (ἄτομα)⁶⁴. De plus, Hippias attribue à ces corps la grandeur (μεγάλα), et nous avons également vu que « la grandeur et la forme (μέγεθος τε καὶ σχῆμα)⁶⁵ » sont les deux attributs de l'atome démocritéen.

Le seul problème véritable à cette filiation matérialiste de la position d'Hippias est la notion de continuité (διανεκῆ). En effet, selon Démocrite, les unités matérielles élémentaires du réel, les atomes, sont séparées les unes des autres par du vide, de sorte que la caractéristique ontologique du réel n'est pas la continuité, mais, au contraire, la discontinuité : le réel est composé d'atomes (d'être), mais il en est composé de telle sorte qu'il est troué par le vide (le non-être). Comme le rapporte Aristote, Démocrite et Leucippe disaient que « la nature [des parties du tout] est une comme le sont [les parties d'un tas] de

62. Selon Paul Friedländer, « this judgment, both arrogant and unintelligent, confuses being with material substance » (« *Hippias Major* », p.114).

63. Salem s'oppose en effet à toute interprétation qui conduirait à dématérialiser l'atome de Démocrite : « certains n'ont pas hésité à soutenir que "l'atome n'est pas un corps", mais constitue plutôt une "projection intuitive de la réalité indivisible de l'un, — qu'il est, autrement dit, ... "une idée", au sens désormais ordinaire de ce mot. [...] et le résultat d'une telle analyse reviendrait, comme de juste, à le "dématérialiser" » (Salem, *Démocrite*, p.40).

64. *Le Sophiste*, 246b1 : « τὰ τὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζομενοι » : « Les matérialistes "définissent l'essence comme identique au corps" » (trad. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, p.172). D'ailleurs, l'Étranger du *Sophiste* parle à peu de chose près le même langage qu'Hippias pour expliquer comment les Amis des Formes combattent les Fils de la Terre (matérialistes) : « Quant aux corps que prônent les premiers [les matérialistes], quant à leur "unique Vérité", eux [les Amis des Formes] ils la brisent et l'émettent en leurs arguments (κατὰ μικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις), et, lui refusant le nom d'existence, n'y veulent voir qu'un mobile devenir » (*Le Sophiste*, 246b9-c2, trad. A. Diès). Hippias reproche en effet à Socrate de heurter « [ensemble] le beau et chacun des étants en les séparant et en les réduisant en pièces dans [ses] discours (ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες) » (*H.maj.*, 301b4-5), juge que « ce sont des rognures et des miettes de discours [...] divisées en petits [morceaux] » (κνήσματα τοῖ ἐστι καὶ περιτμήματα τῶν λόγων [...] κατὰ βραχὺ διηρημένα ; *H.maj.*, 304a5-6) et lui conseille de « renoncer à de pareilles raisonnementeries » (σικρολογία ; *H.maj.*, 304b4).

65. Salem, *Démocrite*, p.33. Précisons encore une fois que la forme doit être prise « dans son acception la plus matérielle » (*ibid.*, p.39).

pièces d'or séparées (κεχωρισμένος)⁶⁶ ». La continuité d'Hippias semble donc s'opposer à la discontinuité de Démocrite.

Cependant, il semble qu'en mettant de l'avant le concept de continuité, Hippias vise davantage la méthode socratique que l'atomiste d'Abdère⁶⁷. Socrate reprendra d'ailleurs cette idée de continuité et nommera, mi-sérieux mi-ironique, l'argument d'Hippias « le raisonnement continu de la réalité d'Hippias » (διανεκεῖ λόγῳ τῆς οὐσίας κατὰ Ἰππίαν ; *H.maj.*, 301e3-4). L'idée de continuité est ici importante sur le plan de la méthode. L'unité fondamentale est celle que l'on retrouve dans les corps. C'est donc cette unité propre aux corps qu'il ne faut pas perdre de vue, qu'il faut continuer à avoir en tête lorsqu'on examine toutes les facettes de la réalité⁶⁸. D'où la critique d'Hippias. La méthode dialectique propre à Socrate tend à oublier ces unités corporelles. Si les distinctions langagières et logiques de Socrate sont tendanciellement fallacieuses, c'est parce qu'en s'éloignant des corps elles s'éloignent du même coup du seul socle ontologique valable. Selon Hippias, l'unité du réel, l'unité de l'être, repose sur l'unité corporelle de la réalité.

Qu'Hippias se fasse ici l'écho du matérialisme tel qu'il fut élaboré par Démocrite ou non, il n'en partage pas moins les mêmes prémisses fondamentales : l'Un est Multiple, et cette multiplicité d'unités premières se fonde, en dernière analyse, sur les corps du réel.

III. Socrate et l'« unité formelle »

Aux unités corporelles élémentaires d'Hippias, Socrate ajoute un autre type d'unité, ce que nous nommerons l'« unité formelle ». Il est important de noter que Socrate ne nie pas que les unités corporelles dont parle Hippias existent. Il constate simplement que ce

66. Aristote, *Traité du ciel*, I, VII, 275b32-a1, trad. libre.

67. C'est aussi l'avis d'Eugène Dupréel : « Les traductions ne montrent pas assez que dans les deux dialogues le reproche que fait Hippias à Socrate ce n'est pas un vague manque de vue d'ensemble ou trop d'application au détail ; la faute dont il l'accuse est plus technique : dans l'une et l'autre circonstances, Hippias oppose deux philosophies dont celle qu'il repousse consiste à isoler les notions de la réalité concrète, ce qui permet de les combiner avec fantaisie, tandis que la bonne philosophie est respectueuse des choses complexes et consistantes qui imposent leur nature à notre façon de les connaître et de nous en servir » (Dupréel, « Hippias d'Élis », p.203).

68. En ce sens, Daniel Tanguay écrit : « Au système de la religion et du mythe qui se fonde sur le discontinu, le soudain, l'exceptionnel, Démocrite oppose une nature continue, permanente, où l'exceptionnel s'explique par des mouvements cachés de la nature » (Daniel Tanguay, *Léo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003, p.65). D'ailleurs, Jean Salem écrit que, selon Démocrite, « tous les étants manifestent, au bout du compte, l'universelle identité d'une matière dont ils constituent les combinaisons transitoires » (*Démocrite*, p.128, les italiques sont de nous).

type d'unités corporelles élémentaires ne permet pas de rendre compte de l'ensemble du réel. Autrement dit, si nous avons raison de dire que c'est cette conception de l'unité que Platon reproche aux sophistes dans l'*Hippias majeur*, cela signifie que la position sophistique ne serait pas tant fausse qu'incomplète. Ou, si elle est fausse, c'est dans la mesure où, comme Hippias, elle affirme que la seule unité ontologiquement valable est l'unité corporelle élémentaire, que le réel ne comporte que ce type d'unités. Essayons donc, premièrement, de comprendre le type d'unité que pense Socrate.

III.1. L'unité de la dyade

Socrate dit à Hippias qu'il pense qu'une infinité d'exemples confirment qu'il est possible qu'un ensemble de deux éléments possède des qualités que chacun des deux éléments ne possèdent pas s'ils sont pris isolément. Les deux exemples que se contente de donner Socrate ne concernent cependant que les mathématiques.

Ou est-ce que rien n'empêche que ce soit comme un quelconque ensemble pair, dont chacune [des parties] peut être paire ou impaire, ou encore, si chacune [des parties] d'un nombre est irrationnelle, l'ensemble des deux peut être rationnel ou irrationnel, et il en existe une infinité d'autres semblables qui se présentent à moi comme je l'ai dit ? (*H.maj.*, 303b6-c2)⁶⁹

Socrate insiste sur le fait que la dyade, pour ne prendre que cet exemple, n'est pas seulement la somme de deux unités, mais qu'elle est un tout qui possède en lui-même sa propre unité. La parité de la dyade ne peut pas, en effet, venir de ses éléments, puisque ceux-ci sont impairs. On ne peut donc pas expliquer complètement ce qu'est la dyade en ne la concevant que comme la somme de l'addition de deux unités élémentaires impaires. La dyade possède donc en elle-même une unité, et ce, non pas tant en vertu de sa quantité

69. Le cas de la somme paire est assez évident : $6=5+1$, $6=3+3$ ou $6=2+4$; l'exemple des parties irrationnelles l'est cependant moins. Louis Guillermit l'explique de cette façon : « Le double de la diagonale du carré, somme de deux longueurs irrationnelles, est lui-même incommensurable au côté, tandis que le double du côté, longueur rationnelle par hypothèse, peut être divisé en deux longueurs irrationnelles, l'une celle de la diagonale, l'autre la différence entre la diagonale et le double côté » (« *Hippias majeur* », *L'enseignement de Platon*, volume I, Nîmes, Éditions de l'éclat, 2001, p.122). Selon E. de Strycker toutefois, le vocabulaire mathématique qu'emploie Socrate dans ce passage (συναμώτερα ; 303b8) ne signifierait pas l'addition, mais plutôt la multiplication de deux nombres irrationnels ; il offre alors la solution suivante : « Soient donc les éléments "inexprimables" $\sqrt{3}/1$, $\sqrt{6}/2$. Le résultat de leur composition, l'intervalle composé $\sqrt{18}/2$ ou $3\sqrt{2}/2$ reste lui aussi un intervalle irrationnel. Si nous prenons au contraire les éléments irrationnels $\sqrt{3}/1$, $\sqrt{12}/2$ nous obtenons l'intervalle composé rationnel $\sqrt{36}/3 = 6/3 = 2/1$, c'est-à-dire l'octave » (« Une énigme mathématique dans l'*Hippias majeur* », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves de l'Université libre de Bruxelles*, 5 (1937), p.324).

— car le fait d'ajouter un n'est pas en soi garant de la parité de la somme ; par exemple $2+1$ —, qu'en vertu de sa forme. C'est en ce sens, du moins en un premier temps, qu'il convient, nous semble-t-il, de parler d'« unité formelle ».

Ces considérations mathématiques de Socrate nous permettent de mesurer en quoi sa pensée se distingue de celle d'Hippias. Comme nous l'avons vu, Hippias porte aussi un intérêt pour les mathématiques dans la mesure où il est fasciné par la logique de l'addition⁷⁰. Il est cependant possible de s'intéresser de deux façons différentes aux mathématiques, car, selon les néoplatoniciens, il faut distinguer deux choses dans un nombre : sa matière et sa forme.

What Olympiodorus calls the “material” (ὕλη) of numbers is clearly not attached to objects of sense but is identical with the *quantity* which each number designates. Only this quantity is affected by calculation, quite independently of the fact that the objects of the calculation might be objects of sense. In the number “six”, for instance, the multitude “six”, with its quantity, its *hyle*, must be distinguished from its *eidos*, namely the “even-times-odd” (ἀρτιοπέριττον — since six is composed of the even factor two and the odd factor three). Arithmetic treats of the *eidos*, logistic of the multitude of “hylic” monads⁷¹.

Selon cette classification néoplatonicienne, Hippias, avec la logique de l'addition, ne s'intéresse qu'à la matière des nombres (« the multitude of “hylic” monads »⁷²), alors que Socrate, avec ses considérations sur la dyade, veut soulever la question de leur forme. Autrement dit, par la confrontation de Socrate et d'Hippias, Platon nous donne à comprendre que la dyade ne comporte pas en elle-même qu'un type d'unité mais deux. La dyade possède des unités matérielles (en l'occurrence deux), c'est le type d'unité sur lequel insiste Hippias, mais elle possède aussi une « unité formelle » (et cette fois elle n'en possède qu'une). C'est l'« unité formelle » qui nous permet de la distinguer des autres

70. Selon Werner Jaeger, « le sophiste Hippias fut le premier à reconnaître la valeur irremplaçable [des mathématiques] en tant que moyen d'éducation » (Werner Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1964, p.366). Proclus aussi témoigne de l'apport d'Hippias dans l'histoire des mathématiques (voir *Les écoles présocratiques*, « Hippias », B XII, p.756 et B XXI, p.758).

71. Jacob Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, Cambridge, The M.I.T. Press, 1968, p.10.

72. Soulignons que ces « “hylic” monads » sont, conceptuellement, fort similaires aux atomes de Démocrite. Tout comme les atomes démocritéens, il s'agit d'unités élémentaires numériquement distinctes qui ne sont pas perceptibles par les sens. De plus, les néoplatoniciens leur attribuent l'adjectif « matérielles ».

nombres autrement que par sa quantité (il s'agit donc d'un type d'unité qui est irréductible aux unités matérielles qui la composent), et c'est le type d'unité sur lequel insiste Socrate.

Ces considérations nous mènent évidemment au seuil de l'ontologie platonicienne. Il serait cependant passablement téméraire de prétendre offrir un traitement approprié d'un sujet aussi vaste et complexe en nous limitant au seul cadre de l'*Hippias majeur*⁷³. Nous préférons donc procéder négativement, c'est-à-dire que nous n'essayerons pas d'établir le statut ontologique précis de l'« unité formelle », mais nous nous contenterons de noter qu'il est possible de concevoir que la pensée platonicienne s'élabore, dans l'*Hippias majeur*, à partir des apories intrinsèques à la position « matérialiste » d'Hippias. C'est en effet à partir de l'incapacité d'Hippias à rendre compte d'une partie de la réalité que Platon est conduit à considérer un type d'objets, ici les objets mathématiques, et à présenter les particularités d'un type d'unités. Bref, il ne s'agit pas ici de dire comment l'unité de la dyade est possible, pourquoi elle existe et où elle existe, mais de simplement reconnaître qu'elle existe et qu'elle est différente des unités corporelles élémentaires que pense Hippias⁷⁴.

Nous nous permettons d'ajouter ceci. Lire l'*Hippias majeur* en parallèle avec la doctrine matérialiste de Démocrite nous conduit à rapprocher les considérations socratiques sur la dyade de l'affirmation de Démocrite suivant laquelle « il est impossible que l'un soit

73. Il existe d'ailleurs un débat sur la place de l'*Hippias majeur* dans le développement de l'ontologie platonicienne. Trois positions sont possibles. Premièrement, considérer que des éléments présents dans l'*Hippias majeur* présupposent une élaboration ontologique qu'on ne retrouve que dans des dialogues tardifs. Cette position est soutenue par ceux qui remettent en question l'authenticité de l'*Hippias majeur* (voir Moreau, « Le platonisme de l'*Hippias majeur* », p.41-42, Tarrant « The Authorship of the *Hippias Major* », p.87 et *The Hippias Major Attributed to Plato*, p.xxxii-lxviii). Deuxièmement, considérer que l'*Hippias majeur* présente les premiers acquis ontologiques qui conduiront à l'élaboration de la théorie des Idées par Platon (voir John Malcolm « On the Place of the *Hippias Major* in the development of Plato's thought », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50 (1968), p.189-195 et *Plato on the Self-Predication of Forms*, Oxford, Clarendon Press, 1991). Enfin, considérer que le Socrate de l'*Hippias majeur* n'aborde pas le terrain de l'ontologie, mais, par sa façon de poser ses questions, prépare ce qui permettra à Platon de faire « [the] ontological turn » (Paul Woodruff, « Socrates and Ontology : The Evidence of the *Hippias Major* », *Phronesis*, 23 (1978), p.113 et *Hippias Major*, p.161-180 ; voir aussi G. M. A. Grube, « On the Authenticity of the *Hippias Major* », *Classical Quarterly*, 20 (1926), p.140-142). Notons que ces trois positions s'accordent toutefois pour dire que ce n'est pas tant les positions ontologiques dernières de Platon qui sont difficiles à comprendre mais leur genèse.

74. Bien que certains commentateurs réservent le terme « Dyade » pour les « Nombres idéaux » (voir par exemple Jean-Claude Dumoncel, « La théorie platonicienne des idées-nombres », *Revue de philosophie ancienne*, 10 (1992), p.7), nous utilisons quant à nous le terme « dyade » simplement pour signifier l'existence de cette unité du deux et, au risque de confondre deux notions platoniciennes distinctes, nous évitons de nous prononcer sur la distinction possible entre les « Nombres idéaux » et les nombres arithmétiques.

engendré à partir du deux et le deux à partir du un⁷⁵ ». Or, Socrate paraît faire directement écho à cette parole quand il dit :

Nous, en effet, mon cher, nous sommes si stupides que, avant que tu ne dises ces choses, nous avions l'opinion, concernant toi et moi, que chacun de nous était un, mais, ce qu'était chacun de nous, nous ne l'étions pas les deux ensemble, car nous ne sommes pas un mais deux ; tant nous étions naïfs. Mais maintenant, nous avons appris de toi que si nous sommes deux ensemble, il est nécessaire que chacun de nous soit deux, mais si chacun est un, il est nécessaire que l'un et l'autre soyons un (*H. maj.*, 301d5-e3)⁷⁶.

L'opposition de ces deux citations est frappante. Alors que Démocrite dit qu'il est impossible d'engendrer l'un à partir du deux, Socrate démontre que le deux engendre un type d'unité particulier, l'« unité formelle ». Toutefois, si on comprend la parole de Démocrite au sens de l'Un est Multiple⁷⁷, il faut alors avouer que Platon rejoint en un sens Démocrite, car l'unité de la dyade est bien l'unité d'une multiplicité. En quoi consiste dès lors la différence ?

En fait, Socrate, dans l'*Hippias majeur*, ne conteste pas le fait qu'il existe une multiplicité d'unités corporelles élémentaires. Il concède sans problème qu'Hippias et lui sont uns, c'est-à-dire qu'ils possèdent chacun une entité corporelle. En ce sens, il accorde, ontologiquement parlant, que l'Un est Multiple. Cependant, Socrate essaie de dépasser les corps, et c'est pourquoi il se sert de la discipline formelle par excellence, les mathématiques. Ce que les mathématiques permettent de constater, c'est que l'Un est Multiple (« the multitude of "hylic" monads »), certes, mais aussi que le Multiple (le deux) est Un (la parité de la dyade). Cette dernière affirmation : le Multiple est Un, est ontologiquement inacceptable pour un matérialiste atomiste. Suivant la doctrine

75. Démocrite, A 42 [= Aristote, *Métaphysique*, Z, 13, 1039a9], selon la traduction de Salem, *Démocrite*, p.45-46.

76. Socrate pose ce même problème dans le *Phédon*, 96e6-97b4 : « Par Zeus, dit [Socrate], comme je suis loin de penser connaître la cause de ces choses, moi qui ne comprends pas par moi-même si, quand on ajoute une unité à un, c'est l'un auquel l'ajout a été fait qui devient deux, ou si c'est l'[unité] ajoutée et l'[un] auquel l'ajout a été fait qui, par l'ajout de l'un à l'autre, sont devenus deux [ensemble]. Car je suis étonné que, quand chacun d'eux était séparé l'un de l'autre, chacun était alors un et ils n'étaient pas deux ; mais, s'étant approchés l'un de l'autre, alors la cause elle-même du fait qu'ils sont devenus deux s'est produite, l'union a pris place par le rapprochement de l'un et de l'autre. [...] Tout comme je ne sais pas non plus en vertu de quoi se produit l'unité [...] » (trad. libre).

77. Comme nous le disions en accord avec Jean Salem dans la section I.3. du présent chapitre, la parole de Démocrite « il est impossible que l'un soit engendré à partir du deux et le deux à partir du un » signifie que l'Un ne possède pas une primauté sur le Multiple — il n'en est pas le « père » ontologique, il ne l'a pas engendré — ni le Multiple sur l'Un, mais l'Un est Multiple. Voir aussi la note 37 du présent chapitre.

matérialiste, la seule unité ontologiquement solide est l'unité atomique ou, dirait Hippias, l'unité corporelle, et cette unité se décline au pluriel. Dès lors, toutes les unités de multiplicité d'atomes ne sont que des agrégats, des sommes d'atomes, qui possèdent certes leurs caractéristiques propres, mais dont ces caractéristiques sont ontologiquement dépendantes des parties sur lesquelles elles se fondent. Pour reprendre à nouveau les termes de Jean Bernhardt, l'élément noble (le tout) dépend de l'élément humble (les atomes)⁷⁸.

III.2. La dialectique socratique et l'« unité formelle »

L'« unité formelle », comme nous venons de le voir, se distingue ontologiquement des unités matérielles élémentaires, car elle est irréductible aux parties qui la composent. Mais comme les unités matérielles élémentaires que pense Démocrite, en un mot les atomes, l'« unité formelle » n'est pas immédiatement perceptible. Toutefois, elle se distingue également des atomes par la méthode rationnelle qui permet son dévoilement. Alors que les unités matérielles élémentaires sont appréhendables par un travail rationnel à partir des phénomènes physiques, l'« unité formelle » que vise Socrate relève de la dialectique. Et c'est en ce sens aussi que cette unité mérite d'être nommée formelle, car elle se laisse entrevoir par et à travers les multiples discours que les hommes forment sur un sujet donné.

Nous avons déjà souligné que le reproche que fait Hippias à Socrate est en partie méthodologique. Hippias critique la méthode dialectique socratique, car elle conduit à séparer le beau des autres êtres et ainsi à briser l'essentielle continuité qui règne dans la nature, c'est-à-dire la continuité entre les unités corporelles élémentaires et les autres types d'unités (*H.maj.*, 301b2-c2). Hippias ne dit cependant pas comment on prend connaissance de ces corps sur lesquels repose la continuité de la nature. Mais si nous nous reportons encore une fois à Démocrite, nous constatons alors que les atomes sont appréhendables par une réflexion rationnelle sur les phénomènes physiques perceptibles par l'homme⁷⁹. Il y a

78. Voir la note 43 du présent chapitre.

79. « On a donc bien affaire, ainsi que l'écrit Marcel Conche, à une méthode qui n'est "ni purement rationnelle, car on ne saurait déduire le monde, ni, bien entendu, purement empirique, car l'expérience n'a pas sa lumière en elle-même", mais qui est "empirico-rationnelle". Et ce n'est pas merveille si, par la médiation de sa pensée, s'appuyant elle-même sur des informations fournies par les sens, le physicien peut atteindre la vérité et reconstituer des étologies : car, lorsque le sage étudie la nature et rejoint la réalité substantielle des atomes, c'est toujours de la *matière* (en l'occurrence douée de sensation et de raison) qui découvre et reconnaît les structures d'une *matière*, inerte ou vivante » (Salem, *Démocrite*, p.176).

donc pour Démocrite la possibilité d'un savoir vrai qui n'est pas sensible, mais qui s'élabore par une réflexion sur ce qui est sensible. La raison conduit donc au fond du puits, car elle permet de comprendre que les unités que nous percevons et sentons ne sont pas de véritables unités, mais qu'ils s'agit d'« agrégats éphémères » d'unités, d'« enchevêtrements d'atomes⁸⁰ ». D'où la fameuse parole de Démocrite : « Convention que le doux, convention que l'amer, convention que le chaud, convention que le froid, convention que la couleur », et, pourrait-on ajouter, convention que le beau ; « et en réalité : les atomes et le vide⁸¹ ». Donc, de la matière à la raison, et de la raison à la matière.

La méthode socratico-platonicienne, quant à elle, procède tout autrement. Premièrement, l'objet sur lequel porte l'activité rationnelle telle que le propose Platon via le personnage de Socrate n'est pas les phénomènes physiques, mais les différents discours que prononcent les hommes sur un sujet donné, ou encore les multiples opinions sur un sujet donné, en l'occurrence le beau, l'admirable (τὸ καλόν). Deuxièmement, l'activité rationnelle qui est à l'œuvre sur ces discours consiste à confronter ces différents discours les uns aux autres afin de dévoiler l'unité que masque leur multiplicité. Afin de mieux comprendre la dialectique socratique, réexaminons la première définition suggérée par Hippias, et surtout la façon dont Socrate la réfute⁸².

La première chose que fait l'*alter ego* de Socrate afin de réfuter la première définition d'Hippias (le beau est une belle jeune vierge) est de donner d'autres exemples de belles choses : une belle jument et une belle lyre. Chacun de ces deux autres exemples serait une réfutation suffisante de la définition d'Hippias pour celui qui aurait compris la question. Socrate, par son *alter ego*, cherche ce par quoi les belles choses sont belles, ce qui les fait être telles⁸³. Ainsi, en donnant d'autres exemples, il donne autant de concurrents à la définition d'Hippias. Si on accepte que le beau est une belle jeune vierge, il faudra aussi accepter que le beau est une belle jument, une belle lyre et ainsi de suite à l'infini. En fait, la multiplicité des exemples est, méthodologiquement, la première façon de réfuter une définition par l'exemple, car elle fait mieux saisir ce qui conduit à poser la question

80. Salem, *Démocrite*, p.73.

81. *Ibid.*, p.150.

82. L'explication qui va suivre est, pour l'essentiel, une reprise de l'analyse que propose Victor Goldschmidt dans son excellent ouvrage *Les dialogues de Platon* ; dans le cas qui nous concerne, on lira avec intérêt les pages 34 à 75.

83. C'est le propos de tout le développement de *H.maj.*, 287c2-e2.

socratique : Qu'est-ce que (le beau) ? (τί ἐστὶ [τὸ καλόν]). C'est en effet parce qu'il existe une multiplicité de choses distinctes (jeune vierge, jument, lyre) auxquelles on attribue dans le discours la même caractéristique (la beauté), que la question de l'unité de cet attribut peut, et doit, être posée. « Qu'est-ce que le beau ? » signifie : « Quelle est la définition du beau qui permet d'unifier la multiplicité des acceptions où elles se retrouvent dans le discours ? ».

Étant donné Hippias et sa logique de l'addition, le premier moment de la méthode (l'accumulation d'exemples) n'a pas porté fruit. La seconde étape consiste à trouver un exemple qui, tout en étant opposé sur certains aspects aux exemples déjà mentionnés, n'en demeure pas moins semblable à eux sur l'objet de la recherche, ici la beauté. L'exemple de l'*alter ego* de Socrate est alors la belle marmite. La réaction d'Hippias indique que, au premier coup d'œil, l'exemple de la belle marmite est opposé à ceux de la belle jeune vierge, de la belle jument et de la belle lyre⁸⁴. Cette méthode d'argumentation permet de constater que ce qui était essentiel dans les exemples précédents, soit qu'ils sont reconnus par la multitude pour être beaux⁸⁵, n'est en fait qu'accidentel (être reconnu par la multitude) à l'égard de l'objet visé par la recherche (la beauté) ; et c'est précisément ce que Socrate fait en montrant en quoi une belle marmite est, effectivement, belle. Ce second moment conduit à briser l'homogénéité de la multiplicité des opinions. Les opinions sont multiples, mais elles n'entretiennent pas toutes le même rapport avec ce qui les unifie (ici le beau). Autrement dit, s'il existe une multiplicité d'opinions sur le beau, chacune de ces opinions ne dévoile pas le beau de la même façon.

Hippias reconnaît la beauté de la marmite, mais ajoute qu'en comparaison des autres exemples une marmite n'est pas vraiment belle. Ce pas est très important, car avec lui Hippias passe de la logique de l'addition à la logique de la comparaison. Autrement dit, un début d'attitude dialectique voit le jour, car le but n'est plus d'accumuler une série de singuliers, mais de rechercher une unité en comparant des singuliers à la fois différents (être reconnus par la multitude ou non) et semblables (beaux). De plus, ce troisième moment révèle non seulement que les multiples opinions ne sont pas homogènes, mais

84. « Quel est cet homme, Socrate ? Quel inculte qui ose prononcer des mots si vils au sujet d'affaires si nobles » (288d1-3). En référant au couple de contraires vil (φάυλος) et noble (σεμνός), Hippias relève bien le fait que sous certains aspects l'exemple de la marmite s'oppose aux exemples précédents.

85. Voir Ludlam, Hippias Major : *An Interpretation*, p.90-94.

qu'une certaine hiérarchie les structure. L'*alter ego* peut alors lui aussi accomplir un pas de plus dans sa méthode et présenter un exemple (une déesse) qui n'est plus seulement opposé à celui d'Hippias, mais en comparaison duquel l'exemple en question (la jeune vierge) se révèle être l'opposé de l'objet visé (la beauté), c'est-à-dire laide. La réfutation est alors complète⁸⁶.

Bref, qu'a fait Socrate ? Il constate d'abord qu'il existe une multiplicité d'exemples particuliers (jeune vierge, jument, lyre) auxquels on attribue une même qualité (la beauté). Socrate ne cherche pas à faire le catalogue ou la somme de tous ces exemples, mais à trouver l'« unité formelle » de la beauté qui permet de dire belles des choses aussi différentes qu'une marmite, une lyre, une statue, une caille, un homme, un discours, une loi, etc. Tous ces exemples constituent en fait des cas particuliers. En ce sens, la multiplicité des opinions témoigne que l'Un est Multiple. Mais, semblables aux deux unités distinctes que l'on rapproche pour former la paire, elles conduisent à penser l'« unité formelle » de la beauté lorsqu'on les fait jouer les unes avec les autres. La pluralité des exemples rend manifeste que chacun constitue un exemple, c'est-à-dire une unité, mais leur catalogue, leur réunion, rend également manifeste qu'ils ont tous part à une même chose : le beau ($\tau\omicron\ \kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$). En ce sens, la multiplicité des opinions révèle du même coup que le Multiple est Un. Cette « même chose », ce que nous nommons l'« unité formelle », se retrouve naturellement dans le discours humain lorsqu'on utilise le même jugement attributif (beau) pour des choses à première vue absolument distinctes.

Ainsi, la critique platonicienne du sophiste Hippias pourrait se formuler ainsi : le matérialisme d'Hippias l'empêche de voir, ou plus exactement d'entendre, le type d'unité particulier qui se manifeste dans le discours. Comprenant le monde comme la somme d'une pluralité d'unités élémentaires, Hippias ne s'étonne pas de la pluralité des opinions sur un seul sujet. Pour Hippias, la pluralité des opinions que véhicule le langage est en continuité avec la pluralité des unités corporelles élémentaires à partir desquelles se comprend le

86. Goldschmidt nomme respectivement les trois étapes de cette réfutation : l'argument *et alia*, l'argument *et oppositum* et l'argument *et idem non*, et explique : « L'application combinée des trois arguments comporte une gradation : le premier argument constate simplement que l'image proposée a des concurrents, le deuxième produit des prétendants non plus simplement autres, mais encore opposés à l'image initiale ; enfin le dernier argument porte au cœur même de l'image une contradiction entre elle et l'objet demandé » (*Les dialogues de Platon*, p.39).

monde physique⁸⁷. Pour Socrate, cette pluralité soulève une question : « Qu'est-ce que le beau ? », c'est-à-dire : « Qu'elle est l'unité de la beauté qui est exprimée dans la multitude d'opinions que véhicule le discours sur le beau ? »

III.3. *Le beau et l'idée de convenance*

Avant de conclure ce chapitre, nous aimerions revenir un instant sur l'objet de l'*Hippias majeur*, soit l'admirable, le beau (τὸ καλόν), et sa relation avec l'idée de convenance (τὸ πρέπον). Rappelons tout d'abord ceci : l'exemple à partir duquel la définition du beau par la convenance avait été avancée était la place de la pierre dans la statue d'Athéna du sculpteur Phidias. Hippias cherchait en effet à définir la beauté en identifiant quelle unité élémentaire faisait que toute chose qui en serait composée serait belle. Hippias avait identifié l'or, mais la statue d'Athéna (tout) n'était pas composée uniquement d'or (unité élémentaire possédant la beauté selon Hippias), mais aussi de pierre. La vulgaire pierre causait problème à Hippias, car si la beauté du tout repose sur la beauté des parties il fallait dès lors conclure que la statue était belle (en fonction de son or) et, sinon laide, du moins sans beauté intrinsèque (en fonction de la pierre). Hippias avait donc dit que la pierre est belle là où elle convient. C'était donc avouer que la pierre n'est pas belle en elle-même, mais que, tout en n'étant pas belle en elle-même, elle peut néanmoins contribuer à la beauté de l'ensemble. C'était, autrement dit, passer d'une conception de l'unité élémentaire de la beauté à une conception de l'« unité formelle » de la beauté. Tout comme le nombre pair et le nombre irrationnel qui sont composés de parties

87. Nous partageons donc l'avis de Victor Goldschmidt et d'Alexander Nehamas qui considèrent tous deux que ce qui empêche Hippias de répondre correctement à Socrate est son incapacité à saisir ce que Goldschmidt appelle « le précepte d'unification », c'est-à-dire ce qui « prescrit de ramener la multiplicité des images à l'unité de la forme » (*Les dialogues de Platon*, p.40). « Hippias, tant que dure le dialogue, demeure incapable de saisir le précepte d'unification et de voir la différence entre le Beau et tel objet beau (287d12-e1). L'argument *et alia* n'a aucun pouvoir sur lui. Définit-il le Beau par une belle jeune fille, Socrate lui fait observer en vain qu'une belle jument et une belle lyre sont belles aussi. Hippias ne voit pas qu'il vient de reconnaître autant d'images en compétition avec la première » (*ibid.*, p.42). Nehamas écrit quant à lui : « And we can finally place this exchange within a broad class of arguments that Socrates has with his interlocutors in giving them to understand what is peculiar about this definitional questions : what is at issue is never the abstractness, but the uniqueness of the pious, of courage, of justice, of virtue, or of beautiful » (« Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues », *The Review of Metaphysics*, 29 (1975), p.303). Et de façon plus générale, Hans-Georg Gadamer écrit : « L'examen critique des énoncés tel qu'il caractérise la pensée socratique se résume donc essentiellement à cette question : il s'agit à chaque fois de savoir si la thèse avancée fournit bien le fondement unitaire de la chose en sa diversité, permettant ainsi de la comprendre dans l'identité immuable de son être » (*L'éthique dialectique de Platon*, p.111).

paire et impaire et irrationnelle et rationnelle, la beauté de la statue est composée de parties belles et de parties sans beauté intrinsèque. Mais plus encore, puisque l'or s'est révélé ne pas être intrinsèquement beau par l'analyse du cas de la cuiller pour la marmite, c'est dire que la beauté de la statue est composée d'éléments qui ne sont pas intrinsèquement beaux. La critique devient donc plus sévère. Il est impossible de comprendre l'unité de la beauté de la statue à l'aide d'une conception élémentaire et matérialiste de l'unité. La statue d'Athéna, comme la dyade, n'est pas une somme d'éléments ; elle est un tout, et c'est parce qu'elle possède cette unité propre au tout, l'« unité formelle », qu'elle peut être belle. C'est en ce sens, semble-t-il, que peut être comprise la remarque de Socrate comme quoi c'est par l'ajout d'une forme que le beau existe dans un tout⁸⁸.

Finalement, si toute cette analyse est fidèle à l'intention de Platon lors de l'écriture de l'*Hippias majeur*, la seule question qu'il suffit de poser pour mettre à l'épreuve une telle conception de la beauté ressemblerait à ceci : la beauté est-elle possible pour quelque chose qui ne comporte aucune partie ? Si la réponse est non, si la seule façon de révéler la beauté de quelque chose d'aussi près de l'unité élémentaire qu'un grain de sable est de le regarder au microscope pour admirer la perfection de sa forme cristalline, donc l'harmonie de ses différentes faces, si tel est le cas, Platon a raison ; et il a raison de critiquer la position intellectuelle d'Hippias, car elle est incapable d'expliquer la beauté. La beauté, en elle-même, implique l'unité d'une pluralité d'éléments. Le beau se situe essentiellement dans la relation des parties et non dans les parties elles-mêmes⁸⁹. Autrement dit, pour Platon, l'élément noble est irréductible à l'élément humble.

*

**

Le matérialisme, du fait de la conception élémentaire de l'unité qu'il présuppose, constitue un élément de la critique platonicienne des sophistes. Il va cependant de soi que

88. Socrate affirme que la discussion vise « le beau lui-même (αὐτὸ τὸ καλόν), ce par quoi toute chose s'embellit (κοσμεῖται) et paraît belle, quand sa forme (τὸ εἶδος) s'y joint (προσγένηται) » (*H.maj*, 289d2-4).

89. On peut aussi poser ce problème en le transposant dans la physique démocritéenne. Si les atomes sont insécables matériellement, il n'en demeure pas moins qu'ils le sont abstraitement, puisqu'ils possèdent tous une forme géométrique et, par conséquent, des parties. Dès lors, s'ils possèdent des parties, il est possible de leur attribuer une qualité, soit la beauté ou la laideur, selon la convenance et l'harmonie des parties. Mais ce faisant, on quitte Démocrite et on aborde Platon.

l'ensemble des sophistes mis en scène par Platon ne saurait se réduire au personnage d'Hippias. Et puisque nous n'avons aucunement l'intention de démontrer que cette opposition concernant les unités matérielles élémentaires et l'« unité formelle » se retrouve dans les autres dialogues où Socrate se confronte aux sophistes, notre conclusion n'a donc de légitimité que dans le cadre restreint de l'*Hippias majeur*. Citons cependant, sans la commenter, la première question que pose Socrate à Protagoras à la suite de son discours dans le dialogue éponyme :

Explique-moi plus exactement ce point précis de ton discours : est-ce que la vertu est une, de sorte que la justice, la tempérance et la piété en sont les parties, ou est-ce que ces [vertus] que je viens tout juste de nommer sont toutes des noms d'un seul et même être ? Voilà ce que je te demande. [...] Est-ce, dis-je, qu'elles sont des parties à la façon des parties d'un visage, [comme] la bouche, le nez, les yeux et les oreilles, ou à la façon des parties d'une [somme de pièces] d'or, qui ne diffèrent les unes des autres et chacune du tout que par la grandeur et la petitesse⁹⁰ ?

90. *Protagoras*, 329c6-d8, trad. libre.

DEUXIÈME CHAPITRE

EUTHYDÈME ET DIONYSODORE

OU LES LIMITES DU DISCOURS

Notre examen de l'*Hippias majeur* a montré la critique platonicienne des sophistes dans son versant ontologique. Il existe un type d'être dont l'unité est irréductible aux unités corporelles élémentaires qui constituent, selon la doctrine matérialiste, le fondement ontologique du réel. L'unité de ce type d'être, ce que nous avons nommé « l'unité formelle », se laisse entrevoir dans le discours humain par les opinions qui le composent. La multiplicité des opinions sur le beau — une jeune vierge est belle, l'or est beau, une vie admirable est belle, etc. — à la fois voile et rend perceptible l'unité de la beauté, parce que, précisément, il s'agit d'une multiplicité d'opinions sur une même chose. C'est cette unité que recherche Socrate lorsqu'il pose la question « Qu'est-ce que le beau ? », et c'est parce que la compréhension que se fait Hippias du monde tend à masquer encore plus cette unité, à l'oublier plutôt qu'à la dévoiler, que Platon, finalement, le critique.

À la suite de la critique du matérialisme d'Hippias, deux questions méritent d'être posées. La première est d'ordre méthodologique et concerne l'interprétation traditionnelle de la pensée platonicienne. La seconde est d'ordre épistémologique et concerne la possibilité d'atteindre, à l'aide du discours, l'« unité formelle ».

I. De l'*Hippias majeur* à l'*Euthydème*

Que l'on trouve une critique du matérialisme dans des dialogues platoniciens ne devrait surprendre aucun lecteur familier de l'interprétation commune du platonisme. Selon cette interprétation, Platon distingue deux mondes : le monde sensible et le monde intelligible, ou encore le monde du devenir et le monde des Idées, et tout son effort consiste à détourner son lecteur du premier pour l'orienter vers le second, car le seul espoir pour l'homme d'atteindre un savoir digne de ce nom réside dans la possibilité d'élever son âme

vers le monde intelligible¹. Identifier une critique ontologique du matérialisme dans l'*Hippias majeur* ne constituerait en somme qu'une étape préliminaire, car il resterait à présenter positivement la théorie platonicienne des Idées. Précisons encore une fois que nous avons essayé de comprendre la critique du matérialisme d'Hippias en nous limitant au cadre défini de l'*Hippias majeur*, c'est-à-dire en considérant ce dialogue comme un tout complet et autonome. Cela ne veut pas dire que ce court dialogue n'entretient pas des liens étroits avec d'autres dialogues. Nous avons tenté de comprendre cette critique du matérialisme en ne présupposant pas que ce dialogue témoigne d'une étape embryonnaire de la pensée platonicienne qui culmine dans l'élaboration complète et suffisante de la théorie des Idées. Dans le cas précis de l'*Hippias majeur*, ce principe méthodologique nous a permis de donner voix à une critique du matérialisme plus modérée ontologiquement, mais non moins décisive. Le matérialisme, en tant que doctrine philosophique positive, n'est pas faux parce qu'il vient buter contre une autre doctrine philosophique positive, ontologiquement et épistémologiquement complète, en l'occurrence la théorie des Idées ; non, le matérialisme est tout simplement incapable d'expliquer l'ensemble du réel tel qu'il se donne à voir à travers l'expérience humaine la plus simple et la plus commune. Aussi simple et aussi peu édifiant que cela soit, Platon critique le matérialisme car il n'est pas capable d'expliquer pourquoi un plus un font deux².

En ce sens, l'*Hippias majeur* illustre ce que Socrate explique à propos de son propre cheminement intellectuel dans le *Phédon*. Déçu par la philosophie d'Anaxagore qui se révèle finalement trop empreinte de matérialisme, Socrate s'est détourné de l'étude physique des êtres et a entrepris de rechercher la vérité de ceux-ci par l'entremise des

1. Voir par exemple André Jean Festugière, qui résume ici cette interprétation traditionnelle : « Et de fait, il n'y a pas moyen de lire les dialogues à partir du *Phédon* sans reconnaître que les Idées existent — d'une certaine manière elles sont même les seules à exister au propre, ce sont elles les individus existants, les substances premières, d'Aristote, — qu'elles existent d'une manière radicalement différente des αἰσθητά, et qu'elles forment un monde à part, le monde "de là-bas", le monde supracéleste, bref le monde de l'être et de l'invisible, monde auquel, dans tous ces dialogues, s'oppose le monde visible et matériel. Et ce qui fait une différence radicale, quant à l'être, entre ces deux mondes, c'est que les νοητά sont essentiellement immuables, les αἰσθητά essentiellement changeants. Ces deux mondes, Platon ira jusqu'à les séparer si bien qu'il concevra le premier comme le domaine du bien, le second comme le domaine du mal. Et, de cette doctrine métaphysique, il déduira une morale » (*Les trois « protreptiques » de Platon : Euthydème, Phédon, Epinomis*, Paris, Vrin, 1973, p.68-69).

2. Il s'agit de la critique la plus évidente, puisqu'elle s'appuie sur les objets mathématiques, mais l'objectif de l'*Hippias majeur* concerne davantage le beau ou l'admirable (τὸ καλόν) qui lui aussi possède un type d'unité qui est irréductible à l'addition de ses parties.

discours (λόγοι) humains³. Ou encore, selon les termes du *Phèdre*, ce ne sont pas les choses elles-mêmes qui constituent l'aliment de la pensée socratique, mais les discours (λόγοι) des hommes sur ces choses⁴. Ainsi, comme Platon nous le donne à voir dans la grande majorité de ses dialogues, et comme nous venons tout juste d'en rendre compte dans le cas précis de l'*Hippias majeur*, Socrate recherche la vérité des choses en confrontant les différents discours (λόγοι) que les hommes prononcent au sujet de ces choses, en opposant les unes aux autres les multiples opinions des hommes sur une même chose. En un mot, Socrate cherche la vérité des choses par la dialectique.

La critique ontologique de l'*Hippias majeur* peut ainsi se traduire par une critique méthodologique. Le problème des sophistes, en tout cas le problème du sophiste Hippias, est qu'il prétend livrer la vérité d'une chose — ici les activités qui rendent l'homme admirable en les pratiquant — dans un discours (λόγος) au lieu de faire jouer la pluralité des discours (λόγοι) au sujet de cette chose⁵. Autrement dit, au lieu d'interroger et d'examiner la pluralité des discours humains avec la raison (λόγος) comme le fait Socrate, ne serait-ce que pour commencer à comprendre le problème que pose seulement l'unité de cette chose (à savoir le beau, l'admirable, τὸ καλόν), Hippias compose un discours magistral — une conférence pour reprendre le terme de Goldschmidt⁶ — qui prétend livrer purement et simplement la vérité de cette chose. Ainsi, plutôt que de participer à la

3. Voir *Phédon*, 99d4-e6 : « Voici, reprit [Socrate], ce qui m'en sembla après m'être retrouvé sans ressources dans ma recherche des êtres (τὰ ὄντα σκοπῶν) : il fallait prendre garde [à ce] que je ne subisse pas ce que [subissent] ceux qui regardent (θεωροῦντες) et observent (σκοπούμενοι) le soleil lors d'une éclipse ; en effet, il est possible que certains détruisent leurs yeux, s'ils n'observent pas dans l'eau ou dans quelque chose de semblable son image. Je pensai moi aussi à quelque chose de ce genre, et je craignis de devenir complètement aveugle de l'âme (τὴν ψυχὴν τυφλωθεῖν) en fixant mes yeux sur les choses et en [les] étreignant par chacun de mes sens pour les saisir. Il me sembla alors nécessaire de me réfugier dans les discours (τοὺς λόγους) et d'examiner en eux la vérité des êtres (σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν) » (trad. libre).

4. Voir *Phèdre*, 230d3-e1 : « Je suis en effet un amant du savoir (φιλομαθής) ; mais ni les champs ni les arbres ne veulent m'enseigner quoi que ce soit, seulement les hommes (ἄνθρωποι) dans la ville. Toi cependant, tu me sembles avoir trouvé le remède (τὸ φάρμακον) pour m'en faire sortir. Car tout comme les [hommes] mènent les bêtes quand elles ont faim en agitant devant [elles] une branche [bien] feuillue ou quelque fruit, toi, en tendant ainsi devant moi les discours (λόγους) [contenus] dans ces livres, il est évident que tu me feras faire tout le tour de l'Attique et [que tu me mèneras] partout ailleurs où tu le voudras » (trad. libre).

5. Voir *Hippias majeur*, 286a3-6 : « Et, par Zeus, Socrate, au sujet des belles occupations aussi je m'y suis fait louer il y a peu de temps en exposant celles auxquelles un jeune homme doit s'exercer. J'ai d'ailleurs composé à ce sujet un discours tout à fait admirable, dont les mots sont fort bien disposés ».

6. « Les dialogues dits de jeunesse [...] affirment la nécessité de connaître le Beau avant de faire des conférences sur les belles occupations » (Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, p.27).

recherche avec Socrate, Hippias n'offre que la matière première, « l'aliment » de cette recherche⁷.

Il existe cependant un dialogue dans le corpus platonicien où des sophistes troquent le discours magistral pour la dialectique, ou du moins quelque chose qui lui est très ressemblant et qui se déroule à la manière de l'examen socratique. Ce dialogue est l'*Euthydème*⁸. Or, dans ce dialogue, tout se passe comme si en s'appropriant la dialectique socratique les sophistes offraient une réponse à la critique platonicienne des sophistes telle que nous l'avons identifiée dans l'*Hippias majeur*. Cette contre-attaque sophistique se situe sur le terrain de l'épistémologie et pourrait se formuler ainsi : loin de mener au dévoilement de quelque chose comme « l'unité formelle », le jeu de la multitude des affirmations humaines ne renvoie en fait qu'à la multiplicité (à la dualité) et à l'égale légitimité des affirmations qui composent le discours humain. Autrement dit, en passant de l'étude de la

7. Gadamer exprime cette distinction entre la dialectique et le discours en regard de ce qu'il juge être la fin de la dialectique, soit une entente objective sur le fondement de l'étant examiné (voir *L'éthique dialectique de Platon*, p.74-76) : « Le seul fait de "tenir un discours" implique d'emblée que l'on s'adresse, non à un individu en particulier avec lequel on compte trouver un accord objectif, mais à une foule. Or, la foule ne pouvant pas répondre, la recherche d'une entente objective est d'emblée exclue. C'est pourquoi le discours renonce à la pure démonstration de fond et s'attache avant tout à persuader l'auditoire » (*ibid.*, p.86).

8. « The form of speech, whether a set lecture or a conversation, is of utmost importance in the *Protagoras*. The condition Socrates lays down for his own continued presence is that partner agree to a conversation conducted in the form of question and answer (338d). Here, however, the same condition is laid down by Euthydemus (275bc) » (Paul Friedländer, « *Euthydemus* », *Plato*, II, New York, Bollingen Foundation, 1964, p.181). Malgré cette différence de méthode, la grande majorité des commentateurs s'accordent à dire qu'Euthydème et Dionysodore sont des sophistes. D'ailleurs, Rosamund Kent Sprague, dont la traduction anglaise de l'*Euthydème* est largement utilisée par les commentateurs anglais, a aussi dirigé la publication d'un ouvrage collectif « qui consiste en une traduction anglaise des fragments des principaux Sophistes répertoriés par Diels », mais étant donné que « Diels n'avait pas reconnu Euthydème et Dionysodore comme des Sophistes, Sprague les a renvoyés en annexe de l'ouvrage » (Louis-André Dorion, « Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques ? », *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides : Proceedings of the V^e Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia-Verl., 2000, p.35, note.3). Toutefois, Louis-André Dorion (*ibid.*) et David Hitchcock (« The origin of professional eristic », *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides : Proceedings of the V^e Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia-Verl., 2000, p.59-67) présentent des arguments convaincants qui donnent à penser qu'Euthydème et Dionysodore sont affiliés à l'école de Mégare, « dont le fondateur, Euclide, fut un disciple et ami de Socrate » (Dorion, « Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques ? », p.43) plutôt qu'aux grands sophistes (Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias, etc.). Notre façon d'aborder l'*Euthydème* dans ce chapitre se situe en quelque sorte dans une voie moyenne entre ces deux interprétations. Comme la majorité des commentateurs, nous considérons qu'Euthydème et Dionysodore sont des sophistes, surtout qu'ils sont explicitement associés à Protagoras (*Euth.*, 286c2). Néanmoins, l'objectif est ici de montrer qu'une filiation socratique, pour ne pas dire un certain platonisme, les caractérise. Euthydème et Dionysodore sont des sophistes, mais, comme le dit Criton, « ce sont quelques nouveaux sophistes (καινοί τινες [...] σοφισταί) » (*Euth.*, 271b9-c1), des sophistes qui ont « entendu » Socrate et intégré dans leur pensée, par impossible, des éléments socratico-platoniciens. Car même s'il est historiquement impossible que ces sophistes répondent à Platon, il est cependant tout à fait plausible que Platon ait confronté lui-même sa pensée à une critique sophistique.

nature physique à l'étude du discours humain, les sophistes révèlent mieux encore les limites intrinsèques de l'outil privilégié de la connaissance humaine : le discours.

Notre objectif est ici de dégager à partir de l'*Euthydème* la réplique sophistique à la critique platonicienne du matérialisme sophistique de l'*Hippias majeur*. Notre intention est d'aborder l'*Euthydème* comme si Platon avait donné l'occasion aux sophistes, par ce dialogue, de répondre à la critique qu'il leur adressait dans l'*Hippias majeur*. Il s'agit d'un procédé herméneutique : après avoir présenté la critique de Platon qui, dans l'*Hippias majeur*, pouvait se résumer par « le deux est un », tout se passe comme si les sophistes de l'*Euthydème* répondaient : « le discours humain ne nous conduit pas à l'un, mais à la dualité et à des contradictions indépassables ». En un mot, la dialectique n'est en fait qu'éristique.

II. La difficulté de l'*Euthydème* : doit-on prendre l'éristique au sérieux ?

Comme dans tout dialogue platonicien, les premières répliques de l'*Euthydème* sont très importantes quant au sujet du dialogue. L'*Euthydème* débute par une question de Criton à Socrate. Criton veut savoir avec qui Socrate discutait la veille, lorsqu'il l'a vu au Lycée. Car si Criton a réussi à voir en partie ce qui se passait, il n'a pas été en mesure d'entendre clairement ce qui se disait. Socrate rapportera donc à Criton la discussion qu'il a eue la veille, mais, avant cela, il précise qu'il ne discutait pas seulement avec un homme, mais avec deux. La première réplique de Socrate est donc : « Sur lequel m'interroges-tu, Criton ? Car il n'y en avait pas qu'un, mais ils étaient deux » (*Eut.*, 271a6-7⁹).

II.1. L'interprétation traditionnelle de l'*Euthydème* : l'opposition entre dialectique et éristique

La distinction entre un et deux occupe encore une place privilégiée dans ce dialogue. Toutes les interprétations de l'*Euthydème* peuvent être résumées par la façon dont elles expliquent ce sur quoi porte cette distinction. L'interprétation traditionnelle consiste à entendre dans cette réponse de Socrate une mise en garde au sujet de la dialectique et de

9. Vu leur grand nombre, les citations de l'*Euthydème* seront toutes suivies de leur référence entre parenthèses dans le texte. Précisons que nous avons traduit chacune de ces citations à partir du texte établi par Louis Méridier dans l'édition des Belles Lettres (1989 [1931]).

l'éristique¹⁰. En effet, si l'essentiel de l'*Euthydème* est constitué du récit de la discussion de Socrate avec deux sophistes, Euthydème et Dionysodore, un second récit vient clore l'*Euthydème*, celui de Criton, dans lequel ce fidèle ami de Socrate rapporte une discussion qu'il a eue avec l'un de ceux qui a assisté à l'entretien auquel a pris part Socrate. Selon ce spectateur anonyme, « cette occupation elle-même et les hommes qui consacrent du temps à cette occupation sont méprisables et ridicules » (*Eut.*, 305a6-8). Ainsi, l'intention de l'*Euthydème* est de distinguer entre deux « occupations », deux πράγματα, fondamentalement différentes : la dialectique (philosophie) et l'éristique (la sophistique). Selon cette interprétation, la première réplique de Socrate se lit donc de la façon suivante : « Car il n'y avait pas qu'une occupation, mais deux : la philosophie et l'éristique ».

En insistant fortement sur ce qui distingue la dialectique de l'éristique, une telle interprétation touche assurément, sinon au cœur de l'*Euthydème*, du moins à un élément essentiel sans lequel l'intelligence de ce dialogue est impossible. Cette interprétation distingue les trois discussions menées par les deux sophistes des deux discours protreptiques de Socrate¹¹. L'*Euthydème* est une œuvre bicéphale avec d'un côté les dialogues éristiques menés par Euthydème et Dionysodore, et de l'autre les deux dialogues protreptiques menés par Socrate¹². Le contraste entre ces deux épisodes monolithiques, qui, bien que s'entremêlant quant à la thématique, n'en demeurent pas moins distincts quant à la

10. Comme l'exprime clairement Thomas Chance : « From the beginning to the end of my analysis, I argue for a single thesis that is so far from being new or revolutionary that expressions of it can be found, without fail, in the literature of our learned tradition. For one fact continues to emerge with unanimity from a survey of scholarship on Plato's *Euthydemus* : eristic appears *similar* to, but is really *different* from, dialectic » (*Plato's Euthydemus. Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1992, p.18). Pour ne considérer que les ouvrages consacrés entièrement, ou presque entièrement, à l'*Euthydème*, cette interprétation traditionnelle est aussi défendue, par exemple, par Edwin Gifford (*The Euthydemus of Plato*, New York, Arno Press, 1973, voir p.12), Rosamond Kent Sprague (*Plato's Use of Fallacy ; a Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues*, London, Routledge & K. Paul, 1962, voir p.xii), Festugière (*Les trois « protreptiques » de Platon*, voir p.14), et R. S. W. Hawtey (*Commentary on Plato's Euthydemus*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1981, voir p.18).

11. Festugière écrit : « Car il faut considérer les deux discours protreptiques de l'*Euthydème* comme entièrement sérieux, sans quoi l'ouvrage n'a plus de sens » (*Les trois « protreptiques » de Platon*, p.15).

12. Comme le notent les commentateurs, l'*Euthydème* présente une structure bien définie : une introduction avec Criton et Socrate (271a1-275c4) ; cinq scènes où alternent les dialogues éristiques et les dialogues socratiques (la première lorsque Dionysodore et Euthydème discutent avec Clinias, 275c5-277c7 ; la seconde lorsque Socrate discute avec Clinias, 277d1-282e6 ; la troisième lorsque Dionysodore et Euthydème discutent avec Socrate et Ctésippe, 283a1-288d4 ; la quatrième lorsque Socrate reprend sa discussion avec Clinias et dans laquelle Criton intervient pour poursuivre la discussion avec Socrate, 288d5-293a7 ; et, enfin, la cinquième lorsque Euthydème et Dionysodore discutent avec Socrate et Ctésippe, 293a8-304c5) ; et un épilogue avec Criton et Socrate (304c6-307c4).

forme, ne saurait en effet être plus frappant. Alors que le dialogue mené par Socrate procède graduellement selon une hiérarchie des biens jusqu'à la nécessité de la philosophie, les réfutations des sophistes paraissent dénuées de finalité, voire même de bon sens¹³. Alors que la philosophie, via la dialectique, se préoccupe de l'accomplissement de l'être humain, de l'éducation de l'âme, l'éristique n'est qu'un jeu puéril qui s'amuse à tirer profit des subtilités que comporte le langage afin de réfuter toute affirmation possible¹⁴.

II.2. Complication de l'interprétation traditionnelle

De récents travaux sur l'*Euthydème* — notamment ceux de Michel Narcy, de Monique Canto et de Carl Levenson¹⁵ — ont cependant montré que l'interprétation

13. L'interprétation traditionnelle propose donc des analyses logiques des sophismes que présentent les deux sophistes en s'appuyant généralement sur les *Réfutations sophistiques* d'Aristote. Hawtrey, par exemple, au début de son commentaire, liste les cinq sophismes qui sont, selon lui, les plus fréquents dans l'*Euthydème* : « (a) ὁμωνυμία, or lexical ambiguity : two meanings of a single word [...]. (b) ἀμφιβολία, or syntactical ambiguity : here the ambiguity is not in the individual word but in the structure of the sentence [...]. (c) *A dicto secundum quid ad dictum simpliciter* : in this fallacy what is true only with some qualification is taken to be true without qualification [...]. (d) Its corollary, *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*, where a general statement is taken to apply in a particular case where it does not apply [...]. (e) The *fallacia plurium interrogationum* occurs when two questions are combined and a single answer demanded for them » (*Commentary on Plato's Euthydemus*, p.3). Dans l'ensemble, ces « raisonnements » sont fallacieux, car ils considèrent deux choses distinctes comme étant une seule et même chose. On pourrait d'ailleurs rapprocher cette erreur logique avec l'erreur visuelle de Criton au début du dialogue (Criton prenait les deux sophistes pour une seule et même personne, d'où la correction de Socrate : « il n'y en avait pas qu'un, mais ils étaient deux »), car Aristote écrit, en guise d'introduction aux *Réfutations sophistiques* : « De la même manière, il y a d'un côté le raisonnement et la réfutation, et de l'autre ce qui ne l'est pas, mais qui en donne l'apparence dû à l'inexpérience. En effet, les [gens] inexpérimentés, tout comme s'ils se tenaient éloignés, regardent de loin » (164b25-27, trad. libre).

14. Selon l'expression de Chance, c'est dire que Platon présente dans l'*Euthydème* à la fois une exhortation à la philosophie (une protreptique) et son antithèse : une « aprotreptic » (*Plato's Euthydemus*, p.14). Précisons que ces commentateurs qui défendent l'interprétation traditionnelle reconnaissent que les problèmes soulevés par les tours éristiques des deux sophistes sont importants dans le développement de la pensée de Platon (c'est le cas de Sprague et de Festugière qui situent chacun à leur façon l'*Euthydème* dans une lignée de dialogues qui témoignent du progrès de la philosophie platonicienne) ou pour comprendre, comme par contraste, les positions les plus fondamentales de la philosophie platonicienne (ce qui est surtout vrai de l'interprétation de Chance qui ne s'appuie que très rarement sur d'autres dialogues). Mais disons que, d'une manière générale, ces commentateurs accepteraient ce verdict de Sprague : « Their contribution [Euthydème et Dionysodore] to the question they have raised concerning the relation between learning and wisdom (if we are charitable enough to suppose that they have really raised such a question) is exactly zero » (*Plato's Use of Fallacy*, p.8). Car, toujours selon Sprague, le problème n'est pas tant les tours éristiques eux-mêmes que l'esprit éristique qui, lui, est particulièrement nocif pour la philosophie (voir *ibid.*, p.81).

15. Michel Narcy, *Le philosophe et son double* ; Monique Canto, *L'intrigue philosophique : essai sur l'Euthydème de Platon*, Paris Les Belles Lettres, 1987 ; Carl Levenson, *Socrates Among the Corybantes, Being, Reality, and the Gods*, Woodstock, Spring Publication, 1999. À ces analyses exhaustives de l'*Euthydème*, ajoutons également le bref commentaire de Jacques Rolland de Renévillle dans le cadre de son ouvrage *L'Un-Multiple et l'attribution chez Platon et les sophistes* et l'article de Leo Strauss « On the Euthydemus », *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, p.67-88.

traditionnelle, en radicalisant l'opposition de la philosophie (dialectique) à la sophistique (éristique), évite de considérer plus attentivement certains aspects « troublants » de ce dialogue comme, par exemple, les louanges répétées de Socrate à l'endroit des deux sophistes¹⁶, le fait que Socrate ne réussit pas à « vaincre » les deux sophistes¹⁷ et le contenu étrangement violent des sophismes que présentent Euthydème et Dionysodore¹⁸. Selon ces commentateurs, l'interprétation traditionnelle néglige l'importance des sophistes dans l'*Euthydème*, ce qui masque le fait que, dans ce dialogue, on trouve une « alliance paradoxale avec la sophistique¹⁹ ». Tout comme nous nous sommes permis de réduire une série d'interprétations de l'*Euthydème* à la thèse de l'opposition entre la dialectique et l'éristique malgré les nuances importantes de chacune de ces interprétations, disons cette fois, en guise de paradigme, que les interprétations de Nancy, Canto et Levenson font elles aussi de la dualité le thème central de l'*Euthydème*, mais en déplacent les pôles. L'éristique ne vient plus attaquer la philosophie de l'extérieur, mais plutôt révéler les tensions qui lui sont internes. L'éristique révèle l'énorme difficulté pour la philosophie à atteindre son objet, c'est-à-dire le savoir (la sagesse), et, par le fait même, la nécessité pour elle de

16. Les louanges répétées de Socrate aux deux sophistes, et ce, même lorsque ces derniers ne sont plus présents et que Socrate est seul avec Criton (voir *Euth.*, 271c5-272d3 et 304b7-c5), sont considérées par l'interprétation traditionnelle comme étant la marque de l'ironie socratique (Voir Gifford, *The Euthydemus of Plato*, p.1 et 10-11 ; voir aussi Hawtrey, *Commentary on Plato's Euthydemus*, p.39). Michel Nancy a consacré un chapitre en entier pour révéler les faiblesses d'une telle « grille de lecture » qui néglige, selon lui, la problématique centrale de l'*Euthydème* : « Dans l'interprétation traditionnelle, l'ironie est comme hypostasiée dans le personnage de Socrate : d'un Socrate placé par elle au-dessus non seulement de toute attaque des sophistes, mais de ses propres paroles. Entendue comme un artifice dialectique défini, elle cesse au contraire de lui appartenir en propre comme par essence, elle dresse Euthydème et Dionysodore en face de lui comme des adversaires réels : des adversaires dont il est d'autant plus vraisemblable que Socrate parle sans ironie (au sens moderne du mot), qu'ils font victorieusement arme contre lui de cette agilité dialectique qu'est l'*eironeia*. Autrement dit, contre l'interprétation traditionnelle, qui ne voit dans l'*Euthydème* qu'un Socrate idéalisé, face à des sophistes caricaturaux, la reconnaissance, chez ces derniers, de l'*eironeia*, rend tout son intérêt au récit. Déroulement et péripétie : ce qui nous est raconté, ce qui fait la lettre du texte, peut désormais s'identifier avec le cours véritable du dialogue, au lieu d'en être que l'ornement ou le voile » (*Le philosophe et son double*, p.57).

17. « Why this lack of victory for Socrates ? If Plato wishes to show us that Socrates cannot beat the brothers (or secretly sides with the brothers) there must be something admirable in the brothers (as Socrates himself insists in several places — 288d, 278c). We ought to state what this admirable element would be » (Levenson, *Socrates Among the Corybantes*, p.24). Voir aussi Canto, *L'intrigue philosophique*, p.190-191.

18. « As caricatures of sophists, the brothers argue irresponsibly, but this only explains the form of the discourse. It does not explain the content. It does not explain what they say. Why this particular content ? Why not something quite different, something less distracting, perhaps ? Is all the talk of knowledge and power, suffering and sacrifice, gilding, killing, decapitating, and so on — is all this arbitrary ? If not, what purpose does it serve within the dialogue ? » (Levenson, *Socrates Among the Corybantes*, p.9)

19. Canto, *L'intrigue philosophique*, p.236.

recourir à une dialectique qui risque à tout moment de sombrer dans le non-sens et l'éristique²⁰. Bref, pour donner un peu le ton de ces interprétations, citons l'incipit de l'ouvrage de Narcy, incipit qui est d'ailleurs repris par Levenson en exergue de l'un de ses chapitres : « L'*Euthydème* n'est pas au nombre de ces dialogues sans lesquels notre image de Platon ne serait pas ce qu'elle est²¹ ».

Le mérite d'une telle interprétation est qu'elle révèle et conteste un réflexe herméneutique très fort à la lecture de l'*Euthydème*, ce que l'on pourrait nommer la lecture « aristotélisante ». Narcy et Levenson, en particulier, refusent de voir dans l'*Euthydème* un simple catalogue de tours éristiques qui trouverait son expression pleinement scientifique dans les *Réfutations sophistiques* d'Aristote²². Formulé naïvement, leur argument se résume à ceci : si Platon n'a pas écrit un traité sur l'analyse logique des tours éristiques mais un dialogue qui met en scène des personnages avec des motivations et des désirs, c'est qu'il

20. Selon Canto, la philosophie a besoin des autres discours qui se présentent comme *sophia* afin de mettre à l'épreuve leur prétention pour trouver son objet propre : la sagesse. En cela la philosophie s'allie à la sophistique contre la rhétorique, car cette dernière, contrairement à la sophistique, refuse de soumettre à la critique sa sagesse (voir *L'intrigue philosophie*, p.232-234). Une telle situation n'est pas sans compliquer l'élan philosophique dans la recherche de son objet : « L'*Euthydème* a pour tâche particulière d'insister sur un défaut et sur une difficulté. Avant de savoir, il faut pratiquer, mais la justesse de la pratique a pour seul fondement le savoir ; il faut se mettre dans le labyrinthe pour retrouver l'orientation qui fait le prix de la *sophia* » (*ibid.*, p.247). Pour Narcy, le problème vient du fait que les deux sophistes opposent à Socrate « une pensée dont l'expression, pour ainsi dire, suit les mêmes lignes que la sienne » ; de sorte que, du point de vue de Platon, « la difficulté sophistique prend place "au sein de sa propre pensée" » (*Le philosophe et son double*, p.104). Levenson, qui présente assurément la plus originale des interprétations, « identifie » les deux sophistes à Platon, mais cela dans le but précis de faire vivre à Socrate une initiation « mystico-logico-existentielle » semblable à celle pratiquée lors des mystères des Corybantes par laquelle il renaîtra jeune et beau (selon les termes de la *Lettre II*, 314c4) : « I am saying, in effect, that the brothers are Plato — an outrageous, diabolical, most brutally "bifurcated" Plato. They teach Plato's doctrines to Socrates — to ironic, skeptical, eternally "modern" Socrates. And he grows "young and beautiful" again » (*Socrates Among the Corybantes*, p.27). Pour Rolland de Renéville, « du gigantesque nombre de petites difficultés qu'*Euthydème* et Dionysodore oppos[ent] aux moindres assertions nous sommes renvoyés, comme le fut Platon, au petit nombre de gigantesques difficultés où l'on se heurte, selon Héraclite et Parménide, lorsqu'on cherche à entrevoir l'εἶναι au delà des εἶντα » (*L'Un-Multiple*, p.37). Enfin, Strauss conclut son article en écrivant : « In the *Euthydemus* Socrates takes the side of the two brothers against Ktesippos and Kriton » (« On the *Euthydemus* », p.88) ; selon Strauss, l'opposition fondamentale dont témoigne l'*Euthydème* n'est pas entre Socrate et les sophistes, mais entre le philosophe (Socrate) et la communauté politique (Criton, le spectateur anonyme).

21. Narcy, *Le philosophe et son double*, p.7.

22. Narcy et Levenson ne nient pas qu'il existe une certaine familiarité entre l'*Euthydème* et les *Réfutations sophistiques*, mais, comme l'écrit Narcy, il ne s'agit « nullement d'œuvres jumelles » (*ibid.*, p.178). Ou encore, selon les termes de Levenson : « The brother, then — precisely because they speak nonsense — arouse our indignation [...] and awaken our critical faculties. In truth, the world would collapse if the brothers could prove what they tell us. So we try to discover their tricks ; we "save the world" in this way. Aristotle, as we know, wrote a handbook of fallacies. It is called, by convention, *The Sophistical Refutations*. But the *Euthydemus*, too, is a kind of "handbook of fallacies." It is a work of logic — though no doubt of an odd sort » (*Socrates Among the Corybantes*, p.22 ; voir aussi p.25).

voulait faire comprendre quelque chose d'autre dont l'analyse logique ne saurait rendre compte adéquatement²³. Cette interprétation a le mérite d'accorder une place importante aux discussions menées par les deux sophistes et de s'intéresser davantage au contenu des sophismes qu'à leur forme.

II.3. Itinéraire

Puisque l'objectif de ce chapitre est d'identifier la critique sophistique de la dialectique socratique, nous aborderons l'*Euthydème* en suivant la perspective ouverte par Monique Canto, Michel Narcy et Carl Levenson. Nous porterons en effet notre attention sur les discussions menées par Euthydème et Dionysodore pour cerner la position intellectuelle des deux sophistes que Socrate identifie comme étant l'éristique (*Euth.*, 272b10). L'éristique se présente d'abord comme une habileté verbale qui permet, comme le dit d'entrée de jeu Socrate, de réfuter le vrai comme le faux (*Euth.*, 272a8-b1). Il s'agit donc de déterminer les fondements intellectuels d'une telle activité, et de juger ensuite dans quelle mesure l'éristique, dans son expression la plus sérieuse, entrave la recherche platonicienne de la vérité par l'entremise de la dialectique socratique.

III. L'autosuffisance et l'auto-contradiction du discours humain

Euthydème et Dionysodore, disions-nous, peuvent être considérés comme des sophistes qui ont pris en compte la critique de l'*Hippias majeur*, car ils présentent leur enseignement d'une manière socratique, à savoir en questionnant leur élève. Ainsi, revendiquant la même habileté qu'Hippias quant à l'enseignement de la vertu, de l'excellence humaine²⁴, ils ajoutent cependant une restriction. Euthydème et Dionysodore sauront exhorter Clinias à l'amour de la sagesse (la philosophie) et au souci de l'excellence

23. À ce sujet, Narcy écrit ceci : « Le souci d'Aristote est en effet, en analysant l'ambiguïté, de casser le ressort de ce qu'il spécifie du même coup comme le discours sophistique : il n'analyse l'ambiguïté que pour la résoudre. C'est justement ce que ne fait pas Platon, et aussi bien l'entreprise d'Aristote peut-elle être retenue comme la fondation d'un discours qui échappe au dialogisme, la fondation du discours scientifique. Le propos de Platon demeure autre [...]. L'équivocité n'est pas pour Platon un avatar du discours qui se produirait dans un certain (toujours trop grand) nombre de cas particuliers, auxquels un esprit rigoureux peut se soustraire à force de vigilance : elle en désigne plutôt le statut. Le défaut de la cuirasse du système n'est pas l'ambiguïté de ses formulations, qui pourraient être changées, mais l'ambivalence indépassable du discours, en vertu de laquelle nul, en définitive, n'échappe au dialogue » (*Le philosophe et son double*, p.15-16).

24. Comparer *H.maj.*, 284a2-4 et *Euth.*, 273d8-9.

comme leur demande Socrate²⁵, à la condition que Clinias veuille bien répondre à leurs questions (*Euth.*, 275b8-c1). La première question qu'Euthydème pose à Clinias — « qui sont ceux qui apprennent : les savants ou les ignorants ? » (*Euth.*, 275d3-4) — trouve un bon accueil chez Socrate, car, comme il le dit lui-même dans plusieurs autres dialogues, la première étape du processus éducatif consiste à faire prendre conscience à l'élève de sa propre ignorance sur l'objet de l'enseignement afin, justement, que la recherche puisse commencer²⁶. C'est pourquoi Socrate juge qu'il est possible qu'Euthydème pose à Clinias « la plus bénéfique [des questions] » (*Euth.*, 275e2) et encourage le jeune garçon à répondre. Cette bonne entente entre Socrate et les deux sophistes est cependant brisée quand Dionysodore murmure à l'oreille de Socrate : « Je te prédis à coup sûr, Socrate, que, peu importe ce que répondra ce garçon, il sera réfuté » (*Euth.*, 275e4-6).

La première salve de questions confirme la prédiction de Dionysodore. Que Clinias réponde que ce sont les savants qui apprennent ou les ignorants, il se fait réfuter. Et quand Euthydème lui demande ensuite si l'on apprend ce qu'on sait ou ce qu'on ne sait pas, que Clinias réponde l'un ou l'autre, il se fait encore réfuter. Ce n'est évidemment pas le fait que Clinias soit réfuté qui est troublant, puisqu'il est possible de réfuter une mauvaise réponse. Ce qui étonne, c'est que, pour reprendre les mots de Dionysodore, peu importe ce qui sera répondu, les deux sophistes seront en mesure de réfuter la réponse proposée, comme s'il n'y avait ni bonne ni mauvaise réponse. Le bref résumé de l'interprétation traditionnelle de l'*Euthydème* que nous avons donné plus haut nous a averti que la différence entre l'éristique et la dialectique consiste précisément en cela : alors que la dialectique réfute pour parvenir au vrai, l'éristique réfute pour réfuter. Néanmoins, la possibilité de pouvoir réfuter toute proposition sans égard à la vérité de son contenu demeure troublante. Ce qui soulève la question de la toute-puissance de la réfutation²⁷.

25. « ἄν προτρέψαιτε εἰς φιλοσοφίαν καὶ ἀρετῆς ἐπιμέλειαν » (*Euth.*, 275a1-2).

26. Voir notamment *Alcibiade majeur*, 127d6-e8 ; *Ménon*, 83e12-84c9.

27. Socrate offre une explication de la possibilité de ce tour éristique en distinguant entre le sens de deux mots : « apprendre » (μανθάνειν) et « comprendre » (συνιέναι) (*Euth.*, 277e2-278b2). Même si ce sont les fondements de l'éristique qui nous intéressent pour le moment, disons néanmoins quelques mots sur la validité de cette explication. Socrate dit en effet que le verbe « apprendre » s'applique dans les cas où « quelqu'un ne possède au commencement aucun (μηδεμίαν) savoir au sujet d'une quelconque chose et en acquiert ensuite le savoir » (*Euth.*, 277e7-278a1), alors que le verbe « comprendre » concerne « le cas où, ayant déjà le savoir, on examine, au moyen de ce même savoir, cette même chose » (*Euth.*, 278a2-3). La seconde définition pose moins problème, car elle présuppose déjà l'acquisition du savoir et ne concerne que son application. La difficulté concerne davantage la première définition, celle du verbe « apprendre », car elle

III.1. L'impossibilité de dire faux

Notons premièrement que les premières questions d'Euthydème et de Dionysodore concernent le savoir, ou plus précisément les conditions de la connaissance : quelle est la disposition qui permet l'apprentissage et quels sont les objets que l'on apprend. Cet intérêt pour les conditions de la connaissance est significatif, car la position fondamentale qui sous-tend les réfutations des deux sophistes se cristallise dans une affirmation épistémologique. La puissance de cette position²⁸, identifiée par Socrate, corroborée par Dionysodore²⁹ et explicitement inscrite dans une large tradition intellectuelle, réside dans l'affirmation suivante : « il n'est pas possible de dire faux [...]. Mais celui qui parle soit dit la vérité soit ne parle pas » (*Euth.*, 286c6-8). Parler doit ici être compris dans son acception la plus large, car la position qui est avancée exclut la possibilité de l'ignorance, tant dans le discours et les opinions que dans les actions, de sorte que Dionysodore est parfaitement prêt à affirmer qu'il « n'y a ni ignorance ni êtres humains ignorants » (*Euth.*, 286d6).

L'impossibilité de dire faux s'appuie sur une affirmation cruciale de Dionysodore : « personne ne pourrait prétendre dire ce qui n'est pas » (*Euth.*, 286a2-3). Il est impossible de dire ce qui n'est pas, car, selon le raisonnement que présente Euthydème, ce qui n'est pas n'existe nulle part et, par conséquent, il est impossible d'agir sur ce qui n'est pas. Or, puisque parler c'est agir et que, lorsque l'on parle on produit quelque chose (à savoir un discours), il faut conclure qu'il est impossible de dire ce qui n'est pas, car on produirait alors quelque chose qui serait. Ainsi, lorsque l'on parle, on dit nécessairement ce qui est

s'applique au passage de l'ignorance au savoir. La double réfutation d'Euthydème et de Dionysodore se résume en effet à ceci : d'une part, le savant ne peut pas apprendre et on ne peut pas apprendre ce qu'on sait, car le savant est déjà, par définition, en pleine possession du savoir, mais, d'autre part, l'ignorant ne peut pas non plus apprendre et on ne peut pas apprendre ce qu'on ignore, car l'ignorance est, par définition, l'absence de savoir. C'est précisément sur ce passage de l'ignorance au savoir qu'opèrent les réfutations d'Euthydème et Dionysodore. Puisque l'ignorance et le savoir sont deux contraires, il semble logiquement impossible de faire passer l'un des deux termes dans l'autre. Pourtant, l'expérience commune requiert la participation de ce couple de contraires pour rendre compte de ce mouvement familier qu'est l'apprentissage. L'explication étymologique de Socrate n'est donc pas tant un antidote contre les réfutations des deux sophistes que l'expression de leur fondement. C'est le mouvement, le passage de la possession initiale d'aucun savoir (*μηδεμίαν ἔχων ἐπιστήμην*) à l'acquisition du savoir qui confond Clinias.

28. « τοῦτο γὰρ δύνανται ὁ λόγος » (*Euth.*, 286c6-7).

29. En accord avec Thomas Chance (*Plato's Euthydemus*, p.100), nous considérons qu'il ne faut pas sous-estimer le fait que Dionysodore accepte de se voir associer à cette position. Car même si Dionysodore accepte cette association pour les fins de la joute éristique, il n'empêche qu'il juge impossible qu'on puisse la réfuter. Autrement dit, Dionysodore juge que cette position est vraie.

(voir *Euth.*, 284b2-c6). À peu près tous les commentateurs ont remarqué que les arguments que présentent à ce moment les deux sophistes sont d'inspiration éléatique³⁰. Il est dit en effet dans le poème de Parménide : « Ce qui peut être dit et pensé se doit d'être : Car l'être est en effet, mais le néant n'est pas³¹ ». La proposition de Parménide est d'abord une position ontologique (l'être est et le non-être n'est pas) de laquelle découle une conséquence épistémologique (la parole et la pensée doivent donc appréhender ce qui est).

Il importe cependant de préciser qu'Euthydème et Dionysodore s'intéressent davantage à la conséquence épistémologique de la proposition parméniennne qu'à son fondement ontologique. L'ontologie parméniennne est acceptée sans plus d'examen par les deux sophistes dans la mesure où cette dernière permet d'affirmer, en se basant sur l'impossibilité que le non-être absolu (le néant) soit, que le moyen par lequel l'homme accède au réel, c'est-à-dire sa pensée et son discours, en un mot disons le λόγος, le contraint nécessairement à affirmer ce qui est. Pour le dire selon les mots de Catherine Collobert, ce qui intéresse Euthydème et Dionysodore dans le poème de Parménide, c'est l'affirmation que le seul chemin par lequel la pensée peut accomplir sa vocation est celui qui affirme que l'être est³². Car c'est en associant cette conséquence épistémologique de l'ontologie parméniennne à la définition de la vérité comme affirmation de ce qui est que les deux sophistes peuvent conclure à l'impossibilité de dire faux. Puisque le discours est ainsi fait que l'élément dans lequel il se déploie est l'être, il faut donc conclure que chaque énoncé affirme ce qui est. Or, si, comme le fait admettre Euthydème à Ctésippe, on dit la vérité « en disant ce qui est et les choses qui sont » (*Euth.*, 284a5-6), il faut nécessairement

30. « The sophists in that dialogue [*Euthydème*] are neo-Eleatics, that is, their arguments [...] are based upon the philosophical position of Parmenides » (Sprague, *Plato's Use of Fallacy*, p.xiii). On parlera en effet d'« Eleatic logic », d'« Eleatic pattern » (*ibid.*, p.17), d'« Eleatic formalism » (Chance, *Plato's Euthydemus*, p.197, voir aussi p.88), ou on dira que le sophisme « proceeds along Eleatic lines » (Hawtrey, *Plato's Euthydemus*, p.110).

31. « Parménide », B VI, *Les écoles présocratiques*, p.350 ; traduction de l'édition établie par Jean-Paul Dumont. Comme l'explique Catherine Collobert : « Pour effectuer le premier moment de l'enquête, deux chemins se présentent, dont un seul conduira l'enquête à son terme. Ces chemins sont une méthode de recherche qui permet d'atteindre ou non ce qui est à penser. Ils sont en tant que tels le lieu d'une parole qui unit deux énoncés solidaires et inséparables. Celle du premier est : « est » et ne pas être n'est pas », celle du second : « n'est pas » et c'est obligé de ne pas être ». [...] Les deux premiers chemins de recherche énoncent chacun différemment l'impossibilité de ne pas être. [...] Le second chemin est en effet une impasse, car il conduit au non-étant, lequel est "inaccessible" et indicible. Cela signifie qu'en suivant ce chemin, la pensée ne peut pas accomplir sa vocation : penser. On ne peut penser ce qui n'est pas. Car cela supposerait que le non-étant est d'une certaine manière. En le disant et en le pensant, on lui reconnaît par là même une réalité » (*Aux origines de la philosophie*, p.72-73).

32. *Ibid.*

admettre que toutes les affirmations qui composent le discours humain sont vraies³³. Relevons que la définition de la vérité qu'avancent Euthydème et Dionysodore est celle-là même qui, selon Jacques Rolland de Renéville, est défendue par Platon : « une présence immédiate de l'être au cœur de l'expression même³⁴ ». Mais jointe aux conséquences de l'ontologie parméniennne, cette définition de la vérité perd tout son sens, puisque toute affirmation implique une présence immédiate de l'être.

Si telle est bien la position fondamentale des deux sophistes, il convient dès lors de se demander pourquoi Socrate la rattache explicitement à Protagoras et non aux Élètes (*Euth.*, 286c2). Selon le *Théétète*, la tradition intellectuelle dans laquelle Protagoras s'inscrit, c'est-à-dire le mobilisme héraclitéen, est aux antipodes de celle inaugurée par Parménide³⁵. Selon la parole célèbre de Protagoras, « l'homme est la mesure de toute chose, de celles qui sont, au sens où elles sont, de celles qui ne sont pas, au sens où elles ne sont pas³⁶ ». Cette affirmation signifie que « toute la réalité consiste dans les impressions fugitives des sens³⁷ » et conduit à un relativisme subjectif qui dissout toute idée de science³⁸. Or, c'est précisément en cela, selon Joseph Moreau, que l'immobilisme éléatique rejoint le mobilisme héraclitéo-protagoréen.

33. Comme l'explique Joseph Moreau : « Si l'on persiste, néanmoins, à hypostasier le vrai, la formule : "le vrai, c'est l'être", qui tirait sa signification de la critique idéaliste, va se prendre au contraire en une acception dogmatique, qui ramène la vérité à l'être considéré comme entité. Mais de là s'ensuivent des conséquences ruineuses pour la pensée. Car si le vrai s'identifie avec l'être, le faux va s'identifier avec le non-être ; et comme le non-être en aucune façon ne saurait être, il ne saurait pas même être présenté dans la pensée ; l'erreur, la pensée fautive est impossible » (*Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris, P.U.F., 1951, p.30).

34. Rolland de Renéville, *L'Un-Multiple*, p.158.

35. « Je [te] dirai moi aussi une parole qui n'est pas sans valeur, suivant [laquelle] un, en soi et pour soi rien ne l'est, et que ce serait à tort que tu désignerais quelque chose [en lui attribuant] une quelconque autre chose, car si tu la dis grande, elle paraîtra aussi petite, lourde, [elle paraîtra] légère. Et c'est ainsi pour toutes choses, selon quoi aucune chose qui est n'est une, ni déterminée, ni [qualifiée] d'une quelconque façon. C'est à partir d'une inclination, d'un mouvement, d'un mélange des unes avec les autres que viennent [à être] toutes les choses que nous disons être, mais c'est à tort que nous les disons [être] ; car rien, jamais, n'est, mais [tout], toujours, est en devenir. Et [à ce sujet], tous les sages, à la suite [les uns des autres], à l'exception de Parménide, sont d'accord avec cela : Protagoras, Héraclite et Empédocle, et parmi les poètes, les plus grands des deux [genres] de la poésie : Epicharme pour la comédie et Homère pour la tragédie qui, en disant : "Océan d'où naissent les dieux, et Téthys leur mère", affirme que toutes choses sont nées du flux et du mouvement (ῥοῆς τε καὶ κινήσεως) » (*Théét.*, 152d2-e8, trad. libre).

36. « "πάντων χρημάτων μέτρον" ἄνθρωπον εἶναι, "τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν." » (*ibid.*, 152a2-4, trad. M. Narcy).

37. Moreau, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, p.33.

38. « Car si l'opinion que chacun se formera au moyen de sa sensation doit être vraie, si ce que l'un éprouve aucun autre ne peut en juger mieux, ni n'est plus autorisé à examiner si l'opinion d'un autre est juste ou fautive, mais que, comme plusieurs le disent, *chacun, en lui-même et seul, aura pour opinions ses propres [impressions], et toutes justes et vraies* ; comment se fait-il alors, mon ami, que Protagoras soit un sage, de sorte qu'il enseignait aux autres et méritait pour cela, comme il est juste, un énorme salaire, et que nous, plus

Le dogmatisme des Éléates se montre par là aussi funeste pour la pensée que le relativisme de Protagoras. [...] Pour le subjectivisme, tout est vrai, ce qui équivaut à dire que rien n'est vrai ; pour le dogmatisme, rien n'est faux, ce qui revient encore à : rien n'est vrai. Dans l'un et l'autre cas, la pensée n'a plus de sens ; aussi ne faut-il pas s'étonner qu'elle n'ait non plus aucune réalité³⁹.

Ce qui paraissait paradoxal à première vue serait ainsi tout à fait conséquent. Privé de l'un de ses termes (le faux), le discours se cristallise tout en entier dans un seul pôle (le vrai) et la multiplicité des affirmations qui composent le discours se retrouvent sur un pied d'égalité quant à la vérité.

Cependant, si Moreau a raison de dire que le dogmatisme des Éléates ruine tout autant la pensée que le relativisme de Protagoras, la démarche est fort différente. Si l'on en croit le *Théétète*, le relativisme de Protagoras tire son origine du mobilisme héraclitéen. Suivant la position d'Héraclite, il existe une distance infranchissable entre le réel, qui n'est que mouvement et devenir, et le discours qui fixe l'être des choses. « Si à chaque fois que l'on parle [cela] se dérobe sous [le mot] étant donné l'écoulement [de toutes choses]⁴⁰ », le seul espoir est d'« instituer une autre façon de s'exprimer par la voix⁴¹ ». Mais en attendant cette autre façon de s'exprimer, le discours scientifique doit demeurer muet ; d'où le silence de Cratyle⁴², cet « héraclitéen exaspéré⁴³ ». Par contre, la position d'influence éléatique que défendent Euthydème et Dionysodore n'entretient pas, semble-t-il, de fossé entre le réel et le discours. Elle n'est que plénitude du discours. Il ne serait donc pas faux de dire que si le dogmatisme éléatique peut mener au silence, ce silence n'est cependant pas imposé par la distance, mais bien par la proximité, l'intimité du discours avec l'être. Ainsi, le dogmatisme des Éléates ruine la pensée et la connaissance en autant que celles-ci sont conçues comme

ignorants, devons aller [à son école pour apprendre] auprès de lui, *quand chacun de nous est mesure de lui-même et de sa propre sagesse ?* » (*Théét.*, 161d3-e3, trad. libre, les italiques sont de nous). Un peu plus loin (166d5-167b4), Socrate offre lui-même une réplique « protagoréenne » qui réunit la possibilité de la science et du relativisme sensitif. Comme le résume Michel Narcy : « Se distingue, donc, au titre de savant celui qui *sait*, c'est-à-dire qui *peut*, procurer à autrui des sensations meilleures, et non pas plus vraies, que celles que cet autre a par ses propres moyens » (« Introduction », Platon, *Théétète*, Paris, GF-Flammarion, 1995, p.107). Il s'agit donc d'une science technique qui, faisant l'économie de la notion de vérité, ne récusé aucunement le relativisme subjectif.

39. Moreau, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, p.30.

40. « εἴπερ αἰεὶ λέγοντος ὑπεξέρχεται ἅτε δὴ ῥέον » (*Théét.*, 182d7, trad. libre).

41. « τιν' ἄλλην φωνὴν θετέον » (*ibid.*, 183b2, trad. libre).

42. « De cette manière de voir sortit la doctrine la plus radicale de toutes, qui est celle des philosophes se disant disciples d'Héraclite, et telle que l'a soutenue Cratyle ; ce dernier en venait finalement à penser qu'il ne faut rien dire, et il se contentait de remuer le doigt » (Aristote, *Métaphysique*, 1010a10-13, trad. J. Tricot).

43. Rolland de Renéville, *L'Un-Multiple*, p.57.

un mouvement ou un élan vers l'être des choses. Le dogmatisme éléatique, en niant le non-être, affirme qu'il n'y a aucun mouvement, et donc aucun mouvement de la connaissance. De son côté, le mobilisme héraclitéen affirme qu'il n'y a pas de connaissance, car le discours est incapable de dire le devenir.

Cette précision nous permet de mieux comprendre en quoi la position fondamentale d'Euthydème et Dionysodore est une position qui se situe davantage sur le terrain de l'épistémologie que de l'ontologie. Les deux sophistes de l'*Euthydème* affirment qu'il est impossible de dire faux et en cela rejoignent le subjectivisme héraclitéo-protagoréen selon lequel toute proposition affirme le vrai. En appuyant cependant leur conclusion non pas sur l'écart entre le discours et les choses mais sur l'ontologie parméniennienne, Euthydème et Dionysodore évitent de se prononcer sur les choses elles-mêmes (leur fluidité, le devenir, etc.). Ils ne peuvent certes pas se passer complètement d'une ontologie, mais le recourt à l'ontologie parméniennienne leur permet d'élaborer leur position de l'intérieur même du discours. Selon une perspective éristique, l'ontologie parméniennienne possède en effet l'avantage de s'élaborer à partir d'une tautologie (l'être est) et du principe de non-contradiction (le non-être n'est pas). En ce sens, l'ontologie parméniennienne est essentiellement logique⁴⁴. Elle se situe d'emblée dans le discours et ne requiert aucun détour par les sens ou tout autre moyen d'appréhender la réalité pour s'élaborer comme ontologie. L'ontologie parméniennienne permet donc à Euthydème et Dionysodore d'enfermer leur interlocuteur dans les limites du discours. Tout se passe en effet comme si l'éristique ne s'intéressait pas tant aux choses elles-mêmes qu'à notre capacité de les appréhender par le discours (la pensée, le λόγος)⁴⁵. C'est en ce sens que nous considérons

44. Selon Léon Robin, le « poème de Parménide [...] assimilait l'être véritable à l'objet de la pensée logique » (Platon, *Œuvres complètes*, II, p.1439, note 17).

45. On a souvent fait remarquer que « leur méthode [à Euthydème et Dionysodore] se réduit à un jeu : elle consiste à épiloguer sur le sens des mots, et n'apprend rien sur les choses » (Platon, *Euthydème*, notice par Louis Méridier, p.127 ; voir aussi, entre autres, Sprague, *Plato's Use of Fallacy*, p.8 et p.10 et Chance, *Plato's Euthydemus*, p.101-102). Cette remarque est très juste et elle est même corroborée par Socrate : « même si l'on apprenait plusieurs de ce genre [de « raisonnement »] ou même tous [i.e. les « raisonnements » par lesquels Euthydème et Dionysodore ont réfuté Clinias lors de la première scène éristique], on n'en saurait aucunement davantage comment sont les choses » (*Euth.*, 278b4-5). L'objectif de cette section est d'en donner la raison : si les deux sophistes ne s'intéressent pas aux choses, c'est que leur souci premier est épistémologique. Au fond, il s'agit d'une position qui nous est plutôt familière depuis la philosophie transcendantale de Kant ; sans vouloir rapprocher trop les deux sophistes de Kant sur le plan de la pensée, disons seulement que, sur le plan de la méthode, comme lui, ils s'intéressent davantage aux conditions de possibilité de notre accès aux choses qu'aux choses elles-mêmes.

que l'éristique repose sur une position qui relève davantage de l'épistémologie que de l'ontologie. Au fond, il ne suffit que de deux éléments pour reconstruire ce qui sert de pierre angulaire à l'éristique : le principe de non-contradiction (le non-être n'est pas, donc on ne peut affirmer que ce qui est) et une définition de la vérité selon laquelle le vrai est l'expression de ce qui est. De la synthèse de ces deux éléments résulte cette proposition : « il n'est pas possible de dire faux [...]. Mais celui qui parle soit dit la vérité soit ne parle pas » (*Euth.*, 286c6-8).

III.2. La réfutation et le renversement (l'anatreptique)

Cette position épistémologique ne permet cependant pas d'expliquer à elle seule l'ensemble du phénomène éristique tel que Platon nous le donne à voir dans l'*Euthydème*. En effet, si l'impossibilité d'énoncer le non-être conduit à l'impossibilité de formuler des affirmations fausses, il faut en conclure dès lors que la réfutation est impossible. Pourtant, la caractéristique essentielle de l'éristique est la possibilité de la réfutation de toute proposition, quelle qu'elle soit. Le problème auquel nous devons nous confronter est donc le suivant : comment est-il possible de réfuter une affirmation s'il est impossible d'affirmer quelque chose de faux ?

C'est en posant cette question que Socrate met Dionysodore dans l'embarras (*Euth.*, 286e2-3). Euthydème, plus habile, et peut-être plus conscient des fondements de l'éristique, vient cependant à son secours et n'a aucune difficulté à affirmer que la réfutation (ἐξελέγχειν) est impossible (*Euth.*, 286e4). De plus, l'impossibilité de dire faux s'inscrit dans une argumentation dont la visée est de prouver que la contradiction (ἀντιλέγειν) est impossible (*Euth.*, 285e7-286b6). Les sophistes sont donc parfaitement conséquents. Mais si la réfutation et la contradiction sont impossibles, il n'en demeure pas moins que Clinias s'est fait réfuter quatre fois de suite lors de la première scène. Reformulons le problème : si la réfutation est impossible, comment alors rendre compte de ce qui se présente comme une réfutation ? Nous ne pouvons cependant pas nous appuyer sur ce que les deux sophistes disent explicitement, car il s'agit de rendre compte de l'écart entre ce qu'ils disent et ce qu'ils font, ou du moins semblent faire.

Rappelons qu'Euthydème et Dionysodore ne s'intéressent pas tant aux choses qu'au discours sur les choses. Or, la nature du discours veut (suivant le principe de non-

contradiction : le non-être n'est pas) que chacune des affirmations qui le compose n'exprime que ce qui est, ce qui implique que toutes les affirmations sont nécessairement vraies dans la mesure où la vérité se définit comme l'expression de ce qui est. Ainsi, c'est de l'intérieur même du discours que l'on doit considérer la possibilité (apparente) de la réfutation. Les structures du discours, peut-on présumer légitimement, doivent permettre de renverser une affirmation, même si cette dernière est vraie.

La référence à Protagoras est ici utile. Selon Diogène Laërce, Protagoras fut le premier à affirmer que, « au sujet de toute chose, il y a deux discours opposés (ἀντικειμένους) l'un l'autre⁴⁶ ». Il semble que si l'éristique possède quelques fondements intellectuels capables d'expliquer son effectivité, c'est précisément dans la conciliation de cette affirmation protagoréenne avec celle d'influence éléatique — le discours n'exprime que ce qui est, donc toutes ses affirmations sont également vraies — que ses fondements intellectuels peuvent être compris. Revenons à la première discussion que les deux sophistes ont avec Clinias (*Euth.*, 276a3-277c7) afin d'examiner plus attentivement la mécanique éristique.

Cette première scène éristique est très utile pour voir à l'œuvre l'activité éristique, car elle se produit pour ainsi dire dans des conditions idéales. La docilité de Clinias facilite en effet la prestation (ἐπίδειξις) des deux sophistes, alors que la résistance que leur opposent Ctésippe et Socrate dans les deux autres scènes oblige les deux sophistes à se rallier pour se défendre. Dans la première scène éristique, Euthydème et Dionysodore présentent leur enseignement en offrant à leur élève une question disjonctive : « parmi les humains, quels sont ceux qui apprennent : les savants ou les ignorants ? » (*Euth.*, 275d3-4). Clinias décide de défendre, disons, la thèse (ce sont les savants qui apprennent) et Euthydème est alors contraint de démontrer l'antithèse (ce sont les ignorants qui apprennent). Il le fait en montrant que les professeurs, qui sont savants, enseignent à leurs élèves ce que ces derniers ne savent pas, donc ce en quoi ils sont ignorants. Mais dès que Clinias est convaincu de l'antithèse, et donc la défend implicitement, Dionysodore

46. Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, IX, 51, lignes 1-2, trad. libre.

entreprind de démontrer la thèse (ce sont les savants qui apprennent). Dionysodore le fait en montrant qu'à l'école ce sont les élèves savants qui apprennent et non les ignorants⁴⁷.

Comme nous le disions, la docilité de Clinias permet aux deux sophistes d'opérer dans des conditions idéales. Or, ces conditions permettent de constater une chose importante : ce sont en fait Euthydème et Dionysodore qui s'opposent en épousant et défendant avec succès la thèse et l'antithèse. Ils incarnent en fait ces « deux discours opposés l'un à l'autre » dont parle Protagoras. C'est donc dire que le discours ne fait pas qu'affirmer ce qui est, mais il l'affirme de manière antinomique, c'est-à-dire de telle sorte que, pour toute chose qu'il aborde, il existe toujours une thèse et une antithèse qui peuvent être également défendues.

Ainsi se comprennent mieux la possibilité et l'efficacité de l'éristique. L'affirmation selon laquelle le discours ne peut appréhender le non-être est certes fondamentale, mais elle doit être complétée. En effet, cette affirmation, prise isolément, conduit soit au monologue, car seul le discours qui dit ce qui est existe, soit à la cacophonie, car tous les discours, et ils sont en nombre infini, sont tous autant légitimes les uns que les autres puisqu'ils disent tous ce qui est. Il faut préciser la façon dont le discours affirme ce qui est, et ce en regard de la quantité. Le discours affirme ce qui est non pas d'une manière unique (donc rejet du monologue) ni d'une manière infinie (donc rejet de la cacophonie), mais d'une manière double ou binaire dans la mesure où le discours est aux prises avec deux affirmations antinomiques pour une seule chose.

Le caractère antinomique du discours permet de mieux saisir en quoi la réfutation (ἐξελέγγειν) semble possible bien que, selon l'éristique, elle est en fait impossible (comme l'affirme Euthydème). Pour comprendre ce paradoxe, il faut considérer de nouveau les principes du discours et la définition de la vérité qui sont implicitement reconnus par les deux sophistes. Nous avons vu que l'éristique s'appuie sur le principe de non-contradiction (le non-être n'est pas) et sur la définition de la vérité comme affirmation de ce qui est — ces deux éléments sont indispensables pour pouvoir conclure qu'il est impossible de dire

47. Pour une analyse plus complète de cette « réfutation », on consultera Chance, *Plato's Euthydemus*, p.28-31. Gifford (*The Euthydemus of Plato*, p.35-36) et Friedländer (« *Euthydemus* », p.184-185) donnent également une analyse plus traditionnelle de ce sophisme, et le commentaire de Hawtrey offre une liste exhaustive des façons d'aborder ce sophisme et une discussion quant à savoir s'il s'agit d'une homonymie (*Commentary on Plato's Euthydemus*, p.57-61).

faux. La synthèse de ces deux éléments ruine déjà l'idée de vérité, car cette synthèse implique que toutes les affirmations du discours sont également vraies. En fait, cette synthèse ruine l'idée de vérité dans la mesure où l'on reconnaît l'exigence qui veut que la vérité soit une. La réfutation n'a en effet de sens que si on conserve cette exigence d'une vérité unique, car la réfutation permet alors de se débarrasser des affirmations fausses et d'ainsi cheminer vers *le vrai*. Mais si toutes les affirmations sont vraies, la réfutation est impossible car le faux est impossible. L'éristique ajoute alors un troisième élément : le caractère antinomique du discours. En révélant le caractère antinomique du discours, l'éristique récupère en un sens le principe du tiers exclu, mais cette récupération l'altère radicalement. Selon ce principe, quand deux propositions sont contradictoires, il est nécessaire que l'une d'entre elles soit vraie et l'autre fausse, car il ne peut y avoir une troisième proposition. L'éristique accepte le principe du tiers exclu dans la mesure où ce principe reconnaît l'impossibilité d'un troisième terme entre deux propositions contradictoires. Autrement dit, l'éristique accepte le principe du tiers exclu dans la mesure où il s'accorde avec l'affirmation de Protagoras : « au sujet de toute chose, il y a deux discours opposés l'un à l'autre ». Mais puisque ce troisième élément (principe du tiers exclu) vient s'intégrer aux deux précédents (principe de non-contradiction et définition de la vérité comme expression de ce qui est), il ne saurait être question de la fausseté d'une affirmation. Le principe de tiers exclu se transforme donc en principe de pure dualité : on ne peut plus distinguer les deux termes de la contradiction en regard de la vérité, car les deux expriment ce qui est. En ce sens, l'exigence de non-contradiction, loin de pouvoir conduire à la vérité, révèle le caractère antinomique du discours. Le fondement ultime de l'éristique se formule ainsi : le discours humain n'exprime que ce qui est, mais ce, de manière antinomique.

L'éristique nie donc la possibilité de la réfutation (ἐξελέγγειν) dans la mesure où la réfutation implique l'idée d'une vérité unique, car le caractère antinomique du discours, c'est-à-dire sa dualité intrinsèque, lui interdit d'atteindre une vérité unique. Cependant, ce même caractère antinomique, cette même dualité, permet à l'éristique de présenter un simulacre de réfutation. Puisque pour chaque chose il existe deux discours contradictoires, l'éristique peut toujours opposer une antithèse à toute proposition. Par contre, puisque cette antithèse n'est pas plus vraie que la thèse (chacune exprimant ce qui est), il n'est pas

possible, à proprement parler, de réfuter la thèse ou l'antithèse. Il est possible de les renverser et d'acquérir les habilités par lesquelles on peut facilement renverser un certain type d'affirmations, mais la réfutation est nécessairement impossible pour l'éristique, car le faux est impossible. L'éristique est donc essentiellement anatreptique (c'est-à-dire renversement) et non pas « réfutative »⁴⁸.

La dualité du discours quant à l'affirmation de ce qui est est en effet la condition nécessaire de l'éristique. Par cette dualité interne au discours, l'éristique s'assure de pouvoir toujours renverser une affirmation, et renverser son renversement, et ainsi de suite à l'infini jusqu'à ce que l'un des protagonistes de ce manège en soit si étourdi qu'il abandonne la lutte.

III.3. L'éristique : quand l'exigence d'une vérité unique révèle la faillite du λόγος

Dans l'*Euthydème*, Socrate identifie les deux sophistes à quatre figures de la mythologie grecque : Médée (*Euth.*, 285c4), Protée, (*Euth.*, 288b8), les Dioscures Castor et Pollux (*Euth.*, 293a2) et le duo de l'Hydre et du Crabe qui fut vaincu par Héraclès (*Euth.*, 297c1-4). Mais quant à leur position intellectuelle fondamentale, c'est plutôt au centaure qu'elle fait penser ; un centaure moitié éléate et moitié protagoréen⁴⁹. Et à l'instar de Chiron, le plus célèbre des centaures, l'éristique forme les plus grands guerriers, ceux qui combattent par et « dans les discours » (*Euth.*, 272a8), et qui savent que cette guerre est sans fin. Puisque le discours ne peut concevoir et énoncer que ce qui est (proposition reprise des Éléates), mais que cette conception et cette énonciation se font toujours de

48. Si la réfutation est impossible pour l'éristique compte tenu de la définition de la vérité qu'elle présuppose (vérité unique et multiplicité d'affirmations fausses), il est cependant possible de contredire une affirmation. Car même si Dionysodore dit : « Est-ce que nous nous contredirions (ἀντιλέγοιμεν) [...] si nous disions tous les deux une affirmation sur la même chose ou si nous disions la même chose ? » (*Euth.*, 286a4-6), Dionysodore cache le fait qu'il n'y a pas seulement une seule affirmation pour chaque chose, mais deux.

49. Comme le souligne Rolland de Renéville : « L'*Euthydème* abonde en arguments passés d'une école à l'autre : la thèse selon laquelle il serait impossible de se contredire (286c) provient, remarque Socrate, de l'école protagoréenne, "et de plus anciennes encore", expression qui selon la plupart des critiques viserait Parménide. De même de l'argument selon lequel transformer un homme en ce qu'il n'est pas, obtenir qu'il ne soit plus ce qu'il est, ce serait l'anéantir (283d), est tout à la fois héraclitéen et, par les mégariques, d'origine éléatique » (*L'Un-Multiple*, p.48 note 2). Toujours selon Rolland de Renéville, « le glissement doctrinal qui conduit des grands pré-socratiques à l'éristique » (*ibid.*, p.44) se fait par une insistance toujours plus grande sur la négativité. Identifiant Zénon comme « intermédiaire » entre Parménide et Gorgias, Rolland de Renéville écrit : « par lui [Zénon] la négativité, qui auparavant couvrait tout ce qui ne fût pas l'être [Parménide], menace l'être même [Gorgias] » (*ibid.*).

manière antinomique (proposition reprise de Protagoras), l'éristique enseigne, dans sa forme la plus sérieuse, voire la plus tragique, que le discours est vain.

Si l'éristique conduit à dévoiler la vanité du discours dans sa prétention à établir le vrai (expression unique de ce qui est), cette vanité menace cependant l'éristique elle-même dans la mesure où elle utilise elle aussi le discours. Comme le dit Socrate, l'éristique est une position qui peut renverser tous les arguments, mais qui se renverse elle-même du même coup (*Euth.*, 286c3-c4 et 288a2-7). Dans le déroulement de l'*Euthydème*, cela se produit au moment où Ctésippe pose à Euthydème une question disjonctive dont la thèse et l'antithèse peuvent être également défendues : « toutes les choses sont-elles muettes ou parlent-elles ? » (*Euth.*, 300c7). Cette question — qui touche d'ailleurs directement le fondement de l'éristique en abordant le rapport de l'homme aux choses via le discours — contraint Euthydème à soutenir une thèse qui peut facilement être renversée par Ctésippe compte tenu de ce qui a été affirmé précédemment. Dionysodore vient au secours de son frère en répondant ceci : « Ni l'un ni l'autre et les deux ensemble (οὐδέτερα καὶ ἀμφοτέρω) » (*Euth.*, 300d1). Cette réponse confirme la victoire de Ctésippe, ce qu'il ne manque pas de souligner, car elle rend explicite ce qui doit rester caché, c'est-à-dire les limites intrinsèques du discours que l'éristique ne cesse d'exploiter. Prises ensemble (ἀμφοτέρω), les deux propositions possibles sont contradictoires ou antinomiques, mais ni l'une ni l'autre (οὐδέτερα) n'est plus vraie que sa contradictoire. On reconnaît là le fondement ultime de l'éristique : le discours exprime de manière antinomique ce qui est, et seulement ce qui est. Mais Dionysodore perd la joute car il enfonce le principe de non-contradiction — et le principe de non-contradiction est essentiel pour l'éristique, tant pour son fondement ontologique (le non-être n'est pas) que pour renverser les affirmations de leur interlocuteur⁵⁰ — en essayant d'affirmer l'indépassable dualité du discours comme s'il s'agissait d'une vérité unique. Autrement dit, pour éviter que son affirmation se fasse renverser, Dionysodore sait qu'il doit répondre les deux alternatives contradictoires (la thèse et l'antithèse) en même temps, car les deux sont également vraies. Mais réunir en

50. Comme le remarque Monique Canto : « c'est précisément ce que Ctésippe souhaitait, car, pour interrompre l'échange, Dionysodore a dû condamner l'unique principe (disons, le principe de contradiction) dont la vertu formelle permettait jusque-là d'enchaîner les répliques. [...] La mise en évidence d'une contradiction dans les propos du répondant formait jusqu'à présent l'unique recours de la réfutation, la condition de sa poursuite et de son succès » (*L'intrigue philosophique*, p.185).

même temps et sous le même rapport des attributs contradictoires est précisément ce que le discours interdit.

Que signifie dès lors la victoire de Ctésippe ? Car si Dionysodore a enfreint le principe de non-contradiction pour éviter de voir sa réponse renversée par Ctésippe, il n'en révèle que mieux le fait que le discours humain est incapable d'établir une affirmation inattaquable. En violant le principe de non-contradiction, Dionysodore a du même coup ruiné ce qui sert de socle à toute discussion, y compris la discussion éristique. La défaite de Dionysodore révèle donc qu'il est impossible d'établir une vérité unique et non-contradictoire au moyen du discours. La défaite de Dionysodore constitue ainsi la victoire de l'éristique. Car que signifient les fondements de l'éristique (appréhension antinomique de ce qui est), sinon la « faillite du λόγος⁵¹ » ? Dans la mesure où le discours n'a de sens que comme moyen d'atteindre une vérité unique et non-contradictoire, l'éristique enseigne que le discours est vain. Le fait qu'il sera toujours possible de renverser une affirmation produite par l'éristique, et de renverser sa contradictoire, ne constitue donc pas une objection majeure contre l'éristique. Au contraire, la possibilité de renverser toute affirmation — possibilité renouvelée avec chaque nouvelle affirmation — corrobore le constat éristique de l'échec du discours. Ctésippe a certes raison de dire que sous la sagesse des deux sophistes est caché le fait qu'ils parlent pour ne rien dire⁵², mais il faut encore ajouter que, selon l'éristique, tel est le destin de tout discours.

Nous voici donc rendu à l'ultime conséquence de l'éristique. L'éristique révèle le contraire de ce que l'expérience commune nous fait croire. Selon le sens commun, le discours est porteur de sens et il est possible d'atteindre la vérité des choses par son moyen. Pour l'éristique, le discours, par ses propres structures, interdit tout accès à une vérité qui exprimerait l'être des choses de manière unitaire et non-contradictoire⁵³. En effet,

51. « Mais la pensée d'Élée n'est pas la seule, quand fleurit Gorgias, à dénoncer cette faillite du λόγος : tous s'y consacrent, et l'on ne définirait pas inexactement les sophistes — ou du moins leur tâche négative — en disant qu'à la diversité des philosophies pré-socratiques dont ils se réclament : celles de Parménide, de Héraclite ou d'Anaxagore, etc., fait contraste leur unanimité à ruiner le λόγος » (Rolland de Renéville, *L'Un-Multiple*, p.47-48).

52. « ὥστε τοῦτο μὲν ὑπὸ σοφίας ἔλαθεσ οὐδὲν εἰπών » (*Euth.*, 300b7) ; une traduction littérale de cette phrase donnerait : « de sorte que tu as caché sous [ta] sagesse que tu ne disais rien ».

53. Selon Jacques de Renéville, ce constat d'échec sur le plan épistémologique se veut cependant l'occasion d'un enseignement ontologique sur l'être-un : « Les fameux arguments qui tout à la fois ont fait la célébrité des Mégariques et les ont si fort discrédités semblent traduire, obscurcie par une évidente insincérité mais fort discernable encore, une volonté d'éveil, de scandale, que nous avons tenté de mettre en lumière à propos de

l'exploitation des limites intrinsèques du discours par Euthydème et Dionysodore masque et dévoile tout à la fois les apories auxquelles le discours nous conduit inéluctablement selon l'éristique. En cela, Thomas Chance a parfaitement raison de dire que l'éristique est tout à fait « aprotreptic⁵⁴ », car elle ne peut exhorter qui que ce soit à chercher la vérité des choses au moyen du discours. Loin d'exhorter, elle décourage, mieux elle désillusionne les hommes dont la naïveté naturelle leur fait croire en la possibilité d'établir le vrai dans son unicité. Selon l'éristique, la première réplique de Socrate (*Eut.*, 271a6-7) devrait être lue ainsi : « ce n'est pas à l'un que nous conduit le discours (λόγος), mais à la dualité, à l'indépassable dualité »⁵⁵.

IV. L'éristique et le platonisme

Si l'éristique devait donc s'exprimer dans un adage, elle imiterait sans aucun doute Socrate sur ce point aussi. Le « Connais-toi toi-même » lui sied en effet très bien, mais, dans la bouche d'Euthydème et de Dionysodore, il prend désormais un accent épistémologique et signifie : « Connais les limites de ton discours et de ta raison ». Mais cette ressemblance revêt un défi énorme pour Platon. En utilisant les armes de la méthode dialectique, l'éristique proclame l'impossibilité d'atteindre une vérité unique et non-contradictoire. Ainsi, puisque l'éristique soulève une opposition épistémologique quant à la possibilité de la recherche platonicienne de la vérité via la dialectique socratique, il s'agit

l'*Euthydème*, [...] ils consistent presque constamment à jouer sur les mots pour en décoller le sens et par là faire entrevoir la contingence du λόγος, le néant de tout sens qui prétendrait masquer la présence universelle de l'être-un. Une fois reconnu en effet que tout λόγος est vain, tout sujet se fait indifférent à tout attribut en sorte que tous les sens se dissolvent en un seul. [...] La vérité qu'il s'agit d'enseigner, c'est en effet qu'aucun étant n'est engagé dans les déterminations qui peuvent lui être attribuées : tout étant est toujours prêt à recouvrer sa vérité, qui est de s'absorber dans l'être pour s'y trouver ; le bon et le mauvais, qu'il s'agisse de l'homme en tant que cordonnier ou du cordonnier en tant qu'homme, se rejoignent dans l'unité supérieure du seul véritable sujet de tous les attributs possibles, ou plutôt au sein duquel aucune attribution n'est plus possible : l'être-un » (*L'Un-Multiple*, p.69-71). Carl Levenson, qui rejoint Rolland de Renéville sur ce point, considère que, grâce aux « raisonnements » des deux sophistes, l'*Euthydème* accomplit « the full exploration of the limitlessness of being » (*Socrates Among the Corybantes*, p.104, voir aussi p.131).

54. Chance, *Plato's Euthydemus*, p.14 et p.191.

55. D'ailleurs, Paul Friedländer a bien su expliquer le lien qui existe entre la mise en scène de l'*Euthydème* et les fondements de l'éristique. « The dangerous Sophists appear as a couple. This fact has special significance, as we may learn at the beginning from Kriton's mistake of thinking he has seen only one. The author lets him make this mistake so that the correction — it was not one but two — will attract all the more attention. It is necessary that they be two because like jugglers they play into each other's hands, whereas the true teacher is one as truth itself is one » (« *Euthydemus* », p.182).

maintenant de juger de l'importance de cette opposition : il s'agit de déterminer si les fondements de l'éristique sont aussi péremptoires qu'elle le prétend.

IV.1. La résolution platonicienne selon l'interprétation de Thomas Chance

Si plusieurs des interprètes de l'*Euthydème* considèrent que les problèmes soulevés par les deux sophistes sont traités avec plus de sérieux dans d'autres dialogues par Platon⁵⁶, l'interprétation de Thomas Chance aborde l'*Euthydème* comme un tout, c'est-à-dire comme une œuvre qui comporte en elle-même ses questions et ses suggestions de solutions⁵⁷. Notre intention est donc de nous servir de l'interprétation de Chance pour présenter ce que serait la réplique de Platon à l'éristique dans l'*Euthydème*. Toutefois, l'objectif de cette démarche est de montrer que cette réplique platonicienne, aussi séduisante soit-elle, ne réussit pas à opposer une solide objection à l'éristique. En effet, parce qu'elle ne sort pas préalablement du cadre épistémologique à l'intérieur duquel l'éristique a posé ses problèmes, l'interprétation de Chance ne réussit pas à sauver le discours des arguments destructeurs avancés par l'éristique.

Selon Chance, la vérité épistémologico-ontologique à laquelle l'*Euthydème* voudrait conduire son lecteur serait « l'unité contradictoire » des choses elles-mêmes :

56. C'est par exemple le cas de Rosamund K. Sprague, dans *Plato's Use of Fallacy*, mais aussi dans son article « The *Euthydemus* Revisited », *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides : Proceedings of the V^e Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia-Verl., 2000, p.3-19, où elle affirme que le *Parménide*, *Le Sophiste* et le *Timée* doivent être compris à la lumière de l'*Euthydème*, et va jusqu'à affirmer que « the dialogue that should have been bound up with the *Sophist* was not the *Theaetetus* but [...] the *Euthydemus* » (*ibid.*, p.14). Voir aussi Charles H. Kahn, pour qui l'*Euthydème* « embraces in its vision the whole sweep of Plato's philosophical concerns from the *Phaedo* and *Republic* to the *Theaetetus* and *Sophist* » (« Some Puzzles In The *Euthydemus* », *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides : Proceedings of the V^e Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia-Verl., 2000, p.96). D'ailleurs, Michel Narcy, en s'appuyant sur l'intertextualité de l'*Euthydème*, c'est-à-dire la présence de références à d'autres dialogues platoniciens, conclut que l'*Euthydème* doit être rangé parmi les dialogues qui sont postérieurs à *La République* (voir *Le philosophe et son double*, p.179-184 ; pour une analyse des problèmes de datation de l'*Euthydème*, on consultera l'article d'Hayden Weir Ausland, « The *Euthydemus* and the Dating of Plato's Dialogues », *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides : Proceedings of the V^e Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia-Verl., 2000, p.20-26).

57. « Along with Harold Cherniss, I cannot believe that Plato "thought with his pen." So I maintain the position throughout that Plato has given us in the *Euthydemus* a faithful report of what he had already thought, and that he has conveyed that thought to us with the utmost care and perfect tact. I treat the *Euthydemus* as it deserves to be treated, as a complete and finished work of art, a whole that makes sense both in terms of itself and in relation to its author's other compositions. And I assume at the outset that the dialogue itself is the *datum* to be explained, that it has its own order which challenges our minds, and that with patient study we can articulate that order without having to resort to Aristotelian solutions » (Chance, *Plato's Euthydemus*, p.18).

For the *Euthydemus* itself is designed to prove that opposites can adhere in one and the same thing without contradiction. Eristic and dialectic, play and seriousness, appearance and reality, in fact the whole array of philosophical-pairs, find their way into this dialogue and receive their due share within the whole. It is sophistic antilogy, which has its source in Parmenides (“the most ἀντιλογικός of all,” as Cherniss calls him), but its trendy, momentary avatar in the brother-pair, that wildly disfigured yet hilarious personification of this reasoning dilemma. Further, to ensure that we have the proper perspective for interpreting this refutation, Plato also orchestrates a contrary movement in which he has used Socrates as a vehicle to articulate in what sense the world is truly antilogical⁵⁸.

Selon Chance, il s’agit de donner raison aux deux sophistes, mais de telle manière que les antinomies qu’ils ne faisaient qu’exploiter pour renverser leur interlocuteur pourraient être utilisées pour atteindre la vérité. Et la vérité des choses, la vérité du monde, est que ces choses et ce monde sont, en quelque sorte, au-delà du discours logique, du λόγος, dont l’une des structures fondamentales est le principe de non-contradiction.

Il serait alors possible de comparer l’*Euthydème* au *Parménide* quant à la façon dont ces deux dialogues transmettent leur enseignement. En effet, dans le dialogue éponyme, Parménide enseigne au jeune Socrate une méthode de recherche suivant laquelle il faut examiner toutes les conséquences d’une affirmation et toutes les conséquences de sa contradictoire pour arriver à la vérité de la chose⁵⁹. Ainsi, posant la question disjonctive et antinomique « Est-ce que l’être est un ou non ?⁶⁰ », Parménide examine longuement les conséquences de chacune des deux thèses et conclut, dans les deux cas, au néant⁶¹. Ce que Platon voudrait donc enseigner dans le *Parménide* est que l’être est à la fois un et multiple

58. *Ibid.*, p.208.

59. Voir *Parménide*, 135e8-136a1 : « Admirable, répliqua [Parménide]. Mais il faut continuer et faire ceci encore. Il ne suffit pas d’examiner les conséquences qui, pour chaque prédicat, découlent de l’hypothèse : “s’il est”, mais il faut aussi, si tu veux t’entraîner à fond, faire, pour le même objet, l’hypothèse : “s’il n’est pas” » (trad. L. Brisson légèrement modifiée).

60. L’hypothèse de Parménide n’est pas posée aussi clairement en 137b3-5 et la question est de savoir quel est le sujet de l’attribut « un » de l’hypothèse « s’il est un et s’il n’est pas un » (εἴτε ἓν ἔστιν εἴτε μὴ ἓν). En accord avec Léon Robin nous considérons que le sujet de ce prédicat est « l’être véritable » (Platon, *Œuvres complètes*, II, p.1439, note 17). Comme l’explique également Jacques Rolland de Renéville : « l’Un dont il est question est celui de Parménide, cet Un dont une doxographie courante chez les Éléates en était venue à substituer le nom aux mots ἔστι, εἶναι ou ὄν » (*L’Un-Multiple*, p.141). Notons cependant le désaccord de Luc Brisson qui considère que « l’un » renvoie à l’univers physique (voir « Introduction », Platon, *Parménide*, Paris, GF-Flammarion, 1994, p.21).

61. « Ainsi donc, s’il est un, l’un est tout et l’un n’est rien (πάντα τέ ἐστι τὸ ἓν καὶ οὐδὲ ἓν ἐστι), aussi bien à l’égard de lui-même qu’à l’égard des autres choses » (*Parménide*, 160b2-3, trad. L. Brisson légèrement modifiée) et « En somme, quand nous disions “s’il n’est pas un”, il n’y a rien (ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδὲν ἔστιν), nous nous exprimerions avec justesse, n’est-ce pas ? » (*ibid.*, 166b7-c2, trad. L. Brisson).

et que l'on parvient à cette conclusion en confrontant les deux propositions antinomiques : l'être est un et l'être n'est pas un. Ainsi, Dionysodore avait raison : « Ni l'un ni l'autre et les deux ensemble (οὐδέτερα καὶ ἀμφοτέρω) » (*Euth.*, 300d1). Prises ensemble (ἀμφοτέρω), les deux propositions sont contradictoires ou antinomiques, mais ni l'une ni l'autre (οὐδέτερα) n'est plus vraie que sa contradictoire. Cependant, il ne faut pas conclure que cette antinomie du discours entrave tout accès à la vérité, mais que, au contraire, elle en est la condition, la voie royale. On se rappellera ici les termes de la *Lettre VII* pour comprendre que c'est en frottant l'une contre l'autre les deux propositions antinomiques, « en passant sur chacune dans un mouvement de va-et-vient ⁶² », comme s'il s'agissait de deux morceaux de bois, de deux pierres, que soudain, « tout comme s'allume la lumière dès que le feu bondit ⁶³ », la vérité apparaît.

Selon cette interprétation, nous retrouverions par un autre chemin les conclusions de notre analyse de l'*Hippias majeur*. Ce que cherche à enseigner Platon à l'aide de la dialectique socratique serait ceci : pour atteindre la vérité des choses, ou du moins certaines choses importantes pour l'être humain, il faut penser ensemble des éléments qu'il est pourtant logiquement difficile, sinon impossible, de concevoir ensemble. Et l'exemple le plus simple, et le plus probant, est sans aucun doute la dyade. « Est-ce que le nombre deux est un ou multiple ? » aurait pu demander Socrate à Hippias. Et la réponse aurait été : « Ni l'un ni l'autre et les deux ensemble (οὐδέτερα καὶ ἀμφοτέρω) ». Et cette unité qui se trouve au-delà de ses parties, qui réunit en elle, sous elle, ou par elle des éléments contradictoires, cette unité, nous l'avons nommée « l'unité formelle ». Formelle, car elle se situe au-delà des parties qui la composent, mais aussi parce qu'elle ne peut pas être appréhendée sans l'aide du discours, même si, paradoxalement, le discours en entrave en partie l'accès — que ce soit à cause du principe de non-contradiction (comme dans le *Parménide* ou, selon l'interprétation de Chance, dans l'*Euthydème*, ou encore dans

62. « Mais le fait de passer du temps sur toutes ces [étapes], en passant sur chacune dans un mouvement de va-et-vient (ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσα ἐφ' ἑκάστον), répand avec peine chez celui qui a un bon naturel le savoir d'un homme [doué] d'un bon naturel » (*Lettre VII*, 343e1-3, trad. libre). Nous suivons Luc Brisson pour la traduction de ἄνω καὶ κάτω : « Contrairement à ce que pensent bon nombre de traducteurs, l'expression *áno kai káto* désigne non pas un mouvement "de haut en bas", qui pourrait être mis en rapport, dans le cadre de la dialectique, avec le moment de la division, mais tout simplement un mouvement de "va-et-vient", celui qu'on fait pour allumer le feu au moyen d'un "briquet" (*pureíon*) en frottant deux morceaux de bois l'un contre l'autre (cf. *Rép.* IV 435a ; Sophocle, *Philoctète* 36 ; *Hymne homérique à Hermès* 109-111) » (Luc Brisson, Platon, *Lettres*, Paris, GF-Flammarion, 1994, p.227-228, note145).

63. « οἶον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς » (*Lettre VII*, 341c7-d1, trad. libre).

l'*Hippias majeur* pour ce qui est de la dyade) ou parce que la multiplicité des opinions voile l'unité de l'objet considéré (comme dans le cas du beau, de l'admirable, dans l'*Hippias majeur*).

Ce ne serait donc pas un hasard si, immédiatement après cette réplique de Dionysodore — « Ni l'un ni l'autre et les deux ensemble (οὐδέτερα καὶ ἀμφοτέρα) » (*Euth.*, 300d1) — on retrouve ce que les exégètes notent généralement comme « une allusion à la théorie des Formes⁶⁴ ». Et, en effet, ce passage rejoint directement la problématique de l'*Hippias majeur*.

Alors je dis : ‘Pourquoi ris-tu, Clinias, de choses si sérieuses et si belles ? — Et toi, Socrate, n’as-tu jamais vu une belle chose ? demanda Dionysodore. — Oui, Dionysodore, et beaucoup, affirmai-je. — Étaient-elles différentes du beau (ἕτερα ὄντα τοῦ καλοῦ), dit-il, ou étaient-elles identiques au beau (ταὐτὰ τῷ καλῷ) ?’ Et moi, j’étais complètement perplexe, et je pensai que je subissais la juste [rétribution] de mon bafouillage ; j’affirmai pourtant qu’elles différaient du beau lui-même, même si une certaine beauté était présente en chacune d’elles (πάρεστιν μέντοι ἐκάστῳ αὐτῶν κάλλος τι). Il [me] demanda [alors] : ‘Si donc un bœuf est présent avec toi, es-tu un bœuf, et parce que je suis en ce moment présent avec toi, es-tu Dionysodore ? — Tais-toi donc, dis-je. — Mais par quel moyen, demanda-t-il, une chose différente serait-elle différente en ayant une chose différente présente avec elle (ἑτέρου ἑτέρῳ παραγενομένου τὸ ἕτερον ἕτερον ἂν εἶη) ? (*Euth.*, 300e1-301a1)⁶⁵

Selon Chance, il y a un lien évident entre ce passage et la réplique de Dionysodore qui le précède immédiatement :

Beauty itself is neither the same as (absolutely identical to) nor different from (absolutely other than) the multiple instances of beautiful things. Neither sameness nor difference, conceived strictly, can account for the true relationship that holds between the many beauties and beauty, because this relationship demands that there be a third thing, a *tertium quid*, which mediates between the antinomial poles. For this third thing Socrates submits “beauty (κάλλος)”, and suggests that the mediating relationship can be explained by “presence (πάρεστιν)”. [...] Consequently, since beauty itself and the beautifuls share something, they cannot be absolutely different. Nor is the

64. Louis Méridier, Platon, *Euthydème*, p.188 note 1 ; Léon Robin, Platon, *Euthydème*, p.602 (p.1334) note 1 ; Rosamond Kent Sprague, Plato, *Euthydemus*, p.55-56 note 95 ; Monique Canto, Platon, *Euthydème*, p.226 note 274.

65. Levenson remarque un fait intéressant, et quelque peu troublant, concernant les dernières répliques de cet échange entre Socrate et Dionysodore : « At this point, however, something odd seems to happen. The presence of Dionysodorus does, in a way, make Socrates Dionysodorus. For Socrates starts to talk like Dionysodorus. For “already I was starting to imitate the wisdom of these men, so eager was I to acquire it” (301b) » (*Socrates Among the Corybantes*, p.139).

sameness so great as to swallow up the difference between the two and thereby to produce total identity. Beauty is *one*, the beautifuls *many*. In short, Socrates' answer to this eristic disjunction is "neither" and "both (οὐδέτερα καὶ ἀμφοτέρα)," the very answer that just cause Dionysodorus to perish at the hands of Ktesippus⁶⁶.

L'interprétation de Chance se trouve donc à retourner l'éristique contre elle-même. Si l'éristique pensait faire jouer la dialectique contre elle-même et lui révéler sa propre stérilité, c'est maintenant elle qui, par une ironie du sort, fournit les armes de sa défaite. L'éristique n'est qu'un moment de la dialectique, un moment nécessaire où l'antinomie logique doit être considérée dans toute sa complexité, mais un moment qui doit être dépassé pour dévoiler la vérité de la chose elle-même. Et c'est pourquoi Chance insiste sur ce troisième terme, cet intermédiaire, « the mediating relationship [which] can be explained by "presence (πάρεστιν)" », car c'est en lui que l'ultime réconciliation se produit, ou, pour reprendre l'expression de Levenson, c'est avec lui que « the world can be saved⁶⁷ ». Ainsi, à la dernière page de son interprétation de l'*Euthydème*, Chance écrit : « Plato overcomes the apparently irreconcilable nature of opposites by allowing his readers to experience τὰ μεταξύ⁶⁸ ».

Et c'est à dessein que nous avons appliqué cette interprétation de l'*Euthydème* au *Parménide*, car malgré leur forme littéraire fort différente, l'enseignement se transmettrait selon la même méthode dans ces deux dialogues. Ce qui change d'un dialogue à l'autre, ce n'est que l'accent de l'ironie de leur auteur : « ironie dialectique⁶⁹ » dans le cas du

66. Chance, *Plato's Euthydemus*, p.177-178.

67. Levenson, *Socrates Among the Corybantes*, p.22.

68. La phrase complète est : « By giving expression, on the one hand, to the extreme reaches of his satirical impulses in the caricature of the Tweedle brothers, and, on the other, by having Socrates advance Kleinias to the very threshold of the intelligible region, thus cutting a perfect path between the playful and the serious, Plato overcomes the apparently irreconcilable nature of opposites by allowing his readers to experience τὰ μεταξύ » (Chance, *Plato's Euthydemus*, p.209).

69. Nous empruntons cette formule à Jacques Rolland de Renéville : « il s'agit souvent d'une ironie platonicienne qui, après l'ironie d'Héraclite et celle de Socrate, est à son tour érigée en méthode philosophique », et Rolland de Renéville continue en note : « Des dialogues tels que l'*Euthydème*, le *Cratyle* et le *Ménexène* en sont autant d'exemples. Dans la *République* (523b et suiv.), le contradictoire est présenté comme un aiguillon nécessaire, notamment à propos du problème de l'un-multiple (525a). Dans le *Parménide* une sorte d'ironie dialectique circule à travers les Hypothèses de la Seconde Partie » (*L'Un-Multiple*, p.15). L'ironie dialectique du *Parménide* consisterait donc à présenter minutieusement la contradiction logique (l'être est un ou il n'est pas un) et ses apories (dans les deux cas on conclut au néant) et laisser au lecteur le soin de découvrir la nécessité de concevoir ensemble les deux termes de la contradiction (l'être est à la fois un et multiple). La « leçon » serait la même pour l'*Euthydème* pour, entre autres, l'ignorance et le savoir.

Parménide et ironie théâtrale pour l'*Euthydème*. Mais dans les deux cas, il faut que le lecteur puisse se servir de l'aporie, de l'opposition des contraires, pour, à l'aide du discours, atteindre la vérité des choses. Dans le *Parménide*, c'est à force de raisonnements serrés que le lecteur peut être conduit au moyen terme (l'intermédiaire, l'intervalle, τὰ μεταξύ), à la réconciliation, à la présence, alors que dans l'*Euthydème*, la mise en scène le donne d'entrée de jeu en plaçant Socrate au milieu (τὰ μεταξύ) d'Euthydème et Dionysodore⁷⁰.

IV.2. Deux difficultés

Cette interprétation ne réussit cependant pas à apporter une réplique définitive à l'éristique. En demeurant sur le terrain de l'éristique, c'est-à-dire en acceptant ses prémisses mais en prétendant pouvoir les dépasser, cette interprétation platonicienne du moyen terme risque de ne pas avoir pris assez au sérieux les prémisses qu'elle prétend dépasser. Au mieux, l'interprétation de l'intermédiaire ne fait qu'offrir une antithèse à la position éristique — sous la forme de : « Oui, le jeu des antinomies du discours nous permet d'accéder à la réalité des choses » (antithèse platonicienne) en guise d'opposition à : « Non, les antinomies du discours ne nous permettent pas d'accéder à la vérité des choses » (thèse éristique) —, et dès lors, un combat stérile du pour et du contre prend place. Mais qui dit combat stérile, ne dit-il pas aussi victoire de l'éristique ? Afin de relever les limites d'une telle interprétation, nous considérerons ici brièvement deux problèmes que cette interprétation soulève.

Nous avons vu que l'interprétation de Chance culmine dans l'idée d'intermédiaire (moyen terme, τὰ μεταξύ). Pourtant, ce ne sont pas seulement les deux sophistes qui refusent tout intermédiaire. À la fin de l'*Euthydème*, c'est Socrate lui-même qui refuse la possibilité d'un intermédiaire entre la philosophie et la politique. Un auditeur anonyme a dénigré cette activité philosophico-éristique et affirmé qu'une telle occupation est méprisable et ridicule (*Eut.*, 305a6-8). Curieux de savoir de quel type d'homme il s'agit, Socrate apprend de Criton que le détracteur anonyme est un « terrible compositeur de

70. « The three eristic sections enclose the two Socratic ones. This is part of Plato's irony — the same irony that, in the symbolic space of the dialogue, assigns to Socrates his place between the two Sophists, not opposite them, and the same irony that lets the Socratic conversation fade out on a note of *aporia* » (Friedländer, « *Euthydemus* », p.191).

discours » (*Euth.*, 305c3-4). Socrate explique alors à Criton que de tels hommes se situent dans un « no man's land » (μεθόρια ; *Euth.*, 305c7) entre la philosophie et la politique. Or, si Socrate range ces hommes dans un « no man's land », c'est parce qu'il refuse la possibilité d'un intermédiaire (τὰ μεταξύ ; *Euth.*, 306a2) entre la philosophie et la politique parce que chacune vise un bien différent. En se plaçant dans l'entre-deux de la philosophie et de la politique, de tels hommes, qui n'accomplissent qu'à moitié le bien philosophique et à moitié le bien politique, se retrouvent au dernier rang derrière les philosophes et les hommes politiques. En fait, la seule possibilité pour eux d'occuper le premier rang est dans l'éventualité où la philosophie et la politique seraient toutes deux des maux. Dans ce cas, comme des malades atteints modérément par deux maladies, ils seraient en meilleure condition que celui qui s'adonne complètement à l'une ou l'autre activité. Cela montre que Socrate lui-même refuse, dans un cas bien particulier il est vrai, mais refuse tout de même, l'idée d'intermédiaire (τὰ μεταξύ)⁷¹.

Mais cette dernière difficulté, bien que soulevée par Socrate lui-même, n'est pas aussi embarrassante que la réplique que l'éristique serait en droit de faire à une telle interprétation de l'intermédiaire. Cette réplique consisterait simplement à répondre que ce sont les structures du discours humain — appréhension antinomique de ce qui est — qui nous conduisent à affirmer que la vérité des choses elles-mêmes se situe dans un moyen terme, dans l'intermédiaire de deux contraires. Autrement dit, dans un désir de sauver l'accès au réel, de sauver le monde pour reprendre encore une fois l'expression de Levenson, on en vient simplement à poser que, puisque le discours saisit l'être de manière antinomique, c'est ainsi que sont, en vérité, les choses. Ce n'est ni plus ni moins que le rétablissement de l'adéquation du discours, de la raison, du λόγος, avec le monde, mais ce, sans aucune preuve. Puisque l'éristique a démontré que le discours humain saisit l'être de manière antinomique, le réel est donc lui-même antinomique. Illustrons cet argument éristique à l'aide d'un exemple de l'*Euthydème*.

71. Commentant ce passage, Chance écrit : « Since the critic travels upon the horizontal axis of contentious debaters, he has attained the middle ground (μεθόρια) that is the distortion of the true middle (τὰ μεταξύ) » (*Plato's Euthydemus*, p.276, note 23). La clef de l'interprétation de ce passage repose, selon Chance, sur une distinction dans le vocabulaire platonicien : le « no man's land », le terrain neutre : μεθόρια et l'intermédiaire, « the true middle » : τὰ μεταξύ. Le problème est que Socrate emploie précisément l'expression τὰ μεταξύ en 306a2 et aussi μέσση en 306a7 et 306b4.

Lors de sa première discussion protreptique avec Clinias, Socrate conduit le jeune garçon à reconnaître que, parmi tous les biens susceptibles de rendre l'homme heureux, seule la sagesse est véritablement un bien⁷². En effet, tous les autres biens (la richesse, la santé, etc.) sont des biens dans la mesure où ils sont utilisés correctement (ὀρθῶς ; *Euth.*, 280e3), et l'usage correct, le bon usage, relève de la sagesse (σοφία) ou encore d'une science (ἐπιστήμη). Il s'agit dès lors d'identifier quelle est cette science qui permet d'utiliser correctement les différents « biens » dont un homme a besoin pour être heureux. Cette recherche occupe tout le second discours protreptique de Socrate. Or, une telle recherche apparaît rapidement circulaire. En effet, selon les critères établis lors de la première discussion avec Clinias, le bien réside tout entier dans la science. Il faut maintenant identifier quelle science apportera le bien. Mais si le bien est une science, cette science ne « doit transmettre aucune autre science qu'elle-même » (*Euth.*, 292d3-4), car elle est elle-même le bien. Au contraire des autres sciences, cette science ne distingue pas son œuvre d'elle-même : elle doit connaître le bien et le produire⁷³. Mais ce faisant, l'objet de cette science (son œuvre) et cette science elle-même s'entremêlent au point où la réflexion devient circulaire. C'est la signification du « Corinthos, fils de Zeus » (*Euth.*, 292 e3) de Socrate. Comme l'explique David Roochnik :

Why is this search circular? Given the premises of the argument, the basilike techne must supply something good. But what good is this? Given the results of the first protreptic argument, the answer must be knowledge. But knowledge of what? Of that which is good. But the good is knowledge: hence, the circularity. [...] Or, in other words, it [this knowledge] has no object distinct from itself⁷⁴.

72. « [...] parmi les autres choses, il n'y en a aucune qui soit bonne ou mauvaise que ces deux-là : la sagesse qui est bonne et l'ignorance qui est mauvaise » (*Euth.*, 281e3-5).

73. « Donc, la science dont nous avons besoin [...] sera celle-là même dans laquelle se rencontrent en même temps [la capacité] de faire et le savoir d'utiliser ce qui sera fait » (*Euth.*, 289b4-6). Il s'agit là d'un point sur lequel Monique Canto s'est longuement penchée et qu'elle explique ainsi : « Toutes les définitions de la *sophia*, établies jusque-là, ont trait à une *sophia* bien particulière, une *sophia* qu'on ne peut comparer à la médecine ou à l'agriculture, lesquelles disposent d'un effet réel, distinct d'elles-mêmes et assignable. D'où le dilemme, irréductible. Si la *sophia* est réellement un bien, cause du bonheur et principe de rectitude, si elle est telle qu'on l'a définie, son effet ne peut être conçu selon les réquisits propres à ceux des autres sciences. À rebours, si l'effet de la *sophia* est comparable à tout autre *ergon*, alors c'est à la *sophia* de ne plus satisfaire aux contraintes qui la définissent » (*L'intrigue philosophique*, p.165).

74. David Roochnik, « The Serious Play of Plato's *Euthydemus* », *Interpretation*, 18 (1991), p.228. Voir aussi Monique Canto : « Le labyrinthe est disposé comme un miroir, et, pour s'y retrouver, la démarche, nécessairement et désespérément, ne peut que faire répéter : "la *sophia* à apprendre, c'est le bien à aimer qui fait connaître la *sophia* qu'il faut apprendre comme le bien qu'est la *sophia* qui est le bien..." — "Nous voici, dit Socrate, au Corinthos, fils de Zeus..." C'est l'emblème de la répétition, du radotage sans effet [...] » (*L'intrigue philosophique*, p.166). Selon la perspective de Festugière, cette difficulté prouve que Platon

C'est dire que la recherche que propose Socrate, et que l'on oppose traditionnellement aux « arguments » éristiques des deux sophistes, conduit à confondre sujet et objet ainsi que cause et effet. Il faut trouver une science qui, en quelque sorte, se retourne sur elle-même, d'où le sentiment de tourner en rond.

Après cette aporie, Dionysodore présente un sophisme qui est la caricature du raisonnement de Socrate.

Sais-tu donc, dit [Dionysodore], ce qui convient à chacun des artisans ? Et d'abord, à qui convient-il de forger [les métaux], le sais-tu ? — Oui, au forgeron. — Et de travailler l'argile ? — Au potier. — Et d'égorger, d'écorcher, de découper la viande en petits morceaux et de la faire bouillir et rôtir ? Au cuisinier, dis-je. — Et alors, si quelqu'un fait les choses qui conviennent, demanda-t-il, il agit correctement ? — Assurément. — Et, selon ce que tu affirmes, il convient que le cuisinier découpe en morceaux et écorche ? As-tu reconnu ces choses ou non ? — Je l'ai reconnu, dis-je, mais pardonne-le-moi. — En somme, dit-il, il est évident que si quelqu'un égorge le cuisinier et le coupe en morceaux pour le faire bouillir et rôtir, il fera ce qu'il convient ; et si l'on forge le forgeron lui-même et façonne le potier, en cela aussi on agit convenablement. — Par Poséidon, dis-je, tu viens de couronner ta sagesse. (*Euth.*, 301c6-e2)

Certes, le raisonnement de Dionysodore est fallacieux. Mais si ce raisonnement est fallacieux, c'est parce qu'il confond la science et sa pratique, la science du forgeron, du potier et du cuisinier et leur objet : les métaux, l'argile et la viande⁷⁵. Dès lors, pourquoi le raisonnement de Socrate ne serait-il pas, lui aussi, fallacieux, puisqu'il aboutit lui aussi à l'idée d'une science qui se confond avec son objet ? Qu'est-ce qui nous assure que la dialectique de Socrate par laquelle il en est venu à déduire les caractéristiques de la science

n'avait pas encore conçu « l'Inconditionné et l'Absolu » (*Les trois « protreptiques » de Platon*, p.31) et que c'est « cette métaphysique qui lui manquait au temps de l'*Euthydème*, et de là vient qu'il ne pouvait aboutir dans la recherche du bien » (*ibid.*, p.70). Festugière explique alors : « La condition *sine qua non* du bien n'est pas le bien lui-même. C'est là que gît précisément la difficulté. Si vous identifiez le bien tout court à la science du bon usage, vous aboutissez à l'aporie suivante : "Qu'est-ce que le bien ? — C'est la science. — Mais quelle science ? — La science du bien." Dès lors, vous introduisez dans la définition ce mot *bien* qui est précisément à définir, et vous vous retrouvez de nouveau devant la question : "Qu'est-ce que le bien ?" » (*ibid.*, p.56) Bref, « cette science devient finalement une forme sans matière, une science qui n'a d'autre objet qu'elle-même, une catégorie du bien suspendue dans le vide » (*ibid.*, p.52), d'où la nécessité de « l'Inconditionné et de l'Absolu ».

75. Selon Hawtrey : « A simple case of ἀμφιβολία, where τὸν μάγειρον can be taken either as subject or as object of the infinitive. Naturally προσήκει is here used with the accusative, not the dative » (*Commentary on Plato's Euthydemus*, p.179).

qui procurera le bonheur n'est pas en fait éristique, une éristique qui ne serait même pas consciente des limites que lui imposent les structures du discours ? La question insidieuse que l'éristique peut alors poser est celle-ci : « Est-ce que ce sont les choses elles-mêmes qui nous ont conduits à définir de tels critères ou n'est-ce pas plutôt les structures de notre discours qui nous ont conduits insidieusement à une telle définition ? »

*

**

Les difficultés auxquelles se confronte Platon dans l'*Euthydème* se présentent, à certains égards, comme une réplique aux conclusions de notre lecture de l'*Hippias majeur*. En effet, Euthydème et Dionysodore soulèvent de sérieuses objections quant à la possibilité d'atteindre une vérité unitaire à l'aide de la dialectique socratique, car cette dernière ne saurait se passer du discours. Or, l'éristique révèle que le discours est aux prises avec d'indépassables contradictions qui démolissent tout espoir d'atteindre une vérité unique et non-contradictoire par son moyen. N'exprimant de manière antinomique que ce qui est, le discours est condamné à la dualité et à la contradiction. La circularité à laquelle aboutit la recherche socratique dans l'*Euthydème* n'est donc pas un hasard aux yeux de l'éristique. Elle est la conséquence inévitable des structures qu'impose le discours. Et il semble impossible, tant que l'on accepte les prémisses de l'éristique, de pouvoir objecter quoi que ce soit à son constat d'échec du λόγος.

TROISIÈME CHAPITRE

SOCRATE

OU LA QUESTION DE LA MEILLEURE VIE

La position épistémologique des deux sophistes de l'*Euthydème* conduit à la même conséquence anthropologique que le matérialisme d'Hippias. Car si la recherche de l'unité par une dialectique des différents discours sur un sujet donné ne fait que renvoyer sans cesse à la multiplicité ou du moins à l'indépassable dualité des discours sur ce sujet — car au sujet de toute chose il existe deux discours également valables mais opposés l'un l'autre, disent en substance Euthydème et Dionysodore —, c'est dire ni plus ni moins que cette unité est inexistante pour l'homme, si ce n'est en soi. Et le corollaire de cette impasse épistémologique n'est pas sans envergure, car il semble que si le discours humain n'est plus en mesure d'atteindre l'un, c'est toute sa crédibilité qui est complètement remise en question. N'est-ce pas en effet le tragique de cette comédie qu'est l'éristique que de contraindre au silence ? Car à quoi bon parler si parler ne veut, en définitive, rien dire ?

À la fin du précédent chapitre, nous avons soulevé certaines difficultés qui nous portent à croire que tant que l'on accepte les prémisses de l'éristique il est pour ainsi dire impossible de réfuter ses conclusions. L'impasse à laquelle nous conduit l'éristique nous incite donc à reconsidérer l'opposition de Socrate aux sophistes dans l'*Hippias majeur* et dans l'*Euthydème* en refusant cependant de situer l'enjeu de cette opposition uniquement sur le terrain de l'épistémologie ou de l'ontologie. Autrement dit, la méthode et l'objectif de ce chapitre consistent à confronter aux faits les positions ontologiques et épistémologiques des sophistes que nous avons identifiées dans les deux premiers chapitres, c'est-à-dire confronter leurs prétentions avec leur conséquences¹. Pour reposer

1. En effet, devant les sophismes que présentent Euthydème et Dionysodore, la tentation est grande, et Ctésippe en est l'incarnation dans l'*Euthydème*, de vouloir s'obstiner et de retourner les prémisses de l'éristique contre elle-même. C'est le bon sens qui s'insurge : « Mégariques ou protagoréens, les auteurs des paradoxes antilogiques, comme le remarque Aristote, ne se sont jamais portés jusqu'aux insoutenables conséquences de leurs propres principes. Croire que la parole est un *flatus vocis* ne les empêchait pas de discourir [...] ; enfin déclarer que tout est également vrai et faux, bon ou mauvais, ne les obligeait en rien à demeurer chez eux au lieu de faire route vers Mégare, ou à éviter un précipice ouvert sous leurs pas, comme cependant selon Aristote ils y eussent été contraints » (Rolland de Renéville, *L'Un-Multiple*, p. 18).

ainsi la question de la critique platonicienne des sophistes à nouveaux frais, nous proposons de revenir au personnage de Socrate et d'identifier ce qui motive son intérêt pour les sophistes dans ces deux dialogues. Cette première étape permettra de constater que la philosophie telle que Socrate la pratique s'enracine dans les préoccupations éthiques les plus familières et que l'éthique constitue par conséquent le lieu à partir duquel se formule la première question philosophique pour l'homme : la question de la meilleure vie. C'est à partir de cette première question et en regard de sa réponse que doit se déployer, selon Socrate, toutes les autres questions auxquelles la recherche philosophique nous conduit. La primauté du plan éthico-anthropologique est un élément indispensable afin de comprendre, dans un deuxième temps, l'ultime critique que Platon adresse aux sophistes dans l'*Hippias majeur* et dans l'*Euthydème*. Nous voulons en effet montrer que c'est parce que les prétentions éthiques des sophistes entrent en contradiction avec leurs doctrines épistémologique et ontologique que ceux-ci méritent d'être critiqués selon Platon. Enfin, après avoir présenté cette critique platonicienne de la sophistique, nous consacrerons la fin de ce chapitre aux problèmes épistémologiques soulevés par l'éristique afin d'évaluer dans quelle mesure le retour sur le plan éthico-anthropologique permet, en un sens, de leur échapper. Il s'agira en somme de reconsidérer ce type d'unité qu'est l'« unité formelle » sous l'horizon de la question de la meilleure vie.

I. L'éthique et la recherche socratique

Revenir au personnage de Socrate, c'est revenir à ce qui le motive à discuter avec Hippias, Euthydème et Dionysodore. Or, s'il est une prétention qui est commune à ces trois sophistes, c'est celle de pouvoir enseigner mieux que quiconque la vertu, ἡ ἀρετή, ce qui signifie, dans son sens le plus fort, l'excellence humaine. Cette prétention est à ce point partagée par les trois sophistes que la formulation elle-même de cette promesse est pour ainsi dire identique². C'est sous l'horizon de cette promesse que doit être comprise toute l'action de l'*Hippias majeur* et de l'*Euthydème*. Si Socrate demande en effet à Hippias de

2. « Et toi, demande Socrate à Hippias, de [tous] les hommes, tu sais comment la transmettre [i.e. l'excellence : ἡ ἀρετή] à autrui le plus admirablement (ταύτην παραδιδόναι ἄλλω κάλλιστ' ἀνθρώπων). — Et de loin, Socrate » (*H. maj.*, 284a2-4) ; et son écho dans l'*Euthydème* : « L'excellence (ἀρετήν), Socrate, répondit-il. Nous estimons être capables de la transmettre plus admirablement que tout homme et plus rapidement (παραδοῦναι κάλλιστ' ἀνθρώπων καὶ τάχιστα) » (*Euth.*, 273d8-9).

définir le beau, l'admirable (τὸ καλόν), c'est parce qu'Hippias prétend non seulement être lui-même admirable mais aussi enseigner les « occupations admirables (ἐπιτηδευμάτων καλῶν) [...] auxquelles un jeune homme doit s'exercer » (*H.maj.*, 286a3-5) afin « de devenir célèbre (εὐδοκιμώτατος) » (*H.maj.*, 286b2). C'est donc parce que le beau et l'admirable englobent la vertu et l'excellence — la vertu et l'excellence font en effet partie des choses belles et admirables — que Socrate demande à Hippias ce qu'est le beau³. Cela est encore plus évident dans l'*Euthydème* où Socrate avoue explicitement qu'une telle prétention fait qu'il considère les deux sophistes comme l'équivalent de deux dieux⁴. Et la démonstration d'une exhortation à la philosophie et au souci de l'excellence que leur demande Socrate (*Euth.*, 275a1-2) est en relation directe avec leur prétention à enseigner la vertu et l'excellence humaine. En fait, les deux sophistes affirment qu'il s'agit de deux facettes d'une même habileté, d'un même art, celui de pouvoir enseigner l'excellence (*Euth.*, 274d7-e7)⁵.

Socrate porte donc un grand intérêt à la prétention des sophistes de pouvoir enseigner à un autre être humain comment atteindre l'excellence. C'est dans cet intérêt que se situe la motivation première de Socrate à s'entretenir avec eux. Ce n'est qu'à la suite de cette première entente partagée avec les sophistes que les problèmes ontologiques et épistémologiques que nous avons précédemment analysés trouvent leur formulation. Autrement dit, la question qui unifie les deux dialogues, question qui est incarnée par le personnage de Socrate, n'est pas tant « Est-ce que le Multiple est Un ? » ou « Quelles sont les structures du discours ? », mais bien « Quelle est la meilleure vie ? ». Afin de cerner de plus près cette motivation socratique, revenons sur l'*Euthydème* pour examiner les deux discours protreptiques de Socrate.

3. Ajoutons aussi que la catégorie de l'admirable et du beau, plus générale que celle de la vertu et de l'excellence, convient mieux pour révéler les difficultés d'une doctrine matérialiste, car l'admirable et le beau s'appliquent aussi aux êtres matériels inanimés, comme la statue de Phidias et la marmite de Socrate.

4. « Mais si, maintenant, vous possédez véritablement cette science, soyez bienveillant [à mon égard] — car moi, je m'adresse à vous deux tout à fait comme [je le ferais pour] deux dieux, en [vous] priant de me pardonner mes propos passés » (*Euth.*, 273e5-274a1).

5. Et même si on considère que la trame première de l'*Euthydème* est la discussion entre Criton et Socrate, le même souci éthico-anthropologique constitue la motivation première du dialogue, car si Criton demande à Socrate quelle est la sagesse des deux sophistes (*Euth.*, 271c1) c'est parce qu'il est préoccupé par l'éducation de son propre fils, Critoboulos (*Euth.*, 306d2-6).

1.1. *L'Euthydème ou la distinction entre discours anatreptique et protreptique*

L'*Euthydème*, nous l'avons déjà souligné, possède une structure dramatique bien définie qui permet aux dialogues éristiques et socratiques de ne pas se confondre. Ce cloisonnement structurel n'interdit cependant pas un certain parallélisme entre les scènes éristiques et socratiques. Nous avons déjà noté que la première démonstration éristique, celle qui tire profit de la difficulté d'exprimer le passage de l'ignorance au savoir, se déroule pour ainsi dire dans des conditions idéales, car la docilité de Clinias permet à Euthydème et à Dionysodore de déployer leur savoir sans rencontrer le moindre obstacle ou la moindre hostilité qui viendrait en freiner la démonstration. Précisons encore une fois que l'interlocuteur idéal (le docile Clinias) ne doit pas être confondu avec ce que l'on nommerait plus adéquatement l'interlocuteur naturel (le fougueux Ctésippe ou encore le spectateur anonyme indigné dont parle Criton) qui perçoit l'éristique comme un scandale et qui y réagit avec colère. Les conditions idéales, telles les conditions en laboratoire pour une expérience scientifique, permettent cependant une meilleure observation des caractéristiques et des impacts intrinsèques d'un phénomène ou d'une activité qui ont tendance à se complexifier, et par conséquent à être brouillés, dans des conditions naturelles. Dans le cas de la première scène éristique, nous avons déjà relevé l'essentielle complémentarité des deux sophistes pour que la contradiction ne les affecte pas tant eux deux que leur interlocuteur. Mais plus évident encore est le caractère destructif de la méthode éristique, c'est-à-dire le fait qu'elle démonte à chaque fois la prétention de l'interlocuteur à établir la vérité au moyen de son discours. En contredisant une affirmation, puis de nouveau en contredisant sa contradictoire, et ce indéfiniment, l'éristique dissout les prétentions du discours humain à établir la vérité à l'aide de ses propres contradictions. Comme le dit métaphoriquement Socrate, l'éristique retire de sous son interlocuteur le fondement ultime de la connaissance humaine, le discours, et s'amuse à le voir ainsi tomber à la renverse⁶. L'éristique se déploie donc essentiellement comme un discours anatreptique, c'est-à-dire un discours qui renverse ou désillusionne.

6. Socrate compare Euthydème et Dionysodore à « ceux qui se plaisent à retirer les tabourets de ceux qui sont sur le point de s'asseoir et rient quand ils les voient renversés (ἀνατετραμμένον) sur le dos » (*Euth.*, 278b7-c1).

Aux conditions idéales dans lesquelles s'est déroulée la première démonstration éristique font écho les conditions idéales dans lesquelles Socrate expose son modèle⁷ de discours protreptique lors de son premier dialogue avec Clinias. Ici encore, la docilité de Clinias permet d'observer l'activité socratique dans un état de pureté que l'on retrouve rarement dans les dialogues platoniciens. Dans ces conditions idéales, la caractéristique de la philosophie socratique qui est la plus frappante est la façon dont la recherche socratique s'appuie sur l'expérience commune. Contrairement à l'éristique qui renverse tous les acquis de l'expérience commune ou naturelle, la recherche socratique, dans des conditions idéales, se révèle être en continuité avec l'expérience commune ou naturelle, soit l'expérience pré-philosophique. En effet, les cinq premières questions que Socrate pose à Clinias sont, selon l'aveu de Socrate lui-même, des questions « ridicules » (*Euth.*, 278e4-5) et « naïves » (*Euth.*, 279a3) pour lesquelles il n'est aucunement besoin « de ressembler à un homme très profond pour être [en mesure] de fournir [une réponse] » (*Euth.*, 279a6-7). Ces cinq questions, qui par l'accord de Clinias se transforment en autant d'affirmations sont les suivantes : 1. tous les hommes désirent bien agir et être heureux (*Euth.*, 278e3⁸) ; 2. c'est par la possession de plusieurs biens (πολλὰ κάγαθὰ) que l'on agit bien et que l'on est heureux (*Euth.*, 279a2-3) ; 3. la richesse est l'une de ces choses qui est un bien pour l'homme (*Euth.*, 279a7) ; 4. de même que la santé, la beauté et les autres avantages relatifs au corps (*Euth.*, 279a8-b2) ; 5. et aussi la noblesse de la naissance, le pouvoir et les honneurs reçus par sa cité (*Euth.*, 279b2-3). À ces biens matériels et politiques, Socrate ajoute les biens de l'âme (tempérance, justice et courage [*Euth.*, 279b5] ainsi que la sagesse

7. « Voilà, Dionysodore et Euthydème, mon modèle (παράδειγμα) de discours protreptique tel que je le désire » (*Euth.*, 282d4-5).

8. En *Euth.*, 278e3, la question de Socrate ne concerne que la bonne action (εὖ πράττειν) et non le bonheur (εὐδαιμονεῖν) : « Est-ce vrai que nous voulons tous, [nous autres] êtres humains, bien agir (εὖ πράττειν) ». Toutefois, la conclusion (provisoire) de l'argument implique les deux notions : « Nous reconnaissons effectivement, dis-je, que, si nous avons plusieurs biens (εἰ ἡμῖν ἀγαθὰ πολλὰ παρείη), nous serions heureux et nous agirions bien (εὐδαιμονεῖν ἂν καὶ εὖ πράττειν) » (*Euth.*, 280b5-6). Bien que les deux notions méritent d'être distinguées, nous nous permettons, étant donné qu'elles se retrouvent toutes deux dans la conclusion, de les inclure ensemble dans la première affirmation de la démonstration de Socrate. D'ailleurs, à l'exception de Sprague qui traduit εὖ πράττειν en 278e3 par « to do well » et εὐδαιμονεῖν καὶ εὖ πράττειν en 280b6 par « to be happy and to do well », les traducteurs ont plutôt tendance à rapprocher les deux termes qu'à les distinguer : Méridier et Canto traduisent tous les deux εὖ πράττειν en 278e3 par « être heureux » et εὐδαιμονεῖν καὶ εὖ πράττειν en 280b6 par « bonheur et succès » (Méridier) et « félicité et bonheur » (Canto), et, semblablement, Robin traduit εὖ πράττειν en 278e3 par « avoir du bonheur » et εὐδαιμονεῖν καὶ εὖ πράττειν en 280b6 par « ce serait pour nous la félicité et [...] nous aurions du bonheur dans ce que nous faisons ».

[*Euth.*, 279c1]), mais en précisant que ces biens ne seraient peut-être pas reconnus par tous comme étant véritablement des biens⁹. Mais puisque la discussion se déroule dans des conditions idéales, Clinias ne soulève aucune difficulté et les biens de l'âme sont acceptés sans examen.

Ce qu'il est important de noter à ce moment, c'est que la recherche philosophique telle que la conçoit Socrate s'inscrit dans l'expérience humaine pour ainsi dire sans heurt. L'élément premier, fondamental, sur lequel la recherche socratique s'appuie est le désir d'être heureux par la possession de biens. Ce désir est partagé universellement et se retrouve dans l'expérience de tous, car, comme le souligne Socrate, « tout le monde (πᾶς) nous dirait que c'est une bonne chose d'être riche » (*Euth.*, 279a7). La philosophie telle qu'incarquée par Socrate n'est donc pas en premier anatréptique, c'est-à-dire renversement ou encore désillusion, mais zététiq, c'est-à-dire recherche. Mais il faut immédiatement préciser que cette recherche possède un objet bien défini, à savoir le bonheur ou la possession du plus grand bien humain possible. Or, cette quête du bonheur est déjà présente et actualisée dans l'expérience pré-philosophique, de sorte que la philosophie socratique ne doit pas tant l'inscrire dans l'âme des hommes que la formuler, la thématiser et la rendre consciente d'elle-même. Cette continuité entre l'expérience pré-philosophique et l'expérience philosophique est essentielle, car elle permet au philosophe de faire passer certaines âmes de la première à la seconde. Autrement dit, cette continuité est nécessaire pour qu'une exhortation à la philosophie, c'est-à-dire un discours protreptique, soit possible pour le philosophe et audible par le non-philosophe. La possibilité de tenir un discours protreptique présuppose par conséquent deux choses : premièrement, un savoir anthropologique précis, celui de la connaissance de l'âme humaine et de ses désirs¹⁰, et deuxièmement, une certaine continuité entre les désirs humains à l'état non philosophique et les désirs humains à l'état philosophique. En effet, la première chose que fait Socrate n'est pas de renverser l'affirmation qui veut que la richesse soit un bien, mais de s'en servir

9. « Devant Zeus, Clinias, que crois-tu, toi : que nous les aurons bien placés si nous les plaçons parmi les biens, ou si [nous] ne [les plaçons] pas [parmi les biens] ? Car peut-être que quelqu'un pourrait nous contester ce point ; mais que t'en semble-t-il à toi ? » (*Euth.*, 279b5-8).

10. « But here we want to stress just one implication of Socrates' maneuver to confine eristic within the protreptic context, for indirectly it will lurk behind all the antics of the brother-pair. By linking the persuasive or protreptic discourse to virtue-teaching in general, and by restricting the brothers' instruction to that part in particular, Socrates has forced them to display their knowledge of human psychology ; for the ability to persuade requires a knowledge of the soul » (Chance, *Plato's Euthydemus*, p.25).

pour une énumération des différents biens dont la possession est susceptible de nous rendre heureux. Ce faisant, Socrate reconnaît la légitimité de la recherche de la richesse et s'en sert comme un tremplin pour revenir au désir humain fondamental, la recherche du bonheur. C'est dans cet approfondissement des désirs humains que l'exhortation à l'amour de la sagesse et au souci de l'excellence humaine (ὄν προτρέψαιτε εἰς φιλοσοφίαν καὶ ἀρετῆς ἐπιμέλειαν ; *Euth.*, 275a1-2) peut prendre place.

Précisons encore une fois que la douceur avec laquelle la philosophie socratique s'inscrit dans l'expérience pré-philosophique est due aux conditions idéales dans laquelle l'exhortation socratique à la philosophie se fait. Dans ses conditions naturelles, le passage de l'expérience pré-philosophique à l'expérience philosophique nécessite bien souvent la réfutation et est donc l'occasion d'une résistance plus ou moins violente. Comme nous l'avons vu dans l'*Hippias majeur* — dialogue que la tradition a justement rangé sous la catégorie des dialogues anatreptiques —, beaucoup de définitions auront dû être réfutées et renversées avant de commencer à entrevoir les éléments essentiels d'une définition du beau et de l'admirable. Plus fondamentalement encore, c'est le matérialisme qui doit être renversé pour simplement commencer à chercher l'unité du beau (τὸ καλόν). Il serait donc vain de nier que la philosophie socratico-platonicienne est en quelque sorte anatreptique¹¹. Toutefois, le caractère anatreptique de la dialectique socratique ou l'utilisation de la réfutation par Socrate ne doit pas éclipser l'essentielle continuité entre le désir qui motive les recherches pré-philosophiques (recherche de richesses, honneurs, etc.) et celui qui motive la recherche philosophique (recherche de la sagesse). Car il ne s'agit en fait que d'un seul et même désir, celui d'être heureux et de mener la meilleure vie.

11. À cet égard, si la première discussion socratique de l'*Euthydème* représente les conditions idéales d'une exhortation à la philosophie, l'Allégorie de la caverne — et la perspective politique qui est celle de *La République* — représente peut-être au mieux les conditions naturelles d'une « montée rude et escarpée » (*La République*, 515e7) vers la vie philosophique. Que l'Allégorie de la caverne représente l'état naturel de l'homme, et donc l'état naturel dans lequel la philosophie vient à se présenter dans une vie humaine, cela est suggéré dès la toute première phrase : « Ensuite, dis-je, compare notre nature (φύσιν) à l'état que voici pour ce qui est de l'éducation et de l'absence d'éducation » (*ibid.*, 514a1-2, trad. F. Tétu) ; de même, la libération philosophique aussi se fait selon la nature (*ibid.*, 515c5). Bref, comme le dit Socrate à Glaucon, les prisonniers de la caverne « sont semblables à nous » (Ὅμοίους ἡμῖν ; *ibid.*, 515a5). Quant au caractère souffrant de l'expérience philosophique telle qu'elle est représentée dans l'Allégorie de la caverne, on notera les verbes ἀλγέω (« souffrir », « éprouver une douleur » ; 515c8 et e2) et ἔλκω (« traîner », « tirer » avec une idée de violence ; 515e6, e8 et 516a1) et ὀδυνῶμαι (« éprouver de la douleur » ; 515e8). Comme le note Bernard Boulet dans son commentaire, l'Allégorie de la caverne trace « un portrait peu érotique » de la vie philosophique (« Sur l'allégorie de la caverne », Platon, *Allégorie de la caverne, Les amoureux rivaux, Lakhès et Ion*, Québec, Collection Résurgences, 1999, p.93).

Ainsi, si Socrate réfute et renverse les définitions qui lui sont proposées, ce n'est pas, comme Euthydème et Dionysodore, pour le simple plaisir de renverser ou pour révéler la vanité du discours, mais en vue de purger l'âme des obstacles qui bloquent l'accès à la recherche philosophique¹². Ces obstacles, qui se retrouvent en grand nombre dans les conditions naturelles dans lesquelles s'exerce la philosophie¹³, empêchent de voir l'essentielle continuité qui existe entre l'expérience pré-philosophique et l'expérience philosophique. Plus exactement, ces obstacles naturels empêchent de voir que la recherche philosophique pour la meilleure vie vient compléter et parfaire les recherches de différents biens de l'expérience pré-philosophique.

1.2. L'objet de la recherche socratique, sa complication et ses conséquences

Si une présentation dans des conditions idéales permet d'insister sur le fait que la philosophie socratique, contrairement à l'éristique d'Euthydème et de Dionysodore, ne vient pas marquer l'expérience pré-philosophique d'une immense brèche, il ne faut pas en conclure pour autant que l'expérience pré-philosophique demeure inchangée à la suite de sa rencontre avec Socrate. Le reste du discours protreptique de Socrate consiste en effet en une réduction des multiples biens à un seul : la sagesse (σοφία) ou la science (ἐπιστήμη).

12. Voir *Le Sophiste*, 230c-d : « Un principe, en effet, mon jeune ami, inspire ceux qui pratiquent cette méthode purgative, celui-là même qui fait dire aux médecins du corps, que, de la nourriture qu'on lui fournit, le corps ne saurait tirer profit tant que les obstacles internes ne seront évacués. Ils se sont donc fait, à propos de l'âme, la même idée : elle ne tirera, de ce qu'on lui peut ingérer de sciences, aucun bénéfice jusqu'à ce qu'on l'ait soumise à la réfutation et que, par cette réfutation, lui faisant honte d'elle-même, on l'ait débarrassée des opinions qui ferment la voie à l'enseignement, amenée à l'état de pureté manifeste et à croire savoir tout ce qu'elle sait, mais pas davantage » (trad. A. Diès).

13. Pour tenter de cerner un peu plus précisément quels sont ces obstacles naturels, pensons encore une fois à l'Allégorie de la caverne. L'Allégorie dépeint en effet des prisonniers, c'est-à-dire des hommes retenus par des chaînes. Mais des prisonniers heureux d'être enchaînés, car ils sont prêts à défendre ardemment leurs chaînes. On aura compris que ces chaînes représentent les obstacles naturels qui se dressent contre la philosophie. La question est de savoir ce que représentent ces chaînes. Dans son commentaire, Bernard Boulet explique : « La première éducation que reçoivent les hommes en leur enfance, et qu'on pourrait appeler socio-politique, les dote des opinions et des mœurs nécessaires pour vivre en société. Car toute société repose sur ses opinions communes pour assurer une cohérence organique. Ceux qui tirent le plus de gloire de ce corps politique, les poètes et les hommes politiques, se font fort de soutenir et de nourrir ces opinions communes par une littérature et des lois. Et comme tous conçoivent qu'il en va de la survie de la cité, ils défendront au prix de leur vie leurs ombres et leurs chaînes. Mieux encore, ils les défendront par la mise à mort de ceux qui doutent » (« Sur l'allégorie de la caverne », p.92). Les chaînes sont donc les opinions communes, c'est-à-dire l'amour qui attache à sa cité et à ce qu'elle juge juste, beau et bon. Il s'agit donc de l'amour de ces biens matériels et politiques — et au premier rang la richesse et les honneurs reçus par sa cité, car c'est surtout au moyen de ces biens qu'une communauté politique récompense ce qu'elle juge juste, beau et bien — qui, avons-nous dit, servent de tremplin pour la philosophie, mais qui aussi, nous le verrons, peuvent en empêcher l'accès.

Ce qui entraîne une dévaluation des autres biens au profit du bien que constitue la sagesse. Le passage de la vie pré-philosophique à la vie philosophique s'effectue donc par un transfert quant à l'objet sur lequel porte la recherche du bonheur. De l'amour de la richesse et des honneurs, on passe à un amour de la sagesse, ce qui, en grec, s'écrit en un seul mot, la philosophie.

Encore une fois, les arguments que Socrate avance afin de conduire à cette réorientation du désir humain sont d'une simplicité et d'une véracité étonnantes. Premièrement, ce n'est pas tant la possession de biens (nourriture, richesse, etc.) qui rend l'homme heureux que l'utilisation de ces biens. Deuxièmement, cette utilisation doit se faire correctement (ὀρθῶς ; *Euth.*, 280e3) afin que ces biens ne deviennent pas une source de malheur à la suite de leur mauvais usage. Or, troisièmement, l'usage correct des biens est régi par une science. Ainsi, c'était une erreur de considérer que tous les biens que Socrate et Clinias avaient énumérés (richesse, santé, etc.) « étaient bons naturellement par eux-mêmes » (*Euth.*, 281d4-5). La vérité est plutôt que « si l'ignorance les guide, ce sont des maux plus grands que leur contraire, d'autant plus qu'ils sont plus puissants à servir ce qui est un mauvais guide, mais si c'est la prudence et la sagesse (φρόνησις τε καὶ σοφία) [qui les guident], ce sont des plus grands biens ; mais par eux-mêmes aucun d'eux ne possède de valeur » (*Euth.*, 281d6-e1). Quatrièmement donc, « parmi les autres [biens], il n'y en a aucun qui soit bon ou mauvais que ces deux-là : la sagesse qui est bonne et l'ignorance qui est mauvaise » (*Euth.*, 281e3-5). La conclusion de ce raisonnement se tire d'elle-même. Il est non seulement inutile mais dangereux de rechercher des biens comme la richesse et les honneurs si on ne possède pas en premier la science qui déterminera comment utiliser ces biens afin d'être heureux. Pour être heureux, concluent Socrate et Clinias, c'est « une nécessité de philosopher » (ἀναγκαῖον εἶναι φιλοσοφεῖν ; *Euth.*, 282d1), une nécessité d'aimer la sagesse.

C'est sur cette note optimiste que se termine le premier dialogue protreptique de l'*Euthydème*. Deux éléments méritent ici d'être soulignés. Premièrement, cette exhortation à la philosophie implique une dévalorisation notoire des biens de la vie pré-philosophique. Tout se passe comme si ces biens étaient mis entre parenthèses en attendant de recevoir leur « bonté » par la sagesse. Autrement dit, un certain désenchantement ou renversement (anatreptique) est à l'œuvre comme implicitement dans l'exhortation socratique. En cela,

l'exhortation socratique se rapproche du dernier dialogue éristique que présentent Euthydème et Dionysodore où tous les biens humains se trouvent renversés¹⁴. L'exhortation socratique à la philosophie est donc susceptible d'être considérée comme un scandale semblable à l'éristique par ceux qui, trop attachés aux biens matériels et politiques (biens secondaires), sont incapables d'envisager sérieusement que la sagesse soit un bien qui mérite autant d'efforts et d'énergie. Toutefois, le renversement socratique ne place pas devant un vide comme le fait le renversement éristique. C'est ici que joue le second élément sur lequel nous voulons insister : l'exhortation socratique renverse certes les désirs qui modèlent la vie pré-philosophique, mais elle le fait en prenant bien soin de préserver le désir lui-même. Autrement dit, le renversement socratique des différents biens se fait au profit d'un bien plus fondamental et plus urgent : la sagesse. Contrairement à l'éristique qui révèle les limites du discours et, par conséquent, l'impossibilité d'atteindre la sagesse,

14. Les derniers sophismes que présentent Euthydème et Dionysodore renversent les liens familiaux en « prouvant » que Socrate n'a pas de père (*Euth.*, 297e8-298b3), ils renversent la spécificité de l'homme en « prouvant » que le père de Ctésippe est un chien (*Euth.*, 298b6-e5), ils s'attaquent à la possession en grande quantité de certains biens, comme les remèdes pour les malades, les armes pour les soldats et l'or pour l'homme (*Euth.*, 299a6-e9), ils renversent les bienfaits des arts comme la métallurgie, la poterie et la cuisine (*Euth.*, 301c6-d8) et, enfin, ils renversent la relation des hommes aux dieux en « prouvant » que les dieux sont des animaux qu'on peut utiliser selon ses caprices (*Euth.*, 301e7-303a3). Carl Levenson, qui s'est beaucoup intéressé aux contenus des sophismes de l'*Euthydème*, note au début de son ouvrage : « Why this particular content ? Why not something quite different, something less distracting, perhaps ? Is all the talk of knowledge and power, suffering and sacrifice, gilding, killing, decapitating, and so on — is all this arbitrary ? If not, what purpose does it serve within the dialogue ? » (*Socrates Among the Corybantes*, p.9). Levenson répond à cette question surtout dans le chapitre qu'il consacre justement à la dernière scène éristique, qu'il nomme « The Final Revelation » (*ibid.*, p.103-159), en montrant qu'Euthydème et Dionysodore, par leurs derniers sophismes, conduisent à sacrifier complètement le Moi, l'ego, en dissolvant le monde humain. Par exemple, Levenson interprète le sophisme qui concerne le forgeron, le potier et le cuisinier ainsi : « These figures, let us note first, are all "masters of fire." The fires in which they are immolated are the fires which they themselves kindle, the fires of civilization — the forge, the kiln, and the hearth. These figures, moreover, symbolize human progress. The brazier inaugurates the bronze age, the potter appears at the start of the neolithic, and behind them all stands the cook. It is certainly the cook — the first master of fire — who institutes the *techné* (the art or technology) on which our "human" way of life depends » (*ibid.*, p.143). Cette dissolution de l'ego et du monde humain possède cependant un but : faire vivre une expérience mystico-existentielle où l'on peut faire « the full exploration of the limitlessness of being » (*ibid.*, p.104, voir aussi p.131). Levenson explique à la fin de son ouvrage qu'il y a deux chemins qui conduisent à l'expérience philosophique qui correspondent respectivement à deux types d'initiation : l'initiation tragique et l'initiation érotique. « In fact, there are two different paths. The first path is suffering — the way of the boiling cauldron. To obtain new being, to open to power of being, means first of all, to "die" to oneself — to renounce the ego by which one is tightly bound to oneself. Hence all the horrors of tragedy : the boiling, the flaying, and so on. These make the ego dissolve, leaving space for a power beyond. But the other path is love [...]. Plato, on the other hand, understood the dark or tragic mode of initiation. He describes it in the *Euthydemus*, using all its terrible imagery » (*ibid.*, p.174). Selon Levenson, l'initiation érotique est présentée par Platon dans *Le Banquet* et le *Phèdre*. Cependant, l'importance excessive qu'accorde Levenson aux sophistes semble lui avoir masqué que la voie érotique est aussi présente dans l'*Euthydème*.

Socrate présente un portrait magnifié de la sagesse afin de la rendre plus désirable et de garder bien vivant ce qui était présent dans la vie pré-philosophique : le désir d'être heureux. Cette caractéristique de l'exhortation socratique est particulièrement frappante dans le premier raisonnement qui introduit la sagesse comme objet ultime du désir humain. Si l'on est en possession de la sagesse complète et totale, affirme en substance Socrate, on sera à tel point en contrôle de sa vie que la chance (εὐτυχία ; *Euth.*, 279c7¹⁵) devient alors tout simplement superflue¹⁶. Socrate aiguillonne le désir de Clinias pour la sagesse en promettant beaucoup : avec la sagesse, l'homme peut vaincre la fortune.

Il est cependant important de noter que Socrate nuance son raisonnement : « Nous avons fini par nous mettre d'accord, je ne sais [trop] comment, que pour l'essentiel il en est ainsi : [quand] la sagesse est présente, pour celui en qui elle se trouve être présente (ὅ ὅν παρῆ), il n'est aucunement besoin de la chance » (*Euth.*, 280b1-3). Cette nuance est importante dans la mesure où elle introduit la possibilité que la sagesse ne soit pas toujours présente chez un même individu, ce qui conduit à redonner une certaine place à la chance dans les affaires humaines. De plus, la question de savoir si la sagesse s'enseigne est soulevée à la fin de ce premier discours protreptique et Socrate introduit la possibilité que la sagesse vienne aux hommes par l'effet du hasard, ce qui revient encore à la chance puisque la sagesse est un bien¹⁷. La discussion se déroulant toujours dans des conditions

15. Le mot εὐτυχία signifie, littéralement, ce qui « tombe bien », ce qui « arrive à propos ». L. Robin traduit εὐτυχία par « la bonne chance » et R. Sprague par « good fortune », alors que L. Méridier et M. Canto le traduisent par « la réussite ».

16. L'association de la sagesse et de la chance révèle la toute-puissance de la sagesse lorsque cette dernière est comprise dans son acception la plus forte : « La sagesse est donc ce qui, en toute occasion, fait que les humains ont de la chance. Car la sagesse ne pourrait certainement pas commettre des erreurs, mais il est nécessaire qu'elle fasse correctement [les choses] et apporte la chance ; sinon elle ne serait plus sagesse » (*Euth.*, 280a6-8). Autrement dit, Socrate, comme Euthydème et Dionysodore dans leur première salve de questions, affirme lui aussi l'impossibilité pour le sage d'être en même temps ignorant. Que la sagesse ne puisse pas commettre d'erreur, il s'agit là, comme le note J. Gould, d'une simple tautologie (*The Development of Plato's Ethics*, p.27, cité par Hawtrey, *Commentary on Plato's Euthydemus*, p.82). Mais cette conception pure de la sagesse que présente Socrate ne sert pas à nier la possibilité pour l'ignorant d'atteindre à un savoir (comme le concluent Euthydème et Dionysodore), mais, au contraire, à en augmenter la désirabilité.

17. « Si c'est le cas, Clinias, dis-je, c'est que la sagesse s'enseigne, et qu'elle ne vient pas aux humains par l'effet du hasard (ἀντομάτως) » (*Euth.*, 282c1-3). De plus, l'ensemble du dialogue semble reposer davantage sur la chance que sur la sagesse, car c'est le démon de Socrate qui l'incita à rester dans le Lycée et non sa propre sagesse : « Par [la volonté] de quelque dieu, je me trouvais assis à cet endroit, là où toi, tu m'as vu, seul dans le vestiaire, et j'avais déjà dans l'esprit de me lever ; mais alors que je me levais, le signe démonique qui m'est familier se produisit. Je me rassis donc, et peu de temps après ces deux-là entraient — Euthydème et Dionysodore » (*Euth.*, 272e1-273a2).

idéales, Clinias évitera cependant de plonger dans ce problème épineux auquel on doit l'essentiel du *Ménon*.

Ces nuances, délicatement indiquées mais aussi voilées par Socrate, révèlent que le discours protreptique socratique est d'abord un discours élogieux qui sert à tonifier le désir de sagesse de son interlocuteur. En effet, Socrate dit dans *Le Banquet* que, lors d'un éloge, on ne dit pas toute la vérité sur un sujet, mais seulement les plus belles¹⁸. Et c'est précisément ce que fait Socrate au sujet de la sagesse dans l'*Euthydème* : il présente les plus belles vérités à son sujet afin de faire naître en son interlocuteur l'amour de la sagesse. En un sens, Socrate ruse, mais il ruse dans un objectif bien précis, celui d'avoir une action positive sur les désirs de son interlocuteur afin de réorienter son désir vers le véritable bien humain. La ruse sert l'exhortation.

En relevant les nuances que Socrate glisse dans son dialogue avec Clinias, nous avons déjà commencé à soulever les difficultés que pose la substitution de la sagesse comme objet premier du désir humain. Mais il semble que la plus grande difficulté reste encore à être formulée. Le premier dialogue protreptique de Socrate se termine par une question : quelle est la science qui permet de déterminer l'utilisation correcte des biens afin d'être heureux (*Euth.*, 282e2-4) ? Cette question occupe le second dialogue entre Socrate et Clinias. Et comme nous l'avons vu au chapitre précédent, Socrate et Clinias ne réussissent pas à déterminer quelle est cette science qui conduit au bonheur. Au mieux, ils réussissent à définir certaines caractéristiques que devra avoir cette science, mais, ce faisant, il semble que leur recherche tourne en rond¹⁹. Afin d'être heureux, Socrate et Clinias doivent trouver quelle est la science qui leur enseignera comment utiliser les différents biens de manière bénéfique. Ils doivent donc trouver la science ultime, la science qui a pour objet le bien. Or, Socrate et Clinias avaient précédemment accordé que le seul bien qui est véritablement un bien est la science. D'où la circularité : le bien est une science, qui est elle-même la science

18. « Je croyais en effet, dit Socrate, dans mon ignorance grossière, qu'on devait dire la vérité sur chaque objet dont on fait l'éloge, que cela servait de base, et que parmi ces vérités elles-mêmes il fallait choisir les plus belles et les disposer dans l'ordre le plus convenable » (*Le Banquet*, 198d2-6, trad. P. Vicaire).

19. « Nous étions plutôt ridicules : tout comme des enfants qui courent après des oies, nous pensions toujours être sur le point de saisir chacune des sciences, mais elles s'échappaient à chaque fois. [...] Nous sommes alors arrivés à l'art de gouverner et nous l'examinions [afin de savoir] s'il était celui qui procure et produit le bonheur, mais à ce moment c'est comme si nous entrions dans un labyrinthe : quand nous pensions être près de la fin, nous tournions en rond et il nous apparaissait que nous étions en quelque sorte revenus au début de notre recherche (ζητήσεως), et en manquant tout autant [d'une réponse] qu'au commencement de notre recherche » (*Euth.*, 291b1-c2).

du bien, qui lui est une science, et ainsi de suite. C'est alors que Socrate s'en remet aux deux sophistes, « les invoquant comme des Dioscures » (*Euth.*, 293a1-2), afin qu'il leur enseigne cette science qui leur permettra « de passer admirablement (καλῶς) le reste de [leur] vie » (*Euth.*, 293a5-6).

Nous avons déjà vu que la science d'Euthydème et de Dionysodore, l'éristique, est un aveu d'ignorance si complet qu'il nous place devant le vide silencieux qu'a laissé derrière lui le discours à la suite de sa déconstruction interne. C'est donc dire que les deux sophistes n'apportent pas de solution à l'impasse dans laquelle la recherche socratique s'est enlisée. En ce sens, l'*Euthydème* est un dialogue aporétique, car la recherche de la science du bien ne réussit pas, semble-t-il, à trouver son objet. Cette aporie, nous l'avons déjà indiqué, tend cependant à rapprocher Socrate des deux sophistes. L'ignorance à laquelle nous conduit l'éristique n'est-elle pas, au fond, similaire au seul savoir que Socrate n'a jamais cessé de revendiquer, le savoir de son ignorance²⁰ ? Cette similitude entre la philosophie socratique et l'éristique n'est en fait que l'occasion de mieux considérer ce qui les distingue. En effet, les conséquences de l'ignorance socratique sont tout à l'opposé des conséquences de l'ignorance éristique, car alors que la première permet l'exhortation et la recherche (elle est protreptique et zététiq) la seconde conduit au silence et au vide (elle est aprotreptique et anatreptique). Ainsi, les difficultés qui entravent la recherche socratique pour la meilleure vie, c'est-à-dire la difficulté à identifier la science par laquelle l'homme peut être heureux, loin d'entraver cette recherche, en sont plutôt l'occasion. Au lieu d'entreprendre de réfuter les prétentions de tout un chacun à affirmer le vrai à la manière d'Euthydème et de Dionysodore, Socrate se lance à la recherche de cette science qui est nécessaire afin de mener la bonne vie. Un élément fondamental distingue donc Socrate des deux sophistes, et cet élément est le désir du bien et du vrai : éros. Car si Socrate affirme lors de son procès que son seul savoir est celui de son ignorance, il affirme aussi dans *Le Banquet* « ne rien savoir d'autre que [ce qui se rapporte] aux choses de l'amour (τὰ ἐρωτικά)²¹ ».

20. « Et quand il [l'oracle de Delphe] parle de Socrate, il apparaît se servir de mon nom afin de me donner en exemple, comme s'il voulait dire : « Celui d'entre vous, humains, est plus sage qui, comme Socrate, a compris qu'en vérité il ne vaut rien quant à la sagesse » (Platon, *Apologie de Socrate*, 23a7-b4, trad. F. Têtu).

21. *Le Banquet*, 177d7-8, trad. libre.

Si la philosophie telle que la conçoit Socrate se distingue donc de l'éristique, c'est essentiellement à cause de la place qu'y occupe le désir du bien, le désir de vivre la meilleure vie. Ce désir, éros, est en un sens plus fondamental que la recherche philosophique elle-même, car il la précède — il est déjà présent dans la vie pré-philosophique : désir d'être heureux par la possession de richesse, d'honneurs, etc. — et en est la condition, car sans le désir du bien, la philosophie serait dépourvue de son objet : la sagesse. C'est aussi ce désir — la reconnaissance de son rôle fondamental et le souci de sa préservation — qui permet d'expliquer pourquoi le constat d'ignorance de Socrate et de l'éristique ne conduisent pas aux mêmes conséquences. Or, c'est précisément à ce désir que s'attaquent les conclusions de l'éristique. Ce qui ne se fait pas sans susciter une révolte de celui-ci, une révolte d'éros.

1.3. La révolte d'éros dans l'Euthydème

La seconde scène éristique de l'*Euthydème* introduit un élément nouveau dans l'économie du dialogue par la participation active de Ctésippe à la discussion. Cet élément est l'éros, c'est-à-dire l'amour, le désir qui meut l'homme vers le bien. Certes, l'éros jouait un rôle depuis le début du dialogue, mais il ne s'agissait, pour ainsi dire, que d'un rôle muet qui était surtout perceptible par les détails que Socrate donne à Criton au sujet de la « mise en scène » de la discussion²². Avec l'entrée en lice de Ctésippe, c'est l'éros qui prend la parole. Et ce n'est pas un hasard si Platon a jugé bon de donner Ctésippe comme allié de Socrate afin de faire face plus équitablement au duo Euthydème et Dionysodore.

Dès les premières pages de l'*Euthydème*, Ctésippe est identifié par Socrate comme un amant passionné de Clinias, voire un amant violent, porté à l'excès et à la démesure (ὕβριστής)²³. Et c'est en véritable incarnation d'un ἔρος ὑβριστής que Ctésippe s'impose dans la discussion. À la suite d'un raisonnement teinté de la logique éléatique, Dionysodore conclut que, puisque Socrate et les amants de Clinias désirent que ce dernier devienne sage,

22. L'éros est incarné, par exemple, par les amants qui suivent Clinias (*Euth.*, 273a6) et par la façon dont ces amants, Ctésippe à leur tête, entourent Euthydème, Clinias, Socrate et Dionysodore (*Euth.*, 274b5-c6). On pourrait également citer les disciples d'Euthydème et Dionysodore (*Euth.*, 273a2) ainsi que l'admiration de Socrate pour les deux sophistes (*Euth.*, 271c5-272b4).

23. « De nombreux amants (ἐρασταὶ) étaient à sa suite [Clinias], dont entre autres Ctésippe, un jeune homme du [dème] de Péanée, d'une nature très admirable (μάλα καλός τε κάγαθός τὴν φύσιν), qui ne [va] pas sans [comporter une part de] démesure (ὕβριστής) due à sa jeunesse » (*Euth.*, 273a6-9).

c'est-à-dire devienne ce qu'il n'est pas, Socrate et les amants de Clinias désirent en fait la mort de Clinias (*Euth.*, 283c3-d6). Cette conclusion, qui tend à dévaloriser les amants de Clinias aux yeux du jeune garçon²⁴, non seulement irrite Ctésippe, mais est jugée carrément impie par celui-ci (οἶμοι οὐδ' ὅσιον εἶναι λέγειν ; *Euth.*, 283e4-5). Indigné, Ctésippe accuse Dionysodore de parler faussement de ses sentiments à l'endroit de Clinias, ce qui obligera les deux sophistes à révéler le fondement de leur activité éristique, c'est-à-dire l'impossibilité de dire le faux.

Ce fait est très important : ce n'est pas, selon la mise en scène de Platon, une révolte logique qui conduit au cœur de la position éristique dans l'*Euthydème*, mais une révolte érotique, c'est-à-dire une révolte du désir du bien. Il est évident que Platon n'endosse pas la logique éristique des deux frères et que certains indices peuvent conduire le lecteur de l'*Euthydème* à identifier où et comment les raisonnements deviennent fallacieux²⁵. Mais Platon donne aussi autre chose à voir dans l'*Euthydème*, à savoir l'éros humain dans ses multiples facettes. Or, l'éros n'est pas réductible à la logique, car il est plus fondamental que la logique. Autrement dit, si l'*Euthydème* n'est pas seulement un traité logique (comme le sont par exemple les *Réfutations sophistiques*), c'est précisément à cause du rôle central qu'y joue la relation amoureuse entre Ctésippe et Clinias, une relation qui se veut en quelque sorte le reflet de la relation entre Socrate et la sagesse — et dans la mesure où les sophistes incarnent la sagesse, du moins au début du dialogue, la relation amoureuse entre Ctésippe et Clinias est un reflet de la relation entre Socrate et les sophistes. Pour cette raison, nous jugeons qu'une interprétation de l'entrée en scène de Ctésippe comme celle que propose Thomas Chance est incomplète, car elle dévalue l'importance « symbolique »

24. « Voilà certes un genre d'amis et d'amants d'une très grande valeur (ἄξιτοι), affirma avec insolence Dionysodore, pour être parmi ceux qui [désirent], par-dessus tout, faire périr leur bien-aimé » (*Euth.*, 283d6-7).

25. Voir par exemple le raisonnement en *Euth.*, 295b2-296d4 où Socrate ajoute « naïvement » des précisions dans ses réponses qui ruinent la démonstration d'Euthydème. Comme le souligne Hawtrey : « On this occasion Socrates is an unwilling victim, and he keeps delaying Euthydemus' progress by adding extra words which are condemned by the sophist as παραφθέγματα and have the function of pointing out to the reader where the argument is going wrong » (*Commentary on Plato's Euthydemus*, p.149 ; les italiques sont de nous). Mais même ici, les réticences de Socrate ne sont pas seulement des indices logiques, car les mots sur lesquels joue et achoppe l'« argument » (sophisme) d'Euthydème sont « l'âme » (ψυχή ; *Euth.*, 295b4) et « toujours » (ἀεί ; *Euth.*, 296a9). Ce qui donne à penser que le problème logique de l'« argument » d'Euthydème soulève le problème philosophique de la relation de l'âme humaine à ce qui existe toujours.

du personnage de Ctésippe (c'est-à-dire comme incarnation d'éros) au profit des indices logiques révélant la faiblesse des arguments éristiques²⁶.

La révolte de Ctésippe est en fait l'autre face du discours protreptique de Socrate. Socrate a joué positivement sur le désir de Clinias, il l'a tonifié pour lui faire aimer la sagesse et désirer sa possession. Socrate est par le fait même revenu à un niveau plus fondamental, pré-épistémologique ou pré-logique, pour inscrire le désir de la sagesse dans la continuité des désirs humains. La révolte de Ctésippe est la seconde facette de ce changement de plan. Si les arguments des deux sophistes sont fallacieux, ce n'est pas en premier lieu parce qu'ils dérogent aux lois de la logique, mais parce qu'ils nient une expérience fondamentale de l'être humain (ici incarnée par Ctésippe) : il existe une différence entre souhaiter la mort de quelqu'un et souhaiter son bien. Par conséquent, l'affirmation selon laquelle le discours ne veut rien dire, qu'il est impossible d'établir la vérité à l'aide du discours, bute sur un obstacle non négligeable : l'éros humain. Ce

26. « But significantly, with his remark “When I heard that [que vouloir que Clinias devienne sage, c'est vouloir qu'il cesse d'être ce qu'il est], I was disturbed,” Socrates distances himself from Clinias' partisans. To understand his reaction, we need to pay particularly close attention to the context ; for those who translate ἐθορβήτην by “I was thrown into confusion” may be in danger of misinterpreting the subtlety of this crucial transition. One might assume that if Socrates were not confused but fully conscious of the fallacy employed in (D3 [troisième sophisme de Dionysodore]), he would intervene and analyze equivocal εἶναι the same way he earlier analyzed μανθάνειν ; the fact that he doesn't move to solve the fallacy could then be construed as evidence for Platonic confusion on the several senses of being. But Socrates' behavior becomes intelligible if we regard his earlier solution to the problem of learning as *the* paradigm for a type of analysis. In fact, it became the permanent model for equivocation, after Aristotle anchored its form in his logical treatise (*Sophistici Elenchi* 4. 165b30-34). Had Plato wanted to do so, he could have had Socrates disambiguate (D3) as well, though of course this mere possibility doesn't mean that this or any other solution would be equally satisfying to all ; but he could do it. Here in the context of the *Euthydemus*, however, it suits Plato's immediate purpose to hint indirectly at the source of the problem by picturing Socrates' disturbance at the very moment when Dionysodorus is beginning to swing the argument back to the other side of the disjunct, and then to withdraw him from the debate altogether. After all, Plato needs not repeat his method of solution, since he has already illustrated it effectively. *Besides, he now intends to develop Ktesippus' role in the debate ; and for that he must remove Socrates from the stage.* But in the immediate context of (D3), Socrates becomes disturbed the instant he hears Dionysodorus scramble both the syntax and the terms of the sentence, because he believes he has just reached an unambiguous understanding with him on the importance of their protreptic enterprise » (*ibid.*, p.84 ; les italiques sont de nous). La question que nous poserons à Chance est : pourquoi est-il si important de faire intervenir Ctésippe dans le débat, de développer son rôle comme il le dit ? Selon Chance, le rôle de Ctésippe dans le dialogue est celui d'une victime de l'éristique, car il apprend rapidement les tours des deux sophistes et les imite. Ainsi, l'*Euthydème* de Platon est une tragicomédie, car elle révèle le danger que représente l'éristique par « the eristification » (*ibid.*, p.191) de Ctésippe (voir *ibid.*, p.174-175). Et Chance n'a pas tort de souligner ce fait, car, comme l'explique Paul Friedländer, Ctésippe « represents the false mode of loving » (« *Euthydemus* », p.180). Néanmoins, le fait demeure et ce sont précisément les qualités d'amant de Ctésippe, son ἔρος ὑβριστικῆς, qui contraignent les deux sophistes dans leurs derniers retranchements et les obligent à révéler les fondements de leur activité. Sans la révolte érotique de Ctésippe, il est loin d'être sûr que les fondements de l'éristique auraient été découverts à ce point.

changement de plan est essentiel pour sortir de l'impasse épistémologique dans lequel l'éristique avait enfermé la discussion. La possibilité d'affirmer une fausseté, et donc un non-être, soulève certes des questions épistémologiques et ontologiques considérables, mais conclure de ces problèmes qu'il est impossible de dire faux, c'est éviter la question en niant ce qui la faisait surgir : la tension entre les évidences éthico-anthropologiques et les « évidences » logico-ontologiques²⁷.

D'ailleurs, si Ctésippe est une forte incarnation d'éros, il n'épuise pas à lui seul la présence d'éros dans l'*Euthydème*. Dans *Le Banquet*, Diotime identifie trois façons par lesquelles l'éros humain, le désir du bien dans sa possession éternelle (le désir d'immortalité donc), s'actualisent : l'amour corporel, l'amour politique et l'amour philosophique²⁸. Or, ces trois façons d'actualiser l'éros humain sont présentes dans l'*Euthydème*. Ctésippe, par son amour pour Clinias, incarne surtout l'éros corporel²⁹. Le

27. D'ailleurs, si on a raison de dire que *Le Sophiste* représente « un sommet, sinon peut-être le sommet du platonisme » (Rolland de Renéville, *L'Un-Multiple*, p.205), c'est justement parce que dans ce dialogue Platon tente de tirer les conséquences ontologiques d'un tel changement de plan. Autrement dit, on ne part plus d'« évidences » ontologiques (l'être est) pour déduire une épistémologie (l'impossibilité de dire faux) et conclure contre toute évidence éthico-anthropologique l'impossibilité de l'erreur, mais, au contraire, le point de départ est éthico-anthropologique (la possibilité de l'erreur et de l'opinion fausse) et on essaie de s'élever à partir de cette évidence vers l'ontologie (il doit y avoir une part de non-être relatif dans l'être, d'où les catégories du Même et de l'Autre). Comme l'Étranger du *Sophiste* le fait admettre à Théétète : « [l'opinion fausse] conçoit les non-êtres comme étant en quelque façon ; il le faut bien, si l'on veut que l'erreur soit possible, si peu que ce soit » (240e3-4, trad. A. Diès). Jacques Rolland de Renéville résume ainsi la révolution du *Sophiste* : « Ce problème est en droit celui-là même du *Sophiste* : que doit-il en être de l'être, demande en somme l'Étranger, pour qu'il y ait un étant, le sophiste, — c'est-à-dire plus généralement l'homme en tant que par celui-ci vienne au monde une expression de ce qui n'est pas — tel que grâce à lui surgisse une éikastique productrice à la fois de représentations vraies et de représentations fausses qui, toutes, manifestent de l'être autre ? » (*L'Un-Multiple*, p.208). Ainsi, « loin de nier l'erreur parce que ce serait admettre l'opinabilité du non-être, il s'agit désormais, admettant l'erreur comme un fait, de l'expliquer sans impliquer l'opinabilité du non-être » (*ibid.*, p.115, les italiques sont dans le texte). Évidemment, ce changement de plan implique des conséquences ontologiques : « la médiation par laquelle l'Étranger dépasse les ontologies antérieures vers une ontologie nouvelle chargée de synthétiser en les totalisant les déterminations ontiques jusqu'alors exclues est en même temps l'acte par quoi il invente, au plein sens du terme, le contenu de cette nouvelle ontologie : à l'Identité éléate, qui était l'affirmation-même puisqu'elle se résumait en ceci : *l'être est*, et qui par conséquent, excluant toute négativité, laissait celle-ci inexplicitée, sous forme de ces négativités, l'opinion fausse, l'erreur, le mensonge, qu'elle niait ou que contre toute l'évidence elle permettrait aux éristiques de nier, il oppose en l'instaurant une Totalité, qu'exprime bien l'adverbe *παντελῶς*, chargée d'inclure cette Négativité jusqu'alors exclue qu'est l'*autre*, ou non-être négatif, ce lieu des négativités » (*ibid.*, p.218).

28. L'amour corporel actualise le désir d'immortalité par la progéniture physique, c'est-à-dire l'immortalité de l'espèce (voir *Le Banquet*, 207a4-208b7), l'amour politique actualise le désir d'immortalité par la célébrité à travers les âges, c'est-à-dire l'immortalité du souvenir (voir 208b8-209e5) et l'amour philosophique actualise le désir d'immortalité par la contemplation de la vérité, c'est-à-dire par la contemplation d'un objet éternel (voir 209e6-212a8).

29. On sait par Criton que Clinias est « admirable à voir » (*καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὴν ὄψιν* ; *Euth.*, 271d4-5) et Ctésippe est manifestement séduit par la beauté physique de Clinias, car il ne peut souffrir de ne pas pouvoir

spectateur anonyme qui apparaît à la fin du dialogue et qui se révolte contre le genre d'entretien qu'a eu Socrate avec les deux sophistes incarne l'éros politique³⁰. Enfin, il y a Socrate. L'intérêt de Socrate pour les sophistes est une conséquence de son amour pour la sagesse. Et pour comprendre Socrate, il faudrait amener les considérations des sophistes dans l'énergie érotique de Ctésippe ; et y ajouter une dose de sérieux que partage l'éros politique avec la question cruciale de la meilleure vie. Autrement dit, l'ignorance à laquelle nous conduit l'éristique n'est pas l'ignorance socratique, car elle ne réussit pas à préserver quelque chose comme l'énergie érotique de Ctésippe. Plus précisément encore, le savoir qui conduit à l'ignorance éristique (appréhension antinomique de ce qui est par le discours) est incapable d'expliquer la révolte érotique de Ctésippe, car sa compréhension du discours humain est complètement détachée des désirs humains dont l'effectivité est aisément constatable dans la vie pré-philosophique, ou dans ce cas « pré-éristique » : désir de richesse, d'honneurs, etc. C'est cet écart entre les désirs pré-philosophiques et la doctrine éristique qui permet à Platon de formuler sa critique des sophistes dans l'*Euthydème*.

II. L'impasse éthico-anthropologique de la sophistique

Avec ces éléments, nous sommes maintenant en mesure de mieux comprendre la critique platonicienne des sophistes : Platon critique les sophistes car leur enseignement contredit leur prétention à pouvoir enseigner la vertu. L'enseignement sophistique nie en effet la vertu comprise comme un désir vers l'excellence humaine. Cette critique n'est pas seulement externe, mais interne, car enseignant un écart entre la vie commune et la vie savante, les sophistes sont incapables d'expliquer les motivations de la vie commune ; motivations qu'eux-mêmes suscitent et exploitent pour promouvoir et vendre leur savoir.

le contempler : « Ctésippe s'était trouvé assis loin de Clinias, et comme Euthydème se penchait par en avant quand il discutait avec moi, il se trouva, me semble-t-il, à gêner Ctésippe dans sa contemplation de Clinias, qui était [assis] au milieu de nous. Désirant donc poursuivre la contemplation de son bien-aimé et, en même temps, étant avide d'écouter, Ctésippe avait bondi [sur ses pieds] et, le premier, était venu se placer directement en face de nous. » (*Euth.*, 274b6-c4). Mais comme le note Socrate, Ctésippe est aussi « avide d'écouter » (φιλήκοος).

30. Ce détracteur anonyme est, apprend-on, un « terrible compositeur de discours » (*Euth.*, 305c3-4), et Socrate explique qu'un tel homme se situe dans un « no man's land » (*Euth.*, 306a2) entre la politique et la philosophie tout en prétendant participer des deux disciplines. On peut donc comprendre que c'est en ce qu'il est rattaché à la politique qu'il critique ici ce qu'il juge être un excès de philosophie qui tourne à vide.

II.1. *Euthydème et Dionysodore ou la conséquence éthique de la vanité du discours*

Dans l'*Euthydème*, Socrate adresse deux critiques aux sophistes. La première critique porte sur le fait que la démonstration de la vanité du discours s'applique également à l'éristique. Bref, l'éristique peut renverser n'importe quelle affirmation en s'appuyant sur le fait qu'il est impossible de dire faux et qu'il existe pour tout sujet deux discours contraires (le discours n'appréhendant que ce qui est, mais ce, de manière antinomique), mais cette possibilité omniprésente d'un discours anatreptique se retourne évidemment contre toutes les affirmations que pourra avancer l'éristique. C'est pourquoi Socrate affirme que « ce raisonnement-là [...] tombe après avoir renversé [son adversaire] » (*Euth.*, 288a3-4). Mais nous avons vu que cette critique ne touche pas au cœur de l'éristique, car, dans sa formulation la plus profonde et la plus sérieuse, l'éristique affirme la vanité de tout discours, y compris, à la limite, celle de son propre discours. C'est pourquoi, disions-nous, l'éristique conduit au silence. Ainsi, loin d'être une objection majeure contre l'éristique, le fait qu'il sera toujours possible de renverser toute affirmation produite par l'éristique corrobore au contraire son constat de la faillite du λόγος. Autrement dit, tant que l'on reste sur le plan épistémologique tel que l'éristique l'a défini, cette critique demeure sans effet.

Or, la seconde critique de Socrate effectue précisément ce changement de plan sur lequel nous insistons, c'est-à-dire une transposition des affirmations épistémologiques des deux sophistes sur le plan éthico-anthropologique. À la fin de l'entretien, Socrate affirme :

Il y a encore cette autre chose de doux et de populaire dans vos discours : quand vous affirmez qu'aucune chose n'est belle, ou bonne (μήτε καλὸν εἶναι μηδὲν μήτε ἀγαθὸν πρᾶγμα), ou blanche, ou quoi que ce soit d'autre de ce genre, et qu'il n'y a rien d'absolument différent des autres choses, en réalité vous cousez littéralement la bouche des êtres humains, comme vous l'affirmez d'ailleurs. Mais parce que ce n'est pas seulement aux autres, mais aussi bien à chacun de vous-mêmes que vous semblerez le faire, c'est très plaisant et ça enlève de vos discours ce qu'ils ont d'insupportable (*Euth.*, 303d5-e4).

Cette critique, formulée ironiquement, ressemble à la première que nous avons identifiée. Elle s'en distingue cependant en ce qu'elle débute par l'affirmation selon laquelle les deux sophistes déclarent « qu'aucune chose n'est belle ou bonne ». Et comme on n'a pas manqué de le remarquer, jamais, dans le dialogue, les deux sophistes n'ont déclaré explicitement

une telle chose³¹. Il s'agit d'une conséquence de leurs prémisses : si le discours est vain, la conséquence éthico-anthropologique immédiate est qu'il est impossible pour l'homme de dire que telle chose est belle ou bonne. Et si l'homme est incapable d'attribuer le beau et le bien pour la raison que toute chose peut aussi être dite laide et mauvaise, il n'existe dès lors rien de beau ni de bon pour lui.

Dans la vie commune, dans l'expérience pré-philosophique, le beau et le bien, par le désir qu'ils suscitent, motivent l'action humaine. L'effectivité du bien et du beau dans la vie commune est révélée par le constat de Socrate : « tout le monde ($\pi\alpha\varsigma$) nous dirait que c'est une bonne chose d'être riche » (*Euth.*, 279a7). Or, l'éristique nie la possibilité d'une telle affirmation. Elle dit qu'on ne peut rien déterminer par le discours, ou, plus exactement, elle affirme qu'on pourrait également soutenir la thèse selon laquelle l'argent est un mal. Nous avons vu que Socrate aussi affirme qu'il est possible de soutenir la thèse de la nocivité de l'argent, mais il tire une conclusion entièrement différente de celle que tire l'éristique de l'opposition antinomique de ces deux thèses, à savoir la nécessité de soumettre l'utilisation de l'argent à ce guide qu'est la sagesse. La conclusion éristique est qu'il est impossible pour l'homme de déterminer si l'argent est un bien ou un mal, car le discours ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) ne lui permet pas de trancher cette antinomie.

Ce faisant, l'éristique entre cependant en contradiction avec sa propre pratique, car elle s'annonce elle-même comme un bien. En affirmant qu'ils peuvent enseigner l'excellence humaine, les deux sophistes affirment que leur activité est un bien pour lequel il vaut la peine de verser de grosses sommes d'argent. Mais si l'on paie et si l'enseignement est transmis, on apprend alors que le discours nous trompe, qu'on ne peut pas déterminer ce qu'est le bien, et que, pour cette raison, on peut réfuter tout le monde. L'éristique s'annonce donc comme un bien tout en niant la possibilité d'identifier une seule chose qui soit bonne. Autrement dit, l'éristique exploite quelque chose (le désir humain pour le bien) qu'elle juge

31. « If his words are taken to have a literal correspondence to some affirmation on the part of the brothers within the main body of the text, then only confusion will result. For there is no such passage where the two have claimed anything of the sort. But if we do not overlook or forget that this portion of the epilogue is designed to evaluate eristic activity as a whole, then, we have a way to control the interpretation of this passage. When, therefore, Socrates claims in mock praise that Euthydemus and his brother stitch up the mouths of men by affirming that nothing is either beautiful or good or white, he is in fact referring quite generally to an activity of argument that renders the combination of any predicate with any subject impossible, since this activity is pseudo-demonstration that anything which can be said to be "white" can also be said to be "not-white" or "black" » (Chance, *Plato's Euthydemus*, p.196).

impossible (attribuer l'adjectif « bien » à une seule chose). On pourrait certes répondre que l'éristique exploite une illusion afin de transmettre un enseignement qui dissipera cette illusion. Mais dans ce cas, l'éristique devra expliquer pourquoi cette illusion fonctionne et motive une infinité de comportements humains. Or, l'éristique est incapable d'expliquer pourquoi elle est elle-même une activité attirante pour laquelle certains humains sont prêts à payer pour en connaître les secrets. L'éristique est incapable d'expliquer pourquoi tous les hommes, ou presque, préfèrent la richesse à la pauvreté, le plaisir à la douleur et la vérité au mensonge. L'éristique, aussi subtile soit-elle sur le plan épistémologique, est incapable d'expliquer, phénoménologiquement, pourquoi Ctésippe se met en colère quand Dionysodore affirme qu'il souhaite la mort de Clinias.

Voilà pourquoi la critique de Socrate est décisive. L'éristique se contredit parce qu'elle joue sur deux plans, éthico-anthropologique et épistémologique, et la façon dont elle exploite ces deux plans fait que ceux-ci entrent directement en contradiction l'un avec l'autre. Elle se sert du plan éthico-anthropologique pour promouvoir son activité : elle promet d'enseigner la vertu à quiconque la suivra et, par conséquent, sous-entend implicitement que la vertu est un bien pour l'homme et donc que l'éristique est un bien parce qu'elle est le moyen pour posséder la vertu, mais, du même coup, elle se sert du plan épistémologique pour affirmer qu'il est impossible de déterminer ce qu'est le bien et que, par conséquent, ni la vertu ni l'erreur n'existent. C'est cette contradiction, qui mine l'éristique de l'intérieur, que dénonce Socrate à peu près au milieu du dialogue :

Voici alors, repris-je, ma question stupide. Si, en effet, nous ne commettons pas d'erreurs, ni en agissant, ni en parlant, ni en pensant, s'il en est ainsi, vous, devant Zeus, qu'êtes-vous venus enseigner ? N'affirmez-vous pas, il y a à peine quelques instants, être [en mesure] de transmettre l'excellence, [et ce] le plus admirablement parmi les humains, à qui voudrait l'apprendre ? (*Euth.*, 287a6-b1).

Cette critique est décisive dans la mesure où il est une chose que l'éristique ne pouvait renverser, c'est-à-dire le principe de non-contradiction. L'éristique se sert en effet du principe de non-contradiction pour démolir les prétentions du discours en montrant, justement, que le discours est miné par une contradiction interne, c'est-à-dire son appréhension antinomique de ce qui est. C'est ce même principe qui sert maintenant la révolte érotique contre l'éristique. L'éristique se contredit, non pas sur le plan épistémologique, ni même sur le plan éthico-anthropologique, mais sur sa façon de passer d'un

plan à l'autre. Plus simplement : l'enseignement éristique (l'appréhension antinomique de ce qui est et donc l'impossibilité de déterminer le beau et le bien) contredit sa promesse (enseigner le bien humain : la vertu, l'excellence).

II.2. Hippias ou la subordination du beau à la survie du corps

Si cette contradiction entre la promesse éthico-anthropologique de la sophistique et le contenu doctrinal de l'enseignement sophistique constitue l'élément fondamental de la critique platonicienne des sophistes, une telle contradiction devrait pouvoir être identifiée dans tous les dialogues qui mettent en scène des sophistes. À défaut de vérifier cette hypothèse par une étude exhaustive de tous ces dialogues, contentons-nous de revenir sur l'*Hippias majeur* et de déterminer ce qu'il en est pour ce dialogue qui nous a servi de point de départ.

À la fin de notre premier chapitre, nous avons montré rapidement que la définition du beau par la convenance indique un élément essentiel de la compréhension de beau et de l'admirable (τὸ καλόν). L'idée de convenance (τὸ πρέπον) révèle en effet que le beau se situe essentiellement dans la relation des parties entre elles et non dans les parties elles-mêmes. Autrement dit, la beauté du tout est irréductible à la beauté des parties qui composent le tout. Dès lors, si le beau est indissociable d'un type d'unité qui est irréductible aux unités élémentaires qui le composent, si l'unité du beau, en somme, est une « unité formelle », c'est dire que la conception matérialiste que se fait Hippias de la réalité le rend incapable d'expliquer ce qu'est le beau et l'admirable (τὸ καλόν). En effet, puisqu'Hippias partage avec le matérialisme deux principes essentiels : l'Un est Multiple et ces multiples unités élémentaires sont matérielles, il semble nécessaire de conclure que le beau, pour Hippias, ne trouve aucune assise stable dans la réalité. Autrement dit, les corps élémentaires sur lesquels Hippias fonde sa connaissance de la nature possèdent une primauté ontologique sur le beau, et l'élément noble (le beau) se trouve réduit à ses éléments humbles (les corps élémentaires).

Pourtant, Hippias n'en semble pas moins attaché à la beauté, à tel point qu'il semble collectionner l'épithète « beau » : il a de beaux vêtements, il fait de beaux discours, il a des

responsabilités politiques admirables, il a accumulé une richesse admirable³², etc. On retrouve donc encore une fois cette tension entre le plan éthico-anthropologique (Hippias et son attrait pour le beau) et la doctrine sophistique (le matérialisme). Il semble cependant possible de complexifier cette tension si on déduit du matérialisme d'Hippias un certain type de relativisme ou, plus exactement, de conventionnalisme. Si l'on se rapporte encore une fois à Démocrite, on se souviendra que les atomes ou les corps élémentaires, fondements ultimes du réel, ne possèdent pas de qualités, et que, par conséquent, la couleur, le chaud, l'amer, mais aussi le beau — peut-on ajouter légitimement —, ne sont que des « conventions » selon l'expression du penseur d'Abdère. Ainsi, puisqu'Hippias adopte sur le plan ontologique une position essentiellement matérialiste, il ne serait pas ridicule de penser qu'il défend une définition conventionnaliste (et donc relativiste) du beau et de l'admirable. Voilà pourquoi Hippias est si versatile : comprenant que la vertu est essentiellement conventionnelle, qu'elle dépend du lieu où l'on se trouve, Hippias, en bon caméléon, modifie son discours et son comportement selon le lieu où il se trouve³³.

On serait tenté de formuler ici la critique platonicienne de la sophistique telle qu'identifiée à la suite de notre lecture de l'*Euthydème*. Si l'ultime critère pour évaluer la beauté d'une chose est l'opinion de la multitude, cela conduit à dissoudre le beau dans l'opinion et à en former une conception purement relativiste. Autrement dit, le beau, l'admirable se trouve vidé de son être et réside dans son apparaître, c'est-à-dire dans ce qu'il apparaît à la multitude. L'implication d'une telle conception du beau sur la prétention

32. Pour la beauté vestimentaire d'Hippias voir *H.maj.*, 291a5-8 : « C'est bien, mon ami ; car il ne te conviendrait pas d'être souillé par un tel vocabulaire, toi qui es si admirablement (καλῶς) vêtu et si admirablement (καλῶς) chaussé, et qui es renommé dans toute la Grèce pour ta sagesse » ; pour l'élégance de son parler, voir 282b1-2 : « Tu me parais penser d'une manière tout aussi admirable (καλῶς) que celle avec laquelle tu parles, Hippias » (pour une liste non exhaustive du maniérisme rhétorique d'Hippias, voir Woodruff, *Hippias Major*, p.132-133) ; pour ses responsabilités politiques et sa fortune, voir respectivement 281a3-b1 et 282d7-e6.

33. Le souci d'Hippias pour l'opinion de la multitude et sa facilité à adapter son discours selon le lieu où il se trouve pourraient d'ailleurs expliquer pourquoi la première définition du beau que propose Hippias est une belle jeune vierge. Le mot « jeune vierge » traduit le mot grec παρθένος, et le dictionnaire Bailly donne comme dernier sens de ce mot, et ce spécifiquement pour la ville d'Athènes, la grande statue d'Athéna, œuvre du sculpteur Phidias en 438 avant notre ère, qui se dressait à l'intérieur du grand temple qui tirait justement son nom de la statue, le Parthénon (*Athéna Parthénos*). Par sa réponse, Hippias flatte la vanité athénienne en donnant comme définition du beau le nom de la déesse qui protège Athènes. Le dialogue nous donne d'ailleurs quelques autres indices de l'intention d'Hippias : on sait que ça fait longtemps qu'Hippias n'est pas venu à Athènes (*H.maj.*, 281a1-2), le premier commentaire de Socrate à cette réponse est qu'Hippias a répondu εὐδόξως, ce qui pourrait se traduire par : « de manière à se faire une bonne réputation [sous-entendu, ici, à Athènes] » (*H.maj.*, 287e5), et, en plus, il sera explicitement question de la statue d'Athéna faite par Phidias plus loin (*H.maj.*, 290b1-2).

d'Hippias d'enseigner la vertu semble désastreuse. Puisque la vertu est une chose admirable, sa définition dépend donc de l'opinion que se forme la multitude au sujet de l'admirable. Bref, la vertu est différente à Sparte et à Athènes. Autrement dit, il n'existe de définition de l'excellence humaine que locale et temporelle. Par conséquent, il n'existe pas une définition unique de l'excellence, mais de multiples définitions. On retrouve ainsi le principe de continuité d'Hippias : la multiplicité des conceptions de la vertu est en continuité avec la multiplicité des unités corporelles élémentaires qui composent le monde physique. Mais cette fois, cette multiplicité de définitions le rendrait incapable d'enseigner ce qu'est *la* vertu.

Il ne faut cependant pas se méprendre : cette conception conventionnaliste de la vertu risque de cacher une définition unitaire de ce qui est admirable pour l'homme selon Hippias. Pourquoi, doit-on se demander, Hippias est si préoccupé par l'opinion de la multitude s'il sait qu'il ne s'agit que d'une opinion ? À cette question, nous avons vu qu'Ivor Ludlam offre une réponse. La raison en est, dit Ludlam, qu'Hippias est mû par un désir de reconnaissance, il cherche plus que tout à paraître admirable aux yeux de son auditoire. Par conséquent, Hippias adopte l'opinion de son auditoire, non pas parce qu'il la juge vraie ou parce qu'il la respecte, mais parce qu'elle est le moyen par lequel il peut briller devant elle, se faire applaudir et paraître admirable³⁴. En ce sens, la compréhension conventionnaliste d'Hippias au sujet de l'admirable serait doublée d'une vision unitaire de l'excellence humaine : est un homme excellent celui qui sait se faire admirer devant différents types d'auditoires ayant chacun leur propre définition de ce qui est admirable.

Une telle interprétation n'épuise cependant pas le personnage d'Hippias. Encore une fois, la comparaison d'Hippias à Démocrite permet d'approfondir la compréhension de notre personnage. Selon Démocrite, si la doctrine matérialiste possède une utilité éthique, c'est précisément en ce qu'elle permet de se détourner de la convention et, ramenant les

34. Le discours qu'Hippias a prononcé à Sparte en est un parfait exemple. Reprenant ce qu'il juge être des « vieilles histoires » (*H.maj.*, 285d8), c'est-à-dire les récits homériques, Hippias a présenté à Sparte un discours d'inspiration homérique qui présente « quelles sont les belles occupations qui feraient en sorte qu'un jeune qui les pratiquerait devienne célèbre (εὐδοκίμοτατος) » (*H.maj.*, 286b1-2). Or, le résultat de ce discours est qu'Hippias s'est « fait louer » (ἠὺδοκίμησα ; *H.maj.*, 286a4) par les Spartiates. Ainsi, plus que le contenu de son discours (c'est-à-dire quelles sont les belles occupations qui rendent célèbre), c'est le discours lui-même, sa forme, sa présentation homérique, qui révèle la pensée d'Hippias. Ce qu'Hippias juge être une occupation admirable, c'est être applaudi par un large auditoire parce qu'on a réussi à leur présenter admirablement ce qu'ils voulaient entendre.

désirs et les craintes humaines dans leurs limites naturelles, elle conduit l'âme à l'état d'euthymie³⁵. C'est pourquoi on attribue à Démocrite cette affirmation : « Celui qui veut connaître la tranquillité [de l'âme] ne doit pas s'occuper de nombreuses affaires, pas davantage privées que publiques³⁶ ». Certes, ce n'est pas parce qu'Hippias est en accord avec Démocrite sur le plan ontologique qu'il s'accorde aussi avec lui sur le plan éthico-anthropologique. Néanmoins, le contraste est frappant. Alors que l'éthique démocritéenne vise la tranquillité de l'âme, Hippias semble rechercher le tumulte des grandes foules. Et, au fond, pourquoi Hippias désire-t-il tant être applaudi par des hommes qu'il sait être dans l'illusion, des hommes qu'il sait esclaves de la convention ?

Or, à la fin du dialogue, après que l'opposition entre Hippias et Socrate ait été reconnue, le sophiste se révèle :

Mais voici ce qui est beau et de grande valeur (καλὸν καὶ πολλοῦ ἄξιον) : être capable de présenter bien et admirablement (καλῶς) un discours devant le tribunal, l'assemblée ou toute autre autorité devant laquelle il y a discours, les convaincre et partir en rapportant, non pas le plus petit, mais le plus grand prix : la sauvegarde de sa personne, de sa fortune et de celle de ses amis (σωτηρίαν αὐτοῦ τε καὶ τῶν αὐτοῦ χρημάτων καὶ φίλων). Il faut s'accrocher à ces choses [...] (*H.maj.*, 304a6-b4).

Le passage est explicite. Si Hippias se soucie tant de l'opinion de la multitude, c'est parce qu'il la craint. Woodruff a donc raison de dire qu'Hippias cherche à tout prix à éviter la confrontation, qu'il a développé une *philosophy of agreement*, et que c'est pour cette raison qu'il se fait l'écho de son auditoire. Mais il faut encore ajouter que si Hippias cherche tant à éviter la confrontation, c'est parce qu'il sait qu'une menace pèse sur lui : la menace de devoir justifier sa vie, comme Socrate y fut contraint, devant un tribunal ou une assemblée. Le beau, l'admirable (τὸ καλόν) n'est donc pas désirable en lui-même selon Hippias, mais il s'agit d'un moyen pour assurer sa survie personnelle. C'est pourquoi Hippias accorde tant d'intérêt à l'opinion de la multitude sur le beau et l'admirable qu'il sait pourtant n'être que conventionnelle. Pour qui ne veut pas périr par la convention ou la loi (νόμος), il faut

35. « Comme le déclare Diogène Laërce, “la fin de la vie morale” est, selon Démocrite, l'euthymie (τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν), laquelle “n'est pas la même chose que le plaisir, comme certains l'ont cru à contresens, mais la sérénité et l'équilibre que connaît durablement l'âme (ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει) qui n'est pas troublée par aucune peur, aucune superstition ni aucune autre passion. [Démocrite] donne à cet état le nom bien-être (εὐεστώ), et bien d'autres encore » (Salem, *Démocrite*, p.308-309).

36. *Les écoles présocratiques*, « Démocrite », B III (Stobée, *Florilège*, IV, XXXIX, 25), trad. selon l'édition établie par Jean-Paul Dumont, p.491.

savoir amadouer ce « tyran des hommes³⁷ » en faisant paraître admirable et belle sa vie et sa personne. Et on retrouve ainsi la fascination du sophiste pour la puissance, et plus précisément la puissance de faire paraître beau ce qui ne l'est pas, fascination sur laquelle Platon insiste à trois reprises dans l'*Hippias majeur*³⁸. Dans ses derniers retranchements, Hippias se fait donc une conception parfaitement utilitaire du beau. L'utilité du beau, de l'admirable (τὸ καλόν) est d'assurer une sauvegarde du corps et des biens corporels en cas de menace. Et ce principe éthique est en parfait accord avec le matérialisme ontologique d'Hippias. Dans les deux cas en effet, l'élément noble (le beau) dépend de l'élément humble (le corps : ontologiquement et axiologiquement).

II.3. L'écart entre la promesse sophistique et l'enseignement sophistique

Plus complexe sur le plan éthico-anthropologique, la position d'Hippias se trouve cependant aux prises avec la même difficulté que la position d'Euthydème et Dionysodore. D'un côté, Hippias exploite le désir humain pour ce qui est beau et admirable en s'affichant comme un professeur capable d'enseigner à qui le voudra l'excellence, mais d'un autre côté, ses positions les plus fondamentales, tant sur le plan ontologique que sur le plan éthico-anthropologique, le conduisent à dénigrer ce qui est beau et admirable. Sur le plan ontologique, Hippias affirme que le beau et l'admirable ne possèdent pas véritablement de substance, du moins pas autant que ces corps élémentaires qui constituent l'ultime fondement du réel. Par conséquent, le beau et l'admirable relèvent uniquement de la convention et de l'opinion. Sur le plan éthique, Hippias accorde certes une certaine valeur

37. C'est ainsi qu'Hippias nomme la loi dans le *Protagoras* : « Selon la nature, le semblable est parent du semblable, mais la loi (νόμος), "tyran des hommes", oppose sa contrainte à la nature » (337d1-3, trad. Alfred Croiset).

38. « Absolument. Beaucoup d'autres choses, certes, Socrate, nous témoignent qu'il en est ainsi, mais tout spécialement la politique. Dans les affaires politiques, en effet, et dans sa propre Cité, rien n'est plus beau que la puissance (τὸ δυνατὸν), et rien n'est plus laid que d'être impuissant » (*H.maj.*, 296a1-4). La dernière citation est explicite, mais si on repense aux autres moments où Hippias s'est le plus impliqué dans le dialogue avant l'ultime opposition au sujet de l'unité, on constate alors que cette fascination pour la puissance était déjà présente. En effet, pour justifier l'or, Hippias avait dit : « Nous savons tous, en effet, que là où il s'y joint, et quand bien même la chose aurait paru laide en premier, elle paraît belle dès qu'elle est embellie par l'or » (*H.maj.*, 289 e4-6) ; et quand il eut à justifier le fait que la convenance faisait paraître, et non pas être, beau, il avait dit : « Tout comme lorsque quelqu'un met un vêtement ou un soulier qui lui va, quand bien même il serait ridicule, il paraît plus beau » (*H.maj.*, 294a3-5). Dans les deux cas, Hippias avait justifié sa réponse en insistant sur le fait que l'objet en question possède la puissance de transformer ce qui est laid ou ridicule en une chose belle et admirable.

au beau et à l'admirable, mais cette valeur est dérivée et utilitaire. Le mouvement qui mène au beau n'est pas le désir du bien selon Hippias, mais la fuite du mal. Le beau et l'admirable sont utiles pour sauver le corps et les biens corporels. Bref, tant ontologiquement qu'éthiquement, Hippias limite son enseignement aux corps, ce qui ne laisse à toute fin pratique plus aucune place pour le beau et l'admirable.

La promesse des sophistes à enseigner la vertu se trouve être une promesse trompeuse aux yeux de Socrate. Intéressé par les sophistes parce qu'ils prétendent enseigner comment devenir un homme admirable et excellent, Socrate apprend finalement auprès d'eux que le beau, l'admirable (τὸ κολόν) est soit impossible à déterminer pour l'homme (Euthydème et Dionysodore) soit subordonné aux corps élémentaires sur le plan ontologique et aux biens corporels sur le plan éthique (Hippias). Les trois sophistes que nous avons examinés se trouvent donc à nier ce désir fondamental de Socrate qui l'avait conduit à s'entretenir avec eux : le désir de mener la meilleure vie, une vie admirable en étant un homme excellent. Selon Euthydème et Dionysodore, il est impossible de déterminer ce qu'est la meilleure vie. Selon Hippias, la meilleure vie consiste à fuir le mal en se protégeant sous le bouclier de ce qui est conventionnellement reconnu comme étant beau et admirable. Ces deux enseignements sophistiques, quoique distincts, se rejoignent en ceci qu'ils sont en contradiction avec ce qu'ils prétendent être, c'est-à-dire une sagesse admirable conduisant à l'excellence humaine.

III. Socrate ou les implications ontologiques et épistémologiques de la primauté de la question de la meilleure vie

Après avoir dégagé cette critique éthico-anthropologique des sophistes, la tâche qui nous incombe consiste à évaluer les implications de cette critique sur les plans ontologique et épistémologique. Autrement dit, puisque la doctrine des sophistes peut être comprise comme une négation (ontologique ou épistémologique) de l'« unité formelle », il s'agit maintenant d'évaluer en quoi la primauté de la question de la meilleure vie nécessite un type d'unité comme l'« unité formelle ». Cet examen sera également l'occasion d'évaluer dans quelle mesure ce retour au plan éthico-anthropologique permet d'échapper aux problèmes soulevés par l'éristique.

III.1. La question de la meilleure vie et l'« unité formelle »

Les deux discours protreptiques de Socrate dans l'*Euthydème* montrent que le problème que pose la question du bonheur et de la meilleure vie est un problème gnoséologique, car il s'agit de savoir déterminer le bon usage des différents biens qui sont nécessaires pour atteindre le bonheur. C'est pourquoi la multitude des biens avait été réduite par Socrate au seul bien qu'est la sagesse. Mais cela implique que la question de la meilleure vie pose également un problème d'unité. Il s'agit en effet de trouver l'unité qui permet que chacun des biens (santé, richesse, courage, etc.) trouve la place qui lui convient et, par conséquent, soit recherché dans la mesure qui lui convient. Selon les termes de *La République*, il s'agit de faire régner la justice entre ces différents biens : il faut les harmoniser et les lier ensemble de façon à ce que l'homme qui les recherche soit véritablement un³⁹.

Le problème d'unité que pose la question de la meilleure vie n'est donc pas un problème d'unité selon une conception élémentaire et plurielle. En effet, le problème ne concerne pas tant chacun des biens numériquement distincts pris individuellement, mais leur relation, leur harmonie, voire leur convenance. Le problème d'unité que soulève la question de la meilleure vie relève donc d'une conception formelle de l'unité. On peut d'ailleurs comparer le problème de la meilleure vie à la beauté de la statue d'Athéna de Phidias à partir de laquelle l'idée de convenance avait été énoncée. Tout comme ce n'est ni l'or en lui-même, ni l'ivoire en lui-même, ni la pierre en elle-même qui fait que la statue est belle, mais leur relation, leur convenance, de même ce n'est ni l'argent en lui-même, ni la santé en elle-même, ni les honneurs en eux-mêmes, ni le courage en lui-même, ni la

39. « But in truth justice was, as it seems, something of this sort ; however, not with respect to man's minding his external business, but with respect to what is within, with respect to what truly concerns him and his own. He doesn't let each part in him mind other people's business or the three classes in the soul meddle with each other, but really sets his own house in good order and rules himself ; he arranges himself, becomes his own friend, and harmonizes the three parts, exactly like three notes in a harmonic scale, lowest, highest and middle. And if there are some other parts between, *he binds them together and becomes entirely one from many, moderate and harmonized* (πάντα τὰὐτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γεγόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμωσμένον). Then, only then, he acts, if he does act in some way — either concerning the acquisition of money, or the care of the body, or something political, or concerning private contracts. In all these actions he believes and names a just and fine action one that preserves and helps to produce this condition, and wisdom the knowledge that supervises this action ; while he believes and names an unjust action one that undoes this condition, and lack of learning, in its turn, the opinion that supervises this action » (*Republic*, 443c9-444a2, trad. A. Bloom ; les italiques sont de nous). Voir aussi 462a9-b2 : « Have we any greater evil for a city than what splits it and makes it many instead of one ? Or a greater good than what binds it together and makes it one ? » (trad. A. Bloom).

mémoire en elle-même, ni la vivacité d'esprit en elle-même qui fait qu'on peut vivre une bonne vie, mais leur relation, leur harmonie. Et comme le bon rapport entre les différents biens dépend essentiellement de la connaissance de ce qu'est le plus grand bien pour l'homme, donc sa finalité, sa nature, l'unité dont dépend la meilleure vie peut être exprimée en un seul mot : *la sagesse*⁴⁰.

Il est possible d'exprimer ce lien entre la question de la meilleure vie et l'« unité formelle » d'une autre façon en s'appuyant sur l'*Hippias majeur*. La question de la meilleure vie, nous l'avons déjà souligné, est une partie de la question qui cherche à définir ce qu'est l'admirable (τὸ καλόν). En effet, vivre la meilleure vie est synonyme de vivre la vie humaine la plus admirable. Or, à la fin de l'*Hippias majeur*, après que le sophiste ait révélé la conception purement utilitaire qu'il se fait de l'admirable, Socrate explique ce qui le retient de suivre la définition du sophiste.

Hippias, mon ami, tu es bienheureux, parce que tu sais ce à quoi un homme doit s'occuper, et tu t'y occupes suffisamment, comme tu dis. Mais un certain sort divin, apparemment, me retient, et fait que je m'égare et que je me retrouve toujours embarrassé ; et si je vous expose mes propres difficultés, à vous savants du discours, je me fais insulter par vous, aussitôt que je [vous] les ai exposées. Et vous me dites ce que tu me dis maintenant : que je me préoccupe de choses insensées, minuscules et d'aucune valeur. Et quand, convaincu par vous, je dis ce que vous [dites], comme quoi le plus puissant, et de beaucoup, est d'être capable de présenter bien et admirablement un discours achevé devant le tribunal ou devant tout autre rassemblement [d'hommes], j'entends les reproches de quelques-uns d'ici et de cet homme qui me réfute toujours. Car il m'arrive de lui être des plus apparentés et d'habiter la même maison. Donc, quand je rentre à la maison, chez moi, et qu'il entend ce que je dis, il me demande si je n'ai pas honte de discuter si hardiment au sujet des belles occupations, alors que j'ai été si clairement réfuté au sujet du beau, parce que je ne sais aucunement ce qu'il est en lui-même. « Comment toi, pourtant, iras-tu [dire] quel discours serait présenté avec beauté et lequel non, ou toute autre action quelle qu'elle soit, si tu ignores [ce qu'est] le beau ? Et disposé ainsi, tu crois qu'il est préférable pour toi d'être vivant plutôt que mort ? » (*H.maj.*, 304b7-e3).

40. Dans la mesure où les sophistes nient la possibilité de l'« unité formelle », si ce n'est de la sagesse, il n'est pas étonnant qu'ils en viennent à subordonner leur activité intellectuelle aux biens corporels (sauvegarde du corps et de la richesse) et politiques (désir de reconnaissance). Nous avons déjà vu (section II.2. de ce chapitre) comment Hippias considère que son savoir sur l'admirable lui permet à la fois de mieux être applaudi et de mieux se protéger, et ce, peu importe le lieu où il se trouve. Pour ce qui est d'Euthydème et Dionysodore, si nous avons montré que dans sa forme la plus sérieuse l'éristique vise à révéler la vanité du discours, il n'empêche que les deux sophistes recherchent également les applaudissements (voir *Euth.*, 276b7, d1 et 303b1-3).

La recherche de la meilleure vie conduit nécessairement à dépasser la perspective anthropologique. Car pour déterminer ce qui est beau et admirable pour l'homme, il faut préalablement pouvoir déterminer ce qu'est le beau (τὸ καλόν) en lui-même. Puisque la meilleure vie n'est qu'une partie du beau et de l'admirable — en regard du cosmos il s'agit en effet de la partie anthropologique du beau et de l'admirable, de cette partie qui concerne l'homme —, on ne saurait réduire la compréhension du tout (le beau, l'admirable en lui-même) à la compréhension de la partie (la vie humaine admirable). La question de la meilleure vie, selon la compréhension que Socrate s'en fait, appelle donc un type d'ontologie particulier dans lequel il faut faire place à un type d'unité comme l'« unité formelle ». Socrate ne cesse de répéter, et ce à plusieurs niveaux, qu'il n'est pas toujours possible, et que ce serait une erreur, de réduire le tout (la parité de la dyade, le beau et l'admirable comme convenance, la connaissance de ce qui est en soi) à ses parties (les deux unités impaires, l'or, l'ivoire et la pierre, et la connaissance de ce qui est pour nous). Pour répondre à la question de la meilleure vie, la vie la plus admirable, il faut donc concevoir un type d'unité comme l'« unité formelle ».

III.2. « *Ce que parler veut dire*⁴¹ »

Enfin, la difficulté majeure que soulève l'éristique au sujet du discours est que si le discours affirme l'être de manière absolue, dès lors toute recherche philosophique est incapable de dépasser la multiplicité des opinions sur un sujet donné (par exemple, la meilleure vie). C'est en effet cette multiplicité indépassable — ou sous sa forme la plus simple la dualité antinomique — qui rend vaine la simple tentative d'une recherche de ce que peut être la meilleure vie. En accordant maintenant la primauté à la question de la meilleure vie, le problème que soulève l'éristique est celui de savoir s'il existe une conception du discours qui n'a pas pour effet de paralyser le désir humain pour le bien et la meilleure vie. À notre connaissance, l'interprétation de la philosophie platonicienne qui

41. Nous empruntons cette expression à François Châtelet, *Platon*, Paris, Gallimard, 1995, p.69.

explique le mieux la conception du discours qui accompagne ce renversement dans l'ordre des priorités est celle de Leo Strauss⁴².

Selon Strauss, l'innovation qui est celle de Socrate est de faire débiter son interrogation sur toutes choses, sur le tout, par une interrogation sur les opinions au sujet de toutes les choses. Autrement dit, « Socrates started not from what is first in itself or first by nature but what is first for us, from what comes to sight first, from the phenomena⁴³ », ou encore, l'innovation de Socrate consiste en « a new approach to the understanding of all things⁴⁴ ». Ce que constate Socrate, c'est que ce qui est premier pour nous, ce n'est pas la chose en elle-même, mais ce qu'on en dit, c'est-à-dire l'opinion qu'on en a. Ainsi, le point de départ pour chercher à connaître ce qu'est la meilleure vie (ou ce qu'est l'admirable, le beau, τὸ καλόν) devra considérer ce qui se présente à leur « surface⁴⁵ », c'est-à-dire l'opinion qui en est véhiculée (l'argent est un bien, l'or est beau, etc.). L'opinion est donc le mode sous lequel toute chose se donne premièrement à nous, et c'est à partir de l'opinion que Socrate interroge la nature de chaque chose.

Toutefois, l'opinion n'est pas la chose en elle-même, car au sujet d'une chose unique il existe toujours une multiplicité d'opinions. La philosophie, qui consiste « in the ascent from opinions to knowledge or to the truth⁴⁶ », est donc nécessaire, ou du moins suscitée par l'opinion. « Recognizing the contradiction, one is forced to go beyond opinions toward the consistent view of the nature of the thing concerned⁴⁷ ». Tout cela signifie que l'opinion possède en elle-même une nature particulière : elle n'est pas la chose en elle-même, mais « is based on some awareness, on some perception with the mind's eye, of something⁴⁸ ». L'opinion, écrit Strauss, « points beyond itself⁴⁹ », et la question socratique par excellence « Qu'est-ce que... ? » révèle que ce « beyond » est la forme ou l'idée de cette chose : « That to which the question "What is?" points is the *eidos* of a thing, the

42. Disséminée dans plusieurs ouvrages, l'interprétation straussienne de la philosophie platonicienne n'est pas facile à reconstruire. Nous ne prétendons donc pas offrir une reconstruction complète et exhaustive de l'interprétation straussienne du platonisme. Ce que nous présentons ici s'appuie uniquement sur le quatrième chapitre de *Natural Right and History*.

43. Leo Strauss, *Natural Right and History*, p.123-24.

44. *Ibid.*, p.122.

45. *Ibid.*, p.123.

46. *Ibid.*, p.124.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*, p.125.

shape or form or character or “idea” of a thing⁵⁰ ». À partir de ces éléments, Strauss reconstruit de manière fort originale ce que l’on nomme traditionnellement la théorie platonicienne des Idées⁵¹. Le mot « idée » ou « forme » (ἡ ἰδέα ou τὸ εἶδος) désigne d’abord l’aspect extérieur d’une chose, c’est-à-dire ce qui la distingue des autres choses. Ainsi, « “to be” means “to be something” and hence to be different from things which are “something else” ; “to be” means therefore “to be a part”⁵² ». C’est dire, donc, que les idées s’inscrivent dans un tout qui les dépasse. Pour cette raison, Strauss écrit que « the whole cannot “be” in the same sense in which everything that is “something” “is” ; the whole must be “beyond being”⁵³ ». Autrement dit, de même que l’idée est indiquée par les opinions qui s’y rapportent mais ne saurait se réduire à ces opinions ou à l’une d’entre elles, de même, le tout est indiqué par l’ensemble des idées mais ne saurait être réduit à une idée⁵⁴. Ainsi, chercher à comprendre le tout, c’est chercher à comprendre « the unity that is revealed in the manifest articulation of the completed whole⁵⁵ ». Cette unité du tout (ou de l’idée), qui est irréductible à l’unité de ses parties, est précisément ce que nous avons nommé « l’unité formelle »⁵⁶.

50. *Ibid.*, p.123.

51. Selon Daniel Tanguay, « l’interprétation straussienne de la théorie des idées s’éloigne considérablement des interprétations traditionnelles et demeure fondamentalement problématique » (*Leo Strauss*, p.285). L’interprétation straussienne, toujours selon Tanguay, serait mue par un procédé « d’atténuation ou d’affaiblissement des positions métaphysiques fortes généralement attribuées aux philosophes anciens. [...] Dans cette logique de l’atténuation, les idées ne sont pas tant des êtres subsistants éternels que des problèmes fondamentaux et permanents. Ils sont éternels tant qu’il y a une intelligence humaine pour se laisser influencer par eux, ou encore tant qu’il existe un philosophe pour les penser. Les idées ainsi comprises ne se découvrent pas dans un autre monde, mais bien dans le monde commun ou dans le monde de l’opinion, au plus près de l’homme » (*ibid.*, p.287).

52. Strauss, *Natural Right and History*, p.122. Ou encore, selon le langage du *Sophiste*, « être » signifie « être autre chose que » : « Une fois démontré, en effet, et qu’il y a une nature de l’autre et qu’elle se détaille à tous les êtres en leurs relations mutuelles, de chaque fraction de l’autre qui s’oppose à l’être nous avons dit audacieusement : c’est ceci même qu’est réellement le non-être » (258d7-e3).

53. Strauss, *Natural Right and History*, p.122.

54. Sur ce point précis et pour une reconstruction plus complète de l’interprétation straussienne de la théorie des idées, voir Gilles Labelle, « La communauté moderne et le règne de l’Ego suivant Leo Strauss », *Carrefour*, 19 (1997), p.162 ; voir aussi Daniel Tanguay, *Leo Strauss*, p.285-288.

55. Strauss, *Natural Right and History*, p.123.

56. Il nous semble d’ailleurs que Strauss distingue entre ce que nous nommons l’unité élémentaire et « l’unité formelle » dans ce passage : « The whole has a natural articulation. To understand the whole, therefore, means no longer primarily to discover the roots [les atomes de Démocrite ou les corps d’Hippias par exemple] out of which the completed whole, the articulated whole, the whole consisting of distinct groups of things, the intelligible whole, the *cosmos*, has grown, or to discover the cause which has transformed the *chaos* into *cosmos*, or to perceive the unity [idem] which is hidden behind the variety of things or appearances, but to understand the unity that is revealed in the manifest articulation of the completed whole » (*ibid.*). Strauss insiste également sur le fait qu’on ne peut pas réduire la connaissance du tout à la connaissance de ses parties : « The unfinishable character of the quest for adequate articulation of the whole does not entitle one,

L'interprétation de Strauss est intéressante dans la mesure où elle souligne le fait que le discours ne présente pas complètement la chose dont il parle, mais la présente suffisamment pour la laisser entrevoir et désirer. Cette conception du discours et de l'opinion n'est donc plus vulnérable aux attaques éristiques des sophistes, car elle s'oppose d'emblée à l'affirmation selon laquelle le discours dit ce qui est. En fait, le discours, par l'opinion (la richesse est un bien, l'or est beau, etc.), présente un être (le bien, le beau), mais le présente en le voilant (car la richesse n'est pas le bien et l'or n'est pas le beau) et, par le fait même, suscite le désir et la recherche de la chose en question. Ainsi, pour reprendre le vocabulaire heideggerien, on peut dire que la forme ou l'idée, ce que les hommes visent en parlant (le bon, le beau, juste, etc.), se présente à l'homme sous la forme d'une absence : l'opinion⁵⁷. Cela n'implique cependant pas que toutes les opinions sur un sujet se valent. Si, en effet, toute opinion sur le beau à la fois voile et dévoile le beau, certaines contribuent davantage à son voilement qu'à son dévoilement. Par exemple, l'opinion qui exprime que le beau est la convenance dévoile davantage le beau que celle qui exprime que le beau est une jeune vierge. En ce sens, il existe une hiérarchie entre les opinions. C'est pourquoi la dialectique socratique des différentes opinions, en posant la

however, to limit philosophy to the understanding of a part, however important. For the meaning of a part depends on the meaning of the whole » (*ibid.*, p.125-126).

57. Comme l'explique Jacques Rolland de Renéville : « On sait que selon Heidegger [...] l'être à la fois se manifeste et se dissimule par les étants eux-mêmes dont il est la source, en sorte que pour l'homme, être-dans-le-monde signifie à la fois pressentir l'être et s'en voir interdire l'accès par les étants eux-mêmes. L'être à la fois se présente et se dérobe, il est à la fois présent et absent » (*L'Un-Multiple*, p.34). C'est en ce sens que nous comprenons ce que Rolland de Renéville dit de l'opinion en commentant *Le Sophiste* : « Vraie ou fautive, l'opinion est d'abord position, c'est-à-dire dialectique en ce sens que son objet, le *δοξαστόν*, se situant entre l'être et le non-être, prend par rapport au non-être le sens d'un être, et par rapport à l'être celui d'un non-être, la situant ainsi elle-même "entre la science et l'ignorance" » (*ibid.*, p.187). Gilles Labelle explique quant à lui le statut « quelque peu paradoxal » de l'idée à l'aide des concepts de « dedans » et de « dehors » : « D'un côté, la justice existe comme si elle était comprise *au-dedans* d'une opinion telle que "ceci est juste (ou injuste)" ; on pourrait dire, en d'autres mots, que celui qui parle, dans la mesure où il peut être désigné comme le porteur de l'énoncé, est aussi porteur de l'idée de justice. De l'autre, comme le révèle le fait que celui qui parle se trouve incapable de la définir, la justice ne se confond pas avec l'opinion où elle niche, se trouvant donc en même temps *au dehors* de l'énoncé, le "dépassant". La justice "échappe", en quelque sorte, à celui qui énonce une opinion telle que "ceci est juste (ou injuste)" ; si celui-ci en est le porteur dans son discours, en même temps, il faudrait dire qu'il ne la possède pas, qu'il n'en est pas le maître ou l'auteur — en d'autres mots que quelque chose, du sein même de son discours, le transcende, "parle en lui". [...] Bref, sitôt qu'elle parle, qu'elle évalue, l'humanité qui vit en Cité fait émerger un quelque chose qu'elle n'a pas fait, irréductible à elle ; la Cité, suivant la philosophie politique classique telle qu'interprétée par Strauss, ne repose donc pas entièrement sur elle-même, elle pointe en direction d'un "dehors", soit la "totalité des natures" (la justice, la beauté, etc.), qu'on peut aussi appeler le "tout", lequel est, paradoxalement, exprimé nulle part ailleurs que du dedans de la Cité elle-même » (« La communauté moderne et le règne de l'Ego suivant Leo Strauss », p.159-160).

question « Qu'est-ce que ? », permet un certain progrès même si l'objet visé par la recherche demeure en partie voilé. Ainsi, une telle conception du discours s'accorde parfaitement avec ce fait anthropologique fondamental qu'est l'éros humain et suscite et alimente son désir éthique pour la meilleure vie.

Nous sommes enclin à adhérer à l'interprétation straussienne, car, selon celle-ci, le Multiple (les opinions, la richesse est un bien) suscite l'Un (la forme, le bien) ; une unité, ce n'est plus nécessaire de le répéter, qui est irréductible à la multiplicité qui la révèle. Selon une telle conception, parler, c'est toujours alimenter le désir et la recherche du bien et du vrai.

CONCLUSION

Ce travail avait pour objectif de dégager le motif et l'enjeu de la critique platonicienne des sophistes dans l'*Hippias majeur* et l'*Euthydème*. Selon les hypothèses que nous avons formulées, le motif de la critique platonicienne est que la doctrine sophistique, que celle-ci s'élabore à partir d'une perspective ontologique ou épistémologique, conduit à la négation de ce type d'unité qu'est l'« unité formelle ». L'enjeu de cette critique, avons-nous également avancé, concerne la cohérence de la position sophistique : en niant l'« unité formelle », la doctrine sophistique s'interdit la possibilité d'un savoir unifié sur le beau, l'admirable (τὸ καλόν), et, par conséquent, ne peut remplir sa promesse éthique de pouvoir enseigner l'excellence humaine.

Les résultats auxquels nous parvenons au terme de ce travail corroborent pour l'essentiel nos hypothèses. Deux éléments méritent toutefois d'être ici soulignés. Premièrement, d'un point de vue méthodologique, nous espérons avoir montré qu'il est non seulement utile, mais nécessaire, de prendre au sérieux la position sophistique pour comprendre la critique qu'en fait Platon. Même si Hippias, Euthydème et Dionysodore peuvent être considérés, au sein du corpus platonicien, comme des sophistes de second ordre, ce serait une erreur de croire que, pour cette raison, ces sophistes ne possèdent pas véritablement de position intellectuelle. Nous avons consacré une large partie de notre travail à reconstruire la doctrine sophistique telle qu'elle se présente dans l'*Hippias majeur* et dans l'*Euthydème* afin de montrer que l'opposition de Socrate aux sophistes dans ces deux dialogues est l'occasion d'une réflexion sérieuse sur certains des plus grands problèmes qui se posent à l'être humain. Plus précisément, les positions défendues par Hippias, Euthydème et Dionysodore soulèvent la question du rapport de l'un au multiple et du multiple à l'un. En s'appuyant sur une doctrine matérialiste selon laquelle le fondement ultime du réel réside dans les multiples unités matérielles élémentaires qui le constituent (Hippias) ou en déconstruisant les prétentions du discours à atteindre un savoir unifié et non contradictoire par des « arguments » éristiques qui exploitent ses antinomies indépassables (Euthydème et Dionysodore), ces trois sophistes affirment, selon la

perspective à partir de laquelle ils parlent (ontologique ou épistémologique), l'impossibilité d'unifier le multiple.

La doctrine sophistique constitue par conséquent une prise de position forte au sujet de l'un et du multiple, et c'est en regard de cette prise de position que Platon propose le concept d'« unité formelle ». L'attaque la plus directe contre l'« unité formelle » vient nécessairement d'une doctrine qui, se positionnant sur le terrain de l'ontologie, affirme l'impossibilité que le Multiple soit Un. Afin de défendre l'existence de l'« unité formelle », il faut donc démontrer les limites d'une telle attaque, c'est-à-dire démontrer que l'affirmation « l'Un est Multiple » n'est pas en mesure de rendre compte de tous les types d'unités qui existent. Dans l'*Hippias majeur*, Socrate offre une telle démonstration avec l'exemple de la dyade : puisque la parité de la dyade est irréductible aux deux unités impaires qui la composent, l'unité de la dyade ne relève donc pas de ses parties, c'est-à-dire les unités impaires numériquement distinctes, mais de sa forme (εἶδος), d'où l'appellation d'« unité formelle ». Si cette démonstration, en tant que telle, se limite aux mathématiques, elle s'applique cependant également au beau, à l'admirable (τὸ καλόν) qui, pas plus que la parité de la dyade, ne saurait se réduire aux différents éléments qui composent ce à quoi l'on attribue la beauté. La beauté d'un tout se situe essentiellement dans la relation des parties entre elles, dans leur convenance (τὸ πρέπον). Mais le beau, l'admirable (τὸ καλόν) possède une « unité formelle » dans un autre sens aussi. L'unité du beau est formelle car elle dépend essentiellement du discours pour être exprimée et dévoilée : c'est en effet parce qu'il existe une multiplicité d'opinions sur une seule et même chose, le beau, que la question de l'unité du beau peut être posée. En ce sens, l'acquis important de notre lecture de l'*Hippias majeur* est la compréhension de la dialectique socratique comme méthode de recherche qui dévoile que le multiple (les opinions sur le beau) appelle l'un (la définition du beau en lui-même).

C'est cet acquis qui a servi de point de départ à notre lecture de l'*Euthydème*, dialogue qui, avons-nous montré, peut être considéré comme la présentation par Platon de la réplique sophistique à la critique du matérialisme de l'*Hippias majeur*. L'opposition qu'il est en effet possible de soulever contre la dialectique socratique telle que nous l'avons définie à la suite de notre lecture de l'*Hippias majeur* consiste à démontrer que le discours humain est aux prises avec d'indépassables contradictions qui ruinent tout espoir de

dépasser la multiplicité vers l'un. Or, c'est exactement l'argument qui peut être dégagé de l'activité éristique que pratiquent les sophistes Euthydème et Dionysodore. Leur capacité à renverser n'importe quelle affirmation, et à renverser tout aussi facilement sa contradictoire, n'est possible qu'en vertu d'une position épistémologique fondamentale qui défend que le discours ne peut faire autrement que d'affirmer ce qui est, mais ce, toujours de manière antinomique. L'éristique démontre que le discours, s'il affirme l'être, n'en est pas moins miné par des contradictions internes qui lui interdisent à jamais l'accès à une vérité une. La position éristique, tant qu'elle demeure dans le cadre épistémologique qu'elle a défini, est, pour ainsi dire, inattaquable. C'est pourquoi nous avons montré les failles de l'interprétation suivant laquelle l'éristique ne serait qu'un moment de la dialectique platonicienne, un moment qui dévoilerait l'antinomie dans toute sa complexité, pour finalement révéler que cette antinomie réside dans les choses elles-mêmes.

Ce court résumé de l'itinéraire des deux premiers chapitres de ce travail conduit au deuxième élément sur lequel nous voulons insister. Bien que l'« unité formelle » demeure un concept clé pour comprendre la critique platonicienne des sophistes dans l'*Hippias majeur* et l'*Euthydème*, ce dernier ne saurait cependant rendre compte à lui seul de cette critique. Il est en effet indispensable de comprendre que l'exigence de l'« unité formelle » provient de la priorité qui est accordée à la question de la meilleure vie comme objet de la recherche philosophique. La priorité de la question de la meilleure vie implique que la donnée fondamentale et irréductible est le désir d'être heureux, l'amour du bien, en un mot l'éros. Ce désir est fondamental et irréductible, car c'est de lui que la philosophie, comme activité et mode de vie, tire sa motivation et sa raison d'être. Ainsi, le savoir que recherche Socrate dans les dialogues de Platon se doit, sinon de satisfaire absolument ce désir, à tout le moins d'en rendre compte. Or, c'est précisément sur ce point qu'achoppe le savoir sophistique tel que défendu par Hippias, Euthydème et Dionysodore. Aussi subtil et élaboré soit-il d'un point de vue ontologique ou épistémologique, ce savoir est incapable d'expliquer au moins une chose : l'homme et son désir de posséder le bien. Autrement dit, l'intérêt qu'accorde naturellement l'homme à ce qui est beau et bien, et donc la primauté du beau et du bien sur le plan anthropologique, est nié par la doctrine sophistique sur le plan ontologique (primauté de l'élément humble : l'unité élémentaire, l'atome, le corps sur l'élément noble : le beau, l'admirable) ou épistémologique (impossibilité de déterminer par

le discours ce qui est beau ou bon). Cette contradiction entre les conséquences de la position ontologique ou épistémologique de la doctrine sophistique et la donnée anthropologique fondamentale du désir de posséder le bien mine de l'intérieur la position sophistique, car les sophistes reconnaissent eux aussi la primauté de ce désir quand ils s'affichent publiquement comme des hommes capables d'enseigner l'excellence humaine, c'est-à-dire ce qu'est le bien pour l'homme et comment vivre admirablement. Pour cette raison, attaquer la position sophistique sur la question de l'unité, et révéler son rejet de l'« unité formelle », est d'abord une façon de révéler les implications anthropologiques de la doctrine sophistique pour pouvoir ensuite dénoncer la contradiction qui l'affecte. Autrement dit, pour reprendre les termes de nos hypothèses initiales, le motif de la critique platonicienne des sophistes (la négation de l'« unité formelle ») est subordonné à son enjeu (la contradiction entre la doctrine sophistique et sa promesse éthique).

Ce rapport de subordination ne veut pas signifier que le concept d'« unité formelle » est une simple ruse de la part de Platon pour révéler les contradictions éthiques et anthropologiques de la doctrine sophistique. Au contraire, nous avons montré que la dialectique socratique, comprise sous l'horizon de la question de la meilleure vie, appelle une ontologie où il est fait place à l'« unité formelle ». La nécessité de l'« unité formelle » peut en effet s'exprimer de deux façons. Premièrement, l'idée même de meilleure vie requiert que l'on fasse l'unité d'une multiplicité de biens qui n'ont pas de dénominateur commun entre eux. Le type d'unité que requiert la meilleure vie n'est donc pas l'unité élémentaire, mais une unité similaire à l'unité du beau par la définition de la convenance. C'est dire que la question de la meilleure vie requiert l'« unité formelle » de différents biens par la sagesse. La deuxième façon d'exprimer la nécessité de l'« unité formelle » pour répondre à la question de la meilleure vie consiste à faire remarquer qu'on ne peut pas déterminer adéquatement ce qui est admirable pour l'homme si on ne sait pas ce qu'est l'admirable en lui-même. Ainsi, puisqu'il est impossible de réduire la connaissance du tout à la connaissance d'une partie du tout, il faut penser un type d'unité qui est irréductible aux unités élémentaires. Cela dit, compte tenu de l'objectif de ce travail, le problème de l'« unité formelle » demeure subordonné à la question de la meilleure vie, car il est impossible d'expliquer adéquatement la critique platonicienne des sophistes dans l'*Hippias majeur* et l'*Euthydème* sans préalablement avoir resitué l'opposition de Socrate aux

sophistes dans la perspective de son enjeu éthique et anthropologique. Détaché du contexte éthique que lui confère la question de la meilleure vie, le concept d'« unité formelle » peut difficilement résister aux attaques épistémologiques de l'éristique.

Enfin, ce primat de l'anthropologie et de l'éthique nous incite à conclure sur une note morale. Au-delà de toutes les subtilités d'interprétation sur lesquelles nous avons peiné durant ce travail, l'*Hippias majeur* et l'*Euthydème* donnent à comparer Hippias, Euthydème et Dionysodore à Socrate. Que la présentation de ces hommes soit fidèle ou non à ce qu'ils furent historiquement n'est pas ce qui compte finalement. Ce qui compte, en lisant Platon, c'est le jugement que l'on portera sur ces hommes. Et nous ne saurions mieux exprimer le nôtre qu'en paraphrasant Montaigne et dire : « Vraiment, il est bien plus aisé de parler comme Euthydème et Dionysodore et vivre comme Hippias, qu'il n'est aisé de parler et vivre comme Socrate. Là, loge l'extrême degré de perfection et de difficulté : l'art n'y peut joindre ».

BIBLIOGRAPHIE

1. Corpus des œuvres

1.1. Œuvres étudiées et édition de référence pour le texte grec

- PLATON, *Hippias majeur*, *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Alfred Croiset, tome II, Paris, Les Belles Lettres, 1972 [1921], p.9-43.
- , *Euthydème*, *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Louis Méridier, tome V, 1^{ère} partie, Paris, Les Belles Lettres, 1989 [1931], p.143-197.

1.1.a. Autres traductions pour l'étude de l'*Hippias majeur*

- PLATON, *Le grand Hippias*, *Œuvres complètes*, traduction de Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, tome I, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1950, p.21-56.
- , *Hippias majeur*, *Premiers dialogues*, traduction d'Émile Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1994 [1967], p.353-396.
- , *Hippias majeur*, traduction de Victor Cousin revue et suivie d'une analyse par Jean Lacoste, Paris, Hatier (coll. « Les classiques Hatier de la philosophie »), 2001, 112 p.
- , *Hippias Major*, Translated, with Commentary and Essay by Paul Woodruff, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1982, 211 p.

1.1.b. Autres traductions pour l'étude de l'*Euthydème*

- PLATON, *Euthydème*, traduction de Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, tome I, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1950, p.559-611.
- , *Euthydème*, *Protagoras*, *Euthydème*, *Gorgias*, *Ménexène*, *Ménon*, *Cratyle*, traduction d'Émile Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1996 [1967], p.109-151.
- , *Euthydème*, traduction nouvelle, introduction et notes par Monique Canto, Paris, GF-Flammarion, 1989, 255 p.
- , *Euthydemus*, Translated, with an Introduction, by Rosamond Kent Sprague, New York, The Bobbs-Merrill Company, 1965, 70 p.

1.2. Œuvres complémentaires

- PLATON, *Œuvres complètes*, XIII tomes, Paris, Les Belles Lettres.
- , *Œuvres complètes*, traduction de Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, II tomes, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1950.
- , *Allégorie de la caverne*, *Les amoureux rivaux*, *Lakhès et Ion*, traduction de Frédérick Têtu, Québec, Collection Résurgences, 1999, 177 p.
- , *Euthyphron*, *Apologie de Socrate*, traduction de Frédérick Têtu, Québec, Collection Résurgences, 1995, 134 p.
- , *Lettres*, traduction de Luc Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1994, 314 p.
- , *Parménide*, traduction de Luc Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1994, 333 p.
- , *Théétète*, traduction de Michel Narcy, Paris, GF-Flammarion, 1995, 412 p.
- , *The Republic*, Translated by Allan Bloom, New York, Basic Books, 1991 (2nd edition), 472 p.

2. Corpus critique

2.1. Corpus critique pour l'*Hippias majeur*

2.1.a. Monographies

- LUDLAM, Ivor, *Hippias Major : An Interpretation*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1991, 189 p.
- TARRANT, Dorothy, *The Hippias Major Attributed to Plato ; With Introductory Essays and Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928 [Repr. New York, Arno Press, 1973], 104 p.

2.1.b. Articles ou chapitres de livres

- BRUELL, Christopher, « *Greater Hippias* », *On the Socratic Education. An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, p.75-91.
- DUPRÉEL, Eugène, « *Hippias d'Élis* », *Les sophistes*, Neuchâtel, Éditions du Griffon, 1948, p.185-393.
- FRIEDLÄNDER, Paul, « *Hippias Major* », *Plato*, tome II, Translated by Hans Meyerhoff, New York, Bollingen Foundation, 1964, p.105-116.
- GRUBE, G.M.A., « Notes on the *Hippias Major* », *Classical Review* (1926), p.188-189.
- , « On the Authenticity of the *Hippias Major* », *Classical Quarterly*, 20 (1926), p.134-148.
- , « Plato's Theory of Beauty », *Monist*, 37 (1927), p.269-288.
- , « The Logic and Language of the *Hippias Major* », *Classical Philology*, 24 (1929), p.369-375.
- GUILLERMIT, Louis, « *Hippias majeur* », *L'enseignement de Platon I*, Nîmes, Éditions de l'éclat, 2001, p.109-122.
- HOERBER, H.G., « Plato's *Greater Hippias* », *Phronesis*, 9 (1964), p.143-155.
- KAHN, C., « Review of Woodruff's commentary — "The Beautiful and the Genuine" », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3 (1985), p.261-287.
- MALCOLM, John, « On the Place of the *Hippias Major* in the Development of Plato's Thought », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50 (1968), p.189-195.
- MOREAU, Joseph, « Le platonisme de l'*Hippias majeur* », *Revue des études grecques*, 54 (1941), p.19-42.
- OLSON, Nalsten, « Socrates Talks to Himself in Plato's *Hippias Major* », *Ancient Philosophy*, 20 (2000), p.265-287.
- SIDER, D., « The Apolitical Life, Plato, *Hippias Major* 281 C », *L'Antiquité Classique*, 46 (1977), p.180-183.
- STRYCKER, E. De, « Une énigme mathématique dans l'*Hippias majeur* », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves de l'Université libre de Bruxelles*, 5 (1937), p.317-326.
- TARRANT, Dorothy, « On the *Hippias Major* », *Journal of Philology*, 35 (1920), p.319-331.
- , « The Authorship of the *Hippias Major* », *Classical Quarterly*, 21 (1927), p.82-87.
- TARRANT, Harold, « The *Hippias Major* and Socratic Views on Pleasure », *The Socratic Movement*, edited by Paul A. Vander Waerdt, Ithaca, Cornell University Press, 1994, p.107-126.
- TEJERA, Victorino, « The Equivocity of Beauty : Plato's Sokrates and Hippias the Sophist », *Plato's Dialogues One by One : A Dialogical Interpretation*, Lanham, University Press of America, 1999, p.335-352.

- UNTERSTEINER, Mario, « Hippias. La "Physis" absolue », *Les sophistes*, tome II, Paris, Vrin, 1993, p.113-145.
- VANCAMP, Bruno, « Le texte de l'*Hippias majeur* de Platon dans le *Vindobonensis* suppl. Gr. 19 (F) », *Philologus*, 139 (1995), p.238-250.
- WOODRUFF, Paul, « Socrates and Ontology. The Evidence of the *Hippias Major* », *Phronesis*, 23 (1978), p.101-117.

2.2. Corpus critique pour l'*Euthydème*

2.2.a. Monographies

- CANTO, Monique, *L'intrigue philosophique : essai sur l'Euthydème de Platon*, Paris, Les Belles lettres, 1987, 326 p.
- CHANCE, Thomas H., *Plato's Euthydemus : Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1992, 282 p.
- FESTUGIÈRE, André Jean, *Les trois « protreptiques » de Platon : Euthydème, Phédon, Epinomis*, Paris, Vrin, 1973, 212 p.
- GIFFORD, Edwin Hamilton, *The Euthydemus of Plato, with revised text, introduction, notes, and indices*, New York, Arno Press, 1973 [1908], 132 p.
- HAWTREY, R. S. W., *Commentary on Plato's Euthydemus*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1981, 210 p.
- LEVENSON, Carl, *Socrates Among the Corybantes. Being, Realty, and the Gods*, Woodstock, Spring Publication, 1999, 174 p.
- NARCY, Michel, *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris, Vrin, 1984, 242 p.
- SPRAGUE, Rosamond Kent, *Plato's Use of Fallacy. A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues*, London, Routledge & K. Paul, 1962, 106 p.

2.2.b. Articles et chapitres de livres

- AUSLAND, Hayden Weir, « The *Euthydemus* and the Dating of Plato's Dialogues », Thomas M. Robinson et Luc Brisson (éd.), *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides : Proceedings of the V^e Symposium Platonicum ; Selected Papers*, Sankt Augustin, Academia-Verl., 2000, p.20-26.
- BRICKHOUSE, Thomas C. et Nicholas D. SMITH, « Making Things Good and Making Good Things in Socratic Philosophy », Thomas M. Robinson et Luc Brisson (éd.), *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides : Proceedings of the V^e Symposium Platonicum ; Selected*, Sankt Augustin, Academia-Verl., 2000, p.76-87.
- BRUELL, Christopher, « *Euthydemus* », *On the Socratic Education. An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, p.63-73.
- DORION, Louis-André, « Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques ? », Thomas M. Robinson et Luc Brisson (éd.), *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides : Proceedings of the V^e Symposium Platonicum ; Selected Papers*, Sankt Augustin, Academia-Verl., 2000, p.35-50.
- , « Une prétendue dette d'Aristote à l'endroit de Platon. Le cas des *Réfutations sophistiques* et de l'*Euthydème* », *Les études classiques* (1993), p.97-113.
- DUSANIC, Slobodan, « Isocrates, the Chian Intellectuals, and the Political Context of the *Euthydemus* », *Journal of Hellenic Studies*, 119 (1999), p.1-16.

- FRIENDLÄNDER, Paul, « *Euthydemus* », *Plato*, tome II, Translated by Hans Meyerhoff, New York, Bollingen Foundation, 1964, p.179-195.
- GILL, Christopher, « Protreptic and Dialectic in Plato's *Euthydemus* », Thomas M. Robinson et Luc Brisson (éd.), *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides : Proceedings of the V^e Symposium Platonicum ; Selected Papers*, Sankt Augustin, Academia-Verl., 2000, p.133-143.
- HITCHCOCK, David, « The Origin of Professional Eristic », Thomas M. Robinson et Luc Brisson (éd.), *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides : Proceedings of the V^e Symposium Platonicum ; Selected Papers*, Sankt Augustin, Academia-Verl., 2000, p.59-67.
- KAHN, Charles, « Some Puzzles in the *Euthydemus* », Thomas M. Robinson et Luc Brisson (éd.), *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides : Proceedings of the V^e Symposium Platonicum ; Selected Papers*, Sankt Augustin, Academia-Verl., 2000, p.88-97.
- KATO, Shinro, « The Crito-Socrates Scenes in the *Euthydemus*. A Point of View For a Reading of the Dialogue », Thomas M. Robinson et Luc Brisson (éd.), *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides : Proceedings of the V^e Symposium Platonicum ; Selected Papers*, Sankt Augustin, Academia-Verl., 2000, p.123-132.
- LESSES, Glen, « Socratic Friendship and Euthydemean Goods », Thomas M. Robinson et Luc Brisson (éd.), *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides : Proceedings of the V^e Symposium Platonicum ; Selected Papers*, Sankt Augustin, Academia-Verl., 2000, p.349-357.
- MCKIRAHAN, Richard, « Review of Hawtrey's *Commentary on Plato's Euthydemus* », *Ancient Philosophy*, 7 (1987), p.229-232.
- ROOCHNIK, David L., « The Serious Play of Plato's *Euthydemus* », *Interpretation*, 18 (1991), p.211-232.
- SCOLNICOV, Samuel, « Euthydemus' Philosophy of Language », Thomas M. Robinson et Luc Brisson (éd.), *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides : Proceedings of the V^e Symposium Platonicum ; Selected Papers*, Sankt Augustin, Academia-Verl., 2000, p.115-122.
- SHOREY, Paul, « Plato *Euthydemus* 304 E », *Classical Philology*, XVII (1922), p.261-262.
- SPRAGUE, Rosamond Kent, « The *Euthydemus* Revisited », Thomas M. Robinson et Luc Brisson (éd.), *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides : Proceedings of the V^e Symposium Platonicum ; Selected Papers*, Sankt Augustin, Academia-Verl., 2000, p.3-19.
- STRAUSS, Leo, « On the *Euthydemus* », *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, p.67-88.
- SZLEZAK, Thomas A., « La théorie de l'anamnèse et la dialectique dans l'*Euthydème* », *Le plaisir de lire Platon*, trad. de Marie-Dominique Richard, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996, p.120-124.
- TARRANT, Harold, « Plato's *Euthydemus* and the Two Faces of Socrates », *Prudentia*, 27 (1995), p.4-17.
- TEJERA, Victorino, « Disputation, Education, and Dialectic : The *Euthydemus* and the *Euthyphro* », *Plato's Dialogues One by One : A Dialogical Interpretation*, Lanham, University Press of America, 1999, p.367-385.
- WATERFIELD, Robin, « Review of Chance's *Plato's Euthydemus : Analysis of What Is and Is Not Philosophy* », *Ancient Philosophy*, 15 (1995), p.191-198.

WEISS, Roslyn, « When Winning Is Everything : Socratic Elenchus and Euthydemian Eristic », Thomas M. Robinson et Luc Brisson (éd.), *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides : Proceedings of the V^e Symposium Platonicum ; Selected Papers*, Sankt Augustin, Academia-Verl., 2000, p.68-75.

2.3. Corpus critique sur l'ensemble de l'œuvre de Platon et/ou la philosophie grecque

2.3.a. Monographies

- ARISTOTE, *Métaphysique*, traduction et notes par J. Tricot, II tomes, Paris, Vrin, 2000 [1933], 314 p.
- , *Réfutations sophistiques*, introduction, traduction et commentaire de Louis-André Dorion, Paris, Vrin, 1995, 476 p.
- , *Traité du ciel*, traduction de J. Tricot, Paris, Vrin, 1949, 204 p.
- BERNHARDT, Jean, *Platon et le matérialisme ancien. La théorie de l'âme harmonie dans la philosophie de Platon*, Paris, Payot, 1971, 239 p.
- CHÂTELET, François, *Platon*, Paris, Gallimard, 1995 [1965], 250 p.
- COLLOBERT, Catherine, *Aux origines de la philosophie*, Turin, Le Pommier-Fayard, 1999, 159 p.
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, traduction de Robert Genaille, II tomes, Paris, GF-Flammarion, 1996 [1965].
- DUMONT, Jean-Paul (éd.), *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991, 951 p.
- FRIEDLÄNDER, Paul, *Plato*, tome I, Translated by Hans Meyerhoff, Princeton, Princeton University Press, 1969 [1958], 443 p.
- GADAMER, Hans Georg, *L'éthique dialectique de Platon. Interprétation phénoménologique du Philèbe*, traduit par Florence Vatan et Véronika von Schenck, Arles, Actes Sud, 1994, 324 p.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Paris, P.U.F., 1963 (2^e édition), 376 p.
- GUTHRIE, W. K. C., *Les sophistes*, Paris, Payot, 1976, 347 p.
- JAEGER, Werner, *Paideia. La formation de l'homme grec*, traduction d'André et Simonne Devyver, Paris, Gallimard, 1964, 580 p.
- KLEIN, Jacob, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, Cambridge, The M.I.T. Press, 1968, 360 p.
- , *Plato's Trilogy. Theaetetus, the Sophist, and the Statesman*, Chicago, The University of Chicago Press, 1977, 200 p.
- LAFRANCE, Yvon, *La théorie platonicienne de la doxa*, Paris, Les Belles-Lettres, 1981, 475 p.
- MALCOLM, John, *Plato on the Self-Predication of Forms: Early and Middle Dialogues*, Oxford, Clarendon Press, 1991, 231 p.
- MOREAU, Joseph, *Platon devant les sophistes*, Paris, Vrin, 1987, 153 p.
- , *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris, P.U.F., 1951, 135 p.
- ROLLAND DE RENÉVILLE, Jacques, *L'Un-Multiple et l'attribution chez Platon et les sophistes*, Paris, Vrin, 1962, 282 p.
- SALEM, Jean, *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, Vrin, 1996, 415 p.
- STRAUSS, Leo, *The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, 245 p.

———, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971 [1953], 326 p.

TANGUAY, Daniel, *Léo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003, 335 p.

2.3.b. Articles et chapitres de livres

BARBONE, Steven, « Plato on the Beautiful », *Lyceum*, 5 (1993), p.67-80.

BOULET, Bernard, « Sur l'allégorie de la caverne », Platon, *Allégorie de la caverne, Les amoureux rivaux, Lakhès et Ion*, Québec, Collection Résurgences, 1999, p.85-97.

DUMONCEL, Jean-Claude, « La théorie platonicienne des idées-nombres. Essai sur l'origine de la mathématique universelle », *Revue de philosophie ancienne*, 10 (1992), p.3-34.

HARDIE, R. P., « Plato's Earlier Theory of Ideas », *Mind*, V (1896), p.167-185.

JOJA, A., « La théorie de l'universel. I. Platon », *Revue des sciences sociales (philosophie et logique)*, 12 (1968-2-3), p.99-157.

LABELLE, Gilles, « La communauté moderne et le règne de l'Ego suivant Leo Strauss », *Carrefour*, 19 (1997), p.153-176.

LAFRANCE, Yvon, « Les fonctions de la *doxa-episteme* dans les dialogues de Platon », *Laval théologique et philosophique*, 38 (1982), p.115-135.

MCDOWELL, John, « Identity Mistakes : Plato and the Logical Atomists », Gail Fine (éd.), *Plato I : Metaphysics and Epistemology*, New York, Oxford University Press, 1999, p.384-396.

NEHAMAS, Alexander, « Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues », *The Review of Metaphysics*, 29 (1975), p.287-306.

RIST, J.M., « Plato's "Earlier Theory of Forms" », *Phoenix*, 29 (1975), p.336-57.

STRAUSS, Leo, « Plato 427-347 B.C. », *Political Philosophy. Six Essays by Leo Strauss*, New York, The Bobbs-Merrill/Pegasus, 1975, p.159-237.