

MÉMOIRE DE MAÎTRISE

PRÉSENTÉ

AU DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

POUR L'OBTENTION

DU GRADE DE MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

Par

Jean-Philippe St-Laurent

La notion du Beau chez Platon

Octobre 2001

2080

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

T A B L E D E S M A T I È R E S

Avant-propos	1
Introduction.....	4
Chapitre premier : Précision préliminaires	10
1. Contexte.....	10
2. Influences doctrinales	12
2.1. Héraclite	13
2.2. Socrate	13
2.3. Pythagore et Parménide.....	16
3. Authenticité et ordre des œuvres de Platon	16
3.1. Authenticité des œuvres de Platon	17
3.1.1. L' <i>Hippias majeur</i>	17
3.1.2. Le <i>Banquet</i>	19
3.2. Ordre des œuvres de Platon.....	21
3.2.1 L' <i>Hippias majeur</i>	23
3.2.2 Le <i>Banquet</i>	23
Chapitre deuxième : Le Beau sensible dans l' <i>Hippias majeur</i>	26
1. Hippias le sophiste.....	26
2. Présentation générale de l' <i>Hippias majeur</i>	28
3. Interprétation et analyse de l' <i>Hippias majeur</i>	35
Chapitre troisième : Le Beau intelligible dans le <i>Banquet</i>	46
1. Le dialogue dans son ensemble	48
1.1. Le thème du dialogue	49
1.2. La structure du dialogue.....	50
2. Les discours préparatoires	52
2.1. Phèdre.....	53
2.2. Pausanias	54
2.3. Éryximaque	56
2.4. Aristophane	58
2.5. Agathon	61
3. Les aspects philosophiques.....	65
3.1 L'Amour.....	65
3.2 Le Beau	71
Chapitre quatrième : La théorie des Idées	77
1. Du Beau sensible au Beau intelligible.....	80
2. L'«Idée»platonicienne	85
3. Le Bien platonicien.....	94
Conclusion	99
Bibliographie	102

Avant-propos

Le travail qui suit consiste à analyser et à approfondir la conception du Beau telle qu'elle est formulée dans la théorie de Platon.

Si nous avons décidé d'étudier Platon, c'est pour deux raisons bien spécifiques. Premièrement, nous considérons que si nous entreprenons la maîtrise de la pratique de la philosophie par l'acquisition des principes platoniciens, nous nous assurons d'une mise en place convenable pour la méthode philosophique. Nous entendons par là que si nous sommes en mesure de bien comprendre la théorie de Platon, nous serons capable, du moins nous le croyons fermement, de comprendre n'importe quelle autre théorie ou procédé philosophique. Comme le dit Schuhl, qui pense sûrement au fameux logicien et mathématicien Alfred North Whitehead :

Platon est sans doute le plus grand nom de l'histoire de la philosophie. Pour exprimer cette supériorité, on a été jusqu'à écrire, non sans humour, que tous les autres philosophes n'ont guère fait que mettre des notes aux bas des pages de ses œuvres.¹

Deuxièmement, notre intérêt pour les écrits de Platon est aussi une question de goût. En effet, nous avons cette préférence pour la manière caractéristique de procéder de Platon. Depuis que nous avons réalisé notre première analyse du *Banquet* de Platon, lors d'un cours d'introduction à la philosophie grecque, nous avons été en quelque sorte transporté par la méthode que Platon utilisait pour transmettre ses conceptions philosophiques. À notre avis, l'emploi du dialogue comme procédé philosophique, l'une des formes d'écriture le plus couramment utilisées par Platon, permet une intégration plus complète et plus rapide des concepts et des notions philosophiques à apprendre; en fait, ce que nous essayons de dire c'est que, si l'entreprise philosophique, qui doit être de prime abord une systématisation rigoureuse, peut être en plus une œuvre intéressante et agréable pour nos émotions et notre sensibilité affective, alors nous pensons que nous venons de faciliter notre processus de compréhension car nous venons de le rendre plus près de ce que nous

¹ SCHUHL, Pierre-Maxime, *L'œuvre de Platon*, 3^{ème} édition, Paris, Librairie Hachette, (1954), 1961, page 5.

sommes vraiment, des êtres humains, et non juste de la rationalité à son état pur. D'ailleurs Schuhl dit, à propos de l'œuvre de Platon, que ce dernier «...n'a jamais entrepris dans ses œuvres la présentation didactique...² ». Cette dernière citation laisse sous-entendre que Platon a certainement voulu être le plus près possible de notre expérience concrète. Justement, Robin, en parlant de Platon, montre que :

...son tempérament d'artiste devait répugner à l'idée d'une exposition didactique, se plaire au contraire à imaginer une œuvre d'art où s'exprimerait, avec toutes les apparences de la vie, les attitudes diverses et individuellement caractérisées de plusieurs esprits, placés en face d'un problème philosophique à discuter.³

Bien entendu n'importe lequel des grands érudits de la pensée de Platon vous dira que cet état de fait artistique est très prononcé dans les premiers dialogues, mais ces mêmes personnes vous diront aussi que les dialogues plus tardifs ont plutôt tendance à se présenter comme un exposé théorique ou didactique. Selon nous, ce point de départ artistique de la part de Platon est caractéristique du point de départ que peut et que doit suivre, en quelque sorte, celui qui s'initie à la vraie nature de la philosophie, c'est-à-dire cette discipline qui, comme l'affirme Socrate, doit d'abord et avant tout nous émerveiller, nous étonner, voire nous inspirer. Nous allons d'ailleurs goûter, d'une certaine façon, dans le deuxième dialogue que nous analyserons, à l'une de ces magnifiques formes d'inspiration : l'amour. En effet, l'amour est ce type d'inspiration qui peut nous conduire, comme nous le verrons plus loin, vers la philosophie. C'est parce que Platon réussit à nous enseigner la philosophie selon un modèle que nous considérons comme étant à caractère ou à contenu plus « humaniste » que nous apprécions autant ses écrits. Nous entendons par « humaniste » le discours qui est réalisé par des personnages ne sortant pas de l'ordinaire, c'est-à-dire par des personnes comme vous et moi, qui ont le même potentiel que vous et moi, et par le discours qui est aussi fait par l'entremise d'une discussion évolutive et bien structurée (poursuivre un but, déterminer des causes).

Voilà donc où réside, selon nous, le génie de Platon : dans la capacité de ce dernier à juxtaposer la nécessité des exigences philosophique avec les faits émotionnels. La

² Ibid, page 11.

³ ROBIN, Léon, *Platon*, 2^{ème} édition, Paris, Presses Universitaires de France, (1935), 1988, page 16.

grande habileté de Platon, dans la majeure partie de son œuvre, est d'être capable d'être rigoureux envers les exigences de la philosophie tout en étant sensible à l'émerveillement que produit cette dernière. D'ailleurs, nous verrons dans notre recherche, à travers le dialogue platonicien, comment s'articule l'un des modes de fonctionnement privilégié par Platon, soit la méthode dialectique à caractère socratique.

Par la suite, si nous avons décidé d'entamer l'analyse de la conception platonicienne du Beau, c'est beaucoup plus une question de hasard qu'une question de détermination bien arrêtée. En effet, c'est depuis que nous avons relu le *Phèdre* de Platon que nous avons vraiment réalisé l'existence de la notion du Beau chez l'auteur grec. Bien entendu, au début de nos recherches, nous ne saisissons pas clairement tout l'impact que produirait le choix de l'étude de cette notion. Ce n'est qu'en cours de route que nous avons commencé à réaliser l'importance que pouvait avoir pour nous l'approfondissement d'une telle notion. Par ailleurs, nous aimerions préciser que ce projet complète bien, à notre avis, le travail que nous avons entamé au niveau du baccalauréat en psychologie, c'est-à-dire que le présent travail est en continuité avec la compréhension que nous nous sommes faite de nous même et de notre entourage et nous permettra aussi, et surtout, du moins nous l'espérons fortement, de toujours nous diriger vers le mieux être, autant personnellement que collectivement, c'est-à-dire socialement.

Le but du travail que nous poursuivons consiste donc à analyser la notion du Beau chez Platon et surtout, comme nous le verrons, en rapport avec la notion du Bien, étant donné la nature propre de celle-ci. Nous n'avons pas l'intention de dépasser les limites du mémoire de maîtrise, c'est-à-dire que nous n'allons que tenter de « maîtriser » un concept bien précis. Dans ce cadre, nous aborderons les textes suivants : tout d'abord l'*Hippias majeur* et par la suite le *Banquet*, tout en faisant référence à d'autres dialogues bien connus. De plus, nous nous référerons pour cela à certains des commentateurs qui ont discuté, de près ou de loin, de la notion du Beau chez Platon; une partie de la bibliographie à la fin du présent travail rendra compte de cet effort.

Introduction

Notre travail consiste à expliciter la conception platonicienne du Beau. Cette explication sera principalement de deux ordres. Premièrement, nous pensons qu'il est primordial de trouver quel est le développement, la constitution et l'évolution de l'objet particulier que nous observons, c'est-à-dire le concept du Beau chez Platon. Ce problème d'ordre conceptuel est donc, selon l'expression de Tremblay, « ...un problème concernant la définition adéquate d'un terme ou de sa signification exacte.¹ » Nous aborderons principalement ce développement de la définition ou de la signification du Beau dans la deuxième et troisième section de ce travail, après avoir effectué l'analyse de deux écrits platoniciens, c'est-à-dire les dialogues intitulés l'*Hippias majeur* et le *Banquet*.

Par la suite, après avoir considéré la conception que fait Platon de la notion du Beau, il nous sera nécessaire, dans un deuxième temps, de replacer cette notion dans son contexte plus général, en d'autres termes, de déterminer l'importance de la notion du Beau dans l'ensemble de la théorie de Platon. Cet autre développement nous permettra éventuellement d'expliquer la fonction de la notion du Beau dans l'ensemble de la *Théorie des Idées* de Platon, car, comme nous le verrons tout au long de notre recherche, le Beau occupe effectivement une place très importante et très significative à l'intérieur de la pensée de l'écrivain. Ce travail de compréhension théorique, nous l'entamerons avec l'analyse du deuxième dialogue mentionné plus haut et nous le réaliserons plus spécifiquement dans la quatrième partie de ce mémoire de maîtrise.

De façon plus particulière, dans le déroulement de notre travail de recherche, nous avons l'intention de parcourir quatre étapes bien précises. Tout d'abord, au premier chapitre, que nous avons appelé « **Précisions préliminaires** », nous considérons qu'il nous est essentiel de relater le contexte historique de Platon afin de bien comprendre les différentes influences que notre auteur a subies au cours de sa vie. Que ces influences

¹ TREMBLAY, Robert, *Savoir-Faire : précis de méthodologie pratique*, Montréal, McGraw-Hill, (1989), 1994, page 279.

correspondent aux nombreuses tranches de vie de l'auteur, aux multiples rencontres qu'il a effectuées au cours de sa vie ou même au contexte dans lequel il grandissait, nous croyons que tous ces aspects ont leur importance significative sur le développement de la personne et de la pensée de Platon. Comme l'écrit Schuhl: « Si nous voulons aborder l'œuvre de Platon avec les meilleures chances de la bien comprendre, il est nécessaire de la situer non seulement dans son temps, mais par rapport à ses prédécesseurs.² » Et un peu plus loin, ce même commentateur ajoute, en parlant des grandes œuvres de philosophie, dont celle de Platon à coup sûr: « ...elles ont été provoquées par des circonstances précises, elles réagissent contre certaines conceptions, en même temps qu'elles prolongent ou transposent d'autres influences.³ » De plus, un autre critique, Chaignet, affirme que :

Quelle que soit la puissante individualité du génie de Platon, il est donc impossible de nier que les circonstances au milieu desquelles il a vécu, ont exercé sur la tendance et le caractère de ses doctrines une influence qu'il ne faut exagérer ni méconnaître.⁴

Nous avons donc rassemblé, dans cette très brève recherche biographique sur Platon, certains des éléments qui nous sont apparus semblables chez les différents commentateurs observés, de façon à assurer la validité de notre propre exposé. De cette manière, nous pourrions signaler certains des aspects généraux de la vie de Platon : les influences familiales, le contexte socio-politique de l'époque et les différentes influences doctrinales. Le choix des diverses références bibliographiques, il est vrai, peut être discutable, mais il est toutefois solidement soutenu et garanti par la « réputation » des différents auteurs(es) retenus(es).⁵

Cette délimitation des événements nous permettra aussi de mieux identifier certains des enjeux et des motifs que Platon pouvait avoir à cette époque. Certains de ces enjeux, croyons-nous, sont des problèmes plus superficiels tandis que d'autres prennent une

² SCHUHL, *op. cit.*, page 17.

³ Ibid, page 17.

⁴ CHAIGNET, Anthèlme-Édouard, *La vie et les écrits de Platon*, Paris, Librairie Académique, 1871, page VII.

⁵ Voici l'un des chemins que nous avons suivis en ce qui concerne les choix de nos commentateurs : premièrement, c'est mon superviseur de maîtrise qui m'a souligné la compétence du québécois Luc Brisson en ce qui concerne certains des écrits de Platon; deuxièmement, Brisson, dans son petit recueil sur la vie de Platon, nous indique comme bonne source de référence Léon Robin et son *Platon* et aussi Pierre-Maxime Schuhl avec son livre *L'œuvre de Platon*; finalement de ces deux dernières sources, nous avons répertorié Chaignet, Huit, Simeterre, Goldschmidt, Moreau, Tarrant, Shorey.

importance plus grande et plus significative, surtout d'un point de vue philosophique. Nous reviendrons un peu plus loin sur ces distinctions plus profondes lorsque nous en viendrons à l'analyse des dialogues et surtout lorsque nous discuterons de l'ensemble de la théorie de Platon. Pour l'instant, il est important de savoir que les textes que nous avons choisis d'étudier comportent, comme nous tenterons de le démontrer, plusieurs buts et plusieurs enjeux bien spécifiques.

Dans cette partie du travail qui concerne la vie de Platon, nous ne pourrons pas passer sous silence l'un des thèmes principaux de l'*Hippias majeur* et, comme nous le verrons, du *Banquet* aussi, c'est-à-dire la nature du débat entre la sophistique et la philosophie, à savoir laquelle des deux disciplines respectives devrait être favorisée pour l'éducation et l'enseignement des jeunes citoyens grecs, laquelle des deux disciplines devrait être préférée pour la recherche du « *Kaloskagathos* » :

L'idéal grec des premiers temps était un idéal aristocratique. Les poèmes homériques chantent les vertus chevaleresques de l'honneur, de l'obéissance, de la droiture; mais aussi les vertus qui devaient contribuer à l'acquisition de la Vertu, de l'excellence (l'« arété », en grec) : à devenir un homme « beau et bon », beau de corps et d'âme, et bon, c'est-à-dire valeureux, généreux.⁶

Par ailleurs, Brisson, dans *Le vocabulaire de Platon*, indique bien, sous la définition de vertu, ce que Platon cherche vraiment à réaliser : « La question athénienne à laquelle Platon entend répondre est celle de l'amélioration de soi : comment devenir meilleur?⁷ » Platon désire savoir comment rendre l'homme beau et bon, comment l'homme peut-il devenir *kaloskagathos*? C'est donc à cet endroit, lorsque nous discuterons de l'influence de Socrate, que nous aborderons brièvement le caractère général de la sophistique et des sophistes en général.

Finalement, à la fin de ce premier chapitre, nous signalerons brièvement deux problèmes fondamentaux qui surviennent nécessairement lorsque nous discutons de l'ensemble de l'œuvre de Platon, soit l'authenticité et la chronologie des écrits. Dans cette

⁶ PIETTRE, Bernard, « présentation et commentaires », dans PLATON, *Le Banquet*, France, Les Intégrales de Philo/Nathan, 1983, page 10.

⁷ BRISSON, Luc et PRADEAU, Jean-François, *Le vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses, 1998, page 55.

partie, nous tenterons de voir si les dialogues que nous étudions sont considérés authentiques ou non, c'est-à-dire que nous vérifierons si les spécialistes de la pensée de Platon considèrent que ce sont oui ou non des écrits réalisés par Platon lui-même. Par la suite, nous observerons comment et de quelle manière, de façon générale, nous pouvons subdiviser l'ordre des dialogues authentiquement écrits par Platon. Nous établirons aussi, approximativement, la période à laquelle l'*Hippias majeur* et le *Banquet* ont été écrits.

Par la suite, au niveau du deuxième chapitre de notre analyse, que nous avons par ailleurs nommé «**Le Beau sensible dans l'*Hippias majeur***», nous décortiquerons systématiquement la progression du dialogue et de certains des procédés d'argumentation que l'on peut y retrouver. Dans cette deuxième section, nous commencerons par observer le caractère de l'un des représentants de la sophistique, c'est-à-dire Hippias d'Élis. Puis nous analyserons minutieusement le déroulement du dialogue, afin de bien dégager les éléments les plus fondamentaux du récit : évolution de l'argumentation (début, milieu, fin), questions et réponses, tentatives de définitions et conclusions. Par la suite, toujours dans cette même partie, nous examinerons attentivement, avec l'aide d'un des grands connaisseurs de la pensée de Platon, c'est-à-dire Victor Goldschmidt, quels sont certains des modes privilégiés employés par Platon pour parvenir à ses buts et à ses fins. En d'autres termes, de quelle façon Platon parvient-il à réfuter les sophistes d'une façon aussi déterminante. D'ailleurs, comme l'affirme le commentateur qui nous aidera dans l'analyse du dialogue: «C'est par la méthode qu'il faut expliquer la composition du dialogue, sa structure philosophique.⁸» Tout au long de cette analyse détaillée de l'*Hippias majeur*, il faut rappeler que notre objet de recherche principal est la notion du Beau, donc que nous aurons toujours en vue d'en cerner la signification.

Puis, dans le troisième chapitre de ce mémoire de maîtrise, que nous avons intitulé «**Le Beau intelligible dans le *Banquet***», et que, pour des raisons que nous expliciterons plus tard, nous aurions pu aussi indifféremment appeler «**La conscience du Beau dans le *Banquet***», nous découvrirons comment la signification de la notion du Beau se développe

⁸ GOLDSCHMIDT, Victor, *Les dialogues de Platon : structure et méthode dialectique*, 3^{ème} édition, Paris, Presses Universitaires de France, (1947), 1971, page 3.

dans ce texte par rapport au premier dialogue étudié. Tout comme dans le cas de l'analyse de l'*Hippias majeur*, nous aurons à observer quel est le déroulement du dialogue, c'est-à-dire que nous procéderons à la présentation globale du dialogue et du discours de chacun des protagonistes. À la suite de cette présentation générale du *Banquet*, il faudra retenir que l'entretien entre Diotime et Socrate représente un point névralgique en ce qui concerne l'établissement et la définition de la notion du Beau et que cette notion du Beau constitue un fondement très important pour la compréhension de la Théorie des Idées de Platon. Puisque le thème général du *Banquet* est une forme d'appréciation de la nature et du caractère que présente le dieu Amour, il sera important de saisir que c'est justement par ce thème, entre autres, que nous pouvons réaliser pleinement une compréhension de la notion du Beau. En d'autres termes, bien que ce soit l'Amour qui soit le thème principal du dialogue, il faut voir que c'est grâce à l'Amour si nous pouvons mener notre enquête à terme, donc que, dans le cadre de notre analyse, nous aurons automatiquement la nécessité d'observer la conception de l'Amour avant d'atteindre celle du Beau.

Enfin, en ce qui concerne le quatrième chapitre, que nous avons appelé « **La Théorie des Idées** », nous essayerons de montrer comment, avec le développement de la signification de la notion du Beau, nous pouvons détecter un des mouvements possibles pour l'établissement et la compréhension de la théorie générale de Platon. Nous verrons comment Platon en vient à réaliser une des étapes importantes de sa grande œuvre, en espérant résoudre les problèmes de la connaissance et de l'existence par la construction de cette fameuse théorie connue sous le nom de Théorie des Idées. Nous pensons que c'est en délimitant la conception et la signification de la notion du Beau dans l'*Hippias majeur*, ainsi que les règles de la méthode pour y parvenir, et que c'est en montrant les différentes étapes à franchir dans le *Banquet* avant d'atteindre la notion de Beau absolu que nous pouvons découvrir un des chemins à suivre si nous désirons atteindre une bonne compréhension de la Théorie des Idées. En fait, l'*Hippias majeur*, en tentant de saisir la notion de Beau, représenterait, pour nous, un cas exemplaire pour qui voudrait démontrer comment il faut franchir plusieurs étapes très importantes si nous désirons réellement accéder à la Théorie des Idées; comment par le procédé dialectique, nous devons aborder, d'une certaine manière, et discuter des choses avec lesquelles nous prenons contact à tous

les jours (que ces choses soient des concepts ou des objets tangibles), donc savoir comment nous connaissons et comment nous saisissons aussi l'existence des choses que nous connaissons. Puis, avec le *Banquet*, nous réaliserons qu'il faut comprendre certains des mécanismes de connaissance et que ces mécanismes nous permettent de découvrir l'existence d'un monde totalement différent du monde physique qui nous entoure et que ce monde possède ses propres règles de fonctionnement. Pour Platon, connaissance et existence seront donc deux termes hautement connectés.

Dans ce dernier chapitre, nous espérons pouvoir dégager certains des principes fondamentaux de la Théorie des Idées de Platon, c'est-à-dire les règles de fonctionnement du monde des Idées que nous découvrirons par l'intermédiaire de la notion du Beau lors de l'analyse des deux dialogues mentionnés avant. Nous aurons à discuter, croyons-nous, de plusieurs notions très importantes dans l'ensemble de la pensée de Platon. Par exemple, nous aurons à parler de la notion de *sensible* et d'*intelligible*, de la notion de *participation* et de la notion d'*Idée* et du concept d'*Essence* aussi, des termes *connaissance* et *existence* et évidemment du terme *Être*, de la notion de *Beau* et de *Bien*. Il faut bien comprendre que nous ne discuterons pas de façon complète la théorie de Platon, mais bien plutôt que nous tenterons d'établir les principes généraux de sa pensée et de ses intentions, surtout en rapport avec ce que nous aurons pu découvrir de la notion du Beau.

Chapitre premier : Précisions préliminaires

1. Contexte

Il est maintenant reconnu et accepté par l'ensemble des spécialistes de l'histoire et de la pensée de Platon que l'on place habituellement à 428/427 l'année de naissance et à 348/347 l'année de mort de celui-ci. Platon avait donc 80 ou 81 ans à sa mort.

Une donnée qui nous apparaît pertinente dans le cadre de ce mémoire et qui semble certaine pour la plupart des commentateurs, est que Platon aurait des liens familiaux directs avec certains des personnages les plus importants de l'histoire de la Grèce: « C'est à Athènes que naquit Platon, d'une famille considérée.¹ », « Membre d'une des grandes familles nobles, qui comptait Solon parmi ses ancêtres...² », ou encore « Que Platon fût athénien et de la meilleure noblesse, c'est incontestable...³ » De plus, il faut savoir que son oncle maternel et son cousin occupaient des places privilégiées parmi le conseil tyrannique instauré, lors de la dernière conquête, par Sparte. Nous verrons, un peu plus loin, comment ces particularités familiales auront de l'influence sur les priorités et les directions de choix de vie de Platon.

Quant au contexte socio-politique, le 5^{ème} siècle avant J.C. est considéré par les historiens comme le siècle de Périclès (495-429 av. J.C.) et de l'âge d'or d'Athènes. En effet, c'est à l'époque des 3 guerres médiques en 490, 480 et 479 av. J.C. (Grecs contre Perses) qu'Athènes « développa une marine de guerre importante et étendit son hégémonie sur toute la mer Égée.⁴ » C'est à ce moment que Périclès, de 460 à 430, « domine la vie politique et travaille à faire d'Athènes la ville la plus belle et la plus puissante...⁵ »

¹ RAEYMAEKER, Louis de, *Introduction à la philosophie*, 5^{ème} édition revue et corrigée, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, (1938), 1964, page 83.

² SCHUHL, *op. cit.*, page 8.

³ ROBIN, *op. cit.*, page 2.

⁴ BRISSON, Luc, *Platon : sa vie, son œuvre, sa doctrine*, Joliette, Édition Privée, 1984, page 2.

⁵ MOSSÉ, Claude, directeur scientifique et préface, *L'Histoire du monde : L'Antiquité*, Paris, Larousse, 1992, page 285.

De plus, c'est ce même Périclès qui saura unir la cité, qui aura le pouvoir d'instaurer la suprématie du régime démocratique et qui intensifiera la vie intellectuelle. D'ailleurs, à propos de ce dernier fait, la note 122 de Robert Genaille sur le livre de Diogène Laërce, concernant la vie d'Anaxagore, montre bien ce développement et cet épanouissement du travail intellectuel : « Avec Anaxagore la philosophie quitte l'Asie pour se fixer en Grèce. C'est le début de l'importance philosophique d'Athènes; elle coïncide avec l'âge de Périclès.⁶ »

Mais, c'est ce même siècle qui annoncera aussi le début de la fin de la période classique de la grande ville d'Athènes. C'est lors des 2 guerres du Péloponnèse (Athènes contre Sparte), en 431-421 et 415-413 av. J.C., que se fit réellement sentir le déclin de la ville natale de Platon : « Athènes était politiquement déchue, matériellement ruinée et moralement humiliée.⁷ » Comme le dit Chaignet : « Platon est né vers le commencement de la guerre du Péloponnèse, terminée par l'humiliation et l'abaissement d'Athènes.⁸ » Brisson ajoute aussi que : « C'est durant le crépuscule de l'Athènes classique que se déroule la vie de Platon.⁹ » Puis Schuhl confirme à son tour que : « Platon vit une des périodes les plus tragiques de l'histoire d'Athènes.¹⁰ »

Platon donc, bien qu'il vînt d'une famille noble et puissante politiquement, vivait dans une cité où la politique n'offrait plus la même stabilité qu'à l'époque de Périclès. D'ailleurs, nous pensons que sous le régime de Périclès, cette stabilité de l'État a certainement dû influencer Platon dans son enfance. Pourquoi alors ne pourrait-on pas croire que Platon aurait voulu reproduire un sentiment perdu, surtout lorsque ce sentiment représente la réalité comme ce qui se ferait de mieux? N'est-ce pas un processus psychologique normal que de vouloir reproduire un état (un sentiment) qui nous a auparavant procuré du bien et produit du plaisir, à court comme à long terme? C'est justement ce que nous croyons que Platon a essayé de faire, c'est-à-dire de redonner à

⁶ LAËRCE, *op. cit.*, page 279.

⁷ BRISSON, *op. cit.*, page 3.

⁸ CHAIGNET, *op. cit.*, page 60.

⁹ BRISSON, *op. cit.*, page 3.

¹⁰ SCHUHL, *op. cit.*, page 7.

Athènes et aux citoyens la gloire et la stabilité, l'ordre et la cohésion qu'ils ont pu connaître et entrevoir sous le règne de Périclès. Toutefois, Platon aurait préféré établir le système de rétribution du pouvoir de l'État non pas sur un principe d'égalité, par l'intermédiaire du vote démocratique, mais plutôt selon un principe de compétence, en d'autres termes, instaurer à nouveau un système aristocratique où le pouvoir est détenu par le plus apte et par le plus connaisseur, sûrement par le philosophe-roi. Nous espérons justement pouvoir démontrer tout au long de ce travail de recherche que la philosophie est pour Platon un moyen de retrouver une certaine forme de stabilité et de cohésion, à la fois sociale et personnelle, morale et intellectuelle, scientifique et d'apprentissage et aussi bien de connaissance.

2. Influences doctrinales

Il est vrai, ne l'oublions pas, que : « Platon vit à une époque où la philosophie a déjà pris en Grèce une grande extension.¹¹ » Mais que pouvons-nous donc découvrir, par ailleurs, du cheminement qui amena Platon vers cette philosophie? Quels sont les différents maîtres qui lui ont enseigné? Que dire des influences doctrinales que Platon a sûrement rencontrées au cours de ses nombreux voyages et tout au long de son apprentissage?

Nous pourrions énoncer plusieurs hypothèses afin de savoir qui a été vraiment le tout premier maître de Platon. Plusieurs des commentateurs que nous avons étudiés, notamment Chaignet et Schuhl, affirment que Cratyle a joué ce rôle. De son côté, Diogène Laërce, écrivain du 3^e siècle après J.C., prétend plutôt que c'est Socrate qui a accompli le premier cette fonction. De toute manière, ce n'est pas ce qui importe vraiment le plus dans le cadre de notre recherche, car nous désirons seulement faire un court survol des principales influences ayant affecté la pensée de Platon. La citation suivante montre quelle direction nous avons choisie pour corriger les ambiguïtés de cette situation. C'est Aristote, l'élève de Platon, qui affirme, dans *Métaph.* A 6, 987a, 32, que : « Dès sa jeunesse, Platon, étant devenu d'abord ami de Cratyle et familier avec les opinions

¹¹ CRESSON, *op. cit.*, page 12.

d'Héraclite, selon lesquelles toutes les choses sensibles sont dans un flux perpétuel et ne peuvent être objet de science...¹² »

2.1. Héraclite

Rappelons brièvement qui est au juste Héraclite et quelle est sa théorie. Héraclite fait partie de ces théoriciens que l'on nomme communément pré-socratiques et qui ont tenté, à leur époque, de définir l'origine du monde, et l'ordre retrouvé dans celui-ci, selon un principe unique et qui fait souvent référence à un phénomène naturel bien précis: Thalès, par exemple, pensait que c'était l'eau qui réglait l'arrangement du monde, pour Anaximène c'était l'air, tandis que pour Héraclite, c'était le feu, car tout est changement pour lui. Telle la nature de la flamme du feu, c'est d'abord l'instabilité des choses qui fascine Héraclite. Pour lui, rien n'est jamais semblable à ce qu'il a déjà été. Selon lui, « tout est relatif en ce monde, et qu'il ne faut rien considérer comme définitif et parfait.¹³ » De plus, Héraclite a une profonde croyance en une harmonie des contraires : il ne peut y avoir ordre que s'il y a du désordre, de la multiplicité que s'il y a de l'unicité. Nous verrons plus loin comment Platon va réagir face à ces suppositions.

2.2. Socrate

Le personnage qui a toutefois le plus affecté et certainement le plus influencé Platon, c'est une chose fort connue, est nul autre que Socrate. Bien que nous ne connaissions pas avec certitude les principes théoriques de ce dernier, car nous ne possédons aucun écrit de sa part, nous savons toutefois que Socrate était considéré, même de son vivant, comme un personnage très sage; l'oracle de la Pythie à Delphes l'a d'ailleurs confirmé. Socrate était « conscient de son ignorance et il ne croyait pas savoir ce qu'il ne savait pas.¹⁴ » C'est vers la vingtaine que Platon fit la rencontre de son maître spirituel et lorsqu'il l'entendit discuter pour la première fois, on affirme que Platon aurait

¹² ARISTOTE, *Métaphysique, tome I, Livres A-Z*, Nouvelle édition, Traduction et notes par J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, (1953), 1970, page 53.

¹³ RAEYMAEKER, *op. cit.*, page 81.

¹⁴ SCHUHL, *op. cit.*, page 52.

brûlé ses tragédies et aurait par la suite suivi Socrate dans ses moindres déplacements. Dans sa quête, Socrate cherche à trouver les fondements objectifs et universels des vertus, des véritables vertus que les grecs devraient, selon lui, réellement véhiculer dans leur quotidien. En fait, comme le dit bien Léon Robin, Socrate a : « ...voulu, en toute humilité, que donner un exemple de ce que peut produire l'esprit critique uni à l'amour désintéressé du vrai.¹⁵ »

Si nous suivons les indications de Louis De Raeymaeker, l'engagement de Socrate aurait été avant tout un combat contre les sophistes, « ...pour affirmer avec force les droits souverains du *vrai* et du *bien*, valeurs objectives qui s'imposent à tous et qu'il faut respecter.¹⁶ » Et la manière pour parvenir à ces valeurs absolues, comme nous le verrons plus en détail dans la prochaine section, n'est pas très compliquée, si, bien entendu, on s'avise de suivre le bon chemin; comme l'exprime André Cresson : « On remonte de degré en degré, d'approximation en approximation vers une formule qui s'impose enfin comme satisfaisante.¹⁷ »

Afin de bien comprendre et de bien cerner quelle était la lutte que Socrate livrait aux représentants de la sophistique, car cela nous permettra de mieux comprendre le caractère de Socrate et de voir quel type d'influence il a eue sur Platon, regardons plus en détail quel était au juste l'enseignement des sophistes et sur quelle méthode ils fondaient leurs principes. Nous verrons que Socrate a grandement influencé Platon, que ce dernier reprend les mêmes combats, surtout dans ses premiers dialogues, que l'on caractérise régulièrement de dialogues socratiques, afin justement de pousser plus loin les recherches entamées par son maître et aussi afin d'essayer de trouver les réponses aux questions de l'universalité des valeurs et des vertus .

Tout d'abord, il est bon de savoir que la sophistique devient une discipline de plus en plus importante sous le règne de Périclès; d'ailleurs Protagoras, l'un des plus grands

¹⁵ ROBIN, *op. cit.*, page 16.

¹⁶ RAEYMAEKER, *op. cit.*, page 83.

¹⁷ CRESSON, *op. cit.*, page 15.

représentants que la sophistique ait connus, était l'un de ses conseillers et amis. De façon générale, à cette époque, le sophiste est, selon Moreau, celui qui : «...exerce un métier distinct de tous les autres; il n'en pratique aucun, mais il est capable de disserter savamment sur tous; il est apte à faire une leçon, une conférence sur n'importe quel sujet...¹⁸» Mais pour Socrate, et encore plus pour Platon, (car, comme nous l'avons dit plus haut, Athènes, au temps de ce dernier, est moralement humiliée) le sophiste est une tout autre personne que ce que son image laisse miroiter; c'est d'ailleurs l'une des caractéristiques du sophiste que de vouloir afficher l'image qui lui semble la plus profiteuse, selon la situation dans laquelle il se trouve. Moreau nous dit clairement que :

...généralement, on entend par sophiste celui qui use du raisonnement au mépris de la vérité; c'est celui qui s'applique, au moyen de conclusions apparemment correctes, non pas précisément à nous tromper, à nous induire en erreur, mais plutôt à nous flatter, à justifier nos préventions, à excuser nos erreurs.¹⁹

Donc, le sophiste est celui qui tentera d'avoir raison à tout coup, peu importe s'il a raison ou non, s'il dit la vérité ou non; son seul but est de pouvoir convaincre l'autre interlocuteur, afin de projeter l'image d'être une bonne personne, en toutes situations. En fait, tous les intérêts du sophiste sont orientés vers la satisfaction et la complaisance personnelle; l'importance n'est pas située au niveau collectif, bien que les sophistes prêchent qu'ils travaillent dans le but des intérêts du peuple, ce qui leur importe vraiment, c'est la réussite individuelle. Le sophiste proclame une approche relativiste de la réalité, et souvent relative au sophiste qui a la parole, car selon la doctrine de Protagoras, l'homme serait la mesure de toute chose. Et on peut entendre par là, selon nous, que l'homme est sa propre mesure de toute chose, donc que tout est relatif.

En effet, puisque, pour le sophiste, l'homme est celui qui déclare la réalité des choses, alors tout devient relatif à l'homme qui proclame le savoir. C'est donc ce manque de stabilité envers la délimitation des choses et de la réalité que Platon dénonce vigoureusement et surtout du fait que deux énormes problèmes se présentent si nous poussons au bout la logique du raisonnement des sophistes. Si tout est relatif pour les

¹⁸ MOREAU, Joseph, *Platon devant les sophistes*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, page 8.

¹⁹ Ibid, page 7.

sophistes, alors rien n'existe ou encore tout est changeant tout le temps, dans les deux cas il y aurait alors impossibilité de connaissance. Nous pensons que c'est ici que se dessinent les premiers fondements des problèmes de la connaissance et de l'existence. Platon, comme nous l'avons avancé plus haut, cherche à trouver le terrain sur lequel il pourrait établir des caractères stables de la réalité : comment une chose peut elle être la même sans pour autant changer continuellement? Comment pouvons nous connaître une chose et comment pouvons-nous supposer l'existence d'une chose, voilà les problèmes que Platon veut résoudre; nous y reviendrons lors du quatrième chapitre.

2.3. Pythagore et Parménide

Nous nous devons, au passage, de placer en perspective les influences de Pythagore et des mathématiques et de Parménide sur l'Être. Pour le premier, les nombres sont des entités que l'on identifie intellectuellement et qui reflètent bien, d'une certaine façon, l'image de constance que nous pourrions nous faire de la réalité et de la connaissance de cette réalité. Pour le deuxième, il faut mentionner les influences des propos à caractère hautement rationnel, c'est-à-dire que pour Parménide la constance de la compréhension de la réalité pourrait se réaliser en supposant l'existence de l'Être. Par exemple, Parménide affirme que : « l'être est toujours identique à lui-même et que rien ne peut s'y opposer et il en déduit que l'être est une sphère parfaite, unique, nécessaire et immuable.²⁰ »

3. Authenticité et ordre des œuvres de Platon

Pour bien connaître la pensée d'un auteur, il faut s'assurer que nous l'étudions vraiment. Voilà pourquoi dire un mot ou deux sur l'authenticité et l'ordre de l'œuvre de Platon semble une démarche nécessaire dans ce travail de recherche et de compréhension. Abordons donc le problème de l'authenticité et de l'ordre des manuscrits de Platon et, plus particulièrement, discutons de la légitimité et de la place qu'occupent l'*Hippias majeur* et le *Banquet* dans la hiérarchie des dialogues de Platon.

²⁰ RAEYMAEKER, *op. cit.*, page 82.

3.1. Authenticité des œuvres de Platon

La plupart des commentateurs affirment que l'œuvre de Platon nous est parvenu presque intégralement, même que certains des livres que nous avons pourraient être de la main d'une autre personne, d'un imposteur par exemple; il s'agirait simplement de déterminer quels sont ceux qui sont authentiquement écrits par Platon. Dans les limites de notre travail, nous avons cru bon de faire une liste approximative des œuvres qui sont vraiment de Platon. Toutefois, ce qui semble nécessaire c'est de déterminer la valeur accordée à l'*Hippias majeur* ainsi que celle accordée au *Banquet*.

3.1.1. L'*Hippias majeur*

Nous pouvons remarquer, en ce qui concerne l'*Hippias majeur*, que tout au long de la tradition des commentateurs de la pensée de Platon, l'authenticité accordée à ce dialogue a été de nature plutôt controversée. Ainsi, Moreau affirme que ce dialogue « est condamné encore par Th. Gomprez et Wilamowitz²¹ » et aussi par Tarrant; puis, ce même Moreau affirme qu'« il est admis authentique par Reader, C. Ritter, A.E. Taylor, et il figure en bonne place dans le *Platon* de la Collection Budé.²² » Quant à l'opinion propre de Moreau, ce dernier conclut que l'*Hippias majeur* :

...est intégralement et adéquatement platonicien, sans que ce dialogue puisse être attribué à Platon; car, écrit dans le genre socratique, il suppose une élaboration postérieure à la période socratique de la carrière littéraire de Platon; nous y verrions donc l'œuvre d'un platonicien averti...²³

D'ailleurs, Tarrant indique, à peu près de la même façon, dans son livre intitulé *The Hippias major attributed to Plato*, que :

...I have set forth the considerations of matter and style which lead me to regard the dialogue as belonging to the Platonic period, but not a work of Plato himself, and as interesting and significant in connection with Plato's metaphysical system.²⁴

²¹ MOREAU, Joseph, *Le platonisme de l'Hippias Majeur*, Revue des Études grecques, Paris, Presses Universitaires de France, page 19.

²² MOREAU, *op. cit.*, page 19.

²³ MOREAU, Joseph, « Le platonisme de l'Hippias Majeur », *Revue des Études grecques*, Tome LIV, 1941, page 41.

²⁴ TARRANT, Dorothy, *The Hippias Major attributed to Plato*, New York, Arno Press, 1976, page V.

Par ailleurs, une autre commentatrice plus récente de la pensée de Platon, Monique Dixsaut²⁵, prétend pouvoir affirmer l'authenticité de ce dialogue. Dans un premier temps, Dixsaut discute des critères d'authenticité justement avancés par Tarrant et Moreau et elle précise que les critères choisis par ces derniers ne sont pas assez déterminants pour pouvoir émettre un jugement de valeur fiable et irréfutable : ce n'est pas parce que la tradition des commentateurs, des spécialistes ou des historiens de la pensée de Platon ne parle pas ou n'identifie pas ce dialogue (c'est-à-dire que ce dialogue n'est pas mentionné ou discuté par les critiques), qu'il est inauthentique pour autant; ce n'est pas non plus parce que l'*Hippias majeur* possède sa propre qualité littéraire et son propre style, en regard aux autres dialogues de Platon, que ce dialogue est pour autant inauthentique; finalement, ce n'est pas parce que Platon y développe certains points de vue de sa Théorie des Idées, qu'il présentera d'ailleurs avec plus d'ampleur et plus de conviction dans des dialogues plus tardifs (tels que le *Sophiste*, le *Politique* ou les *Lois*), que cela signifie nécessairement que ce dialogue ait été écrit par quelqu'un d'autre, qui connaissait et qui était familier avec l'ensemble de la doctrine de Platon. D'ailleurs, est-il nécessaire et obligatoire de développer une théorie ou une doctrine dans son intégralité et dans sa totalité, surtout lors d'un premier jet? N'est-il pas possible de le faire en séquence ou par partie, surtout dans l'éventualité que la théorie n'est pas parfaite à tout point de vue?

Puis, dans un deuxième temps, Dixsaut dit que l'on peut juger fiable le critère d'authenticité suivant :

...il est possible de reconnaître comme étant de ce philosophe qu'était Platon –*de ce philosophe et non pas de cet écrivain*- tout dialogue qui nous fait penser, qui n'expose pas une doctrine mais qui, traversé de ruptures, de reprises et de retournements, invente en découvrant.²⁶

En fait, si nous avons bien compris les commentaires de Dixsaut, il serait normal qu'un auteur de la trempe de Platon puisse avoir des moments plus forts et des moments plus faibles, surtout lors de l'expression de sa pensée. Selon elle, ce serait un signe de l'intelligence de Platon que ce dernier ait été capable de reprendre et de remodeler, si nous

²⁵ DIXSAUT, Monique, *Le Naturel philosophe*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, 423p.

²⁶ Ibid, page 375.

pouvons vraiment employer ce type d'expression, sa pensée. Ce serait une des forces propres à Platon que de pouvoir toujours préciser davantage les concepts et les notions qu'il cherche à mieux comprendre, quitte, parfois, à faire un retour sur ce qu'il a déjà établi. Dixsaut serait donc en désaccord avec ceux qui voudraient affirmer que la Théorie des Idées est nécessairement: « ...sortie toute armée du cerveau de Platon, sans qu'ait été jusque là découverte dans l'exercice de la pensée et du logos la nécessité de poser ou de supposer des Formes.²⁷ » D'ailleurs, pour confirmer cette dernière précision, nous pouvons citer Schuhl qui affirme qu'il serait possible de : « ...conclure qu'il [Platon] avait déjà dans sa jeunesse certaines des idées qu'il n'a développées que dans sa vieillesse...²⁸ »

À la lumière de ce que nous venons de voir, pourquoi ne pourrions-nous pas supposer que l'*Hippias majeur* a effectivement été écrit par Platon et que la Théorie des Idées, comme nous tenterons de le démontrer lors de l'analyse des procédés d'argumentation de l'*Hippias majeur*, commençait déjà à bien se développer et à bien se former dans l'esprit de Platon? Rien ne nous empêche de croire que, même si Platon avait presque fini de structurer sa pensée lorsqu'il écrit l'*Hippias majeur*, qu'il ne voulait pas plutôt attendre plus loin, surtout dans la *République* et dans les dialogues plus tardifs, pour nous divulguer la pleine conception de sa théorie. Par ailleurs, comme nous le verrons à la toute fin de l'*Hippias majeur*, le chemin menant à la notion du Beau, et certainement celui menant à la Théorie des Idées, est un chemin difficile et ardu à suivre, beaucoup d'obstacles doivent être surmontés pour parvenir à une complète compréhension de cette notion, et parfois il semblerait même nécessaire de devoir s'arrêter en cours de chemin.

3.1.2. Le *Banquet*

Au sujet de l'authenticité du *Banquet*, nous devons avouer que nous n'avons recensé que très peu de commentaires concernant directement l'authenticité de ce dialogue. De plus, aucune de nos lectures ne nous ont permis de considérer ce dialogue comme inauthentique. En effet, les seuls commentaires que nous avons pu répertorier

²⁷ Ibid, page 375.

²⁸ SCHUHL, *op. cit.*, page 15.

affirment que ce dialogue est bel et bien un dialogue de Platon. Tout d'abord, Guiomar dit, en guise de présentation générale du dialogue, que : « ...deux ans environ avant d'écrire *Le Banquet*, Platon fonda l'académie dans un jardin qui portait ce nom.²⁹ » Par la suite, il est bon de signaler aussi au passage le questionnement de Brochard : « ...Platon se souvient-il, même en écrivant le *Banquet*, du temps où il dénonçait Aristophane...³⁰ » Puis, dans la préface à la traduction de Robin et de Moreau du *Banquet* de Platon, Châtelet précise que: « Il faut bien se rappeler qu'il s'agit là d'un dialogue *construit* par Platon...³¹ » Mais le commentaire le plus pertinent quant à l'authenticité du *Banquet* est certainement celui de Robin, que l'on retrouve par ailleurs dans la notice qu'il a présenté à la société d'édition « Les Belles Lettres » pour la présentation générale du *Banquet*. Ce commentaire va comme suit : « Il ne s'est jamais trouvé personne pour douter que le *Banquet* fut l'œuvre de Platon. Au surplus, son authenticité semble doublement garantie.³² » En effet, comme nous l'explique Brisson dans l'introduction de sa toute récente traduction inédite du *Banquet*, il semblerait que Platon ait fait, dans le dialogue intitulé le *Phèdre*, quelques références directes à des passages de son *Banquet* : « Dans le *Banquet* (177d), Phèdre est présenté comme le « père du sujet », alors que, dans le *Phèdre* (261a), il est qualifié de « père de ces beaux enfants » que sont les discours rapportés dans le dialogue.³³ »

Bien entendu, même si Platon, dans le *Phèdre*, parle à mots couverts du *Banquet*, cela ne prouve pas indubitablement que le *Banquet* soit nécessairement authentique, car il nous est alors nécessaire de déterminer l'authenticité du *Phèdre*; ainsi on ne fait que reculer temporairement l'attribution du *Banquet*. Toutefois, un fait qui semblerait confirmer l'authenticité du dialogue est que, selon Robin, même Aristote, l'un des

²⁹ GUIOMAR, Marie-Germaine, « appareil pédagogique établi par », dans PLATON, *Le Banquet, De l'Amour*, Anjou, CEC, 1998, page III.

³⁰ BROCHARD, V., *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Nouvelle Édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1926, page 60.

³¹ CHÂTELET, François, « préface », dans PLATON, *Le Banquet ou de l'amour*, Traduit du grec par Léon Robin et M. J. Moreau, France, Gallimard, page 13.

³² ROBIN, Léon, « texte établi et traduit par », dans PLATON, *Œuvres complètes*, Cinquième édition revue et corrigée, Paris, Les Belles Lettres, 1951, pageXVII.

³³ BRISSON, Luc, « Traduction inédite, introduction et notes par », dans PLATON, *Le Banquet*, Paris Garnier Flammarion, 1998, page15.

principaux disciples de Platon, semblerait avoir lui-même évoqué ce dialogue de son aître (*Politique* II 4, 1262 b, 11-14), « ...bien que ni Platon, ni le dialogue soient nommés³⁴ ».

Finalement, il est à noter aussi que Huit place le *Banquet* de Platon parmi un groupe sélect de huit dialogues dont il est certain que nous pouvons les considérer comme indiscutablement authentiques :

Ces huit dialogues, restés en dehors et au dessus de toute attaque au milieu des vives et audacieuses controverses qui se poursuivent sur ce terrain depuis un siècle, sont : la *République* et le *Timée*, le *Gorgias* et le *Phédon*, le *Protagoras* et le *Théétète*, le *Phèdre* et le *Banquet*.³⁵

À la suite des informations que nous avons retenues, il semblerait donc que le *Banquet* soit bel et bien un dialogue écrit par Platon. Toutefois, nous verrons un peu plus loin comment les aspects relatifs à la chronologie de ce dialogue sont plus difficile à cibler.

3.2. Ordre des œuvres de Platon

De façon générale, lorsque nous parlons de l'ordre des dialogues de Platon, nous pouvons différencier les dialogues, suivant les conceptions de plusieurs commentateurs, selon trois groupes principaux. Le premier groupe serait constitué des écrits de jeunesse, c'est-à-dire des dialogues qui relatent et défendent la mémoire de Socrate et où la plupart des conclusions sont négatives, donc des dialogues qui réfutent. Le deuxième groupe serait composé des dialogues de maturité, où la Théorie des Idées est déployée dans toute sa splendeur et où la transcendance des Idées est le plus clairement affichée. Voilà d'ailleurs pourquoi nous allons analyser le *Banquet*, afin de découvrir cet autre monde auquel on peut avoir accès avec notre pensée et notre âme seulement, le monde de l'intellect et de la moralité, le monde des Idées de Platon.. Finalement, les productions de vieillesse, où les dialogues sont en liens directs avec les dialogues de la maturité, « d'une

³⁴ ROBIN, *op. cit.*, pageXVII.

³⁵ HUIT, Charles, *La vie et l'œuvre de Platon II*, nouvelle édition, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, (1893), 1973, page153.

façon en quelque sorte matérielle...³⁶», car c'est d'une certaine façon le retour dans la caverne, dans le monde sensible, afin d'enseigner aux autres quelle est la vraie réalité des choses. Puis, il est à noter qu'il y a d'autres commentateurs, dont Brisson³⁷, notamment, qui ajoutent une autre période, une autre division, appelée période de transition, située entre la période de jeunesse et la période de maturité.

Ici aussi, en ce qui concerne l'ordre des dialogues de Platon, beaucoup de controverses et de discordes surviennent encore auprès des différents grands commentateurs de Platon. En effet, plusieurs hypothèses ont été émises pour déterminer l'ordre des dialogues de Platon. Ainsi, selon le point de vue que l'on adopte, l'ordre des dialogues peut varier. Par exemple certains soutiendront que les dialogues à caractère socratique et défendant la mémoire du maître Socrate sont nécessairement des écrits de la période de jeunesse de Platon. Pourtant le *Philèbe*, que l'on pourrait justement caractériser de dialogue de forme socratique, est reconnu pour être un dialogue de vieillesse. Puis, d'autres iront même jusqu'à avancer que les personnages retrouvés dans les différents dialogues devaient être vivants au moment de l'écriture du dialogue en question par Platon. Enfin, d'autres établiront un ordre nuancé selon une méthode stylométrique, c'est-à-dire orientée en fonction du style d'écriture ou encore selon les modalités d'occurrence de certains termes importants. Nous reproduirons donc, de façon partielle et à titre d'information générale, l'ordre des dialogues que l'on retrouve dans le livre de Goldschmidt intitulé *Platonisme et pensée contemporaine*³⁸, ordre qui a par ailleurs été « adopté par l'édition de la Collection des Universités de France³⁹ » :

Hippias mineur
Alcibiade I
Apologie
Euthyphron
Criton
Hippias majeur
Charmide
Lachès
Lysis
Protagoras
Gorgias
Ménon
Phédon

³⁶ ROBIN, *op. cit.*, page 31.

³⁷ BRISSON, *op. cit.*, page 8.

³⁸ GOLDSCHMIDT, Victor, *Platonisme et pensée contemporaine*, France, Éditions Montaigne, 1970, 271p.

³⁹ *Ibid.*, page 16.

Banquet
 Phèdre
 Ion
 Euthydème
 Cratyle
 République
 Parménide
 Théétète
 Sophiste
 Politique
 Philèbe
 Timée
 Lois

3.2.1. L'*Hippias majeur*

De façon plus précise, en ce qui concerne l'ordre de l'*Hippias majeur*, nous avons déjà pu découvrir quelques indices qui nous permettent de situer ce dialogue parmi les dialogues dit de jeunesse et peut-être même que nous pourrions le situer dans la période de transition de Brisson. En effet, étant donné que ce dialogue défend la mémoire et la méthode de Socrate et qu'il se termine selon un point de vue plutôt non concluant, nous croyons pouvoir situer ce dialogue parmi le premier tiers des écrits de Platon. De plus, avec la citation de Robin : « Aujourd'hui, de très bon juges (dont Wilamowitz) admettent que *Ion*, *Hippias II* et *Protagoras* ont été écrits dans les trois ou quatre ans qui précédèrent la mort de Socrate⁴⁰ », alors il nous serait possible de situer la rédaction de ce dialogue vers 403/402 avant J.C. puisque nous savons de source sûre que Socrate a bu la ciguë et est mort en 399 de cette même période. Nous pensons alors pouvoir faire la supposition suivante, c'est-à-dire que Platon a vraiment écrit l'*Hippias majeur*, un peu avant la mort de Socrate, et surtout que ce dialogue contiendrait, en puissance, le développement de la Théorie des Idées.

3.2.2. Le *Banquet*

Les informations que nous avons recueillies portent à croire que certains des aspects chronologiques du *Banquet* sont sujet à une quelconque controverse. Effectivement, nous avons rencontré deux points sur lesquels les commentateurs discutent

⁴⁰ ROBIN, *op. cit.*, page 29.

abondamment. Premièrement, les commentateurs cherchent à mesurer l'écart entre la date réelle de composition du dialogue et la date d'occurrence de la rencontre du *Banquet*; puis, deuxièmement, ils souhaitent déterminer la position qu'occupe le *Banquet* dans la catégorie des productions de la période de la maturité. Quoique cette deuxième source de problème soit non négligeable, nous n'y consacrerons aucun développement particulier, sauf peut-être pour dire que le *Banquet* est habituellement situé avant la *République* et avant le *Phèdre* aussi, mais après le *Lysis*. La seule chose qui soit vraiment bonne à dire dans le contexte de notre travail, mais qui est très évidente par la comparaison même du contenu des deux dialogues, est que le *Banquet* marque clairement un progrès de la pensée de Platon par rapport à *l'Hippias majeur*. Voyons toutefois plus en détail certaines des raisons entourant le premier problème.

Une chose certaine semble être que la date de la rencontre des différents amis et invités du *Banquet* se situerait en 416 avant J.C., en l'honneur de la victoire d'Agathon au concours des tragédies et aussi en l'honneur de la toute première tragédie de ce dernier : « L'entretien rapporté dans le *Banquet* est censé avoir eu lieu le lendemain du jour où Agathon sacrifia aux dieux en reconnaissance du prix que lui avait valu sa première tragédie, fin janvier-début février 416.⁴¹ » Rappelez-vous toutefois que puisque Platon avait à peine 11 ou 12 ans lors de cet événement, il est presque certain que c'est à un autre moment que Platon a vraiment composé le dialogue du *Banquet*. Mais alors quelle serait au juste la vraie date de composition du *Banquet*? Dans son complément de thèse de doctorat, c'est-à-dire dans son livre « *La théorie platonicienne de l'amour*⁴² », Robin affirme à propos de la date de composition du dialogue que : « Pour déterminer la date du *Banquet*, nous possédons un indice auquel la plupart des critiques ont fait la plus large confiance.⁴³ » Cet indice est un événement historique précis qu'Aristophane, le poète comique, rappelle dans son discours (193 a), c'est-à-dire la dispersion des Arcadiens par les Lacédémoniens. Or, puisque ce fait historique eu lieu en 385 avant J.C., alors il semblerait que « Le *Banquet* aurait donc été écrit peu après 385.⁴⁴ » De son côté, Émile

⁴¹ BRISSON, *op. cit.*, page 19.

⁴² ROBIN, Léon, *La théorie platonicienne de l'amour*, Nouvelle Édition, Paris, Presses Universitaire de France, (1908), 1964, 191p.

⁴³ Ibid, page 46.

⁴⁴ ROBIN, *op. cit.*, page IX.

Chambry dit que : « ...on peut conclure en toute sûreté qu'on ne peut reporter la composition du dialogue à une époque antérieure à ~385 et qu'il fut écrit cette année-là ou la suivante.⁴⁵ »

⁴⁵ CHAMBRY, Émile, « traduction, notices et notes par », dans PLATON, *Le Banquet/Phèdre*, Paris, Garnier Flammarion, 1964, page 29.

Chapitre deuxième: Le Beau sensible dans l'*Hippias Majeur*

Dans la présente section, nous allons montrer quel est le déroulement général du dialogue platonicien intitulé l'*Hippias majeur*¹ et nous verrons aussi de quelle façon Platon parvient à réfuter les sophistes, dans le cas présent Hippias, en utilisant une méthode et des procédés bien spécifiques. Toutefois, avant de parvenir au développement de ces deux principaux points, il nous est apparu nécessaire de discuter très brièvement de certains traits de caractère du sophiste en question, c'est-à-dire Hippias d'Élis. Dans cette section, nous verrons donc un exemple concret de la façon de procéder d'un de ces sophistes et nous verrons aussi comment Platon, sous l'influence socratique, espère discréditer la valeur et l'importance accordées à cette discipline qu'est la sophistique. Nous verrons en même temps comment Platon en vient, petit à petit, à cerner une voie pour définir les valeurs c'est-à-dire les vertus sociales, celles-là même que son maître Socrate cherchait justement à découvrir. Donc le dialogue se joue sur deux niveaux en même temps : l'intégrité des sophistes et la connaissance et la définition de l'universalité des valeurs, plus particulièrement celle du Beau, dont le parcours ascendant nous propulsera éventuellement, étape par étape, à la résolution des problèmes de la connaissance et de l'existence, du moins c'est ce que nous pensons pouvoir faire dans le cadre de ce mémoire.

1. **Hippias le sophiste**

Deux des dialogues de Platon sont intitulés d'après le nom de ce sophiste: l'*Hippias mineur* et l'*Hippias majeur*. Parfois nous pouvons découvrir d'autres appellations pour ces dialogues : le *Petit Hippias* et le *Grand Hippias*, ou encore l'*Hippias I* et l'*Hippias II*. Selon les affirmations de Moreau, dans l'*Hippias mineur* on peut identifier la compétence universelle et la vantardise d'Hippias d'Élis, c'est-à-dire que, comme l'affirme Moreau :

¹ PLATON, *Œuvres complètes*, Traduction nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de M. J. Moreau, Dijon, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1950, 1450p.

C'est un enseignement de cette nature [c'est-à-dire de nature polytechnique], à base de sciences mathématiques, que proposait à ses auditeurs Hippias d'Élis, caricaturé en plusieurs dialogues de Platon sous la figure d'un homme universel, instruit en toutes les sciences, excellent en tous les arts, des arts plastiques à la musique, capable d'exercer lui-même tous les métiers...²

Nous verrons que dans l'*Hippias majeur* ces traits de personnalité sont aussi présents, mais en plus, nous découvrirons qu'il est d'une certaine façon vénal. En effet, Hippias désire devenir le sophiste par excellence, le plus réputé des sophistes; il cherche à être le plus riche de tous les sophistes car la compétence des sophistes est directement proportionnelle à la réputation, donc, dans leur profession, aux gains accumulés; il dit d'ailleurs (282d) : « Si tu savais en effet tout ce que, moi, j'ai réalisé d'argent, tu en serais émerveillé!³ » et il dit aussi (282e) : « Peu s'en faut, je crois bien, que je n'aie, moi tout seul, réalisé de plus gros profits que deux autres Sophistes, pris ensemble, n'importe lesquels, à ton choix.⁴ »

Nous pensons que Platon, dans le dialogue que nous analysons, a délibérément choisi Hippias comme interlocuteur et porte-parole de la sophistique, précisément à cause de sa nature et de l'image qu'il désire transmettre en tant que sophiste par excellence. En effet, puisqu'Hippias aspire à être le meilleur des sophistes, qu'il prétend posséder aussi une connaissance universelle (selon Moreau, « le terme de sophiste est dérivé de *sophos*, qui désigne l'homme habile en son métier, l'homme de savoir en général, et en particulier le sage.⁵ ») alors il ne pouvait pas y avoir, aux yeux de Platon, de meilleur candidat parmi les sophistes pour exprimer une chose comme le Beau. En le réfutant, Platon montrerait par le fait même au peuple athénien quelle valeur et quelle importance il fallait vraiment accorder au sophiste en question, à la discipline en général ainsi qu'à leur doctrine et à leur enseignement propre. De plus, étant donné que le sujet du dialogue est de source et d'inspiration morale, « qu'est-ce que le Beau? » et qu'Hippias n'est pas réellement doué dans ce domaine, puisqu'il est plus compétent dans les œuvres techniques d'influence mathématiques, alors il sera facile pour Platon de déterminer la vraie valeur du sophiste,

² MOREAU, *op. cit.*, page 9.

³ PLATON, *op. cit.*, page 23.

⁴ Ibid, page 23.

⁵ MOREAU, *op. cit.*, page 8.

de prouver qu'il n'a pas la compétence universelle qu'il affirme avoir, en d'autres termes qu'il ne sait pas ce qu'il pense pourtant savoir. C'est Charles Huit qui expose aussi ce type de stratégie de la part de l'auteur, c'est-à-dire que derrière les paroles et les écrits employés par Platon se cache presque toujours une double signification, souvent ironique en apparence mais sous-entendant une forme presque accusatrice, voire dénonciatrice : « D'ailleurs n'y a-t-il pas quelque esprit dans la façon dont sont tournées en ridicule les prétentions du vaniteux sophiste à la science universelle.⁶»

2. Présentation générale de l'*Hippias majeur*

Voyons de façon plus précise la composition du dialogue. Tout d'abord, il n'y a que deux personnages dans le dialogue, bien qu'un troisième personnage soit sous-entendu. En effet, dans l'*Hippias majeur*, Socrate et Hippias sont les deux seuls protagonistes, bien que Socrate affirme que c'est un interrogateur impertinent qui lui a communiqué et proposé le questionnement sur la nature du Beau. En fait, ce n'est qu'une ruse de la part de Socrate. En disant à Hippias que c'est un troisième personnage qui le questionne, Socrate parvient à mystifier le sophiste de plusieurs façons : premièrement, Hippias ne se rend même pas compte que ce troisième personnage est nul autre que Socrate lui-même; deuxièmement, et par le fait même, Hippias ne se rend pas compte que si les réponses qu'il fournit au questionnement sur la nature du Beau sont réfutables, que c'est lui-même qui sera réfuté et non pas Socrate; troisièmement, en laissant supposer à Hippias qu'il joue le rôle d'intermédiaire, Socrate s'assure de l'intégrité des réponses du sophiste.

Il faut savoir aussi comment le sujet est introduit, quel but les deux interlocuteurs peuvent-ils bien poursuivre, puis comment vont-ils parvenir à leurs fins, et surtout vont-ils y arriver? En effet, nous savons que plusieurs des premiers dialogues, les dialogues socratiques, dont fait partie l'*Hippias majeur*, ne parviennent pas, pour la plupart, à un résultat positif; l'*Hippias majeur* constitue un discours qui réfute (genre anatreptique,

⁶ HUIT, Charles, *La vie et l'œuvre de Platon II*, Nouvelle édition, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, (1893), 1973, page 225.

c'est-à-dire qu'on y « renverse » les conceptions communes du Beau, cf. spécialement la fin), un discours aporétique, c'est-à-dire un exposé qui permet de dégager les fausses conceptions à propos d'un thème particulier, sans pour autant préciser réellement la notion à définir. De façon très générale, le sujet du dialogue est une recherche (et justement qui dit rechercher ne dit pas trouver automatiquement) de la définition du Beau. Nous tenterons d'analyser chacune des réponses des deux protagonistes, Hippias et Socrate, afin de pouvoir bien déblayer le terrain entourant la notion du Beau. Surtout qu'à cette époque, comme nous l'avons déjà énoncé auparavant, le comportement beau et moral devait, pour Platon, être rétabli et clairement défini, autant pour la pratique et l'action que pour l'enseignement : « L'idée du Beau est choisie à cet effet, parce qu'elle est, nous l'avons vu, l'idée même de la valeur morale, dont le [*kalon*, le beau en grec] est l'expression la plus courante.⁷ »

On peut sentir, dès le commencement de l'*Hippias majeur* (281a), se préparer l'ironie toute caractéristique de Socrate : « Ah! voici le magnifique et docte Hippias!⁸ ». Déjà là on sait que Socrate accentue la valeur et la noblesse accordée au sophiste, éventuellement pour pouvoir mieux le discréditer et le rabaisser plus loin dans le dialogue, sûrement lorsqu'Hippias ne sera plus en mesure de le suivre dans la compréhension et la détermination des choses : « Cette manière de poser des questions qui paraissent faciles à résoudre et auxquelles on ne parvient pas à répondre, c'est, au sens propre du mot, l'ironie socratique.⁹ »

À cette rencontre inattendue - car Hippias ne professe pas souvent à Athènes, il est plus souvent entendu à Lacédémone - succède immédiatement, à titre de long préambule, un entretien et un questionnement sur les forces et les avantages de cette « nouvelle sagesse », c'est-à-dire la sophistique. Selon le raisonnement de Socrate (281c), si les sophistes sont capables d'être de bons représentants pour leur peuple respectif, en plus

⁷ MOREAU, *op. cit.*, pages 25-26.

⁸ PLATON, *op. cit.*, page 21.

⁹ SCHUHL, *op. cit.*, page 52.

d'être de bons formateurs pour les particuliers, alors, toujours selon le raisonnement de Socrate,:

Quelle peut bien être cependant, Hippias, la raison pour laquelle ces grands hommes de l'Antiquité, dont les noms sont traditionnellement fameux en matière de sagesse, Pittacos, Bias, Thalès de Milet, et encore ceux qui sont venus ensuite jusqu'à Anaxagore, se sont, tous ou pour la plupart, tenus en dehors des affaires publiques.¹⁰

Hippias répondra que l'inaptitude des anciens sages est causée par un manque de puissance et de capacité, un manque d'intelligence à pouvoir juxtaposer le travail public à l'enseignement rémunéré des leçons privées. Mais Socrate se questionnera alors sur le fait suivant : si la sagesse des sophistes d'aujourd'hui est directement proportionnelle aux gains monétaires accumulés et que leur réputation dépend directement des sommes d'argent gagnées en professant, pourquoi alors Hippias n'a-t-il lui-même rien gagné là où il a pourtant professé le plus? C'est un point de réfutation sur lequel nous reviendrons plus tard, nous voulons juste, pour l'instant, présenter le développement général du dialogue.

Que pouvait bien enseigner Hippias aux Lacédémoniens, parmi la gamme de ses nombreux talents techniques, si ces derniers ne le payaient même pas? Hippias répondra (286a), et c'est là que réside justement le point de départ de notre dialogue : « Naguère j'ai même eu chez eux un grand succès avec les belles occupations auxquelles doit s'occuper la jeunesse.¹¹ » En effet, c'est autour du discours des belles occupations que pivote tout le reste du dialogue. Selon Socrate, si Hippias est capable de montrer quelles belles occupations la jeunesse doit poursuivre dans la vie de tous les jours, alors il sera capable, de toute évidence, de définir ce qu'est le Beau en tant que tel, comme nous l'apercevons (286d) lorsque Socrate dit: « ...serais-tu à même de me dire ce que c'est que le beau?¹² » Tout le reste de leur entretien tentera justement de trouver et de définir la notion du Beau (286d et 286e): « À cette heure donc, je le répète, il est beau que tu sois venu à point pour m'enseigner comme il convient ce que c'est, le beau, le beau tout court;

¹⁰ PLATON, *op. cit.*, page 21.

¹¹ *Ibid*, page 28.

¹² *Ibid*, page 28.

et tâche de me répondre avec toute l'exactitude possible¹³... » De plus, comme le dit Victor Goldschmidt à propos du commencement du processus dialectique: « Prologue et entrée en matière sont consacrés à cette question initiale [à la question qui entame le processus dialectique]. Le dialogue proprement dialectique ne commence qu'avec l'énoncé de la question préalable.¹⁴ »

Dans la suite de notre travail d'interprétation et d'analyse, nous regarderons à tour de rôle les réponses faites par Hippias et Socrate. Nous analyserons sept tentatives de réponses que nous avons repérées lors de notre recherche. Par après, nous reviendrons sur ces réponses et nous pourrons alors analyser le procédé dialectique, nous pourrons ainsi voir comment l'évolution des réponses des deux interprètes est en étroite relation avec le chemin, le tracé que doit connaître la pensée si cette dernière désire accéder au monde et à la Théorie des Idées de Platon. De cette façon, nous espérons pouvoir démontrer « comment l'argumentation déployée dans ce dialogue révèle la démarche fondamentale qui conduira Platon à sa Théorie des Idées.¹⁵ »

Avant de donner sa première réponse, Hippias s'assure (287d), peut-être par précaution extrême (quoique nous en doutons fortement), de la question qui lui a été posée : « Alors Socrate, ce que demande de savoir celui qui pose cette question, n'est-ce pas ce qu'il y a de beau?¹⁶ » Socrate lui précise, toujours au même endroit : « ...ce n'est pas en effet ce qu'il y a de beau, mais ce qu'est le beau.¹⁷ » Mais Hippias est un être tellement imbu de sa personnalité, Hippias est si certain de sa maîtrise dans tous les domaines (de sa confiance universelle) et des avantages de sa profession qu'il ne répondra même pas à la question qui lui est posée. Il répondra plutôt (287e), ce qui constitue sa première tentative de réponse, à la question qu'il croyait s'être fait adresser : « En fait, s'il faut parler franc, une belle vierge, sache le bien, Socrate, voilà qui est beau.¹⁸ » À la suite de cette première réponse d'Hippias, il est évident que Socrate

¹³ Ibid, pages 28-29.

¹⁴ GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, page 28.

¹⁵ Conseil de M. Panaccio, superviseur de maîtrise.

¹⁶ PLATON, *op. cit.*, page 30.

¹⁷ Ibid, page 30.

¹⁸ Ibid, page 30.

n'aura aucune difficulté à trouver des arguments permettant de réfuter la position du sophiste. Ainsi, raisonne Socrate, comment et de quelle façon devons-nous qualifier la race des Dieux si nous prétendons que le beau est une belle vierge, une belle fille? Il est clair que si on compare une déesse à une fille, que la déesse devrait présenter des caractères de beauté supérieurs à la fille, car c'est la nature de la divinité que d'afficher des attributs supérieurs et plus parfaits en comparaison aux attributs des mortels.

Dans sa deuxième réponse, Hippias suivra un chemin menant à un niveau plus général, c'est-à-dire qu'il ne sera pas aussi spécifique que dans sa première réponse; cette fois-ci, il dira (289e): «Si en effet tu lui réponds que ce beau qui fait l'objet de sa question n'est rien d'autre que l'or...¹⁹ », et pour justifier sa réponse, Hippias dira un peu plus loin : «...je suppose, que partout où cela vient s'ajouter, quelle que puisse être auparavant la visible laideur de la chose, on la verra belle, quand elle sera parée d'or!²⁰ » Toujours selon un procédé d'argumentation comme celui utilisé lors de la première réponse, il ne suffit que de trouver un exemple d'une chose qui n'est pas parée d'or, mais qui offre autant de charme au niveau de l'apparat, comme, par exemple, les statues de Phidias, sculpteur attiré de Périclès, qui ne sont pourtant pas toutes couvertes d'or. De plus, bien que l'or puisse parer un éventail de belles choses beaucoup plus grand que ne peut le faire la simple représentation de la belle fille ou de la belle vierge, la réponse d'Hippias est encore trop orientée vers les apparences externes des choses. Pour se rendre là où Platon veut nous amener, il faut aussi découvrir les aspects intérieurs des choses (aspects invisibles et peu accessibles aux sens), les aspects qui devraient être les plus stables pour établir une définition.

Hippias commence à peine à comprendre (291d) le caractère général et stable que cherche Socrate : « Tu cherches, à mon sens, que, dans ta réponse, le beau soit quelque chose qui, en aucun temps, en aucun endroit, aux yeux d'aucun homme ne doive apparaître laid?²¹ » Bien que la troisième réponse d'Hippias prenne pour fondement la

¹⁹ Ibid, page 33.

²⁰ Ibid, page 33.

²¹ Ibid, page 35.

considération morale d'une action, au lieu de simplement considérer les choses tangibles dans ce qu'elles affichent extérieurement, cette tentative reste toutefois encore trop proche de l'activité sensible, trop près du caractère externe de l'action; Hippias n'est pas capable de s'élever vers l'aspect rationnel de la définition, vers une exigence essentielle générale, il est trop terre à terre. Ce troisième essai, nous le retrouvons dans la formule suivante (291d et 291e):

Eh bien! Je dis que ce qui, toujours, pour tout le monde, partout, est le plus beau pour un homme, c'est d'être riche, d'être bien portant, d'être honoré par les Grecs, de parvenir à la vieillesse, d'ensevelir dignement ses propres parents, d'être soi-même enterré, dignement et magnifiquement, par ses propres enfants.²²

Il y a encore beaucoup trop de contingences dans cette dernière réponse d'Hippias et Socrate le réfutera encore une fois très facilement avec un exemple contraire à la réponse fournie par le sophiste. Achille est justement un exemple concret de beauté et du Beau qui ne remplit pourtant pas certaines des conditions de la dernière définition; en effet nous savons que ce héros grec préféra « ...une vie courte, mais glorieuse, à une existence plus longue, mais obscure²³ » et il serait certainement très aisé de trouver d'autres exemples tout aussi convaincants.

Puisqu'Hippias est incapable de sortir de ses images concrètes et sensibles, alors c'est Socrate qui l'aidera, comme il le fait aussi avec d'autres personnages dans plusieurs autres dialogues, à s'élever vers le concept stable et immuable, vers cette définition universelle et absolue, à se diriger, avec l'aide de la raison, vers le monde des Idées. Ce moment de transition est d'ailleurs caractéristique des dialogues socratiques, c'est le moment où Socrate met fin, en quelque sorte, à une première complication (à une première aporie, de là l'origine du nom qu'on donne aux dialogues aporétiques, c'est-à-dire aux dialogues qui ne parviennent pas à trouver une solution définitive à un problème donnée). La première tentative de réponse de Socrate est donc en étroite relation avec la deuxième réponse d'Hippias, lorsque ce dernier dit (290d) : « ...ce qui siéra à chaque

²² Ibid, page 35.

²³ SCHMIDT, *op. cit.*, page 15.

chose, c'est ce qui fait de chacune une belle chose.²⁴ » Encore une fois, Socrate suggère (293e) à Hippias, tout comme il l'avait fait à propos du Beau, de regarder la convenance en soi, « examine la nature du convenable en tant que convenable²⁵ », sauf qu'après réflexion, Hippias consentira toujours sous le même aveuglement du sensible, que la convenance c'est ce qui sied en apparence, ce que l'on voit de l'extérieur, incapable d'imaginer ou de concevoir qu'il peut y avoir aussi une convenance pour des beautés intérieures, pour des définitions par exemple et pour plusieurs autres choses aussi, comme nous pourrons le constater dans le *Banquet*.

Puis, la prochaine tentative de réponse de Socrate, en fait les deux prochaines réponses du maître de Platon, concernent la fonction d'une chose. En effet, Socrate montre (295c) à Hippias que : « ...ce qui pour nous est beau, ce soit ce qui éventuellement est utilisable.²⁶ » Nous croyons que lorsqu'on s'attarde à vouloir considérer comme beau ce que peut être l'utilité et la fonction d'une chose, alors nous sommes très loin de fixer nos critères de la définition du Beau simplement sur des apparences externes; en termes de stabilité et de cohérence, l'évolution des exigences de nos représentations des choses de la réalité et de la réalité elle-même aussi est donc très évidente ici. Mais puisque l'utilité d'une chose peut provoquer deux résultats, la bonne ou la mauvaise utilité, alors il faudra envisager, à titre de sixième réponse, dans quelle direction nous devons considérer l'utilité comme belle. De toute évidence, le choix est très facile à faire, le beau doit être l'utilité qui produit le bien. Mais si la beauté de la fonction d'une chose est ce qui produit le bien, c'est-à-dire la bonne utilité, alors comment différencier le beau du bien? C'est ce que nous verrons bientôt, lorsque nous reprendrons chacune des réponses pour les analyser sous le point de vue dialectique.

Finalement, la dernière tentative de réponse de Socrate constitue, si nous pouvons parler ainsi, un retour vers l'arrière, là où Hippias est le plus habitué d'être, c'est-à-dire vers le monde sensible. Socrate propose (298a) que : « Le beau, mon brave, c'est

²⁴ PLATON, *op. cit.*, page 34.

²⁵ *Ibid*, page 39.

²⁶ *Ibid*, page 41

l'agrément qui nous vient de l'ouïe et de la vue.²⁷ » Comme nous le verrons plus loin, si Socrate est revenu sur le terrain d'Hippias, ce n'est pas parce qu'il pressent y trouver la bonne voie, car il doit savoir fort bien que d'autres plaisirs peuvent et doivent certainement être aussi considérés comme beaux. Socrate veut plutôt voir si Hippias, dans le champ - de plus en plus réduit - de ses compétences, est au moins capable de se rendre compte que deux choses différentes singulièrement peuvent néanmoins avoir certains traits communs lorsqu'elles sont envisagées et considérées d'une manière plus générale. En fait, c'est prétendre, d'une certaine façon, que Socrate veut montrer à Hippias qu'un principe plus général peut englober deux principes particuliers, Socrate veut montrer le chemin de la définition car Hippias n'est pas capable d'étayer ses conceptions sur autre chose que des images ou des reflets du sensible, il n'est pas capable d'établir des principes basés sur des notions purement rationnelles.

3. **Interprétation et analyse de l'*Hippias majeur***

Tout juste avant d'arriver à l'analyse plus fine et plus détaillée des réponses que nous venons de circonscrire dans le dialogue, nous croyons que si nous voulons bien comprendre ce que Platon essaie de nous enseigner, il faut savoir que le dialogue, quant à l'évolution et à la présentation des réponses, suit une démarche bien précise, bien ordonnée et bien structurée, c'est la démarche dialectique. En fait, la dialectique est, si nous interprétons bien Goldschmidt, un procédé général qui englobe les étapes de l'aménagement de la discussion et de la construction du dialogue. Si nous désirons approfondir un concept quelconque ou définir une notion quelconque, c'est-à-dire, en termes platoniciens, découvrir son essence, par exemple qu'est-ce que le Beau, alors il faut procéder par étapes, surtout lorsqu'on discute et lorsqu'on émet des propositions et des affirmations concernant cette notion. La dialectique c'est donc la façon de placer ces étapes pour qu'on puisse se rendre le plus près possible de l'essence sans qu'on puisse se tromper dans l'ordre de ces étapes, car la dialectique exige l'accord de tous avant de pouvoir progresser. La dialectique ne cherche pas à combler ou à satisfaire des attentes ou des exigences personnelles ou matérielles, comme les attentes et les exigences des

²⁷ Ibid, page 45.

sophistes, elle cherche plutôt, de façon tout à fait désintéressée, à découvrir la vérité. Nous pouvons confirmer notre interprétation grâce aux commentaires de Robin qui affirme de son côté que la dialectique est : « ...l'art d'interroger et de répondre, l'art de conduire méthodiquement le dialogue, pour écarter d'abord, des conceptions inconsistantes ou incomplètes et pour atteindre, ensuite, la vérité.²⁸ » Et avec ceux aussi de Diogène Laërce, lorsque ce dernier affirme à propos de la dialectique que : « c'est la science des discours par lesquels on réfute ou on prouve par l'intermédiaire d'interlocuteurs s'interrogeant et se répondant.²⁹ »

Si nous nous appuyons sur les commentaires de Goldschmidt, « la dialectique passera donc par les niveaux suivants : Image. Définition. Essence. Science.³⁰ » Dans l'analyse que nous ferons des tentatives de réponse concernant la définition du Beau, nous observerons attentivement le déroulement des étapes de la dialectique, ainsi nous verrons comment il faut franchir l'Image, le sensible, l'apparat ou le discours populaire (les conceptions publiquement et généralement admises) si nous voulons atteindre la Définition; puis, avec la Définition, nous saurons qu'il faut un principe unificateur si nous voulons atteindre l'Essence; mais puisque nous ne parviendrons pas au principe inconditionné dans l'*Hippias majeur*, du moins pas aussi directement qu'on pourrait peut-être le voir dans la *République* au sujet de la justice, nous ne pourrions pas vraiment atteindre l'essence du Beau. Finalement, en ce qui concerne l'étape de la Science, nous la franchirons seulement lorsque nous aurons réellement bien compris la dialectique du Beau, car comme le dit Goldschmidt à propos de la *Lettre VII* de Platon : « ...c'est l'exercice de tous ces modes, montant et descendant de l'un à l'autre qui à grand-peine arrive à créer la science.³¹ »

Si nous revenons au déroulement et aux propos de notre dialogue, il est important de commencer notre analyse par la toute première interrogation de Socrate : Pourquoi est-ce qu'Hippias, malgré sa grande réputation, n'a soutiré aucun bénéfice monétaire auprès

²⁸ ROBIN, *op. cit.*, page 17.

²⁹ LAËRCE, *op. cit.*, page 178

³⁰ GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, page 11.

³¹ *Ibid*, page 11-12.

des Lacédémoniens? Hippias répond (284b) de la façon suivante: « Vois-tu, Socrate, c'est chez les Lacédémoniens une tradition nationale de ne pas toucher aux lois, ni non plus de donner à leur fils une éducation qui s'écarte de la coutume.³² »

C'est à la suite de cette réponse que Socrate fait une courte, mais très importante parenthèse dans le déroulement du sujet à propos de l'utilité des lois; courte, car il ne montrera pas à Hippias quelle erreur il fait dans son raisonnement, et importante, car Cette première interrogation de la part de Socrate constituera en quelques sorte une première tentative pour réfuter le sophiste. La notion d'utilité reviendra aussi dans les réponses de Socrate concernant la définition du Beau.

Selon ce que pense Socrate, la création d'une loi, qu'elle soit instaurée depuis une longue tradition ou qu'elle soit l'arbitraire du dernier législateur en fonction, devrait toujours suivre un but utile, voire fonctionnel. Si une loi ne sert pas l'utilité d'une chose, alors cette loi n'est pas bien édictée. En fait, ce dont Hippias ne se rend pas compte, c'est que même si une règle ou une loi est reconnue depuis longtemps, cela ne veut pas dire pour autant que cette loi est nécessairement bonne. Pour que la loi soit vraiment bonne et utile, il faut qu'elle soit sous la surveillance de la raison, qu'elle soit définie rationnellement en fonction justement de l'utilité sociale. Socrate essaie de prouver à Hippias que les Lacédémoniens peuvent être dans le tort, car il se pourrait effectivement qu'il se trouve une meilleure éducation à l'extérieur de leur pays et que les jeunes en profiteraient plus avantageusement – bien entendu Socrate ne pense pas à la sophistique d'Hippias, mais bien à la maïeutique et à la philosophie. Mais au lieu de désapprouver tout de suite le sophiste, au risque de perdre son interlocuteur dans la vraie discussion qui suivra, Socrate se range (285a) plutôt de son côté:

En conséquence, de ton propre aveu, les fils de Lacédémoniens feraient, en recevant d'Hippias leur éducation, quelque chose de plus légal, de plus illégal au contraire, en la recevant de leurs pères, si toutefois il est vrai que par toi ils dussent réellement obtenir une utilité plus grande!³³

³² PLATON, *op. cit.*, page 25.

³³ Ibid, page 26.

Puisqu'Hippias ne réalise pas du tout l'ampleur de son erreur en ne jugeant pas correctement la cause du comportement des Lacédémoniens, Socrate ne jugera donc pas nécessaire de le réfuter pour l'instant.

Comme nous l'avons vu plus haut, la première réponse d'Hippias affirme que le beau est une belle fille. Cette première tentative de réponse constitue une erreur que nous pouvons considérer comme légitime en plusieurs points. Premièrement, étant donné notre nature et notre constitution, nous pouvons affirmer qu'il est à peu près normal d'établir notre première représentation du Beau par la manifestation d'un objet sensible et concret. Par ailleurs, nous sommes d'avis que c'est justement ce que Platon voulait mettre en évidence, c'est-à-dire que nous sommes tous capables, à l'image d'Hippias, en tant qu'individu, de trouver le Beau dans les objets sensibles. En fait, nous pensons même que Platon veut nous faire comprendre que la notion du Beau doit d'abord se rechercher et se trouver dans l'expérience sensible. Il y aurait donc une médiation entre le sensible et le Beau, médiation qui doit passer par la personne, par l'Individu. Deuxièmement, il est vrai que la fille d'Hippias peut représenter, d'une certaine façon le Beau, mais seulement si elle n'est comparée à aucune autre belle fille. Il est vrai que dans son individualité, la « belle fille » de la première définition d'Hippias affiche probablement tous les caractères nécessaires de la beauté, mais comment alors rendre compte des autres beautés existantes sans pour autant détruire la validité retrouvée dans cette réponse? C'est impossible. Il y a donc plusieurs manières de prouver, comme dans le cas d'une belle fille ou de la belle vierge, par un exemple déterminé, que l'image ne convient pas comme preuve pour le soutien d'une définition : premièrement, trouver une réponse tout aussi convaincante et tout aussi comparable et semblable qu'un choix trop spécifique, pratiquement de la même façon que nous l'avons vu dans le dialogue à propos de la belle jument « louée dans un oracle par le Dieu lui-même³⁴ »; deuxièmement, trouver un exemple tout aussi valable mais qui ira dans le sens contraire de l'image donnée, ainsi une belle marmite est pour Hippias (288d) contraire à la définition recherchée : « Quel manque d'éducation de sa part, d'avoir ainsi le front, sur un noble

³⁴ Ibid, 288 b, page 31.

sujet, d'user dans sa terminologie de termes aussi bas³⁵ »; finalement, trouver une représentation qui induira une propriété contraire à la nature de l'exemple énoncé. De cette façon, la belle fille comparée à la déesse possède une nature opposée à ce qu'elle devrait définir, c'est-à-dire la beauté, car elle est par nature moins belle que la déesse. Cette manière de produire des exemples réfutateurs, Goldschmidt la résume bien :

...le premier argument constate simplement que l'image proposée a des concurrents, le deuxième produit des prétendants non plus seulement 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.³⁶

Les deux autres essais d'Hippias concernant la définition du Beau sont sensiblement de même nature que la première tentative. En effet, les deux autres réponses n'arrivent guère à dépasser le caractère de l'image sensible et n'arrivent donc pas à comprendre la nécessité du principe pouvant englober toutes les images que nous pouvons qualifier de belles. Ce n'est que dans le cas de l'or qu'Hippias réussit à se rapprocher de ce **principe général** qui englobe tout, lorsque ce dernier, comme nous l'avons démontré plus haut, accorde la beauté à la convenance d'une chose; mais aussitôt que Socrate produira l'image qu'une cuillère de bois est beaucoup plus convenable pour réaliser des mets culinaires qu'une cuillère fabriquée d'or, alors la réponse du sophiste tombe en ruine. Il en est de même pour la troisième image, car le fait d'être enterré par ses descendants n'est pas toujours de caractère noble et beau, comme le montre la vie d'Achille. Hippias pourrait proposer une quantité infinie d'images, mais celles-ci ne pourront jamais parvenir à définir totalement le caractère de la notion du Beau, elles ont une nature trop individuelle et spécifique, trop contingente pour pouvoir représenter une généralité, celle qui est pourtant recherchée étant donné justement son caractère plus stable et moins changeant. Toutefois, comme nous avons voulu le montrer plus haut, il faut parfois partir de ces images pour atteindre le caractère universel de la définition, et éventuellement de l'Idée aussi. Voyons alors les réponses d'Hippias comme des aides qui nous permettront de nous rendre vers ce que Platon cherche, c'est-à-dire vers le principe inconditionné.

³⁵ Ibid, page 31.

³⁶ GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, page 39.

Quant aux réponses de Socrate dans l'*Hippias majeur*, elles offrent des particularités bien spéciales que nous espérons pouvoir démarquer convenablement. Pour commencer, il est à noter que Socrate a clairement indiqué (289d), avant la deuxième réponse d'Hippias, le chemin à parcourir et à suivre pour se rendre à ce principe qui peut englober la multitude d'images pouvant être qualifiées de belles : « ...le beau, qui n'est rien que le beau, grâce auquel toutes les autres choses reçoivent leur parure, manifestent leur beauté quand vient s'y ajouter la propriété dont il s'agit...³⁷ »

Hippias comprend un peu ce principe en répondant que c'est l'or qui peut manifester la parure de la beauté. Mais Socrate montre, en s'appuyant sur le choix des matériaux (ivoire et marbre) des statues de Phidias, que c'est la convenance du matériau choisi qui occasionne la beauté en tel et tel endroit donné. C'est donc cette quatrième tentative d'approche de définition par la convenance qu'il faudrait, selon Socrate, maintenant aborder.

Socrate demande (294a) justement à Hippias si le convenable est : «...ce qui, par sa présence, fait paraître belle chacune des choses où il est présent, ou qui la fait être belle?³⁸ » Face à cette distinction possible en ce qui concerne la nature de la convenance, Hippias n'aura aucune hésitation dans son choix : selon lui, la convenance fait paraître les choses belles et il appuie ses dires sur le fait que quelqu'un de ridicule, une fois convenablement habillé, pour ne pas dire costumé, paraîtra autrement qu'il n'est vraiment et qu'il paraîtra donc beau. D'ailleurs, nous croyons que cette alternative choisie par Hippias est à l'image de la nature du sophiste en question. Si Hippias appuie toutes ses tentatives de définitions du Beau sur des images, sur des parures du sensible, c'est qu'il établit lui-même sa réputation sur des critères d'apparence, car il est, croyons-nous un exemple vivant du paraître. En effet, Hippias n'a-t-il pas fait sa renommée grâce à des critères externes, c'est-à-dire par des sommes d'argent accumulées, au lieu d'établir sa compétence professionnelle sur des critères plus internes, par exemple sur la nature des conseils promulgués ou de l'enseignement donné? Hippias parle aux Lacédémoniens des

³⁷ PLATON, *op. cit.*, page 32.

³⁸ *Ibid*, page 39.

belles occupations que devrait suivre la jeunesse, sans pour autant savoir ce qu'est le Beau; n'est-ce pas là l'art de la parure et du bien paraître? Hippias est donc trop attaché aux images pour se rendre compte encore une fois que la convenance peut aussi se dire des qualités internes d'une chose, mais plus spécialement aussi de son essence. C'est d'ailleurs dans ses fondements les plus profonds qu'il faut chercher la compréhension du Beau, dans son essence. Hippias ne comprend donc pas la réalité ou l'existence de l'essence d'une chose, c'est-à-dire le fondement du principe inconditionné.

Les deux prochaines réponses de Socrate, et la dernière aussi, ne sont pas, comme dans l'exemple précédent, des tentatives de réponses qui sont appuyées par les images fournies par Hippias. Ces réponses, c'est Socrate qui les produit au moyen d'induction de cas concrets. En premier lieu, selon le maître de Platon, si nous appelons les choses belles, c'est à cause de l'utilité que nous en tirons, par exemple la beauté des yeux et l'utilité de la vue, la beauté du corps et l'utilité de sa force, la beauté des navires et l'utilité des moyens de transport, etc. Pour Socrate, le Beau pourrait donc être l'utilité, ce qui constitue la cinquième tentative de réponse de la définition du Beau. Mais comme les exemples de l'induction de Socrate le montrent de façon très claire, c'est l'utilité pratique, pour ne pas dire technique, que Socrate envisage ici. Donc, si nous acceptons, comme Hippias l'a fait concernant la définition de la convenance, que l'utilité pourrait être le principe qui englobe et réunit les différentes images de la beauté, là encore se présente un choix à nous : puisque l'utilité peut produire deux possibilités, soit la bonne et la mauvaise utilité, par exemple lors de la constitution ou de la création d'une loi, cette dernière est soit bonne soit mauvaise pour l'utilité publique. Alors il est certain, et Hippias ne pourra qu'en convenir lui aussi, que le beau doit se définir par la bonne utilité, ce qui constitue la sixième tentative de définition du Beau. Dans ce cas, si nous rejetons la mauvaise utilité et que nous retenons la bonne utilité, ce que nous pouvons nommer aussi la puissance d'une chose, c'est-à-dire sa capacité de produire un effet, une chose, et que nous poussons au bout le raisonnement de Socrate sur l'utilité pratique établie d'une manière bonne, alors le beau serait la cause de la production bonne, donc le Beau serait la cause du Bien (du bien matériellement produit), qui lui serait l'effet. Encore une fois ici, c'est le « bien » comme résultat concret qui est envisagé, et non le Bien qui pourrait être

cause d'un principe, c'est-à-dire cette cause intrinsèque qui ne demande aucune explication, car cette cause est justement le Bien, et rappelez-vous justement que selon Platon, il faut suivre le Bien. Mais puisque l'effet est différent de la cause, le Bien doit être alors différent du Beau. Or, les deux interlocuteurs (en 297c et 297d) ne sont absolument pas d'accord avec les résultats de cette conclusion sur la distinction du Beau et du Bien. Hippias affirme : « Non, par Zeus! Cela ne fait pas du tout mon affaire³⁹! », tandis que Socrate dit de son côté que : «...de toutes les propositions que nous avons énoncées, il n'y en a pas qui fasse moins mon affaire!⁴⁰ » De plus, comme nous le verrons plus loin dans notre analyse du *Banquet*, Platon proclame justement que le Beau et le Bien sont des notions hautement interconnectées et pratiquement inséparables; nous pourrions même anticiper, à la suite des découvertes que nous avons faites jusqu'à maintenant, que le Beau serait, en quelque sorte, le principe de la manifestation concrète et sensible du Bien; en d'autres termes, lorsqu'on qualifie ou précise quelque chose de Beau, c'est que cette détermination a pour principe le Bien platonicien.

Il ne nous reste plus qu'à analyser la dernière réponse faite par Socrate (298a): « Le beau, mon brave, c'est l'agrément qui nous vient de l'ouïe, et de la vue.⁴¹ » Comme nous l'avons dit auparavant, cette réponse de Socrate est un prétexte pour savoir si Hippias est conscient du chemin qu'il faut prendre pour parvenir aux étapes de la définition d'un concept. En outre, il faut comprendre aussi que Socrate ne choisit pas au hasard ces deux types de plaisirs comme principes pouvant nous conduire à la définition du Beau. Peu importe pour lui et Hippias que d'autres plaisirs puissent être aussi qualifiés de beaux, ces deux plaisirs particuliers offrent sûrement plus de noblesse que tous les autres types de plaisirs. C'est probablement pour cette raison que les deux protagonistes vont tenter quand même de vérifier la possibilité de définir le Beau par les plaisirs de la vue et de l'ouïe.

³⁹ Ibid, page 44.

⁴⁰ Ibid, page 44.

⁴¹ Ibid, page 44.

Tout d'abord, Socrate demande si le fait de définir le Beau par les plaisirs de la vue et les plaisirs de l'ouïe est attribuable seulement à la caractéristique spécifique du plaisir de la vue, est attribuable seulement à la caractéristique spécifique du plaisir de l'ouïe ou encore est attribuable à une caractéristique générale relative aux deux types de plaisirs pris de façon commune? Il est évident que la définition du Beau par les plaisirs de la vue et de l'ouïe ne peut pas être le résultat de la spécificité du seul plaisir de la vue, car alors que dirions-nous de la spécificité du plaisir de l'ouïe? Qu'elle n'est pas le Beau? Et inversement, si c'est la spécificité du plaisir de l'ouïe qui assure la définition du Beau, que pourrions-nous alors avancer de la spécificité du plaisir de la vue? Qu'elle n'est pas le Beau non plus? C'est à la suite de ce questionnement que Socrate propose une nouvelle hypothèse : peut-être est-il possible que deux phénomènes, lorsqu'envisagés de façon commune, puissent posséder les caractéristiques nécessaires pour la définition d'un concept, tandis qu'ils ne possèdent pas, de façon individuelle, ces mêmes caractéristiques? Fidèle à son habitude, Hippias démontre alors, avec l'aide d'images concrètes, qu'il est impossible que lui et Socrate soient qualifiés de beaux lorsque nous les retrouvons ensemble, et qu'ils soient laids lorsque nous les envisageons singulièrement. Puisqu'Hippias ne concède pas qu'il puisse y avoir un tel phénomène, la définition du Beau établie par les plaisirs de la vue et de l'ouïe tombe à l'eau. Toutefois, l'intention plus cachée de Socrate était de montrer qu'il est impossible d'accéder directement à l'Essence d'une chose sans passer par la Définition, que l'on ne peut pas utiliser seulement l'Image pour découvrir la nature de l'Essence d'une chose.

Nous pouvons maintenant synthétiser ce que nous avons pu observer dans le développement du dialogue. Tout d'abord, il est évident que Platon n'accepte pas la méthode de faire des sophistes. Un des buts de Platon est justement de prouver que les sophistes emploient, pour justifier et soutenir leurs thèses et doctrines, des moyens beaucoup trop relatifs et, comme dans le cas d'Hippias qui ne jure que par l'apparence et l'image extérieure, trop peu garantis pour être toujours vrais et certains. Platon voulait donc réfuter la sophistique et il voulait critiquer Hippias, l'un des plus fiers représentants de cette discipline. Mais ce n'est pas tout, Platon ne fait pas que réprimander la sophistique, il veut aussi, à l'aide de la philosophie comme pensée directrice et à l'aide de

la dialectique comme moyen plus technique, déterminer les fondements sur lesquels nous pouvons établir chacune des conceptions que nous jugeons comme vraies. Platon cherche à déterminer et à expliquer l'existence de chaque chose, et comme nous le verrons dans la dernière section, que tout émane d'un seul principe unique, que l'on peut découvrir dans la Théorie des Idées. C'est donc un immense projet d'affirmation ontologique et de position épistémologique.

Pour l'instant, nous n'avons qu'entrevu le chemin menant à cette théorie. En effet, nous avons remarqué que pour se rendre à ce monde particulier, il faut découvrir ce qu'est l'Essence de chaque chose. Puis, pour bien comprendre ce principe inconditionné, il faut savoir parvenir à la définition d'un concept particulier, c'est-à-dire trouver l'exigence essentielle que peuvent partager des choses communes (c'est cette exigence qu'Hippias n'a pu satisfaire dans aucune de ses tentatives). Comme nous l'avons amplement aperçu avec les réponses d'Hippias, pour être capable de trouver l'exigence essentielle, il faut parfois, pour ne pas dire souvent dans le cas du sophiste, aller puiser dans le monde des exemples concrets afin justement de bien entrevoir le caractère commun de bon nombre de cas spécifiques. D'une manière encore plus détaillée, nous avons compris que le genre plus général doit pouvoir se dire de toutes les espèces et de tous les cas particuliers, et que ces nombreux cas particuliers doivent partager une caractéristique commune s'ils veulent vraiment faire partie d'un ensemble commun.

Voyez-vous comment nous avons effectué un tracé inverse par rapport au développement du dialogue? Ne soyez pas surpris car c'est souvent ce mouvement de va-et-vient que propose Platon à tous ceux qui souhaitent bien intégrer sa philosophie, c'est le même mouvement que l'on doit prendre lorsqu'on discute des étapes de la démarche dialectique; c'est aussi sensiblement le même chemin que doit suivre le prisonnier de l'allégorie de la caverne, c'est-à-dire qu'il doit sortir de la caverne et y revenir pour enseigner aux autres; il faut montrer des exemples particuliers pour parvenir à l'Essence, et revenir vers les cas particuliers pour justement déterminer leur vraie nature et leur vraie réalité. C'est donc dans ce type de formation que Platon veut nous guider et nous diriger, vers celui de la compréhension de la réalité. De plus, comme nous l'avons

entrevu lors de l'analyse de la convenance, bien que ce ne soit pas l'apparence qui puisse définir la notion du Beau, il nous est pourtant permis de croire que Platon voulait plutôt définir le Beau par l'être et la réalité que devrait occasionner la convenance d'une chose. C'est ce que nous tenterons d'ailleurs de confirmer plus tard dans le quatrième chapitre.

Chapitre troisième: Le Beau intelligible dans le *Banquet*

Le *Banquet* de Platon renferme une grande richesse, richesse qui est à la fois artistique et philosophique. D'ailleurs certains commentateurs n'hésitent pas à vanter le dialogue d'une façon tout à fait particulière: « Le *Banquet* est, parmi les dialogues de Platon, le plus séduisant, le plus fascinant, et aussi le plus déroutant.¹ » Et, un autre commentateur ajoute : « Le *Banquet* est sans contredit l'un des textes les plus célèbres de l'histoire de la philosophie. Tant aux lecteurs qu'aux étudiants, il laissera le souvenir marquant d'une œuvre pleine de charme.² » Enfin, un autre dit aussi que : « Le *Banquet* est parmi les dialogues de Platon un des plus clairs et des plus accessibles.³ »

De plus, les procédés et les techniques d'écriture que Platon utilise pour faire discourir les protagonistes sont nombreux et sûrement caractéristiques d'un génie habile à manier différents types de pensées : jeu de mots, inversion de sentiments, jeu de mime et même un exemple très évocateur pour terminer le dialogue, soit l'éloge de Socrate par Alcibiade. Platon, d'une certaine façon, pastiche les discours de la plupart des intervenants qui composent le dialogue :

Avec un art raffiné, avec une aisance et une souplesse dont un génie tel que le sien était capable, il [Platon] a su poursuivre sans les confondre deux fins bien distinctes, mêler adroitement les procédés les plus divers et passer sans effort de la plus haute éloquence à la verve comique la plus étincelante et la plus mordante.⁴

Mais d'une autre façon, ce dialogue offre aussi beaucoup d'attraits pour celui qui est mordu de philosophie. À celui qui sait le reconnaître, le contenu philosophique du *Banquet* projette effectivement le cours de la pensée vers de nombreux et nouveaux horizons. Pour tous ceux qui sont passionnés des différents types de pensées que l'être

¹ PIETTRE, Bernard, « présentation et commentaires », dans PLATON, *Le Banquet*, France, Les Intégrales de Philo/Nathan, 1983, page 5.

² GUIOMAR, Marie-Germaine, « appareil pédagogique établi par », dans PLATON, *Le Banquet, De l'Amour*, Anjou, CEC, 1998, page III.

³ BROCHARD, V., *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Nouvelle Édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1926, page 60.

⁴ Ibid, page 93.

humain peut manifester, pour les métaphysiciens en herbe et pour tous ceux qui sont le moins intrigués par des pensées un peu plus abstraites, le contenu plus proprement philosophique du dialogue révélera un niveau de raisonnement supérieur, surtout en comparaison avec celui de l'*Hippias majeur*. Il ne suffit plus de discuter de la beauté de la sensibilité ou de tout objet matériel et concret, il faut entre autres déterminer quel est aussi le terme et l'aboutissement de cette beauté, quelle est la raison d'être de ce Beau, il faut donc pousser à bout la logique du raisonnement qui avait été entamé dans le premier dialogue étudié. Dans le cadre de notre mémoire de maîtrise, nous pensons donc que si le lecteur attentif se rend jusqu'au dernier mouvement ascendant de ce raisonnement, il aura atteint un point relativement respectable en ce qui concerne la compréhension de la notion du Beau et aussi en ce qui concerne la compréhension de la pensée et de la Théorie des Idées de Platon.

Tout d'abord, nous présenterons certains des aspects les plus généraux du *Banquet*. Ainsi, pour commencer, nous discuterons du thème qui est abordé dans le *Banquet* et nous montrerons quelles sont les grandes divisions que l'on peut établir à propos du dialogue; puis, nous dirons quels sont les personnages qui composent le dialogue et nous résumerons attentivement les discours prononcés par chacun des personnages, tout en estimant leur importance relative dans le déroulement du texte; finalement, nous préciserons la partie du dialogue qui s'avérera la plus importante, surtout du point de vue philosophique, dans le cadre de l'objectif de notre projet, à savoir la manière dont Platon s'y prend pour préciser la notion du Beau. Nous verrons que c'est en découvrant la nature de l'Amour (l'Amour avec une majuscule signifie que nous tenterons de comprendre la notion sous un regard absolu, c'est-à-dire que nous l'observerons en elle-même), que nous pourrions comprendre et saisir la limite vers laquelle le Beau nous propulse et nous dirige, c'est-à-dire vers l'intelligibilité. Dans cette perspective, nous n'aurons pas d'autre choix que de porter notre regard vers la conception que Platon se fait de l'Amour dans le *Banquet*. Avec l'aide des recherches sur la *Théorie platonicienne de l'amour* du commentateur Léon Robin, nous signalerons comment l'Amour est un intermédiaire (c'est-à-dire qu'il est, si l'on peut parler ainsi, agent de relation) et est aussi synthétique (c'est-à-dire qui synthétise). Pour terminer, nous

observerons minutieusement les détails du parcours qui mène nécessairement au Beau, au Beau absolu, le Beau tel qu'il doit être en tant que tel, c'est-à-dire en tant que lui-même, non selon une définition ou une conception arbitraire ou construite, mais plutôt selon ce qu'il est dans son existence propre, car nous verrons que pour Platon le Beau doit, en quelque sorte, exister effectivement.

1. Le dialogue dans son ensemble

Pour commencer, il faut savoir que le *Banquet* est le récit d'un récit. En effet, il s'agit là d'un événement historique raconté par un intermédiaire, un certain Aristodème, qui est lui-même une connaissance, un fidèle de Socrate, ce dernier étant par ailleurs l'un des participants de l'événement, du banquet en question. En fait, c'est Aristodème, figurant au banquet, qui aurait raconté à Apollodore les discours prononcés lors d'une célébration donnée par un personnage nommé Agathon et c'est ensuite ce même Apollodore qui aurait raconté ces mêmes événements à d'autres personnes intéressées par les propos tenus lors de cette rencontre. Bien que les personnes intéressées à connaître le contenu des discours de la fête se trouvent à deux intermédiaires près de la rencontre elle-même, cela n'empêche pas pour autant que les faits rapportés par Apollodore sont eux-mêmes confirmés par l'un des protagonistes, soit par le vénérable Socrate lui-même. Voyons ce qu'Apollodore dit à ce propos (173b): « Ce n'est pas, à la vérité, que je n'aie, par la suite, posé à Socrate quelques questions sur ce que j'avais appris de l'autre [Aristodème], et il me confirmait l'exactitude du récit de celui-ci.⁵ »

En d'autres termes, cela prouve, en quelque sorte, que les intermédiaires peuvent être des sources fiables quant à l'authenticité de faits racontés et décrits, en autant bien sûr que l'intermédiaire soit d'une certaine façon en contact direct avec les événements ou les faits, comme c'est le cas ici. De plus, nous pourrions voir plus loin, dans l'analyse que nous ferons de la notion Amour, que le rôle de l'intermédiaire est, d'une certaine façon, très important et qu'il faut justement savoir le reconnaître, le définir et l'utiliser

⁵ PLATON, *Le Banquet ou de l'amour*, Traduit du grec par Léon Robin et M. J. Moreau, Préface de François Châtelet, France, Gallimard, 185p.

convenablement. Il faudrait donc encore une fois ici souligner l'importance des moindres intentions de Platon, c'est-à-dire que dans une parole ou une attitude ou même une technique d'écriture (un style) qui peut sembler anodine ou inopportune se cache parfois, souvent même, une signification très profonde, et dans ce cas-ci ce serait la notion d'intermédiaire.

1.1 Le thème du dialogue

Le thème du dialogue est étroitement lié à la pratique culturelle des banquets de cette époque. En effet, certaines célébrations particulières supposaient un éloge en l'honneur des dieux bienfaiteurs et le banquet offert par Agathon ne fera pas exception et nécessitera lui aussi de rendre hommage aux dieux. Selon Piettre :

...les Grecs ont beaucoup aimé la joie des banquets, à l'occasion des fêtes de familles, des fêtes de la cité ou de tout événement digne d'être célébré : succès divers, notamment aux concours des athlètes ou des poètes, arrivée ou départ d'un ami.⁶

Et un peu plus loin ce même auteur dit aussi que :

La beuverie commence par les libations d'usage en l'honneur des dieux, et surtout de Dionysos, la « bonne divinité » qui a donné le vin aux hommes. La libation consiste à boire une petite quantité de vin pur et à en répandre quelques gouttes en invoquant le nom du dieu. Puis on chante un hymne à Dionysos. Ensuite on désigne, souvent par le sort, au moyen des dés, le « roi du banquet » (*symposiarque*), dont la fonction principale sera de fixer les proportions du mélange de vin et d'eau à faire dans le cratère et de décider combien de coupes chaque convive devra vider. L'usage est de porter à tour de rôle la santé de tous les assistants. Celui qui désobéit au roi du banquet doit accomplir une sorte de punition...⁷

De plus, étant donné que le banquet était probablement un des moments et un des endroits de prédilection, assurant ainsi une certaine forme de discussion aux plus grands érudits de cette époque, alors le choix du sujet de discussion devait être approprié aux divers participants. C'est donc sur ce choix de louange que se déroulera justement la discussion du présent banquet : pourquoi est-ce que de toutes les louanges que les grands ont pu donner, certaines divinités n'ont pourtant jamais eu leur heure de gloire? Voilà

⁶ PIETTRE, *op. cit.*, page 97.

⁷ Ibid, page 98.

donc les circonstances entourant le choix du sujet du *Banquet*. D'ailleurs, c'est encore par un intermédiaire qu'est proposé le choix du sujet de discussion des convives. Effectivement, c'est l'invité Éryximaque qui rapporte les paroles suivantes d'un autre personnage, celles de Phèdre (177ab):

...n'est-ce pas un scandale que tels ou tels d'entre les dieux aient inspiré aux poètes la composition d'hymnes et de péans, tandis que pour l'Amour, qui est un dieu si ancien, si important, il ne s'est jamais trouvé un seul poète, entre ceux qui se sont fait une place importante, pour composer aucun hommage à sa gloire.⁸

Le thème de la discussion de la soirée est donc le Dieu Amour et c'est Phèdre qui en est la source d'inspiration, qui est, d'une certaine façon, le « roi du banquet ».

La réunion des convives à ce banquet préparé par Agathon, en l'honneur de sa toute première tragédie, est l'occasion idéale pour les participants de montrer leur prestige et leur savoir, occasion parfaite aussi pour les assistants du banquet de vanter les avantages de leur formation disciplinaire respective. Le *Banquet* cache subtilement lui aussi différents buts. Ici encore, Platon désire montrer la juste importance et la juste valeur que l'on doit accorder à la sophistique, mais aussi à la médecine, à la comédie, à la tragédie, à la rhétorique : « Il s'agit d'imposer la vérité de la philosophie contre les autres expressions intellectuelles : poésie, rhétorique, médecine...⁹ »

Ce que Platon désire vraiment, c'est de montrer toute l'importance qu'il faudrait réellement accorder à la philosophie, car en plus de faire l'éloge de l'Amour, le *Banquet* se veut aussi un éloge de la philosophie et aussi un éloge du maître Socrate.

1.2 La structure du dialogue

Au niveau de la structure, le dialogue est principalement composé de trois parties. La première partie est composée de cinq discours que l'on peut considérer comme préparatoires. En effet, les cinq premiers discours contiennent des parties et des notions

⁸ PLATON, *op. cit.*, page 34-35.

⁹ CHÂTELET, François, « préface », dans PLATON, *Le Banquet ou de l'amour*, Traduit du grec par Léon Robin et M. J. Moreau, France, Gallimard, page 13.

que le sixième discours, celui de Socrate, reprenant les paroles de Diotime, reprendra ou formulera plus correctement. À travers ces cinq premières déclarations nous pourrions découvrir des disciples ou des adeptes, des intermédiaires en quelque sorte, de plusieurs des grands sophistes de l'époque. Nous verrons même le fils d'un médecin, Éryximaque, lui-même médecin. Donc, nous verrons les plaidoiries de plusieurs des apprentis des grandes disciplines influentes de cette période antique.

Par la suite, dans la deuxième partie du dialogue, c'est le discours de Diotime qui retient toute notre attention et auquel il faut accorder plus d'importance. Toutefois, nous aurons avant toute chose à observer un exercice dialectique, un peu comme celui que nous avons vu dans l'*Hippias majeur*, c'est-à-dire que nous observerons Socrate discuter avec un autre intervenant, Agathon, et ainsi établir les bases de son raisonnement en ce qui concerne l'éloge qu'il a l'intention de faire à propos de l'Amour. D'ailleurs, il faut comprendre aussi que le procédé dialectique est à l'image du chemin que doit parcourir celui qui désire connaître le Beau, c'est-à-dire qu'il faut toujours se diriger vers la **vérité**, nos aspirations ne comptant aucunement, seul le désir de l'Absolu, de l'Idéalité ou de l'Être peut être notre guide en cette contrée du Beau. C'est donc dans le discours de cette femme que nous découvrirons une plus grande compréhension de la notion du Beau. Nous remarquerons alors qu'il faut franchir plusieurs étapes, tout comme il faut franchir plusieurs étapes dans la dialectique, pour parvenir au Beau, au Beau qui est avant tout intelligible pour Platon et non plus sensible, comme c'était le cas dans l'*Hippias majeur*.

Dans la troisième partie de ce dialogue se produit un changement dans le déroulement de la fête, c'est Alcibiade, personnage très important de cette époque, qui fait irruption au banquet. L'individu est prétentieux, et disons quelque peu ivre, et n'hésitera pas à se proclamer « roi du banquet », choisissant lui-même le sujet de son éloge. En effet, au lieu de faire l'éloge du Dieu Amour, comme tous les autres convives l'avaient convenu, Alcibiade fera l'éloge de Socrate, qui sera en fait le portrait du parfait amoureux, celui du philosophe. En effet, dans cette partie, nous montrerons aussi, d'une certaine façon, que l'amoureux est comparable au philosophe, d'où le rapport entre l'éloge de l'Amour et l'éloge de la philosophie. Pour Platon, l'éloge de Socrate par

2.1 Phèdre

Le premier à discourir est celui qui a avancé le choix du sujet de la discussion, le « roi du banquet », c'est-à-dire Phèdre. Tout d'abord, nous savons que Platon a composé un autre dialogue très important qui porte le nom de *Phèdre*. D'ailleurs c'est un dialogue qui est en rapport très étroit avec le *Banquet*, car il constitue une espèce de continuité et d'approfondissement de ce que nous apprenons avec le *Banquet* (c'est tout l'aspect de la théorie de la réminiscence qui est considéré, théorie qui permet à Platon d'établir les bases du principe général de l'acquisition et du fonctionnement de la connaissance). Phèdre est aussi, en compagnie d'Éryximaque, l'un de ceux qui écoute l'enseignement d'Hippias d'Élis, dans le dialogue de Platon intitulé *Protagoras*, il est en quelque sorte un admirateur du sophiste que nous avons décrit dans le chapitre précédent. Mais, le discours de Phèdre « est une parodie de Lysias¹⁰ » car il utilise, « le même procédé de démonstration par des exemples empruntés à la mythologie ou aux poètes.¹¹ » De façon générale, Phèdre est intéressé par les beaux discours, il est « mordu de rhétorique.¹²»

Puisque c'est Phèdre qui désire faire l'éloge du Dieu Amour, il n'est pas surprenant de constater que dans son discours Phèdre attribue de grandes qualités au Dieu en question (178a) : « Amour est, chez les hommes comme chez les Dieux, une grande et merveilleuse Divinité.¹³ » Pour prouver ce qu'il avance, Phèdre propose deux arguments. Premièrement, puisque « Phèdre se préoccupe de mythologie¹⁴ », il affirme qu'Éros (Dieu Amour) est le plus ancien des dieux et il appuie ses affirmations sur le témoignage de poètes renommés tel qu'Hésiode et il étaye aussi ses dires sur les conceptions des personnes ayant tenté d'établir la genèse des dieux tels que Parménide et Accousilaos (178bc). Comme deuxième argument, beaucoup plus intéressant, Phèdre prétend qu'Éros serait la cause des biens les plus grands (178c); il serait, en d'autres termes, principe moral ou cause des vertus. Phèdre donne quelques exemples de ce qu'il affirme, en

¹⁰ BROCHARD, *op. cit.*, page

¹¹ Ibid, page 68.

¹² PIETTRE, *op. cit.*, page 21.

¹³ PLATON, *op. cit.*, page 37.

¹⁴ BRISSON, *op. cit.*, page 19.

s'appuyant toutefois sur une conception trop rigide de la relation aimant-aimé, c'est-à-dire de la relation entre la personne qui aime et la personne qui est aimée. Selon Phèdre, le principe de cette relation est que celui qui aime doit nécessairement produire une action qui l'honore ou qui le glorifie (par le résultat de son action) et qu'il évite toutes actions qui le déshonore ou qui le couvre d'ignominie, surtout à l'égard de la personne qu'il aime, car il veut et devrait nécessairement produire une action belle. Pour justifier ce principe, Phèdre montre les cas d'Alceste et d'Achille afin de prouver que les actions honorables sont toujours à répéter. Et de manière générale, la conclusion de Phèdre est que la personne aimée est plus importante dans la relation que la personne aimante, donc que l'amour serait plus associé à l'aimé qu'à l'aimant (180ab)

La vérité est plutôt que les Dieux honorant au plus haut point la vertu dont l'Amour est le mobile, ils ressentent cependant plus d'émerveillement et d'admiration, ils gratifient davantage de leurs bienfaits quand c'est l'aimé qui chérit l'amant, que dans le cas où c'est l'amant qui chérit son favori...¹⁵

En fait, c'est comme si Phèdre voulait prétendre, pensons-nous, que c'est l'aimé qui possède plus le caractère ou est le plus proche de l'Amour car c'est lui qui est en quelque sorte la source d'amour de celui qui aime. Nous verrons plus loin de quelle façon le discours de Diotime reprendra et discutera ce principe que Phèdre semble vouloir fonder dans son discours.

2.2 Pausanias

Pausanias est le deuxième à prononcer un discours sur l'Amour. Brisson affirme qu'« on ne sait pratiquement rien sur ce personnage...¹⁶ » Toutefois, on peut le retrouver, lui aussi, dans le *Protagoras* en compagnie d'Agathon et à l'écoute du sophiste Prodicos, un maître que Socrate aurait fréquenté. Pausanias serait celui qui aime Agathon et Agathon serait celui qui est aimé par Pausanias; sauf que la relation que ces deux personnages entretiennent serait différente de celle que Phèdre envisageait. Et c'est justement autour de ce type de relation que le discours de Pausanias va se développer.

¹⁵ PLATON, *op. cit.*, pages 42-43.

¹⁶ BRISSON, *op. cit.*, page 22.

Alcibiade a une portée double : premièrement, rétablir une fausse conception qui circulait à propos de l'influence de l'enseignement de Socrate et, deuxièmement, donner un exemple du caractère de ce que devrait être l'attitude de celui qui pratique la vraie philosophie.

Cette partie du *Banquet* est très ravissante et c'est une partie qui nous porte à réfléchir sur nos attitudes et nos comportements; c'est une partie qui nous fait justement prendre conscience, qui ouvre les portes de notre conscience sur un autre monde, sur le monde des Idées, sur le monde de la rationalité, sur le monde intérieur. Le démon de Socrate, ce qui l'inspire à agir de telle façon plutôt que telle autre manière (nous verrons par ailleurs que l'Amour est justement un démon) ne serait en fait qu'une partie de nous-mêmes qui nous parle, ce serait notre conscience qui nous parlerait, ce serait en fait une prise de conscience. Le sentiment d'amour ne serait donc qu'une prise de conscience, mais qu'il faut savoir quand même interpréter. Voilà pourquoi nous aurions pu nommer ce chapitre « **La conscience du Beau dans le *Banquet*** », car découvrir le Beau c'est prendre conscience, par l'intermédiaire de l'amour, de notre état, état qui est à la fois sensible et intelligible, mais état qui présuppose quand même, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, un principe conducteur, un certain sens de l'organisation, c'est-à-dire que la partie intelligible qui nous habite devrait, en quelque sorte, prendre le contrôle sur la partie sensible, que c'est notre partie intelligente qui devrait avoir contrôle sur notre corps et non l'inverse.

2. Les discours préparatoires

Maintenant que le choix du sujet est proposé, c'est-à-dire que les intervenants ont convenu de faire, à tour de rôle, l'éloge du Dieu Amour, il faut voir qui sont, de façon générale, les participants qui discuteront et qui manifesteront cet intérêt de prendre la parole, car nous verrons que ces intervenants ont tous une signification relative dans le déroulement du dialogue.

En effet, pour Pausanias, la relation d'amour est avant tout acte d'amour, voilà pourquoi il faudrait selon ce dernier commencer l'éloge du dieu Amour en identifiant, peut-être à l'image du sophiste Prodicos qui était passé maître dans l'art de distinguer le sens des termes, de quel type d'Amour il faut réellement faire l'éloge. Ainsi, Pausanias affirme qu'il y a deux types d'Amour car il y a, encore une fois en accord avec la mythologie de l'époque, deux types d'Aphrodite (180de): « ...celle que nous nommons Céleste¹⁷ » et « ...celle-là même que nous appelons Populaire¹⁸ ». Mais, en vertu du principe que nous avons établi dans le discours de Phèdre, c'est-à-dire que l'acte d'amour est et doit nécessairement porter vers l'accomplissement d'actes honorables de la part de celui qui aime, donc que l'acte d'aimer est toujours bon en tant que tel, c'est plutôt la manière et la façon d'aimer qu'il faudrait surveiller selon Pausanias. Il faudrait plutôt constater que l'acte d'amour peut se faire et se réaliser selon deux modalités : d'une bonne et d'une mauvaise façon, avec de bonnes ou de mauvaises intentions. Évidemment, Pausanias tentera de définir la bonne façon d'aimer, avec les bonnes intentions accompagnées : « ...l'acte même d'aimer, est en soi indifférente quant à la valeur morale; elle ne devient bonne ou mauvaise, louable ou blâmable, que par la façon dont elle est accomplie.¹⁹ » Pour Pausanias, ce sera le moment propice, en quelque sorte, de justifier et de tenter de légitimer une pratique sexuelle, en laquelle il voudrait peut-être voir aussi une pratique sociale bien définie, pratique que Platon, lui, tentera de réprover grâce au témoignage d'Alcibiade et son éloge de Socrate. Cette pratique c'est la *paidierastia*. Il faut savoir que cette *paidierastia* est étroitement associée à l'enseignement, à la relation maître-élève, à l'amour entre hommes; ce sera donc pour Pausanias la pratique associée à Aphrodite Céleste qui sera favorable, la relation où le mérite et l'intelligence sont privilégiés. Au contraire, la pratique associée à Aphrodite Populaire sera défavorable car elle sera axée sur la recherche du plaisir du corps au détriment des bienfaits de l'âme.

¹⁷ PLATON, *op. cit.*, page 45.

¹⁸ *Ibid*, page 45.

¹⁹ ROBIN, Léon, « texte établi et traduit par », dans PLATON, *Œuvres complètes*, Cinquième édition revue et corrigée, Paris, Les Belles Lettres, 1951, page XLIII.

Bien que le fond de la pensée de Pausanias soit intéressant, ce dernier est, semble-t-il, trop attaché aux comportements concrets de la relation *paiderastia*, sûrement à l'affectivité et à l'acte sexuel, plutôt qu'à l'acte spirituel; Pausanias veut, d'une certaine façon, faire accepter un comportement que lui-même pratique probablement depuis longtemps avec son aimé Agathon. Mais, comme nous le verrons lors de l'éloge de Socrate par Alcibiade, ce n'est pas dans l'acte concret et sexuel qu'il faut rechercher le mérite et l'épanouissement de l'intelligence et de l'âme; au contraire, tel que le montre le comportement de Socrate, il faut avoir une grande retenue dans ce domaine, malgré les forces instinctuelles (internes ou externes) qui peuvent parfois nous influencer. Donc, il semblerait que d'après Platon :

...c'est sur la base de l'instinct naturel qu'il faut édifier la morale sexuelle, tandis que Pausanias affecte hypocritement de trouver dans une convention artificieuse et antinaturelle un moyen d'épurer la nature et de s'évader du domaine des instincts.²⁰

2.3 Éryximaque

Dans l'ordre de disposition des convives, le prochain discoureur était supposé être le poète comique Aristophane, mais ce dernier est malheureusement affecté d'un terrible hoquet l'empêchant de prendre la parole. Cet incident constitue ce que nous pouvons appeler le premier intermède. En effet, Platon semble bien connaître l'art de la concentration, car après un discours relativement bien développé par Pausanias, il apparaît important de faire une pause avant de reprendre le cours de la discussion, justement pour assurer une grande attention de la part du lecteur. Platon est donc soucieux du style autant que de la symétrie et de l'ordre dans la façon de présenter ses thèses. D'ailleurs, cet intermède est caractérisé chez Platon par l'un des procédés stylistiques de l'époque, celui de faire concorder des syllabes pour créer un effet de rime et un effet comique (185c) : « Pausanias ayant ainsi fait une pause, car les Doctes m'ont appris à équilibrer mon langage...²¹ » C'est aussi à ce même moment qu'Aristophane dit au médecin (185d) : « Érixymaque, lui dit-il, tu ferais bien, soit de m'arrêter ce hoquet,

²⁰ Ibid, page L

²¹ PLATON, op. cit., page 58.

soit de parler au lieu de moi jusqu'à ce que je me le sois arrêté!²² » Faudrait-il croire que Platon veut ici rire du poète comique? Peut-être bien que oui! Toujours est-il qu'après avoir promulgué quelques conseils, c'est le médecin Éryximaque qui prend la parole.

Éryximaque est lui aussi, dans le *Protagoras*, l'un des auditeurs d'Hippias : « ...ainsi le discours d'Éryximaque nous offre un résumé fidèle de l'enseignement de son maître.²³ » Tout comme l'a fait Pausanias dans son discours, Éryximaque identifie lui aussi deux types d'amour, sauf que ce n'est pas seulement à l'égard de l'amour des âmes des jeunes garçons qu'on retrouve l'amour; l'amour pour Éryximaque est à un niveau beaucoup plus vaste, plus général. L'enseignement que proposait Eryximaque était d'ailleurs à l'image de son maître, c'est-à-dire qu'Éryximaque : « ...s'occupait surtout de la nature et il avait la prétention de connaître toutes les sciences.²⁴ » C'est de façon universelle que l'amour gouverne, c'est-à-dire que l'amour agit sur tout ce qui possède une existence, sur toute la nature. Dans tout ce qui a principe d'existence, il y aurait donc là aussi dualité du fonctionnement de l'amour : « Il [Éryximaque] a su apprécier la finesse des distinctions de Pausanias, mais il tente d'en étendre la portée et présente une théorie générale de l'amour, en toutes choses double, bon et mauvais.²⁵ »

Ainsi, pour prouver ce qu'il avance, Éryximaque développe, sur le modèle de la médecine, le mode de fonctionnement de l'amour, modèle qu'il appliquera aussi par la suite au monde de la musique, au monde de l'astronomie et au monde de la divination. Le modèle en question est que l'amour agirait comme principe d'équilibre et d'ordre entre deux opposés. Éryximaque reprend la règle de conduite qui détermine le caractère d'une action selon l'emploi que l'on en fait et il étend ce raisonnement à tout ce qui existe, autant pour le corps, pour l'âme que pour la nature tout entière; tout ce qui suit l'ordre et la règle est d'une utilité et d'une fonction bonne. Par exemple, la médecine serait le principe d'amour de l'ordre et de l'équilibre dans le corps. Si le médecin est, en

²² Ibid, page 58.

²³ BROCHARD, *op. cit.*, page 72.

²⁴ Ibid, page 71.

²⁵ MEUNIER, Mario, « traduction et notes », dans PLATON, *Le Banquet*, Présentation et dossier de Jean-louis Poirier, Angleterre, Presses Pocket, page 11.

quelque sorte, capable de produire un Amour qui suit l'Aphrodite Céleste, c'est-à-dire qui produit l'ordre, alors il y aura un état sain dans l'équilibre du corps, autrement, si c'est la production de l'Amour qui suit l'Aphrodite Populaire, il y aura alors désordre et état malsain dans le fonctionnement du corps. Pour la musique, ce serait le principe de rythme et d'accord entre deux mouvements opposés, l'aigu et le grave ou le lent et le rapide par exemple. Ainsi, si le musicien, dans son intention de production d'Amour, suit l'Aphrodite Populaire, il ne réussira pas à produire le rythme ou l'accord dans les sons. Donc, tout comme le disait Pausanias, tout dépend de la manière dont on envisage l'utilisation du principe de l'Amour. Par ailleurs, nous verrons de quelle façon Platon entend reprendre cette fonction de l'Amour qui consisterait justement à rapprocher deux opposés.

2.4 Aristophane

Aristophane était un poète comique très reconnu à l'époque de Platon et on peut le considérer, dans ses comédies, comme très engagé socialement, surtout pour dénoncer un fait ou une attitude contraire à la coutume; par exemple, dans sa comédie *les Nuées*, lorsque l'attitude de Socrate est dénoncée par Aristophane « ...qui l'a représenté comme le plus dangereux de tous les Sophistes; qui en faisant de lui un songe-creux en même temps qu'un impie, s'est déclaré l'adversaire de la spéculation philosophique.²⁶ »

Le poète comique occupe une place relativement importante dans le *Banquet* de Platon. En effet, c'est premièrement pour défendre la mémoire de son maître que Platon a sûrement insisté sur la « participation » d'Aristophane parmi les convives présents aux célébrations. Ainsi, en réfutant les accusations portées contre Socrate, par exemple celle d'avoir corrompu la jeunesse athénienne, car, comme nous le verrons plus loin, Alcibiade a été, en quelque sorte, le disciple de Socrate, Platon aurait agi à titre de défenseur, d'apologiste de la pensée et des réalisations de son maître. Mais, deuxièmement, c'est peut-être aussi à titre de représentant de l'anti-philosophie que l'on retrouve le discours d'Aristophane, car, pour Platon, afin de bien connaître une chose, il faut probablement

²⁶ ROBIN, *op. cit.*, page LVII.

explorer toutes les avenues envisageables, c'est-à-dire cerner tous les types de points de vue si l'on désire convenir de celui qui est réellement le meilleur pour l'objet ou la chose considérée. D'ailleurs, comme le dit Châtelet dans la présentation de sa préface au *Banquet*, le mythe développé par le poète comique « s'inscrit, poétiquement, dans l'antithèse même de la philosophie.²⁷ » Regardons alors quel type de discours et quelle importance Platon accorde au poète en question.

Contrairement aux premiers discoureurs, Aristophane ne tentera pas d'établir la nature ou les bienfaits de l'Amour, il tentera plutôt de déterminer quelle puissance possède l'Amour. Il ne cherchera pas les effets produits par l'Amour, il cherchera plutôt les causes. C'est ainsi qu'à l'aide d'un mythe fortement imagé, Aristophane explique que l'Amour existe en raison de la nature primitive de l'homme. En fait, Aristophane prétend que selon notre origine mythique, au début de la création, il y aurait eu trois genres : masculin, féminin et androgyne. De plus, toujours selon la conception mythique d'Aristophane, l'homme était (189e et 190ab) :

...quant à sa forme, une boule d'une seule pièce, avec un dos et des flancs en cercle; il avait quatre mains et des jambes en nombres égal à celui des mains; puis, sur un cou tout rond, deux visages absolument pareils entre eux, mais une tête unique pour l'ensemble de ces deux visages, opposés l'un à l'autre...²⁸

Donc, à l'origine, le genre masculin était constitué de deux parties mâles, le genre féminin était composé de deux parties femelles et quant au genre androgyne, il était composé d'une partie mâle et d'une partie femelle. Or, étant donné sa constitution plutôt surhumaine, l'être humain aurait voulu devenir ce qu'il n'était pourtant pas, c'est-à-dire que c'est parce que nous avons voulu être semblables aux dieux et que nous avons voulu prendre leur place et avoir leur caractère que nous pouvons maintenant éprouver le sentiment d'amour. En effet, puisque nous avons été séparés en deux suite au châtement de Zeus, le but de l'individu serait, selon ce mythe, de retrouver son autre moitié pour qu'à nouveau, les deux parties ensemble, puissent être ce qu'elles étaient auparavant, c'est-à-dire un être unique. Voilà pourquoi Aristophane prétend que l'Amour est amour du semblable car

²⁷ CHÂTELET, *op. cit.*, page 15.

²⁸ PLATON, *op. cit.*, pages 70-71.

l'Amour c'est en quelque sorte rechercher l'autre moitié qui est semblable à nous, pour qu'on puisse reformer l'être que nous étions avant cette séparation. Pour Aristophane, l'Amour a donc pour fonction de recréer une unité primitive, de former avec son semblable un être unique et c'est pourquoi les aspects charnels et sexuels sont privilégiés par Aristophane, car lors de l'acte sexuel, il est effectivement possible d'avoir cette impression de former une espèce d'unité ou de symbiose avec l'autre partenaire.

Avec ce mythe du poète comique, il nous est permis d'établir, d'une certaine façon, les règles des comportements possibles lors des relations sexuelles : la relation homosexuelle de type masculine est le type de comportement où le mâle recherche un partenaire masculin, la relation homosexuelle de type féminine est le type de comportement où la femelle recherche un partenaire féminine et la relation hétérosexuelle est le type de comportement où la femelle ou le mâle recherche leur partie qui était, à l'origine, leur opposé, pour la femelle c'était un mâle et inversement pour le mâle. De plus, comme nous allons le voir dans le discours de Socrate, l'Amour est bel et bien un désir de quelque chose qui nous manque, sauf que la conception que se fait Aristophane est erronée, car ce n'est pas dans le but de définir les types de comportements sexuels possibles qu'il faut parler de l'Amour. L'Amour, dans le discours de Socrate, n'est pas la recherche de la relation physique et passionnée que décrit le mythe d'Aristophane, c'est davantage un désir spirituel qu'un désir charnel. Or, encore une fois, Platon semble savoir intégrer ce qui lui semble être juste dans les discours ou dans les principes des autres grands penseurs de son époque, mais il sait aussi comment rejeter ce qui lui paraît être faux et inconcevable.

Nous voudrions porter une attention toute spéciale à la façon dont le discours d'Aristophane est construit. Bien que les artifices entourant la nature primitive de l'homme soient à caractère comique : « Cette rotondité était une complétude heureuse, et nous pouvions évoluer avec rapidité et drôlement, comme en faisant la roue.²⁹ », le contenu du mythe est fondamentalement à caractère tragique. D'ailleurs, nous pouvons voir un indice de ce renversement de sentiment créé par Platon dans les paroles mêmes

²⁹ POIRIER, *op. cit.*, page 13.

d'Aristophane (193d): « ...aussi rappelle-toi ce que je t'ai demandé, n'y va pas chercher de thèmes comiques...³⁰ » Pour expliquer tout ce caractère tragique du mythe d'Aristophane, nous citerons deux commentaires qui nous permettront de comprendre ce que nous tentons d'établir. Premièrement : « C'est en effet à un passé angoissant et originaire que nous renvoie l'amour.³¹ » et deuxièmement :

La mémoire de l'origine, avant d'être la mémoire d'un état heureux de complétude, est l'angoisse de la séparation de soi-même d'avec soi-même, symbole évident d'une naissance particulièrement douloureuse, dont le traumatisme, si l'on peut dire, marque les hommes pour la vie.³²

Pourquoi alors est-ce que Platon a donné un ton tragique à l'individu qui pourtant se spécialise dans les procédés comiques? Nous comprendrons ce phénomène lorsque nous aurons terminé d'analyser le prochain discours, celui d'Agathon, et aussi lorsque nous citerons les dernières paroles de Platon et que nous expliquerons très brièvement les intentions de ses dernières pensées.

2.5 Agathon

Après le discours du poète comique, Aristophane, et avant celui du poète tragique, Agathon, Platon intercale encore une autre pause dans le déroulement du dialogue, ce qui démontre précisément toute la symétrie d'une partie de l'ensemble de l'œuvre : après un discours bref, celui de Phèdre, suit le discours plutôt long de Pausanias et un intermède; le même mouvement se reproduit aussi avec les discours d'Éryximaque et d'Aristophane. Platon est familier des techniques stylistiques de son temps³³ et il est préoccupé, si l'on peut parler ainsi, par les phénomènes psychologiques de l'attention et de la concentration, phénomènes que l'on peut certainement identifier lors des mécanismes d'apprentissage.

En outre, l'intermède avant le discours d'Agathon a aussi une fonction bien particulière. En effet, tout comme dans le premier dialogue que nous avons étudié, nous

³⁰ PLATON, *op. cit.*, page 81.

³¹ POIRIER, *op. cit.*, page 12.

³² Ibid, page 14.

³³ Voir à ce sujet les nombreux exemples stylistiques fournis par Brisson dans son interprétation inédite du *Banquet*.

pouvons voir encore une fois, dans cette pause, se préparer toute l'ironie caractéristique de Socrate. Effectivement, ce dernier vante et accentue la valeur du discours d'Agathon avant même de l'avoir entendu et ce afin de mieux le discréditer plus tard et ainsi augmenter l'effet de contraste entre ce que le poète dit et la vérité de la chose, entre son discours et la vraie nature de l'Amour (194a) :

Si pourtant tu devais te trouver à la place que j'occupe à présent, ou plutôt dans la situation où probablement je serai après qu'Agathon, lui aussi, aura fait un discours excellent, tu aurais bien grand'peur, et ton inquiétude serait extrême, comme est à présent la mienne!³⁴

Par ailleurs, l'étude du discours d'Agathon nous permet de découvrir des intentions caractéristiques en accord avec les procédés de l'éloge, c'est-à-dire qu'Agathon a vraiment l'intention de déterminer la nature et les bienfaits de l'amour. Il est vrai que le discours prononcé par Agathon suit les règles formelles de l'éloge, c'est-à-dire déterminer la nature de l'objet considéré et montrer les effets occasionnés par la nature de cet objet, mais le contenu en est totalement ou pratiquement vide de signification : « En somme ce discours se distingue nettement des autres par l'indifférence à l'égard des idées et par le souci exclusif du procédé...³⁵ »

Ainsi, pour Agathon, la nature de l'Amour est d'être le plus beau de tous les dieux. Pour prouver ce qu'il affirme, Agathon attribue à l'Amour trois caractéristiques bien précises. Premièrement, l'Amour est, contrairement à ce que disait Phèdre, le plus jeune des dieux, car pour Agathon, tout comme l'affirmait Aristophane, l'Amour est avant tout amour du semblable, donc l'Amour ne peut pas être l'Amour de la vieillesse. Deuxièmement, l'Amour est délicat et s'il est délicat - regardez bien la justification très spéculative qu'Agathon fournit - la raison en est que (195e) : « ...c'est dans tout ce qu'il y a au monde de plus moelleux qu'il chemine et qu'il réside.³⁶ » Troisièmement, et de façon beaucoup plus intéressante, surtout à l'égard de notre recherche, c'est qu'Amour est avant tout souple, c'est-à-dire qu'il s'accorde avant tout à ce qui est Beau (196a) :

³⁴ PLATON, *op. cit.*, pages 82-83.

³⁵ ROBIN, *op. cit.*, page LXVIII.

³⁶ PLATON, *op. cit.*, page 88.

Mais la preuve décisive de son aptitude à s'harmoniser à tout et de la souplesse de sa nature, est dans cette beauté de la forme, que précisément Amour, en vertu d'un consentement unanime, possède à un degré exceptionnel; car entre Laideur et Amour il y a, de l'un à l'autre un perpétuel conflit.³⁷

En fait, si nous interprétons bien les pensées d'Agathon, Amour serait orienté vers le Beau et ne pourrait pas, par le fait même, être attiré par le Laid.

Mais en plus d'être le plus Beau, Agathon précise aussi qu'Amour est le plus excellent des dieux car Amour possède quatre vertus particulières : la justice, la tempérance, le courage et la science, ou la sagesse. Il est à remarquer que ce sont les quatre mêmes vertus que Platon identifiera dans la *République* et qu'il justifiera comme bonnes pour la conduite de la société et pour la conduite de l'âme aussi. En ce qui concerne la justice et la sagesse, les arguments présentés par Agathon rappellent les discussions de Socrate au sujet de l'enseignement possible ou non de la vertu (Ménon) et aussi au sujet des principes de la science (Théétète) et de l'acquisition de la connaissance (Parménide); toutefois les arguments pour expliciter la tempérance et pour le courage sont vraiment sans intérêt.

Par la suite, le reste du discours d'Agathon, qui concerne les bienfaits que l'Amour procure, est plus une suite de mots sans fondement et sans contenu qu'une suite d'idées bien structurées, donc pratiquement sans valeur, sauf peut-être pour dire qu'il s'agit d'une forme de discours qui ressemblerait énormément, d'après Socrate lui-même, au style du sophiste Gorgias (198c) : « Ce discours, en effet, me faisait à tel point souvenir de Gorgias...³⁸ »

Il semblerait que Platon ait délibérément donné au contenu du discours du poète tragique un ton plutôt comique et plaisant. Comme le dit Robin : « De traits épars à travers le Banquet et du discours même d'Agathon se dégage une amusante figure de comédie.³⁹ » En effet, si Platon a donné au discours du poète tragique un ton comique et

³⁷ Ibid, pages 88-89.

³⁸ Ibid, page 95.

³⁹ ROBIN, *op. cit.*, page LXV.

s'il a donné au discours du poète comique un ton tragique, comme nous l'avons dit plus haut, c'est que selon Platon (223d) : « ...il appartient au même homme de savoir composer comédie et tragédie, et que celui qui est, avec art, poète tragique est aussi poète comique.⁴⁰ » Notre interprétation est que Platon a voulu montrer qu'il est lui-même capable d'être à la fois poète comique et poète tragique; en d'autres termes, nous pensons que Platon a voulu insinuer que le comique et le tragique sont deux types d'émotions complémentaires, que si nous connaissons l'une des deux sensations, nous connaissons par le fait même l'autre aussi. Bien entendu, nous sommes conscient que notre interprétation mériterait un développement un peu plus approprié, toutefois nous considérons que ce n'est pas vraiment le bon endroit pour un travail de la sorte.

Avec le discours d'Agathon se termine donc la première partie du dialogue, mais avant que Socrate ne prenne la parole, il semble nécessaire de faire une autre pause : premièrement, afin de se préparer justement au discours de Socrate, car il sera sûrement le plus intéressant, ainsi que le dit Éryximaque, et ce malgré tous les beaux discours que nous avons entendus jusqu'à maintenant. Deuxièmement, cette pause semble nécessaire afin que Socrate puisse établir une espèce de synthèse sur le contenu des différents discours et afin qu'il puisse énoncer la méthode qu'il a l'intention de suivre dans son discours. C'est ainsi que pour Socrate, il ne s'agira pas de faire un éloge qui pourrait charmer ou persuader l'auditoire sur la manière de concevoir l'Amour, comme tous les autres convives ont essayé de le faire, mais plutôt de dire la **vérité** au sujet de l'Amour. Socrate n'est pas en compétition avec les autres discoureurs, il ne veut pas nécessairement avoir raison ou gagner à tout prix la popularité, Socrate désire plutôt découvrir et dire la **vérité** en ce qui concerne la nature de l'Amour. Comme nous allons bientôt le remarquer, Socrate ne veut pas établir les caractères de l'Amour selon des opinions courantes ou même selon des opinions admises selon une certaine mythologie, comme le font la plupart des intervenants, intervenants que l'on devrait, selon ce que nous avons vu dans le premier chapitre, justement qualifier et catégoriser de sophistes; Socrate veut plutôt fonder la nature de l'Amour sur un principe universel, celui que tout le monde posséderait dans la force de son raisonnement intellectuel, dans la puissance de son jugement rationnel.

⁴⁰ PLATON, *op. cit.*, page 167.

3. Les aspects philosophiques

Nous analyserons maintenant les notions d'Amour et de Beau dans la deuxième et la troisième partie du dialogue. Pour commencer, nous regarderons l'entretien dialectique qui se déroule entre Socrate et Agathon. Ce court développement nous permettra de reconnaître les bases de la discussion : les deux protagonistes essaient de trouver un certain terrain d'entente sur les termes de la discussions et ainsi écarter toute possibilité de divergences sur la nature même des notions à déterminer. Pour Socrate, Amour est loin d'être un dieu, comme l'ont affirmé tous les autres participants. Par le fait même, Socrate prononce un discours qui réfutera de façon décisive tous les autres convives, mais surtout son principal interlocuteur, Agathon. Par la suite, grâce à un procédé de substitution que nous avons déjà analysé dans le premier dialogue, nous découvrirons que c'est Diotime (qui ne serait en fait que la personnification des pensées de Platon) qui dévoile en quelque sorte la vraie nature de l'Amour et que c'est elle aussi qui initie à la connaissance des différents degrés d'existence du Beau. C'est donc à cet endroit que nous sommes vraiment en contact direct avec les différentes étapes menant à l'assimilation des possibilités d'existence du Beau selon Platon : c'est dans cette ascension vers le Beau absolu que nous découvrirons le chemin à parcourir pour comprendre, premièrement, ce qu'est une Idée, au sens platonicien, c'est-à-dire l'Idée du Beau, et, deuxièmement, quelle est aussi, de façon très générale, la conception de la *Théorie des Idées* de Platon. Nous développerons et analyserons ensuite plus en profondeur cette compréhension de la *Théorie des Idées* au quatrième chapitre.

3.1 L'Amour

Comme nous l'avons déjà montré lors de l'analyse de l'*Hippias majeur*, la démarche dialectique ne commence réellement que lorsque tout est mis en place et que le contexte est bien établi: premièrement, avec l'ironie socratique (Socrate qui accentue la valeur du discours d'Agathon et affirme qu'il ne pourra jamais lui-même produire un discours à la hauteur de ceux déjà prononcés), deuxièmement, avec les positions personnelles des autres convives (les positions des cinq autres discoureurs, qui rappellent

par ailleurs leur formation disciplinaire : Phèdre serait le disciple de Lysias, Pausanias celui de Prodicos, Éryximaque celui d'Hippias et Agathon celui de Gorgias) et troisièmement aussi lorsque la question dialectique est directement posée dans un processus de dialogue. Socrate commence donc son interrogatoire dialectique par cette question (199d) : « Est-ce que la nature d'Amour est telle qu'il soit amour de quelque objet ou n'est-il amour de rien?⁴¹ » En fait, ce que Socrate demande à Agathon c'est de savoir si, lorsqu'on aime, cela veut dire qu'on aime quelque chose ou qu'on aime rien, c'est-à-dire qu'on aimerait simplement pour le fait d'aimer? Pour bien faire comprendre les aspects langagiers rattachés au terme Amour, Socrate fait une analogie avec le terme « père ». Est-ce que le terme « père » veut dire qu'il est père de quelque chose ou de quelqu'un ou est-ce que le terme « père » signifie qu'il est « père » de rien. Forcément, lorsque quelqu'un devient « père », cela veut dire que cette personne a nécessairement eu un enfant, soit un garçon ou une fille. C'est la même chose aussi lorsqu'on utilise les termes mère, frère ou sœur. La chose est semblable lorsqu'on emploie le terme Amour. De toute évidence, lorsqu'on aime, on aime quelque chose : j'aime la lecture, j'aime pratiquer la planche à neige, j'aime les pommes. Le terme Amour est un terme qui exprime, de façon nécessaire, une relation. Disons alors qu'il est un relatif. Or, puisque ce point est accordé par Agathon, Socrate pose une autre question en rapport avec cette dernière réponse (200a) : « ...tout ce que je te prie de me dire, c'est si ce dont Amour est amour, il en a envie ou non.⁴² » En réalité, ce que Socrate veut savoir c'est si Agathon prend conscience qu'Amour ne serait en fait qu'un désir, un désir de quelque chose. Maintenant, si Agathon et Socrate accordent qu'Amour est désir de quelque chose, c'est qu'Amour veut ce quelque chose pour lui-même et s'il le désire et le veut pour lui-même, c'est qu'il ne le possède pas, c'est-à-dire qu'il n'a pas ce qu'il cherche à avoir. Par exemple, si quelqu'un désire ou a envie de manger une pomme, c'est que cette personne ne doit pas posséder de pomme ou ne doit pas être en train de manger une pomme au moment même où elle voudrait en manger une. Prenons maintenant un cas un peu plus compliqué, par exemple, une personne désirant la santé, et imaginons en plus que cette personne désirante de santé possède déjà une forme resplendissante, dans ce cas ne

⁴¹ Ibid, page 99.

⁴² Ibid, page 100.

pourrait-on pas affirmer que cette personne désire ce qu'elle possède déjà? Bien sûr que oui nous pouvons l'affirmer! Mais cette même personne, ne peut-elle pas plutôt désirer la santé pour le reste de ses jours et pour tout son avenir? Auquel cas elle ne la possède pas réellement, puisqu'elle ne maîtrise pas totalement les états de son futur. Même dans ce dernier cas, donc, il est prouvé que lorsqu'on aime, c'est qu'on ne possède pas de façon globale ce que l'on aime et désire, malgré le fait qu'on puisse le posséder en partie, et en bout de ligne qu'on aime quelque chose qu'on ne possède pas.

De façon très générale, Amour est donc amour de ce qu'il désire et Amour désire ce qu'il n'a pas ou ce qu'il n'est pas. Mais, de façon plus particulière, selon ce que nous avons vu avec le discours d'Agathon, si on accorde qu'Amour est attiré vers le beau, alors cela doit dire, avec les deux principes que nous avons dégagés de la discussion dialectique, que la conception d'Agathon est fautive car il admettait qu'Amour était le plus beau des dieux. Or, avec les principes que nous avons soulignés, il faudrait plutôt admettre qu'Amour est dépourvu de beauté car il est justement en désir de cette beauté et donc en non possession de cette qualité ou de cet attribut. De plus, si on se rappelle ce que nous avons cité dans l'*Hippias majeur* à propos des rapports entre le Beau et le Bien, alors il est facile de montrer que selon cette façon de penser, c'est-à-dire que si le Beau et le Bien sont des qualités très voisines (201c) : « ...[Socrate]ce qui est bon n'est-il pas, en outre, beau, selon toi? [Agathon] Oui, selon moi.⁴³ », donc, que si l'Amour ne possède pas le Beau, alors il ne doit pas non plus posséder le Bien. En outre, il est impératif d'admettre que la nature de tout divin doit être nécessairement pourvu à la fois de Beau et de Bien, c'est-à-dire qu'il les posséderait, donc que le divin n'aurait pas besoin, en quelque sorte, d'en être amoureux car il aurait le Beau et le Bien en lui, en sa possession, en sa puissance. En conséquence, Amour n'est certainement pas un dieu et les invités se sont tous trompés aussitôt qu'ils affirmaient qu'Amour était un dieu.

Pour éviter que Socrate n'insulte davantage Agathon et surtout par respect pour la réputation de l'hôte de la célébration, Platon emploie une technique de substitution,

⁴³ Ibid, page 104.

procédé que nous avons d'ailleurs déjà analysé avec l'*Hippias majeur*, c'est-à-dire qu'il remplacera Agathon par Socrate et Socrate par la prêtresse Diotime. En fait, c'est comme si c'est Socrate qui passait pour le profane, au lieu que ce soit Agathon, tout comme lorsque Socrate avait pris la place d'Hippias pour affronter le questionneur impertinent. Mais dans le cas présent, au lieu de dédoubler la personnalité de Socrate, comme Platon l'avait fait dans l'*Hippias majeur*, il introduit plutôt un personnage féminin, Diotime. La symbolique de ce nouveau phénomène de dédoublement de personnage est peut-être une question de maturité : si Platon n'a pas introduit un autre personnage dans l'*Hippias majeur*, c'est peut-être parce qu'il n'était pas prêt à se différencier de la pensée de son maître; mais lorsqu'il introduit le personnage de la prêtresse dans le *Banquet*, peut-être Platon veut-il laisser entendre qu'il propose maintenant ses propres conceptions philosophiques; d'ailleurs, n'est-ce pas Diotime qui enseigne à Socrate. Par exemple, il faut voir que la notion d'état intermédiaire n'a jamais vraiment été envisagée par Socrate : ce dernier n'a jamais trouvé ou proposé d'état intermédiaire entre la science et l'ignorance; Platon parlera lui de l'opinion droite (ou de l'opinion raisonnée). Donc c'est comme si nous pouvions substituer Platon à Diotime; ce serait la doctrine de Platon et non plus celle de son maître Socrate que nous observerions et c'est aussi pour cette raison que nous qualifions le *Banquet* comme étant une œuvre de la période de maturité des écrits de Platon.

C'est donc pour aboutir aux conséquences dernières du raisonnement dialectique que le changement d'interlocuteurs se fait. Ainsi, si Amour n'est pas le Beau et si Amour n'est pas un dieu, est-ce que cela veut dire pour autant qu'il soit laid et mortel? Bien entendu que non, précise Diotime, Amour est un intermédiaire entre les hommes et les dieux, entre le Beau et le Laid, Amour est donc un démon. Sa fonction est de permettre et d'assurer la communication entre les hommes et les dieux, il agit, en quelque sorte, ainsi que l'affirmait Aristophane, à titre d'unificateur : « ...de façon à mettre le Tout en liaison avec lui-même.⁴⁴ (202e) » Voilà pourquoi nous qualifions Amour, comme le dit Robin, de synthétique, c'est-à-dire qu'Amour fait la synthèse entre deux opposés. En fait, ce que cela veut dire c'est que le sentiment d'amour que tous les êtres humains peuvent un jour

⁴⁴ Ibid, page 109.

ressentir ne serait rien d'autre qu'un sentiment qui devrait nous diriger vers ce qu'il y a de plus divin dans la conduite humaine, c'est comme si nous devions interpréter l'amour comme étant une espèce de guide, de guide moral, puisque l'Amour est toujours, comme nous l'avons précisé à plusieurs reprises, attiré vers le Beau et repoussé par le Laid.

Maintenant, pour bien faire comprendre la nature d'Amour aux autres invités, Diotime évoquera elle aussi un mythe relatant l'origine du démon. Tout d'abord, le père d'Amour est Ressource, qui est lui-même fils de Sagesse, et la mère d'Amour est Pauvreté. Bien que les circonstances entourant la conception d'Amour soient non négligeables, par exemple qu'Amour fût conçu le jour de la naissance d'Aphrodite, déesse de la beauté, ou qu'il ait été conçu dans le jardin de Zeus, nous parlerons seulement et de façon très brève de la nature d'Amour. Ainsi, selon le caractère de sa mère, Amour apparaît être pauvre et en manque de beauté, donc comme nous l'avons vu il serait effectivement un désir de quelque chose. Puis, selon le caractère de son père, Amour apprend à rechercher (203d) : « les choses qui sont belles et celles qui sont bonnes⁴⁵ »; mais en plus, Amour est « curieux de pensée et riche d'idées expédientes, passant toute sa vie à philosopher...⁴⁶ » Ce mythe nous démontre, d'une certaine façon, quel rôle peut jouer pour nous l'amour. Le sentiment d'amour nous montre que nous sommes limités dans notre nature mais que nous avons toujours l'espérance de pouvoir nous améliorer. Le développement du mythe de Diotime montre surtout que le sentiment d'amour est avant tout une quête, une recherche philosophique, donc que la philosophie serait, en quelque sorte, un intermédiaire elle aussi, intermédiaire entre l'ignorance totale et la sagesse ou la connaissance parfaite :

...l'ignorance, mais accompagnée de la conscience de cette ignorance, bref un état intermédiaire entre l'ignorance qui s'ignore et le savoir qui s'est satisfait, voilà ce qui fait le philosophe, l'homme qui désire acquérir un bien dont il est dépourvu : le savoir.⁴⁷

En résumé, selon la conception de Diotime, Amour n'est pas un Dieu, c'est un

⁴⁵ Ibid, page 111.

⁴⁶ Ibid, page 111.

⁴⁷ ROBIN. *op. cit.*, page LXXXI.

intermédiaire entre le mortel et l'immortel, donc un démon. La fonction d'Amour est toujours de faire la synthèse entre deux tendances opposées, un peu comme le pensait Éryximaque. Mais en plus, Amour recherche toujours un idéal, un idéal qu'il ne possède pas mais qu'il a toutefois conscience de pouvoir posséder, ou plutôt de vouloir réaliser. Bien entendu, cet idéal ne représente qu'un aspect vers lequel il faudrait tous tendre mais sans jamais vraiment pouvoir l'atteindre; les différents adages qui affirment que rien n'est parfait dans ce monde confirment peut-être que cet idéal n'est qu'une visée pour nous humains et non une réalisation définitive. Maintenant, regardons attentivement les bienfaits que peut nous procurer l'Amour et nous aurons ainsi terminé l'éloge que fait Diotime. Nous pourrions, par la suite, approfondir la notion du Beau, par les différents degrés de conception que nous pouvons faire de cette notion, et nous terminerons aussi cette partie de travail en montrant l'exemple de la parfaite recherche de ce qui nous manque tous, c'est-à-dire le savoir total, en montrant que nous pouvons justement tendre et nous diriger, souvent à la suite d'un enseignement, vers une nouvelle sorte de réalité, celui du monde de l'intelligence. La philosophie et le sentiment d'amour serait donc deux façons de parvenir à la connaissance de cette nouvelle forme de réalité.

Pour savoir quels sont les avantages que procure Amour aux hommes, il faut se poser cette question : À quoi peut nous servir d'aimer les belles choses, ou encore pourquoi faut-il aimer le Beau? De façon très évidente et selon le raisonnement que nous avons suivi jusqu'à maintenant, si nous aimons le Beau, c'est parce que, d'une certaine façon, nous en serions dépourvus et que nous voudrions le posséder. Mais alors, à quoi va me servir la possession du Beau? Tenter de répondre à cette dernière question est une chose un peu plus ardue à faire. Mais puisque le Beau et le Bien sont des notions très proches l'une de l'autre, par un simple procédé de transposition, c'est-à-dire en remplaçant le terme Beau par le terme Bien, nous pouvons en quelque sorte sortir de cette situation plutôt embarrassante. En effet, en demandant pour quelle raison nous voudrions posséder le Bien, il est beaucoup plus facile de trouver une réponse juste. Si l'on veut posséder le Bien, c'est parce qu'en bout ligne nous désirons tous être heureux dans la vie et la possession du Bien doit nécessairement nous procurer le bonheur. Donc trouver le Beau c'est presque être heureux, du moins c'est prendre le bon chemin pour nous mener vers

cette béatitude recherchée. En fait, c'est un peu comme nous l'avions anticipé lors de l'analyse du premier dialogue, c'est-à-dire que le Beau est en quelque sorte la manifestation du Bien et même peut-être la toute première manifestation du Bien, du moins l'une des premières manifestations que l'on peut voir, concevoir ou appréhender. Produire ou être à la recherche du Beau c'est comme produire ou être à la recherche du Bien, donc éventuellement d'être heureux et d'être heureux pour toujours (206a) : « En conséquence, conclut-elle, l'objet de l'amour, c'est, dans l'ensemble, la possession perpétuelle de ce qui est bon.⁴⁸ »

Bien entendu comme nous allons le découvrir sous peu, le Beau n'est pas nécessairement manifestation concrète et matérielle, bien que ce soit souvent sous cet aspect que nous commençons notre apprentissage du Bien. En effet, le Beau en tant qu'absolu est beaucoup plus qu'une question de simple manifestation sensible, il est aussi et surtout une manifestation intellectuelle. Découvrir cette manifestation intelligible c'est donc se rendre vers les limites de la notion de l'Idée, de l'Idée platonicienne.

3.2 Le Beau

Pour bien saisir le véritable sens d'Amour, il semble qu'il faudrait vivre une espèce d'initiation, initiation qui, croyons-nous, nous dirigera justement vers la compréhension de la conception de la Théorie des Idées. Cette révélation c'est Diotime qui la fait en énonçant que l'objet de l'Amour (206b) : « ...c'est, sache-le, un enfantement dans la beauté, et selon le corps, et selon l'âme.⁴⁹ » Mais pourquoi au juste est-ce que l'objet véritable de l'Amour est la procréation dans les beaux corps ou la création dans les belles âmes. Il est simple de comprendre que tout objet créé, que toute création est, en quelque sorte, une extension du créateur, une extension de soi-même, donc un sous-produit. Puis, il est aisé de voir que tout ce qui n'est pas moi mais qui me perpétue me donne en fait un certain caractère d'immortalité. Maintenant, être immortel c'est être comme les dieux, c'est être bon et posséder le bon pour toujours, donc cela rejoint ce que nous expliquions

⁴⁸ PLATON, *op. cit.*, page 118.

⁴⁹ *Ibid*, pages 118-119.

plus tôt, c'est-à-dire que l'Amour exige de vouloir être bon et de vouloir posséder le bon pour toujours, pour l'éternité. La procréation dans le sensible en est un bon exemple, en effet, le fait d'avoir des enfants est une preuve concrète et évidente que nous voulons nous immortaliser, du moins d'une certaine façon, en léguant notre nom à notre progéniture par exemple. Toutefois, le fait de s'immortaliser dans les âmes, phénomène moins évident que celui de la génération sensible, est une chose tout aussi importante, sinon plus importante. Cette possibilité de s'immortaliser par la création au niveau des belles âmes, nous pourrions l'identifier très distinctement dans l'enseignement des vertus. Donc si nous récapitulons l'ensemble de notre travail jusqu'à présent, la philosophie serait un bon moyen, tout comme l'amour en est un aussi, d'enseigner les vertus et ainsi d'immortaliser son âme et de s'immortaliser aussi auprès des autres âmes. Et, si l'objet d'Amour est la procréation et la création dans la beauté, dans le Beau, alors l'objet de l'amour est aussi l'immortalité.

Mais pour aller au bout du raisonnement concernant le désir d'immortalité, Diotime doit maintenant nous initier aux différentes possibilités d'existence de la notion du Beau. Cela nous permettra ainsi de mieux comprendre les façons de s'immortaliser au niveau du corps et au niveau de l'âme et cela nous permettra de voir les principes les plus fondamentaux de la Théorie des Idées de Platon. Ainsi, en ce qui concerne l'immortalité au niveau du sensible, il faut s'apercevoir que la beauté est avant tout retrouvée dans l'attrait du corps physique; rappelons-nous quelle a été la première réponse d'Hippias : que le beau c'est une belle fille. Ainsi, la procréation est justement l'acte permettant de s'immortaliser au niveau du sensible. Mais comme nous l'avons vu, le beau corps d'une belle fille peut être comparable au beau corps d'une autre belle fille, et il faut donc s'apercevoir que la manifestation d'un cas unique et concret peut être absorbée, en quelque sorte, par un phénomène beaucoup plus général. C'est ce que l'on pourrait appeler le processus de désindividualisation ou de généralisation (c'est un peu le même processus lorsqu'on passe de l'individu à l'espèce et ensuite de l'espèce au genre). Il s'agit donc de s'élever au dernier niveau de généralisation, niveau au-delà duquel nous ne pouvons plus chercher d'attributs permettant de singulariser au plan sensible ce qu'est la beauté.

Après avoir compris le mécanisme au niveau des beaux corps et au niveau de tout ce qui est sensible (car pour certains une plante pourra être plus belle qu'un beau corps), il faut comprendre que la beauté peut se retrouver au niveau de l'âme (ce qui nous permettra maintenant d'expliquer plus clairement le moyen d'atteindre l'immortalité par les actes de l'âme). Selon le même mécanisme que pour comprendre la généralité au niveau de la beauté des corps, nous pouvons faire exactement pareil pour les âmes. Après avoir pris conscience de la beauté d'une belle âme, il faut admettre qu'il existe effectivement plusieurs belles âmes. Mais en plus, lorsqu'on s'aperçoit que les âmes peuvent accomplir des belles actions, on comprend que le processus de désindividualisation se fait non au niveau du nombre ou de la quantité de belles âmes, comme nous l'avons fait pour la sensibilité des corps, mais il se réalise plutôt au niveau de la qualité de ces belles âmes : non seulement il existe des belles âmes, mais il existe aussi des catégories d'actes moraux que ces âmes peuvent produire. Le processus de généralisation semble évident ici. Par la suite, lorsqu'on peut s'apercevoir (pratiquement dans le sens de révélation) que non seulement le processus de connaissance d'une notion quelconque (par exemple les mathématiques, la musique, la gymnastique) est Beau, mais que le processus de connaissance général (apprendre tout court est plus général qu'apprendre une matière particulière) est encore plus Beau, parce qu'il englobe, justement en accord avec le processus de généralisation, tous les types de connaissance possible, alors nous venons de franchir une autre étape vers la compréhension de l'Idée. Par conséquent, comprendre qu'il existerait une science, c'est-à-dire une connaissance de ce qu'est le Beau, c'est comprendre l'Idée du Beau au sens platonicien. En d'autres termes, lorsque nous parvenons à la dernière étape de la gradation de la notion du Beau, c'est-à-dire lorsque nous comprenons que l'acte de connaître est fondamentalement une belle chose à faire, il faut avoir l'intuition qu'il existe un principe qui doit régir et qui doit déterminer ce qu'est au juste la plus belle connaissance générale. Ce principe c'est justement l'Idée du Beau. Mais comme nous allons le voir dans le quatrième chapitre, cette Idée du Beau possède des principes propres, surtout en ce qui concerne sa nature, et elle est, elle aussi, sous la gouverne d'un principe encore plus élevé, un principe qui règle plusieurs autres grandes Idées, d'ailleurs fondamentales dans la conception générale de la Théorie des Idées, par exemple l'Idée du Vrai et l'Idée du Bon (de l'Utile).

En résumé, découvrir l'Idée du Beau c'est découvrir, en quelque sorte, la distinction que Platon fait entre le monde sensible et le monde intelligible. En effet, parvenir à une compréhension de l'Idée du Beau, c'est admettre l'existence de deux mondes distincts. Nous allons voir dans le prochain chapitre comment ces deux mondes sont en interaction et nous allons découvrir plus en profondeur le fonctionnement des Idées et certains des principes généraux de la Théorie des Idées.

Avant de parvenir à cette dernière étape, nous aimerions ajouter quelques mots au sujet de l'éloge de Socrate par Alcibiade. Tout d'abord, comme nous l'avons souligné, Alcibiade a été un des disciples de Socrate; d'ailleurs Alcibiade confirme lui-même avoir fréquenté à plusieurs reprises le maître de Platon et même avoir pris contact avec ses propos philosophiques (218a) : « ...moi qui ait été blessé, mordu par les propos de la philosophie...⁵⁰ » En fait, il faut voir que l'éloge que Platon met dans la bouche d'Alcibiade est un plaidoyer dans le but de défendre et de restaurer de façon judicieuse la mémoire de Socrate et peut-être aussi afin de discréditer les accusations d'Aristophane dans ses comédies. Mais c'est aussi un éloge qui servira d'exemple pour ceux qui désirent comprendre réellement ce que l'Amour peut faire et ce que la philosophie peut nous procurer. Comme l'écrit Léon Robin : « La vérité me paraît être plutôt que c'est une transposition concrète du sujet principal : le Socrate auquel Alcibiade rend le tribut qu'on lui doit, c'est la totale image de l'Amour.⁵¹ »

En fait, l'éloge de Socrate par Alcibiade signifierait qu'il est effectivement possible de suivre les traces de l'Amour, qu'il existerait effectivement des cas concrets de personnes qui ont suivi le chemin que propose Platon, donc qu'après avoir réalisé l'existence du monde intelligible, il faut, en quelque sorte, revenir au monde sensible pour pouvoir mettre en application ce que le monde des Idées peut nous enseigner et ce que le monde des Idées peut nous procurer comme avantage, surtout au niveau de la connaissance de l'action. C'est un peu le même chemin que doit suivre le prisonnier de

⁵⁰ Ibid, page 152.

⁵¹ ROBIN, *op. cit.*, page CI.

l'allégorie de la caverne lorsque ce dernier doit retourner enseigner aux autres, encore enchaînés par leur tourment quotidien.

Tout d'abord, Alcibiade compare Socrate à deux types de personnages dont l'apparence semblerait plutôt hideuse et effrayante; mais sous leur apparence plutôt monstrueuse, ces personnages cacheraient un intérieur mystérieux et même merveilleux, c'est-à-dire qu'Alcibiade compare Socrate aux Silènes ou aux Satyres, les premiers étant des génies et les deuxièmes étant des demi-dieux.. Socrate serait donc semblable à ces personnages mythologiques, c'est-à-dire qu'il ne serait pas nécessairement d'apparence attrayante ou attirante, mais il aurait toutefois un potentiel intérieur très élevé, ce serait d'ailleurs la raison pourquoi tant de gens sont à la recherche de ce qu'il cache ou de ce qu'il possède. Socrate renferme des trésors bien cachés. Il s'agit de savoir comment les découvrir, comment accéder à son potentiel – à son potentiel divin.

Ainsi, pour montrer que Socrate est vraiment l'exemple du parfait philosophe et qu'il est celui qui suit les principes de l'amour d'une manière excellente, Alcibiade montre que Socrate n'est pas beau, mais qu'il est constamment à la recherche du Beau, non à la recherche des beautés physiques, mais à la recherche des beautés intérieures, à la recherche des beautés de l'âme. À plusieurs reprises Alcibiade avoue avoir tenté de séduire Socrate, mais ce dernier refusait toujours les avances qui étaient plutôt à tendances sensuelles. De plus, comme nous le savons de son caractère général, Socrate a toujours confessé ne pas tout savoir, mais qu'il est quand même toujours en quête du savoir, ce qui confirme que le philosophe est entre l'ignorance et le savoir total. Finalement, un dernier exemple qui prouve que Socrate se dirige toujours vers le monde intelligible et qu'il est capable de revenir au monde sensible est sûrement caractérisé par sa manière d'agir, surtout lorsqu'il prend conscience de « son démon ». En effet, quand Alcibiade montre l'attitude que Socrate a en face des exigences extérieures, c'est-à-dire que rien ne peut le perturber lorsqu'il est à l'écoute de ce que son chemin divin lui dicte, Alcibiade justifie alors que Socrate ne suit qu'une seule direction, celle de la philosophie et celle de l'Amour aussi.

L'éloge de Socrate par Alcibiade est en fait un exemple, une prise de conscience afin qu'on se familiarise avec la possibilité d'une manifestation de ce que peut être le Beau. La vie de Socrate est un exemple concret de la façon dont le Beau peut se manifester dans les comportements et dans les attitudes d'une personne. Les liens entre l'amour et le Beau, la recherche d'un désir, d'un besoin - celui de savoir - le désir de procréer dans la beauté, dans la beauté des âmes et des aspects intelligibles, tous ces comportements illustrent que c'est à travers les comportements de Socrate que Platon a voulu montrer qu'il était effectivement possible de suivre un chemin menant à la perfection de l'être humain. Selon Platon, c'est le genre de vie que Socrate a eue qui démontre que l'être humain peut être bon et peut être heureux. Puis il semblerait que le chemin que Platon propose par l'intermédiaire de sa théorie des Idées serait en fait une présentation un peu plus théorique de l'un des bons chemins à suivre dans la vie.

Chapitre Quatrième : La Théorie des Idées

Dans cette dernière partie du travail, nous voulons montrer que Platon a essayé, d'une certaine façon, d'améliorer la condition humaine, comme nous croyons que plusieurs autres philosophes l'ont fait ou le font d'ailleurs. Nous pensons qu'en développant sa fameuse Théorie des Idées, Platon a voulu nous donner un guide ou une ligne de conduite pour mieux vivre dans le monde que nous habitons, pour mieux se comprendre mutuellement et pour mieux agir les uns envers les autres. La théorie de Platon, croyons-nous, propose un code moral, un projet scientifique et une preuve que nous pouvons discuter de la détermination de l'Existence, une théorie que l'auteur a su développer grâce aux différentes influences qu'il a eues au cours de sa vie. Voyons si notre interprétation est en quelque sorte justifiable.

Nous avons tout d'abord observé, suite à l'analyse de certains commentateurs platoniciens, dont Moreau, Ricoeur, Brisson, que le dessin global du disciple de Socrate était d'une très grande envergure, étant donné la nature même des problèmes à résoudre. Effectivement, Platon désire, ainsi que nous l'avons souligné lors du premier chapitre, établir les principes qui nous permettent de mieux vivre dans le monde que les humains partagent; c'est un projet relatif à la mise en place des critères permettant l'amélioration de la qualité de la vie et ce autant pour l'individu que pour la collectivité. Platon désire aussi établir les principes qui nous permettent de mieux comprendre le monde dans lequel on vit; c'est un projet qui est autant au niveau de la compréhension de l'existence et de la connaissance et certainement en réaction aux positions des sophistes et plus spécialement au relativisme de Protagoras et d'Héraclite. Il est donc possible d'affirmer que le projet de Platon était un travail très important pour l'amélioration et la compréhension de l'espèce humaine. Voilà justement une des raisons qui m'ont permis de dire dans l'*Avant propos* que ce projet de maîtrise était en continuité avec mon baccalauréat en psychologie, c'est-à-dire que je cherche toujours à mieux me comprendre et à mieux comprendre ceux qui m'entourent, donc à mieux comprendre l'espèce humaine.

À ce stade, il est important de préciser que, malgré le titre que nous avons donné à cette dernière section, ce quatrième chapitre ne constituera pas une reconstruction intégrale de la Théorie des Idées de Platon. Une telle entreprise serait beaucoup trop colossale et surtout hors de portée par rapport au présent projet. Ce que nous avons plutôt l'intention d'accomplir, c'est de dégager quelques uns des aspects importants de cette théorie, surtout en rapport avec ce que nous avons pu approfondir au sujet de la notion du Beau. En réalisant ce type de plan, nous espérons identifier certains des objectifs plus spécifiques de Platon, autres que celui de réfuter l'enseignement et la doctrine des sophistes.

Nous avons remarqué que Platon a voulu orienter son étude en trois directions distinctes, mais toutes convergentes d'une certaine manière; un projet qui était à la fois éthique, épistémologique et ontologique.

Si c'est bien l'hypothèse de l'existence de formes intelligibles¹ qui caractérise la doctrine de Platon, quelle est la nécessité de cette hypothèse? Elle permet à Platon de fonder à la fois une éthique, une théorie de la connaissance et une ontologie.²

En outre, il est utile de rappeler que la conception philosophique de Platon ne s'est certainement pas développée du jour au lendemain; en d'autres termes, que la théorie de Platon ne s'est pas manifestée ou actualisée de façon totale et complète en un seul ou quelques dialogues. Le but général de ce chapitre consiste à identifier le stade ou le niveau de conceptualisation de la théorie auquel nous nous sommes rendus lors de l'analyse du Beau dans l'*Hippias majeur* et dans le *Banquet* et surtout par rapport aux intentions épistémologiques et ontologiques de Platon.

Si l'on suppose, ainsi que le pense Paul Shorey dans son livre intitulé *The Unity of Plato's Thought*³, que l'unité de la pensée de Platon doit être retrouvée tout au long de l'ensemble de l'œuvre de l'auteur, alors il est évident que dans notre recherche nous

¹ Sans avoir vraiment pris conscience de toutes les subtilités concernant le débat sur le choix des termes pour la traduction des expressions grecques, débat d'ailleurs qui occupe encore aujourd'hui les commentateurs platoniciens, dans ce dernier chapitre nous emploierons pour notre part le terme « Idée ».

² BRISSON et PRADEAU, op. cit., page 26.

³ SHOREY, Paul, *The unity of Plato's thought*, 2^{ème} édition, Chicago, The University of Chicago Press, (1903), 1968. 88p.

n'aurons atteint qu'une compréhension partielle de la Théorie des Idées de Platon. L'analyse que nous ferons de la conception théorique de Platon est évidemment limitée, circonscrite à une toute petite partie de l'étendue de cette très belle façon de penser et de concevoir les choses et la vie en général. Nous laisserons de côté, par exemple, tout le débat concernant la notion de « participation » et les interconnexions possibles entre les réalités sensibles et les réalités intelligibles. Mais ces limitations ne nous empêcheront pas de voir une certaine ligne de conduite dans la pensée de notre auteur; c'est ce que essayerons de dégager dans cette dernière partie de travail.

D'une manière plus concrète et selon les découvertes faites avec le premier dialogue étudié, en cherchant à établir la définition, la signification particulière d'une chose, nous devons voir que Platon tente de fixer les paramètres de l'existence de cette chose. En voulant définir, en voulant signifier ce qu'est le Beau, Platon cherche à découvrir l'essence de cette chose et quiconque tente de découvrir l'essence d'une chose cherche par le fait même à découvrir le mode d'existence de cette chose, ainsi que nous avons essayé de le démontrer lors de la présentation des étapes dialectiques. Puis, en observant le parcours qui nous mène à la compréhension des concepts absolus, comme nous l'avons fait avec la notion du Beau absolu dans le deuxième dialogue analysé, il est important de saisir que Platon annonce, à sa façon, la découverte d'un mode de fonctionnement inhérent à l'être humain, c'est-à-dire celui de l'intellect ou de la raison. En fait, ce que Platon veut, c'est établir les mécanismes du processus général de connaissance tout en fixant, de façon nécessaire, les principes de l'existence, car pour Platon, seul ce qui existe vraiment peut être réellement connu. Voilà en résumé le projet épistémologique et ontologique auquel Platon veut répondre.

Dans la dernière partie de ce chapitre, nous regarderons ce qui est sûrement le plus important fondement de la Théorie des Idées, c'est-à-dire la signification de la notion platonicienne du Bien, principe fondamental et déterminant dans la conception de cette théorie. En discutant du Bien, très brièvement toutefois, nous espérons mieux cerner et mieux préciser le débat qui a débuté dans l'*Hippias majeur* et qui s'est continué dans le

Banquet, à savoir s'il y a oui ou non une ou des distinctions entre le Beau et le Bien, et si oui, quelle(s) serait(aient)-t-elle(s)?

1. Du Beau sensible au Beau intelligible

Depuis le début de notre analyse, nous avons pu clairement identifier un fil conducteur concernant la compréhension de la notion du Beau, surtout du point de vue de la conception de Platon, c'est-à-dire que nous avons pu clairement identifier les différentes étapes menant de la notion du Beau sensible jusqu'à l'appréhension et la découverte de la notion du Beau intelligible. Récapitulons le chemin que nous avons jusqu'à maintenant parcouru, nous y découvrirons un moyen très efficace pour comprendre l'essentiel de la Théorie des Idées de Platon, notamment la signification de ce que peut être une Idée : l'Idée du Beau nous permet de saisir certains des principes les plus importants de la Théorie des Idées, par exemple comment, pour Platon, la réalité intelligible est différente de la réalité sensible et comment le monde des Idées possède ses propres règles de fonctionnement; l'Idée du Beau nous permet en outre de comprendre le fondement ultime de cette théorie, soit le Bien.

Tout d'abord, ainsi que nous l'avons brièvement développé lors du premier chapitre, il semblerait, selon la doctrine du sophiste Protagoras, que l'existence des choses et des objets serait fonction de tous et chacun, c'est-à-dire que ce serait en quelque sorte chaque individu qui déterminerait l'existence d'une chose, ce serait chaque individu qui établirait la nature d'une chose; puis, selon la conception du penseur Héraclite, que la connaissance de la nature [en d'autres termes la connaissance de l'existence] d'une chose est fonction du temps et de l'instant de détermination, c'est-à-dire que la détermination d'une chose sera toujours, d'une certaine manière, de nature changeante et de caractéristiques variables, car une chose n'est jamais la même, différents instants nous la présentant sous différentes natures, selon différents points de vue.

Pour Platon, ces deux façons sophistiques de concevoir la réalité entraînent des conséquences graves, surtout au niveau des principes établissant l'existence d'une chose

et au niveau des mécanismes de la connaissance. Selon le point de vue des deux doctrines, il n'y aurait aucun caractère commun sur lequel les êtres humains pourraient s'entendre, car tout deviendrait relatif à chaque individu. Ainsi, premièrement, selon la doctrine de Protagoras qui affirme que l'homme est la juste mesure des choses, ce qui est beau pour moi n'est pas nécessairement beau pour mon voisin et ce qui est beau pour quelqu'un d'autre n'est pas nécessairement beau pour moi, admettant ainsi qu'il ne puisse y avoir aucun consensus entre les humains sur ce qui pourrait être beau pour tout le monde et en tout temps, donc, si on parvient aux limites de ce raisonnement, qu'il n'y aurait aucune espèce de communication possible entre les êtres humains. Deuxièmement, ainsi que le pense Héraclite, qui affirme que tout est toujours en mouvement et toujours changeant, la détermination des objets de connaissance est d'une certaine façon toujours changeante, car cette détermination dépendra de l'état et de la prédisposition dans lequel se trouve celui qui détermine et en fonction aussi du moment de détermination, admettant ainsi qu'il ne puisse y avoir aucun critère ou fondement stable et précis pour la détermination de l'existence ni pour le processus de connaissance.

L'un des projets de Platon consistait donc à trouver une solution aux conséquences fâcheuses que provoque le raisonnement des sophistes. Platon cherche alors à démontrer qu'il doit nécessairement y avoir des principes stables sur lesquels nous pourrions déterminer l'existence d'une chose et qu'il doit nécessairement y avoir un processus universel sur la base duquel nous pourrions communiquer et partager la connaissance de ces principes existentiels.

Pour prouver la « réalité », la possibilité et les exigences de l'existence et de la connaissance, Platon suppose, premièrement, que l'un des plus importants principes reliés à toute forme d'existence doit nécessairement reposer sur un fondement d'unité ou encore d'entité. L'un des principes fondamentaux de la possibilité et de la preuve de l'existence de quelque chose doit nécessairement stipuler qu'un être (c'est-à-dire ce qui possède l'existence), pour qu'il puisse être ce qu'il est, et pour que nous puissions prendre conscience et connaissance de lui, doit rester le même, du moins selon un certain angle de détermination. D'ailleurs ce postulat énonce en quelque sorte les fondements de base du

principe de non-contradiction, c'est-à-dire qu'une chose, qu'un Être ne peut pas être ce qu'il est et être une autre chose en même temps, au même moment de détermination et sous les mêmes conditions. Cette première supposition répond donc au relativisme de Protagoras. Deuxièmement, Platon suppose aussi que la connaissance doit s'étayer sur un principe d'identité, c'est-à-dire qu'elle doit pouvoir être fixée selon des critères permanents et non changeants, d'où il nous est possible de reconnaître un être comme étant le « **même** » et non un « **autre** » être à chaque fois que nous le rencontrons ou l'analysons. Cette deuxième supposition répond donc au relativisme d'Héraclite.

Platon conçoit ainsi que l'existence doit pouvoir être déterminée et que la connaissance doit pouvoir être une possibilité inhérente à l'ensemble de l'espèce humaine, ouvrant par le fait même la possibilité d'avoir des souvenirs et d'utiliser notre faculté qu'est la mémoire. En conceptualisant la Théorie des Idées, Platon a voulu montrer qu'il était effectivement possible de déterminer et de démontrer les nécessités rattachées à la détermination de l'existence et au processus de connaissance.

Maintenant, si nous récapitulons attentivement le développement de la pensée de notre auteur en ce qui concerne la notion du Beau, une première évidence est que Platon établit une nette distinction entre le Beau sensible et le Beau intelligible, entre la *réalité sensible* et la *réalité intelligible*, ce qui constitue justement un des principes fondamentaux de sa Théorie des Idées de Platon. En effet, selon les points de vue que nous avons dégagés de l'*Hippias majeur*, il est profitable d'apercevoir que les déterminations contingentes de la réalité sensible ou, en d'autres termes, que les déterminations de la réalité physique et concrète sont trop peu stables pour que l'on puisse émettre une certaine généralité, pour que l'on puisse satisfaire au principe de désindividualisation; par exemple il est impossible d'établir un certain consensus entre les humains concernant la définition et la signification de la notion du Beau à partir d'un objet physique ou d'une sensation concrète; dans ce cas : « ...l'observation sensible n'est qu'un point de départ⁴ ». D'ailleurs, les nombreuses réponses avancées par Hippias

⁴ MOREAU, Joseph, *La construction de l'Idéalisme platonicien*, Hildesheim, Zürich, New York, Goerg Olms Verlag, 1986, page 332.

prouvent le relativisme de ce sophiste, c'est-à-dire que les réalités sensibles évoquées par le sophiste présentent trop de divergences pour que l'on puisse trouver et émettre un principe pouvant englober tous les cas concrets, tous ces cas par exemple qui seraient d'une certaine façon une manifestation possible du Beau. Les réponses d'Hippias, et même celles proposées par Socrate, offrent toujours des considérations réfutables : la fille n'est pas belle comparée à la déesse, la cuillère en or n'est pas aussi convenable et n'est pas aussi belle que la cuillère de bois, les plaisirs associés à la vision et/ou à l'audition ne sont pas plus ou moins beaux que les plaisirs associés aux autres sens, etc.

Puisque les déterminations de la réalité sensible ne peuvent nous permettre de généraliser convenablement, Platon suppose qu'il doit y avoir des critères fiables sur lesquels nous pouvons effectivement appuyer les déterminations de l'existence et sur lesquels nous pouvons aussi appuyer les mécanismes du processus de connaissance et ceci afin de pouvoir tous s'entendre et accéder à une certaine forme de communication universelle où tout le monde puisse effectivement se rejoindre. C'est d'ailleurs ce que nous avons vu dans le *Banquet* lorsque Diotime démontre que l'amour du Beau n'est pas nécessairement une question d'appréciation de la qualité sensible, mais que l'amour du Beau est aussi et sinon plus une question d'appréciation de la qualité morale (une âme belle, une belle action) et de la qualité intelligible (une connaissance belle; et le processus général de connaissance est aussi beau). Puis, au terme de la gradation de la notion du Beau, nous avons découvert, par une espèce d'initiation - ou ce que j'appellerais une espèce de manifestation intelligible subite - que le Beau absolu, que le Beau en soi, que l'essence du Beau est en fait l'Idée du Beau, que selon la conception de Platon l'essence du Beau n'est rien d'autre que l'Idée du Beau : « ...les objets de la connaissance sont des essences, comme celles du beau, du juste ou encore les essences mathématiques⁵ ». D'ailleurs, Paul Ricoeur dit que : « ...l'intuition [Ce que nous avons appelé l'initiation dans l'analyse du *Banquet*] serait la vue de l'unité de l'Idée au delà des cas multiples et de la matière sensible.⁶ » Et lorsque nous comprenons que ces Idées doivent, en quelque

⁵ Ibid, page 336.

⁶ RICOEUR, Paul, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1968, page 32.

sorte, avoir une existence - peut-être du simple fait que nous en avons eu la pensée ou encore parce que « L'hypothèse des Idées s'impose donc à quiconque réfléchit sur les conditions de l'exercice de la pensée⁷ » - alors nous comprenons que l'Idée du Beau, que l'Idée est en fait ce qui déterminerait les réalités sensibles. En effet, l'Idée du Beau serait l'aboutissement du processus de désindividualisation concernant notre recherche sur la notion du Beau chez Platon. De plus, c'est lorsqu'on prend réellement conscience de cette « manifestation intelligible subite » que l'on se rend compte qu'il doit exister des règles concernant les principes de fonctionnement, même pour les pensées que nous pouvons avoir et plus spécialement pour ces réalités intelligibles, car ce sont elles qui détermineraient justement les réalités sensibles, par exemple, une des lois intellectuelles que nous pourrions invoquer est celle qui affirme que nous devrions toujours, ainsi que Socrate l'a souvent proclamé, suivre la vérité, c'est-à-dire toujours rechercher le vrai dans tout ce que nous réalisons. L'Idée est donc, pour Platon, le caractère fiable sur lequel nous pourrions poser les bases de l'existence et de la connaissance; c'est sur l'Idée qu'il faudra dorénavant compter et c'est, toujours selon notre auteur, sur les bases de la *Théorie des Idées* que nous pourrions mieux comprendre le monde, que nous pourrions déterminer les principes de l'existence et que nous pourrions aussi partager les principes de la connaissance. En fait, ce que cela veut dire c'est que c'est par notre raisonnement et par notre processus de penser que nous pouvons déterminer notre vie et les principes généraux de la vie en général.

Par conséquent, si l'Idée est ce niveau supérieur pouvant englober et ayant la puissance de réaliser tous les cas concrets et toutes les manifestations sensibles, alors il est tout à fait justifiable que ce soit précisément ce principe général qui détermine la réalité sensible, puisque, de façon logique, le général joue toujours le rôle de déterminant par rapport au particulier ou au singulier, qui eux doivent nécessairement prendre le rôle de déterminé. Par exemple, ainsi que nous l'avons vu, le processus général de la connaissance générale englobe nécessairement les processus spécifiques de n'importe laquelle forme de connaissance spécifique. D'ailleurs, Platon réaffirmera cette façon de penser dans un dialogue plus tardif que l'*Hippias majeur* ou que le *Banquet*; il est écrit

⁷ MOREAU, op. cit., page 300.

dans la *République* (507b) : « Et nous appelons beau en soi, bien en soi et ainsi de suite, **l'être réel** de chacune des choses que nous posions d'abord comme multiples, mais que nous rangeons ensuite sous leur idée propre, postulant l'unité de cette dernière⁸ ». C'est lorsque nous prenons conscience de cette Idée du Beau que nous atteignons une certaine compréhension de la *Théorie des Idées*. En effet, en découvrant que nous pouvons maintenant établir des principes stables pour l'existence et pour le processus de connaissance, il faut se rendre compte que cette nouvelle manière de penser devrait être le principe de base concernant la compréhension de la réalité et que cette nouvelle façon de concevoir les choses devrait nécessairement, elle aussi, suivre certaines règles de fonctionnement.

Cette nouvelle façon de prendre contact avec la réalité, avec la réalité intelligible, avec la réalité des Idées, est donc un des postulats de base de la *Théorie des Idées*. Toutefois, cette distinction entre la réalité sensible et la réalité intelligible nous amènera éventuellement à discuter des différents processus de connaissance, car il faut supposer que l'objet de connaissance sensible est différent de l'objet de connaissance intelligible, puisqu'il s'agit ici de deux réalités distinctes, provoquant ainsi une distinction entre deux modes de connaissance en rapport à deux modes d'existences différents.

2. L' « Idée » platonicienne

Pour bien poursuivre notre analyse, cherchons à dégager certains des principes essentiels reliés à l'hypothèse de la découverte de l'Idée platonicienne. De façon plus particulière, nous réaliserons cette prochaine étape à l'aide de ce que nous avons pu découvrir au sujet de l'Idée du Beau, car, il ne faut pas l'oublier, c'est cette Idée qui nous a permis de découvrir que le monde intellectuel doit lui aussi posséder ses propres règles de fonctionnement, c'est-à-dire, de façon analogue, tout comme la réalité sensible et physique est soumise à ses propres lois, aux lois de l'univers et aux lois de la nature - par exemple, toutes les lois concernant l'attraction gravitationnelle affectant les moindres aspects physiques - la réalité intelligible devrait elle aussi être soumise à certains

⁸ PLATON, *La République*, Traduction et notes par R. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, page 264.

principes, à certaines règles de fonctionnement. En suivant ce tracé, nous espérons ainsi pouvoir montrer certaines des distinctions que Platon fait entre la connaissance sensible et la connaissance intelligible et par le fait même entre l'existence sensible et l'existence intelligible. De façon plus particulière, nous discuterons, mais de façon très brève, deux règles de fonctionnement que Platon veut établir concernant le monde des Idées. De cette façon, nous observerons que la distinction ontologique établie par Platon doit servir comme postulat de base à sa *Théorie des Idées*.

Pour commencer, examinons plus attentivement de quelle façon Platon entendait prouver que la définition, la signification d'une chose tend, par l'intermédiaire de la découverte de l'essence, à en déterminer l'existence. En sachant que nous pourrions établir et déterminer des caractères stables et fiables pour l'existence d'une chose, c'est-à-dire que le monde intelligible possède lui aussi des règles de fonctionnement, nous découvrirons que la connaissance de cette chose sera relative au type d'existence, donc au type de réalité qu'on lui trouve, qu'on lui donne. « Connaître, c'est connaître quelque chose (Rép., V, 476^e-477b), ce qui signifie bien que c'est le mode d'existence de l'objet qui détermine le mode de connaissance⁹ ».

Dans notre analyse, nous avons remarqué, selon les commentaires de Paul Ricoeur, que : « La question de l'essence naît d'une question formulée dans les termes suivants : Quoi est X? ...¹⁰ ». La question de Socrate dans l'*Hippias majeur*, « qu'est-ce que le Beau? », serait en fait la question « quelle est l'essence du Beau? » Bien que l'*Hippias majeur* ne nous offre aucune conclusion satisfaisante concernant l'essence du Beau, car nous n'avons trouvé aucune détermination stable et nous avons vu qu'Hippias réussit à peine à comprendre les règles de la définition lors du processus dialectique, nous pouvons quand même dégager certains principes de bases concernant la recherche de l'essence, principes qui permettront justement à Platon de réfuter les conceptions des sophistes.

⁹ BRISSON et PRADEAU, op. cit., page 18.

¹⁰ RICOEUR, op. cit., page 2.

Une première règle de fonctionnement du monde intelligible que nous avons répertoriée lors de la recherche de l'essence concerne l'unité de l'existence. En effet, si nous sommes capables de trouver et de prouver l'essence d'une notion, par exemple l'essence du Beau, alors nous pourrions cesser, comme le fait Hippias dans ses tentatives de réponses, de faire l'énumération de tous les exemples possédant les critères de la notion que l'on cherche à définir. « Il faut une mutation, un saut de l'esprit pour passer du plan de l'énumération au plan du « même », de l'extension à la compréhension¹¹. »

Suite à l'approfondissement du deuxième dialogue de Platon, nous avons découvert qu'au lieu de répondre par une infinité de possibilités, de cas ou d'exemples concrets, nous devrions plutôt orienter notre recherche dans le but de trouver un aspect ou une conception qui pourra unifier, qui pourra englober la totalité de ces événements ou phénomènes particuliers, ainsi que nous l'avons vu dans la recherche du Beau absolu dans le *Banquet*. En fait, au lieu de définir une notion par une énumération de caractères ou de qualités sensibles, on définit une notion par une unification des caractères ou des qualités intellectuelles, par un concept que tous et chacun n'auront d'autre choix que d'admettre et d'accepter, par une conception bien précise et bien déterminée, par une conception de type intellectuel, donc par une formulation se situant à un niveau que tous les êtres humains partagent nécessairement - car il s'agit là d'un trait commun relatif à l'espèce humaine, pour ne pas dire un trait spécifique, bien que ce dernier débat ne constitue pas un enjeu majeur de notre analyse en ce moment. C'est donc un peu ça le rôle de l'Idée, c'est-à-dire que l'Idée essaie de circonscrire les limites d'une chose afin que l'on puisse interagir sur cette chose, sur des choses que nous pourrions tous d'une certaine manière vraiment partager.

En effet, le processus de désindividualisation, tel que celui que nous avons analysé dans l'*Hippias majeur*, cherche à nous guider, à nous diriger vers l'unification de l'être, c'est-à-dire que la recherche de l'essence d'une chose est ce qui nous permettra de pouvoir unifier le caractère de chaque être, de nous assurer du caractère unique que possède chaque être existant. Le processus de désindividualisation permettra aussi aux

¹¹ Ibid, page 3

hommes de se rejoindre au niveau de la pensée et ainsi de communiquer et d'interagir. C'est donc une fonction d'unité et aussi une fonction d'économie d'effort et de temps dans le processus de compréhension et de connaissance que nous assure le rôle de l'essence. Pour Platon, l'unité de l'existence permettra de répondre aux controverses associées au relativisme de Protagoras et constitue ainsi une première règle de fonctionnement de la réalité intelligible.

Une deuxième règle que nous procure la recherche de l'essence concerne l'identité d'une chose. En effet, pour éviter que l'on puisse confondre l'unité de deux choses qui sont belles et bien distinctes, il faut faire la supposition que chaque être possédera sa propre identité, sa propre essence. C'est d'ailleurs ce que confirment les paroles de Socrate lorsque ce dernier parle du « beau en soi¹² » dans l'*Hippias majeur* (288c) ou encore lorsque, dans le *Banquet*, Diotime précise (211b) qu'il faut « connaître enfin le beau tel qu'il est en soi¹³ ». Si nous avons bien interprété, ces deux citations montrent que l'identité de l'Idée du Beau sera nécessairement différente de l'identité que nous pouvons identifier aux manifestations sensibles du beau, que l'identité de l'Idée doit nécessairement être différente de l'identité des différentes manifestations sensibles du beau. Cette identité relative au monde des intelligibles est ce qui permettra aux humains d'avoir un moyen de communication commun pour tous. La recherche de l'essence a donc aussi une fonction d'identité lors de la détermination de l'existence et lors du processus de connaissance. Pour Platon, l'identité attachée aux processus de la connaissance permettra de répondre aux controverses associées au relativisme d'Héraclite.

Il faut toutefois préciser que lorsqu'on englobe et regroupe plusieurs cas particuliers sous une même dénomination, nous formons ainsi une nouvelle conception distincte par rapport à l'agglomération des différents exemples. Si nous admettons que les Idées platoniciennes seraient ce qui déterminent les réalités sensibles, alors comment et de quelle façon devons-nous caractériser les liens qui unissent les réalités sensibles aux

¹² PLATON, op. cit., page 32

¹³ PLATON, op. cit., page 73.

réalités intelligibles? C'est évidemment le fameux problème de la « participation » qui se dessine ici, problème toutefois que nous n'aborderons pas dans ce travail.

En résumé, l'essence permet de circonscrire et de tracer les limites de l'existence et de la connaissance. C'est pour cette raison que nous disions plus haut que la recherche de l'essence c'est en quelque sorte la détermination de l'existence, que la recherche de la définition ou de la signification d'une chose était en fait une des premières démarches importantes, surtout dans la manière de conceptualiser de Platon, pour la détermination de l'existence. De plus, puisque l'essence est l'Idée pour Platon, ainsi que nous l'avons remarqué dans cette recherche sur le développement ontologique, alors il faut comprendre que l'Idée est ce qui assurera une bonne interprétation de l'unité et de l'identité d'une chose. Pour Platon, l'unité et l'identité d'une chose sont très importantes pour la détermination de l'existence et lors du processus de connaissance, surtout en ce qui concerne les spécifications du monde des réalités intelligibles. En cherchant l'essence et en cherchant à développer le monde des Idées, Platon a effectivement voulu corriger les erreurs des sophistes. Enfin, bien que Platon ait condamné le relativisme des sophistes, il faut comprendre qu'il est pourtant parti de leur conception pour établir la sienne, c'est-à-dire qu'il a bâti sa propre conception en rapport avec le niveau d'avancement intellectuel de son époque; en d'autres mots, Platon a fait ce que tout bon philosophe doit faire, c'est-à-dire qu'il a cherché à améliorer le niveau de connaissance des êtres humains, ainsi que nous l'avons anticipé au début de ce chapitre.¹⁴

Maintenant que nous connaissons mieux le rôle de l'essence, que nous savons que l'essence du Beau est en fait l'Idée du Beau, il nous est alors possible de compléter le parcours dialectique que nous avons commencé lors de l'analyse de l'*Hippias majeur*, car il ne faut pas l'oublier : « La dialectique est le moyen, à travers le dialogue, de « connaître ce qui est »¹⁵ ». Les résultats que nous pouvons dégager sont donc les suivants.

¹⁴ Voilà une raison pourquoi je ne serai jamais un philosophe, car je ne crois pas être assez bon pour améliorer le niveau de connaissance de l'espèce humaine, quoique je prône énormément pour un mode de vie dirigé et guidé par les principes de la philosophie.

¹⁵ BRISSON et PRADEAU, op. cit., page 21.

Tout d'abord, lors de la première étape dialectique, celle de l'**Image**, il nous est apparu que lorsqu'il est temps de déterminer la nature d'une chose, qu'est-ce que le beau par exemple, il est parfois nécessaire de partir d'images connues, de la même façon d'ailleurs que le fait Hippias en qualifiant le beau comme étant une belle fille. En fait, c'est un peu le même point de départ que lorsqu'on utilise les procédés de l'induction, c'est-à-dire qu'il faut parfois partir de plusieurs cas concrets pour se diriger ensuite vers un aspect plus général, vers un aspect commun à tous les cas.

Puis, en accord avec les règles de fonctionnement du monde intelligible, nous avons découvert que nous devions justement nous rendre vers un principe plus général, ce qui représente la deuxième étape du processus dialectique, c'est-à-dire qu'il faut se rendre vers la **Définition**, afin de déterminer la nature complète d'un Être. Nous avons découvert que la définition se traduisait par un processus de désindividualisation et que ce principe d'unité et d'identité menait inévitablement vers la détermination de l'existence. Ainsi, la meilleure définition de la notion du Beau que nous avons pu répertorier est celle qui affirme que le Beau est la convenance d'une chose, non pas selon l'apparence, ainsi que le pensait Hippias, mais plutôt selon la nature de la convenance de l'être.

Pour parvenir au principe inconditionné, ce qui constitue la troisième étape du processus dialectique selon Goldschmidt, cette étape qui nous mène vers la compréhension de l'**Essence**, nous avons parfois besoin, ainsi que l'a démontré Diotime, d'un intermédiaire, c'est-à-dire que c'est par le sentiment d'amour que nous avons pris, en quelque sorte, conscience que l'essence du Beau avait rapport, pour Platon, à la distinction entre le monde sensible et le monde intelligible et que cette distinction constituait un des postulats de base pour la découverte et l'assimilation du monde des Idées. En fait, l'essence du Beau, ou l'Idée du Beau, nous permet de découvrir l'existence du monde intellectuel, ses règles de fonctionnement. « L'essence de chaque chose, c'est-à-dire la réalité dans son ensemble, ne saurait donc être que pensée, et cela au moyen d'un exercice discursif de la pensée.¹⁶»

¹⁶ Ibid, page 22.

Finalement, nous avons pris conscience que le Beau, puisqu'il devait exister, devait lui aussi suivre des principes d'existence, des règles de fonctionnement. Ces règles de fonctionnement constitueraient l'objet de la **Science**, quatrième étape de la démarche dialectique. La **Science** serait cette démarche qui consiste à passer habilement de l'une à l'autre des étapes dialectiques, c'est-à-dire que pour déterminer la connaissance d'une chose il faut nécessairement passer par l'**Image**, la **Définition** et l'**Essence**. La **Science** serait donc cette dernière étape qui nous permettrait de comprendre le processus de déroulement pour la détermination et la connaissance d'une chose. Brisson dit : « La science est le nom qui désigne la perception par l'âme de la réalité, de ce qui est. Elle est de ce fait la seule connaissance vraie et stable qui soit possible de toute chose, et son exercice permet d'être philosophe¹⁷ » Mais si nous comprenons bien les interprétations de Goldschmidt et de Brisson, est-ce que cela veut dire que la **Science** n'est, pour Platon, rien d'autre que la dialectique elle-même, confondant ainsi les deux termes?

Dans notre analyse des commentaires de Goldschmidt, nous avons remarqué qu'il existait effectivement une controverse au sujet de l'emploi des termes « Dialectique » et « Science », à savoir que les deux termes sont parfois confondus. Si nous avons bien compris, il semblerait que le terme dialectique peut être employé dans un sens tel que nous l'avons analysé, c'est-à-dire qu'il s'agirait de l'ensemble des règles nécessaires pour la conduite de la discussion. Mais il semblerait que Platon ait voulu aussi donner au terme Dialectique (voilà pourquoi dans ce sens nous lui donnons une majuscule) cette place d'honneur qui reviendrait à cette science suprême, à la science des sciences, à la science qui réglerait toutes les autres sciences. En fait, la Dialectique serait, pour Platon, cette science générale, cette science de la discussion sur la base de laquelle il faudrait édicter les règles de fonctionnement pour tous les autres types de dialogues scientifiques, c'est-à-dire, par exemple, qu'il ne faut pas nécessairement chercher à avoir raison dans le déroulement scientifique, dans une discussion scientifique, à promouvoir ses propres intérêts, ses propres points de vue, mais plutôt qu'il faudrait chercher à découvrir la vérité telle qu'elle se retrouve dans tout processus de connaissance. Dans ses intentions épistémologiques, c'est comme si Platon affirmait que la Dialectique est cette science qui

¹⁷ Ibid, page 46 et 47.

détermine les règles de fonctionnement de toutes les autres sciences, un peu comme l'idée du Beau est ce qui déterminerait toutes les manifestations ou représentations concrètes de la beauté. La Dialectique « est ainsi la connaissance intégrale qui, à partir d'un principe fondé, peut déduire l'ensemble des savoirs...¹⁸ »

Si nous acceptons l'existence des Idées et des phénomènes de la sensibilité, des réalités intelligibles et des réalités sensibles, alors il faut nécessairement admettre que leur mode de connaissance sera différent. La réalité sensible déterminera un type de connaissance et la réalité intelligible déterminera un autre type de connaissance. Cette façon de distinguer les différents modes de connaissance est bien explicitée par l'analogie de la « ligne », procédé de comparaison que l'on retrouve dans le dialogue de la *République* (VI, 509d-511e).

Bien que nous n'ayons pas approfondi ce passage, il faut comprendre que Platon suppose que la connaissance des réalités sensibles (ou visibles) est en fait une question d'« **opinion** », car tout ce que l'on connaît par l'appréhension de la réalité sensible ne sont que des reflets personnels de comment l'on se sent par rapport à un objet quelconque [c'est le point de vue de Protagoras]; l'appréhension des objets de la réalité sensible est soumise aux variations des sens [c'est le point de vue d'Héraclite]. L'objet de la connaissance sensible est donc tout ce qui est en « **devenir** », tout ce qui évolue ou qui aura la possibilité de changer et d'évoluer; en fait l'objet de la connaissance sensible est tout ce qui nous paraîtra et nous semblera. D'ailleurs, Brisson dit que l'opinion est :

... une connaissance approximative, qui se donne pour un jugement sur ce que semblent être les choses, et qui est susceptible d'être vrai ou faux sans jamais pouvoir rendre raison de sa vérité ou de sa fausseté; elle est donc le mode de connaissance intermédiaire entre la connaissance proprement dite et l'ignorance pure et simple.¹⁹

Ainsi, pour Hippias, sans même se préoccuper de la possibilité de la réalité intelligible, même l'homme stupide paraîtra beau s'il est couvert, vêtu ou paré d'or, provoquant une espèce de contradiction car il est impossible qu'un Être stupide puisse être en même

¹⁸ Ibid, page 23.

¹⁹ Ibid, page 18.

temps un Être beau, le Beau ne s'accordant pas avec ce qui est stupide, avec ce qui est Laid. Cette façon de parler de la réalité sensible permet à Platon d'accepter, d'une certaine façon, ce qu'Héraclite proposait comme conception de la réalité, que la réalité sensible est effectivement continuellement changeante.

Mais pour Platon, la vraie connaissance, la connaissance qui déterminera la réalité sensible, ce sera la connaissance des réalités intelligibles [lorsque le prisonnier de la caverne aura pris conscience du monde extérieur, du monde intelligible, il devra retourner dans la caverne pour enseigner la « vraie réalité » à ses compagnons, il aura alors la connaissance des réalités intelligible et pourra « enseigner » aux autres quelle est la vraie conception qu'ils devraient se faire de leur réalité sensible]. La connaissance des réalités intelligibles est, ainsi que nous l'avons montré plus haut, la « **Science** », cette connaissance dont l'objet sera ce qui est toujours le même, peu importe sous quels angles nous l'observerons. En d'autres mots, l'objet de la connaissance des réalités intelligibles est précisément la connaissance de l'« **Être** ». On pourrait dire qu'au niveau métaphysique la « **Science** » est la connaissance de l'existence des choses et la dialectique est le discours portant sur l'existence des choses: « La dialectique est le raisonnement discursif à la faveur duquel la pensée et l'être des choses se rencontrent.²⁰ »

Dans le déroulement de ce travail, nous avons observé des étapes de développement ontologique de premier niveau, c'est-à-dire que nous avons observé une première phase qui distingue les réalités sensibles des réalités intelligibles. Par exemple, nous avons vu que pour Platon, l'essence possède une existence propre, que l'Idée possède une existence propre. Puis, étant donné que nous sommes toujours dans la période des premiers dialogues socratiques, il faut voir que l'essence est, en quelque sorte, retrouvée dans les choses, l'essence pourrait donc se retrouver dans chacune des individualités ou dans chacune des manifestations possédant les caractéristiques de l'essence. Ricoeur dit justement que : « L'intérêt du platonisme est d'abord absorbé par la fonction de l'essence par rapport aux choses.²¹ » Mais, il est important de préciser, avant

²⁰ Ibid, page 21.

²¹ RICOEUR, op. cit., page 4.

de terminer cette partie, que nous aurions pu distinguer une deuxième phase dans la conception ontologique de Platon, un deuxième mouvement qui établit plus explicitement les principes de fonctionnement à l'intérieur du monde des Idées.

3. Le Bien platonicien

Afin de compléter notre étude de la notion du Beau, il nous est apparu important de préciser les résultats trouvés concernant les distinctions entre la notion du Beau et la notion du Bien. Pour ce faire, récapitulons tout d'abord ce que nous avons appris à propos de cette comparaison, par la suite nous pourrons mieux situer et mieux commenter leur rapport dans la perspective platonicienne.

Jusqu'à maintenant, nous avons remarqué que la distinction entre le Beau et le Bien n'était pas nette. En effet, dans l'*Hippias majeur* nous avons découvert que le Beau n'était pas nécessairement le Bien, mais, toutefois, que les deux notions étaient hautement interconnectées, c'est-à-dire que le Beau était avant tout une espèce de manifestation sensible du Bien. Évidemment lorsqu'on parle de manifestation sensible, il faut comprendre qu'on parle de tout ce qui peut se réaliser dans la réalité concrète, dans la réalité événementielle et dans la réalité de l'expérience, dans la réalité des cas vécus. D'ailleurs Brisson dit que « le plaisir et l'avantage réel que produit la beauté contribuent plus que tout à la poursuite du bonheur.²² » Cette dernière citation confirme que le Beau est effectivement ce qui nous permettra de prendre contact avec le Bien et il ne faut pas l'oublier, la possession du Bien pour les Grecs est ce qui assurait la possession du bonheur. Cette même citation nous permet aussi de prendre conscience que le Bien existe réellement et que le Beau nous permet justement de conceptualiser et aussi de réaliser son existence. Brisson affirme à cet effet que : « ...si l'on ne peut soutenir que les formes du Beau et celle du Bien soient identiques car ce sont deux formes distinctes, on voit combien ces formes sont apparentées et comment l'une conduit à l'autre.²³ », c'est-à-dire que le Beau mène justement au Bien.

²² BRISSON et PRADEAU, op. cit., page 8.

²³ Ibid, page 8.

Par la suite, dans le *Banquet*, nous avons remarqué aussi que le Beau était une qualité ou une caractéristique très voisine du Bien. Nous avons même dû avoir recours au Bien pour mieux comprendre ce que pouvait être le Beau. En effet, pour comprendre pourquoi il était favorable d'aimer le Beau, nous avons eu recours à une transposition de terme [ou de définition ou de conception] avec le Bien pour voir que la possession du Beau devait en fait nous aider à nous assurer la possession du Bien. Mais encore là, nous n'avons pas réussi à découvrir la nette distinction entre les deux notions; quoique nous sachions que le Bien et le Beau sont effectivement différents, nous ne savons pas encore de quelle façon il faut les différencier.

Un texte pertinent qui nous a permis de différencier les deux notions est celui de Gerd Van Riel intitulé « Beauté, proportion et vérité comme « vestibule » du bien dans le *Philèbe*²⁴ ». L'auteur précise d'abord, en s'appuyant sur certaines références de la *République* (506 b – 509 b), que la notion du Bien est effectivement une notion plutôt difficile à déterminer. De plus, selon notre propre expérience personnelle, le fait que chacun des êtres humains possède sa propre définition de ce que peut être le bien ou le bonheur confirme que le Bien est une notion très difficile à trouver par un consensus unanime. Dans cette perspective, il n'est pas surprenant que « Platon manifeste une méfiance particulière envers la possibilité d'un accès direct au bien.²⁵ » En d'autres termes, ce que cela veut dire c'est que le Bien est en fait une notion que nous pourrions difficilement atteindre : « ...le bien dépasse toute notion (voire même l'être tout court); l'on peut indiquer sa présence ou assumer qu'il se manifeste dans la réalité, mais le contenu du bien en soi est resté l'énigme centrale de la philosophie de Platon.²⁶ » De son côté, toujours en référence à la *République*, Moreau nous rappelle que :

...le Bien ne procure pas seulement d'être connus, mais c'est encore l'être et la réalité qui de lui leur surviennent; non pas que le Bien soit de la réalité, mais transcendant encore, il l'emporte sur la réalité en majesté et en efficace (509 b).²⁷

²⁴ VAN RIEL, Gerd, « Beauté, proportion et vérité comme « vestibule » du bien dans le *Philèbe* », *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 97, no 2, mai 1999, pages 253-267.

²⁵ Ibid, page 254.

²⁶ Ibid, page 254.

²⁷ MOREAU, op. cit., page 336.

Si le Bien est au dessus de toutes notions ou est supérieur à tout être, c'est que pour Platon « Les objets de la connaissance²⁸ tirent du Bien leur vérité; c'est à lui qu'ils doivent d'être connus, et non seulement d'être connus, mais encore de posséder l'être et la réalité.²⁹ » De cette dernière citation, il faut comprendre que pour Platon, le Bien est ce qui déterminera toute possibilité d'existence : « ...le Bien est la source de vérité, qui rend la réalité connaissable et met en exercice la raison, laquelle réside dans l'âme.³⁰ » On voit ici les fondements de l'analogie retrouvée dans la *République* entre le soleil et le Bien, c'est-à-dire que tout comme le soleil donne et assure la vie à tous les aspects concrets de la réalité sensible, le Bien donne et assure la détermination et la spécification [signification] à tous les objets de la réalité intelligible : « ...la découverte de l'essence stable, requise pour la mesure ou l'interprétation du sensible, il [Platon] s'efforce de la rendre consciente et d'en faire le point de départ de l'activité philosophique tournée vers la recherche du Bien.³¹ »

Il faut donc discerner que pour Platon, le Bien et le Beau sont effectivement des notions différentes. Mais le Beau, que nous le saisissons par la réalité sensible ou que nous le saisissons par la réalité intelligible, nous mène nécessairement à la notion de Bien. Selon la *République* (VII, 517 c) « c'est elle-même [c'est-à-dire l'idée du Bien] qui est souveraine et dispense la vérité et l'intelligence.³² » Puis, une autre citation de la *République* (VII, 508 e) montre que « ...si belles que soient ces deux choses, la science et la vérité, tu ne te tromperas point en pensant que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté...³³ » Ce qui signifie que le Bien est le principe qui conditionne tous les autres principes ou facteurs de la réalité, donc que le Bien détermine l'existence et la connaissance. Mais il ne faut pas seulement comprendre que le Bien soit l'élément le plus important de la *Théorie des Idées*, que le Bien soit le fondement le plus déterminant de cette théorie, il faut aussi voir que ce qui se rapprochera le plus du Bien sera justement ce que le Bien déterminera en premier, c'est-à-dire que selon notre interprétation de Van Riel, les trois notions se rapprochant le plus de la notion du Bien sont justement le Beau,

²⁸ Selon la dialectique, ainsi que nous l'avons vu, la connaissance c'est la connaissance de l'être.

²⁹ MOREAU, op. cit., page 337.

³⁰ MOREAU, op. cit., page 337.

³¹ Ibid, page 334-335.

³² PLATON, op. cit., page 276.

³³ Ibid, page 266.

mais aussi le Vrai et la Proportion (c'est-à-dire l'Harmonie, l'Utilité, le Bon, la Régularité, la Constance et peut-être « le juste milieu » si souvent énoncé par Aristote).

Puisque la *Théorie des Idées* de Platon est fondé sur un seul principe, c'est-à-dire sur le Bien, sur l'Idée du bien, il faut comprendre que ce principe ne sera pas et ne devra pas être déterminé par aucun autre principe antérieur, que ce principe premier, au contraire, devra régler tous les autres, car s'il n'existait pas un principe qui détermine et explique tous les autres, il y aurait une anomalie dans la détermination des principes : la cause première ne pourra pas être déterminée par une autre cause car il faudra alors remonter vers cette dernière cause et se demander quelle est la détermination de cette cause, remontant ainsi vers une nouvelle cause. Il doit donc y avoir un principe unificateur. Ce principe unificateur est le Bien platonicien.

Puisque ce principe ne peut être déterminé, comme nous l'avons brièvement expliqué, alors la seule chose que nous pouvons affirmer sur ce principe c'est qu'il ne peut être défini complètement, nous pouvons seulement nous en approcher, sans jamais réellement pouvoir l'atteindre. Nous observerons alors que l'ontologie de Platon n'est pas une ontologie à caractère aussi unique qu'on le penserait a priori. Au contraire, plus on s'approche très près du principe premier de Platon, c'est-à-dire de l'Idée du Bien, plus on se rend compte que l'ontologie est de nature multiple.

Ainsi que nous l'avons vu, pour expliquer le Bien, il faut nécessairement parler du Beau, de la Vérité et de la Proportion (de l'Utilité ou du Bon, dans le sens d'avantageux ou dans le sens de ce qui convient à une chose, c'est-à-dire la convenance de l'Être). L'ontologie de Platon cherche donc à spécifier et à déterminer l'Être et elle cherche aussi à établir les liens et les relations entre les êtres, du fait justement que c'est une ontologie pluraliste. Bien entendu, il est utile de remarquer qu'au niveau de la conceptualisation où nous nous sommes rendu dans notre analyse, la spécification de l'être est avant tout une spécification des termes dans le langage. En effet, si nous avons bien analysé le déroulement de l'*Hippias Majeur* et le déroulement du *Banquet*, nous découvrons que le développement des dialogues cherche à cerner la place que doit prendre la notion du Beau

et la notion d'Amour dans le vocabulaire de l'époque. La recherche de l'essence par la justification du langage nous dirige donc vers la relation que nous devons réaliser entre les mots et les choses.

Conclusion

Au terme de cette recherche, il serait bon de rappeler quels sont les éléments importants que nous devons retenir au sujet de la notion du Beau.

Tout d'abord, nous avons vu dans l'analyse de l'*Hippias majeur* que pour comprendre la notion du Beau, il est bon de débiter notre recherche avec ce que nous sommes certains de connaître. Pour Hippias, le Beau c'est avant tout une belle fille, c'est ce qui est en or ou encore c'est la personne qui a eu une belle vie et une belle mort. La notion de Beau est donc étroitement associée aux manifestations et aux représentations sensibles de la réalité, le sensible étant ici compris comme tout ce qui est du domaine de la nature, du concret et du physique. La notion du Beau est avant tout associée à l'aspect sensible des choses. C'est ce qui nous a permis en quelque sorte de comprendre la première étape du processus dialectique si importante à Platon, c'est-à-dire l'étape de l'**Image**.

Par la suite, nous avons découvert que la notion du Beau exigeait une certaine généralisation, c'est-à-dire que nous ne devrions pas prétendre que telle fille particulière est vraiment le Beau ou que tel objet en or est vraiment le Beau ou que telle personne ayant vécu tel type de vie et ayant eu tel type de mort est vraiment le Beau, mais que nous devrions plutôt savoir ce qu'est le Beau en général. Comprendre que la notion du Beau est différente comparativement à la qualification que l'on associe aux choses c'est comprendre en quelque sorte que le Beau est différent comparativement à telle belle fille ou telle belle chose parée d'or, c'est comprendre l'existence du Beau et la possibilité de discuter de la notion du Beau. Et pour bien comprendre la notion du Beau, il faut savoir trouver une définition acceptée par tous. C'est justement ce qui constitue la deuxième étape de la démarche dialectique, soit la **Définition**. Ainsi, faire la supposition que la convenance d'une chose peut définir le principe associé à la notion du Beau est un processus beaucoup plus généralisant que le simple fait de nommer ou de spécifier une chose comme belle.

Pour bien comprendre que la notion du Beau était nécessairement associée aux aspects sensibles de la réalité mais qu'elle n'y était pas essentiellement associée, nous avons eu recours à une transition entre le monde sensible et le monde intelligible, soit au sentiment d'amour. Pour Platon, puisque nous, les êtres humains, sommes constitués de deux parties, d'un corps et d'un esprit (l'âme), alors il doit nécessairement y avoir une distinction entre la réalité sensible et la réalité intelligible. Dans l'interprétation que nous avons faite du *Banquet*, nous avons pris conscience que le sentiment d'amour était un bon pont entre les deux types de réalités, c'est-à-dire que le sentiment d'amour nous permettait de faire le lien entre la réalité vécue par notre corps et la réalité vécue par notre esprit. Si nous avons vu que l'amour nous permet de faire le lien entre le monde sensible et le monde intelligible c'est pour mieux comprendre que la notion de Beau joue exactement le même rôle. En fait ce qu'il faut comprendre de la conception de Platon, c'est que le Beau nous permet d'établir une hiérarchisation entre les deux types de réalité, c'est-à-dire que pour Platon l'univers intelligible doit avoir priorité de détermination au niveau de la connaissance et de l'existence par rapport à l'univers sensible. En d'autres termes, le Beau est avant tout une Idée, c'est-à-dire une pensée qui nous permet de comprendre que le monde sensible est régie par un principe unificateur, ce qui constitue justement le rôle de l'Idée dans la théorie des Idées et de l'**Essence**, troisième étape de la démarche dialectique.

Finalement, nous avons découvert que la notion du Beau menait inévitablement à la conception du Bien, que l'Idée du Beau était, en quelque sorte, sous la juridiction de l'Idée du Bien. Concrètement, il faut comprendre que lorsque nous sommes capables de reconnaître un objet, une loi, une action ou un geste comme beau, c'est que le Bien en est le principe. Si je dis par exemple que telle fille est belle, c'est que le principe du Bien en est le principe, c'est que les éléments attachés à la beauté de cette personne, une fille en l'occurrence, sont en accord avec les déterminations assujetties au et par le Bien. Pour Platon, aussitôt que nous faisons référence au concept du Beau, il faut savoir que nous faisons aussi référence au concept du Bien. Comprendre qu'il y a un lien direct entre le Beau et le Bien c'est en quelque sorte comprendre les mécanismes de la **Science**, quatrième et dernière étape de la dialectique.

En fait ce qu'il faut comprendre de toute cette recherche, c'est que le Beau est d'abord accessible par nos habiletés de perceptions sensorielles, que le Beau est en quelque sorte ce qui convient à une chose, que l'Idée du Beau nous permet de découvrir la distinction entre le monde sensible et le monde intelligible et que le Beau nous permet de connaître, partiellement, le Bien. Mais il faut aussi comprendre, afin de compléter le mouvement dialectique, que puisque le Bien détermine le Beau, alors lorsque nous identifions le Beau dans la vie de tous les jours, cela signifie que nous sommes en lien direct avec le Bien. Pour bien comprendre la théorie des Idées de Platon, il est impératif de bien saisir le mouvement de la dialectique, mouvement qui nous rappelle le parcours du prisonnier de l'allégorie de la caverne.

Avant de terminer, nous ne pouvons laisser passer sous silence quelques consignes que nous devrions nous imposer pour une complète compréhension de la pensée de Platon. Premièrement, il semble inévitable de devoir aborder plus en profondeur *La République* afin de parfaire notre connaissance de la dialectique et aussi pour mieux distinguer les nuances entre les conceptions du Beau et du Bien. Deuxièmement, pour mieux comprendre l'ensemble de la théorie des Idées, il apparaît indispensable d'étudier avec plus d'insistance les écrits de la période de maturité. Finalement, pour bien assimiler la conception du Bien platonicien, il semble nécessaire de faire les liens entre la notion du Beau et les notions de Vérité et d'Utilité (de convenance, d'équilibre, d'harmonie, de proportion). Pour bien intégrer la théorie des Idées de Platon, il faudrait analyser de la même façon que nous l'avons fait pour le Beau les notions de Vrai et d'Utile.

Bibliographie

- ARISTOTE, *Métaphysique, Tome I, Livres A-Z*, Nouvelle édition, Traduction et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, (1953), 1970, 452 p.
- ARISTOTE, *Politique, Tome II*, deuxième partie, Livres V-VI, Texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1973, 315 p.
- BLANCHET, Louis-Émile, *Comment présenter un texte philosophique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1970, 157 p.
- BRISSON, Luc, *Platon : sa vie, son œuvre, sa doctrine*, Joliette, Édition Privée, 1984, 34 p.
- BRISSON, Luc et PRADEAU, Jean-François, *Le vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses, 1998, 63 p.
- BROCHARD, V., *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Nouvelle Édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1926, 560 p.
- CHAIGNET, Anthelme-Édouard, *La vie et les écrits de Platon*, Paris, Librairie Académiques, 1871, 556 p.
- CRESSON, André, *Platon, sa vie, son œuvre*, 7^{ième} édition, Paris, Presses Universitaires de France, (1939), 1962, 139 p.
- CROUSAZ, Jean-Pierre de, *Traité du Beau*, texte revu par Francine Markovits, Tours, Librairie Arthème Fayard, (1724), 1985, 489 p.
- DIXSAUT, Monique, *Le Naturel philosophe*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, 423 p.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *Les dialogues de Platon : structure et méthode dialectique*, 3^{ième} édition, Paris, Presses Universitaires de France, (1947), 1971, 372 p.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *Platonisme et pensée contemporaine*, France, Éditions Montaigne, 1970, 271 p.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *Questions platoniciennes*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970, 291 p.

- HUIT, Charles, *La vie et l'œuvre de Platon II*, nouvelle édition, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, (1893), 1973, 478 p.
- LAËRCE, Diogène, *Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres. I*, Traduction, notice, introduction et notes par Robert Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, 314 p.
- MOREAU, Joseph, « Le platonisme de l'Hippias Majeur », *Revue des Études grecques*, Tome LIV, 1941, page 19-42.
- MOREAU, Joseph, *Platon devant les sophistes*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, 155 p.
- MOREAU, Joseph, *La construction de l'Idéalisme platonicien*, Hildesheim, Zürich, New York, Goerg Olms Verlag, 1986, 515 p.
- MOSSÉ, Claude, direction scientifique et préface, *L'Histoire du monde : L'Antiquité*, Paris, Larousse, 1993, 570 p.
- PIAT, Clodius, *Platon*, Paris, Félix Alcan, 1906, 382 p.
- PLATON, *Œuvres complètes*, Traduction nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de M. J. Moreau, Dijon, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1950, 1450 p.
- PLATON, *Œuvres complètes*, Cinquième édition revue et corrigée, Texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1951, 92 p.
- PLATON, *Le Banquet*, Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, Paris Garnier Flammarion, 1998, 263 p.
- PLATON, *Le Banquet*, Présentation et commentaires par Bernard Piètre, France, Les Intégrales de Philo/Nathan, 1983, 128 p.
- PLATON, *Le Banquet, De l'Amour*, Appareil pédagogique établi par Marie-Germaine Guiomar, Anjou, CEC, 1998, 137 p.
- PLATON, *Le Banquet/Phèdre*, Traduction, notices et notes par Émile Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1964, 188 p.
- PLATON, *Le Banquet ou de l'amour*, Traduit du grec par Léon Robin et M. J. Moreau, Préface de François Châtelet, France, Gallimard, 185 p.
- PLATON, *Le Banquet*, Traduction et notes de Mario Meunier, Présentation et dossier de Jean-Louis Poirier, Angleterre, Presses Pocket, 215 p.

- PLATON, *La République*, Traduction et notes par R. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, 510 p.
- RAEYMAEKER, Louis de, *Introduction à la philosophie*, 5^{ième} édition revue et corrigée, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, (1938), 1964, 320 p.
- RENAULT, Marcel, *Platon*, Paris, Librairie Mellottée, 1930, 121 p.
- RICOEUR, Paul, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1968, 150 p.
- ROBIN, Léon, *La théorie platonicienne de l'amour*, Nouvelle Édition, Paris, Presses Universitaire de France, (1908), 1964, 191 p.
- ROBIN, Léon, *Platon*, 2^{ième} édition, Paris, Presse Universitaire de France, (1935), 1988, 272 p.
- SCHMIDT, Joël, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Larousse, 1992, 320 p.
- SCHUHL, Pierre-Maxime, *L'œuvre de Platon*, 3^{ième} édition, Paris, Librairie Hachette, (1954), 1961, 228 p.
- SHERRINGHAM, Marc, *Introduction à la philosophie esthétique*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1992, 314 p.
- SHOREY, Paul, *What Plato said*, (abridged edition), Chicago, The University of Chicago Press, (1933), 1965, 380 p.
- SHOREY, Paul, *The unity of Plato's thought*, 2^{ième} édition, Chicago, The University of Chicago Press, (1903), 1968, 88 p.
- SIMETERRE, Raymond, *Introduction à l'étude de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1948, 159 p.
- TARRANT, Dorothy, *The Hippias Major attributed to Plato*, New York, Arno Press, 1976, 104 p.
- TREMBLAY, Robert, *Savoir-Faire; précis de méthodologie pratique*, Deuxième édition, Montréal, McGraw-Hill, (1989), 1994, 321 p.
- VAN RIEL, Gerd, « Beauté, proportion et vérité comme « vestibule » du bien dans le *Philèbe* », *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 97, no 2, mai 1999, pages 253-267.