

Commentaire du Hippias Majeur

À présent Jorge frappait du doigt sur la table, près du livre que Guillaume tenait devant lui. « Ici on renverse la fonction du rire, on l'élève à un art, on lui ouvre les portes du monde des savants, on en fait un objet de philosophie, et de perfide théologie... Que le rire soit le propre de l'homme est le signe de nos limites de pécheurs. Mais combien d'esprits corrompus comme le tien tireraient de ce livre l'extrême syllogisme, selon quoi le rire est le but de l'homme ! Le rire distrait, quelques instants, le vilain de la peur. Mais la loi s'impose à travers la peur, dont le vrai nom est crainte de Dieu. Et de ce livre pourrait partir l'étincelle luciférienne qui allumerait dans le monde entier un nouvel incendie : et on désignerait le rire comme l'art nouveau, inconnu même de Prométhée, qui anéantit la peur.

Umberto Eco, *Le Nom de la rose*, « Septième jour. Nuit. Où, à résumer les révélations prodigieuses dont on parle ici, le titre devrait être aussi long que le chapitre, ce qui est contraire à l'usage ».

Si l'être humain est le seul animal à être chatouilleux, cela tient d'abord à la finesse de sa peau, mais aussi au fait que l'être humain est le seul animal qui rit.

Aristotélès, *Partie des animaux* 673a7-8.

Le dialogue platonicien est un tout fait d'un *logos*, un discours rationnel, et d'un *érgon*, une action dramatique : il faut comprendre les deux parties pour comprendre le tout. On peut, et même on doit, s'efforcer de comprendre d'abord le *logos* en lui-même et ensuite l'*érgon* en lui-même pour enfin les additionner, ou plus encore : les ajuster l'un à l'autre pour qu'ils soient séants ; les combiner comme l'image de l'œil droit et l'image de l'œil gauche se combinent pour qu'on voit la profondeur du monde, qui est invisible à l'œil gauche, tout comme à l'œil droit. Or la tentative de comprendre le *logos* sans l'*érgon*, puis l'*érgon* sans le *logos* est vouée à l'échec, parce que l'*érgon* humain est une fonction du *logos* qui l'éclaire,

alors le *logos* se déploie comme un *érgon* de l'intelligence. La tâche ainsi décrite, paraît délicate, sinon impossible, puisque la connaissance du tout semble être présupposée à la connaissance des parties lesquelles sont nécessaires à l'intelligence du tout. Mais est-elle bel et bien impossible? On ne peut le savoir sans l'avoir essayé. *L'Hippias majeur* offre une matière assez facile pour faire une certaine expérience de cette tâche et pour en évaluer la difficulté, voire la pure et simple possibilité.

L'Hippias majeur porte sur le *kalon*. D'ordinaire, on traduit le mot par *beau*. Une lecture attentive du dialogue, et dès le début l'annonce que fait Hippias de sa conférence du lendemain (286a-c), prouve que cette traduction laisse à désirer. Ce que Sôkratês tente de définir avec l'aide de Hippias est une réalité plus complexe et plus profonde que la pure et simple beauté, qu'elle soit physique ou même spirituelle; le *kalon* est lié à l'action humaine et surtout à l'avis des humains sur l'action humaine: le *kalon* est ce dont on parle (*kaléin*) quand on parle de ce que font les autres; la réputation (*kléia*) est un aspect incontournable du *kalon*. Aussi, il apparaît que le *kalon* des Grecs est l'admirable.

La question n'est pas réglée pour autant: en choisissant une traduction hétérodoxe comme *admirable*, la question de la nature du *kalon* peut être mieux posée par un non-Grec et l'argument des Grecs autour du *kalon* peut être mieux suivi; mais l'admirable n'est pas plus facile à concevoir que le beau. La chose qu'on nomme par l'un ou l'autre mot apparaît sans doute à partir des choses qu'on dit *belles*

ou *admirables*, *ta kala* en grec, mais ce que sont ces choses, leur délimitation, leur définition, demeure problématique. Malgré ce qu'en croit Hippias, il ne suffit pas de la pointer du doigt, ou de la nommer, pour saisir les contours de la beauté, quelque admirable qu'elle soit par ailleurs.

Les définitions

Après une introduction assez longue, Sôkratês demande à Hippias : « Qu'est-ce que l'admirable ? » Le sophiste hésite un instant : il s'agit d'indiquer quelque chose qui est admirable, n'est-ce pas ? demande-t-il. Sôkratês, qui n'en croit pas ses oreilles, lui signale que non : non pas une chose admirable, mais l'admirable qui rend possible, ou visible, les choses admirables, voilà l'objet de la question (287d).

Quelques-uns ont noté que les mots propres de la célèbre théorie des Idées de Platôn se retrouve toutes dans ce dialogue. Ce que cherche Sôkratês est appelé tour à tour le *ti êstin*, l'*idéa*, l'*éidos*, le *autos*, et même la *phusis* ; il emploie le verbe *prosgénésthai* et le datif avec *éinai* pour parler de cette idée qui participe aux choses qu'on nomme ou plutôt pour dire que les choses sont ce qu'elles sont au moyen d'un étrange quelque chose qui semble arriver d'on ne sait où, mais qu'on ne peut ignorer tout à fait, et qu'il s'agit de saisir. Le moins qu'on puisse dire, c'est que cette prolifération de termes techniques étonne. Mais le Sôkratês de Platôn ne dit

que les mots de la théorie métaphysique des Idées¹, et rien de la réminiscence et de métempsychose, que les universitaires ont glosé avec application, sérieux et redondance. On dirait qu'on n'offre que l'ombre de la théorie, ou qu'on présente la plante sans sa fleur. À la limite, on trouve une version comique de ce que d'autres dialogues présenteraient de façon sérieuse.

Une vierge admirable

La première réponse de Hippias, en tout cas, a de quoi étonner : elle est admirable en ce sens qu'elle surprend, et même fait rire. « S'il faut dire la vérité, une vierge admirable, sache-le bien, Sôkratês, est une chose admirable (287e). » Il est ironique d'entendre Hippias introduire sa réponse avec l'expression « s'il faut dire la vérité », car la vérité, soit, pour parler grec (*alêthéia*), la découverte de ce que sont les choses, n'est pas bien servie par les paroles du sophiste. En tout cas, qui voudrait rejeter cette *définition* aurait l'embarras du choix quant aux raisons : le défini fait partie de la définition, puisque la vierge est admirable du fait qu'elle est supposée admirable d'emblée ; en revanche, la définition n'est pas une définition, mais la description d'un particulier, ou au mieux d'un exemple convenu. Encore une fois, Hippias se trompe quand il dit que tous ceux qui entendent ses paroles témoigneront que il parle comme il faut (288a). Sans

1. Sur la théorie des Idées, voir *Phaidôn* 72e-73a, *Phaidros*, 249b, *Philêbos* 34bc, *Lois* 732b. Mais le *Ménôn* 80d conduit à se demander si la présentation sérieuse n'est pas une présentation comique.

doute aurait-on raison de la repousser comme du revers de la main ; mais cette réponse est en un sens juste, ou du moins intéressante, et il est utile de l'examiner avant de la *dépasser*.

Hippias choisit cet exemple de quelque chose d'admirable parce que, pour lui et, comme il se réfère toujours à l'opinion de ceux à qui il s'adresse, pour les Grecs de son temps, l'*admirabilité* est plus qu'une question esthétique. Certes, il faut croire que le sophiste se représente une femme éclatante de beauté quand il choisit, et imagine, la vierge, d'où sa reprise du mot *kalon* dans sa réponse. Mais il ne dit pas une femme sans plus, ni même une femme belle. Il pense à une femme d'une qualité particulière, laquelle n'est pas d'abord physique, mais morale : cette qualité est la virginité. L'admirable, quand Hippias le voit et l'identifie, est un mélange de beauté esthétique, ou physique, et de perfection morale, ou spirituelle. Peut-être, puisqu'il est à Athènes, pense-t-il à la statue chryséléphantine d'Athéna (290b), ou plutôt à celle que représente la statue de Phéidias, la déesse vierge elle-même : dans la ville éponyme d'Athéna, on doit admirer la virginité, du moins la virginité des femmes, ou la virginité des déesses, encore plus qu'ailleurs. Quoi qu'il en soit, l'exemple de Hippias est révélateur de ce qu'il *voyait* en disant que quelque chose était admirable et ce à quoi il *pensait* lorsqu'il tentait de rendre compte du mot qu'il avait utilisé.

Néanmoins, sa réponse est inadéquate. Or Sôkratès ne le réfute pas en faisant référence à une quelconque théorie logique. Il est plus concret que ça ; sans doute la faiblesse *logique* de Hippias le contraignit-il

à l'être (288a). Au lieu de jouer le rôle d'un professeur de logique et de souligner la différence entre un exemple et la définition d'un universel, il questionne Hippias de façon à lui faire admettre qu'en plus d'une vierge, il y a d'autres choses qui sont admirables, par exemple une jument (qui est pour ainsi dire une femme devenue cheval) et une lyre. Cela, Hippias, dont le nom signifie *cheval*, l'admet volontiers, sans saisir pour autant que sa réponse ne donne donc pas le « ce qu'est l'admirable même » par lequel les choses admirables sont admirables. C'est ici un premier exemple du matérialisme philosophique de Hippias.

Pourtant, et en opposition à ce matérialisme, lorsque Sôkratês ajoute, comme troisième exemple de l'admirable trans-virginal et trans-équin, une marmite admirable, Hippias est outré; son indignation ne se communique pas: il fait rire et se rend ridicule, ce qui en principe est le contraire de l'admirable. Pourquoi est-il irrité par le cas dont Sôkratês parle à la fin, et non par ceux qui le précèdent? Sans doute parce que les autres réponses, la jument et la lyre, appartiennent en propre au monde des Grecs mâles nobles et riches qui constituent son public, alors que la marmite appartient au monde des femmes, des pauvres et du petit peuple. Sans doute aussi parce que la jument et la lyre sont des choses honorables, associées à une déesse, disons, Artémis ou une des Muses, alors qu'il n'y a pas de déesse de la cuisine. Car, malgré le nombre effarant des dieux grecs, il n'y a pas de déesse de la marmite: la marmite ramène Hippias, et ramène son discours, dans les limites de ce monde-ci. Pour le dire autrement, si Hippias est un matérialiste, son

matérialisme a des limites : il faut que les choses soient embellies pour qu'elles soient admirables. Embellies par les mythes ou par l'opinion publique peu importe : pour lui, une vierge, et une lyre, voire une jument, c'est du pareil au même, tant qu'est atteint le résultat qu'il vise, une certaine propreté, une certaine élévation, une certaine *beauté* : il faut que la discussion, et surtout une leçon sur la beauté, ait un minimum de hauteur, que cela soit séant, que cela soit beau.

Certes, le sophiste est bien obligé de l'avouer, on dit qu'une marmite est admirable. Et si on le dit, c'est qu'on y trouve de l'admirable. Mais, et c'est ce au nom de quoi Hippias proteste, l'admirable est bien moins admirable lorsqu'il s'agit d'une marmite que lorsqu'il s'agit d'une vierge. Pour le dire à la façon de Hippias, une marmite n'est pas admirable, n'est *plus* admirable quand on la compare à une vierge : quand ils font la paire, l'un des éléments est tout de suite ternie. Sôkratês peut alors lui montrer qu'il n'a pas répondu à la question posée : le philosophe cherchait à savoir ce qui est admirable au point de communiquer son *admirabilité* à autre chose, ou encore ce qui est admirable au point de ne pas pouvoir perdre son caractère, sa forme, quoi qu'il lui arrive. Or lorsqu'on compare la vierge à une déesse, la vierge admirable n'est plus admirable. La vierge devient alors aussi peu admirable qu'une marmite. – Il faut donc conclure qu'en parlant d'une vierge Hippias ne pensait pas à Athéna, mais à une femme qui lui ressemblait, à une femme qui faisait la paire avec Athéna.

L'or

Le sophiste est maintenant, « enfin » diraient certains, prêt à répondre à Sôkratès. Il s'agit d'identifier quelque chose qui, en s'ajoutant à autre chose, lui confère la qualité qu'on nomme l'admirable (289d-e). Rien n'est plus simple : l'or est l'admirable. Certes, la réponse de Hippias est inadéquate encore une fois : l'or est au mieux un exemple de l'admirable, et non sa définition, et encore moins la définition de ce par quoi l'admirable se fait admirable, du moins comme le Sôkratès de Platôn l'entend. Mais il faut saisir encore une fois en quoi la réponse du sophiste enseigne quelque chose à celui qui réfléchit avec Hippias ou à travers lui. En quoi est-il vrai que l'or est admirable ?

L'abandon de la première *définition* s'est fait suite à la prise de conscience d'une exigence de la question : l'admirable même que cherche Sôkratès doit être la cause de l'admirable tel qu'on le trouve dans les choses ; l'admirable même doit être une seule chose qui puisse se communiquer à plusieurs de façon à produire le même effet partout et toujours. Étant donné la tournure d'esprit du sophiste, Hippias cherche quelque chose de physique qui puisse se plaquer sur une multiplicité de choses, et il trouve comme malgré lui que c'est l'or : incontournable pour lui, l'exemple qu'il offre surgit du fond de son cœur. On comprend la folle logique de sa position : l'or, applicable à n'importe quoi, est une chose physique qui ressemble à une nature commune ; pour parler comme les logiciens et les métaphysiciens, il se fait une représentation

inadéquate de la participation². C'est un peu comme si on imaginait qu'une voile, du fait qu'elle couvrait un groupe d'hommes, était une idée qui les rassemble. En comprenant la logique de Hippias, on mesure la force, ou la faiblesse, de son esprit ; du même coup, on saisit encore et toujours qu'il *souffre* d'un matérialisme pour ainsi dire élevé : élevé parce qu'il peut sans doute se développer par une argumentation ou du moins un discours, élevé parce que certaines matières sont trop matérielles pour lui, élevé parce qu'il est admirable aux yeux de certaines personnes qui sont prêtes à payer de l'or pour acquérir pareille élévation.

Car cette réponse contient en elle encore une fois un élément qui dépasse la pure et simple beauté, telle qu'on entend le terme qui la nomme. Quand le sophiste dit que l'or est *kalon*, il ne se réfère pas seulement à quelque émotion d'artiste ou de spectateur d'œuvre d'art. C'est d'abord parce que l'or est admiré qu'il semble à Hippias qu'il est admirable. D'ailleurs, il a déjà montré dans l'introduction que l'or, c'est-à-dire la richesse et l'admiration qu'elle procure, lui semble être un grand bien (282e). Il ne s'agit donc pas pour lui de reconnaître en l'or une qualité qui n'est que physique ou esthétique. Sans doute l'or est-il éclatant, sans doute plaît-il aux yeux. Mais fût-il mat comme le fer, voire visqueux comme l'or noir, il aurait choisi cet exemple comme l'exemple en soi de l'admirable, ou l'exemple de l'admirable en soi, parce que les hommes l'admirent, et Hippias à leur suite.

2. Sur la représentation inadéquate de la participation, voir *Parménidès* 131b-c.

En revanche, la réponse proposée a une dimension esthétique supplémentaire. Le signe en est que Sôkratês peut parler de la *beauté* d'une statue en or, l'Athéna chryseléphantine de Phéidias, sans que Hippias ne proteste. À cette occasion, Hippias énonce, sans doute par accident, quelque chose de ce qui est caché au fond de l'idée de l'admirable : le *prépôn*, soit la convenance, la rectitude, la justesse, c'est-à-dire la *séance*. Or il le fait en songeant à l'admirable artistique, ou au beau physique. Dans la statue de Phéidias, l'or, l'ivoire, l'argent, la pierre précieuse sont admirables quand ils sont séants, soit les uns par rapport aux autres, soit par rapport à la tâche d'imitation qui est la leur : ainsi une pierre précieuse fait-elle mieux l'affaire pour les yeux de la statue d'Athéna, parce qu'elle peut représenter, soit imiter, l'éclat des yeux bien mieux que ne le ferait l'ivoire, et même l'or.

Une fois qu'il a reconnu cette dimension de l'admirable, Hippias, contraint à cela par Sôkratês, doit parler à nouveau d'une marmite, et pis encore d'une cuillère dans une marmite. On comprend qu'il veuille quitter ces considérations trop basses : il n'y a rien d'admirable dans une marmite parce que les gens qui la disent admirable ne l'admirent pas vraiment, du moins pas autant que l'or, l'argent et la pierre précieuse. Dans le monde de Hippias, même si on dit tenir compte de l'opinion commune pour se faire une belle réputation, ce que monsieur tout le monde dit, ce qu'un homme sophistiqué comme lui doit dire parce que tout le monde le dit, les mots tels que la nature poussent l'être humain à les employer, cela ne peut pas servir de guide, ou de garde-fou. Les mots de tous les

jours ne sont pas beaux, c'est-à-dire utiles : cette opinion oppose Sôkratês au sophiste Hippias ; cette opinion fait aussi que Sôkratês peut respecter un Prodikos, pourtant sophiste lui aussi³.

Une vie admirable

Quoi qu'il en soit, Hippias a compris, à peu près, que l'or, tout comme la vierge, est un particulier ou n'est pas assez universel, et qu'il faut dépasser ce niveau pour atteindre à ce que cherche Sôkratês, quelque chose qui est de l'ordre du tout (*holon*). Le sophiste s'efforce donc de penser l'universel (*to katholon*), enfin ; mais, comme pour montrer que le concept est nouveau pour lui, il pense l'universel par la négative : il s'agit de trouver ce qui jamais en aucune façon pour personne ne paraît méprisable (291d).

Cette formulation, par la négative, laisse deviner aussi qu'il cherche toujours une chose particulière, mais qui est approuvée de tous : Hippias cherche une réponse qui soit universelle et totalisant, mais à sa manière à lui. « Je dis donc que toujours et pour quiconque et partout le plus admirable est d'être un homme, riche, en santé, révééré par les Grecs, de parvenir à la vieillesse et, après avoir fait des funérailles admirables à ses parents morts, de recevoir de ses enfants d'admirables honneurs funèbres tout à fait séants (291d-e). » Est admirable donc une vie qui réalise tous les désirs de tout être humain bien constitué, soit ceux d'un Grec adulte mâle qui

3. Sur le respect, un peu ironique, de Sôkratês pour Prodikos, voir, entre autres, *Kratulos* 384b.

s' imagine une vie de mâle satisfaisante : ce faisant, il a abandonné la belle vierge que désirerait un mâle en santé pour le mâle lui-même ; mais il a gardé la femme qu'elle serait devenue, soit une mère, et l'or, dont on aurait paré une statue, parce que le mâle dont il rêve a des enfants et doit donc être riche. La troisième réponse de Hippias est donc une *définition* par accumulation de détails : l'accumulation est le mode même de la sagesse du sophiste. Encore une fois, Hippias vise un cas, large sans doute et approuvé de tous sans doute, un cas typique, mais un cas malgré tout. Aussi, il ne réussit pas à répondre à la question que pose Sôkratès. Car il se trompe sur la polarité de l'universalité : il cherche une opinion de l'admirable universelle dans les faits, c'est-à-dire une opinion populaire, et non quelque chose qui soit l'idée même de l'admirable, quelque chose qui soit universel de droit, ou selon la nature, quoiqu'il puisse être peu reconnu. Encore une fois certes, Hippias inclut dans la description qu'il fait l'universel qu'il est chargé de définir. Encore une fois aussi, il est utile d'examiner cette réponse inadéquate pour y trouver quelque vérité.

En quel sens a-t-on ici une réponse universelle (*to katholon*) ? En autant qu'elle est commune à la totalité (*holon*) de ceux qui savent juger, comme on l'a dit. De plus, cette réponse décrit toute une vie, non pas telle ou telle partie, par exemple d'avoir eu une belle vierge ou de posséder de l'or, mais l'ensemble de toutes ces choses s'étalant sur la totalité (*holon*) de la vie : elle est totalisante selon le temps et non par-delà le temps. Aussi, la nouvelle définition est plus générale, parce qu'elle inclut la vierge, l'or, la jument, l'argent, la lyre et

même la marmite. Par un processus semblable, Hippias croirait que l'éternité est un temps infini plutôt qu'un mode d'être au-delà du temps. Ces opinions donnent encore et toujours une mesure de la tournure de l'esprit du sophiste : comme on l'a dit, il accumule des morceaux et croit avoir saisi un tout. Mais un tas n'est pas un tout.

En revanche, cette réponse, dirait un anthropologue contemporain, est déterminée par la société et la classe et les autres déterminants sociaux de celui qui parle, soit Hippias, ou de celui qui le fait parler, soit Platon. Car ce que décrit le Hippias de Platon est ce qui est admirable pour les Grecs de son temps : il n'est pas même pas universel en ce sens qu'il rejoint ce que tous les hommes de tous les temps reconnaissent comme admirable. Car, continuerait cet anthropologue, aujourd'hui, on, c'est-à-dire ce qu'il semble que tous sont ici et maintenant, décrirait sans aucun doute un autre admirable, c'est-à-dire une vie admirable tout à fait différente : par exemple, être une personne qui se reconnaît d'égale dignité avec toutes les autres personnes, une personne qui a les mêmes droits que tous les autres, lesquels droits sont reconnus par les autres et qu'il reconnaît pour les autres, une personne qui est libre de toutes les contraintes extérieures, comme celle de la religion, de la coutume ancestrale, ou de l'autorité sociale, une personne qui se choisit et donc choisit ce qui est important pour lui, une personne qui meurt sans douleur, gavée d'années, après avoir consommé tout ce que l'économie du marché a pu lui offrir.

Mais pour un anthropologue à la fine pointe de

sa discipline, pour un anthropologue postmoderne déconstructionniste, en fin de compte, rien ne prouve que cette nouvelle réponse est *la* réponse ; tout indique que cette réponse est circonscrite par la société, la classe et les autres déterminants de celui qui parle, et donc du fait d'être l'admirable selon les membres d'une démocratie libérale du XXI^e siècle. Or la faiblesse de notre admirable est à l'image de la faiblesse de l'admirable des Grecs. Cet anthropologue contemporain rejoindrait Sôkratês dans sa critique de la réponse de Hippias. Sans aucun doute, mais avec cette différence majeure : Sôkratês vise ailleurs, parce qu'il croit possible, au moins pensable, de dépasser l'opinion de son groupe pour rejoindre ce qui est vrai pour l'humain en tant qu'humain, et qu'il faut donc tout faire pour atteindre à l'idée qui dépasse les opinions ; au contraire, formé par les philosophes du XX^e siècle, l'anthropologue du III^e millénaire est sûr que cet exercice est non seulement impossible, mais encore dangereux sur le plan politique ; il y a des exercices intellectuels qui ne sont pas beaux à faire, ni même à vouloir faire ; l'opinion autorisée et sophistiquée de notre temps cautionne une prudence qui encourage ce que Sôkratês, et tant d'autres Anciens, auraient appeler de l'inertie, voire de la paresse.

Or, pour revenir au dialogue de Platôn, la faiblesse même de la réponse de Hippias fait sa force : sa faiblesse vient de ce qu'elle se limite à dire la vérité selon l'opinion publique de son époque et de son milieu ; sa force, de ce qu'elle ne peut manquer de mériter l'approbation de ce même public. Hippias montre par là moins qu'il est un Grec typique qu'un

sophiste typique : comme en font foi les réponses de Ménôn et de Gorgias dans d'autres dialogues platoniciens, la doctrine des sophistes était un curieux mélange d'audace et de conformisme : ils étaient audacieux dans la mesure où ils enseignaient une technique oratoire qu'ils voulaient redoutable et qu'en tant que techniciens rhétoriques, ils répétaient les mythes et opinions de leurs contemporains⁴. Car comment mieux séduire les foules et gagner débats publics et procès qu'en épousant les opinions de ses juges ? Comment mieux séduire l'esprit de tous qu'en tablant sur les idoles qui habitent l'imagination de tous depuis qu'enfants, ils ont entendu les mythes du groupe ? Comment mieux louer les Athéniens devant les Athéniens et ainsi leur faire plaisir qu'en répétant ce que les Athéniens pensent d'eux-mêmes⁵ ? Ce faisant, les sophistes se montraient pusillanimes dans la mesure où ils reprenaient l'essentiel de ce que croyait leur auditoire pour lui plaire. Pour le dire autrement, cette troisième définition de Hippias est conforme au discours sur les exercices admirables qu'il annonçait dans l'introduction du dialogue (286a-b) : il s'agit de reprendre à partir des personnages d'Homéros, l'essentiel de ce qui était accepté par les Grecs du temps, en l'embellissant, en l'organisant, en innovant peut-être un peu. Il est probable, par exemple, que dans ses discours, Hippias faisait une place, mais une

4. Sur la tactique sophistique de répéter l'opinion commune, voir *Protagoras* 319c, *Ménon* 71e, avec l'aveu terrible de *Gorgias* 455a.

5. Sur la facilité de faire l'éloge des Athéniens devant des Athéniens, voir *Ménexénos* 235d et Aristotélès, *Rhétorique*, 1367b7-9, 1398b1-11 et 1415b30-32.

place honorable, pour les savoirs dont il était le transmetteur. Cette dernière possibilité révèle qu'ici du moins Hippias ne place pas dans la vie admirable la sagesse (*sophia*) dont un homme comme lui (*sophistês*) est l'exemple et le promoteur. Pourtant, Homéros offrait aux Grecs l'image d'un sage du moins dans la personne de Néstôr ou celle, plus problématique, d'Odusséus. On serait tenter de croire que Hippias n'a pas bien lu Homéros, alors qu'il respecte une bonne partie de ce qu'il y a découvert.

La troisième *définition* de Hippias est donc la description de la vie d'un héros homérique, revue et corrigée peut-être, mal comprise et incomplète sans doute. Or l'élément crucial de ce qu'il a appris est situé en plein milieu de la description : « être révééré par les Grecs ». Il y a là une justesse poétique : comme le critère épistémologique de Hippias est l'approbation de ceux qui écoutent ses discours, il est juste que sa définition contienne ce par quoi il établit sa réputation de sagesse. Ou encore : s'il est nécessaire au sophiste Hippias que les opinions qu'il a, ou du moins celles qu'il propage, soient révéérées par les Grecs, il est nécessaire aussi qu'il pense tout à partir de ce qui est révééré par les Grecs, et il est logique que le cœur de ce qui est admirable selon lui, soit le fait d'être révééré par les Grecs.

Sans doute est-ce là une vue courte pour la vue longue à la manière de Sôkratês. Mais la vue courte contient quelque chose de la vue longue. Car peut-on définir le *kalon*, l'admirable, sans aucune référence au regard de ceux qui sont touchés par le *kalon*, ceux qui admirent l'admirable. La définition de l'admirable doit

contenir autre chose que ce qui le définirait absolument, parce que l'admirable n'est pas un absolu. Ni une substance, ni même une qualité, l'admirable est une relation. C'est là un élément décisif de l'admirable, lequel *est* dans la mesure où il *apparaît*, et donc dans la mesure où il est perçu ou susceptible d'être perçu. Cette vérité au sujet de l'admirable était apparue, peut-être malgré Hippias, dès l'exemple de l'or (389d-e).

Quoi qu'il en soit, même en cherchant à rester dans les limites de l'opinion commune des Grecs, même en reprenant les mythes qui racontent la vie des dieux et des héros, incarnations premières de tout ce qui est admirable, il est impossible pour un esprit rigoureux de demeurer à l'intérieur de la caverne qu'ils constituent. Car aucun des dieux n'a connu la vie admirable que décrit Hippias : la vie admirable ordinaire, c'est-à-dire humaine, ne peut contenir la vie admirable extraordinaire, c'est-à-dire divine, car les hommes meurent et les dieux sont éternels, les hommes souffrent et les dieux non⁶. C'est la vérité première que Hésiodos, par exemple, chantait, à temps et à contretemps : et qui peut être une autorité plus autorisée que Hésiodos en matière de divinité et d'humanité, au du moins de dieux et d'homme grecs.

En revanche, bon nombre de héros, des hommes admirables, n'ont pas connu une vie admirable même ordinaire : héros, ils ont vécu au-delà de la vie *bourgeoise* que décrit Hippias ; ils sont morts avant d'avoir atteint la pleine mesure de leurs années, parfois

6. Sur la mortalité des hommes et l'immortalité des dieux, voir Hésiodos *Théogonie* 302 et 505, entre autres.

dans le déshonneur, souvent dans la souffrance. La contradiction est installée au cœur des opinions de tous les Grecs au sujet de ce qui est l'essentiel : la vie admirable ordinaire, soit la meilleure vie humaine telle que la plupart des Grecs la désirent pour eux-mêmes, et la vie admirable héroïque, que ces mêmes Grecs honorent, sans oublier la vie admirable divine, qui est une mouture inatteignible de la vie humaine, ces vies ne sont pas identiques. C'est ce que Sôkratès montre à Hippias avec une facilité déconcertante.

La défaite de Hippias, il est patent, est totale : il n'a plus rien à dire, parce que l'opinion commune dont il est le porte-parole et l'esclave n'est pas cohérente. C'est pourquoi, comme dans d'autres dialogues, dans l'espace que laisse le silence de son interlocuteur, Sôkratès peut offrir des réponses nouvelles et plus élevées, les siennes, afin de les examiner avec son interlocuteur réel, c'est-à-dire avec son interlocuteur fictif⁷. Il n'en tient qu'au lecteur pour que le Sôkratès de Platôn, et donc Platôn, acquiert un interlocuteur silencieux et un ami plutôt qu'un adversaire.

Ce qui est séant

La première réponse de Sôkratès est d'une banalité à pleurer, ou à rire, et d'une abstraction à désarmer toute objection. L'admirable est ce qui est séant. Sans doute, la définition de Sôkratès en est-elle une, par opposition aux réponses de Hippias, qui ne sont que des exemples. En revanche, encore une fois, mais selon

7. Sur le nécessaire silence de l'interlocuteur pour que Sôkratès offre ses définitions, voir *Éuthuphrôn* 11e.

un rapport inversé, la force de la définition fait sa faiblesse : il est facile d'imaginer la vierge et l'or ou de repasser dans son imagination le *film* des actions d'un héros ; la réponse qu'offre Sôkratês, ou son interlocuteur en paroles, est difficile parce que l'idée que rendent les mots « ce qui est séant » n'a pas de chair, ni d'éclat, ni de mouvement. Pour reprendre le thème du dialogue, la définition de Sôkratês n'est pas admirable ; elle stupéfie quiconque n'a pas développé la faculté par laquelle l'être humain *mesure* les idées.

Cette nouvelle définition, comme l'indique Sôkratês, est le résultat de la critique d'une des définitions de Hippias : elle viendrait même de son mystérieux interlocuteur suite à un ce qu'il aurait entendu de la bouche du sophiste. Bien mieux, c'est Hippias lui-même qui a affirmé que l'or est admirable s'il est séant (290c). Le Hippias de Platôn a donc, malgré lui peut-être, exprimé quelque chose de l'idée qui fait que tous les hommes s'entendent, dans une confusion certaine sans aucun doute, au sujet de ce qui est admirable. En revanche, Sôkratês ne laissera pas survivre cette nouvelle définition qu'il a proposée à partir des opinions de Hippias et ceux dont il est le porte-parole ou l'ambassadeur (281a). Sans doute une question embêtante s'élève d'emblée : « Séant par rapport à quoi ? » Mais Sôkratês ne suivra pas ce chemin, du moins pas avant la prochaine définition. Pour le moment, il cherche une difficulté du côté des opinions de Hippias, du côté de la faiblesse du sophiste pour le bien paraître. Même si la définition examinée est celle de Sôkratês, c'est toujours Hippias qui se révèle : il apparaît devant nos yeux et montre encore

mieux ce qu'il est ; il offre une prestation avant même celle qu'il promet d'offrir le lendemain chez Phéidostratos à la demande d'Éudikos.

Sôkratês lui demande, et Platôn demande à son lecteur : l'admirable fait-il *apparaître* l'admirable dans les choses ou les fait-il *être* admirables (294a) ? Hippias, ne sachant pas trop quoi répondre, hésite : « Il me semble... » On comprend son malaise : il s'agit de trouver ce qui fait être admirable chaque chose qui l'est, mais l'être de l'être admirable est d'être vu et d'être jugé par ceux qui le perçoivent. Pour le dire autrement et répétée une observation déjà proposée, l'être de l'admirable est un apparaître. – Certes, le mot grec employé par Sôkratês, *phainômenon*, est ambigu : il signifie autant l'apparence, c'est-à-dire la fausseté, que l'apparaître, c'est-à-dire l'être perçu. Mais c'est justement le *jeu* qu'offre le mot qui est révélateur. – Obligé de choisir, bousculé par Sôkratês, Hippias choisit, sans doute selon son cœur. Ce qui est sûr, il choisit l'apparence.

Comme pour mieux faire comprendre qu'il s'agit bien pour lui de l'apparence pure et simple, Hippias donne l'exemple de quelqu'un qui devient admirable du fait de porter des vêtements admirables (291a). L'admirable auquel il songe est si superficiel qu'il n'est même pas la surface de la chose elle-même, mais une surface ajoutée qui couvre la surface réelle. Il pense donc toujours que l'or qui recouvre un objet, et ainsi qui s'en distingue en vérité et même en réalité, le rend admirable ; il pense donc les choses comme des corps qui se juxtaposent plutôt que comme des formes qui se fondent dans l'être des choses.

Quoi qu'il en soit, Sôkratês a beau jeu de montrer qu'en parlant de cette façon Hippias ne répond pas à la question posée : il s'agit de dire ce qui fait qu'une chose *est* admirable, comme la grandeur pourrait faire qu'une chose soit grande. Or la grandeur dont il s'agit quand on pense avec Sôkratês n'est pas une chose dans le sens ordinaire du terme. Sans quoi la grandeur pourrait consister à porter des talons hauts qui font paraître grand, sans ajouter une grandeur réelle à celui qui les porte. Contraint par Sôkratês, Hippias doit trouver une autre réponse que le pur et simple paraître.

Le sophiste tente alors de trouver un juste milieu, un juste milieu qu'on atteint, il fallait s'y attendre, par accumulation. Puisque l'admirable est du domaine du paraître et que le philosophe cherche ce qui est, ce que cherche Sôkratês produirait à la fois l'être, la réalité de l'admirable, et en même temps le paraître, l'impression de l'admirable. Sa réponse, semble-t-il, le rapproche de la vérité, si l'être de l'admirable est d'apparaître. Mais Hippias ne saisit pas que le paraître *est* un être : il pense que le paraître s'ajoute à l'être et donc que le paraître n'a pas d'être en vérité. Aussi, la proposition de Hippias, une solution par entassement, impliquerait qu'il n'y ait pas de distance entre le paraître et l'être ou que l'un vient toujours avec l'autre, que tout ce qui est admirable paraîtrait admirable à tous, et surtout que tout ce qui paraîtrait admirable aux uns apparaîtrait de même aux autres. Or c'est une évidence qu'il n'en est pas ainsi. D'ailleurs, l'expérience de Hippias à Lacédémone en serait un bon témoin : son enseignement, qui est admirable en réalité parce qu'il sied à l'homme, ne paraît pas admirable aux

Lacédémoniens parce que ceux-ci, aveuglés par leurs lois/coutumes (*nomoi*), ne saisissent pas quel est le vrai but de la vie, ou ne reconnaissent pas que l'enseignement de Hippias permet de mieux l'atteindre (283b-285b). Donc parce qu'il y a des opinions comme celles des Lacédémoniens, lesquelles ne sont pas celles, disons, des Athéniens, l'apparence, soit l'apparaître reconnu, ne vient pas toujours avec l'être, ni l'être avec l'apparaître. Ce que Hippias est bien obligé de reconnaître.

Il ne reste qu'une hypothèse : le séant est ce qui produit l'admirable dans les choses, que les hommes le perçoivent ou non. Or Hippias, il est clair, ne peut même envisager cette solution. Il faut, selon lui, que l'admirable cause l'apparaître effectif. Comme on a montré que les deux hypothèses qui incluent l'apparence sont inacceptables, il ne reste plus qu'à abandonner l'hypothèse : l'admirable n'est pas ce qui est séant.

Or l'échec sur le plan des définitions semble commandé par un conflit plus fondamental portant sur les modes de vie de Sôkratês et de Hippias : la philosophie et la sophistique. En tout cas, il n'y a pas de difficulté pour Sôkratês à ce que ce qui est ne soit pas ce qui paraît à tous : la philosophie est la tentative de dépasser ce qui paraît, ou encore de fonder ce qui apparaît dans ce qui est ; ou encore, la philosophie est la tentative d'ajuster ce qui apparaît ici et maintenant avec ce qui apparaît là ou en un autre temps de façon à saisir ce qui est au-delà des apparences du fait d'être partout et toujours. Hippias ne peut pas accepter cette possibilité : le paraître lui semble essentiel, car la

sophistique, l'art qui le définit, ou dont il est le modèle, est pour ainsi dire l'art de réorganiser ce qui paraît pour en tirer son profit, l'art de faire la description complète de l'apparence des choses de façon à se faire admirer, soit l'art de s'appuyer sur ce qui paraît pour bien paraître et en tirer profit. Le sophiste est la version ancienne de l'intellectuel public, pour ne rien dire de l'homme politique scotché sur les sondages.

En revanche, et pour revenir encore une fois sur l'essence de l'admirable, il faut donner raison à Hippias contre Sôkratês, du moins dans les mots : une saisie de l'essence de l'admirable ne peut pas faire abstraction de l'apparaître ; l'admirable est en un sens la fusion de ce qui est et de ce qui apparaît. Il n'y a pas d'admirable s'il n'y a pas de regard qui le capte pour l'admirer. Toute la question devient alors celle d'évaluer les différents apparaître, de comprendre ce qui fait que quelques-uns sont accompagnés d'admiration chez ceux à qui ils apparaissent, et d'évaluer les sortes d'admiration qu'ils causent et même d'en dresser la hiérarchie allant de la contemplation silencieuse à l'indifférence bruyante. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, qu'on peut approuver que Sôkratês mette l'être avant l'apparaître et qu'il nie que l'admirable soit lié à l'apparaître.

L'utile ou l'avantageux

L'admirable est donc sujet à évaluation. Qui dit évaluation dit critère d'évaluation. C'est vers ce critère que pointe la deuxième définition que donne Sôkratês. – Car il semble bien que pour un moment le philosophe n'utilise pas la fiction d'un interlocuteur qui le harcèle :

c'est lui-même qui propose l'hypothèse qu'il examine (295c). – On dit admirable, note-t-il, les choses qui sont utiles : on a un chien de chasse admirable quand il chasse bien, un couteau admirable quand il coupe bien, une loi admirable quand elle règle bien les comportements des citoyens. Or dans tous ces cas, l'admirable est admirable parce qu'il atteint la fin pour laquelle il est utilisé, quand il est un être naturel, ou la fin pour laquelle il a été fabriqué, quand il est un être artificiel. Voilà pourquoi l'admirable est l'utile⁸.

Hippias accepte cette définition sans doute parce que l'usage l'y engage, mais aussi parce qu'il y voit quelque rapport avec le pouvoir. Ce qui est utile produit le bien, il est donc un pouvoir. Or le pouvoir politique, comme celui qu'exerce Hippias grâce à sa sagesse, comme celui qu'il promet à qui suivra ses cours, est admirable (295e-296a). Donc la capacité de faire quelque chose est admirable, et à l'inverse l'admirable est l'utile, soit ce qui donne du pouvoir.

Lorsque Sôkratès donne comme exemple du pouvoir la sagesse, Hippias ne peut qu'acquiescer. Comment un sophiste qui paraît sage et admirable, qui paraît admirable parce qu'il paraît sage, qui s'enrichit en vendant une sagesse qu'il dit utile et donc désirable, pourrait-il refuser une suggestion semblable ? Mais comme Sôkratès entend la sagesse autrement que Hippias, cet exemple lui fait découvrir un problème. Celui qui a le pouvoir, s'il l'utilise à mauvais escient, par exemple parce qu'il ne connaît pas ce qu'il doit faire

8. Sur l'admirable comme utile, voir Xénophôn, *Banquet* 5.4, et *Souvenirs* III.8 4-10 et 10.9-15.

de son savoir pour être heureux, fera le mal, ou du moins se fera du mal. D'utile, le pouvoir qui vient avec la sagesse qu'enseigne Hippias devient nuisible, à moins d'être guidé par la connaissance du meilleur des buts, ou plutôt par la conscience de son ignorance du meilleur des buts⁹. On devine que pour Sôkratês, mais Sôkratês ne le dit pas, que la sagesse de Hippias n'est pas suffisante ; on devine, mais Sôkratês ne le dit pas, que la sagesse que cherche Sôkratês, voire celle qu'il professe, serait plus adéquate que celle de Hippias. Quoi qu'il en soit, il faut donc corriger la définition : ce n'est pas l'utile, ou le pouvoir brut, qui est admirable, mais l'utile qui atteint le but qu'il doit atteindre. Cet utile *finalisé* est l'avantageux, ou porte le nom d'avantageux.

Reprenons. L'avantageux pour l'homme est l'utile qui atteint les fins véritables de l'homme. Mais alors, encore une fois, la sagesse, telle que la conçoit Hippias, doit être encadrée par une sagesse qui sait évaluer les fins de l'homme et les moyens qu'on utilise pour y arriver. C'est là, à son meilleur, la sagesse de Sôkratês ; du moins, puisque Sôkratês n'est pas sophiste, mais philosophe, c'est la sagesse qu'il cherche. Le philosophe a donc en main tout ce qu'il faut pour triompher du sophiste en prouvant que la sagesse sophistique est avantageuse à la condition d'être guidée par la sagesse philosophique, laquelle est la plus avantageuse des

9. Sur la nécessité d'avoir une sagesse qui saisisse les fins de l'homme, voir Xénophôn, *Souvenirs* IV.2.24. C'est sur des considérations semblables qu'Aristotélês fonde sa réflexion sur la *phronêsis*. Voir *Éthique à Nicomaque* 1143b14-1145a11.

choses humaines, et partant la plus admirable. Mais il ne le fait pas en vérité ; il triomphera certes, mais d'une autre façon, d'une façon qui ne peut porter d'autre nom que malhonnête ou malséante. En somme, Sôkratês triomphe de Hippias seulement pour ceux qui réfléchissent jusqu'au bout avec lui, mais par eux-mêmes. Une telle réflexion exigerait qu'on saisisse le lien qui rattache à la sagesse à son meilleur à la sagesse socratique dans sa plus simple expression, soit la conscience de son ignorance.

Au lieu de triompher selon la vérité, Sôkratês s'efforce de montrer que cet ajustement, le passage de l'utile à l'avantageux, se révèle problématique et met en doute la valeur de toute sagesse, qu'elle soit sophistique ou philosophique. Comment le fait-il ? Par le raisonnement qui suit. L'avantageux produit le bien. Il en est donc la cause. Mais la cause est différente de son effet. Donc l'avantageux est différent du bien. Ce qui implique que l'admirable est différent du bien. Cette conclusion est inacceptable puisque l'admirable est le bien, ou encore puisqu'une chose admirable est toujours bonne et une chose bonne toujours admirable. Donc l'admirable ne peut pas être l'avantageux, car, s'il l'était, il cesserait d'être le bien.

L'argumentation de Sôkratês laisse beaucoup à désirer sans doute, au point où l'on pourrait l'accuser d'être un plus grand sophiste que Hippias¹⁰. Ainsi, pour reprendre l'exemple par lequel il réfléchit sur la cause et l'effet, on pourrait répondre, on *devrait* répondre, que si le père n'est pas le fils qu'il produit,

10. Sur Sôkratês en tant que sophiste, voir *Éuthudêmos* 298a-b.

l'un et l'autre sont pourtant des humains. Il est donc possible que l'admirable qui est avantageux produise le bien, et s'en distingue en tant qu'il en est la cause, mais qu'il soit identique à lui d'un autre point de vue. Pour ce faire, il faudrait pouvoir concevoir et distinguer les liens de causalité et les liens de prédication. En somme, si on examine l'idée du père, comme Sôkratês le demande (297b), on a tout ce qu'il faut pour rejeter la conclusion à laquelle le philosophe accule Hippias.

Il faut donc conclure – mais c'est à chacun d'arriver à cette conclusion après avoir examiné l'argument – que Hippias et Sôkratês se détournent d'une piste prometteuse, soit que l'admirable est l'avantageux et donc que l'admirable (le beau) conduit par définition à autre chose de plus grand que lui, un bien qui est sa fin, un bien qui lui fait pour ainsi dire participer au bien. Sans doute la nature de ce bien n'est pas identifié, sans doute la nature de ce bien dépend tôt ou tard de la façon dont on comprend la nature humaine, sans doute ce bien humain est le bien complet si et seulement si il n'y a rien de plus grand que l'être humain. Quoi qu'il en soit, l'abandon causé par le philosophe, malheureux en lui-même, conduit les deux hommes sur un troisième chemin que propose Sôkratês à un Hippias toujours embarrassé.

Ce qui cause le plaisir des yeux et des oreilles
Hippias est sûr que si Sôkratês cessait de le harceler, il pourrait trouver une définition adéquate, ou séante, de l'admirable. Ce qui revient à dire qu'il n'a pas progressé sur le chemin de la vérité tel que Sôkratês le conçoit : il n'a pas pris conscience de son ignorance ; il n'est pas

passé à l'ignorance consciente, de façon à désirer chercher en toute liberté pour comprendre en vérité. Mais avant qu'il ne puisse se retirer pour réfléchir par lui-même, c'est-à-dire de ressasser les opinions reçues pour en trouver une qui fasse l'affaire, avant surtout qu'il ne puisse échapper à l'interrogatoire qu'il subit, Sôkratês, qui dit chercher à se prémunir en vue d'un interrogatoire désagréable qui l'attend lorsqu'il rentrera chez lui (304d), lui propose une troisième définition de l'admirable : ce qui cause le plaisir qui vient à l'homme par les yeux et par les oreilles. Le philosophe demande au sophiste s'il approuve cette opinion, c'est-à-dire s'il croit que Sôkratês, en la proposant à son interlocuteur, saura éviter la moquerie.

Hippias l'approuve tout de suite. Sa promptitude ne laisse pas de surprendre : son expérience récente avec Sôkratês devrait lui faire douter que toute réponse est menacée quand le philosophe est dans les parages. Mais alors, pourquoi approuve-t-il cette troisième suggestion ? Sans doute parce qu'elle permet de clore le débat. Du moins il l'espère. Sans doute parce qu'elle est encore une fois une réponse conforme au bon sens des Grecs, et, il faut ajouter, de tous les hommes, car l'admirable (le beau) est lié au plaisir, comme une cause à son effet.

Malgré cette approbation, ou peut-être à cause d'elle, Sôkratês, comme le savait d'avance toute personne qui écoutait la discussion en étant attentif, trouve une difficulté : comment pourrait-on dire que d'admirables lois, par exemple, donnent du plaisir par les yeux ou par les oreilles ? Hippias se met à rêver que l'interlocuteur inconnu ne remarquera pas cette

difficulté. Face à l'insistance de Sôkratês cependant, et toujours pour mettre un terme à la discussion, il reconnaît qu'il y a là un obstacle insurmontable. Or, à la surprise de tout lecteur qui est encore éveillé, Sôkratês réplique que non, et qu'il y aurait moyen de montrer que cette nouvelle définition de l'admirable s'applique aux lois tout autant qu'aux belles formes et belles musiques. Puis sans crier gare, il conclut qu'on doit faire l'impasse sur cette objection pour mieux continuer.

Il est permis de refuser de faire ce que demande Sôkratês : il est permis de prendre au sérieux l'objection, de prendre tout autant au sérieux la suggestion qu'on peut la résoudre et de chercher comment on pourrait ajuster la définition proposée au cas des lois. Peut-être trouverait-on alors l'idée suivante. La définition est exacte dans son esprit, non dans sa formulation. Lorsqu'on parle de plaisir qui vient par les yeux et par les oreilles, on exemplifie une caractéristique de l'admirable : l'admirable cause un plaisir des facultés de connaître en tant que facultés de connaître. Si on choisit pour la définition les exemples des yeux et des oreilles, c'est parce que les sens sont plus *évidents* comme facultés de connaître et parce que, parmi les sens, la vue et l'ouïe visent pour ainsi dire la pure connaissance¹¹. Aussi les lois sont

11. Sur l'exemplarité des yeux pour la vie de l'intelligence, voir Platon, *Kratulos* 399c, Aristotélès, *Métaphysique* 980a21-24 et Augustin, *Confessions* X.35.54-55 ; sur l'exemplarité des oreilles pour la vie de l'intelligence, voir *Kratulos* 421a et Aristotélès, *Métaphysique* 980b20-25. Pour la différence entre les yeux et les oreilles, voir Montaigne, *Essais* I.31 « Des cannibales », début.

admirables lorsqu'on les considère dans la pure perfection de leur *séance* comme moyens ordonnés à leur fin, ou dans la mesure où elles se conforment bien les unes aux autres et à la nature humaine qu'elles sont appelées à encadrer ou à former. Pour le dire autrement, l'admirable, c'est l'utile dans la mesure où on fait abstraction de son utilité et du besoin qu'il remplit¹² et qu'on examine la séance des parties par rapport au tout ou le tout par rapport à sa fin ; or l'utile ainsi compris est plaisant à l'homme qui le connaît, et l'admirable est ce qui plaît aux facultés de connaissance.

Mais cette définition n'est jamais atteinte par Sôkratês, quoiqu'il semble y avoir pensé : à partir des questions sarcastiques de son interlocuteur imaginaire, il se limite à en examiner le prototype avec Hippias. « Pourquoi dit-on que l'admirable cause le plaisir qui vient par les yeux et par les oreilles ? Est-ce parce qu'il paraîtrait inacceptable à la plupart des gens que l'admirable produisent les plaisirs de l'odorat, du goût et du toucher ? — Peu importe pourquoi on définit ainsi l'admirable, l'admirable paraît être ce qui cause le plaisir de la vue et de l'ouïe. » La critique de l'interlocuteur vise encore et toujours la préoccupation de Hippias pour l'approbation populaire et donc son incapacité à penser par-delà ce qui est permis par le bon sens. Cette fois, cependant Sôkratês devenu l'allié de Hippias refuse de céder.

Mais cette réponse ferme de Sôkratês, et de

12. Sur le beau comme une certaine abstraction du désir, voir Joyce, *Portrait of the artist as a young man*, chapitre 5.

Hippias, n'empêche pas que la définition ait une faiblesse. Ou encore : ce n'est pas le plaisir comme tel que produit l'admirable, mais le plaisir d'un certain type. Au fond, le plaisir spécifique que cause l'admirable est caché sous les mots *vue* et *ouïe* ; ils indiquent la différence spécifique de l'admirable, mais ne la disent pas, ou la disent mal. Aussi telle qu'est énoncée la définition, le plaisir de la vue n'est pas le plaisir de la vue *et* de l'ouïe, et il en est de même du plaisir de l'ouïe. Au fond, quelle est la qualité qui appartient à la fois au plaisir qui vient par la vue, au plaisir qui vient par l'ouïe et au plaisir qui vient par les deux ?

Il y aurait sans doute la possibilité que l'admirable appartînt seulement au couple de sens, et pas aux sens individuels. Hippias refuse de reconnaître cette possibilité. Ce qui permet à Sôkratês de démontrer, si c'était encore nécessaire, que Hippias parle, et même pense, sans avoir réfléchi. Car le philosophe a encore une fois beau jeu de montrer que malgré ce qu'a affirmé le sophiste, une propriété peut appartenir à un couple sans appartenir aux parties, c'est-à-dire le fait d'être un couple et tout ce qui s'ensuit, par exemple la parité et la divisibilité. Le cas est d'ailleurs l'occasion pour Sôkratês de dénoncer l'ensemble de la pensée de Hippias. « Mais aujourd'hui, tu nous as remontré que, si ensemble nous sommes deux, il est nécessaire que chacun de nous soit deux, et que, si chacun de nous est un, il est également nécessaire que, réunis, nous soyons un ; car il est impossible, en vertu du raisonnement continu de Hippias sur l'ensemble de ce qui est, qu'il en soit

autrement (301d-e). » En disant cela, Sôkratês rappelle une expression dont Hippias s'était montré fier : « pour ce qui est de l'ensemble de ce qui est, de puissants corps continus se produisent naturellement (301b) ». Que signifie tout ceci ? On dirait que Sôkratês entrevoit dans l'opposition qui existe depuis le début entre lui et Hippias, entre le philosophe qu'il est et le sophiste qu'est l'autre, quelque chose qui dépasse la question *partielle* qu'il pose sur le *kalon*. D'une part, Sôkratês fait remonter la dernière erreur de Hippias à sa pensée sur le Tout, à son discours continu sur l'ensemble de ce qui est. D'autre part, de l'aveu du sophiste, il conçoit l'ensemble de ce qui est comme des corps, les uns à côté des autres, qui se produisent naturellement. En somme, encore une fois, les mots et les définitions du sophiste font apparaître que Hippias est un matérialiste et, s'il est permis de parler ainsi, un *agrégationniste*.

Soit. Mais en quoi est-ce important de le constater ? Un examen de l'ensemble de la discussion entre Sôkratês et Hippias en offre la réponse : le matérialisme est une position philosophique inadéquate pour penser ce qu'est l'admirable. Pour le dire autrement, le fait que l'homme perçoit l'admirable ne peut être compris par quelqu'un qui ne conçoit pas une dimension autre que physique dans la réalité et chez l'être humain, ou encore par quelqu'un qui pense ou additionnant et en soustrayant sans plus. N'est-ce pas pourquoi cette critique fondamentale de Hippias apparaît dans le dialogue au moment où on traite de la question du couple ? Pour Hippias, les choses se trouvent les unes à côté des autres comme pour former un immense tas, et la sagesse consiste à retenir et

reprendre par les mots ledit tas. Il n'y a pas vraiment de couple, il n'y a pas de Tout en vérité, il n'y a pas d'unité naturelle entre les parties, qui se juxtaposent donc les unes aux autres sans plus¹³. Pour Sôkratès, une des expériences fondamentales de l'existence humaine est celle de l'unité de la multiplicité par laquelle existent des touts. Sans doute est-ce vrai du cosmos, du moins à ce qu'on peut deviner.

Mais l'unité des parties est déjà perceptible chez l'homme en tant qu'homme, chez l'homme, le microcosme. On peut le percevoir de par l'expérience des paires naturelles, comme les yeux qui permettent de saisir la profondeur des choses, du fait de leur dualité, ou comme les oreilles qui savent identifier un son de la gauche ou de la droite, voire de l'arrière ou de l'avant, du fait de leur dualité. De plus, l'homme est corps et âme: l'homme est une multiplicité qui constitue une unité plus qu'accidentelle: les parties de l'homme, et d'abord ses parties physiques, ne sont pas compréhensibles sans l'unité que leur donne l'âme et qui apparaît à travers la capacité de penser: c'est la pensée qui fait que les différentes parties *travaillent* pour le même être qui en constitue la totalité¹⁴. Enfin, c'est dans la paire que suppose la conscience de son ignorance, que suppose en fin de compte toute conscience, c'est dans cette paire irréductible que se trouve le fait expérimental dont il faut tenir compte,

13. Sur une position matérialiste semblable à celle de Hippias, voir *Banquet* 185e-188e.

14. Sur l'unité de l'homme à travers la capacité de penser, voir *Phaidôn* 98b-99a.

sans quoi n'est adéquate aucune explication du Tout ou encore de cette partie du Tout qu'est l'être humain.

Quoi qu'il en soit, les remarques sur le couple font voir mieux encore que la définition de l'admirable telle que formulée est inadéquate. Quelle qualité appartient aux plaisirs qui viennent par les yeux et aux plaisirs qui viennent par les oreilles, qualité qui fait qu'on doit les rattacher à l'admirable? Selon une suggestion de Sôkratês, ce serait le fait qu'ils soient innocents, ou excellents. Hippias est d'accord; on pourrait dire qu'il se précipite par la porte de sortie qu'on lui ouvre. Mais, comme dans un film comique, son compagnon lui referme la porte au nez et il s'y cogne le nez. En tout cas, la porte qu'ouvre Sôkratês se referme avant même qu'il puisse y arriver, car dire que les plaisirs de l'admirable sont des plaisirs innocents revient à dire que ce sont des plaisirs avantageux selon un rapide raisonnement par association que propose Sôkratês. Hippias, tout à fait épuisé et voulant en finir, est toujours d'accord avec Sôkratês, qui multiplie les rapprochements sans les justifier (303e-304a). Or cette définition fait revenir les interlocuteurs à une définition, la deuxième de Sôkratês, qui a déjà été rejetée. Rejetée, parce qu'elle conduit à cette idée inacceptable que le bon n'est pas admirable. En remontant ainsi à la deuxième définition jugée inadéquate, la troisième définition de Sôkratês tombe elle aussi. Sans aucun doute, faut-il ajouter que celui qui saurait montrer que la deuxième définition est quand même valide ne serait pas obligé de conclure comme on le fait ici.

Certes, rendu dans cette nouvelle impasse,

Hippias pourrait s'arrêter sur ce problème et réexaminer l'argument qui faisait que, parce que la cause en tant que cause est différente de l'effet en tant qu'effet, la cause ne peut en aucune façon être semblable à l'effet. Au lieu, il reprend l'initiative de la discussion en dénonçant le mode de procéder de Sôkratès. « Ce sont là, je l'ai déjà dit, des raclures et des rognures de discours hachés en menus morceaux (304a). » Hippias dénonce les tas : lui aussi pense que pour l'être humain du moins, les parties doivent aller ensemble sans quoi il manque quelque chose, même quand il y a tout plein de parties ; lui aussi pense que l'admirable dépasse l'accumulation, ou encore que la capacité de dépasser l'accumulation appartient à l'homme et lui donne un accès à l'admirable. En revanche, il ne voit pas que la discussion qu'il vient d'avoir avec Sôkratès a une structure, qu'elle a au moins une unité, la tentative de dire ce qu'est l'admirable, tentative certes puisque la définition ne fut pas atteinte, mais tentative unifiée et *unifiante*, comme l'expérience du couple qui est une fusion de l'unité et du multiple.

En tout cas, quoiqu'il ait échoué à dire ce qu'est l'admirable, il affirme, encore une fois, qu'il sait ce que c'est, car il sait que sa vie, ou plutôt sa sagesse, est la plus admirable. « Ce qui est admirable et vraiment digne, c'est d'être capable de produire un bon et admirable discours en cour et au conseil ou devant quelque autre pouvoir devant lequel il faut produire un discours, de persuader les juges et de se retirer en emportant, non pas les prix les plus petits, mais les plus grands de tous : son salut, celui de ses biens et de

ses amis (304b). » Cette fois, on peut être surpris, mais satisfait qu'il ait inclus la sagesse dans sa description de la belle vie. Pour sa part, Sôkratês explique comment il est ballotté entre les sages de son temps, comme Hippias, qui lui font des remontrances parce qu'il perd son temps, et d'autres hommes, des *réfuteurs* désagréables, qui lui remettent son ignorance sous le nez. En revanche, il semble qu'en fin de compte, Sôkratês a appris quelque chose de cette confrontation entre sages et réfuteurs, et ce au sujet de ce qui est admirable : les choses admirables sont difficiles. Certes, ce n'est pas une définition, mais un adage ; l'expérience qu'il vient de faire, et que le lecteur du dialogue de Platôn vient de faire avec lui, confirme l'adage. Ce n'est pas rien.

Or cette conclusion, qui contredit ce qu'affirme Hippias au sujet de la question de l'admirable (286e, 287a-b, 289e, 294d, 295a et 297e), vient des raisonnements, du *logos*, du fait que chacune des définitions se révèle inadéquate. Mais ces échecs répétés sont en un sens une action, un *érgon*, et ils dépendent pour une large part de la personnalité et des buts des personnages, soit de l'*érgon* encore une fois. Ce fait est une invitation à reprendre l'ensemble du dialogue sur le plan de l'*érgon*, et de poser la question de la différence *existentielle* entre Sôkratês et Hippias.

Les personnages

Hippias et Sôkratês : la sagesse et l'admirable

Les premiers mots du dialogue sont de Sôkratês : « Hippias, l'admirable et aussi (*té kai*) le sage, comme il

y a de temps que tu n'es pas venu chez nous à Athènes (281a) ! » En faisant parler ainsi son personnage, Platon avertit le lecteur que le thème conjoint du dialogue est celui de l'admirabilité (*kallos*) et de la sagesse (*sophia*). Car Hippias est un sophiste, c'est-à-dire un des vulgarisateurs de la sagesse des premiers philosophes, dont Sôkratès est à Athènes l'exemple le plus connu¹⁵. La nouvelle sagesse, dont il est ici question, s'oppose à l'ancienne, celle qui s'enracine dans les traditions, dans la lecture littérale des poètes. Apprendre à distinguer l'ancienne sagesse de la nouvelle, et à distinguer en même temps deux façons de concevoir la nouvelle sagesse, ou deux façons de poursuivre la nouvelle sagesse, est un des buts du dialogue. Cela se fait en distinguant Hippias de Sôkratès. Pour le dire autrement, sous peu on prétendra prouver sa sagesse en définissant l'admirable, et en prouvant sa sagesse, on se montrera admirable.

Car Hippias est fier de sa sagesse. Ses premiers mots à lui sont : « *Ou gar skholê, ô Sôkratês* », soit : « En effet, Sôkratès, pas de loisir ». Et on l'imagine qui hausse les épaules et lève les mains vers le ciel, pour exprimer un dépit feint et une satisfaction à peine cachée. Un sophiste qui réussit est un homme occupé. Un sophiste est donc un homme d'action, ou encore un sage dont la sagesse se réalise dans l'action, l'action politique et l'action économique : il est un ambassadeur

15. Sur la proximité entre Sôkratès et Hippias en tant que disciple des premiers philosophes dits présocratiques, voir Diogénès Laërtios, *Vie des philosophes* II.19 et *Phaidôn* 97b-98b.

et un marchand¹⁶. Aussi Hippias est-il l'opposé de Sôkratês : non seulement fait-il le tour du monde grec, par opposition au vieil Athénien, qui est sorti de sa cité pas plus de deux fois pour la défendre sur le champ de bataille ; mais aussi il s'occupe de choses politiques, alors que Sôkratês est d'avis que la vie politique est dangereuse pour le philosophe¹⁷. Mais surtout, peut-être, Hippias fait de l'argent en enseignant sa sagesse, alors que Sôkratês est pauvre, et n'a aucune source de revenu ; il est pauvre parce que l'ignorance, même consciente, n'est pas une marchandise aussi courue que les nombreux savoirs sophistiques. Pour mieux accuser la différence entre lui et le sophiste, Sôkratês rappelle que même les sages de la Grèce et certes les premiers philosophes n'ont pas pratiqué la politique, ni su gagner de fortes sommes d'argent. Ce qui souligne la remarque initiale de Hippias, lourde de sens : il n'a pas de loisir, et sa vie en est une de labeur, d'activités nombreuses, d'activités voyantes.

Sans doute Hippias est-il satisfait de son savoir parce qu'il est devenu puissant dans la cité (295e-296a). Mais la sagesse sophistique lui paraît grande, ou utile et admirable, (295e) aussi parce qu'elle procure de l'argent. Au point où, suite à la suggestion *perfide* de Sôkratês, il réduit la mesure de l'excellence intellectuelle à la quantité d'argent qu'elle procure.

16. Sur l'opposition entre Sôkratês et Hippias ambassadeur et marchand, voir *Apologie* 19d-20c, 23b-c et 31b-c et 31e-32a, et Aristotêlès, *Réfutations sophistiques* 165a19-24.

17. Sur le danger de la vie politique pour le philosophe, voir *Apologie* 21d-24a et 31d. Voir pourtant Aristotêlès, *Politiques* 1259a6-23, et Diogênès Laértios II 12-13.

Ainsi, les sophistes sont supérieurs aux anciens philosophes parce qu'ils font de l'argent grâce à leur savoir, alors que les autres en perdaient, comme le fit Anaxagoras. Par le même raisonnement, Hippias est le plus grand des sophistes parce qu'il a fait plus d'argent que les autres, Gorgias, Prodikos et même Protagoras (282b-283b). Mais il apparaît par le témoignage du premier intéressé que l'argent est un bien à ses yeux parce qu'il permet de participer au bien suprême : l'acquisition d'une belle réputation (291e) ; il est bien d'être sophiste parce qu'on est admiré quand on est sophiste. Car après une de ses tournées professorales professionnelles, Hippias est tout de suite rentré chez lui mettre le butin au pied de son père, ce qui lui a valu l'admiration des siens (282e). Ce trait de caractère en fait un bon candidat pour une discussion sur l'admirable.

Les deux préoccupations premières de Hippias permettent de sonder la nature du sophiste. Car le sophiste n'est pas sophiste parce qu'il utilise des arguments sophistiques. Ce serait comprendre le *dénommant* à partir du *dénoté*. Sans doute la sophistique était pour une large part l'art de produire des discours permettant de vaincre un adversaire en cour ou de faire passer une thèse dans une assemblée. Comme on l'a vu, c'est ce à quoi, par la voix de son porte-parole inconscient, Platon identifie l'art de Hippias (304b). Et tout de suite après, son Sôkratès le rapporte à l'art de l'ensemble des nouveaux sages, c'est-à-dire des sophistes. « Vous me dites ce que tu me dis maintenant, que je m'occupe de sottises, de petites choses qui ne sont dignes de rien. Puis, lorsque,

converti par *vous*, je dis comme *vous* qu'il n'y a rien de plus puissant que de produire un bon discours admirablement composé et d'en tirer avantage, en cour ou dans toute autre assemblée, j'entends tout le mal du monde de certains autres d'ici, et en particulier de ce bonhomme qui est toujours à me réfuter (304c-d).» Sans doute donc, cet art comprenait, en partie au moins, l'art de produire des arguments faux, qui permettaient d'échapper aux difficultés et de terrasser un adversaire. Et Platon se permet ailleurs de montrer l'efficacité, relative, des arguments dits sophistiques¹⁸.

Mais, encore une fois, la sophistique se comprend mieux à partir des deux préoccupations de Hippias : l'argent et la gloire. Comment acquérir l'un et l'autre par la sagesse ? La réponse devient claire en demandant d'où viennent l'argent et la gloire. Des classes aisées du monde grec. Quel savoir veulent acquérir les classes aisées ? Un savoir qui leur permettra de mieux se démarquer de leurs inférieurs, un savoir qui leur permettra de mieux paraître dans l'arène publique. Mais aussi, comme ceux-ci ne voudront payer que pour une marchandise solide, il s'agit d'un savoir qui puisse se mesurer, donc s'accumuler, et un savoir efficace qui puisse s'acquérir avec facilité : il faut prouver et se prouver, et tout de suite, qu'on en a pour son argent suite aux leçons de Hippias. Voilà pourquoi Hippias est fier d'enseigner *et* l'art de parler en public *et* diverses sciences inutiles mais admirables, comme la géométrie (285c-d) : la

18. Pour des exemples d'arguments sophistiques, voir, entre autres, *Ménon* 80d-81a, et *Éuthydème* 276a-d.

polumathia, soit la connaissance de beaucoup de choses, est impressionnante; elle se mesure, elle se voit, elle est admirable. On comprend du coup que ce soit le même Hippias qui enseigne la mnémonique (285e): il faut enseigner aux disciples comment accumuler cette masse de savoirs qu'ils reçoivent. Sans la mnémonique, la sophistique serait une base de données dont on a perdu le logiciel de recouvrement. Ce qui ne signifie pas que Hippias puisse suivre un argument et donc se souvenir de ce qu'il a dit plus tôt pour éviter de se contredire (302b-e): l'art mnémonique de Hippias est compatible avec l'incapacité de se souvenir de ce qu'on a pensé et dit tantôt, soit l'incapacité d'être cohérent.

À la figure de Hippias, le sophiste, Platôn oppose celle de Sôkratês, le philosophe. De l'avis des sophistes, Sôkratês cherche à comprendre des détails, des riens. Pour le dire autrement, il pose des questions au sujet des choses les plus communes: le juste, le bon, et ici l'admirable. Ces choses sont connues de tout le monde (car même un enfant parle de ce qui lui paraît juste, bon et beau, ou, avec une voix indignée, tout le contraire); elles doivent donc être faciles à transmettre; un sophiste, et un élève de sophiste, peut au mieux avoir quant à ces questions des réponses plus fines, mieux agencées, moins communes. Or comme le dialogue en fait la preuve éloquente, ces questions si faciles sont de fait difficiles, même pour un sophiste (304e). Quand Hippias explique les difficultés qu'il a

connues en suivant la méthode de Sôkratês¹⁹, il fait ce que font tant d'autres interlocuteurs : l'admirable, ou tout autre question *simple*, devient problématique parce que c'est Sôkratês qui le rend problématique ; Sôkratês est la cause des déboires de Hippias, et de bien d'autres²⁰. Refuser cette explication, c'est quitter l'arène de la sophistique et entrer dans la voie de la philosophie, où on se rapproche ensemble de la vérité des choses. Refuser cette explication, c'est quitter l'ignorance double pour accéder à l'ignorance simple, et à tout ce qui s'ensuit. « [Sôkratês] Et moi, Hippias, je ne sais plus où me tourner, et je suis embarrassé. Mais toi, as-tu quelque chose à dire ? [Hippias] Pas à présent. Mais comme je te le disais tout à l'heure, je sais bien qu'en réfléchissant je trouverai (297d-e). » Ce passage apparaît comme un moment décisif de la discussion entre Sôkratês et Hippias : après avoir abandonné cinq définitions, trois de Hippias, une de l'interlocuteur imaginaire, une de Sôkratês, il resterait à conclure, avec humilité peut-être, avec réalisme certes, qu'on ne sait pas.

Comme on l'a déjà signalé, le sophiste refuse de le faire, alors qu'en un sens, le philosophe ne fait que ça. Sôkratês devrait donc entreprendre une septième réfutation. S'il ne l'entreprend pas, ce n'est pas parce que Hippias avoue enfin son ignorance, c'est parce que

19. Sur les plaintes de Hippias au sujet de la méthode de Sôkratês, voir *Hippias mineur* 369b-c et 373b, mais aussi Xénophôn, *Souvenirs* IV.4.9.

20. Sur l'accusation portée par d'autres contre Sôkratês, à savoir qu'il complique les choses les plus évidentes, voir *Éuthuphrôn* 11c-d, et *Ménôn* 79a-80b et 94e.

le philosophe met fin à l'interrogatoire (304a-b)²¹. Puisqu'il aurait pu continuer, on se demande pourquoi il cesse. Du point de vue de Hippias, cela s'explique par la réussite de sa sortie contre les menées socratiques et en faveur de l'éloquence *hippiesque*. Une explication, du point de vue du Sôkratès de Platôn, serait que tout plaisir se fane à la longue. Une troisième, du point de vue de Platôn, serait que pour qu'elle mérite le titre d'admirable, une œuvre d'art doit garder une certaine longueur séante, une longueur où les parties s'agentent bien ensemble : l'*Hippias majeur* trouve là son terme parce que ce qui est à voir est bel et bien visible, et le plaisir avantageux, qui s'appelle la réflexion philosophique, ne demande pas plus que ce qui est devant les yeux de l'esprit.

Comme le dialogue revient toujours sur la comparaison entre le philosophe et le sophiste et le contraste qu'on y découvre, la curieuse section sur Hippias à Lacédémone (283b-286a) est sans doute une image comique de Sôkratès à Athènes. Ou encore Hippias est le miroir de Sôkratès : il lui ressemble, mais comme une image inversée. Hippias, qui enseigne toutes sortes de savoir pour l'argent et pour la gloire, n'a pas le droit d'enseigner à Sparte. Sôkratès, qui n'enseigne pas, mais qui réfléchit en philosophe devant les jeunes, a le droit de pratiquer sa drôle de pédagogie à Athènes. Ensuite, Hippias s'est malgré tout acquis une bonne réputation auprès des Spartiates parce qu'il a su adapter son enseignement à leurs désirs. Sôkratès s'est malgré tout attiré des accusations, un procès et

21. Sur une interruption semblable, voir *Éuthyphrôn* 15e

une condamnation à mort, parce qu'il a refusé de plier devant les juges athéniens. Mais au fond, l'un et l'autre prétendent que leur enseignement est meilleur que l'enseignement traditionnel de la majorité (283d)²², et l'un et l'autre croient qu'en raison de ça, les lois sont en quelque façon illégitimes, qu'elles ne sont pas conformes à l'idée de la loi. En somme, Hippias, lorsqu'on le compare à Sôkratês, permet de mieux comprendre le philosophe. Comme quoi tout, même la sophistique, peut servir à la recherche de la vérité, lorsqu'on est guidé par Platôn.

En revanche, à l'intérieur du dialogue, le Sôkratês de Platôn ne se compare pas à Hippias, mais à un autre : il se présente comme un pauvre type pris par les objections d'un interlocuteur intraitable qui l'oblige à garder les yeux ouverts sur son ignorance. Or c'est cette conscience de son ignorance qui fait que Sôkratês ne peut pas être admiré et riche comme Hippias : la conscience de son ignorance, répétons-le, n'est pas admirable aux yeux de la majorité, et donc elle n'est pas vendable. Pourtant, dans l'*Apologie*, Sôkratês prétend que cette conscience de son ignorance est sa sagesse, une sagesse qui lui vient des dieux en un sens, mais une sagesse qui n'est rien de plus qu'humaine. Aussi, l'interlocuteur mystérieux de l'*Hippias majeur*, celui qui surveille Sôkratês pour lui prouver encore et toujours qu'il ne sait pas, alors qu'il voudrait pouvoir croire qu'il sait, ce citoyen athénien X est une *version* humaine et donc basse ou comique du

22. Sur la supériorité de l'enseignement socratique, voir *Apologie* 25b.

dieu Apollôn, qui aurait enseigné, sous forme d'énigme, que la sagesse socratique est la conscience de son ignorance²³.

Règle générale, la sagesse de Sôkratês est aussi peu attirante que son interlocuteur inconnu est peu amène, comme le rappelle sans arrêt Hippias : X n'est pas beau, parce que son comportement n'est pas séant. Pourtant, Sôkratês a su attirer l'admiration de quelques-uns, qui admirent son ignorance, ou sa façon de vivre dans l'ignorance. Malgré ce que dit le sophiste, il y a moyen de penser que le comportement de l'interlocuteur de Sôkratês, et donc celui de Sôkratês lui-même, est séant. Aussi, comme le montre le présent dialogue, et tant d'autres, Sôkratês cherche à transmettre sa sagesse aux autres. Et encore comme le montre le dialogue, dans le cas de Hippias, et de tant d'autres, ses efforts sont à peu près vains : il est difficile d'avouer qu'on ne sait pas, et donc plus difficile encore de le faire avouer ; car l'ignorance est méprisable, c'est-à-dire laide, du moins aux yeux de ceux qui veulent le pouvoir. En conséquence, les efforts du philosophe sont dangereux : on se met en colère contre qui veut prouver qu'on est ignorant. Sôkratês est aussi irritant pour ses concitoyens que son interlocuteur énigmatique l'est pour Hippias.

En somme, tel que présenté dans l'*Hippias majeur*, Sôkratês ne peut être compris qu'en connaissant son *alter ego*, celui qui lui colle à la peau

23. Sur l'interlocuteur de Sôkratês comme singe d'Apollôn, voir 289b, *Apologie* 20d, 23b-24d, *République* 517a, et Aristotélès, *Topiques* 117b17-19.

au point de vivre chez lui, celui qui l'oblige à avouer son ignorance, laquelle contrainte, avec l'aveu qui s'ensuit, est l'essentiel du socratisme, soit à la fois son *érgon* et son *logos*. Car l'enseignement final de Hippias n'est pas plus fort que l'interrogatoire de l'interlocuteur de Sôkratês, son *alter ego*.

Sôkratês et son *alter ego* : l'image et l'admirable
L'*alter ego* ressemble au *daimonion* de Sôkratês, l'être démonique ou la voix qui l'avertissait de ne pas faire certaines choses, en ce qu'il se moque du philosophe qui ne sait pas ce qu'est l'admirable et qui devrait en conséquence se taire, c'est-à-dire *ne pas parler*²⁴. En revanche, l'*alter ego* de Sôkratês n'est pas son *daimôn*, ni même son *daimonion*. Car, d'une part, l'*alter ego* semble influencer Sôkratês sur le plan du savoir philosophique par opposition au *daimonion* qui lui est un pédagogue pour la vie ; d'autre part, loin de retenir Sôkratês, il le pousse à agir, si le fait de questionner Hippias peut être placé dans la catégorie des actions. Mais si l'*alter ego* n'est pas le *daimonion* de Sôkratês, qu'est-il ? Il est une apparence : rien de plus qu'une création de Sôkratês, une image de Sôkratês créée par Sôkratês.

Or une image, même la plus fidèle, n'est jamais tout à fait identique à ce qu'elle imite. C'est le cas de l'*alter ego* de Sôkratês. Par opposition à Sôkratês, ce dernier est violent d'abord en paroles, et même en

24. Sur le *daimonion* de Sôkratês et ses commandes négatives, voir Apologie 31c-d, *Théagês* 128d et ss, mais aussi Xénophôn, *Souvenirs* 4.8.1.

actions (292a et d), du moins si l'on en croit le témoignage de Sôkratês ; il dit ce qu'il pense, et fait comme bon lui semble ; il n'a pas de retenue, il n'a pas de manières, il est sans gêne. C'est tout le contraire de Sôkratês, notamment dans le dialogue *Hippias majeur* : le philosophe qui discute avec le sophiste est l'urbanité même, dont la méchanceté la plus grande est d'ironiser avec son interlocuteur. Sans doute faut-il ajouter tout de suite – est-ce là une autre différence avec le *daimonion*? – que Hippias mis à part, nul n'est dupe du jeu de Sôkratês : son *alter ego* n'est rien de plus que son *ego* ; ou plutôt, répétons-le, il est une fiction qui reproduit, sur le plan de l'imaginaire, Sôkratês lui-même. Car comme Sôkratês, il demande ce que sont les choses, ici l'admirable, il réfute ses interlocuteurs, ici Sôkratês et, à travers lui, Hippias, et il s'efforce de les provoquer à la réflexion. L'homme dont Platôn a créé une image si forte, le Sôkratês de Platôn ne fait rien de plus, mais rien de moins.

L'*alter ego* de Sôkratês est donc une image de Sôkratês, c'est Sôkratês purifié, si l'on veut, dans la mesure où il ne fait aucune concession aux autres, ou, tout le contraire, il est Sôkratês corrompu, dans la mesure où il est intraitable et donc méchant. Or à parler selon ce qui est dit dans le dialogue lui-même, Sôkratês se présente comme une image de son *alter ego*. À deux reprises, il dit qu'il ne fera rien de plus qu'imiter ce dernier en posant des questions à Hippias (287a et 292c) : Sôkratês est un mime ou plutôt un comédien. C'est une des finesses du dialogue d'avoir à penser que celui qui, pour les lecteurs, est le modèle, est, pour Hippias, l'image. Pour le dire autrement, le

rapport que Hippias établit entre Sôkratès et son *alter ego* est l'envers du rapport qu'établit le lecteur. – Et que dire du fait qu'une image et son original sont une de ses paires, dont parle Sôkratès quand il analyse la sixième définition? – Le premier rapport, celui qu'imagine Hippias, est donc l'image inversée du second, qu'imagine le lecteur. Établir ces rapports et les rapporter l'un à l'autre en les inversant est cause de plaisir : on fait une paire de deux paires. Et le dialogue en apparaît d'autant plus admirable, du fait de ces jeux de miroirs et du jeu entre les deux miroirs. – Et que dire du fait qu'une des paires étant l'envers de l'autre, les paires font la paire, et se comprennent l'une par l'autre?

Ainsi apparaît-il à celui qui réfléchit que la dernière définition de l'admirable, ce qui cause un plaisir qui vient par les yeux et les oreilles, a encore plus d'affinité avec le thème de l'image. Qui ne connaît pas le plaisir qui vient de comparer une image, visuelle ou auditive, à son modèle, à trouver les points de ressemblance et les points de différence entre l'un et l'autre? Qui ne reconnaît pas là la matrice première de l'expérience du beau, du *kalon*, de l'admirable²⁵? Or qui dit image, dit imaginaire. L'œuvre plastique, l'œuvre musicale, l'œuvre littéraire ne produisent-elles pas, en passant par les yeux et par les oreilles, une image? Ne stimulent-elles pas l'imaginaire du lecteur, du spectateur ou de l'auditeur de façon à produire cette image artistique admirable qui, quand elle est réussie,

25. Sur l'essence de l'art et de la poésie, voir Dante, *Comédie* « Purgatoire » 31.118-127.

quand elle atteint son but, est appelé belle? N'est-ce pas au moins un des éléments de la nature du *kalon* vers lequel pointe le texte de Platôn? Et si l'admirable était ce par quoi toute chose, et d'abord une image, (1) produit un plaisir par les yeux et par les oreilles, (2) est séante quant à ses parties et (3) se montre avantageuse, du fait de pointer au-delà d'elle-même, ou du fait d'ouvrir l'esprit à ce qui est solide derrière le monde tel qu'il apparaît d'abord? Si tel était le cas, force serait de conclure que l'*Hippias majeur* dispose l'esprit à découvrir cette vérité, la vérité au sujet du *kalon*, mais sans donner une réponse qu'on puisse apprendre par cœur après l'avoir trouvée nue et sans défense dans les mots mêmes du texte.

La question de l'image, qui est au cœur de l'*érgon* du dialogue, serait donc aussi au cœur de son *logos*. Cette suggestion acquiert plus de vraisemblance quand on se rappelle, comme on l'a fait, que c'est à l'occasion de l'examen de la dernière définition de l'admirable que Sôkratês fait *dévier* la discussion sur le thème du couple. Hippias ne peut concevoir qu'il y ait des choses qui aient une qualité ensemble, sans la conserver quand elles sont séparées l'une de l'autre. Sôkratês lui présente alors l'exemple du couple, et Hippias est obligé de concéder qu'il y a des choses qui peuvent être paires, par exemple, quand on les considère ensemble, mais impaires quand on les pense séparément. Or quel couple constitue un couple plus essentiel que le modèle et l'image? L'essence de l'image, mais aussi l'essence du modèle, sont de dépendre de l'autre, de son vis-à-vis, de son corrélatif, de son *alter ego*. En conséquence, l'image est admirable si, et seulement si, le modèle,

sans doute en retrait, est pensé en même temps qu'elle. Plus concrètement, c'est parce qu'on pense à Sôkratês qu'on trouve l'*alter ego* si intéressant, si comique, si admirable ; et c'est parce qu'on connaît Sôkratês qu'on devine que l'*alter ego* n'est rien de plus qu'une image.

Qui dit image dit donc modèle. Mais, répétons-le, car c'est la première des vérités, l'un n'est pas l'autre. Hippias sait ça au moins un peu, puisqu'il veut savoir de qui au juste parle Sôkratês quand il mentionne son *alter ego* : il croit, et il a raison, que Sôkratês est distinct du personnage intransigeant dont il parle. On le voit à ceci qu'il connaît le nom de Sôkratês (281a), mais croit ne pas connaître celui de son *alter ego*. Trois fois il lui demande : « Qui est-il (288d, 290d, 298b) ? » Et chaque fois Sôkratês lui répond, au moins un peu. Du fait même le lecteur apprend à connaître, ou reconnaît, Sôkratês lui-même. L'*alter ego* est « celui qui recherche rien d'autre que le vrai » ; ou encore un « être tout à fait terrible », quelqu'un de profond, quelqu'un qu'on ne connaît pas du seul fait de connaître son nom ; ou enfin, et c'est là pour le lecteur un moment de haut comique, « le fils de Sophroniskos », celui devant qui on a honte de dire qu'on sait ce qu'on ne sait pas. On se croirait au théâtre.

Donc Hippias ne comprend pas Sôkratês ; il ne le reconnaît pas en tout cas ; au mieux il le connaît, et peut le nommer. Or on comprend quelque chose, ou quelqu'un, quand on connaît sa fin. C'est là une des thèses cruciales de la pensée ancienne non sophistique. Cette réflexion sur l'*alter ego* de Sôkratês trouve donc son point d'arrivée naturel. Il s'agit de comprendre la fin de Sôkratês. Faute de comprendre sa

fin à d'autres moments de sa vie, ou sa fin en général, on peut chercher à connaître sa fin dans ce dialogue, dans cette conversation avec Hippias. Pourquoi Sôkratès invente-t-il son *alter ego* au lieu de poser ses questions au sophiste en son propre nom, comme il le fait la plupart du temps ?

D'après les indices du dialogue, les raisons sont nombreuses. Il s'agit d'abord de ne pas blesser Hippias (292c), car la philosophie, du moins la philosophie sans ménagement, est un rude exercice : quand on rencontre un âme sans profondeur, ou une pierre meulière qui n'a même pas d'oreilles (292d), il ne faut pas mentir, mais dire tout haut ce qu'on a découvert ; en tout cas, on a le droit de le dire tout haut ; mais tant que la personne à qui on parle pourrait apprendre, il est mieux de la ménager... au moins un peu. Aussi en créant un personnage imaginaire qui insulte Sôkratès, Sôkratès évite à Hippias de sentir le désagrément des mots durs qui visent de fait le sophiste. Or du coup, il procure à quiconque assiste à la performance le plaisir de la comédie. En somme, en entretenant une conversation avec Hippias, mais au prix de la sincérité, Sôkratès fait montre de douceur pédagogique *et* enseigne quelque chose à ceux qui seraient présents et auraient des oreilles pour entendre. – Et s'il n'y a personne qui a entendu ladite conversation, le *témoignage* de Platôn la rend audible à tout lecteur du dialogue.

D'autre part, s'il est vrai que toute action provoque une réaction égale mais opposée, il est à craindre qu'en disant à Hippias ses quatre vérités, ce dernier se mette en colère (301e-302a). Du fait de

rapporter ses questions et objections à son *alter ego*, Sôkratês tourne vers ce bouclier la violence héroïque du sophiste (290d). Que Hippias puisse faire appel à Hêraklês, cela est une nouvelle source de rire.

Mais ces deux, ou trois, fins ne sont que des fins intermédiaires : s'il ne veut pas blesser Hippias, s'il évite ainsi sa colère, c'est parce que Sôkratês veut discuter avec le sophiste. Car la philosophie se fait mieux dans et par un dialogue. On comprend mieux la vérité sur l'admirable en soumettant les réponses de Hippias aux objections qu'on peut trouver.

De plus, encore une fois, que Hippias ne voit pas la portée des objections, qu'il ne saisisse pas qu'il est dépassé, qu'il demeure dans l'ignorance double, tout ça est comique, mais aussi instructif. Le lecteur peut se voir dans la personne de Hippias. La preuve est faite : la nature de la philosophie apparaît un peu mieux lorsqu'on réfléchit sur l'image que Platôn, et son Sôkratês, en offre. Bien mieux, la nature de la philosophie apparaît même lorsqu'on réfléchit sur l'image que Platôn offre d'un sophiste qu'il appelle Hippias.

Pour approfondir ces remarques, il faut reprendre la question. Pourquoi le Sôkratês de Platôn invente-t-il son *alter ego*? Une dernière réponse peut être atteinte en se plaçant pour ainsi dire à l'extérieur du dialogue entre Sôkratês et Hippias. En imaginant son *alter ego* et en le faisant vivre pour Hippias par le seul pouvoir de ses mots, Sôkratês, création de Platôn, imite Platôn, disciple de Sôkratês. Car Platôn, plutôt que de s'adresser à son lecteur, fait imaginer à ce dernier une conversation entre Sôkratês et Hippias, laquelle

conversation pourrait à la limite nourrir une conversation entre Platôn et *son* interlocuteur. En décrivant dans son dialogue un Sôkratês qui propose à Hippias un être imaginaire et des conversations fictives, Platôn propose une image qui imite ce qu'il fait lui-même. Ou encore, Platôn affichait sa piété filiale au point de proposer dans l'*Hippias majeur* l'image de l'origine historique de son œuvre à lui : en créant des dialogues imaginaires, Platôn ne ferait qu'imiter Sôkratês. Les jeux de miroirs se multiplient comme à l'infini. Les miroirs et les modèles qu'ils réfléchissent soutiennent la réflexion.

Or ce jeu, comique, ne peut être compris que si on réfléchit sur la nature du comique, tel qu'il apparaît à travers l'*Hippias majeur*.

L'auteur

Platôn : la beauté du comique

Lorsqu'on accouple l'idée de l'image à celle du rire, on engendre l'idée du comique. Ou plutôt, quand on fait l'expérience de l'image et celle du rire, on fait l'expérience du comique : l'idée vient ensuite. Car l'occasion est alors offerte de réfléchir sur la nature du comique et poser une question socratique, jamais posée dans le dialogue, mais incontournable en raison du dialogue : qu'est-ce que le comique ? Ou à quelle fin le comique ? Ou comment se fait-il que les êtres humains rient ? À cette question, à ces questions, l'action du dialogue invite à répondre comme suit : le comique, du moins le comique produit par l'homme, est une image risible. Car, encore une fois, l'*érgon* de l'*Hippias majeur*

ajoute au thème de l'image celui du rire. Aussi, les termes *ridiculiser* (*katagélan*) et *rire* (*gélan*) reviennent pas moins de seize fois dans le dialogue²⁶. Comme chacun le sait, le rire, et surtout la moquerie, est l'occasion de douleur, non pas pour celui qui rit et se moque, mais pour celui dont on rit : tout le monde veut rire, mais personne ne veut être ridicule ; on aime bien se moquer, mais on n'aime pas que les autres se moquent de sa précieuse personne ; par ailleurs, le rire franc éclate quand apparaît ce qui devrait ne pas être, et plus encore quand il se montre, nu et sans honte. C'est ainsi que le rire conduit à une autre notion, soit celle de la honte, ou encore celle du regard de l'autre. Or encore une fois, Sôkratês et Hippias s'opposent sur ce point, parce que la philosophie et la sophistique s'opposent.

D'une part, Sôkratês ne veut pas avoir honte devant lui-même ou devant le meilleur de lui-même : littéralement *autonome*, il se refuse à lui-même le mensonge dans l'âme de l'homme (286c, 291a-b, 296e et 300d)²⁷, par lequel on se dit savoir ce qu'on ne sait pas (298b-c). Avoir honte devant soi à la manière de Sôkratês, c'est, en un sens, n'avoir honte devant personne ou cesser d'être sa précieuse personne pour devenir personne ; avoir honte de soi à la manière de Sôkratês, c'est être face à la raison, à l'âme, et donc sortir de soi pour être et réfléchir au-delà de soi et de tout autre (296d et 300d). Mais cela suggère qu'être

26. Sur la différence entre le rire et la moquerie, voir *République* 518b et *Banquet* 189b.

27. Sur le mensonge dans l'âme, voir *République* 382a-b

tout à fait humain, c'est à dire tout à fait conscient, c'est se dédoubler pour se voir comme de l'extérieur.

D'autre part, Hippias ne veut pas avoir honte devant les hommes quels qu'ils soient, quelle que soit leur sagesse : il est leur esclave, et ils sont ses maîtres (284e, 288b, 289e-290a et 292a). La honte est si importante pour lui qu'il ne distingue pas la vérité et l'absence de honte : si une réponse que Hippias propose est approuvée par ceux qui écoutent, elle est vraie ; si ceux qui écoutent l'approuvent ou approuvent ce qu'il dit, il est dans le vrai, il est un sage.

D'une part, pour le philosophe, le rire n'est pas aussi important que le défaut dont il est le signe. D'autre part, pour Hippias le ridicule caché n'est pas grave parce qu'il est invisible : le mal est dans le rire et non dans le défaut qui provoque en toute justice le rire, et un homme ridicule bien habillé cesse d'être ridicule, le mal dont il souffre étant disparu sous l'apparence qu'il produit, ou qu'il a achetée pour bien paraître (289e et 294a).

Pour reprendre, l'image plus le rire donne le comique, et les trois sont des dimensions de l'*érgon* du dialogue. Mais alors en quoi le comique, qu'il soit le ridicule (*katagélaston*) ou le risible (*gélaston*), peut-il être rattaché au thème du *logos*? Pour le comprendre, il faudra pendant un moment revenir un peu à la traduction la plus commune du terme grec *kalon*, et reposer la question : en quoi le rire et l'imitation peuvent-ils être rattachés au beau, ou à l'admirable? La saisie de la réponse d'un Grec est alors possible : le comique, l'imitation qui fait rire, appartient à la comédie, une figure de l'art, alors que le beau, ou

l'admirable, appartient à l'art en général; les deux se rencontrent pour ainsi dire sur la scène du théâtre. Car nul autre qu'Aristotélès a dit que la comédie est cette forme de l'imitation théâtrale qui provoque le rire²⁸.

Tous ne peuvent pas se reposer sur l'autorité d'Aristotélès quand il s'agit de penser. Pis encore, la section de la *Poétique* qui traite de la comédie est perdue. Il faut donc tenter de réfléchir par soi, mais il est permis de se laisser baliser par l'œuvre du Philosophe, les yeux fixés sur l'œuvre de son maître qui porte le nom l'*Hippias majeur* et qui offre l'image d'Hippias. Le comique est donc une des formes du *kalon* que produit le dramaturge, le *kalon* dramatique, lequel est par son essence une imitation. Cette affirmation, que le comique fait partie du beau, n'est pas facile à accepter, entre autres, parce que la poésie en particulier et l'art en général, sans doute sous l'influence du romantisme, sont devenus des entreprises fort sérieuses: le beau, l'admirable esthétique, ne se trouve pas, ne se trouve plus, dans le risible, croit-on. Plus que jamais l'art est ce qui fait pleurer, ou ce qui émeut et ainsi élève l'âme, conçue comme un cœur, comme le foyer d'émotions fortes et surtout d'émotions tristes. Qu'Aristotélès ait traité de la tragédie, mais aussi de la comédie dans la *Poétique*, cela semble dû au fait historique, et donc accidentel, qu'Athènes avait deux sortes de théâtre plutôt qu'à quelque vérité sur le beau et l'admirable artistique.

28. Sur le théâtre, comique et tragique, voir Aristotélès, *Poétique* 1447a13-16, 1448a1-19, 1449a31-35, 1449b24-28 et 1451a36-b15.

Tant qu'on a tenu, et qu'on tiendra, à lier le beau d'abord à l'émotion, et plus encore aux sentiments tristes, plutôt qu'au vrai et donc à la raison, la comédie a été, et sera perçue, comme l'enfant pauvre, ou le bâtard, de l'art, et donc de la technique de l'imitation.

La difficulté qu'il y a à rattacher comédie et beauté – et comme beauté se dit en grec *kalon*, la difficulté qu'il y a à rattacher comédie et admiration esthétique – conduit à plus profond encore: par essence, le comique est une difformité; est drôle, répétons-le, ce qui est mal fait, ce qui est imparfait, ce qui est raté, ce qui étonne par son manque de proportion et risque d'attirer la condamnation morale. Comment supposer que le laid puisse donner du beau, et donc le méprisable de l'admirable? C'est là en un sens le secret de l'*Hippias majeur*, un secret qui se découvre quand on réfléchit sur l'image que Platon a produite.

Pour découvrir ce secret, il est utile de rappeler la célèbre définition aristotélicienne de la tragédie. « La tragédie est l'imitation d'une action élevée et accomplie, ... produisant la pitié et la crainte et nettoyant le cœur de ces passions. » Pourquoi la tragédie produit-elle la pitié et la crainte? Sans doute du fait que le malheur qu'elle met en scène peut être vu dans la personne à qui il arrive et qui souffre (et alors il y a pitié) ou dans le malheur lui-même, dans la mesure où il appartient à la condition humaine (et alors il y a crainte). C'est le visage ensanglanté d'Œdipe qui rappelle au spectateur que l'homme est sujet à l'ignorance (*hamartia*) et à la démesure (*hubris*) et que le tyran de Thèbes a souffert dans sa chair d'avoir été homme; c'est le visage

ensanglanté qui inspire la pitié pour l'autre et la crainte pour soi. Mais aussi, c'est le masque ensanglanté, c'est la proportion qui existe entre cette dernière image et toutes celles qui l'ont précédée, qui purge ses passions, lesquelles risquent de rendre les hommes pusillanimes. Être pusillanime, c'est, rappelons-le, avoir une âme toute petite.

Car selon Aristotélès, la tragédie non seulement produit ces émotions, mais aussi en purge l'âme et la guérit ou la fortifie. Bien mieux, elle les produit *pour* les purger, comme un médecin ferait augmenter la taille d'un furoncle pour mieux ouvrir et vider l'abcès. Pourquoi faut-il purger de la crainte et de la pitié? Sans doute, encore une fois, parce que ces passions paralysent l'action humaine: la grandeur humaine n'est possible que si on tente d'atteindre des cibles élevées et éloignées, des cibles qui, si elles sont ratées, lorsqu'elles sont ratées, sont causes de douleur. L'expérience souvent douloureuse de la vie incite à croire que l'homme est fait pour de petites tâches; l'expérience des erreurs répétées sur les questions les plus importantes, cette expérience incite à abandonner l'élan humain le plus fondamental, celui de la connaissance. Mais c'est là une erreur, une erreur née de l'expérience de l'erreur. Comme le dit Aristotélès: « Il ne faut pas écouter ceux qui conseillent à l'être humain mortel, parce qu'il est humain et mortel, de penser aux seules choses humaines, mais dans la mesure où il est possible il faut qu'il s'immortalise et fasse tout pour

vivre selon ce qui est le plus grand en lui²⁹. » Voilà, en dernière analyse, pourquoi il faut purger l'âme humaine de la crainte et de la pitié. Voilà à quoi sert le visage ensanglanté d'Œdipe : par une magie qui est celle du théâtre, l'imitation tragique libère le désir de la grandeur des entraves de la crainte et de la pitié, tout en enseignant les dangers de la vie la plus grande. La tragédie rend sage et dispose aux tâches les plus admirables.

Mais qu'en est-il de la comédie ? Au risque de tomber dans l'erreur et ainsi de se montrer risible, voire ridicule, mais en suivant pas à pas la définition aristotélicienne de la tragédie, osons dire que la comédie est l'imitation d'une action basse et imparfaite, produisant l'indignation et l'envie et nettoyant le cœur de ces passions. Pourquoi une action basse produit-elle l'indignation ? L'indignation, une forme de la colère, naît devant un succès immérité, et l'action basse excite l'indignation, lorsque, comme il arrive trop souvent, le *salop* connaît un certain succès³⁰. L'envie, c'est l'indignation qui oublie l'injustice dont souffrent les victimes et ne regarde que leur bourreau pour désirer qu'il soit puni : quand on envie, on ne veut pas quelque chose pour soi, on veut que l'autre soit privé de ce qu'il a³¹. Si Tartuffe est un sujet de comédie, c'est qu'il est une cause d'indignation et d'une espèce d'envie : il est possible qu'il puisse abuser de l'honorable épouse

29. Sur les possibilités humaines les plus élevées, voir Aristotélès, *Traité de l'âme* 427b1-2, *Éthique à Nicomaque* 1177b31-34 et *Métaphysique* 982b28-983a11.

30. Sur l'indignation, voir Aristotélès, *Rhétorique* 1386b8-15.

31. Sur l'envie, voir Aristotélès, *Rhétorique* 1387b22-34, et ss.

Elmire, tout en profitant du mari ridicule Oronte ; pour cette raison, on ne peut pas ne pas désirer que Tartuffe ne trébuche et se casse la figure ; on ne peut pas ne pas se réjouir de voir Oronte découvrir le vrai visage de Tartuffe ; il est beau de voir Tartuffe démasquer. Or Hippias est le Tartuffe de Platôn.

En revanche, tout comme le Tartuffe de Molière, qui est devenu le type même du mauvais dévot, de l'homme faux, du faux dévot, Hippias, une fois représenté par l'auteur du dialogue qui porte son nom, n'est plus un pur et simple être historique, mais un type. Hippias est le modèle de la sophistique, comme Sôkratès est le modèle de la philosophie. Le succès de la sophistique peut faire naître dans le cœur du philosophe, ou de celui qui pourrait le devenir, les passions de l'indignation et de l'envie. Ces passions sont paralysantes au pis ; au mieux, elles détournent l'énergie d'un homme de sa tâche essentielle. Plutôt que de s'indigner devant l'humaine condition qui fait que la sophistique aura toujours meilleure presse que la philosophie, plutôt que d'envier le sophiste et de tenter de le rabaisser, fût-ce en jouant son jeu et en entrant en compétition avec lui, il faut se purger de ces passions. La comédie rajeunit le cœur d'un homme³². Non pas en tentant d'oublier qu'existe le singe du philosophe (289a)³³, non pas en faisant l'ange qui ne vit pas parmi les hommes, mais en fixant le modèle de la

32. Sur le mépris et le rire et la jeunesse, Aristote, *Rhétorique* 1389b10-11.

33. Sur le sophiste comme singe du philosophe, voir Aristotélès, *Réfutations sophistiques* 164a-165a5.

sophistique et en riant de ce qu'on y découvre, mais en peignant le modèle de la sophistique pour que d'autres en rient.

Refuser le comique, c'est refuser de voir de l'admirable, du beau, dans le médiocre, c'est chercher l'admirable seulement dans l'honorable. Si rire, c'est se rajeunir, voire s'immortaliser, refuser le comique, c'est vieillir donc, voire se livrer à la mort. En fin de compte, c'est faire comme fait Hippias qui refuse de parler d'une marmite admirable parce que c'est là un sujet trop bas pour qu'il soit possible d'en apprendre quelque chose. Or c'est en regardant un singe qu'on peut penser un homme, mais à un homme imparfait³⁴, et c'est en pensant à un homme, mais à un homme tout à fait humain, qu'on devine le divin³⁵; et c'est en voyant Hippias qu'on peut mieux voir Sôkratês, et en comprenant Sôkratês qu'on peut entrevoir le Bien, celui qu'il poursuit de tous ses moyens, celui qu'il entrevoit et permet au lecteur d'entrevoir à son tour. Et quand on l'entrevoit, quand on le voit dans le mouvement dialogique qu'initie Sôkratês, on, c'est-à-dire certaines âmes, celles qui sont éveillées à elles-mêmes par l'image platonicienne de Sôkratês, mais aussi par celle tordue et étriquée de Hippias, on donc ne peut plus s'empêcher de chercher à connaître ce qui en est du monde, et donc de poser en vérité des questions comme « qu'est-ce que l'admirable ? »

L'ironie finale du dialogue n'est-elle pas que,

34. Sur le singe et l'homme, Aristotélès, *Histoire des animaux* 502a16-502b24.

35. Sur l'humain comme image du divin, voir *Éuthuphrôn* 7d.

grâce à l'art de l'auteur comique Platôn, Hippias le sophiste, pourtant méprisable et stupide, est malgré lui admirable, en tant que comique, et source de sagesse en tant que *faire-valoir*? Était donc vrai ce que proclamait Sôkratês, en le voyant arriver bien habillé et tout à fait inconscient du sort qui l'attendait. « Hippias, l'admirable et aussi le sage, comme il y a de temps que tu n'es pas venu chez nous à Athènes (281a)! » Car Hippias est admirable et en même temps porteur de sagesse. En conclusion, le résultat du rire que provoque la comédie intitulée *Hippias majeur* doit être de soutenir la sérénité, et roborifier l'élan, de ceux qui veulent réaliser en eux le possible humain par lequel l'être humain se tourne vers le nécessaire.