

L'IDÉE DE L'*IDÉE*  
ÉLÉMENTS DE L'HISTOIRE  
D'UN CONCEPT

édité par  
BERNARD COLLETTE-DUČIĆ  
ET  
BRUNO LECLERCQ



ÉDITIONS DE L'INSTITUT  
SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE  
LOUVAIN-LA-NEUVE

ÉDITIONS PEETERS  
LOUVAIN - PARIS  
2012

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION . . . . .	1
<i>Méandres et ressacs</i> . . . . .	3
<i>Rebonds et échos</i> . . . . .	13
L'HÉRITAGE DES NOTIONS D'EIDOS ET D'IDEA CHEZ PLATON (M.-A. GAVRAY) . . . . .	
1. EIDOS ET IDEA AVANT PLATON . . . . .	18
<i>Les premières occurrences.</i> . . . . .	18
<i>La langue du V<sup>e</sup> siècle</i> . . . . .	21
<i>Quelques emplois philosophiques notables</i> . . . . .	24
<i>Un emploi particulier: la rhétorique</i> . . . . .	29
<i>Conclusions préplatoniciennes</i> . . . . .	29
2. LE DÉVELOPPEMENT DE LA THÉORIE PLATONICIENNE DES IDÉES . . . . .	31
<i>Les premiers Dialogues</i> . . . . .	31
<i>Les Dialogues de la maturité</i> . . . . .	34
<i>Le Parménide: une critique des Idées?</i> . . . . .	44
3. UNE IDÉE, EN GUISE DE CONCLUSION . . . . .	46
LE STATUT ONTOLOGIQUE DE L'EIDOS SELON ARISTOTE (A. STEVENS) . . . . .	
1. POINT DE VUE PHYSIQUE. . . . .	48
2. POINT DE VUE PSYCHOLOGIQUE . . . . .	50
<i>Les formes senties</i> . . . . .	51
<i>Les formes pensées.</i> . . . . .	55
IDÉES ET CONCEPTS DANS LE STOÏCISME ANCIEN (B. COLLETTE-DUČIĆ) . . . . .	
1. LES IDÉES COMME «PENSÉES»: LA SUGGESTION DE SOCRATE . . . . .	59
2. DE LA PENSÉE (νόημα) AU CONCEPT (ἐννόημα) . . . . .	62
3. LE CONCEPT N'EST PAS QUELQUE CHOSE, NI QUALIFIÉ . . . . .	66
4. CONCEPTS, CONCEPTIONS ET PARTICIPATION. . . . .	70
5. L'USAGE LOGIQUE DES CONCEPTS . . . . .	74
6. LE STATUT ONTOLOGIQUE DES CONCEPTS . . . . .	76
L'IDEA CHEZ SAINT AUGUSTIN ET JEAN DUNS SCOT (O. GILON) . . . . .	
1. LA THÉORIE AUGUSTINIENNE DES IDÉES DIVINES . . . . .	86
2. LA SCIENCE DIVINE AU XIII <sup>e</sup> SIÈCLE: LA CRITIQUE SCOTIENNE DES THÉORIES DE THOMAS D'AQUIN ET HENRI DE GAND. . . . .	89

3. L'IDEE COMME ESSE COGNITUM CHEZ DUNS SCOT. . . . .	94
4. VERS UNE «SUBJECTIVATION» DE L'IDÉE? . . . . .	98
A PROPOS DE L'IDÉE CHEZ DESCARTES (L. BOUQUIAUX) . . . . .	101
INTRODUCTION . . . . .	101
1. L'IDÉE «COMME UNE IMAGE OU UN TABLEAU»? . . . . .	103
2. ÉVOLUTION DE LA SIGNIFICATION DU TERME «IDÉE» . . . . .	106
3. L'IDÉE DES MÉDITATIONS . . . . .	109
4. LES AMBIGUITÉS DE L'IDÉE CARTÉSIENNE ET L'ATTITUDE DES SUCESSEURS . . . . .	119
LES IDÉES DANS L'ESPRIT: DE DESCARTES À L'EMPIRISME BRITAN- NIQUE (B. LECLERCQ). . . . .	125
1. RENÉ DESCARTES . . . . .	127
2. THOMAS HOBBS . . . . .	133
3. JOHN LOCKE . . . . .	135
4. GEORGE BERKELEY . . . . .	141
5. DAVID HUME . . . . .	144
REMARQUES SUR LES PREUVES KANTIENNES DE LA «BONNE DESTI- NATION» DES IDÉES TRANSCENDANTALES (J. PIERON). . . . .	149
1. CONCEPTS PURS DE L'ENTENDEMENT ET CONCEPTS PURS DE LA RAISON . . . . .	150
2. UNE DÉDUCTION MÉTAPHYSIQUE DES CONCEPTS PURS DE LA RAISON . . . . .	150
3. DÉDUCTION(S) TRANSCENDANTALE(S) DES CONCEPTS PURS DE LA RAISON . . . . .	155
<i>Une déduction transcendantale et sa dénégation</i> . . . . .	156
<i>Un schématisme de la raison pure?</i> . . . . .	159
<i>Principe de la déduction transcendantale des idées de     la raison pure</i> . . . . .	162
4. EN GUISE DE CONCLUSION . . . . .	164
REPRÉSENTATION, SYSTÈME ET DIALECTIQUE. REMARQUES SUR L'IDÉE CHEZ HEGEL (J. HERLA) . . . . .	167
1. LES CONCEPTIONS CARTÉSIENNE ET KANTIENNE DE L'IDÉE. . . . .	167
<i>Descartes ou «le véritable initiateur de la philosophie     moderne»</i> . . . . .	167
<i>Mérites et échec de l'idée kantienne.</i> . . . . .	170
<i>La représentation (Vorstellung) et son dépassement</i> . . . . .	176
2. HEGEL, L'IDÉE ET LES IDÉES . . . . .	178

IDÉE ET SIGNIFICATION: LE LEGS DE LOTZE ET LES AMBIGUÏTÉS DU PLATONISME (A. DEWALQUE) . . . . .	187
1. HUSSERL ET LE ROYAUME DES IDÉES . . . . .	190
2. FREGE ET LE ROYAUME DES PENSÉES . . . . .	195
3. LOTZE ET LA THÉORIE PLATONICIENNE DES IDÉES . . . . .	198
4. REMARQUE CONCLUSIVE. . . . .	213
PHÉNOMÉNOLOGIE ET OBJECTIVISME SÉMANTIQUE DANS LES RECHER- CHES LOGIQUES DE HUSSERL (D. SERON) . . . . .	215
1. LA FONDATION DE LA LOGIQUE NORMATIVE . . . . .	217
2. ARGUMENTS ANTIPSYCHOLOGISTES . . . . .	223
3. PHÉNOMÉNOLOGIE ET OBJECTIVISME SÉMANTIQUE . . . . .	226
4. LA FONDATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA LOGIQUE . . . . .	232
ETUDE CRITIQUE DES LIENS DE LA THÉORIE DE L'ART À L'IDÉE PLATONICIENNE: DE L'ESTHÉTIQUE IDÉALISTE (CASSIRER/PANOFSKY) À LA CRISE DE L'IDÉE (DIDI-HUBERMAN) (M. HAGELSTEIN) . . . . .	239
1. <i>EIDOS UND EIDOLON</i> — CASSIRER, PLATON ET LE PROBLÈME DES IMAGES . . . . .	241
<i>Images et mise en formes</i> . . . . .	244
2. PANOFSKY — <i>IDEA</i> . . . . .	247
3. DIDI-HUBERMAN — DEVANT L'IMAGE . . . . .	251
4. REMARQUE CONCLUSIVE. . . . .	257
INDEX . . . . .	259
<i>Notions</i> . . . . .	259
<i>Noms</i> . . . . .	263

## L'HÉRITAGE DES NOTIONS D'EIDOS ET D'IDEA CHEZ PLATON

Marc-Antoine GAVRAY, FRS-FNRS/Université de Liège

Ouvrir un dictionnaire de la langue grecque aux articles εἶδος ou ἰδέα nous confronte à une constellation de sens digne d'attiser la perplexité des traducteurs<sup>1</sup>. Toutefois, la simple lecture entraîne plusieurs constats. En premier lieu, le sens d'*idée*, «inventé» par les philosophes, apparaît de chaque côté, mais au milieu de nombreux autres possibles. En deuxième lieu, εἶδος et ἰδέα attestent plusieurs significations voisines, sinon identiques: aspect extérieur, espèce, forme, sorte. En troisième lieu, les philosophes les ont dotés de sens techniques: idée, espèce, figure de style, lieu commun, qui s'avèrent postérieurs à des significations plus fondamentales telles que l'apparence, la forme ou l'aspect extérieur. En dernier lieu, un dictionnaire comme le Bailly n'adopte pas un ordre chronologique — lorsqu'il accorde la préséance à la forme (vs matière) au détriment de l'idée —, mais systématique: il organise les ramifications principales autour d'un sens primitif. Or comprendre ces termes avant et chez Platon suppose de remonter à ce sens originaire dans la langue grecque afin d'en décortiquer les articulations. Car, avant d'appartenir en propre au lexique philosophique, il s'agit de mots usuels dont la signification ordinaire a pu orienter la philosophie grecque. Dès lors,

<sup>1</sup> La liste est puisée chez A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1963. La consultation du dictionnaire anglophone de référence aboutit à un résultat similaire, quoique l'ordre diffère légèrement (H.G. Liddell, R. Scott et H.S. Jones, *Greek-English Lexicon, With a Revised Supplement*, Oxford, Clarendon Press, 1996). De façon résumée, nous trouvons pour εἶδος: aspect extérieur, forme du corps, air d'une personne ou d'une chose, traits du visage, beauté; la personne elle-même; forme (en général ou par opposition à matière), forme d'une chose dans l'esprit, idée; forme propre à une chose, genre, sorte, caractère spécifique d'une chose, forme de gouvernement; espèce (par opposition à γένος); manière particulière de diriger quelque chose (opération, discussion, etc.), méthode, façon. Pour ἰδέα, nous lisons: aspect extérieur, apparence, forme; simple apparence; forme distinctive, caractère spécifique, caractère, manière d'être, espèce, sorte; principe général servant à la classification, classe, sorte, espèce; idée, forme idéale, concevable par la pensée, et dont chaque objet est la reproduction imparfaite; conception abstraite, idée (par opposition aux choses concrètes); idée générale, sorte de lieu commun; genre de style, figure de style.

il convient d'examiner comment s'est produite l'évolution qui a mené aux emplois de Platon<sup>2</sup>.

La proximité sémantique et l'évolution parallèle s'expliquent tout d'abord par une étymologie commune<sup>3</sup>. Εἶδος et ἰδέα remontent à la racine indo-européenne \*w<sup>e</sup>/o<sup>i</sup>d- (voir), de laquelle dérivent aussi les formes aoristes rattachées au verbe ὀράω: ἰδεῖν, εἶδον. De là vient aussi le verbe défectif οἶδα, savoir, ainsi que des mots de signification similaire appartenant à d'autres langues indo-européennes: *uidere*, *wissen*, *weten*. Avec cette racine, l'indo-européen semble déjà avoir posé une relation entre *voir* et *savoir*, entre l'apparence et la dimension cognitive. Comment les auteurs grecs, en particulier les philosophes, ont-il pu en jouer?

## 1. Eidos et idea avant Platon

### *Les premières occurrences*

Εἶδος apparaît avec la langue grecque telle que nous la lisons, puisque la première occurrence se trouve dans l'*Iliade*:

Amis, écoutez-moi. Le céleste Songe est venu à moi, dans mon somme, à travers la nuit sainte, tout à fait pareil au divin Nestor pour les traits (εἶδος), la taille (μέγεθος), le port (φυήν). (*Iliade*, II, 56-58, tr. P. Mazon)<sup>4</sup>

Εἶδος désigne l'apparence de Nestor, ses traits, par opposition à deux autres attributs, la taille et le port<sup>5</sup>. Il s'agit de la *caractéristique physique qui se manifeste dès le premier regard et rend l'individu identifiable*. De plus, εἶδος signifie bien ici l'apparence d'une personne donnée (en l'occurrence, Nestor). De façon générale, le terme véhicule chez

<sup>2</sup> Cette contribution est tributaire de travaux récents, aussi exhaustifs que pertinents: F.-G. Herrmann, *Words & Ideas. The Roots of Plato's Philosophy*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2007; A. Motte, Chr. Rutten et P. Somville, *Philosophie de la Forme. Eidos, Idea, Morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*. Travaux du Centre d'études aristotéliennes de l'Université de Liège, avec la collaboration de L. Bauloye, A. Lefka et A. Stevens, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, 2003.

<sup>3</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999.

<sup>4</sup> À l'exception des présocratiques (pour lesquels nous proposons nos propres traductions à partir de l'édition Diels-Kranz [DK]), les traductions sont empruntées à la Collection des Universités de France aux Belles Lettres (Paris), avec rappel du nom du traducteur. Les modifications et autres éditions sont mentionnées.

<sup>5</sup> Nous retrouvons une association similaire en *Iliade*, XX, 370. Ailleurs, Homère flanque aussi εἶδος de δέμας, la stature (XXIV, 376).

Homère une *connotation positive*, de sorte que l'apparence revêt parfois le sens voisin de beauté. Ainsi, quand Calypso s'adresse à Ulysse :

— Je ne me flatte pourtant de n'être pas moins belle de taille et d'allure, et je n'ai jamais vu que de femme à déesse, on pût rivaliser de corps (δέμας) ou d'apparence (εἶδος).

— Déesse vénérée, écoute et me pardonne: je me dis tout cela! Toute sage qu'elle est, je sais qu'auprès de toi, Pénélope serait sans grandeur (μέγεθος) ni beauté (εἶδος). (*Odyssée*, V, 212-217; tr. V. Bérard)<sup>6</sup>

Dans les premiers temps, εἶδος possède un lien indéniable avec l'apparence d'une personne. Associée à la dimension visible, cette idée est parfois renforcée par un contraste avec d'autres caractéristiques, internes cette fois. Il arrive à Homère d'opposer l'extérieur (μέγεθος, δέμας, φυή ou εἶδος) et l'intérieur (νοῦς, φρένες), le physique et le non-physique (psychique)<sup>7</sup>. Enfin, le terme apparaît toujours au singulier, rapporté à une seule personne, sous la forme d'un accusatif de relation. Cet emploi limite le terme à une *valeur aspectuelle*.

Il faut attendre Hésiode pour voir cet usage grammatical évoluer. Le poète béotien utilise une fois εἶδος à l'accusatif pour dénoter le complément d'objet direct<sup>8</sup>. Avec cet emploi se dessine une première évolution: le passage métonymique de l'apparence à la personne comme telle. En outre, εἶδος apparaît pour la première fois en position de sujet<sup>9</sup>. Sans affecter immédiatement le sens, cette double modification ouvre la voie vers un emploi absolu chez les auteurs postérieurs<sup>10</sup>.

Ἰδέα ne se rencontre pas chez les deux poètes épiques, mais connaît sa première occurrence chez Théognis<sup>11</sup>. Il sert également à dénoter l'apparence d'une personne, son aspect extérieur par opposition à son for intérieur. Théognis pose ainsi un balancement entre *les apparences* et l'intelligence :

<sup>6</sup> Cette nuance subsiste encore trois siècles plus tard, chez les sophistes: Gorgias oppose la beauté de la femme à sa renommée (δόξα, B 22) et Critias parle de la plus belle apparence, chez l'homme et chez la femme (B 48).

<sup>7</sup> *Odyssée*, VIII, 167-177. Cf. *Iliade*, III, 216-224.

<sup>8</sup> Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 63. Ce sens sera définitivement acquis chez Hippocrate, qui ne parle plus de l'aspect de quelqu'un mais de la personne même (*Airs, eaux, lieux*, 10; 24).

<sup>9</sup> Pour le sujet, Hésiode, fr. 43a (Merkelbach-West), 72-74.

<sup>10</sup> Pour des emplois similaires à Homère: Hésiode, *Théogonie*, 259 (beauté); 619-620 (apparence, par contraste avec la taille); *Les Travaux et les Jours*, 714 (l'apparence, par opposition au νόος).

<sup>11</sup> Poète élégiaque du milieu du VI<sup>e</sup> siècle. La traduction de Jean Carrière est légèrement modifiée.

Souvent en effet, les apparences (ἰδέαι) égarent notre jugement (γνώμη). (I, 128)

Le contexte du poème renvoie bien évidemment aux apparences des hommes et des femmes. Si le terme laisse l'impression d'un emploi absolu — la tromperie des apparences comme telles et plus seulement de celles d'une personne —, rien ne permet de l'affirmer avec certitude<sup>12</sup>.

Ἰδέα est le premier à apparaître chez un philosophe, vers la même époque. Xénophane écrit en effet que, si les chevaux, les bœufs et les lions avaient des mains,

ils dessineraient également des figures de dieux (θεῶν ἰδέας ἔγραφον) et leur façonneraient des corps de stature (δέμας) telle qu'ils en ont eux-mêmes. (B 15)

Xénophane désigne par ἰδέαι des images inscrites dans un dessin, destinées à reproduire les contours présumés des dieux. Il faut donc noter que le premier emploi par un philosophe, à la différence des poètes, fait apparaître l'idée d'imitation visible d'une apparence attribuée à des êtres invisibles. Un siècle plus tard, Protagoras dira :

Des dieux, je ne peux savoir (εἰδέναι) ni qu'ils sont ni qu'ils ne sont pas, ni quels ils peuvent bien être quant à leur forme (ἰδέαν); c'est qu'il existe de nombreux obstacles à ce savoir: leur invisibilité et la brièveté de la vie humaine. (B 4)

Le sophiste entend par ἰδέα la forme des dieux, au sens de leur aspect, de leur apparence (dans la mesure où d'autres membres de la phrase renvoient précisément à leur être et à leur non-être): il désigne la façon dont ils se manifesteraient à nous, sans encore se prononcer sur leur existence ou leur non-existence. L'homme ne connaît pas l'aspect du divin ni, par conséquent, ne peut le reproduire, dans la mesure où ce domaine échappe à la phénoménalité. La forme du divin ressortit bien au domaine de l'apparaître et du visible, même s'il s'agit de désigner ici, à l'instar de Xénophane, ce que serait l'image visible d'êtres invisibles, et dès lors insaisissables. Toutefois, Protagoras écarte la possibilité d'attribuer aux dieux une quelconque forme. Il se prononce plutôt en faveur de l'agnosticisme, là où Xénophane décidait de mener l'enquête sur le divin afin de dégager sa véritable forme.

<sup>12</sup> L'opposition entre intérieur et extérieur, γνώμη et ἰδέα, esprit et apparence, se retrouvera chez Aristophane (*Ploutos*, 557-561). Chez Pindare, ἰδέα désigne simplement l'apparence (*Olympiques*, 10, 103).



Dans ces fragments philosophiques, ἰδέα prend le sens de figure ou de configuration, c'est-à-dire de contour au moyen duquel l'individu est reconnaissable pour ce qu'il est. Le terme suit donc une évolution analogue à celle d'εἶδος, puisque cet usage aboutit logiquement à l'emploi métonymique, passant de l'apparence, de la totalité de ce qui est perçu chez une personne (la figure), à la personne comme telle.

*La langue du v<sup>e</sup> siècle*

Dès le milieu du cinquième siècle, Hérodote assiste à la formation du lexique philosophique et au développement linguistique général mené sous l'impulsion des sophistes. Il atteste ainsi de plusieurs innovations :

De quels parents chacun des dieux naquit, ou si tous existèrent de tout temps, quelles sont leurs figures (τὰ εἶδεα), [les Grecs] l'ignoraient jusqu'à une date récente, jusqu'à hier, peut-on dire. J'estime en effet qu'Hésiode et Homère ont vécu quatre cents ans avant moi, pas davantage; or, ce sont eux qui, dans leurs poèmes, ont fixé pour les Grecs une théogonie, qui ont attribué aux dieux leurs qualificatifs, partagé entre eux les honneurs et les compétences, dessiné leurs figures. (εἶδεα αὐτῶν σημήναντες). (II, 53, tr. Ph.-E. Legrand)

Premièrement, Hérodote parle de l'apparence des dieux. Toutefois, comme chez Xénophane, il désigne une apparence forgée, signifiée, indiquée. Il ne se limite pas à l'ordre phénoménal mais étend le sens à une description possible au sein même du visible, sur le mode de la représentation visuelle.

Deuxièmement, Hérodote emploie à présent le pluriel d'εἶδος, comme Xénophane l'avait fait avec ἰδέα. Il use ici du pluriel distributif, appariant une apparence à un individu. Dans d'autres contextes cependant, après avoir attribué le terme à des peuples, il finit par l'appliquer à des animaux et à des plantes, étendant progressivement son champ d'application. Ce passage au pluriel conduit doucement vers l'idée d'*espèce*.

Ce sont les Ioniens qui les ont dénommés crocodiles par assimilation de leur aspect (τὰ εἶδεα) à celui des «crocodiles» qui existent chez eux dans les murs de pierres sèches. (II, 69, tr. Ph.-E. Legrand; cf. III, 107)

Il parle de l'aspect propre et commun à tous les membres d'une même classe d'animaux, en l'occurrence les crocodiles du Nil. Or, à partir du moment où il devient possible de comparer l'aspect singulier de l'ensemble des individus d'un type à celui de l'ensemble des individus d'un autre type, *se dessine la notion d'espèce*. Pour désigner l'espèce, Hérodote recourt donc au pluriel εἶδεα suivi d'un nom d'animal lui-même

au pluriel, mais aussi au synonyme γένος. Parfois encore, il emploie l'εἶδος/apparence de l'animal accompagné de son nom, tous deux au singulier. En effet, l'apparence d'un individu membre d'une espèce s'avère semblable chez tous les individus; en revanche, il diffère de l'apparence de tous les individus appartenant à une autre espèce<sup>13</sup>. Le passage au sens d'espèce s'explique en outre par la volonté de désigner la *façon dont une réalité apparaît en général* — la composante visuelle tendant à s'amenuiser, puis à disparaître complètement et à atteindre un niveau élevé d'abstraction<sup>14</sup>. Εἶδος désigne indiscutablement le regroupement de plusieurs individus au sens d'une même classe — *espèce, type ou sorte*.

Si en plusieurs lieux Hérodote hésite entre les sens aspectuel et spécifique d'εἶδος, Empédocle offre quelques occurrences claires du second sens. Il évoque les formes mortelles, c'est-à-dire l'ensemble des sortes possibles de réincarnations (παντοῖα... εἶδεα θνητῶν; B 115, 7). Dans cet endroit, il ne se réfère pas seulement aux apparences corporelles que peuvent revêtir successivement les esprits. Il envisage *la diversité des types* d'êtres vivants qui les accueillent. Ailleurs, il franchit un autre cap lorsque, le premier, il n'applique plus εἶδος à des individus comme tels mais à leurs parties. Quand il parle de *sortes de chair* (ἄλλης εἶδεα σαρκός; B 98, 5), il entend décrire la variété des espèces corporelles qui peuplent les êtres vivants. Pour la première fois, l'usage métonymique de la chair, en tant que partie servant à désigner le corps mortel des individus, conduit à ne plus envisager l'individu, sous l'angle de l'apparence, dans sa globalité mais à le considérer du point de vue d'un seul de ses traits. L'idée d'espèce ou de sorte gagne progressivement en abstraction, puisque εἶδος ne renvoie plus seulement à l'aspect commun à l'ensemble des individus d'une espèce dans leur apparence, mais à une seule de leurs parties.

Troisièmement, Hérodote applique εἶδος aux objets inanimés, et plus seulement aux animaux. Dans certains cas, le terme renvoie simplement à leur apparence<sup>15</sup>. Ailleurs, il sert à désigner leur sorte. Cette nuance spécifique se retrouve aussi dans l'emploi d'ἰδέα qui, de l'apparence, finit par signifier le *type* pour des objets inanimés:

<sup>13</sup> Pour γένος signifiant l'espèce: Hérodote, III, 113; pour la construction avec un double singulier: III, 103.

<sup>14</sup> Ce résultat est manifeste chez Hippocrate, *Épidémies*, I, 20.

<sup>15</sup> En IV, 185, il compare à celui des Grecs l'apparence du sel produit par les Libyens, qui peut être tantôt blanc, tantôt mauve.

Le Caucase renferme beaucoup de peuples divers, qui vivent presque exclusivement de fruits sauvages. Il y a aussi chez eux, dit-on, des arbres fournissant des feuilles de telle sorte (τοιῆσδε ἰδέης) qu'écrasées et additionnées d'eau elles leur permettent de peindre sur leurs vêtements des figures; ces figures sont ineffaçables au lavage, et ne s'usent qu'avec l'étoffe comme si elles y avaient été tissées dès l'origine. (I, 203; tr. Ph-E. Legrand)

Hérodote dénote par là une particularité spécifique des feuilles, qui ne peut se résumer à leur apparence mais relève d'une qualité intrinsèque et commune. Cet emploi se trouve également chez Thucydide. Ce dernier procède à une abstraction à partir d'une instance particulière, dont l'apparence peut être observée en tant que telle mais se retrouve chez tous les individus d'un groupe. S'agissant de la peste à Athènes, il écrit:

Si l'on néglige bien d'autres singularités (ἀτοπίας), qui se marquaient dans chaque cas et les distinguaient l'un de l'autre, telle était donc, dans l'ensemble, la forme de la maladie (τοιοῦτον ἦν ἐπὶ πᾶν τὴν ἰδέαν). (II, 51, 1; tr. J. de Romilly)

L'hésitation entre le sens premier d'apparence et le sens dérivé de *type* se maintient, puisque l'apparence particulière aboutit à l'énoncé d'une généralité. Ailleurs, la rupture paraît plus nette. Démocrite distingue ainsi entre deux ἰδέαι de la connaissance (B 11): l'une, plus fine et subtile, qualifiée de véritable (γνησίη), l'autre procurée par les sens et dite obscure (σκοτίη). Le philosophe applique l'idée de *sorte* à une réalité aussi abstraite que la connaissance, pour laquelle une traduction par apparence ou aspect extérieur semble difficile: il s'agit de deux formes, au sens de manières possibles de connaître.

Parler de l'εἶδος d'un objet inanimé mène à un emploi plus abstrait encore. D'après Hérodote, les Lydiens sont à l'origine de la plupart des jeux:

C'est alors qu'on aurait inventé le jeu de dés, le jeu d'osselets, le jeu de ballon, et les autres espèces de jeux (τῶν ἀλλέων πασέων παιγνιέων τὰ εἶδεα), sauf le jeu de dames, dont les Lydiens ne s'attribuent pas l'invention. (I, 94; tr. Ph.-E Legrand)

Εἶδος ne désigne pas l'apparence d'objets qui serviraient à des jeux, mais bien l'apparence de l'action du jeu, c'est-à-dire la *façon de jouer*. Hérodote emploie ici la notion d'apparence pour l'appliquer à une action: le phénomène qui résulte de l'observation d'une action s'identifie à la manière dont celle-ci se produit. La connotation se retrouve chez Thucydide, où

εἶδος sert à qualifier les difficultés qui s'abattent sur les cités<sup>16</sup>. Il s'applique à des actions pour dénoter *la façon dont une chose se produit* ou *la façon de faire une chose*. Dès lors, il finit par recouvrir l'idée de *schème*: un type d'action, une façon d'agir.

De façon plus nette encore, ἰδέα signifie également le *schème*, chez Hérodote:

Mais les Érétriens n'avaient pas pris de saine résolution; ils faisaient venir les Athéniens tout en méditant deux projets bien différents (ἐφρόνεον δὲ διφασίας ἰδέας): les uns pensaient à quitter la ville pour les lieux hauts de l'Eubée; d'autres, dans l'espoir de recevoir des Perses des avantages personnels, se préparaient à trahir. (VI, 100; tr. Ph.-E. Legrand modifiée)

Contrairement à ce que nous pourrions comprendre de façon anachronique, Hérodote ne veut pas dire que les Érétriens nourrissaient deux *idées* distinctes. S'il désigne ce que les Érétriens ont à l'esprit, il ne peut pas encore le qualifier d'idée. Ils ont en tête deux *façons d'agir*, deux *schèmes* possibles. Cet usage est à nouveau confirmé par Thucydide, dans un passage où tant ἰδέα qu'εἶδος prennent le même sens de *façon d'agir*, tandis que l'emploi de l'un à la place de l'autre semble relever de la *variatio stylistica*:

Mais nous prétendons, nous, que s'ils n'ont pas pris ce parti, c'est seulement parce que les Athéniens, eux, ne l'avaient pas pris, et que par le même principe (τῆ αὐτῆ ἰδέα), lorsque plus tard les Athéniens marchaient contre les Grecs, ils ont, eux, seuls des Béotiens, pris le parti d'Athènes. Or considérez dans quelles conditions respectives (ἐν οἴῳ εἶδει), eux et nous, nous avons agi ainsi. (III, 62, 2-3, discours des Platéens contre les Thébains; tr. R. Weil)

### *Quelques emplois philosophiques notables*

À côté des significations ordinaires auxquelles ils ont parfois imprimé de légères inflexions, les philosophes ont également proposé quelques innovations. Mélissos est ainsi le premier à poser une liaison entre des réalités comme telles et leur forme<sup>17</sup>:

<sup>16</sup> Thucydide, III, 82, 2 (tr. R. Weil): «À la faveur des troubles, on vit s'abattre sur les cités bien des maux, comme il s'en produit et s'en produira toujours tant que la nature humaine restera la même, mais qui s'accroissent ou s'apaisent et changent de forme (τοῖς εἶδεσι) selon chaque variation qui intervient dans les conjonctures. En temps de paix et de prospérité, les cités et les particuliers ont un esprit meilleur parce qu'ils ne se heurtent pas à des nécessités contraignantes; la guerre, qui retranche les facilités de la vie quotidienne, est un maître aux façons violentes, et elle modèle sur la situation les passions de la majorité.»

<sup>17</sup> Philosophe du milieu du V<sup>e</sup> siècle et contemporain d'Hérodote, Mélissos s'attaque aux croyances sur le réel. Son argumentation est la suivante: les hommes croient en

Bien que nous affirmions que des choses multiples (πολλά) existent, qu'elles sont éternelles et qu'elles possèdent formes et force (εἶδη τε καὶ ἰσχὺν ἔχοντα), toutes nous paraissent s'altérer et changer conformément à notre observation courante. Il est donc clair que nous ne voyions pas correctement et que ce n'est pas à bon droit que nous sommes d'avis que ces choses multiples existent; elles ne changeraient pas, en effet, si elles étaient vraies. (B 8, extrait)

Dans cet argument destiné à invalider la vérité de la sensation, Mélissos pose que les réalités multiples paraissent exister, être éternelles et posséder formes et force. Mise en balance avec la *résistance* (ἰσχύς), l'εἶδος renvoie à la configuration externe, la morphologie apparente ou la constitution extérieure, afin de désigner la chose telle qu'elle apparaît, dans sa constitution formelle manifestement inaltérable. L'occurrence n'apporte aucune innovation sémantique à proprement parler, hormis le fait que Mélissos ne renvoie pas à un aspect particulier d'une chose donnée, mais plutôt à la dimension aspectuelle des sensibles en tant que tels.

Philosophe présocratique chez qui le nombre d'occurrences d'εἶδος est le plus élevé (sept au total), Empédocle façonne un emploi philosophique inspiré du sens ordinaire :

Mais si ta foi venait à manquer sur ces sujets, à savoir comment d'eau, de terre, d'éther et de soleil mêlés sont nées tant de formes et de couleurs de choses mortelles (εἶδη τε γενοῖατο χροῖά τε θνητῶν) telles qu'elles sont à présent ajustées par Aphrodite. (B 71, 3)

Dans ce fragment, Empédocle compare les formes des réalités visibles à celles du potier et du peintre. De même que le potier moule le pot en mêlant l'eau à la terre ou que le peintre peint des figures à partir de pigments, Aphrodite conçoit les êtres à l'aide des racines (cf. B 73, 2 et B 23, 5). La divinité conjonctive ne façonne pas les réalités à partir de modèles préexistants. Elle imprime aux réalités des couleurs et des formes qu'elle crée. Εἶδος reste indubitablement dans le champ de l'apparence sensible. Toutefois, alors que la langue ordinaire identifie la forme à la chose saisie dans son ensemble, Empédocle esquisse une distinction conceptuelle que Platon et Aristote viendront prolonger. Dans ses fragments, les êtres se différencient en fonction de trois critères (B 22,7) : par l'origine (γέννησι), par le mélange (κρήσει) et par les

la réalité des choses parce qu'ils se fient à leurs sens. Or leurs données entrent en contradiction avec les arguments qui établissent l'immutabilité de l'Être, dans la mesure où ils font croire à un changement. Par conséquent, il faut renoncer à croire en la fiabilité des sens.

formes moulées (εἶδεσιν ἐκμάτοισι). Ces trois instruments descriptifs des réalités révèlent une différence triple qui, lue non sans anachronisme, équivaudrait à celle entre la cause, la matière et la forme. En d'autres termes, avec Empédocle surgit une distinction entre la forme de la réalité et la réalité prise dans sa matérialité: il se situe à un niveau plus fin de l'analyse du réel, où il serait possible de distinguer le principe formel de la matière auquel il imprime une disposition. Cependant, Empédocle continue à employer le pluriel, sans encore parler de *la* forme de telle réalité, et ne se lance pas dans une analyse hylémorphique<sup>18</sup>.

Le premier emploi strictement abstrait et philosophique d'εἶδος est dû à Philolaos<sup>19</sup>:

Le nombre possède en vérité deux formes propres (δύο ἴδια εἶδη), l'impair et le pair, ainsi qu'une troisième, formée du mélange des deux autres, le pair-impair; de chacune des deux formes (εἶδος) il existe de nombreuses figures (μορφαί) qu'indique chaque objet considéré en son identité. (B 5)

Philolaos applique εἶδος au domaine mathématique, pour distinguer entre deux *formes propres* (εἶδος) des nombres et des *formes individualisées* des nombres (μορφή). Il aboutit de ce fait à la première esquisse de procédure de division, au sein de laquelle:

1. le niveau le plus large est occupé par le *nombre* dans sa généralité et correspond au niveau *générique*.
2. le niveau intermédiaire du pair, de l'impair et de leur mélange est celui des εἶδη, qui dans ce cas constituent ce que d'aucuns appellent plus tard les *espèces*.
3. le dernier niveau est celui des individus, les μορφαί, qui sont les nombres tels qu'ils sont utilisés dans l'étude des réalités.

Proche du sens de *sorte* ou de *type* rencontré à de nombreuses reprises, cet emploi manifeste une double différence. D'une part, il s'inscrit au sein d'un système de hiérarchisation, où les nombres reçoivent une dénomination distincte selon le niveau qu'ils occupent. D'autre part, il

<sup>18</sup> Anaxagore emploie ἰδέα dans un sens analogue à l'εἶδος d'Empédocle: «Puisqu'il en est ainsi, il faut estimer que beaucoup de choses de diverses sortes se trouvent dans tous les composés, qu'elles sont les semences (σπέρματα) de toutes les choses et contiennent les diverses sortes de formes, de couleurs et de saveurs (ιδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιάς καὶ ἡδονάς, B 4).» Pour l'interprétation des fragments d'Empédocle, J. Bollack, *Empédocle*, 4 vol., édition, traduction et commentaire des fragments, Paris, Gallimard, 1965-1969.

<sup>19</sup> Pythagoricien du V<sup>e</sup> siècle. Lire C.A. Huffman, *Philolaos of Croton. Pythagorean and Presocratic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

s'éloigne du sens ordinaire en ce qu'il ne regroupe plus seulement un ensemble d'individus dotés d'une apparence commune, mais il délimite ce qui ressemble à un critère spécifique (le pair, l'impair, le mixte) dont tous les individus subsumés participent. La différence ne résulte plus d'une figure ou d'une caractéristique visible, mais elle provient d'une qualité intrinsèque. L'opposition entre les nombres pairs et impairs n'est pas seulement formelle (aspectuelle); elle concerne leur nature même ou leur définition.

Une génération plus tard, Archytas parle «des deux premières formes de l'être (τὰ τῷ ὄντος πρώτιστα δύο εἶδεα), qui sont elles-mêmes sœurs»<sup>20</sup>. Étant donnée la brièveté du témoignage, il est difficile de déterminer ce que l'auteur entend par *ces deux premières formes*. S'agissant d'un système fondé sur les mathématiques, il pourrait renvoyer au nombre et à la grandeur. Déjà présente chez Philolaos, l'idée de généralité se trouve dans un autre fragment:

Et dans les domaines où la géométrie se révèle impuissante, l'art du calcul, tout en fournissant aussi des démonstrations, peut de surcroît, pour peu qu'il soit question de formes (εἰδέων πραγματεία), traiter aussi des formes (περὶ τοῖς εἶδεσιν). (B4)

Dans ce fragment, Archytas applique εἶδος aux *formes des nombres* et se réfère à l'art du calcul de façon explicite. Comme chez Philolaos, il pourrait signifier le pair et l'impair, mais aussi l'un, la dyade et la tetractys, la limite et l'illimité, etc. En conclusion, aussi difficiles à interpréter que soient ces fragments, ils impliquent l'idée d'une forme au sens de généralité qui regroupe des individus dotés d'un caractère commun.

Enfin, Démocrite va donner un tour surprenant à ἰδέα<sup>21</sup>. Philosophe attentif aux possibilités de la langue, il avait une conscience aiguë de la nécessité d'élaborer un lexique philosophique et technique distinct de l'usage ordinaire. Sans doute fut-il le premier à investiguer en ce sens. Par exemple, il n'hésite pas à forger un terme, en dépit de l'étymologie et de la langue, s'il s'avère légitime au sein de ce système fondé sur l'opposition entre deux principes, les atomes et le vide<sup>22</sup>. S'il lui arrive

<sup>20</sup> Pythagoricien de la fin du V<sup>e</sup> et du début du IV<sup>e</sup> siècles; B 1. Voir C.A. Huffman, *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

<sup>21</sup> Originaire d'Abdère, il fut actif dans la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle et au début du IV<sup>e</sup>, soit à l'époque de Socrate et de Platon.

<sup>22</sup> Pour parler du vide (κένος), Démocrite emploie οὐδέν (littéralement rien, aucun, néant). Par opposition au non-être compris comme négation de l'être, il forge le terme δέν pour désigner ce qui relève du domaine de l'être, car à ce dernier doit correspondre un

de recourir à la langue ordinaire, il opte alors pour une tournure ou un style inhabituels. À cet égard, il pourrait avoir attribué une signification nouvelle à ἰδέα: l'atome. Nous ne disposons cependant que d'un seul fragment, dont le sens serait en lui-même incertain s'il n'était confirmé par quelques témoignages<sup>23</sup>:

Du tout s'est séparé un tourbillon d'ἰδεῶν (ou εἰδέων). (B 167)

D'un amalgame originaire (τὸ πᾶν) se serait séparé un tourbillon de formes diverses. Une idée analogue apparaissait déjà chez Empédocle et Anaxagore, pour qui des formes surgissaient à partir d'un tout indifférencié — ou du moins sans forme. Toutefois, alors que ceux-ci voulaient rendre compte de la multiplicité des aspects que revêtaient les réalités élaborées à partir des principes élémentaires (les racines ou les semences), Démocrite appelle formes *les principes élémentaires eux-mêmes*, les particules de matière qui, par leur rassemblement, engendrent le monde. Pourquoi Démocrite utilise-t-il ἰδέα, s'il dispose déjà d'ἄτομον, de δέν, de ῥυσμός et de σχήμα<sup>24</sup>? La raison pourrait provenir de l'angle sous lequel les atomes diffèrent les uns des autres au sein du système. Ils ne se distinguent pas par la solidité, puisque par définition ils sont tous insécables et infrangibles. Une différence apparaît néanmoins dans la cosmologie: à l'intérieur du tourbillonnement, les atomes plus légers volent vers la périphérie, tandis que les plus lourds restent au centre. Régis par les seules lois de la nécessité, ce critère du poids cède pourtant la place à un autre plus fondamental, qui permet véritablement les assemblages entre atomes: la forme. Parmi les atomes, les plus lisses s'assemblent entre eux uniquement pour donner naissance aux êtres intelligents. Quant aux autres, leurs formes respectives rendent possible la diversité des assemblages. De ce point de vue, les atomes diffèrent *en tant que figures*: leur réalité

terme positif qui accentue le contraste avec le vide et la privation du néant (οὐ-δέν). Il renverse ainsi l'étymologie, puisque οὐδέν est formé de la négation οὐ et du numéral ἕν, entre lesquels s'est intercalé un δ épenthétique. Cf. B 156. Sur cette création lexicale, J. Salem, *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, Vrin, 1996, p. 60-66.

<sup>23</sup> Pour les témoignages selon lesquels Démocrite aurait désigné les atomes par ἰδέα: A 57 et A 102. De plus, dans le fragment B 6, Sextus Empiricus lui attribue un ouvrage Περὶ Ἰδεῶν qui devait traiter des atomes, de leur constitution et de la formation de l'univers.

<sup>24</sup> Sur les illusions philologiques auxquelles ἰδέα a donné naissance chez les interprètes de Démocrite, J. Salem, *op. cit.*, p. 34-40. Ce dernier invoque la polysémie du terme pour expliquer ce choix: apparence, forme, espèce.



s'identifie à celle de figures dont les différences constituent la condition de possibilité de la variété des agglomérats (cf. A 131).

Si, avec Démocrite, ἰδέα conserve un sens indéniablement matériel, ces figures ne constituent plus des objets sensibles à proprement parler, dans la mesure où les atomes échappent à la sensation (B 11). Sans être situés hors du monde, ils excèdent les conditions de la sensibilité et seule la connaissance véritable — la connaissance intellectuelle des raisons — parvient à les concevoir. Dès lors, si Démocrite préfère un synonyme à un autre pour désigner les atomes, sans doute est-ce pour accentuer un de leurs aspects, selon le contexte.

#### *Un emploi particulier: la rhétorique*

En marge de l'influence linguistique exercée par la philosophie, les sophistes et rhéteurs ont initié d'autres applications à caractère technique. Les *Nuées* d'Aristophane attestent déjà, en effet, d'un emploi d'ἰδέα pour désigner les figures rhétoriques<sup>25</sup>. Cette signification s'explique en deux temps. Dans un premier temps, elle illustre la transition du sens d'apparence et de configuration extérieure de l'objet à un tour de phrase décrivant une *façon de parler*. La façon de parler d'un individu correspond à la forme selon laquelle l'action d'un locuteur, la parole, se manifeste à un auditeur. Dans un second temps, cette signification dérivée se cristallise en un emploi technique: une figure de style constitue bien une certaine forme (configuration) de la parole. Dans ces conditions, ce sens technique en usage chez les rhéteurs et orateurs du IV<sup>e</sup> siècle semble né d'une évolution naturelle de la langue ordinaire.

#### *Conclusions préplatoniciennes*

D'une signification originaire unique et commune, l'apparence d'une personne, εἶδος et ἰδέα ont abouti à une polysémie à laquelle les philosophes ont participé par l'attribution d'un sens plus abstrait<sup>26</sup>. Bien que la chronologie relative soit impossible à établir avec fermeté, il ressort de ce parcours que l'évolution d'un terme a dû influencer celle de l'autre, dans la mesure où leurs trajectoires s'avèrent strictement paral-

<sup>25</sup> Les *Nuées* furent représentées en 423 acn; cf. *Nuées*, 545-548; *Theesm.*, 434-439.

<sup>26</sup> Il faut ajouter deux considérations statistiques sur ce point précis. D'une part, εἶδος est de loin le terme le plus représenté chez les philosophes. D'autre part, les fragments de Parménide et d'Héraclite ne comportent aucune occurrence de ces termes. Le cas de ce dernier pourrait s'expliquer par le fait que, philosophe du λόγος, il n'était pas un penseur de la vision et de l'apparaître. Sur ce point, lire les conclusions d'A. Motte, dans *Philosophie de la Forme*, *op. cit.*, p. 60-63.

lèles. Seule nuance, quand les deux termes surgissent dans un même contexte, ἰδέα paraît légèrement plus attaché au domaine physique et au visible. L'évolution sémantique dessine trois lignes essentielles, qui influenceront toutes les trois la théorie platonicienne des Idées :

1. De l'apparence de l'individu anthropomorphe, l'usage s'étend à celle de l'animal, puis de l'objet, enfin de la réalité non individuée. À ce dernier stade, il se rapporte, dans la langue ordinaire, à une action (emploi dynamique) ou, dans la langue philosophique, à une entité abstraite telle que l'être ou le nombre. Dès avant Platon, les Pythagoriciens ont en effet appliqué εἶδος à des entités abstraites et absolument non sensibles.
2. À l'emploi aspectuel des débuts (accusatif de relation ou génitif subjectif) s'ajoute un emploi absolu (sans qualificatif ou en position de sujet), pour lequel il devient possible de parler de *la forme*.
3. La forme de l'individu (singulier) évolue vers les formes des individus (pluriel), puis vers l'idée de totalité, pour aboutir au double sens non technique de *type* et technique d'*espèce*.

Tous ces sens vont se maintenir à l'époque de Platon. L'idée de forme visible, d'aspect, ne disparaît pas du vocabulaire philosophique, puisqu'elle demeure chez Gorgias et Critias pour qualifier la beauté, ou chez Diogène d'Apollonie pour désigner, par ἰδέα, la forme extérieure ou l'aspect des animaux (B 5).

De ce parcours se dégagent quatre chemins qui mènent à Platon :

1. Tant les Pythagoriciens que Démocrite les appliquent à des réalités principielles. Si le sens platonicien ne semble rien partager avec celui de l'atomisme, des deux côtés ἰδέα est pourtant attribué aux éléments les plus fondamentaux du système, les atomes d'une part, les Formes de l'autre.
2. Les Pythagoriciens utilisent εἶδη pour qualifier des espèces de réalités qui peuvent être considérées comme quasi intelligibles (les nombres).
3. Représentant de l'Éléatisme, Mélissos parle d'un εἶδος vigoureux qui ne change pas et qui, par contraste avec les réalités multiples, relève proprement de l'Être-Un.
4. La déesse d'Empédocle modèle les êtres à partir d'éléments préexistants. La route est tracée vers l'idée d'un modèle sur lequel se fonderait le principe démiurgique.

La philosophie présocratique et la langue ordinaire présentent tous les éléments linguistiques qui devront aboutir à la constitution des Idées

platoniciennes. Pourtant, aucun auteur antérieur à Platon n'aura l'idée de les nouer comme ce dernier, afin de donner véritablement naissance au concept d'Idée.

## 2. Le développement de la théorie platonicienne des Idées

La transition des Présocratiques à Platon passe par l'intermédiaire du rôle de Socrate dans la recherche de concepts, c'est-à-dire d'entités générales utiles pour penser par subsumption les réalités singulières. L'investigation socratique constitue un préalable à l'institution du concept d'Idée lui-même, dans la mesure où elle se met en quête d'un absolu dépassant les instances particulières et affranchi des aléas des circonstances, qui réponde à la question: «qu'est-ce que?» Toutefois, puisque Socrate lui-même n'a rien écrit, l'attribution à ce concept des noms d'εἶδος et d'ἰδέα ne peut être imputée qu'à Platon.

L'œuvre de Platon est généralement divisée en trois périodes: jeunesse, maturité et vieillesse. À chacune correspondent des états différents de la conception des Idées. Dès lors, si les sens d'εἶδος et d'ἰδέα se fixent au cours des deux premières, ils subiront de légers infléchissements jusque dans la dernière<sup>27</sup>.

### *Les premiers dialogues*

Les premiers dialogues de Platon comptent peu d'occurrences d'εἶδος et d'ἰδέα, qui servent le plus souvent à désigner l'*aspect extérieur* ou la *beauté*<sup>28</sup>. Plus rarement, ils portent le sens de *sorte* ou de *classe*, c'est-à-dire de l'espèce comprise de façon non technique. Ils ne désignent jamais l'Idée platonicienne. Deux passages retiennent cependant l'attention:

À moins que, selon toi, ce qui fait qu'une action est pieuse ne soit pas toujours identique; à moins encore que l'action impie ne soit pas toujours le contraire de l'action pieuse et, par conséquent, toujours identique, elle aussi. Est-ce qu'il n'est pas vrai que tout ce qu'on doit tenir pour impie est

<sup>27</sup> Les interprètes de la théorie platonicienne ont longtemps privilégié la traduction d'Idée à celle de Forme, afin de la distinguer de la forme aristotélicienne. Sous l'influence toutefois des études consacrées à Aristote, Forme est récemment venu concurrencer Idée. S'agissant de Platon, ces deux traductions modernes sont synonymes.

<sup>28</sup> *Alcibiade*, 119c; *Charmide*, 157d; *Lysis*, 204e, 222a; *Protagoras*, 352a. La liste exhaustive des occurrences, analysées par dialogue, se trouve dans Motte-Rutten-Somville, *Philosophie de la Forme*, op. cit.

le même semblable à lui-même (αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὁμοίον) et de même caractère (ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν) en tant qu'impie? (*Euthyphron*, 5d; tr. A. Croiset modifiée)

L'enquête sur la piété correspond à la recherche d'un caractère unique et commun à toutes les actions pieuses, tel qu'il se retrouve dans tout ce qu'il y a de pieux. Émerge donc de l'examen un double trait essentiel de cette ἰδέα: l'*identité à soi* et l'*universalité*.

Rappelle-toi donc: je ne t'ai pas invité à me faire connaître une ou deux de ces nombreuses choses qui sont pieuses, je t'ai demandé quel est précisément le caractère générique (ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος) qui fait que toutes les choses pieuses sont pieuses (ὅτι πάντα τὰ ὅσια ὀσιὰ ἐστίν). Car tu as déclaré, je crois, qu'il existe bien un caractère unique (μία ἰδέα), par lequel toute chose impie est impie et toute chose pieuse est pieuse. (*Euthyphron*, 6d-e; tr. A. Croiset)

Ces passages contiennent les seuls emplois *techniques* d'εἶδος et d'ἰδέα dans les dialogues de jeunesse<sup>29</sup>. L'un comme l'autre désignent le caractère propre aux choses pieuses, c'est-à-dire ce qui fait que le pieux est pieux, l'impie impie. Ils ne s'identifient donc pas à une forme qui rassemblerait toutes les choses pieuses, mais à ce qui leur confère le caractère de piété. Dans ces textes, Platon pose l'existence d'une *forme* entendue au sens du caractère déterminant d'une telle façon la réalité réceptrice du nom qui lui correspond. Néanmoins, cette forme ou ce caractère ne constitue pas encore l'Idée proprement dite, dans la mesure où il n'est nullement question, de façon explicite du moins, d'en postuler l'existence indépendante et séparée. Par ailleurs, les objets sensibles qui accueillent le caractère ne sont pas encore conçus comme des imitations dégradées de moindre niveau ontologique, qui recevraient l'appellation (pieux, beau) de manière partiellement impropre. Le problème d'une telle perspective surgit d'emblée: à ne pas chercher le caractère unique et commun à toutes les manifestations en dehors d'elles-mêmes, c'est-à-dire dans un principe qui en serait séparé, Socrate se heurte à l'impossibilité d'atteindre un résultat satisfaisant — d'où le caractère aporétique des dialogues socratiques et de leur méthode zététique.

Dans ces extraits, l'emploi n'est plus puisé dans la tradition littéraire, même s'il n'est pas sans rappeler l'εἶδος de Philolaos. Com-

<sup>29</sup> Il faut y ajouter un passage de l'*Hippias majeur*, dans lequel Socrate se déclare à la recherche du beau en soi, c'est-à-dire de la forme en vertu de laquelle ce qui est beau est beau (289b-d).

ment Platon passe-t-il donc de la *sorte* au *caractère*? En procédant à une inversion logique de la notion de *sorte* telle qu'elle était comprise jusqu'alors — inversion peut-être amorcée par les Pythagoriciens. Dans une *espèce* ou une *sorte* au sens ordinaire, les individus confèrent le caractère au genre: l'espèce est définie à partir du caractère commun que partagent l'ensemble de ses membres. Or, par métonymie, εἶδος et ἰδέα ne désignent plus seulement l'espèce, mais le caractère qui en unit les membres. Par conséquent, chercher l'εἶδος et l'ἰδέα revient à chercher ce qui confère à l'espèce son unité, autrement dit le caractère en vertu duquel chaque membre est dit lui appartenir.

Ces premières occurrences platoniciennes s'inscrivent dans la recherche de ce que la chose est *en elle-même* (le beau, le pieux, la vertu, etc.). Sous les traits de Socrate, Platon se met en quête du caractère qui confère à la chose son être: à partir du moment où il est reconnu que la chose *est* quelque chose, il reste à justifier en quoi elle l'est. Ce type de démarche résulte déjà, à certains égards, du postulat de la réalité de l'espèce et de son caractère unitaire, sans qu'il ne soit encore rendu explicite. Si, dans ces dialogues, la théorie platonicienne des Idées n'a pas encore été thématifiée, il paraît normal que Platon ne parle pas encore d'Idée. Dans la bouche de Socrate pourtant, qui enquête sur des absolus (qu'est-ce que le beau, le pieux, etc.), émerge une recherche et un vocabulaire connexe. De cette façon, pour désigner la forme qui n'est pas encore la Forme proprement dite, Platon n'emploie pas uniquement εἶδος et ἰδέα, mais recourt à d'autres périphrases: l'adjectif neutre substantivé (le beau, le pieux), le singulier (la piété, la beauté), le pronom personnel d'identité (αὐτό), la locution relative *ce qu'est* (ὃ ἐστὶ). Il insiste également sur l'unité du caractère (μία ἰδέα). Toutes ces expressions vont traverser l'œuvre de Platon, étant d'ailleurs plus fréquentes pour désigner les Formes que le recours à εἶδος et ἰδέα.

Les quelques emplois techniques d'εἶδος et d'ἰδέα rencontrés dans les dialogues de jeunesse cohabitent avec les différents sens rencontrés dans la langue ordinaire. En réalité, les usages techniques ne chasseront jamais les plus classiques — à l'exception du sens d'*aspect extérieur*, absent des *Lois*, tandis que l'*espèce* y est bien représentée. Parfois, un même contexte compte plusieurs occurrences d'εἶδος aux nuances variées, ou bien une seule occurrence peut recevoir plusieurs traductions. Dès lors, l'arbitrarité des traductions ne doit pas dissimuler que l'oreille de l'auditeur grec entendait un seul et même terme, dont elle pouvait reconnaître la polysémie éventuelle là où nous sommes contraints d'abonder en précisions.

Dialogue de transition, le *Ménon* comporte une distinction subtile entre sens philosophiques et sens ordinaires d'εἶδος, puisque les premiers apparaissent dans la bouche de Socrate, alors que les seconds sont attribués à Ménon (qui entend par là l'*aspect*). Partout, εἶδος est accompagné de l'adjectif d'identité, τὸ αὐτὸ εἶδος. Il désigne le caractère par quoi la vertu est cette vertu :

— Est-ce seulement la vertu, Ménon, que tu distingues ainsi en vertu de l'homme, vertu de la femme, et ainsi de suite; ou bien fais-tu également les mêmes distinctions pour la santé, pour la taille, pour la force? La santé, chez l'homme, est-elle, suivant toi, une autre chose que chez la femme? Ou bien si la santé est bien la santé, n'est-ce pas partout le même caractère (ταῦτὸν πανταχοῦ εἶδος), que ce soit chez l'homme ou chez n'importe qui?

— Il me paraît que la santé est une seule et même chose, chez l'homme et chez la femme.

— Et aussi la taille ou la force? Si une femme est forte, elle le sera par le même caractère (τῷ αὐτῷ εἶδει), c'est-à-dire par la même force? Quand je dis: la même force, je veux dire que la force n'est pas moins la force, pour se trouver chez un homme ou chez une femme. Y vois-tu quelque différence? (*Ménon*, 72d-e, tr. A. Croiset modifiée)

Les dialogues de jeunesse offrent un emploi technique proprement platonicien dont le *Ménon* confirme les principaux traits. Dans son usage philosophique, Platon entend par εἶδος et, plus rarement, par ἰδέα d'une part *ce qui est général et commun*, par opposition à ce qui est particulier et qui se trouve dans les nombreuses instances de ce caractère général; d'autre part *ce qui est un et identique*, par opposition à ce qui est multiple et varié. Apparaissent déjà certains des principaux attributs de l'Idée platonicienne: l'*universalité*, l'*unité* et l'*identité*. Toutefois, il faut attendre les dialogues de la maturité pour que surgisse la théorie des Idées proprement dites, qui les pose comme des existences séparées.

### *Les dialogues de la maturité*

La théorie des Idées se développe dans les dialogues de la maturité<sup>30</sup>. Platon y expose la voie d'accès vers les Formes, leurs multiples facettes, leurs caractéristiques gnoséologiques, leurs rapports réciproques et le fonctionnement de la science qui les prend pour objet. Les exposés

<sup>30</sup> Sur la théorie platonicienne des Idées dans l'œuvre de la maturité et de la vieillesse, mais aussi sur sa postérité dans le platonisme ultérieur, on consultera plusieurs contributions, en italien, dans F. Fronterotta et W. Leszl (éd.), *Eidos — Idea. Platone, Aristotele et la tradizione platonica*, Sankt Augustin, Academia, 2005; ainsi que J.-F. Pradeau (éd.), *Platon. Les Formes intelligibles*, Paris, P.U.F., 2001.

suivants visent à esquisser une présentation et un commentaire de quelques textes essentiels.

### Le Banquet

Dans le *Banquet*, la prêtresse Diotime décrit à Socrate les différentes étapes de l'initiation à la beauté. Dès son jeune âge, il faut s'entraîner à aimer les beaux corps. À partir d'un seul dont la contemplation incite à formuler de beaux discours, la beauté finit par apparaître semblable en d'autres, au point de constater que la beauté est en tous *une et identique*. La compréhension de ce caractère conduit alors à s'éprendre de tous les beaux corps, et plus d'un seul (210a-b). Ensuite, la beauté des âmes se révèle supérieure à celle des corps et entraîne la production de meilleurs discours. Elle s'apprécie dans les actions (puisque la beauté psychique ne peut faire l'objet d'une saisie esthétique), dans les lois puis, au niveau le plus élevé, dans les sciences. Parmi elles, la plus élevée est celle du beau lui-même, qui sait que dans toutes ses manifestations, corporelles ou psychiques, la beauté est *toujours semblable à elle-même*. Ce chemin mène donc à *l'immense étendue du beau*, à *l'océan du beau*, qui rend possibles les discours les plus aboutis, enfantés par l'amour du savoir (210b-d).

Accéder à la Forme n'est pas chose immédiate mais requiert une éducation et une acquisition progressive de connaissances. En premier lieu, l'expertise esthétique permet de saisir l'unité et l'identité du caractère (εἶδος) à travers l'ensemble des manifestations sensibles. Toutefois, cette beauté ἐπ' εἶδει n'est pas encore la Forme de la beauté. Elle ne renvoie à ce stade qu'à la compréhension du fait qu'il existe un caractère unique et commun à toutes les manifestations physiques. En second lieu, il faut pouvoir dépasser la sphère de la sensibilité pour atteindre à l'invisible. Puisqu'il est impossible de juger de la beauté d'une âme par la sensation, il faut remonter des actions, puis des lois, à l'âme qui les a produites. Dans la mesure où les âmes peuvent davantage s'approcher de la Beauté, elles manifestent un degré plus élevé du beau: le privilège du psychique sur le physique provient d'un plus haut degré de durabilité et d'union avec la Beauté, quand le corps se trouve soumis à la contingence et à l'éphémère. Enfin, les sciences permettent d'atteindre la véritable universalité. Leur supériorité provient de leur capacité à saisir la fin et les moyens de toute action ou de toute loi.

Ce mouvement d'élévation est un mouvement vers la généralité. Le corps singulier entraîne à apprécier tous les corps et, ainsi, à développer la capacité à comparer toutes les manifestations singulières, sans atteindre

l'universalité du caractère. Ce premier moment est décrit comme une *délivrance* et un *arrachement* à l'unicité apparente du beau corps de l'aimé, qui attise la fascination. L'éducation conduit à reconnaître un *caractère unique* à travers une multiplicité, ensuite à saisir ce qu'il a de beau, enfin à comprendre pourquoi et comment il le produit. Seule cette dernière étape s'identifie à la connaissance de l'εἶδος. Elle constitue également un *mouvement de libération*: si toutes les sciences sont belles, elles engendrent un désir de toutes les acquérir. Cette attitude relève d'une confusion entre amateur de spectacles et philosophe, pour qui la véritable science n'est pas constituée par l'ensemble des sciences particulières, mais par la connaissance d'un seul type d'êtres. L'ascension consiste donc à passer d'une illusion d'unicité, que suscite le corps de l'aimé, à la multiplicité des belles choses, qui participent du même caractère, afin d'atteindre ensuite ce qui est véritablement un et unique, le beau en soi.

Plusieurs constats s'imposent. Premièrement, la connaissance intelligible nécessite un ancrage dans le sensible: apprécier les corps et reconnaître leur beauté s'avère nécessaire pour ensuite connaître et apprécier la beauté des âmes. Deuxièmement, la connaissance du beau entraîne la production de meilleurs discours. Elle ne constitue pas une connaissance purement esthétique, mais elle aboutit à un progrès de la discursivité. La connaissance de la Forme ne possède pas seulement une dimension théorique. En tant que connaissance de la fin et des moyens, la science du beau guide l'ensemble des actions de l'âme qui la possède. Il ne s'agit donc pas de se limiter à la contemplation, mais d'une part de définir comment atteindre l'absolu, d'autre part de trouver le moyen de le reproduire dans le contingent. Troisièmement, le mouvement d'élévation est régi par le *désir*, sans se limiter à la nécessité épistémologique.

Accéder à l'εἶδος, c'est chercher à atteindre l'*en soi* en partant du singulier. Le processus requiert de s'arracher au particulier, c'est-à-dire à ce qui est du côté du pour soi pour atteindre le beau tel qu'en lui-même:

Soudain il verra une certaine beauté qui par nature est merveilleuse, celle-là même, Socrate, qui était le but de tous ses efforts jusque là, une beauté qui tout d'abord est éternelle, qui ne connaît ni la naissance ni la mort, ni la croissance ni le déclin, qui ensuite n'est pas belle par un côté et laide par un autre, qui n'est ni belle en ce temps-ci ni laide en ce temps-là, ni belle sous tel rapport et laide sous tel autre, ni belle ici et laide ailleurs, en tant que belle pour certains et laide pour d'autres. Et cette beauté ne lui apparaîtra pas comme un visage, ni comme des mains ou rien d'autre qui appartienne au corps, ni non plus comme un discours ni comme une connaissance; elle ne sera pas non plus située dans quelque chose d'extérieur, par exemple dans un être vivant, dans la terre, dans le ciel, ou dans n'importe



quoi d'autre. Non, elle lui apparaîtra en elle-même et par elle-même, éternellement jointe à elle-même par l'unicité de sa forme (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν), et toutes les autres choses qui sont belles participent (μετέχοντα) de cette beauté de telle manière que la naissance ou la destruction des autres réalités ne l'accroît ni ne la diminue, elle, en rien, et ne produit aucun effet sur elle. (211a-b; tr. P. Vicaire)

Cet extrait mentionne tous les attributs de la Beauté. Tout d'abord, elle est *éternelle*, car elle ne connaît ni naissance ni mort, mais est immuable et incorruptible. Ensuite, elle est *absolue, intégrale* dans le temps et dans l'espace, *universelle* et non relative, car la relativité du beau provient de la variété des sujets qui le perçoivent. Enfin, elle est *incorporelle* et *non incarnée*, ni discursive ni intellectuelle. La Beauté est «*en elle-même et par elle-même, éternellement jointe à elle-même par l'unicité de sa forme*». Dès lors, le processus d'élévation qui y conduit connaît une rupture nécessaire de sa continuité. C'est *soudain* que l'on arrive à la beauté, et pas progressivement. La saisie de la Forme ne résulte pas d'un processus d'englobement et de totalisation. Il implique un déplacement du regard et un changement subit d'attitude cognitive.

Pour parler de la Forme du beau, Platon dit *la beauté*, qui est *en soi* et *par soi*, et qui possède un caractère unique (μονοειδὲς). L'εἶδος relève ici de l'attribut plutôt qu'il ne désigne la Beauté elle-même. La chose en elle-même présente une même forme tandis que les autres, les beautés singulières, en participent sans qu'elle-même en pâtisse. Le *Banquet* pose donc le mécanisme de la participation sans nous en dire davantage.

### Le Phédon

Le *Phédon* énonce l'*hypothèse* des Idées. Parler d'*hypothèse*, et non de théorie, ne renvoie pas à une construction psychique. Les Idées sont hypothétiques en ce que, d'une part, le postulat de leur existence s'avère nécessaire à la stabilité de la connaissance; d'autre part, il empêche de les envisager comme des objets que nous posséderions effectivement, alors que notre âme reste en quête de les atteindre<sup>31</sup>. Si le savoir était défini par la possession ou la maîtrise des Idées, celles-ci deviendraient des objets nous appartenant et nous étant relatifs. Dans ce cas, elles ne différeraient en rien des opinions. Par conséquent, le savoir doit être conçu comme un rapport de désir à l'égard des Idées, de manière à ce qu'elles demeurent toujours à distance et donc inaltérées par la connaissance que nous en prendrions.

<sup>31</sup> Ce rôle était celui du désir, *éros*, dans le *Banquet*.

L'hypothèse est la suivante: toute possession ou acquisition d'une manière d'être ou d'une propriété doit être tenue pour une participation ou entrée en participation d'une chose à une Idée. Or, dans l'exposé du mécanisme de la participation, apparaît une distinction technique entre εἶδος et ἰδέα. Soient les passages suivants:

Chacune des formes (ἕκαστον τῶν εἰδῶν) existe et est une chose déterminée (τι), et tout ce qui y participe en reçoit la dénomination (τὴν ἐπωνυμίαν). (102b; tr. P. Vicaire modifiée)

Et le feu, de son côté, à l'approche du froid, ou bien se dérobe ou bien périt: jamais il ne supportera, après avoir admis le froid, d'être encore ce qu'il était, c'est-à-dire du feu, et froid de surcroît. — C'est exact, répondit-il. — On peut donc dire, reprit-il, à propos d'exemples analogues, que non seulement la forme elle-même (αὐτὸ τὸ εἶδος) a droit éternellement à son nom particulier, mais que telle autre chose, qui n'est pas la forme en question, possède cependant le caractère de celle-ci aussi longtemps que dure sa propre existence (τὴν ἐκείνου μορφήν ἀεὶ ὅτανπερ ἦ). (103d-e)<sup>32</sup>

Les formes contraires (τὰ εἶδη τὰ ἐναντία) ne sont pas les seules à s'exclure mutuellement: il est aussi d'autres qualités qui sont incompatibles avec leurs contraires. (104c)

L'εἶδος est cause de la rectitude du nom attribué au participant. Par conséquent, le mécanisme de la participation se révèle la condition de la prédication correcte. C'est par la participation à l'Idée du grand qu'une chose grande est (dite) grande. Dit autrement, participer, c'est pouvoir être dénommé et prédiqué. Par le mécanisme de la participation, l'Idée confère à la chose le droit d'être prédiquée et de recevoir la bonne structure. Pour reprendre les mots de Monique Dixsaut, «l'εἶδος est responsable, en étant participé, de l'acquisition et de la possession des propriétés, de l'être et du devenir de quelque chose»<sup>33</sup>. Enfin, la participation à une Idée donnée empêche de participer à l'Idée contraire. L'exclusion réciproque des contraires ne provient pas des choses sensibles en devenir, puisqu'un même corps peut être tantôt chaud s'il est posé à proximité d'une source de chaleur, tantôt froid s'il est placé au réfrigérateur. En revanche, le Chaud et le Froid, qui sont les Idées auxquelles l'objet participe successivement, ne peuvent coexister au sein de ce même corps.

<sup>32</sup> Mis en balance avec l'εἶδος, cet emploi de μορφή rappelle le fragment de Philolaos, où le terme désignait la structure ou la forme individuelle, tandis que l'εἶδος relevait de l'espèce qui rassemble ces individus.

<sup>33</sup> M. Dixsaut, «Ousia, eidos et idea dans le *Phédon*», dans *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris, Vrin, 2000, p. 86. Cet article constitue l'étude la plus fouillée de la valeur philosophique respective de ces termes dans un dialogue platonicien.

Bref, par le mécanisme de la participation, l'εἶδος constitue ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est et peut être ainsi nommée. Qu'en est-il à présent de l'ἰδέα?

Il est évident que non seulement les contraires dont nous venons de parler s'excluent, mais toutes les réalités qui, sans être contraires entre elles, ont pourtant toujours leurs contraires, ne semblent pas admettre tel caractère (ἐκείνην τὴν ἰδέαν) contraire à celui qu'elles ont; à son approche, ces réalités cessent d'exister ou se retirent. Ne dirons-nous pas que le trois cessera d'exister et qu'il subira n'importe quoi plutôt que de tolérer, en restant trois, de devenir pair? (104b-c; tr. P. Vicaire légèrement modifiée) Jamais le caractère (ἰδέα) du pair ne surviendra à ce qui est trois. (104d-e)

Ἰδέα désigne l'action et le résultat de l'action de l'εἶδος (la Forme participée) qui impose sa détermination au participant et lui confère son caractère propre. Elle constitue donc ce qui interdit à une chose de devenir son contraire, c'est-à-dire de recevoir l'ἰδέα contraire et d'ainsi participer à deux εἶδη opposés. Elle vaut comme un frein mis au devenir, qui tente de dérober la chose à son participé, et fait en sorte que la chose cesse d'être un processus, dès lors qu'elle est œuvrée par l'εἶδος. L'ἰδέα est ce qui permet à la chose de résister aux altérations externes. En parlant du caractère du pair, Platon renvoie à l'ἰδέα de quelque chose. Elle est le signe que toute détermination est l'œuvre de l'εἶδος, autrement dit que la chose en pâtit afin de devenir connaissable et dicible. En ce sens, Platon renoue d'une certaine manière avec l'étymologie: l'ἰδέα s'identifie à ce à quoi une chose se reconnaît.

Dans le *Phédon*, εἶδος et ἰδέα renvoient aux principes de détermination et d'intelligibilité des réalités: en tant qu'εἶδος et ἰδέα, les Idées rendent possible le langage cohérent sur le devenir. En revanche, lorsqu'il s'agit de considérer leur être, Platon emploie οὐσία. Autrement dit, afin d'en souligner les trois aspects différents, Platon utilise trois noms qui renvoient à une seule et même réalité, l'Idée — deux se révélant parfois synonymes:

1. L'Idée en tant que réalité (οὐσία) — ce que désire le philosophe.
2. L'Idée en tant que *principe* de détermination (εἶδος).
3. L'Idée en tant qu'action et résultat de la détermination (ἰδέα) — ni l'Idée comme telle ni la chose, elle constitue la marque du lien entre les deux.

### La République

À partir de cette distinction entre εἶδος, ἰδέα et οὐσία, la *République* met en avant une ἰδέα particulière: l'idée du Bien (*République*,

VI et VII). Dans le contexte d'une recherche sur les modes de connaissance de la réalité en vue de leur hiérarchisation, surviennent deux éléments clés de la pensée platonicienne: l'analogie du bien avec le Soleil (*Rép.*, VI, 506e-509d) et la désignation de l'idée du Bien comme ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (509b)<sup>34</sup>.

Or ce qui communique la vérité aux objets connaissables et à l'esprit la faculté de connaître, tiens pour assuré que c'est l'idée du bien (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν); dis-toi, en tant qu'elle est la cause de la science et de la vérité, qu'elle est connue; mais quelque belles qu'elles soient toutes deux, cette science et cette vérité, crois que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté, et tu ne te tromperas pas. Et comme ici on a raison de penser que la lumière et la vue ont de l'analogie avec le Soleil, mais qu'on aurait tort de les prendre pour le Soleil, de même là-bas on a raison de croire que la science et la vérité sont l'une et l'autre semblables au bien, mais on aurait tort de croire que l'une ou l'autre soit le bien; car il faut porter plus haut encore le mode d'être du bien (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν). (508e-509a; tr. É. Chambry modifiée)

Parmi les sens, la vue possède la particularité d'impliquer l'existence d'un milieu nécessaire à son déploiement: la lumière. Or, en tant que cause de la lumière, le Soleil se révèle la cause ultime de la vue, en même temps que sa condition de possibilité. Il reçoit l'appellation de fils du Bien, car ce qu'il réalise pour la vue dans le sensible, le Bien le produit pour l'intellect et l'intelligible. Lorsque l'âme se tourne vers les objets éclairés par la vérité et par l'être, c'est-à-dire par le Bien, elle en obtient en effet une vision claire et distincte, alors qu'elle a seulement des opinions variables de ce qui est imparfaitement éclairé par le Soleil, le sensible. En cela, l'Idée du bien est cause de la science et de la vérité (qui sont à l'Idée du bien ce que la vue est au Soleil: semblables au Bien, elles sont le moyen d'atteindre les choses intelligibles).

De la même façon que le Soleil est cause de génération (γένεσις) et d'accroissement (αὔξη καὶ τροφή) pour les visibles, le Bien octroie aux connaissables l'être (τὸ ὄν) et l'essence (ἡ οὐσία). À ce titre, il s'avère au-delà de l'essence, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, par son aïnesse et sa puissance. Existe-t-il donc une Idée supérieure aux autres, le Bien, qui

<sup>34</sup> Depuis l'Antiquité, ces passages ont engendré une abondance de commentaires. Dans les études récentes, on consultera R. Ferber, *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin, Academia, 1984; M. Dixsaut, «Encore une fois le bien», dans M. Dixsaut (éd.), *Études sur la République de Platon 2. De la science du bien et des mythes*, Paris, Vrin, 2005, p. 225-255; G. Reale et S. Scolnicov (éd.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin, Academia, 2002; G.X. Santas, «The Form of the Good in Plato's Republic», *Philosophical Inquiry*, 2, 1980, p. 374-403.

les ferait exister<sup>35</sup>? En réalité, la *République* obéit à une approche épistémologique au sens strict, qui vise à hiérarchiser les sciences. La science véritable, la plus haute, est celle qui impose aux objets qu'elle connaît la détermination de l'ἰδέα du bien. Or l'Idée du bien n'occupe aucune position privilégiée par rapport aux autres Idées, tout comme le Soleil demeure un objet sensible ordinaire. De même que nous voyons le Soleil, nous pouvons connaître le bien. L'Idée du bien constitue seulement la condition de possibilité du savoir authentique et reçoit pour cette raison l'ancienneté car, à titre de condition de la pensée, elle s'avère antérieure à tout objet de pensée<sup>36</sup>.

En tant que désir de savoir, la science est guidée par le désir le plus fondamental: l'aspiration au bien. Par conséquent, chaque acte de connaissance, chaque procédé dialectique, chaque reconnaissance de l'empreinte d'une Idée est marquée du sceau du bien, puisqu'il répond à un désir de bonification. Dans ces conditions, l'Idée du bien est supérieure aux autres, en ce sens que chaque acte de connaissance d'une Idée porte en lui l'ἰδέα du bien, en tant que résultat d'une aspiration au Bien. Pour un intelligible, il n'existe pas de différence entre être bon et être vraiment, entre valeur et vérité. En tant qu'intelligible, tout intelligible porte la marque du Bien (de même, un sensible ne sera bon qu'à se soumettre à la mesure de l'intelligence).

Aux dernières limites de l'intelligible est l'idée du bien, qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause universelle de tout ce qu'il y a de bien et de beau; que dans le visible, c'est elle qui a créé la lumière et le dispensateur de la lumière; et que dans l'intelligible, c'est elle qui dispense et procure la vérité et l'intelligence, et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse soit dans la vie privée, soit dans la vie publique. (517b-c)

Tout comme le Soleil est à la fois objet et cause de la vision, le Bien est objet et cause de la connaissance. De ce point de vue, d'un côté il ne diffère pas des autres Idées. Toute essence a la puissance de conférer ses propriétés à la multiplicité des choses qui en participent, le Bien également.

<sup>35</sup> Sous l'influence de la lecture néoplatonicienne, encore présente, les interprètes ont conçu cette supériorité de façon ontologique: le Bien occuperait un échelon du réel plus élevé que les autres Idées, qui en proviendraient.

<sup>36</sup> Cette question de l'Idée du bien resurgit dans le *Philèbe* à son extrême fin (64a-65b): cf. H.-G. Gadamer, *L'Idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, tr. P. David et D. Saadjian, Paris, Vrin, 1994; A. de La Taille, «Aux Portes du bien (64a7-65a6 et l'interprétation de Gadamer)», dans M. Dixsaut (éd.), *La Fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon 1. Commentaires*, Paris, Vrin, 1999, p. 365-383; S. Delcomminette, *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden, Brill, 2007.

De l'autre, il est la condition de possibilité de leur existence essentielle (de leur réalité intelligible), en ce qu'il constitue le τέλος de la dialectique — ce à quoi tend toute démarche dialectique et qui la justifie, conférant seul la perfection à la science parce qu'il en fixe la valeur. Il est le principe anhypothétique auquel la dialectique remonte par nature (sans la nécessité d'y remonter effectivement) et qui confère aux Idées leur statut anhypothétique (de la même façon que la lumière du Soleil, indubitable, confère leur être visible aux objets de la vision). Ce n'est pas ontologiquement que l'Idée du bien rend les Idées possibles, mais elle les fait être de façon indubitable en tant qu'essences, en tant qu'objets de la connaissance. En clair, l'ἰδέα du bien se situe au-delà de l'οὐσία, car cette dernière reste hypothétique tant que l'ἰδέα du bien ne lui a pas ôté ce caractère pour lui transmettre le sien.

La méthode dialectique: du Phèdre aux dialogues de vieillesse

À la faveur de l'exposé que le *Phèdre* consacre à la dialectique surgit un dernier aspect de l'Idée, que développeront les dialogues de la vieillesse. La dialectique se présente comme une double méthode de rassemblement (découverte des relations) et de division (entre espèces):

Tout d'abord, saisir d'une seule vue, et ramener vers un caractère unique (εἰς μίαν ἰδέαν), les notions éparses de tous côtés, afin de rendre clair en le définissant chaque point sur lequel on veut faire porter l'instruction. (265d; tr. P. Vicaire modifiée)

[Le second procédé] consiste, en retour, à pouvoir détailler par espèces (κατ' εἶδη) suivant les articulations naturelles (κατ' ἄρθρα), en tâchant de ne briser aucune partie comme le ferait un mauvais boucher sacrificateur. C'est ainsi que nous avons procédé tout à l'heure: nos deux discours ont ramené le trouble de l'esprit à l'unité d'une Idée commune (ἐν τι κοινῇ εἰδος); mais, comme d'un corps unique partent des couples de membres qui de nature ont le même nom et sont dits «de gauche» ou «de droite», ainsi nos deux discours ont considéré le dérangement d'esprit comme une espèce (εἶδος) naturelle unique (265e-266a)<sup>37</sup>.

La dialectique se présente comme la tâche et la science du philosophe. Elle consiste à trouver une définition, à atteindre une ἰδέα, en

<sup>37</sup> Ces textes présentent les caractères essentiels de la dialectique, qui reparaissent dans le *Sophiste*: «Celui qui en est capable, son regard est assez pénétrant pour apercevoir une forme unique (μίαν ἰδέαν) déployée en tous sens à travers une pluralité de formes dont chacune demeure distincte; une pluralité de formes, mutuellement différentes, qu'une forme unique enveloppe extérieurement; une forme unique répandue à travers une pluralité d'ensembles sans y rompre son unité; enfin de nombreuses formes absolument solitaires. Or être capable de cela, c'est savoir discerner, genres par genres, quelles associations sont, pour chacun d'eux, possibles ou impossibles (*Sophiste*, 253d-e; tr. A. Diès).

parcourant les εἶδη et en découvrant quelles relations l'Idée cherchée entretient avec les autres. La définition résulte de l'ensemble des relations que l'Idée entretient avec les autres. Dès lors, la division n'atteint jamais un εἶδος isolément, mais toujours pris au sein d'un faisceau de relations. Le *Phèdre* manifeste sur ce point une distinction entre εἶδος et ἰδέα. Εἶδος désigne l'Idée en tant qu'elle subsume l'ensemble des réalités participant à son caractère propre. En revanche, ἰδέα correspond à ce caractère propre, qui fait l'objet de la recherche et qui marque les réalités du sceau de l'εἶδος auquel elles participent. Elle est le caractère unique et commun à une multiplicité — une nuance que confirme le *Sophiste*:

En poursuivant la division de la manière que nous avons fait jusqu'ici, je crois apercevoir deux formes (εἶδη) de la mimétique; quant au caractère précis (ἰδέαν) que nous cherchons, en laquelle de ces deux formes le pourrions-nous trouver, c'est ce que je ne me sens pas encore capable de découvrir. (*Soph.*, 235c-d)

La dialectique n'est pas une *logique* qui réaliserait une hiérarchisation du monde en genres et en espèces, comme le proposera Aristote. Chez Platon, la méthode ne suit pas nécessairement un mouvement de restriction progressive de l'extension du genre par son découpage en espèces. Une espèce peut se trouver plus étendue que le genre auquel elle a été subordonnée. Pour quelle raison? Parce que la dialectique vise à organiser les Idées, c'est-à-dire à mettre au jour les relations qu'elles entretiennent mutuellement. Par conséquent, il importe moins dans la division de respecter une hiérarchie stricte d'inclusion (qui relèverait plus de la description *a posteriori* que de l'analyse *a priori*), que de s'attacher à diviser κατ' εἶδη, c'est-à-dire en veillant à ce que la division produise une différence qui épuise le genre et fasse apparaître des espèces possédant chacune une ἰδέα propre. Par exemple, il ne faut pas diviser en bêtes et en hommes l'εἶδος des animaux, car la partie *bêtes* aurait pour seul caractère propre la négation de la partie *hommes*, à savoir l'absence de λόγος. La division n'aboutirait pas à une opposition d'ἰδέα à ἰδέα contraires ou exclusives, mais d'ἰδέα à absence d'ἰδέα (cf. *Politique*, 262a-264b).

Au sein de la dialectique platonicienne, les εἶδη et ἰδέαι ne possèdent pas un statut purement logique, classificatoire. Dans sa division, la dialectique ne fait pas simplement apparaître deux *espèces* ou *sortes* de choses. Ces espèces demeurent les principes d'intelligibilité auxquels participent les multiples réalités sensibles qui en reçoivent leur nom. Si le mécanisme de la participation n'est plus aussi explicite dans le *Phèdre*, puis dans le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe*, Platon n'abandonne

pourtant pas l'hypothèse des Idées. Au contraire, la dialectique constitue la science qui consiste à déceler les relations qui apparaissent entre des Idées, afin non plus de comprendre les réalités sensibles et la prédication qui les valide, mais ces réalités intelligibles elles-mêmes<sup>38</sup>. Les Idées n'en demeurent pas moins des principes d'intelligibilité, dans la mesure où elles permettent de se comprendre réciproquement.

*Le Parménide: une critique des Idées?*

Au début du *Parménide* (130a-135c), le vieux Parménide confronte le jeune Socrate à une série d'objections relatives à la *séparation* des Idées et à la *participation* des sensibles. Ces difficultés semblent mettre en cause la conception platonicienne des Idées:

1. Faut-il postuler une Idée *en soi* et *par soi* (εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτὸ) pour toutes les choses — de l'un, de la ressemblance, du beau, du bien, mais aussi de l'homme, du feu, de l'air, ou même du cheveu, de la boue (130a-e)?
2. Si les sensibles *participent* à l'Idée, c'est-à-dire en reçoivent chacun une partie comme un voile s'étend sur plusieurs individus, l'unité de l'Idée ne sera-t-elle pas démultipliée? Et si être grand implique de recevoir une part de la Grandeur, cette portion ne sera-t-elle pas toujours plus petite que la Grandeur elle-même (131a-e)?
3. Si nous voyons un caractère un et identique (μία τις ἰδέα ἢ αὐτή) dans les diverses choses qui paraissent grandes, de la même façon ne devons-nous pas voir, au moyen de l'âme, un certain grand *un* qui embrasse à la fois ces choses grandes et le grand lui-même, et cela à l'infini (132a-b)<sup>39</sup>?
4. Si l'Idée est conçue comme une pensée (νόημα) — qui ne se produit nulle part ailleurs que dans l'âme —, celle-ci doit posséder un objet. L'unité de l'Idée ne se divise-t-elle pas alors en *activité pensante* et en *contenu pensé* (132b-c) ?
5. Si les Idées existent à titre de modèles (παραδείγματα) dont les choses sont des images, et si entre elles existe un rapport réciproque

<sup>38</sup> Si la participation était au cœur du *Phédon*, la *République* contenait déjà la dimension relationnelle (511b-c).

<sup>39</sup> Cet argument connaîtra une grande postérité, sous le nom de *Troisième homme* depuis Aristote, *Réfutations sophistiques*, 22; 178b37-179a10; *Métaphysique* A 9, 990b17; Z 13, 1038b35-1039a3 (voir aussi la section 1 de la contribution de B. Collette-Dučić, «Les Idées comme “pensées” : la suggestion de Socrate»). Pour une analyse complète et récente, D. El Murr, «Les Formes sans l'âme: *Parménide*, 131a-133a est-il une critique de la participation?», *Antiquorum philosophia*, 4, 2010, p. 137-160.



de ressemblance, dans ce cas ne faut-il pas poser des Idées de second niveau qui confèrent aux premières leur similitude, par participation, et cela à l'infini (132c-133a)?

6. Reste la difficulté la plus grave, liée à la *séparation*: à être séparées, les Idées ne sont-elles pas inconnaissables? Si pour chacune on pose une existence en soi (καθ' αὐτὴν οὐσίαν), elles n'entretiendront que des relations mutuelles, tout comme les sensibles. Le maître en soi sera maître de l'esclave en soi, le maître sensible de l'esclave sensible. Par conséquent, nous n'accéderons jamais à la science en soi, mais seulement à la science empirique. Et, à l'inverse, un dieu, qui possède la science en soi, ne connaîtra jamais les sensibles chez nous (133b-134e)<sup>40</sup>.

Ces apories impliquent-elles une prise de distance à l'égard de l'hypothèse des Idées? En réalité, comme le note Parménide, une nature bien exercée parviendrait à les lever car, à nier l'existence des Idées, la pensée ne saurait plus où se tourner et la *puissance dialectique* serait anéantie. Les Idées paraissent bien nécessaires au maintien de la philosophie (135b-c). En réalité, ces objections résultent toutes d'une conception des Idées dominée par le sensible. Comme la première le révèle d'emblée, les Idées sont envisagées à *partir des sensibles et de leurs propriétés*. La question est alors de savoir de quoi il y a des Idées, en se fondant sur l'expérience et la langue commune. L'Idée est ainsi *réifiées* et dotée de propriétés physiques: participer consiste à *prendre une part*, le grand en soi est conçu comme étant lui-même grand, la ressemblance est traitée sur le mode de la ressemblance entre des réalités sensibles. Enfin, la science est identifiée à une Idée, à un contenu, et non à une puissance ou à une activité. Bref, les Idées sont traitées, dans leur ensemble, comme des *objets*, même séparés.

À travers ces critiques, Platon vise moins sa propre conception que les représentations inadéquates des Idées. L'erreur consiste alors à traiter les Idées comme des objets statiques, à les envisager indépendamment de l'*activité* qui cherche à les saisir, donc à nier le rôle de l'âme pour les penser et prendre conscience de la déficience du sensible vis-à-vis de l'Idée. La première partie du *Parménide* a donc essentiellement pour fin de souligner la nécessité de comprendre la modalité d'existence propre

<sup>40</sup> Cette dernière aporie annonce l'objection que, dans le *Sophiste*, l'Étranger d'Élée adresse aux « Amis des Formes »: si connaître implique un *agir* et un *pâtir*, cette puissance ne convient pas aux Formes, car elles ne pourraient alors être conçues comme immuables (247d-249a).

aux Formes, différente de celle des sensibles: être avant tout un objet à penser, et non une réalité caractérisée par un ensemble de propriétés communes (immutabilité, unité, identité) qu'il faudrait dégager afin d'atteindre, en quelque sorte, l'Idée de l'Idée. Dès lors, il ne faut pas chercher à se représenter les Idées *en général*, car cela revient à les envisager de l'extérieur, à ne pas les penser. Il faut toujours se tourner vers une Idée donnée<sup>41</sup>.

### 3. Une idée, en guise de conclusion

Les deux termes, εἶδος et ἰδέα, servent à désigner l'Idée platonicienne. S'ils s'avèrent souvent synonymes, quelques textes esquissent une nuance sémantique entre leurs emplois techniques respectifs. Tandis qu'εἶδος désigne davantage l'Idée au sens généralement attribué à Platon, ἰδέα correspond à son caractère propre, ce qui s'imprime grâce au mécanisme de participation. À cet égard, εἶδος et ἰδέα paraissent dériver de la signification courante de type, sorte, espèce. Toutefois, renversant la logique de la pensée ordinaire, selon laquelle l'espèce est formée par les individus, Platon institue la participation à un εἶδος comme l'origine de la détermination des sensibles qui en participent. Il renoue néanmoins, d'une certaine façon, avec la signification d'*aspect extérieur*, originaire dans la langue grecque, dans la mesure où, si l'ἰδέα correspond à la *détermination* de la chose et l'εἶδος à la cause de la rectitude de la prédication, les deux termes servent à désigner ce à quoi une chose se reconnaît.

Enfin, une expression traverse l'œuvre de Platon, de l'*Euthyphron* à l'extrême fin des *Lois*: μία ἰδέα. Elle constitue le *leitmotiv* de la recherche philosophique. Définir une réalité revient à atteindre le caractère unique et commun. Par conséquent, là où εἶδος semble un terme neutre, ἰδέα paraît posséder une connotation positive. Il manifeste le désir d'unité et d'universalité qui préside à l'ensemble de la démarche platonicienne.

<sup>41</sup> Sur la première partie, M. Dixsaut, *Platon. Le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2003, p. 125-132.