Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien du terme εἶδος

JEAN-FRANÇOIS PRADEAU

On résume volontiers la spécificité de la doctrine platonicienne à l'hypothèse de la relation causale de « participation » (μέθεξις) entre les choses « sensibles » (αἰσθητά) et les « formes » (εἴδη) qui sont « intelligibles » (νοητά). C'est en effet du fait de cette participation que les choses sensibles reçoivent l'existence très particulière qui est la leur : elles sont toutes changeantes, soumises au devenir (à la naissance, au changement puis, inéluctablement, à la corruption), elles sont multiples et différentes les unes des autres, mais elles sont toutes pourtant dotées d'un certain nombre de qualités qui à la fois les distinguent et les apparentent : si aucun individu n'est identique à un autre, il existe pourtant une espèce humaine, et cet homme que je suis aujourd'hui, s'il change continûment, ne se transformera pas demain en un arbre. Les choses sensibles ne sont pas dépourvues d'une certaine détermination, d'une certaine permanence ou d'une certaine identité : elles ont des qualités, qui leur sont précisément conférées par la relation de participation. Si les choses sensibles ont cette existence provisoire et relativement déterminée, si elles possèdent ces qualités qui les distinguent, c'est parce

qu'elles sont les effets de causes intelligibles qui leur donnent leur existence et leur nom[1]. Les formes, qu'on dit « intelligibles » parce quelles ne peuvent être perçues que par l'intellect, et non par les sens, sont les seules réalités véritables, éternellement identiques à elles-mêmes, dont les choses sensibles sont les effets ressemblants, les produits et, d'une certaine manière, les images. C'est du moins de cette façon que l'on pourrait résumer la doctrine platonicienne. Aristote semblait le faire ainsi, dans le premier de ses traités « métaphysiques », en rappelant comment Platon, afin d'expliquer l'existence des choses sensibles en les rapportant à leurs causes premières, avait conçu des réalités intelligibles séparées des choses sensibles, en donnant « à de telles réalités le nom d'idées (ἰδέαι), par rapport auxquelles et du fait desquelles on nomme les choses sensibles. Il [Platon] disait en effet que c'est par la participation qu'existent toutes les choses sensibles, qui sont nommées d'après les formes (τοῖς εἴδεσιν) »[2]. Aristote condamnera à plusieurs reprises cette hypothèse platonicienne qu'il tient pour vaine et d'autant plus redondante qu'elle contraint Platon à dupliquer les réalités sensibles en autant de réalités intelligibles sans que cela explique aucunement l'existence des premières. La remarque que l'on vient de citer signale toutefois à notre attention une nuance : Aristote distingue en effet entre les réalités intelligibles, dénommées « idées », et les « formes » qui semblent être le véritable objet de la participation. Les commentateurs contemporains, lorsqu'ils

1. C'est l'objet de l'étude de L. Brisson dans ce même volume.

2. *Métaphysique* A 6, 987 *b* 7-11. Au chap. 9 du même livre, en 991 *a* 2-3, Aristote paraît encore distinguer les idées et les formes. Le témoignage aristotélicien est l'objet, cette fois et toujours dans ce même volume, des études de F. Fronterotta et de W. Leszl.

désignent l'existence des formes intelligibles comme l'hypothèse majeure de la doctrine platonicienne, ne s'embarrassent guère de cette nuance ; à leurs yeux, les réalités intelligibles que Platon conçoit sont bien les formes, et l'on peut introduire à l'œuvre de Platon en soutenant que « les Formes platoniciennes sont des réalités stables et permanentes ; elles sont exemptes de la diversité et de la contradiction inhérentes au monde empirique, qui est dépourvu de vraie réalité. (...) les Formes étant les paradigmes, les modèles ou les archétypes, dont les êtres sensibles ne sont que les copies »[1]. Ce résumé doctrinal n'est pas infidèle aux grandes lignes de l'argument des dialogues, et il s'accorde bien au témoignage critique d'Aristote ; il est toutefois tributaire d'une confusion à laquelle la majorité des commentateurs contemporains, à la différence cette fois d'Aristote, ont choisi de donner leur assentiment et du crédit, en comprenant que les réalités intelligibles et les formes intelligibles étaient une seule et même chose. L'étude qui suit tire profit d'un examen lexical des occurrences d'εἶδος dans les dialogues platoniciens. Elle se propose de distinguer les divers usages du termes et d'expliquer comment ce dernier est privilégié par Platon afin de désigner la « forme » intelligible à laquelle « participe » toute chose sensible. Mais elle a encore pour ambition de jeter quelque soupçon sur la manière dont les interprètes ont cru judicieux de

1. M. Canto, dans le manuel *Philosophie grecque*, sous la dir. de l'auteur, Paris, PUF, 1997, p. 230 et 231. Les interprètes contemporains souscrivent presque tous à l'usage qui veut que l'on porte une majuscule à la Forme (ou encore au Beau, au Bien, etc.), pour mieux souligner qu'il s'agit de la forme intelligible et la distinguer des autres usages du même terme. Cet usage s'impose davantage lorsqu'on traduit des textes platoniciens ; ici, je ne l'ai pas suivi, car les différents emplois du terme εἶδος seront clairement distingués (le cas échéant, je préciserai que la forme est « intelligible »).

confondre la réalité intelligible et la forme intelligible[1]. L'examen des occurrences d'εἶδος suggère en effet une distinction conceptuelle plus subtile, qui reconnaît à la « forme » le statut d'une détermination. Plus exactement, la forme est la détermination qui est donnée à une multiplicité de choses sensibles par la réalité intelligible qui est une qualité singulière.

1. LES USAGES DU TERME ΕΙΔΟΣ : LA FIGURE, LA CLASSE ET LA « FORME »

Platon ne paraît pas déroger à l'usage, ni même innover, lorsqu'il emploie le terme d'εἶδος. Celui-ci est courant, son emploi est ancien ; il est fréquent chez Homère, et c'est dès le V^e^ siècle qu'il semble avoir reçu diverses significations qu'on pourrait dire savantes puisqu'elles relèvent toutes de l'enquête rationnelle sur la nature, que le contexte en soit physique, cosmologique ou médical.

La signification première du terme, dont la racine (*Fιδ*) est celle des verbes ou substantifs qui nomment la vue ou la vision, désigne la forme ou figure apparente et visible d'une chose, plus particulièrement d'un individu humain. L'εἶδος de l'homme que je vois, c'est ainsi son aspect, qui peut être beau[2], les traits de son visage et la silhouette de

1. Dans la mesure où les autres études de ce volume partagent l'opinion dont je soupçonne ainsi le bien-fondé, je me contente d'y renvoyer.

2. Homère, *Iliade* III 39, sur le beau physique de Pâris (εἶδος ἄριστε), ou au contraire, en V 787, sur celui repoussant de Dolon (dont l'εἶδος est κακός). Le *Banquet* platonicien en donne à son tour de bons exemples ; voyez 189 *e* 3 et 6 (c'est la silhouette de l'androgyne qui est décrite).

son corps, nous dirions aujourd'hui son apparence ou peut-être son « physique ». Cet aspect, qui est d'abord celui de l'ensemble du corps, désigne encore sa constitution physique, dont on peut certes apprécier la beauté, mais aussi la santé. Le médecin hippocratique doit ainsi adapter le remède qu'il prescrit à l'εἶδος de son patient, c'est-à-dire à sa complexion[1]. Εἶδος désigne alors l'aspect de la totalité du corps, la forme visible de l'ensemble du corps ; c'est là le sens le plus ancien et semble-t-il le plus courant du terme, qu'on trouve dans le poème homérique et dont on voit que la langue médicale l'a conservé afin de désigner l'ensemble visible, observable, de la complexion physiologique.

À cette signification première s'ajoute un usage plus récent, lorsque εἶδος est employé afin de désigner non plus seulement la silhouette ou le « physique » humains, mais la nature d'une chose, ce qu'elle montre d'elle-même à qui l'observe. Cet usage reçoit une valeur abstraite, et l'on peut, de façon générale, évoquer l'εἶδος d'une chose quelconque, afin de désigner sa figure, éventuellement géométrique, ou bien de façon plus générale sa nature caractéristique. La valeur peut en être classificatoire, quand l'εἶδος désigne le caractère d'un

1. Dans le traité *De la nature de l'homme* (dont l'auteur est peut-être Polybe, le gendre d'Hippocrate, à la fin du V^e^ siècle), on lit au neuvième alinéa : « Tenant compte de l'âge du malade, de sa complexion (τὸ εἶδος), de la saison de l'année et du caractère de la maladie, on dirigera le traitement » ; 9, lignes 27-29. L'ensemble des occurrences du terme dans le corpus hippocratique est examiné par A. E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford, J. Parker, 1911, p. 212 sq. L'auteur passe par ailleurs en revue l'ensemble des occurrences d'εἶδος dans la prose attique antérieure à Platon ; Id., p. 178-267. Certaines de ses conclusions sont discutables ; elles sont nuancées ou réfutées par C. M. Gillespie, dans « The use of εἶδος and ἰδέα in Hippocrates », *Classical Quarterly*, 1912, 6, p. 179-203.

objet quelconque, le caractère spécifique qui l'apparente à d'autres objets de même caractère et qui les fait appartenir tous à une même classe[1]. De toute évidence, cet usage est apparenté au précédent, puisqu'il s'agit encore, fût-ce de façon abstraite, de désigner la silhouette ou la figure de la chose qu'on observe ; il est toutefois susceptible d'emplois plus variés et, là aussi, d'un usage savant particulier. Dans la prose scientifique du V^e^ et du IV^e^ siècles, εἶδος est employé afin de désigner un « genre » ou une « espèce » de cas ou d'individus qu'un caractère commun apparente[2] ; la valeur abstraite semble alors l'avoir emporté sur la désignation simplement visuelle de la figure ou de la silhouette, et le terme d'εἶδος est devenu synonyme de celui de nature, φύσις, mais aussi bien de celui de λόγος, entendu comme définition. C'est ce qui l'apparente encore au terme parent d'ἰδέα, qui désigne la nature spécifique ou « essentielle » de la chose, susceptible d'être connue et définie indépendamment de son apparence circonstancielle ou de ses attributs accidentels. L'εἶδος est la forme caractéristique de la chose.

1. Ainsi, chez Hérodote I 94, dans une énumération des jeux inventés par les Lydiens : « 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 εἴδεα). » Chez Platon, qui emploie l'un pour l'autre les termes εἶδος et γένος (le genre), εἶδος désigne ainsi l'espèce, au sens classificatoire. La division dichotomique, qui a pour fin de diviser des genres de choses de manière à isoler l'espèce caractéristique à laquelle appartient un objet qu'on cherche à définir, est une division « selon les espèces » (κατ' εἴδη ; voyez par exemple les précisions méthodologiques du *Politique* 262 *c-e*).

2. Le terme a alors la signification de genre ou d'espèce, de classe, qu'on retrouve chez Platon ; c'est le cas, par exemple, chez Démosthène, *Contre Timocrate*, 190, ou chez Isocrate, *Antidosis*, 280 (l'étude citée d'A. E. Taylor dresse la liste de la plupart des textes pertinents).

Sans poursuivre davantage l'examen de ces usages, on peut avec suffisamment de certitude les partager entre un sens courant et ancien, qui est celui de la figure ou de la forme d'un corps, et un sens à la fois plus récent et plus abstrait, qui est celui de la nature, de la sorte ou de l'espèce caractéristique d'un objet quelconque. Ce sont les deux usages génériques dont Platon hérite. La question reste sans doute posée de la manière exacte dont la langue savante a pu substituer à l'aspect ou à la « figure » visible, l' « espèce » ou le genre caractéristique de l'objet, mais la distinction des deux usages génériques n'en demeure pas moins établie. Par commodité, on rassemblera le premier sous le terme de « figure » (embrassant ainsi la forme visible, l'aspect, la silhouette ou la complexion physiologique), puis le second sous le terme d' « espèce » (embrassant alors la nature ou la spécificité d'un objet, comme le genre ou l'espèce, c'est-à-dire la classe à laquelle cette nature le fait appartenir). L'examen des occurrences platoniciennes nous conduira à préciser la portée comme la précision de ces deux usages, pour apprécier l'éventuelle spécificité de l'usage doctrinal qu'en fait Platon, lorsqu'il évoque l'existence de « formes intelligibles ».

2. LES OCCURRENCES PLATONICIENNES : CONSIDÉRATIONS PRÉALABLES

Les études lexicales qui ont pu être consacrées aux usages du terme εἶδος dans les œuvres des prédécesseurs de Platon signalent toutes combien ces usages ne sont pas distingués de façon tranchée. Comme on vient de le rap-

peler, le pas est aisé à franchir entre l'aspect d'une chose et sa nature spécifique ou constitutive. Les multiples significations du terme ne sont donc nullement exclusives les unes des autres, et le contexte doit en être examiné afin d'apprécier la signification de chacune des occurrences. Dans les dialogues de Platon, qui n'échappent pas à cette règle, les occurrences d'εἶδος sont au nombre de quatre cent sept[1].

Chacun des vingt-huit dialogues platoniciens emploie le terme εἶδος au moins une fois, à l'exception de sept d'entre eux[2]. Dans la mesure où nous nous proposons d'apprécier la spécificité doctrinale de l'emploi platonicien du terme, on peut écarter de notre examen tous les dialogues qui ne retiennent, sans ambiguïté aucune, que les deux usages génériques courants d'εἶδος, en évoquant donc simplement la figure ou l'aspect physique d'un être vivant ou d'un objet quelconque, ou bien encore une espèce ou une sorte de chose. Les dialogues concernés sont le *Banquet,* le *Charmide,* le *Critias,* le *Gorgias,* le *Lachès,* les *Lois,* le *Lysis,* le *Philèbe,* le *Protagoras* et le

1. Elles sont toutes répertoriées et examinées dans une minutieuse étude de C. Ritter, « Εἶδος, ἰδέα und verwandte Wörter in den Schriften Platons », dans les *Neue Untersuchungen über Platon*, Munich, Beck, 1910, p. 228-326. Je mentionnerai la référence paginée de toutes ces occurrences au fur et à mesure des notes. Une recherche informatisée, menée sur le texte numérisé des dialogues, donne un total de quatre cent trois occurrences. La différence est donc insignifiante, et l'examen des quelques occurrences litigieuses n'affecte en rien la fiabilité du relevé de C. Ritter. M. Baltes a pour sa part consacré une utile synthèse au vocabulaire platonicien de l'idée : « Idee (Ideenlehre) » (notice du *Reallexikon für Antike und Christentum*, 17, 1994, p. 213-246), repris dans les *Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart et Leipzig, Teubner, 1999, p. 276-302.

2. L'*Alcibiade*, l'*Apologie de Socrate*, le *Criton*, l'*Euthydème*, l'*Hippias mineur*, l'*Ion* et le *Ménexène*.

Politique[1]. On trouvera ainsi, au terme de cette soustraction, onze dialogues platoniciens qui paraissent déroger, plus ou moins explicitement, aux usages les mieux répandus en réservant à εἶδος le sens particulier de forme perçue par l'intellect : le *Cratyle*[2], l'*Euthyphron*[3], l'*Hippias majeur*[4], le *Ménon*[5], le *Parménide*[6], le *Phédon*[7], le *Phèdre*[8],

1. Dans ces neuf dialogues, les occurrences d'εἶδος se trouvent aux lignes qui suivent : *Charmide* (154 *d* 4 et *e* 5) ; *Critias* (116 *d* 1 et 118 *a* 1) ; *Gorgias* (454 *e* 4, 473 *e* 2 et 503 *e* 2) ; *Lachès* (191 *d* 3) ; *Lois* (629 *c* 6, 630 *e* 3, 632 *e* 2, 645 *a* 4, 646 *e* 4, 681 *d* 8, 689 *d* 6, 700 *a* 9, *b* 1, *b* 3, 735 *a* 5, 751 *a* 4, 759 *a* 6, 814 *e* 2, 816 *b* 8, 837 *a* 3, 842 *b* 6, 861 *b* 4, 864 *b* 1, *b* 4, *b* 8, 865 *a* 2, 901 *b* 5, 908 *d* 7 et 963 *c* 7) ; *Lysis* (204 *e* 6 et 222 *a* 3) ; le *Philèbe* (18 *c* 2, 19 *b* 2, 20 *a* 6, *c* 4, 23 *c* 12, *d* 2, 32 *b* 1, *b* 6, *c* 5, 33 *c* 5, 35 *d* 9, 48 *e* 8, 49 *e* 1 et 51 *e* 5) ; *Protagoras* (338 *a* 2 et 352 *a* 2) ; et enfin *Politique* (258 *c* 6, *c* 7, *e* 7, 262 *b* 1, *d* 7, *e* 3, 263 *b* 6, *b* 8, *b* 10, 267 *b* 3, 278 *e* 8, 285 *a* 4, *b* 2, 286 *d* 9, 287 *e* 9, *e* 10, 288 *a* 4, *d* 4, 289 *b* 1, 291 *e* 4, 304 *e* 1, 306 *a* 8, 306 *a* 8, *c* 8, 307 *a* 1 et *d* 7). Je noterai plus loin que le *Banquet* devrait être ajouté à la liste de ces dialogues qui ne font pas un usage « intelligible » d'εἶδος.

2. 389 *b* 3, *b* 10, *d* 1, 390 *a* 6, *b* 1 et *e* 3 proposent des usages « intelligibles » d'εἶδος, quand 386 *e* 8, 394 *d* 5, 411 *a* 1, 424 *c* 6, *c* 9, *d* 4 et 440 *b* 1 l'emploient comme « espèce » ou « figure ».

3. 6 *d* 11, qui donne une unique occurrence d'εἶδος, en un sens « intelligible ».

4. 289 *d* 4 propose un usage « intelligible » d'εἶδος, quand 298 *b* 4 l'emploie comme « espèce ».

5. 72 *c* 6, *d* 8, et *e* 5 proposent des usages « intelligibles » d'εἶδος, quand 80 *a* 5 l'emploie comme « figure ».

6. Toutes les occurrences d'εἶδος désignent les « formes intelligibles » : 129 *a* 1, *d* 8, 130 *a* 1, *b* 2, *b* 8, *c* 1, *c* 2, *d* 1, *d* 4, *e* 5, 131 *a* 5, *a* 9, *b* 5, *c* 5, *c* 9, *e* 4, 132 *a* 1, *a* 9, *b* 2, *c* 6, *c* 10, *d* 1, *d* 4, *d* 6, *e* 1, 132 *e* 7 - 133 *a* 2, 133 *a* 5, *b* 1, *b* 6, *d* 5, 134 *b* 3, *b* 6, *b* 11, *d* 5, 135 *a* 1, *a* 3, *b* 7, *b* 9, *d* 1, *e* 3, 149 *e* 7, *e* 9, 158 *c* 7, 159 *e* 4 et 160 *a* 2.

7. 102 *a* 11, 103 *e* 3, 104 *c* 5 et 106 *d* 5 proposent des usages « intelligibles » d'εἶδος, quand 72 *e* 9, 73 *e* 5, 76 *c* 7, 79 *a* 6, *b* 2, 87 *a* 2, 91 *d* 2, 92 *b* 2, 97 *e* 5, 100 *b* 3, 110 *c* 8 et 110 *d* 2 l'emploient comme « espèce » ou « figure ».

8. Le seul usage « intelligible » d'εἶδος se trouve en 249 *b* 1, quand 229 *d* 4, 237 *a* 8, 246 *b* 8, 249 *b* 8, 251 *b* 7, 253 *c* 9, 253 *d* 5, 259 *d* 2,

la *République*[1], le *Sophiste*[2], le *Théétète*[3] et enfin le *Timée*[4].

On notera d'emblée qu'un tel relevé menace, s'il ne ruine pas parfaitement, le bien-fondé de la plupart des hypothèses chronologiques qui ont pu être faites sur une prétendue genèse, voire une « découverte » par Platon de sa « théorie des formes intelligibles »[5]. Les « premiers

263 *b* 8, *c* 1, 265 *a* 9, *c* 9, *d* 9, *e* 1, 266 *c* 7, 270 *d* 6, 271 *d* 2, *d* 4, 272 *a* 5, 273 *d* 6 et 277 *b* 5 l'emploient comme « espèce » ou « figure ».

1. 402 *c* 3 et 435 *b* 2 proposent un usage ambigu ; 476 *a* 6, 511 *c* 1, *c* 2, 596 *a* 6, 597 *a* 2 et *c* 8 proposent des usages « intelligibles » d'εἶδος, quand 357 *c* 5, 358 *a* 5, 364 *a* 1, 376 *e* 12, 380 *d* 4, 389 *b* 5, 392 *a* 3, 396 *b* 9, *c* 2, 397 *b* 4, *c* 3, 400 *a* 5, 402 *d* 2, 406 *c* 2, 413 *d* 7, 424 *c* 3, 427 *a* 2, 432 *b* 4, 433 *a* 4, 434 *b* 2, *d* 4, 435 *b* 2, *c* 5, *e* 2, 437 *b* 9, *d* 3, 439 *e* 2, 440 *e* 7, 445 *c* 1, *c* 5, *c* 9, *d* 9, 449 *a* 5, *c* 2, 454 *a* 6, *b* 6, *c* 9, *d* 2, 477 *c* 4, *e* 2, 504 *a* 5, 509 *d* 4, 510 *b* 8, 510 *c* 5, *d* 4, 511 *a* 3, 530 *c* 11, 532 *e* 1, 544 *a* 3, *d* 2, *d* 7, 559 *e* 6, 572 *a* 6, *b* 6, *c* 8, 580 *d* 4, 581 *c* 7, *e* 7, 584 *c* 6, 585 *b* 14, 590 *c* 4, 597 *b* 14, 612 *a* 6 et 618 *a* 8 l'emploient comme « espèce » ou « figure ».

2. 246 *b* 8, *c* 9, 248 *a* 4, 252 *a* 7, 254 *c* 2, 255 *c* 5, *d* 4, 256 *e* 6, 258 *c* 4, *d* 6, 259 *e* 5, 260 *d* 7 et 261 *d* 1 proposent des usages « intelligibles » d'εἶδος, quand 219 *a* 8, *c* 2, *d* 5, 220 *a* 7, *e* 6, 222 *d* 6, *e* 3, 223 *c* 6, *c* 9, 225 *c* 2, 226 *c* 11, *e* 1, *e* 5, 227 *c* 6, *d* 12, 229 *c* 2, 230 *a* 9, 234 *b* 2, *b* 3, 235 *d* 1, 236 *c* 6, *d* 2, 239 *a* 10, 253 *d* 1, 264 *c* 2, *c* 4, 265 *a* 8, 266 *c* 4, *d* 6, *e* 5 et 267 *d* 6 l'emploient comme « espèce » ou « figure ».

3. Voyez, *infra*, n. 1, p. 29.

4. 50 *e* 5, 51 *a* 4, *a* 8, *c* 5, *d* 5 et 52 *a* 2 proposent des usages « intelligibles » d'εἶδος, quand 30 *c* 5, 35 *a* 4, 37 *e* 5, 38 *a* 8, 40 *a* 2, 42 *d* 2, 48 *a* 7, *e* 3, *e* 6, 49 *a* 4, 51 *a* 8, 53 *b* 4, *c* 6, 54 *d* 3, *d* 5-6, 55 *a* 3, *e* 1, 56 *a* 3, *b* 5, *d* 6, *e* 6, 57 *c* 8, 58 *d* 3, 59 *b* 6, *e* 6, 60 *b* 6, 61 *c* 1, *c* 5, 62 *c* 1, 64 *e* 1, 66 *d* 2-3, 67 *a* 3, 68 *e* 6, 69 *c* 7, 73 *c* 5, 75 *a* 6, 76 *a* 7, 77 *b* 4, 81 *a* 5, 83 *c* 4, 84 *c* 9, 87 *a* 5, *d* 5, 89 *a* 9, *e* 5 et 90 *a* 3 l'emploient comme « espèce » ou « figure ».

5. P. Brommer, dans son *ΕΙΔΟΣ et ΙΔΕΑ. Étude sémantique et chronologique des œuvres de Platon*, Assen, Van Gorcum, 1940, donne une illustration suggestive de cette hypothèse chronologique, en présentant « la découverte de l'εἶδος » comme la conséquence de l'héritage socratique et pythagoricien, bientôt approfondi par Platon (pour l'essentiel dans le *Phédon* et la *République*). Cette hypothèse chronologique est extrêmement répandue dans le commentaire platonicien, qui distingue très souvent une période de jeunesse durant laquelle Platon ne serait pas en possession de sa théorie des formes intelligibles, puis une période de « maturité » qui élaborerait

dialogues », qu'on le veuille ou non, posent la question de l'εἶδος, en se demandant le plus souvent ce que sont les « formes » (εἴδη) de l'excellence, de la vertu (ἀρετή). Ils ne répondent certes pas à cette question comme le font le *Parménide* ou le *Timée,* mais la question est d'emblée posée de ce qui fait l'unité d'une forme (la beauté, le courage, la justice) dont on découvre des manifestations sensibles diverses et distinctes (puisqu'il existe différentes choses belles et différents individus courageux ou justes). C'est l'une des raisons pour lesquelles il n'est sans doute pas périlleux d'affirmer que le fameux constat du *Parménide* selon lequel « il y a toujours une forme unique pour chacune des choses » (133 *b* 1[1]) n'est pas seulement attesté par ceux des dialogues qu'on dit « tardifs »[2]. Et c'est aussi bien l'une des raisons pour lesquelles il convient d'écarter l'hypothèse spécieuse selon laquelle Platon aurait, à terme, renoncé à l'hypothèse des formes intelligibles. Le texte des *Lois,* fidèle en cela aux recherches des « premiers » dialogues, conduit en effet à son tour une recherche éthique des formes de l'excellence, dont la définition est la condition

l'hypothèse à laquelle les textes « tardifs » donneraient un développement abouti (à cette période tardive, certains commentateurs ajoutent une ultime période, celle de la rédaction du *Philèbe* et des *Lois*, qui verrait la pure et simple disparition des formes intelligibles). Voyez, entre tant d'exemples d'une telle périodisation, la notice déjà citée de M. Canto, p. 227.

1. Le *Timée* reprend le même axiome, en 51 *c* 5 : « Il y a toujours une forme intelligible (εἶδος νοητόν) de chaque chose. »

2. Le *Ménon,* 72 *c,* en donne un bon exemple, et l'on examinera, *infra,* celui de l'*Hippias majeur*. À l'encontre de ce que suggère la « périodisation » qu'évoque la n. 5, p. 26-27, il faut admettre que l'hypothèse d'une forme singulière éponyme est admise dans l'ensemble des dialogues, qui se mesurent tous, en la matière, à une même question. Les modalités de son traitement diffèrent certes, mais pas au point qu'il faille nécessairement recourir à des périodes doctrinales distinctes.

préalable du projet politique platonicien[1]. À quoi l'on doit encore ajouter que la présence du terme εἶδος, employé en son sens « technique » de « forme intelligible », n'est certainement pas le seul critère de la présence ou de l'absence, dans les dialogues concernés, de l'hypothèse platonicienne d'une réalité intelligible. Si la mention des « formes » en était le seul indice, alors il faudrait n'accorder qu'une infime attention au *Phèdre* qui, contre toute attente, ne donne qu'une seule et unique occurrence d'un εἶδος intelligible[2], une attention encore moindre au *Banquet* qui n'en donne aucune[3], et sans doute guère plus au *Théétète* ou au *Philèbe* qui ne mentionnent l'εἶδος qu'au sens dialectique et classi-

1. Les *Lois* renouent avec la recherche éthique des quatre formes de l'excellence, dans les termes qui étaient notamment ceux du *Ménon* (voyez par exemple *Lois* XII, 963 *c* - 964 *d*).

2. *Phèdre*, 249 *b* 6-7 explique ainsi comment il est nécessaire que « l'homme conçoive ce que nous appelons une forme » (en passant d'une multiplicité de sensations à l'unité d'un objet conçu par la raison). C'est le seul usage « intelligible » du terme εἶδος que le dialogue emploie par ailleurs abondamment au sens d' « espèce » ou de « figure » (en 229 *d* 4, 237 *a* 8, 246 *b* 8, 249 *b* 1, 249 *b* 8, 251 *b* 7, 253 *c* 9, *d* 5, 259 *d* 2, 263 *b* 8, *c* 1, 265 *a* 9, *c* 9, *d* 9, *e* 1, 266 *c* 7, 270 *d* 6, 271 *d* 2, *d* 4, 272 *a* 5, 273 *d* 7 et 277 *b* 5). Où l'on doit bien noter que, dans le mythe de l'attelage ailé, le *Phèdre* ne dit jamais de l'âme parvenue sur la voûte céleste qu'elle contemple les « formes » ; ce sont les réalités elles-mêmes qu'elle observe, l'οὐσία ὄντως (247 *b* sq.). De sorte que le texte invite à ne pas confondre trop vite les réalités intelligibles et les formes intelligibles.

3. En 210 *b* 2, on trouve un emploi d'εἶδος qui a pu paraître ambigu. Si l'on se fie du moins à la traduction que L. Brisson a récemment donnée du dialogue, où l'on trouve : « La beauté qui réside dans une Forme. » La phrase n'a pourtant pas ce sens. Celui qui découvre la beauté de certains corps, affirme alors Diotime, pensera nécessairement que la beauté de tous les corps est identique, « s'il s'en tient à la beauté de cette sorte » (210 *b* 2, τὸ ἐπ' εἴδει καλόν ; il s'agit de la beauté corporelle). Dans la mesure où cette unique occurrence n'a pas, à l'encontre de ce que croit L. Brisson, de signification « intelligible », on peut ranger le *Banquet* parmi les dialogues qui ne mentionnent pas les « formes ».

ficatoire[1]. Ces allusions plaident en faveur de deux constats. En premier lieu, que l'hypothèse platonicienne selon laquelle la réalité est intelligible ne saurait être réduite à la seule mention d'εἴδη intelligibles : Platon peut se prononcer sur ce qui est intelligible sans en mentionner la « forme » ; en second lieu, que la mention de telles « formes » doit alors jouer, au cœur de cette hypothèse, une fonction particulière.

À l'appui du second constat, on doit noter que les usages strictement « intelligibles » d'εἶδος sont à la fois rares et bien localisés, et qu'ils ne sont aucunement exclusifs des autres usages. Les onze dialogues qui emploient εἶδος afin de désigner une forme perçue par l'intellect emploient encore le même terme afin de désigner en outre une « espèce » ou une « figure ». Seul le *Parménide* fait exception à cette règle, en ne retenant que le sens de forme intelligible. L'exception est remarquable puisque les occurrences du terme sont extrêmement nombreuses dans ce dialogue, on en compte cinquante-cinq, mais il s'agit bien d'une exception. Les autres dialogues sont plus

1. Le *Théétète* donne cinq occurrences ambiguës du terme, en 148 *d* 6, 178 *a* 6, 203 *e* 4, 204 *a* 9, 205 *d* 4 (à chaque fois, l'εἶδος désigne la forme ou l'espèce caractéristique qu'on atteint au terme d'une unification d'une multiplicité donnée). Le *Théétète* et le *Philèbe* emploient tous deux ἰδέα afin de désigner les unités singulières et véritables que sont les réalités intelligibles. Le but de la méthode dialectique, de la connaissance vraie, consiste précisément à connaître de telles unités et à y rapporter les multiplicités perçues. Elle doit « tenter de rassembler dans une unité » les multiplicités semblables (*Théétète,* 147 *d* 8). C'est dans le *Théétète* encore que Socrate, à propos de l'exemple souvent privilégié des lettres et des syllabes, en appelle à la nécessité de trouver une certaine espèce unique (ἕν τι εἶδος), une « idée » (ἰδέα) qui soit unique en elle-même. Ici, comme en *Philèbe,* 16 *d* (μίαν ἰδέαν, en 16 *d* 1 puis *d* 3), ἰδέα est synonyme de « nature » ou de « réalité » (φύσις ou οὐσία), et désigne l'unité en elle-même, susceptible d'être connue. En revanche, Platon n'emploie jamais ἰδέα lorsqu'il évoque le rapport de participation qui lie une telle unité à des choses sensibles.

parcimonieux et, selon que leur argument et leur objet l'exigent, ils restreignent l'usage intelligible d'εἶδος à des mises au point parfaitement circonscrites. Cela n'atténue toutefois pas l'ambiguïté de certaines occurrences : les trois usages platoniciens du terme sont parfois difficiles à distinguer, et le contexte même des dialogues ne permet pas toujours de trancher avec certitude. La première ambiguïté, tant par le nombre des cas que par l'importance qu'elle semble revêtir pour les interlocuteurs des dialogues, tient à la manière dont on peut ou non distinguer l'εἶδος comme espèce de l'εἶδος comme forme intelligible. En la matière, les entretiens du *Ménon* et de la *République* sont particulièrement éclairants ; on insistera davantage sur le premier de ces deux dialogues.

3. FORMES ET ESPÈCES DE L'EXCELLENCE

Comme bon nombre de lecteurs y ont insisté, le *Ménon* offre à la recherche éthique conduite dans les « premiers dialogues » une forme d'achèvement et de synthèse. Ces dialogues, qui ont pour commune spécificité de se consacrer chacun à la définition d'une forme ou espèce de l'excellence (le *Lachès* traite du courage, l'*Euthyphron* de la piété, le *Charmide* de la tempérance, etc.), défendent tous une même thèse et rencontrent une même difficulté. La thèse qu'ils vérifient est celle qui établit que chaque forme d'excellence, chaque « vertu » (ἀρετή), résulte d'un savoir approprié, d'une certaine science ou d'une certaine réflexion (φρόνησις)[1].

1. Voyez, dans le *Ménon*, 88 *d* 1-3 (« il faut que l'excellence, dès lors qu'elle est avantageuse, soit une certaine réflexion ») (τὴν ἀρετὴν φρόνησιν

C'est en y souscrivant que les « premiers dialogues » rencontrent tous une même difficulté : ces cas d'excellence ont-ils quelque chose de commun ? Autrement dit, n'est-on jamais que partiellement « vertueux », selon le savoir que l'on possède, ou bien est-il possible de concevoir et de définir une excellence unique, qui compterait plusieurs espèces ? Cette question est celle des « parties de la vertu », dont les dialogues se demandent si elles sont des vertus multiples et hétérogènes, ou bien si elles sont les différentes espèces ou parties d'une même vertu. Elle n'est en rien l'apanage des « premiers dialogues », puisqu'elle occupe encore la *République* ou le *Politique,* tout comme elle est l'un des tout premiers objets de l'enquête des *Lois*. Platon lui donne une même réponse : en bref, il soutient que l'excellence compte certes des espèces, selon le type de conduites qu'on envisage, mais qu'elle n'est achevée ou réellement atteinte qu'à la condition d'être entière, « totale ». La raison en est que l'homme est lui-même un tout exerçant des fonctions distinctes, et que c'est en tant que tel qu'il doit être excellent[1]. Un tel argument éthique ne peut être défendu qu'à la condition d'admettre qu'il existe une définition de l'excellence telle qu'on ne puisse simplement la résoudre à l'une ou l'autre de ses espèces ou par-

τιν' εἶναι) et 89 *a* 5-6 (« Nous disons donc, n'est-ce pas, que l'excellence est la réflexion, en tout ou en partie ? »).

1. Le même raisonnement s'applique à la cité, qui est un tout au sein duquel des groupes de citoyens exercent à leur tour des fonctions distinctes. De la sorte, une cité ne peut être excellente, vertueuse, qu'à la condition que chacun de ses groupes fonctionnels soit excellent (voyez, par exemple, *République* IV, 420 *b* - 421 *a* ou *Lois* I, 630 *d* - 632 *e*). L'individu est excellent lorsque les différents éléments qui le composent (et notamment les différents éléments de son âme) atteignent chacun l'excellence qui lui est propre.

ties. Dans la mesure où elle est un tout, l'excellence elle-même, la vertu et non plus telle ou telle vertu, excède ses parties. C'est ainsi que les dialogues platoniciens se demandent si l'excellence totale[1] peut recevoir une définition propre, indépendamment de ses espèces particulières ou de ses instances, et se demandent encore si ce qui fait que chaque espèce d'excellence est précisément excellente n'est pas une excellence commune qu'il faudrait pouvoir définir pour elle-même. C'est au moyen d'une comparaison inattendue que le *Ménon* entend résoudre cette difficulté (72 *a* 6 - *e* 5, puis 73 *c* 2-10) :

Socrate

J'ai vraiment beaucoup de chance, apparemment, Ménon ! J'étais en quête d'une seule et unique vertu (εἰ μίαν ζητῶν ἀρετὴν), et voilà que je découvre, niché en toi, tout un essaim de vertus. Justement, dis-moi, Ménon, pour en rester à l'image de l'essaim, suppose que je t'interroge pour savoir ce qu'est une abeille dans sa réalité (περὶ οὐσίας ὅ τί ποτ' ἐστιν), et que tu déclares qu'il y en a beaucoup et de toutes sortes ; que me répondrais-tu si je te demandais : « Est-ce du fait qu'elles sont des abeilles qu'il y en a, dis-tu, beaucoup, de toutes sortes, toutes différentes les unes des autres ? Ou bien veux-tu dire que le fait d'être des abeilles ne crée aucune différence entre elles, mais qu'elles diffèrent par autre chose, par exemple en beauté, en taille, ou par d'autres qualités de ce genre ? » Dis-moi, si on te posait cette question, que répondrais-tu ?

Ménon

Je répondrais ceci : ce n'est pas en tant qu'elles sont des abeilles qu'elles diffèrent les unes des autres.

1. Entre autres *Lachès*, 199 *e* 4 (σύμπασα ἀρετή).

Socrate

Or si je te demandais ensuite : « Eh bien, Ménon, dis-moi qu'est-ce qui fait que ces abeilles ne diffèrent aucunement et qu'elles sont toutes pareilles. D'après toi, qu'est-ce que c'est ? » À coup sûr, tu saurais me le dire !

Ménon

Oui.

Socrate

Eh bien, c'est pareil aussi pour les vertus ! Même s'il y en a beaucoup et de toutes sortes, elles possèdent toutes une certaine forme (ἕν τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσιν δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί), identique chez toutes sans exception, qui fait d'elles des vertus. Une telle forme est ce qu'il faut bien avoir en vue pour répondre à qui demande de montrer ce en quoi consiste la vertu. Comprends-tu ce que je dis ?

Ménon

Oui, j'ai bien l'impression de comprendre. Malgré tout, je ne saisis pas encore comme je voudrais le sens de ta question.

Socrate

Est-ce seulement au sujet de la vertu que tu crois ainsi, Ménon, qu'il y a une vertu de l'homme, une autre de la femme et ainsi de suite ? Ou bien crois-tu que c'est aussi le cas de la santé, de la taille et de la force ? Penses-tu qu'il existe une santé de l'homme, et une autre de la femme ? Ou bien, si tant est que la santé soit la santé, ne consiste-t-elle pas dans tous les cas en la même forme (ταὐτὸν πανταχοῦ εἶδός ἐστιν), que celle-ci se trouve en un homme ou en n'importe qui ?

Ménon

Je pense que la santé est bien la même, qu'elle soit celle d'un homme ou celle d'une femme.

Socrate

C'est donc pareil pour la taille, et pour la force ? Si une femme est réellement forte, n'est-ce pas par cette forme elle-même (τῷ αὐτῷ εἴδει) – donc grâce à la même force – qu'elle sera forte ?

(...)

Socrate

Tous les êtres humains, qui sont des êtres bons, le sont donc de la même façon, puisque c'est en accédant à ces mêmes qualités qu'ils deviennent bons (τῶν αὐτῶν[1] τυχόντες ἀγαθοὶ γίγνονται).

Ménon

Il semble bien.

Socrate

Et si leur vertu n'était pas la même vertu, ils ne seraient sans doute pas bons de la même façon.

Ménon

Assurément pas[2] !

On trouve ici l'essentiel des difficultés à l'épreuve desquelles Platon élabore dans les dialogues sa doctrine des

1. Les qualités qui ont été énumérées sont la justice et la tempérance dans l'administration de la maison ou de la cité.

2. Trad. M. Canto (Paris, GF-Flammarion, 1991) modifiée. Ce texte a été commenté par A. de Libera, *La querelle des universaux*, Paris, Seuil, 1996, p. 51-59, qui explique avec précision comment Platon, loin de tenir immédiatement l'εἶδος pour un principe de ressemblance, pour un principe d'identité, le regarde plutôt comme la marque d'une absence de différence : « La doctrine de Platon est que l'εἶδος est "ce par quoi des choses ne diffèrent pas", ce qui, exprimé de manière positive, ne dit pas qu'elles se ressemblent, mais seulement qu'elles sont non différentes. D'une formule : l'εἶδος est ce par quoi, du point de vue de l'οὐσία, des choses sont non différentes les unes des autres », p. 55.

réalités intelligibles. Le terme d'εἶδος est introduit dans une discussion dont la fin est une définition[1] : il est la réponse donnée à la question : « Qu'est-ce que *x* ? » (τί ἐστι χ ;). Avec cette particularité remarquable, toutefois, que l'εἶδος ne nomme pas exactement la chose sensible que l'on perçoit. L'exemple des abeilles et celui des vertus indiquent en effet tous deux explicitement que l'objet de la définition n'est pas telle ou telle des abeilles ou des vertus, mais ce qui leur est commun. Plus exactement, ce qui fait que chacune des abeilles est une abeille, chacune des vertus une vertu. Autrement dit, c'est la qualité unique, commune à une multiplicité de cas, qui doit être définie : non pas telle ou telle abeille, mais le fait même d'être une abeille, ou encore une vertu. C'est là une première caractéristique de la signification proprement platonicienne du terme εἶδος : celui-ci désigne une qualité[2]. La question τί ἐστι ne porte donc pas sur les individus d'un genre ou d'une classe donnée[3], mais sur une qualité qui, possédée par plusieurs individus, justifie leur appartenance à une même classe. On le voit, c'est la signification « classificatoire » du terme εἶδος qui est ainsi justifiée : l'appartenance de plusieurs individus à une même espèce (εἶδος) a pour cause la présence en chacun

1. C'est un point sur lequel insiste abondamment l'étude de H. F. Cherniss qui figure au terme de ce recueil.

2. J'emploie le terme de « qualité » au sens large, pour désigner toute espèce de caractéristique (et non pas seulement un attribut ou une propriété), et au sens fort où la qualité signifie la détermination qui fait qu'une chose est ce qu'elle est : le fait d'être beau aussi bien que celui d'être un homme sont, ainsi, des « qualités ».

3. C'est là une particularité majeure de la définition et de la connaissance selon Platon : elles ne portent pas sur des individus, mais sur des qualités communes, c'est-à-dire sur l'espèce. Aristote reste fidèle à ce principe épistémologique : il n'y a, dira-t-il dans sa propre langue, de science que de l'espèce ou de l'universel, et non des individus en tant que tels.

d'eux d'une même qualité. Cette qualité qu'on peut dire « spécifique », c'est ce que Platon nomme encore εἶδος. Mais cette fonction classificatoire ou « logique », pour pertinente qu'elle soit, n'épuise pas la signification du terme. Platon ajoute en effet que l'εἶδος a un rôle causal réel. La qualité d'être une abeille ou une vertu apparente toutes les abeilles et toutes les vertus, alors même que chacun de ces individus diffère des autres. Les individus sont distincts, si ce n'est par l'espèce (selon l'εἶδος, encore une fois). Platon précise que cette qualité commune ne doit pas être conçue à la manière d'une propriété ou d'un attribut qui serait exclusivement propre à chaque individu, mais à la façon d'une même et unique réalité qui a pour aptitude d'être présente dans chaque individu et dans plusieurs d'entre eux à la fois. On découvre là deux caractéristiques supplémentaires du terme εἶδος, qui désigne à la fois une réalité distincte des choses dans lesquelles elle se trouve, et la cause de la possession par ces choses d'une certaine qualité : l'εἶδος est la cause des qualités possédées par les choses sensibles, mais une cause qui existe séparément de ces choses. Le *Ménon* associe ou confond ces deux caractéristiques, en affirmant que la possession de l'εἶδος par telle ou telle chose est l'effet d'une cause qui semble bien être l'εἶδος lui-même. En d'autres termes, l'εἶδος est dans les choses sensibles (« en elles », dit 72 *e* 1), en tant que qualité qui les détermine (comme abeille, comme vertu), et il est aussi, semble-t-il, la cause de cette détermination, puisque c'est « par la forme »[1] qu'un individu quel-

1. Ici, en 72 *e* 5, le *Ménon* emploie un datif instrumental (εἴδει) qu'on retrouve à plusieurs reprises dans les dialogues. En outre, on voit bien apparaître l'une des difficultés majeures inhérentes à l'hypothèse des réalités intelligibles et de la participation : comment l'εἶδος lui-même, fût-il intelli-

conque possède la qualité qui le définit, c'est-à-dire l'apparente à des individus de même espèce. Cette forme de causalité immanente est la double spécificité de l'usage platonicien du terme εἶδος.

L'hypothèse de telles « formes » permet à Platon de donner à sa théorie de la connaissance un objet. Connaître une chose quelconque, dont on perçoit les qualités, supposera que l'on connaisse ces qualités elles-mêmes, en elles-mêmes. Lorsque l'on nomme et définit une chose pourvue de qualités, ce sont ces qualités elles-mêmes que l'on nomme. La qualité et la chose en laquelle elle se trouve sont nommées du même nom : le fondement de la connaissance aussi bien que de la véracité du langage n'est rien d'autre que l'existence d'une qualité qui est donnée ou conférée aux choses sensibles. Le rapport d'homonymie qui fait que l'on nomme de la même manière toutes les choses qui possèdent une même qualité est bien fondé sur un rapport d'éponymie : si toutes les choses sensibles peuvent être nommées de la même manière, c'est parce qu'elles possèdent une même qualité. Ce qui est nommé et ce qui est proprement objet de connaissance, ce sont la qualité singulière et sa « forme »[1].

gible, peut-il être cause d'une participation dont il est lui-même l'objet ? Doit-on lui reconnaître une aptitude causale, une puissance ? Reconnaître à la forme un rôle causal ne fait certainement pas d'elle une cause matérielle, ni peut-être même une cause efficiente. Dans l'étude qui suit, L. Brisson revient sur cette question.

1. C'est le nom propre du beau qui est conféré aux choses belles, parce qu'elles ont quelque chose de lui, quelque chose de sa qualité. C'est ainsi que la qualité singulière devient le fondement de ce que F. Fronterotta appelle la sphère « logico-linguistique », en montrant comment la qualité intelligible est à la fois objet de connaissance et critère de véracité du discours (voyez notamment les précisions introductives de son *Guida alla lettura del* Parmenide *di Platone*, Rome et Bari, Laterza, 1998, p. 25-37).

Le *Ménon* ajoute enfin deux précisions importantes. La première est le constat implicite que la qualité commune est perçue ; par les sens, quand c'est la ressemblance des abeilles qui est perçue par la vue, et au terme d'un raisonnement, lorsque l'on conclut par comparaison à la ressemblance des différentes vertus ; dans les deux cas, c'est la perception d'une ressemblance entre plusieurs choses qui conduit à la recherche de la qualité ressemblante. Il est manifeste que le terme εἶδος est d'abord employé par Platon afin de désigner cette ressemblance : si des choses qui diffèrent individuellement les unes des autres peuvent être considérées comme les individus d'une même espèce, c'est bien parce qu'elles ont toutes une même figure ou une même configuration : l'εἶδος, conformément à son étymologie, est vu. La seconde précision est relative à la nature de ce qui justement est vu. Si l'εἶδος est bien ce qui est vu, à la façon d'une qualité unique que l'on reconnaît dans des choses à la fois distinctes et ressemblantes, la question se pose toutefois de savoir si la forme de l'abeille ou la forme de la vertu doivent être distinguées de ce que seraient elles-mêmes, considérées en elles-mêmes et indépendamment des abeilles ou des vertus particulières, ces réalités distinctes et singulières que seraient l'abeille en elle-même ou la vertu en elle-même[1]. Le début du texte extrait du *Ménon* signale cette distinction sans lui accorder davantage d'attention. À la question de « savoir ce qu'est une abeille dans sa réalité (περὶ οὐσίας ὅ τί ποτ' ἐστιν) » le *Ménon* ne répond qu'en

1. Mais il faut préciser : ce qui est vu, la beauté dans les choses belles par exemple, *ressemble* simplement à la forme intelligible, à la forme du beau lui-même. De sorte qu'on a là deux termes distincts et une difficulté récurrente : comment se fait-il que la forme du beau ne se retrouve pas à l'identique dans les choses belles ? Le *Timée*, comme j'y reviens à terme, s'efforce de résoudre cette difficulté.

invoquant la causalité immanente de l'εἶδος[1] et en définissant ce dernier comme la cause immanente singulière, distincte des choses auxquelles sa présence donne leurs qualités spécifiques. C'est le mode d'existence de l'εἶδος qui doit être précisé. Le *Phédon* et la *République* en donnent certes l'occasion à Platon, mais il l'avait déjà saisie dans l'*Hippias majeur*.

4. LE BEAU LUI-MÊME, LA FORME DU BEAU ET LES BELLES CHOSES

Dans l'*Hippias majeur*, Socrate et Hippias s'entretiennent du beau, de la manière de le définir. Socrate rapporte à Hippias les questions qu'un anonyme lui aurait posées à ce propos, en lui demandant notamment comment l'on pouvait distinguer le beau du laid : est-ce que toutes les choses belles sont belles de la même façon ou pour la même raison ? Est-ce qu'il existe une chose telle que le beau lui-même, en vertu de laquelle toutes les choses belles seraient belles ? Par exemple, peut-on dire d'une marmite qu'elle est belle, et la beauté d'une mar-

1. Et ce, quelle que soit la nature de la chose. Il faut de nouveau insister sur le fait que la question « qu'est-ce que *x* ? » a bien l'εἶδος pour objet, c'est-à-dire la qualité caractéristique, et non pas la chose sensible. Platon ne se demande pas quel est le sujet sensible des qualités perçues, et encore moins ce que serait sa nature indépendamment de ces qualités : ce sont ces qualités elles-mêmes qui l'intéressent et, plus exactement, la manière dont une chose perçue par les sens peut les posséder. Le commentaire contemporain est trop souvent flottant en la matière ; sur ce point, voyez les remarques judicieuses de G. Fine, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, Clarendon, 1993, p. 46 sq.

mite est-elle la même que celle d'une belle jeune fille ? Socrate imagine ainsi les réponses qu'on pourrait faire à l'opinion selon laquelle une marmite ne peut qu'être laide par rapport à une jeune fille (289 *a* 8 - *d* 4, puis 302 *b* 7 - *c* 7) :

Socrate

Alors écoute ce qu'il ne manquera pas de répliquer : « Que dis-tu, Socrate ? Le genre des jeunes filles, comparé à celui des dieux, n'est-il pas dans la même situation que celui des marmites par rapport à celui des jeunes filles ? [289 *b*] La plus belle des jeunes filles ne semblera-t-elle pas laide ? Cet Héraclite que tu cites, ne dit-il pas de la même manière que, "par rapport au dieu, le plus savant des hommes n'est qu'un singe en matière de savoir, de beauté comme de toutes les autres qualités" ? » Nous accorderons, n'est-ce pas Hippias, que la jeune fille la plus belle est laide si on la compare au genre des déesses ?

Hippias

Et qui pourrait soutenir le contraire, Socrate ?

Socrate

[289 *c*] Si nous l'accordons, alors il se mettra à rire et dira : « Te souviens-tu, Socrate, de ma question ? » – « Oui, répondrai-je : tu me demandais ce que pouvait bien être le beau lui-même. » – « Mais, ajoutera-t-il, interrogé sur le beau tu réponds en parlant d'une chose qui tantôt se trouve être belle, tantôt laide ? » – Je serai forcé de répondre : « Il semble bien. » Ou bien que veux-tu que je réponde d'autre, mon ami ?

Hippias

Cela même, car il dit le vrai en affirmant que le genre des hommes n'est pas beau comparé aux dieux.

Socrate

Il ajoutera alors : « Si je t'avais demandé en premier lieu quelle chose est belle et quelle chose est laide [289 *d*] tu ne m'aurais pas répondu convenablement en le faisant comme tu viens de le faire. Crois-tu encore que le beau lui-même, ce qui met en ordre toutes choses et les fait apparaître belles à chaque fois que cette forme s'y ajoute (πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὰν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος), puisse être une jeune fille, une jument ou une lyre ?

(...)

Socrate

(...) Si tu te souviens du début de notre entretien, je disais alors que le plaisir pris à travers la vue et celui pris à travers l'ouïe n'étaient pas beaux du fait d'un caractère particulier que chacun de ces plaisirs posséderait mais qu'ils ne posséderaient pas ensemble, [302 *c*] ni d'un caractère que les uns et les autres posséderaient ensemble mais que chacun d'entre eux ne posséderait pas, mais que tous sont beaux du fait d'un caractère qui se trouve en eux tous comme en chacun d'eux. Car tu as admis que tous ensemble et chacun d'entre eux étaient beaux. C'est pourquoi j'ai estimé, si tous les deux sont beaux, que c'est à cause de la réalité (ἕνεκα τῆ οὐσίᾳ) qui leur est à l'un et à l'autre attachée (ἑπομένῃ) ; que c'est par elle qu'ils doivent être beaux, et non pas à cause de quelque chose qui ferait défaut à l'un d'entre eux. Et c'est toujours ce que je crois.

L'*Hippias majeur* précise quelque peu la leçon du *Ménon* en proposant ici une description génétique de la connaissance. Un objet sensible n'est toujours perçu qu'au moyen des sens, sur le témoignage desquels l'âme, pour peu qu'elle perçoive les modifications corporelles qu'entraîne toute sensation, prononce un jugement. Ce dernier consiste toujours en l'affirmation d'une qualité (ce que je touche est dur, ce que je vois est un homme,

ce que j'entends est un ton aigu). Ainsi les choses ne sont-elles connues que selon la manière dont elles apparaissent à nos sens, et nous ne percevons d'un objet quelconque qu'un mixte de qualités[1]. Encore une fois, il n'y a aucune sorte de perception de ce que pourrait être un objet indépendamment de ses qualités apparentes. La question que pose Socrate dans l'*Hippias majeur* est celle de la nature de la qualité ; il s'agit là, de nouveau, de la question épistémologique majeure : si nous ne percevons que des qualités apparentes, et que nous les percevons de surcroît en des apparences distinctes, que sont ces qualités et comment les objets perçus les possèdent-elles ?

Tout comme il le fait dans le *Ménon,* Socrate insiste ici sur la cause de la ressemblance : si des choses perçues se ressemblent et se trouvent de ce fait associées dans un même genre ou une même classe, c'est parce que chacune d'entre elles possède une même qualité. Ou plus exactement, parce que nous leur attribuons une même qualité. Ce sont en effet nos jugements qui les apparentent, tout comme notre langage les désigne alors de façon homonyme (la marmite est belle, la jeune femme est belle). On est en droit de se demander si la qualité possédée par chose, la beauté par exemple, est la même en chacune d'elles. La chose ne va pas de soi, puisque le jugement à l'occasion duquel nous attribuons la beauté à ces diverses belles choses pourrait très bien n'être que relatif à nos goûts comme aux circonstances de sa prononciation. Il pourrait encore ne pas être identique dans

1. Le statut de la sensation, qui est toujours un jugement de l'âme, est plus amplement examiné dans le *Théétète*, notamment en 184 sq. (on connaît *via* les sens et leurs puissances (δύναμεις) respectives) et dans le *Timée*, 61 *c* - 69 *a*. Platon y explique comment l'âme parvient à se prononcer sur la multiplicité des affections corporelles qu'elle perçoit, et à porter sur elles ce jugement en quoi consiste la perception.

tous les cas, et il n'est pas exclu que l'identité de la qualité « belle », attribuée à des jeunes filles ou à des marmites différentes, ne soit qu'un effet de langue, une homonymie par défaut ou une généralisation abusive. Socrate suggère que ces difficultés ou ces objections seront toutes dissipées pourvu que l'on puisse répondre par l'affirmative à la question préalable suivante : la qualité perçue à plusieurs reprises dans des sensibles distincts est-elle une et la même ?

La discussion est conduite en termes étiologiques : plutôt que de procéder à l'examen de toutes les choses belles, en se demandant si elles le sont toutes également, l'*Hippias* demande *pourquoi* une chose belle est belle : quelle est la cause de la beauté des belles choses ? La réponse, qui dès Aristote paraîtra tautologique aux adversaires de Platon, consiste à soutenir que toutes les belles choses ont pour cause de leur commune qualité cette qualité singulière elle-même, qui est la cause réelle et unique de toutes les beautés susceptibles d'être perçues[1]. Cette causalité s'exerce à la façon d'un engendrement et d'une détermination par surcroît ou ajout. Comme y insiste Socrate dans le texte extrait de l'*Hippias* : « Mais le beau lui-même, ce qui met en ordre toutes choses et les fait apparaître belles à chaque fois que sa forme s'y ajoute (πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὰν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος). »[2] Si une chose possède une qualité que

1. La singularité de la réalité intelligible est l'une de ses caractéristiques majeures (voyez par exemple le début *Philèbe*, 15 *d* - 17 *a*). Platon oppose la multiplicité sensible à la singularité de l'intelligible ; c'est un point de doctrine auquel V. Descombes a consacré des remarques suggestives : *Le platonisme*, Paris, PUF, 1971, p. 92-99.

2. 289 *d* 2-4 ; la suite du texte reprend par l'exemple la même forme verbale (προσγίγνομαι), dont on verra plus loin qu'elle est aussi en usage dans le *Phédon*.

l'on perçoit et qui nous permet de la juger, c'est parce que quelque chose lui a été ajouté qui la distingue ; en l'occurrence, c'est la qualité elle-même qui a été ajoutée (et son nom qui a été attribué).

Afin de justifier cette hypothèse étiologique, Platon doit expliquer comment une même et unique singularité, la qualité elle-même, peut être à la fois une cause d'effets distincts les uns des autres (les choses sont belles de différentes façons), une cause d'effets semblables en des choses distinctes (elles sont distinctes, mais toutes sont belles) et une cause distincte de ses effets (puisque le beau ne se laisse résoudre à aucune chose belle). Il le fait en des termes qui, dans l'ensemble de son œuvre, ne varient guère : la qualité elle-même, singulière et identique à elle-même, est une réalité distincte de ses effets sensibles. Elle n'est pas perçue elle-même par les sens, mais par la pensée : elle est intelligible, et c'est une différence ontologique qui fonde ainsi les distinctions étiologiques[1].

Ce que l'*Hippias majeur* nomme le beau lui-même, pour le distinguer des choses belles dans lesquelles se trouve la forme du beau, est cela même que Platon désigne comme une réalité intelligible. Cette dernière est une qualité, ou encore une détermination, et elle est la cause d'une multiplicité de qualités particulières desquelles elle reste distincte. Ces qualités, le beau, le bien, le courage, etc., sont toujours désignées dans les dialogues de la même façon (le substantif correspondant à la qualité, accompagné de la précision « lui-même », τὸ αὐτό, et très souvent encore de l'ajout « par lui-même », καθ' αὑτό) ;

1. C'est ce que les livres V à VII de la *République* établissent avec un soin particulier (voyez notamment les pages V, 476 *c* - 478 *b*, qui rappellent que les formes sont des qualités, VI, 490 *b* sq., qui établissent que la réalité véritable est intelligible, puis encore VI, 508 *d* et VII, 526 *d* - 527 *b*).

elles précèdent et expliquent les qualités d'une multiplicité de choses sensibles : elles les précèdent étiologiquement, comme la cause précède ses effets, et elle les précède ontologiquement ou en degré d'existence, puisque la qualité elle-même est toujours plus cette qualité que n'importe laquelle de ses manifestations sensibles. Ce qu'il y a de plus beau, de plus purement beau dira le *Philèbe*, c'est ce qui est et n'est que le beau lui-même. Cette hypothèse de l'existence des « qualités (par) elles-mêmes » donne pour objets à la connaissance des réalités déterminées et toujours identiques à elles-mêmes. La question perdure toutefois de ce que peuvent bien être, « en elles-mêmes », des qualités[1].

5. LES RÉALITÉS INTELLIGIBLES ET LES FORMES INTELLIGIBLES : L'OPPORTUNITÉ D'UNE DISTINCTION

La plupart des commentateurs modernes ont choisi, traitant du point de doctrine qu'on vient d'évoquer, de ne pas distinguer entre les qualités elles-mêmes, les « réalités intelligibles », et leurs « formes ». Ainsi le « beau lui-même » et la « forme du beau » peuvent-ils être tenus, à leurs yeux, pour des expressions synonymes.

Les textes que nous avons cités ne confondent pourtant pas l'εἶδος et la qualité dont il n'est précisément que l'εἶδος,

1. F. Fronterotta a récemment examiné l'ensemble de ces qualités dans son *ΜΕΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al* Parmenide, Pise, Pubblicazioni della Scuola Normale Superiore di Pisa, 2001, chap. IV, § 1-2.

la forme et ce dont il est la forme[1]. Dans la mesure où chacune des qualités intelligibles ne consiste précisément qu'en une détermination singulière, il n'y a sans doute pas lieu de distinguer ce qu'elle est par elle-même de sa forme ou de son aspect, de son εἶδος qui est perceptible par l'intellect. En revanche, puisque c'est en cela que consiste la participation, il est nécessaire de distinguer la réalité (οὐσία) intelligible[2], qui existe séparément de ce qui n'est pas elle, et sa forme qui est conférée aux choses sensibles. Si l'on en croit l'*Hippias majeur* 289 *d*, c'est en effet l'εἶδος qui est donné, ajouté par la qualité elle-même à la chose sensible, de telle sorte que cette chose le possède, qu'elle ait cette qualité, d'une certaine manière. Ce qui est proprement cause ici, c'est-à-dire cause de l'attribution de la forme, c'est la qualité elle-même. En revanche et plutôt qu'elle n'est elle-même cause, la forme est ce qui, d'une manière encore indéterminée, est « ajouté » à la chose sensible et qui la rend telle ou telle. Plus précisément, le statut de la forme est à la fois explicatif et génétique : recevoir une forme, ou recevoir quelque chose d'une forme, c'est recevoir une détermination (une définition possible et une existence : exister non pas seulement comme jeune fille, mais comme belle jeune fille) et être regardé comme l'effet déterminé d'une cause[3]. En 289 *d*, l'*Hippias* dis-

1. Alors que l'ἰδέα et la réalité intelligible sont, elles, une seule et même chose ; l'exemple le plus suggestif en est donné par l'évocation de l' « idée du bien » (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) dans la *République*, en VI, 505 *a* 2, 508 *e* 2 ; VII, 517 *b* 8, 526 *e* 1 et 534 *c* 1.

2. Voyez la note qui précède. Dans les mêmes pages de la *République*, la réalité (οὐσία) est présentée comme l'objet de la connaissance la plus élevée. Il s'agit bien de la réalité intelligible (et VII, 534 *b*-*c* associe ainsi la réalité et l'idée du bien).

3. Dans une étude consacrée au *Phédon*, M. Dixsaut a mis en évidence le caractère qu'on pourrait dire « relatif » de l'εἶδος, en insistant sur les raisons pour lesquelles Platon avait choisi de ne pas confondre la réalité (οὐσία)

tingue ainsi deux choses : l'existence de la qualité singulière en elle-même (αὐτὸ τὸ καλόν) et la manière dont celle-ci peut être conférée, être donnée ou se donner elle-même. Quelles que soient les modalités de cette relation, dont on voit que l'*Hippias* ne les examine pas, il est à tout le moins certain qu'elle est une communication : la qualité singulière communique sa forme à des choses sensibles diverses et changeantes qui la possèdent alors au moment où nous les jugeons (la beauté est éphémère, mais c'est aussi bien le cas de ma qualité d'homme). Cette communication de forme, que l'*Hippias* désigne d'abord comme un ajout, une génération supplémentaire, est ce que l'on convient d'appeler « participation »[1]. Avant d'y venir et d'observer le statut que lui confère le *Phédon,* on doit noter combien Platon prend ici soin de distinguer l'existence de la qualité en elle-même et sa communication, ce rapport causal de détermination qui peut faire que telle ou telle chose la possède. L'*Hippias majeur* n'est certes pas excessivement précis sur ce point. La fin du dialogue tend semble-t-il à négliger la difficulté introduite par l'hypothèse de cette causalité qu'on dira « eidétique » (en comprenant bien que la forme est quelque chose de la qualité qui se donne ou est donné d'une certaine manière) pour faire porter la discussion sur la question de savoir

intelligible et l'εἶδος, pour réserver à ce dernier la fonction de nommer la relation participative, la manière dont la réalité confère à la chose une structure ; « *Ousia, eidos* et *idea* dans le *Phédon* » (1991), repris dans *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes* I, Paris, Vrin, 2000, p. 71-91.

1. Littéralement, le verbe μετέχειν signifie avoir ou prendre sa part de quelque chose ; soit que l'on désigne le fait de partager quelque chose (un gâteau, une terre), soit et plus souvent celui de recevoir quelque chose (un bien, une somme d'argent). C'est Platon qui donne au terme de *méthexis* une signification conceptuelle (et c'est du reste probablement lui qui forge le substantif μέθεξις). Voyez les précisions de L. Brisson dans l'étude qui suit.

comment des choses distinctes possèdent une même qualité. Autrement dit, comment des choses qui ont une qualité commune possèdent, chacune ou les unes par rapport aux autres, cette qualité ? Est-ce que l'une de ces choses posséderait la qualité davantage qu'une autre ? Il ne s'agit plus de la même question (comment une chose sensible possède ou reçoit sa qualité ?), mais plutôt d'une difficulté qui en est la conséquence, et dont on pourrait dire qu'elle est posée déjà en aval de la question initiale des modalités de la « participation » : la possession par des choses distinctes d'une même qualité fait que ces choses ont quelque chose de commun (la beauté) et que, de ce fait, elles se ressemblent d'une certaine manière.

L'*Hippias majeur* aura à sa façon distingué trois termes : la chose perçue comme qualifiée, la qualité elle-même et la relation de qualification, qui est désignée à la manière d'une relation causale de donation et de détermination. Socrate résume ainsi cette leçon : « C'est pourquoi j'ai estimé, si tous les deux sont beaux, que c'est à cause de la réalité (ἕνεκα τῆ οὐσίᾳ) qui leur est à l'un et à l'autre attachée (ἑπομένῃ) ; que c'est par elle qu'ils doivent être beaux, et non pas à cause de quelque chose qui ferait défaut à l'un d'entre eux » (302 *c* 4-5). Cette réalité, comme le disent notamment le *Phédon* et la *République,* c'est la réalité « intelligible », dont Platon demande à la fois qu'on la reconnaisse, mais aussi et encore que l'on admette qu'elle est la cause de l'ensemble des choses sensibles, qui n'existent et ne sont ce qu'elles sont que par « participation » aux formes intelligibles.

Dans le *Phédon,* Platon entreprend, à l'encontre de ses prédécesseurs, une entière redéfinition de la notion de cause (αἰτία). La recherche de la cause de l'existence d'une chose ou d'un phénomène quelconque exige à ses yeux la distinction de deux sortes de causes. Un phéno-

mène a d'abord et toujours une cause qu'on pourrait dire physique. Par exemple, si Socrate s'assied sur ce lit, c'est parce que ses jambes se plient et que son corps adopte la position assise. Mais est-ce la seule cause de son geste ? Non, répond Platon, en soutenant que la cause principale, qui explique véritablement le phénomène en cause, est celle qui explique pourquoi Socrate s'assied. Il s'assied parce qu'il souhaite s'entretenir avec ses voisins dans une cellule où il attend le châtiment que ses concitoyens athéniens ont voulu lui infliger et auquel il a choisi de ne pas se dérober. Cette cause est une cause qu'on dira « finale », ou encore « rationnelle ». Définir la cause d'une chose, ce sera dire *pour-quoi,* « en vue de quoi » la chose est ce qu'elle est ou possède les qualités qui sont les siennes. Par rapport à cette cause finale, les causes de type « physique » resteront secondes ou accessoires. Les causes véritables, qui sont les raisons proprement explicatives, sont les réalités intelligibles :

> « Pour ma part, il me semble que si, outre le beau lui-même, il existe une autre chose qui soit belle (εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν), l'unique raison pour laquelle cette chose est belle est qu'elle participe à ce beau lui-même (μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ) ; et j'en dis autant de toutes choses. Est-ce que tu m'accordes de telles causes ? – Je te les accorde, dit-il. – Mais alors, reprit Socrate, ce sont les autres causes que je ne parviens plus à comprendre ; ce sont les causes savantes que je ne parviens plus à reconnaître comme des causes : quand on vient me dire que telle chose est belle parce que sa couleur est éclatante, ou parce qu'elle a une certaine figure, ou quoi que ce soit de semblable, je tourne poliment le dos à tout cela, car dès que j'entre dans ces considérations me voilà tout troublé. Je m'en tiens ainsi simplement, sans davantage de recherche et sans doute naïvement, à ceci : rien d'autre ne rend cette chose belle (ποιεῖ αὐτὸ καλόν) sinon le beau, que ce soit par présence ou par

> communauté, ou encore qu'il s'y ajoute, peu importe par quelles voies et de quelle manière (εἴτε παρουσίᾳ εἴτε κοινωνίᾳ εἴτε ὅπηει δὴ καὶ ὅποως προσγενομένου) car je ne suis pas encore en état d'en décider ; en revanche, je le suis quant au fait que c'est par le beau que toutes les belles choses deviennent belles (τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά). Il me semble que c'est la réponse la plus sûre que je puisse faire, à moi-même comme à un autre, et en m'y tenant j'estime que je ne risquerai plus jamais de faux pas : il est sûr de répondre, à moi-même comme à n'importe qui d'autre, que c'est par le beau que les belles choses deviennent belles. N'est-ce pas aussi ce qu'il te semble ? – C'est ce qu'il me semble. – Donc, c'est aussi par la grandeur que les choses grandes sont grandes, et plus grandes les plus grandes, et par la petitesse que les plus petites sont plus petites ? – Oui » (*Phédon*, 100 *c* 4 - *e* 7).

Socrate présente ici la principale difficulté que doit résoudre la théorie de la « participation » : la manière dont les qualités que sont les réalités intelligibles sont la cause des choses sensibles. La qualité est cette qualité précise et particulière qui apporte « dans » chacune des choses sensibles la détermination (la beauté, la grandeur) qui fait que la chose est *cette* chose (une grande et belle jeune fille), et qui l'apparente éventuellement à d'autres choses (une autre grande jeune fille, ou bien une belle marmite). La qualité « elle-même et par elle-même » n'est pas un terme général ou générique, mais elle est au contraire ce qu'il y a de plus singulier : l'unité et la singularité, loin que de caractériser les choses sensibles, ne sont reconnues par Platon qu'à la qualité intelligible. La diversité sensible n'est certes pas dépourvue d'unité, mais celle-ci ne peut être connue qu'à partir du moment où l'on suppose que toutes ces choses changeantes n'ont d'existence et de détermination que dans la mesure où elles reçoivent en

partage, où elles « participent » aux réalités intelligibles. C'est bien la raison pour laquelle Platon, dans le *Phédon,* demande que l'on consacre les raisonnements aux réalités intelligibles qui seules peuvent prétendre au rang d'objets de la connaissance, du fait de leur éternelle adéquation à leur définition[1]. Et c'est encore pourquoi la question est de nouveau posée des modalités du rapport causal qui lie les réalités intelligibles aux choses sensibles. La formule apparemment désinvolte qu'en donne Socrate dit assez la difficulté de la chose. Elle emprunte à l'*Hippias* l'hypothèse d'une génération par surcroît ou ajout, que précisent encore les termes de présence et de communauté. Si le *Phédon* ne trahit pas la commune leçon de l'*Hippias* ou du *Ménon,* c'est à l'εἶδος qu'il doit revenir de nommer plus exactement ce qui, de l'intelligible est « présent », « commun » ou « ajouté » au sensible. En l'occurrence, il s'agit toujours d'une détermination, dont les pages suivantes du *Phédon* expliquent que les choses sensibles la reçoivent en participant à plusieurs formes intelligibles. Si la chose sensible n'est pas la qualité intelligible elle-même, c'est parce qu'elle ne coïncide pas tout entière et pour toujours avec cette qualité, mais qu'elle est toujours autre chose, autre chose de moins ou de plus. Le *Phédon* précise ainsi que chaque chose sensible, parce qu'elle

1. Le savoir véritable se voit ainsi attribuer un objet, l'intelligible. Les livres V à VII de la *République* donnent à l'εἶδος une signification doctrinale identique à celle que lui attribue le *Phédon.* La philosophie, définie comme dialectique, est ce savoir dont l'objet est le plus éminent et le plus réel qui soit, la réalité intelligible et ses formes. Lorsque Platon dit, comme dans le *Phédon*, que l'intelligible qui est (« ce qui est », τὸ ὄν) doit être distingué du sensible qui seulement « devient », il désigne de nouveau les réalités intelligibles comme des monades singulières et chacune identique à elle-même, dotée d'une forme à laquelle diverses choses sensibles participent et dont elles sont autant de reflets ou d'images plus ou moins fidèles à leur original.

comporte toujours plusieurs qualités, participe à plusieurs formes et reçoit ainsi plusieurs déterminations. La participation n'est donc pas exclusive ou unique, ce qui explique que la forme ne puisse en aucun cas être réduite au rang de doublon intelligible d'une chose sensible. Cela suppose encore, ajoute le dialogue (103 *c* sq.), qu'une qualité intelligible ne soit pas absolument distincte des autres, mais qu'elle puisse au contraire avoir avec certaines d'entre elles une forme commune. Il existe, comme le *Sophiste* ou le *Parménide* l'examinent avec bien davantage d'attention, une communication entre les formes, ou encore des genres de formes[1].

6. CE QUE LES FORMES FONT AUX CHOSES SENSIBLES

Il paraît nécessaire de distinguer la forme de la réalité intelligible dont elle est la forme. Du seul point de vue terminologique, la réalité (οὐσία) intelligible qui peut être conçue, comme une nature ou idée unique (ἰδέα), est distincte de sa forme (εἶδος). Au premier abord, la distinction n'est pas lourde de conséquences pour le commentaire qui l'ignore le plus souvent ; elle n'affecte pas gravement la représentation courante que l'on se fait de la perception de l'intelligible dans les dialogues. Dire de la réalité intelligible qu'elle n'est pas sa forme, c'est simplement rappeler

1. Dans le commentaire contemporain, on a pris l'habitude, discutable, de parler en la matière de l' « autoprédication des formes ». Voyez la mise au point de L. Brisson, « Participation et prédication chez Platon », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1991, 4, p. 557-569, qui mentionne l'essentiel de la bibliographie pertinente.

que l'on doit pouvoir distinguer entre la réalité elle-même et sa silhouette ou sa figure, entre ce qu'est le beau lui-même, « en soi », et la forme du beau qui est perçue par l'intellect et qui se trouve d'une certaine manière dans les belles choses. Ainsi comprise, cette distinction a certes l'inconvénient de favoriser une interprétation représentative ou conceptuelle de l'εἶδος, en suggérant que ce dernier est une représentation intellectuelle de la réalité[1]. Mais pour peu que l'on écarte cette interprétation erronée, en soulignant que l'εἶδος n'est pas un contenu de pensée, la distinction n'en demeure pas moins fondée : Platon ne confond pas le beau lui-même et sa forme, perçue par l'intellect et participée par les choses sensibles, tout comme il ne confond pas l'individu humain aperçu par la vue et la silhouette ou la figure de cet individu, son εἶδος visible. Il n'est donc pas fallacieux de distinguer entre la réalité intelligible, en elle-même, et ce qu'elle confère aux choses sensibles. Au contraire, c'est à ne pas les distinguer qu'on risque de manquer, pour finir, la spécificité de l'usage dévolu au concept d'εἶδος dans la doctrine platonicienne.

La forme est sans doute quelque chose de la réalité, mais quelque chose qui se transmet à la faveur d'une relation causale qui met en rapport l'intelligible et le sensible : le premier est la cause du second, qu'il détermine comme tel, au moyen de la forme. Si une représentation topique était en la matière pertinente, il serait tentant d'imaginer que la forme occupe une station intermédiaire, pour la situer entre l'intelligible d'où elle provient

1. Ce fut notamment le principal ressort de l'interprétation néokantienne des dialogues de Platon, dont les principaux représentants, H. Cohen et P. Natorp, soutenaient que la forme intelligible était un « concept » ; voyez l'exposé qu'en donne F. Fronterotta, dans « L'interprétation néokantienne de la théorie platonicienne des idées et son "héritage" philosophique », *Revue philosophique de Louvain*, 98, 2000, p. 318-340.

et le sensible où elle « descend »[1]. Mais comme le suggèrent les pages 50 à 53 du *Timée*, qui décrivent les modalités de cette relation en expliquant comment le démiurge informe un matériau indéterminé afin de construire le monde, Platon n'a pas souhaité séparer ainsi la réalité intelligible et sa forme. Il a introduit dans son schéma participatif des nuances et des réserves complexes, afin d'expliquer plutôt comment la forme, sans cesser d'être la forme de la réalité intelligible, pouvait déterminer les qualités constitutives des choses sensibles sans pourtant devenir elle-même sensible. Dans ce texte que L. Brisson commente dans les pages qui suivent, la double spécificité de l'εἶδος platonicien, dans la mesure où il est intelligible, est de nommer la forme de la réalité telle qu'elle est perçue par l'intellect et telle qu'elle est conférée aux choses sensibles. L'εἶδος est, dans les deux cas, ce qui se donne et se voit de la réalité. Conférées aux choses sensibles, les formes ne s'y retrouvent pas telles qu'en elles-mêmes, telles qu'elles sont « elles-mêmes et par elles-mêmes » ; si l'on en croit le modèle démiurgique du *Timée,* qui ne fait que préciser mathématiquement ce que les autres dialogues qualifiaient de façon plus vague, les « imitations » sensibles des formes sont les rapports de proportion et les figures comme les structures géométriques qui donnent aux choses sensibles leur unité et leurs caractéristiques relatives. L'εἶδος est bien la silhouette de l'intelligible, cette figure qui peut être contemplée pour elle-même et qui se reflète en autant d'images ressemblantes que le monde a pu contenir, contient et contiendra de choses sensibles.

1. C'est à la manière d'une telle descente et « procession » que les néoplatoniciens comprendront la participation platonicienne.