

Platon : l'essentiel

Platon naquit en 428/427 avant J.-C. à Athènes, au début de la guerre du Péloponnèse, dans une des plus nobles familles de la cité. Tout le prédisposait à entreprendre une carrière politique. Mais les agissements de certains membres de sa proche famille, en particulier de Critias, un cousin de sa mère, qui fut l'un des meneurs de la tyrannie des Trente après la victoire de Sparte et la défaite d'Athènes dans la guerre du Péloponnèse (404 avant J.-C.), et la condamnation à mort de son ami et maître à penser Socrate¹ par les démocrates qui avaient repris le pouvoir à Athènes après la chute des Trente (399 avant J.-C.) l'incitèrent à prendre ses distances d'avec la politique active et à se lancer dans une réflexion théorique sur la politique. Il fonda à Athènes une « école » appelée l'Académie² dans laquelle il se proposait de former de futurs gouvernants, de manière à mettre en application les résultats de ses réflexions théoriques. Il produisit, sans doute vers la fin de sa vie, un support écrit à son programme de formation sous la forme de dialogues structurés en sept tétralogies constituées chacune d'un dialogue introductif et d'une trilogie.³ Ces dialogues ne cherchent pas à apporter des réponses, celles de Platon, aux questions posées, ni à développer des « théories », là encore, celles (supposées) de Platon, mais à inciter les lecteurs à penser par eux-mêmes en leur balisant un cheminement destiné à les aider à se poser les bonnes questions, à comprendre comment ces différentes questions se relient les unes aux autres et à leur éviter les réponses trop simplistes qui n'ont pas suffisamment pris en compte la complexité et la connexité des problèmes et l'ordre dans lequel il convient de les résoudre pour ne pas tomber dans des incohérences, des sophismes ou des absurdités.

La question de départ que se pose Platon est simple : qu'est-ce qui habilite un être humain à gouverner ses semblables et quelles compétences et qualités sont requises pour une telle fonction ? Pour répondre à cette question, il faut tout d'abord déterminer ce qui est attendu d'un « bon » dirigeant. Répondre à cette nouvelle question suppose que l'on réfléchisse à ce que sont les êtres humains dont il s'agit d'organiser la vie.

Pour Platon, l'Homme (en tant que membre d'une espèce, sans considération de sexe, en grec *anthrôpos*) est par nature un animal fait pour vivre en société. L'unité sociale de base en Grèce de son temps était la « cité (*polis*) », ⁴ si bien que cette dimension sociale de l'Homme pouvait se traduire en disant qu'il est un « animal politique », c'est-à-dire fait pour vivre dans une *polis*. On peut aussi dire que Platon s'intéresse à l'Homme en tant qu'il est un *politès* (« citoyen ») et que

¹ Socrate, né vers 470/469 avant J.-C., était alors âgé de 70 ans environ.

² Du nom d'un héros athénien, Académus, auquel était dédié le jardin dans lequel Platon installa son école.

³ Nous ne savons pratiquement rien de la manière dont Platon composa et organisa ses dialogues, en dehors de quelques indices trouvés dans ceux-ci (par exemple que le *Sophiste* est la suite du *Théétète* et le *Politique* la suite du *Sophiste*, et aussi que le *Critias* est la suite du *Timée*). Nous ignorons aussi à quelle date chacun d'eux fut composé et éventuellement « publié » (c'est-à-dire rendu accessible au public en dehors de l'Académie). La suggestion que je fais ici, qu'ils constituent un unique ouvrage structuré en tétralogies, est donc une *hypothèse* que j'oppose à l'*hypothèse* prévalente selon laquelle Platon aurait composé ses dialogues en tant qu'ouvrages le plus souvent autonomes tout au long de sa vie, en gros entre la mort de Socrate et le sien vers 348/347 avant J.-C. vers l'âge de 80 ans, et que ces dialogues refléteraient son évolution intellectuelle au cours de cette période de près de 50 ans. La structure en tétralogies que je propose est décrite en appendice, page 20.

⁴ De manière générale, lorsque, dans ce texte, un mot entre guillemets est suivi d'un mot en italiques entre parenthèses, ce mot est le mot grec correspondant au mot français qui précède. Lorsque j'utilise directement le mot grec dans le texte, je le mets en italiques, généralement suivi de sa traduction entre guillemets entre parenthèses. Un lexique des mots grecs importants pour comprendre Platon est disponible dans la seconde partie de ce document, à partir de la page 21. Il inclut en particulier tous les mots grecs utilisés dans ce document. Tous les mots inclus dans ce lexique figurent dans la barre latérale de signets lorsque le document est affiché avec Adobe Reader.

ce qui l'intéresse avant tout, c'est la *politeia*, la manière de vivre d'un *politès*, en particulier, mais pas seulement, dans sa vie « publique », aussi bien que celle d'organiser sa vie et celle de l'ensemble des *politai* (« citoyens ») dans le cadre de la « cité (*polis*) », rôle qui revient justement aux dirigeants.⁵ *Politeia* est d'ailleurs le titre grec du dialogue central de l'ensemble des vingt-huit dialogues de Platon, celui qui en constitue la clé de voute, malencontreusement traduit en français par « République ».

Ce qui distingue l'Homme, animal « politique », de tous les autres animaux, c'est le fait que cette vie en société lui a permis de développer un outil de communication interpersonnel, le *logos* (parole, langage), qui ne se limite pas à l'émission de sons plus ou moins variés, mais à l'émission de sons potentiellement porteurs de sens, permettant, dans certains cas au moins, de se comprendre et de collaborer de manière efficace par le moyen du « dialogue (*dialogos*) ».

L'organisation de la vie sociale des hommes, et donc l'origine de la *polis* (« cité » comme lieu de la vie sociale), repose sur le partage des tâches, facilité par l'aptitude à communiquer à l'aide du (*dia*)*logos*. Ce partage commence avec les activités nécessaires à la survie (nourriture, logement, habillement), réparties entre les individus en fonction des besoins et des compétences des uns et des autres, puis s'étend à la protection contre des agresseurs extérieurs au groupe et les conflits internes et à la régulation de la vie du groupe (les « dirigeants »). Au fur et à mesure que cette vie sociale s'organise et libère du temps pour d'autres activités, de nouvelles tâches deviennent nécessaires et sont distribuées entre les membres du groupe (soigner les malades, régler les conflits, organiser des distractions et des échanges avec d'autres groupes, développer des activités « artistiques » et non plus seulement « de survie », etc.) Et si la cité veut durer, il faut penser au renouvellement des générations et organiser l'éducation des jeunes. Chacune de ces nouvelles activités complique l'organisation de la vie sociale et donc la tâche des dirigeants.

Quoi qu'il en soit, ce qui rend tout cela possible, c'est cette aptitude des êtres humains au (*dia*)*logos* et il est donc nécessaire de bien comprendre comment fonctionne cet outil, ce à quoi il donne accès et quels en sont le pouvoir *et les limites*.

La capacité qu'ont les êtres humains de développer un langage porteur de sens, un *logos*, est étroitement liée à leur aptitude à penser et à comprendre leur environnement, c'est-à-dire à faire preuve d'intelligence (*nous*).

Comme tous les animaux, les Hommes sont dotés de plusieurs sens, dont deux jouent un rôle particulièrement important : la vue, qui leur donne de leur environnement une perception particulièrement riche et prégnante, et l'ouïe, qui permet le dialogue, et donc le *logos*. L'intelligence humaine se développe à partir des données que lui fournissent les sens. Ce qui la caractérise, c'est l'aptitude à identifier au milieu des données toujours changeantes des sens des agrégats plus ou moins complexes de caractéristiques récurrentes détachables du moment (« temps ») et du lieu (« espace ») où elles sont perçues auxquelles elle peut associer des noms utilisables à chaque fois que ces agrégats réapparaissent en des lieux et des temps différents. Ainsi la vue lui donne accès à des couleurs, auxquelles l'esprit peut associer des formes plus ou moins complexes et régulières ; l'ouïe lui permet de reconnaître des modulations sonores qu'il peut associer à des mots spécifiques. Ces agrégats porteurs de noms peuvent eux-mêmes participer à des agrégats plus complexes, ou au contraire être analysés en composants plus élémentaires. Le fait que nous ayons plusieurs sens nous permet de comprendre que ce qui pourrait être à l'origine de nos perceptions ne se limite pas à ce que l'un ou l'autre de ces sens nous permet d'en appréhender, mais pourrait avoir une « individualité » propre dont chaque sens ne

⁵ Le mot grec *politeia* a toutes ces nuances de sens, à la fois individuelles et collectives.

nous permet d'appréhender qu'un aspect : ainsi par exemple, la vue ne nous permet d'appréhender que l'apparence visuelle de « quelque chose » (un Homme) dont les propos compréhensibles par nous et que notre esprit est en mesure d'associer avec ces perceptions visuelles nous donne une autre perception. Cette capacité d'« abstraction » (au sens étymologique d'« extraction ») permet d'identifier, et donc de nommer, à la fois des « agrégats » correspondant directement à des « individualités » perceptibles par les sens et d'autres non directement associés à de telles « individualités », comme par exemple des nombres ou des rapports (grand/petit, jeune/vieux, etc.), ou encore des « qualités » comme « beau », « bon », « juste », etc.

L'esprit humain est aussi capable de percevoir des récurrences non seulement de tels agrégats, nommés ou pas, mais aussi de séquences entre agrégats se répétant toujours dans le même ordre, qui l'amènent à supposer des liens nécessaires ou quasi nécessaires entre les différents constituants de ces séquences et lui font concevoir les notions de cause et d'effet. Cette identification permet aux Hommes une certaine efficacité pratique en leur donnant les moyens de se fixer des « fins », des « objectifs », et d'élaborer des « méthodes » pour les atteindre, non seulement individuellement, mais collectivement, le dialogue étant alors l'outil permettant de partager les « fins » et les méthodes pour les atteindre et de distribuer les tâches contribuant à l'atteinte des objectifs. Et le fait que n'importe quel discours ne permet pas d'atteindre les fins qu'on s'est données, « prouve » en quelque sorte que le langage renvoie, en certains cas au moins, à autre chose que lui-même et que ce « quelque chose » lui impose sa loi si l'on veut parvenir aux fins que l'on s'est fixées.

Ce sont ces constatations, qui sont un *fait d'expérience*, qu'il convient de garder présentes à l'esprit et d'expliquer si l'on veut augmenter l'efficacité de l'outil que constitue le *logos* et permettre aux Hommes de mieux vivre ensemble.

Cette « objectivité » d'un environnement (dont, pour chaque Homme, font partie tous les autres Hommes) qui impose jusqu'à un certain point sa « loi » à notre pensée et à notre action, Platon la traduit en utilisant, pour décrire les perceptions de nos sens et de notre esprit/intelligence (*nous*) le mot grec *pathèma*, dérivé du verbe *paschein*, dont le sens général est « subir », « être affecté par », que l'on peut traduire par « affection », dans le sens général de « ce qui nous affecte d'une manière ou d'une autre, physique aussi bien qu'intellectuelle, esthétique, morale ou sentimentale ». Et par complémentarité, ce qui est à l'origine de ces « affections », il le désigne par le mot *pragma*, dérivé du verbe *prattein*, qui signifie « agir », justement par opposition à *paschein* (« subir »), généralement traduit par « chose », mais dont le sens est beaucoup plus large (« fait » en serait une autre traduction plus ouverte). En d'autres termes, il existe autour de nous des « activateurs » de nos sens et de notre esprit/intelligence (*nous*), des *pragmata*,⁶ qui suscitent en nous, sans que nous ayons à faire quoi que ce soit pour cela, des « affections » de ceux-ci (sens et esprit/intelligence), des *pathèmata*.⁷

Pour Platon, ces *pathèmata* ne se limitent pas à la perception brute par l'un ou l'autre de nos sens, ou par notre esprit/intelligence (*nous*) directement, de ce qu'ils peuvent appréhender du *pragma* qui en est à l'origine et qui les active, mais inclut la manière dont notre esprit réagit à ces sollicitations, ce que cette activation de l'un de nos sens ou de notre esprit/intelligence produit en nous.⁸ Deux images célèbres qui se suivent et se complètent dans la *République*, l'analogie de la

⁶ *Pragmata* est le pluriel de *pragma*. Le mot « activateur » que j'utilise ici transpose en français ce que la racine *prattein* (« agir ») introduit dans le mot *pragma*.

⁷ *Pathèmata* est le pluriel de *pathèma*.

⁸ En *République* V, 477c1-d6, Socrate introduit le terme générique de *dunamis* (« pouvoir, capacité, aptitude à faire »), dont il donne comme exemples la vue et l'ouïe, en expliquant que pour lui, une *dunamis* se caractérise par « ce sur quoi elle porte (*eph' hōi esti*) » et « ce qu'elle accomplit (*ho apergazetai*) ». On retrouve ici en miroir

ligne et l'allégorie de la caverne, permettent de mieux comprendre cela.⁹ L'analogie de la ligne fait l'inventaire des différents *pathèmata* par lesquels nous sommes affectés en prenant la vue comme exemple dans le registre des sens et l'allégorie de la caverne illustre cet inventaire sur l'exemple des Hommes en tant que *pragmata* susceptibles d'activer nos sens et notre esprit/intelligence.

L'analogie de la ligne met donc en regard deux modes de perception : la perception par la vue et la perception par l'esprit/intelligence (*nous*), décrivant ce sur quoi porte ces deux modes de perception comme « visible (*horaton*) » et « intelligible (*noèton*) » respectivement, en en faisant deux segments d'une même ligne (on n'est pas dans deux « mondes » étrangers l'un à l'autre, mais dans deux parties d'un même tout). Mais, en faisant intervenir la manière dont, dans chaque cas, notre intelligence interprète ce qu'elle appréhende via les sens (la vue dans notre cas) ou directement, il découpe chaque segment en deux pour arriver à un total de quatre segments. La différence se fait dans chaque cas selon que l'intelligence comprend ou pas que ce qu'elle appréhende dans l'un ou l'autre registre n'est pas le tout de ce qui a activé sa perception, mais seulement l'« apparence (*eidós*) » qu'est capable d'en appréhender l'« organe » par lequel se fait cette appréhension. L'« image (*eikôn*) » que nous donne la vue n'est pas le tout de ce qui l'active. Mais l'« image (*eikôn*) » que nous en donne notre intelligence (*nous*), exprimée à travers les mots que nous utilisons pour en parler, n'est pas plus le tout de ce dont nous parlons et le fait de lui donner un nom ne veut pas dire que nous le « connaissons ». Là encore, nous ne pouvons en saisir qu'une « apparence (*eidós*) », intelligible cette fois et non plus visible, mais toujours apparence seulement, même si elle est plus riche que la simple apparence visible. C'est ce qui justifie que Platon utilise le même mot, *eidós*, dérivé d'une racine signifiant « voir », pour en parler. Rien en effet ne nous permet d'affirmer que le cas de l'intelligence serait différent de celui de la vue, ou de l'ouïe, ou du toucher, ou d'un autre de nos sens, pour lesquels nous n'avons pas trop de mal à admettre qu'ils ne nous offrent qu'une appréhension partielle de ce qui les active, même si nous avons tendance à privilégier la vue comme moyen de « savoir »¹⁰ comment sont ces « activateurs ». Et d'ailleurs, puisque justement nous ne disposons que des cinq sens et de notre esprit/intelligence (*nous*) pour appréhender notre environnement, nous ne pouvons par construction pas savoir si certaines caractéristiques de ce qui active ces moyens de perception leur échappent à tous.

L'allégorie de la caverne va nous aider à illustrer ceci pour nous le faire mieux comprendre. Cette célèbre allégorie, dont la plupart des commentateurs n'ont pas compris la véritable portée faute d'avoir pris le temps d'en « décoder » tous les aspects, est en fait une illustration du principe que le Socrate de Platon¹¹ avait fait sien : « apprends à te connaître toi-même (*gnôthi sauton*) ». Elle nous présente les *anthrôpoi* (« êtres humains ») en tant que sujets capables de connaissance comme des prisonniers enchaînés au fond d'une caverne, incapables de tourner la tête et ne pouvant donc voir, tant qu'ils restent dans cette situation, que la paroi de la caverne

dans les « affections (*pathèmata*) » ces deux composantes : ce que l'« activateur » (*pragma*) active (la vue ou l'ouïe, par exemple) et ce qu'il produit dans l'esprit/intelligence en termes de compréhension.

⁹ L'analogie de la ligne se trouve à la fin du livre VI de la *République*, en *République* VI, 509d6-511-e5, et l'allégorie de la caverne au début du livre VII, en *République* VII, 514a1-517a7.

¹⁰ En grec, l'un des verbes signifiant « savoir », *eidēnai*, est en fait une forme passée d'un verbe signifiant « voir », *idein* : « j'ai vu », donc « je sais ».

¹¹ Par « le Socrate de Platon », j'entends le Socrate qui nous est présenté par Platon à travers ses dialogues, qui ne sont pas des reportages journalistiques sur des faits réels de la vie du Socrate historique, mais des créations littéraires de Platon servant à illustrer ce qu'il veut nous faire comprendre en restant fidèle à l'*esprit*, sinon à la lettre de son « maître » : le Socrate historique n'a sans doute jamais tenu les propos que lui fait tenir Platon dans les conversations qu'il met en scène dans ses dialogues, pas même ceux qu'il lui fait tenir à son procès, sous la forme et dans le contexte décrits par Platon.

qui leur fait face. Derrière eux, sur une route, derrière un mur qui les masque, des *anthrôpoi* circulent en portant des statues d'hommes et d'autres choses qui dépassent du mur. Plus loin derrière, un feu éclaire la scène et projette les ombres de ce qui dépasse du mur sur la paroi de la caverne qui fait face aux prisonniers enchaînés, si bien que la seule chose qu'il peuvent voir, ce sont les ombres des statues dépassant le mur. Les hommes invisibles, qui portent ces statues et les « animent » en les faisant bouger, peuvent aussi parler, et la paroi de la caverne renvoie l'écho de leurs voix. L'allégorie nous décrit la libération d'un des prisonniers, qu'on force à se retourner pour regarder vers les statues dépassant du mur, puis à sortir de la caverne par une ouverture latérale dans la hauteur¹². Dehors, le prisonnier libéré peut voir des *anthrôpoi*, dans un premier temps, tant qu'il n'est pas encore habitué à l'éclat de la lumière du soleil, non pas directement, mais à travers leurs ombres et des reflets d'eux sur la surface d'étendues d'eau, puis, une fois habitué, directement. Mais il découvre aussi les astres dans le ciel et le soleil, d'abord, lui aussi, à travers des reflets dans les eaux, puis directement.

Ce qu'il faut bien comprendre, pour comprendre cette allégorie, c'est que les prisonniers, les porteurs dans la caverne derrière le mur et les hommes hors de la caverne, tous désignés par le mot *anthrôpoi*, toujours au pluriel, ce sont les mêmes, simplement considérés sous des aspects différents. Et ce ne sont pas les « Hommes » au sens matériel du terme, c'est-à-dire des corps d'hommes ou de femmes, mais les principes immatériels de mouvement, de vie et d'intelligibilité qui « animent » ces créatures, que Platon appelle *psuchai*,¹³ mot qu'on traduit par « âmes » mais auquel il ne faut pas donner trop vite le sens qu'il a pris dans la tradition chrétienne. Les prisonniers, ce sont, comme je l'ai déjà dit, ces *psuchai* en tant que susceptibles de connaissance ; les porteurs et les *anthrôpoi* hors de la caverne, ce sont ces *psuchai* en tant qu'objets de connaissance pour elles-mêmes et les autres *psuchai*. En tant que porteurs derrière le mur dans la caverne, elles illustrent le fait que ce sont elles qui « animent » les créatures matérielles dont elles sont les *psuchai*, mais que, tant qu'on reste dans le registre visible/sensible, elles sont invisibles, puisque non matérielles. Ce qui est visible dans la caverne, ce sont les corps qu'elles animent, les statues, et en particulier les statues d'hommes, et pour commencer l'apparence visible de ces statues, figurée par les ombres qu'elles projettent sur la paroi visible par les prisonniers restés enchaînés. Plus généralement, ce qui est sensible, ce sont aussi en particulier les sons qu'elles produisent, dont la paroi de la caverne renvoie l'écho aux prisonniers enchaînés, qui est une sorte de « reflet » sonore. Platon ne va pas plus loin dans l'allégorie en ce qui concerne les sens. Et s'il fait référence aux sons, c'est parce qu'ils sont indispensables pour introduire le *logos*, préalable indispensable à l'accès à l'intelligible, dont il souligne bien que sont dotés les prisonniers enchaînés, qui donnent des noms aux ombres qu'ils voient dans la mesure où ils sont capables de dialoguer (*dialegesthai*).

Les deux « affections (*pathèmata*) » dont ces « âmes (*psuchai*) » peuvent être affectées dans l'ordre visible/sensible, c'est d'une part celle qui consiste, pour ceux qui restent « enchaînés », à croire que les Hommes, ce n'est rien d'autre que les ombres des statues d'hommes qu'ils voient s'agiter sur la paroi devant eux, c'est-à-dire qu'un Homme (ou n'importe quoi d'autre perceptible par la vue) se réduit à son apparence visible et qu'on connaît un Homme dès qu'on l'a vu, et

¹² La sortie de la caverne est sur le côté et non pas derrière le feu, comme le montrent souvent les illustrations de cette allégorie, ce qui veut dire que le prisonnier, pour sortir de la caverne, ne passe pas derrière le mur qui lui cachait les porteurs.

¹³ *Psuchai* est le pluriel du mot grec *psuchè*, qui est à la racine du préfixe français « psych(o) » qu'on trouve dans des mots comme « psychologie » ou « psychisme ». Dans l'*Alcibiade*, Socrate fait admettre au jeune Alcibiade, son interlocuteur dans ce dialogue, que l'homme (*anthrôpos*), ce n'est ni le corps, ni la combinaison du corps et de la *psuchè*, mais la *psuchè* seule, pour laquelle le corps n'est qu'un « outil » (*Alcibiade*, 129e3-130c7).

d'autre part celle qui affecte celui qui a compris que la vue ne nous révèle pas tout de ce qui s'offre à elle et qu'un Homme (ou n'importe quoi d'autre perceptible par la vue) est plus que son apparence visible (la statue et pas seulement son ombre), mais qui ne va pas jusqu'à supposer qu'il est plus que le composé matériel que la vue et les autres sens lui permettent d'appréhender.¹⁴

Dans le registre intelligible, la première « affection (*pathèma*) » est celle que subissent ceux qui pensent que les mots nous donnent une connaissance adéquate de ce qu'ils désignent, alors qu'ils ne sont que des « étiquettes » sonores ou des assemblages de signes écrits conventionnels pour faire référence à des « apparences (*eidè*) »¹⁵ que nous pouvons jusqu'à un certain point appréhender par l'esprit, mais dont nous ne pouvons confronter la compréhension avec d'autre que par des mots, ce qui fait de cette perception quelque chose de finalement incommunicable en tant que telle. Ce n'est que lorsque nous avons compris que les mots en sont pas ce qu'ils désignent et que les « apparences (*eidè*) » auxquels nous les associons sont les apparences accessibles à notre intelligence d'êtres humains d'« activateurs (*pragmata*) » qui « existent » en dehors d'eux, comme le montre le fait qu'on peut en parler avec des mots différents, ne serait-ce que dans des langues différentes, d'une « existence » sur laquelle nous ne pouvons rien dire, mais dont la preuve est dans l'efficacité des dialogues dans lesquels nous y faisons référence, quand ces dialogues se révèlent efficaces (c'est-à-dire produisant les effets attendus par ceux qui les mènent), que nous sommes sujets de la dernière des « affections (*pathèmata*) » décrite par Socrate, celle où, dans le registre intelligible, nous ne sommes plus prisonniers des « images » que sont les mots et que nous pouvons les utiliser de manière parfaitement maîtrisée, sans se laisser piéger par eux, c'est-à-dire devenir des maîtres dans l'art du dialogue (*to dialegesthai*), des personnes que le Socrate de Platon qualifie de *dialektikoi*, terme qu'on traduit, ou plutôt qu'on transcrit en français, de manière tout à fait impropre par « dialecticiens », sans être capables, surtout après Hegel, de préciser ce qu'est la « dialectique » dont parle Platon.

Dans l'imagerie de l'allégorie de la caverne, le premier stade est figuré par la situation du prisonnier qui vient de sortir de la caverne et est ébloui par la lumière du soleil et qui ne peut encore voir des hommes/âmes que leurs ombres et leur reflets dans les eaux. Les « ombres » intelligibles que projettent ces *anthrôpoi*, ce sont tout simplement leurs discours, leurs paroles, leurs *logoi*, et leurs « reflets » intelligibles, ce sont les discours que tiennent sur eux les autres *anthrôpoi* dont nous écoutons ou lisons les discours. Tous ces assemblages de mots, tous ces *logoi*, nous donnent bien une perception de celui ou celle dont ils parlent, perception immatérielle, purement abstraite et exclusivement intelligible, mais qui nous en apprend plus sur la personne en cause que sa simple vue, un contact physique ou même une dissection, en ce qu'elle nous permet de le comprendre.

¹⁴ Les noms grecs que Platon donne à ces « affections » sont secondaires, comme le montre le fait qu'il attend la fin de l'analogie pour les donner, et qu'en plus, lorsque, quelques pages plus loin dans la *République*, il rappelle l'analogie, il change l'un de ces noms, et non des moindres, puisque c'est celui de l'« affection (*pathèma*) » correspondant au plus haut niveau de perception dans le registre intelligible (*République* VII, 533e7-534a1). Ce qui importe, c'est de bien comprendre les distinctions qu'il fait entre elles et les principes sur lesquels reposent ces distinctions. Comme il les nomme avec des noms préexistants qui avaient déjà d'autres sens dans le langage d'alors, chercher à les traduire en français ne fait que compliquer les choses.

¹⁵ *Eidè* est le pluriel de *eidōs*. Un *eidōs*, qu'il soit visible ou intelligible, n'est pas la perception particulière qu'une personne donnée, avec les défauts et les limites de ses organes de perception (par exemple le fait que la personne soit daltonienne, dans le registre du visible, ou d'une intelligence très limitée, dans le registre de l'intelligible), peut avoir de ce qu'elle perçoit par l'un ou l'autre de ses sens ou par l'intelligence, mais ce qui en est perceptible par cet organe (l'un des sens ou l'intelligence) supposée dans son état de perfection maximale pour un être humain. En d'autres termes, c'est ce que la *nature* de cet organe permet de percevoir, pas ce qu'une *instance particulière* de cet organe, quelle qu'elle soit, est capable de percevoir. C'est en ce sens que les *eidè* peuvent être pensés comme ayant une réalité « objective ».

Mais on n'en est là encore qu'aux mots. Sur le dernier stade, Platon reste très évasif et ne fait qu'y faire référence sans l'expliquer, et pour cause, car toute explicitation ne serait encore que des mots, et donc nous ferait redescendre au stade inférieur !

La progression du prisonnier libéré ne prend pas fin avec la vision des *anthrôpoi* eux-mêmes et de tout ce qui les entoure hors de la caverne, qui sont la composante intelligible des réalités visibles dans la caverne. Reste encore le ciel et les astres, et surtout le soleil qui a rendu possible la vision de tout ce qu'il y avait à voir hors de la caverne. Ces « activateurs » de notre intelligence n'ont pas, eux, de contrepartie sensible à l'intérieur de la caverne.¹⁶ Ils représentent ce que nous appellerions aujourd'hui des « concepts » purement abstraits, sans composante sensible, comme « bon », « beau », « juste », ce que le Socrate de Platon appelle des *ideai* (« idées »).¹⁷ Ces « idées (*ideai*) » sont en fait une catégorie particulière d'*eidè* (« apparences ») purement intelligibles, et ne se limitent pas à des « qualités » comme celles que j'ai prises en exemple à l'instant. En fait, tous les mots que nous utilisons renvoient à une *idea* qui correspond au principe d'intelligibilité de ce que le mot désigne, mais si, en *République* X, 596a6-7, Platon dit que « nous avons l'habitude de poser un certain *eidos* unique pour chacune des pluralités auxquelles nous attribuons le même nom », partant du fait d'expérience du nom partagé pour en arriver à l'*eidos*, et non à l'*idea*, c'est parce que, comme il le fait dire à son Socrate dans l'allégorie de la caverne, ce sont les prisonniers enchaînés qui donnent des noms aux ombres qu'ils voient¹⁸ et ils le font donc à partir de l'« apparence » purement visuelle que figurent les ombres des statues, et non pas à partir d'une réelle connaissance de ce qu'ils nomment, d'une parfaite compréhension des principes d'intelligibilité de ce à quoi ils affectent ces noms, donc à partir de quelque chose qui n'est qu'un *eidos*, pas encore une *idea*.¹⁹ Et de fait, le Socrate de Platon n'hésite pas à parler d'une *idea* de quelque chose d'aussi trivial que ce que désigne le mot « lit », c'est-à-dire même pas de quelque chose qui est produit par la nature, mais d'un objet fabriqué par l'homme.²⁰

¹⁶ C'est la raison pour laquelle, au début de l'analogie de la ligne, Socrate demande de découper la ligne de départ en deux segments *inégaux* (*République* VI, 509d6), l'un correspondant au visible/sensible et l'autre à l'intelligible. On peut noter que, depuis l'antiquité, les commentateurs se battent pour savoir s'il faut lire dans le texte de Platon *anisa* (« inégaux ») ou *isa* (« égaux »). Mais, à ma connaissance, personne n'a jusqu'à ce jour donné une explication satisfaisante de la raison pour laquelle il faudrait lire l'un plutôt que l'autre, et personne n'a pensé à chercher cette explication dans l'allégorie de la caverne qui suit immédiatement l'analogie.

¹⁷ *Ideai* est le pluriel de *idea*, un mot grec de sens voisin de *eidos*, qui, comme lui, dérive d'une racine signifiant « voir » (*idein*). C'est le mot qui est à la racine du mot français « idée ».

¹⁸ Cf. *République* VII, 515b4-5 : « S'ils étaient capables de dialoguer (*dialogesthai*) entre eux, les [choses] présentes étant les mêmes, ne crois-tu pas qu'ils prendraient l'habitude de donner des noms à ces [choses] mêmes qu'ils voient ? ».

¹⁹ Il est toujours difficile avec Platon d'associer des sens précis à chaque mot qu'il utilise, d'une part parce qu'il ne veut justement pas figer un vocabulaire « technique » qui ferait croire que les mots suffisent à nous donner la connaissance exacte de ce qu'ils désignent et nous ferait oublier que l'objectif est de parvenir à une connaissance de ce qui est au-delà des mots, et d'autre part parce qu'il adapte souvent son vocabulaire aux interlocuteurs qu'il met en scène et fait faire la même chose à son Socrate, si bien que, dans des contextes différents, les mêmes mots peuvent prendre des sens différents, même dans la bouche de Socrate. Cette difficulté est particulièrement nette lorsque justement il cherche des mots pour désigner ce que désignent les mots de manière générique, donc avec des mots comme *eidos* et *idea* qui, de plus, ont déjà une multiplicité de sens dans le grec de son temps.

²⁰ C'est dans la section de la *République* à laquelle la phrase citée plus haut dans ce paragraphe sert d'introduction, souvent appelée « les trois sortes de lits » (*République* X, 595c7-598c6), dans la mesure où Socrate, pour faire comprendre ce qu'il entend par « imitation », prend l'exemple des lits et distingue le « concept » de lit (ce à quoi nous donne accès l'affection liée au second segment de l'intelligible), les lits fabriqués par des artisans et les images de lits peintes par des peintres, qui tous, sont désignés par le mot « lit ». Dans cette explication, il appelle *idea* ce qu'a en vue l'artisan qui fabrique un lit, c'est-à-dire, non pas un plan ou un modèle de lit spécifique, avec des cotes, des indications de matériaux à utiliser, etc., mais bien l'« idée » de ce qu'est un lit en général, de ce à quoi il sert, qui lui permet justement de concevoir n'importe quel lit et d'en faire les plans. De ce point de vue, il est intéressant de noter que Socrate, au début de son exposé, mentionne deux sortes de meubles, lits et tables. Or

En fait, au-delà des mots qui pourraient servir à désigner ce que figurent dans l'allégorie les astres dans le ciel, ce qui est important, c'est que l'on n'est pas dans un schéma binaire opposant deux « mondes », où il y aurait d'un côté les réalités matérielles dans la caverne (le « monde » visible/sensible) et de l'autre les « idées » pures hors de la caverne (le « monde » des « idées » qu'on a l'habitude d'associer à Platon), mais dans un schéma où tout ce qui est à l'intérieur de la caverne, c'est-à-dire les réalités matérielles, se retrouve *aussi* hors de la caverne²¹ et constitue le point de passage obligé avant de se tourner vers le ciel des « idées ».²²

Platon ne donne aucune indication sur ce que représentent le ciel et les étoiles et nous laisse le soin de le découvrir par nous-mêmes. Si depuis le début de l'allégorie, il s'intéresse tout particulièrement aux *anthrôpoi* (« hommes », toujours *au pluriel*), dont il nous propose quatre appréhensions différentes (ombres des statues d'hommes et écho de la voix des porteurs, puis statues d'hommes, dans la caverne, ombres et reflets des êtres humains, puis êtres humains, hors de la caverne), nulle part dans l'allégorie il ne fait mention explicite d'une « *idea* de l'homme » dans le ciel. Mais, à supposer qu'il ait eu dans l'idée de figurer cette *idea* par la lune, le seul astre qui est mentionné par son nom en dehors du soleil, dont il nous dit explicitement ce qu'il figure dans l'allégorie (j'y arrive bientôt), tout comme les hommes étaient les seules créatures mentionnées par leur nom dans l'étape précédente, qu'est-ce que cette identification pourrait nous apprendre sur l'Homme ? La seule chose qu'elle pourrait nous suggérer, c'est que, tout comme la lune est le plus gros objet observable dans le ciel nocturne, l'« idée de l'Homme », c'est-à-dire la connaissance de ce qui fait la perfection des hommes, devrait être le plus gros objet de préoccupation pour nous, hommes et femmes (« apprends à te connaître toi-même »).

Ce que peut encore nous enseigner l'assimilation des astres aux idées qui sont derrière les mots que nous employons, c'est que, de même que les étoiles, qui se ressemblent toutes, ne peuvent être identifiées indépendamment les unes des autres, mais seulement par leur position relative les unes par rapport aux autres, de même les mots et les « idées » auxquelles ils renvoient ne peuvent être compris indépendamment les uns des autres, mais seulement dans les relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres. Il ne sert donc à rien de chercher à savoir ce que représente tel ou tel astre dans le ciel puisqu'à l'œil nu, ils sont tous pareils (sauf la lune et le soleil) : le ciel n'a de sens pour nous que comme un tout dans lequel ce sont des groupes d'étoiles qui sont identifiables. Et de même, les mots pris individuellement ne veulent rien dire ; ce ne sont que les « constellations » de mots, les phrases et les discours, qui peuvent éventuellement avoir un sens, si les arrangements d'*ideai* qu'ils suggèrent correspondent à la « réalité » des relations entre ces *ideai*.

Toute la question est alors de savoir comment nous pouvons déterminer si c'est le cas ou pas. Pour les réalités matérielles, objets animés et inanimés, perceptibles par les sens, l'habitude acquise et l'expérience partagée dans le dialogue (qui crée cette habitude depuis l'enfance) permettent en

« lit » se dit en grec *klinè*, mot dérivé du verbe *klinein*, qui signifie « incliner, coucher, se coucher », et « table » se dit *trapeza*, qui signifie étymologiquement « qui a quatre pieds ». En d'autres termes, l'un des mots, *klinè* (« lit ») désigne son objet par sa fonction et l'autre, *trapeza* (« table ») par son apparence externe. Or c'est celui qui désigne l'objet par sa fonction, *klinè* (« lit ») qu'il conserve seul dans la suite de son développement, comme pour mieux nous aider à comprendre que l'*idea* n'a que faire de l'apparence externe, qui est justement différente pour chacun des objets portant le même nom, même si tous ont quelque chose de commun dans leur « apparence ».

²¹ Si, dans l'allégorie elle-même, Socrate ne précise pas ce que le prisonnier sorti de la caverne peut voir en plus des *anthrôpoi* avant de se tourner vers le ciel, et se contente d'un « et les autres » (516a7), lorsqu'il rappelle l'allégorie quelques pages plus loin, en *République* VII, 532b9, il est plus explicite et parle des animaux (*zôia*, dont le sens premiers est « vivants ») et des plantes (*phuta*, dont le sens premier est « ce qui pousse/croît »), sans même mentionner spécifiquement les hommes, qui sont des « animaux/vivants » parmi d'autres.

²² Dans l'allégorie, qui décrit une progression temporelle en même temps qu'intellectuelle, la première étape une fois hors de la caverne est de s'habituer à voir les hommes et le reste, d'abord à travers leurs ombres et reflets, puis en eux-mêmes, avant de se tourner vers le ciel dans une étape ultérieure, d'abord la nuit, puis le jour.

général d'y arriver sans trop de difficultés. Par contre, dès qu'il s'agit de « concepts » abstraits, les choses ne sont plus aussi simples et le risque de la subjectivité est grand. Pour Platon, ce qui permet d'échapper à cette subjectivité, c'est l'existence, dans le registre de l'intelligible pur, d'une « idée » qui a pour tous les Hommes une « objectivité » incontestable, l'idée du « bon ». Pas du « bien », ou pas seulement, mais du « bon », dont le « bien » n'est qu'une partie, à connotation trop spontanément moralisante.²³ Dans la section qui précède dans la *République* l'analogie de la ligne et l'allégorie de la caverne, Socrate propose un parallèle entre le bon et le soleil et, dans le commentaire qu'il fait de l'allégorie, il identifie explicitement le feu dans la caverne au soleil et, moins catégoriquement, le soleil hors de la caverne à l'idée du bon.²⁴ Ce qui sert de point de départ à ce parallèle entre bon et soleil, c'est la *constatation* que tout Homme agit toujours en vue de ce qu'il estime bon *pour lui*.²⁵ Et peu importe qu'il ait raison ou tort car tout Homme est aussi capable de constater que ce qu'il a fait à un moment donné en croyant que c'était bon *pour lui* peut avoir des conséquences qu'il jugera mauvaises *pour lui*, là encore *selon ses propres critères* du « bon » et du « mauvais », que ceux-ci soient justes ou erronés. En d'autres termes tous veulent ce qui est bon pour eux et tous peuvent constater qu'il ne suffit pas de *croire* que quelque chose est bon pour que ça le soit dans toutes ses conséquences selon ses propres critères du bon et du mauvais. Bref, nous ne sommes pas maîtres du bon et du mauvais *pour nous* et pourtant, le bon *pour soi* est ce que nous cherchons tous.

Ce que le parallèle entre le bon et le soleil cherche à nous faire comprendre, c'est que, de même que la lumière du soleil²⁶ est nécessaire pour que des yeux en état de fonctionner puissent voir, de même, ce qui donne sens à ce qu'une intelligence humaine est en mesure d'appréhender, c'est l'idée du bon. Dit autrement, l'intelligence est l'outil donné aux Hommes pour leur permettre de trouver *ensemble* leur chemin vers ce qui est bon pour eux, vers leur « bonheur ». Elle n'a pas pour finalité la connaissance de ce qui *est* en tant que telle, pour le simple plaisir de connaître, mais la recherche de ce qui est *bon* pour éclairer leur route dans la vie et les guider

²³ Le mot grec utilisé par Platon est la substantivation au neutre, sous la forme *to agathon* (« le bon »), de l'adjectif *agathos* qui signifie « bon » dans tous les registres, physique aussi bien que moral. Platon parle, dans toute cette partie de la *République*, de *hè tou agathou idea* (« l'idée du bon »).

²⁴ Lorsque Socrate mentionne dans l'allégorie les reflets du soleil, que le prisonnier peut voir avant de chercher à voir le soleil lui-même, ce que ces reflets illustrent, ce sont les discours (on est dans l'intelligible, et au stade des « images ») sur le bon tenu par la cité, c'est-à-dire l'« image » que se fait du « bon » la société dans laquelle on vit.

²⁵ C'est le sens bien compris de ce qu'on présente souvent comme un « paradoxe » socratique, qu'on énonce en disant que, selon lui, nul ne fait volontairement le mal. En fait, ce que veut dire Socrate, c'est que nul ne fait volontairement quelque chose qu'il pense, non pas « mal » au sens moral de contraire du « bien », mais « mauvais » (contraire de « bon ») *pour lui*. Dit autrement, nul n'est masochiste et même celui qu'on qualifie de « masochiste » recherche quelque chose qu'il pense bon *pour lui* à travers le « mal » immédiat qu'il se fait ou se fait faire. Ce n'est donc pas en développant des considérations morales sur le bien et le mal que l'on peut empêcher quelqu'un de faire le « mal », surtout aux autres, mais en tentant de le convaincre que ce qu'il croit bon *pour lui* dans le mal qu'il peut faire à d'autres, ou à lui en se trompant sur ce qui est vraiment bon pour lui, est en fait mauvais en fin de compte, directement ou plus probablement indirectement, *pour lui*. Mais il ne suffit pas de l'en convaincre intellectuellement et d'obtenir son assentiment *en paroles*, il faut parvenir à ce qu'il en soit en quelque sorte « viscéralement » convaincu et prêt à mettre en pratique *en actes* ce que ces principes impliquent. Cette vision de l'Homme peut paraître pessimiste et faire de lui un monstrueux égoïste pour des idéalistes qui croient à l'altruisme désintéressé, mais elle est réaliste. Ce qui permet de sortir de cet égoïsme, c'est la prise de conscience du fait que l'Homme est un animal « politique », c'est-à-dire fait pour vivre en société, et que donc l'intérêt de chacun implique de prendre en considération les autres et de trouver un juste équilibre entre ce qui est bon *pour soi* et ce qui est bon pour les autres, et donc de comprendre qu'ignorer les autres ne peut en fin de compte être vraiment bon pour soi, ou en tout cas est moins bon que de tenir compte de leur existence et de leur désirs.

²⁶ On pourrait dire « la lumière » tout court, mais, au temps de Platon, les lumières « artificielles » disponibles, utilisant toutes le feu sous différentes formes, étaient beaucoup moins puissantes qu'aujourd'hui et la différence entre la vision à la lumière du plein soleil et la vision à ces lumières artificielles était telle qu'effectivement, la seule manière de bien voir quelque chose était de le voir en plein jour à la lumière du soleil.

vers leur perfection.²⁷ Le plus important pour les Hommes n'est pas de savoir d'où ils viennent et comment et à partir de quel principe primordial s'est développé l'Univers qui constitue leur environnement, mais de regarder vers l'avenir en vue de toujours chercher le meilleur pour eux de manière à éclairer toutes les décisions qu'ils prendront dans le futur proche et lointain. Le savoir sans la lumière du bon, ce qu'on appelle aujourd'hui la « science », ne permet que de répondre à des questions de type « comment ? », « comment faire ci ou ça ? », pas aux questions de type « pour quoi ? », « en vue de quoi ? », « pourquoi faire ci plutôt que ça ? », qui sont pourtant les seules qui devraient nous intéresser, puisque nous ne pouvons changer le passé, mais que notre futur, individuel et collectif, dépend en grande partie de nous et des décisions que nous prendrons, seuls et ensemble.

Mais chercher à voir ce qui nous entoure dans la « lumière » du bon ne signifie pas chercher à « voir » le bon lui-même : dans l'ordre visible, regarder le soleil n'est pas le meilleur moyen de voir ce qu'il éclaire, les Hommes autour de nous en particulier, bien au contraire, puisque ça risque de nous détruire la vue ; de même, dans l'ordre intelligible, chercher ce que pourrait bien être « le bon lui-même », « le bon en soi »,²⁸ ne nous apprendra rien et fera tout au plus de nous des pseudo-philosophes n'ayant rien compris à la vraie « philosophie ». L'idée suggérée par l'allégorie de la caverne que la contemplation du soleil lui-même serait l'ultime étape au terme de l'ascension du prisonnier libéré est un « test » posé là par Platon pour voir si nous avons vraiment compris ce qu'il cherche à nous faire comprendre, dans la mesure où tout le monde sait pertinemment que « voir distinctement le soleil lui-même tel qu'en lui-même dans son espace propre et [le] contempler tel qu'il est »,²⁹ comme il le suggère dans l'allégorie, est impossible à des yeux humains et ne pourrait que les rendre aveugles. Platon, dans ses dialogues, ne se lance jamais dans cette recherche³⁰ et, lorsqu'il s'intéresse au « bon » dans le dialogue introductif à l'ultime tétralogie, le *Philèbe*, c'est au bon *pour l'Homme* et non pas au bon *en soi*. Il cherche, non le « bon », et encore moins le Bien, abstrait, mais ce qui fait la vie bonne *pour l'Homme*. Et il le trouve dans un mélange qui offre à chaque composante de l'homme sa *juste* part de « bon », mélange de plaisirs matériels en due proportion et de satisfactions intellectuelles dans un usage proprement orienté de l'intelligence, c'est-à-dire éclairé par le « bon », tourné vers le futur et la recherche de la vie bonne.

La finalité de l'intelligence humaine n'est donc pas de chercher à savoir ce qui *est*, mais ce qui est *bon* ; elle n'est pas de s'intéresser à « l'étant (*to on*) », mais à l'« étance³¹ (*hè ousia*) »,

²⁷ C'est le sens de la section centrale du *Théétète*, un dialogue qui pose justement la question du « savoir (*epistèmè*) », souvent présentée (à tort) comme une digression faisant le portrait du « philosophe » selon Socrate et Platon : en réalité elle fait le lien entre savoir et justice à travers deux portraits opposés de types humains parfaitement injustes : le plaideur invétéré pour qui le *logos* n'est qu'un outil pour arranger ses affaires à son avantage devant les tribunaux auxquels il recourt à tout bout de champ pour régler ses perpétuels litiges avec ses concitoyens en utilisant tous les artifices de la rhétorique pour persuader les juges sans aucun souci de la vérité mais dans le seul but de gagner ses procès même s'il a en fait tort ; et l'homme qui se retire du monde et ignore ses concitoyens pour se consacrer seul dans sa tour d'ivoire à ses élucubrations pseudo-philosophiques explorant un ciel d'idées pures sans les soumettre à l'épreuve de l'expérience et sans en tester la pertinence par le dialogue, et qui parvient ainsi à se faire passer pour « philosophe » aux yeux des « scientifiques » comme Théodore de Cyrène, l'un des interlocuteurs du dialogue, ne réussissant en fin de compte qu'à décrédibiliser la véritable « philosophie » aux yeux du monde.

²⁸ En grec, *auto to agathon* (cf. *République* VI, 506d8-e1, 507a3, 507b5).

²⁹ *République* VII, 516b4-7.

³⁰ Dans la *République*, la section qui fait le parallèle entre le bon et le soleil est précisément la réponse de Socrate à ses interlocuteurs lui demandant de leur dire enfin ce qu'est le « bon » pour lui. Et il refuse de leur répondre, préférant pour cela enchaîner des images : parallèle entre bon et soleil, analogie de la ligne et allégorie de la caverne. L'« idée du bon » ne se décrit pas avec des mots, pas plus que les autres « idées », elle se vit dans l'expérience.

³¹ La signification de ce néologisme que je forge, sur le modèle du mot grec *ousia*, substantif dérivé du participe présent du verbe *einai* (« être ») au féminin *ousa* (*on* en est la forme au neutre, que je traduis par « étant »), à partir

c'est-à-dire à la « valeur » de tout « étant » au regard du bon. Platon nous fait toucher du doigt dans un dialogue aride, le *Parménide*, la vacuité de tout discours sur l'Être qui n'a pas été précédé d'une réflexion sur les mécanismes et les limites du *logos* (« parole, langage, discours »), réflexion qu'il conduit justement dans le dialogue central de la trilogie introduite par le *Parménide* et consacrée à l'art du *dialegethai* (« dialoguer »), le *Sophiste*. Pour lui, « être (*einai*) » n'est qu'un mot-outil servant à associer à un « étant (*on*) », c'est-à-dire à un « sujet », une « étance (*ousia*) », c'est-à-dire un « attribut », et rien de plus.³² Utilisé sans attribut explicite, *einai* (« être ») ne veut rien dire et ne peut prendre de « sens » que parce qu'on lui suppose des attributs *implicites* (être « matériel », ou « vivant », ou « visible », ou « tangible », ou au contraire « éternel », « immatériel », « stable » par opposition à « en devenir », etc.) et c'est le fait que ces attributs sont implicites et donc pas nécessairement les mêmes pour tous, et pour un même orateur, pas nécessairement les mêmes d'un discours à l'autre, qui permet de démontrer avec la même rigueur logique tout et son contraire sur l'être, comme le montre brillamment Parménide dans le dialogue qui porte son nom.³³

C'est la « lumière » du bon qui fait passer de l'être/étant à l'*ousia* (« étance »), c'est-à-dire d'un mot qui ne nous apprend rien sur rien puisqu'il peut s'appliquer à tout sans exception (un homme « est » un homme, un chat « est » un chat, un mot « est » un mot, une idée « est » une idée, etc.) à un mot qui introduit l'idée de « valeur » : le mot *ousia*, bien que dérivé du participe présent du verbe *einai* (« être »),³⁴ avait au temps de Socrate et Platon le sens de « biens (au sens matériel), richesse, fortune », traduisant implicitement dans le langage l'idée que l'on est ce que l'on a, ce que l'on possède, et que ce qui fait la valeur d'un Homme, c'est sa fortune *matérielle*. Platon joue sur ce sens du mot *ousia* en cherchant à le réorienter vers l'idée d'une valeur qui n'est plus matérielle : si l'Homme n'est pas son corps, mais sa *psuchè* immatérielle (les *antrôpoi* de l'allégorie de la caverne), son « bien » ne peut être une fortune *matérielle* et c'est ailleurs qu'il faut chercher ce qui est vraiment une « richesse (*ousia*) » pour lui.³⁵ Et ce qui peut le guider dans cette recherche, c'est l'idée du bon (*hè tou agathou idea*) puisque le bon est en fin de compte ce qu'il recherche en toutes choses et la fortune (*ousia* au sens usuel) matérielle n'est encore

du participe présent « étant » du français « être », s'éclairera dans la suite. La traduction usuelle par « essence », qui est la transcription en français du néologisme formé en latin par Cicéron à partir de *esse* (« être »), justement pour rendre en latin le mot *ousia* qu'il lisait en grec dans Platon, ne ferait que polluer la discussion en tirant avec elle vingt-cinq siècles de commentaires de Platon et de philosophie.

³² Les grecs du temps de Platon n'avaient pas encore développé un « métalangage » grammatical pour parler des fonctions des mots dans la phrase et Platon est donc obligé, pour parler de ces notions émergentes, d'utiliser des périphrases : ainsi, au moins dans certains contextes, *to on* (mot à mot « le étant »), c'est le sujet grammatical, le *x*, d'une phrase de type « *x est a* », et *hè ousia* (« l'étance ») ou *to ti esti* (mot à mot « le quoi [c']est »), c'est l'attribut *a*.

³³ Le fait de traduire *einai* par « exister » ne change rien au problème et le verbe français « exister » pose les mêmes problèmes que « être » : de quelle « existence » parle-t-on ? Un simple mot « existe », en tant que « mot ». « Exister » cherche à rendre en français le sens dit justement « existentiel » de *einai* (« être »), par opposition à son sens de simple liaison sujet-attribut, sens « existentiel » qui, pour Platon, n'existe justement pas.

³⁴ Voir note 31 ci-dessus.

³⁵ Cette problématique est introduite discrètement dès le début de la *République*, dans un court dialogue entre Socrate et son hôte, Céphale. Céphale, personnage historique, père de l'orateur Lysias et de Polémarque, un autre des interlocuteurs de Socrate dans la *République*, était un riche marchand d'armes d'origine syracusaine, ami de Périclès, qui lui avait demandé de s'installer à Athènes (où il était donc, comme ses enfants, un « métèque », c'est-à-dire un étranger résident). Dans la discussion qu'il a avec lui, qui est un vieillard proche de la fin de sa vie au moment du dialogue, Socrate, parlant de la fortune (*ousia*) qu'il a acquise dans le commerce des armes, lui demande : « *quel plus grand bien (megiston agathon) penses-tu avoir retiré du fait de posséder une grande fortune (ousia) ?* » (*République* I, 330d2-3). Il fait le lien dans cette phrase entre *ousia* et *megiston agathon* (« le bon au plus haut point »), posant donc en filigrane la question de savoir ce qui est le bon au plus haut point pour l'homme et constitue donc sa vraie *ousia*, son « étance » véritable et vraiment « bonne ».

qu'un moyen en vue d'autre(s) chose(s), jugé(es), à tort ou à raison, « bon(nes) », alors que le « bon » n'est jamais recherché comme un moyen en vue d'autre chose, mais comme une fin.³⁶

Bref, pour Platon, la philosophie n'a que faire d'une ontologie (discours sur l'être/l'étant) mais doit être une « agathologie » (discours sur le bon, *to agathon*).

Dans le *Sophiste*, dialogue central de la sixième trilogie, vers lequel converge toute la phase propédeutique constituée par les cinq premières tétralogies, récapitulées dans le *Théétète*, et qui, en même temps qu'il semble chercher ostensiblement à caractériser³⁷ le sophiste, cherche en creux à caractériser le véritable « philosophe », qui en est l'antithèse, l'étranger anonyme d'Élée (la patrie de Parménide) qui prend dans ce dialogue la place de Socrate comme meneur de jeu, renvoie dos à dos tous les penseurs qui se battent entre eux dans des discours sur l'« être », ceux qui ne croient qu'à ce qu'ils peuvent voir et toucher, qu'il appelle « les fils de la terre » (*tous gègeneis*, *Sophiste*, 248c1-2) et qu'on appellerait aujourd'hui les « matérialistes », et ceux qui opposent l'« être (*einai*) » au « devenir (*gignesthai*) » et n'acceptent d'accorder l'être qu'à ce qui est immatériel et non changeant, qu'il appelle « les amis des formes/idées » (*tous tôn eidôn philous*, *Sophiste*, 248a4-5) et qu'on appellerait aujourd'hui les « idéalistes ».³⁸

Pour Platon, le fondement de la philosophie est une réflexion sur l'outil dont elle se sert, le *logos*, visant à déterminer s'il peut nous donner accès à autre chose que les mots et, si oui, comment et dans quelles limites. Le *Sophiste*, au-delà de son objectif avoué qui découle de son titre, est une réflexion sur le lien entre les mots et les « activateurs », les *pragmata*, qui les suscitent en nous et sur les règles d'un discours sensé. C'est la raison pour laquelle le dialogue est mené par un étranger *anonyme* et commence par une interrogation sur le sens de trois mots, *sophistès* (« sophiste »), *politikos* (« [homme] politique », c'est-à-dire « dirigeant ») et *philosophos* (« philosophe »)³⁹ qui jouent un rôle central dans le questionnement dont j'ai dit qu'il était au point de départ des dialogues : « qui est apte à diriger ses semblables ? ». Au temps de Socrate, les sophistes se targuaient de former (moyennant finance et pour des salaires conséquents qui les enrichissaient) les hommes politiques et passaient pour des philosophes aux yeux de la

³⁶ Cf. *République* VI, 505d5-506a2. C'est ce que veut dire le Socrate de Platon lorsqu'il parle, dans l'analogie de la ligne, d'un *archè anupotheton* (510b7, 511b6-7), expression qui renvoie à l'évidence au bon (*to agathon*) sans le nommer explicitement et qu'il ne faut pas traduire par « principe anhypothétique », mais expliciter, en restant au plus près du double sens d'*archè* (au sens premier « ce qui est devant », puis « principe », « commencement ») et de l'étymologie du mot *hupotheton*, « posé sous », par « principe directeur non posé pour soutenir autre chose », c'est-à-dire ce qui nous guide et vers lequel on se dirige (fin) et qui n'est pas posé comme « soutien », comme « moyen », en vue d'accéder à autre chose que lui, ce qui est à la fois au début, au « principe », et à la fin (la « finalité ») de notre action.

³⁷ Je dis « caractériser » et non pas « définir » car c'est une grossière erreur que de croire que le Socrate de Platon cherche des « définitions » au sens d'Aristote ou du dictionnaire. C'est n'avoir rien compris à l'analogie de la ligne que de penser qu'on peut décrire adéquatement en quelques mots un *eidos* ou une *idea* puisqu'en rester au niveau des mots, c'est rester dans le premier segment de l'intelligible. La compréhension des « concepts (*eidè/ideai*) » que vise Platon est au-delà des mots et indicible par définition. Ce n'est donc pas la concision du langage qui peut l'exprimer, mais au contraire la multiplication des discours et des exemples qui en testent les contours et les limites aux frontières avec d'autres concepts voisins, au moyen d'un vocabulaire qui, loin de chercher la spécialisation technique des mots, cherche au contraire à cerner le même concept au moyen de mots différents et sous des angles d'approches différents pour justement parvenir à détacher le concepts des mots qui servent à le désigner. C'est pourquoi ceux qui considèrent que les dialogues dits « socratiques » (par exemple le *Lysis* à propos de l'amitié (*philia*), le *Lachès* à propos du courage (*andreia*), le *Charmide* à propos de la modération (*sôphrosunè*), le *Euthyphron* à propos de la piété (*hosiotès*)) sont des échecs montrent qu'ils n'ont pas compris le propos de Platon dans ces dialogues.

³⁸ Les commentateurs pensent à tort que Platon est du côté des idéalistes et ont du mal à comprendre la critique qu'en fait l'étranger d'Élée, car ils attendent de Platon un discours sur l'être, une « ontologie », qui, pour eux est le fondement de toute philosophie. Ils ne parviennent donc pas à voir que ce que Platon cherche à faire, c'est justement de mettre un terme à cette hypothèse que toute philosophie doit commencer par un discours sur l'être et de refonder la philosophie sur un discours sur le *logos*, ses règles, son pouvoir et ses limites.

³⁹ Le cas du *politikos* est traité dans le dialogue qui fait explicitement suite au *Sophiste*, dont c'est le titre (le *Politique* en français) et où c'est encore l'étranger d'Élée qui mène la discussion.

foule, qui, au vu des résultats, ne pouvait accepter le message du Socrate de Platon dans la *République* que ce sont les (véritables) « philosophes » qui devraient gouverner. D'où l'importance de bien faire la distinction entre sophistes et philosophes et, les deux n'ayant comme « arme » que le *logos*, de faire la différence entre la rhétorique, art du discours vraisemblable et convaincant sans souci pour le vrai, telle qu'enseignée par Gorgias et ses pareils, et le véritable art « dialectique »,⁴⁰ l'art d'un dialogue susceptible de conduire vers le vrai, en particulier sur le bon, qui est l'art spécifique du *philosophos* tel que le conçoit Platon.

Le point de départ de l'étranger dans cette « construction » de la véritable philosophie est ce que j'appelle le principe d'associations sélectives : nous ne sommes ni des parties d'un grand tout indifférencié dans lequel tout se confond avec tout (la doctrine de Parménide poussée à la limite), ni des « monades » incapables de la moindre communication les unes avec les autres dans un « univers » dans lequel rien ne se « mélange » à rien d'autre, mais dans un « ensemble » dans lequel certains « étants (*onta*) » entretiennent certaines « relations » avec d'autres, mais pas tous les étants toutes les relations possibles avec tous les autres étants.⁴¹ Et les mots sont des « étants (*onta*) » parmi d'autres, qu'on ne peut assembler n'importe comment si l'on veut produire plus que du bruit, c'est-à-dire du sens, en assemblant des mots de manière cohérente avec les relations qu'ils supposent (traduites par des verbes) entre les sujets qu'ils prétendent désigner (désignés par des noms).

Le test de la vérité se fait alors dans le partage d'expériences dans le dialogue. En toile de fond de la présentation du principe d'associations sélective, il y a le fait, dont l'étranger est certain sur la base de ce qu'il connaît des thèses des penseurs qu'il a en vue, sans même avoir à le soumettre à une nouvelle expérience spécifique, qu'aucun d'entre eux, et en fin de compte personne, n'accepterait la proposition « le repos est la même chose que le mouvement », quel que soit le sens précis que chacun donne aux mots « repos (*stasis*) » et « mouvement (*kinèsis*) ».⁴²

⁴⁰ *Dialektikos* en grec, dont « dialectique » est le décalque en français, est un adjectif d'aptitude dérivé du verbe *dialegesthai* signifiant « dialoguer ». Être *dialektikos*, c'est être capable de dialoguer de manière efficace, sans se faire piéger par les mots, de manière à atteindre ce qui est derrière les mots, c'est-à-dire les *eidè*, et surtout les *ideai*. Lorsque l'adjectif est substantivé au féminin sous la forme *hè dialektikè* (sous-entendu *technè*, « art, technique »), transcrit en français sous la forme « la dialectique », il désigne pour Platon l'art qui permet à quelqu'un d'être *dialektikos*, c'est-à-dire d'accéder au vrai par le dialogue. Mais il ne s'agit pas tant d'une « technique » oratoire particulière, de manières spécifiques de conduire une discussion selon des « méthodes » codifiées à l'avance, que d'une attitude d'esprit à l'égard du *logos* et des mots qui doit guider le *philosophos* dans toute recherche du vrai à travers le dialogue.

⁴¹ Ce principe est introduit de manière on ne peut plus générale en *Sophiste*, 251d5-252e7, dans une section où Platon passe son temps à varier délibérément son vocabulaire pour désigner ce que j'appelle « associations », justement pour montrer la généralité de son propos, puis est repris sur un exemple où il utilise cinq « notions » parmi les plus englobantes, « être », « même », « autre », « repos » et « mouvement » (*Sophiste*, 253b9-258c6), variant là encore délibérément son vocabulaire pour qualifier ce que j'ai désigné par « notions », de manière à accommoder tous les interlocuteurs possibles, non pas parce que pour lui, ces mots seraient synonymes, mais parce que, dans ce contexte spécifique et par rapport à ce qu'il veut montrer, ils sont *interchangeables*. Il utilise alternativement les mots *genè* (« genres, familles »), *eidè* (« apparences, sortes, espèces »), *ideai* (« apparences, idées »), *phusei* (« natures ») ou *ousiai* (« étances »), allant même jusqu'à changer de terme dans la même phrase (ainsi, en 257a9, il parle de « la nature des genres (*hè tôn genôn phusis*) ») ; certains de ces noms (*phusis*, dérivé de *phuein* (« croître »), et *genos*, dérivé de *gignesthai* (« naître, devenir »)) renvoient plutôt à l'ordre matériel d'un monde en devenir, d'autres (*eidōs* et *idea*) au registre de l'intelligible immuable. Enfin il est appliqué au cas particulier des mots et du *logos* (*Sophiste*, 261d1-263d4), l'étranger faisant remarquer que le *logos* « est un certain genre des étants (*tôn partôn hen ti genôn einia*) » (*Sophiste*, 260a5-6) et que donc le principe général s'applique aussi aux « étants » particuliers que sont les mots, constituants élémentaires du *logos*.

⁴² Pour les grecs du temps de Platon, comme l'a bien formalisé Aristote, la notion de *kinèsis* (« mouvement ») était beaucoup plus large que le simple mouvement spatial et incluait des processus comme le changement sans mouvement spatial, la génération, etc.

Dans l'application du principe au cas spécifique du *logos*, il commence par préciser que, pour qu'une phrase soit porteuse de sens, il faut qu'elle associe au moins un nom (*onoma*) et un verbe (*rhèma*), c'est-à-dire qu'elle associe un « sujet » à une « action »,⁴³ puis propose à ces interlocuteurs deux exemples de phrases minimales : « Théétète est-assis⁴⁴ (*Theaitètos kathètai*, 263a2) » et « Théétète, avec lequel en ce moment, moi, je dialogue, vole (*Theaitètos, hôi nun ego dialegomai, petetai*, 263a9) ». Théétète, l'interlocuteur de l'étranger dans ce dialogue, est le mieux placé pour savoir que l'une des deux phrases dit le vrai et pas l'autre, et tous les assistants, Socrate, Théodore et le jeune camarade de Théétète appelé aussi Socrate n'ont pas de mal à s'en rendre compte aussi. En fait, si l'on va plus loin, en tenant compte du fait que cette discussion n'a jamais eu lieu mais est une création de Platon, c'est nous lecteurs du dialogue imaginé par Platon qui sommes certains que la première phrase dit quelque chose, non pas de « vrai », mais de possible dans la vie réelle que cherche à imiter le dialogue, et même de probable dans le contexte de la scène imaginée par Platon, alors que la seconde dit quelque chose d'impossible, dès lors que son sujet n'est plus simplement « Théétète », un nom qui, pour nous, lecteurs, ne renvoie à rien de précis et, puisque la conversation est une invention de Platon, pourrait aussi bien être une chimère, mais est identifié plus spécifiquement comme l'interlocuteur de la personne qui prononce la phrase en cause, et même comme un interlocuteur *humain* puisqu'il est capable de dialoguer avec elle.

De manière générale, le fait que tous les interlocuteurs d'une conversation spécifique soient d'accord sur une proposition ne *prouve* pas que cette proposition est vraie, et le fait que plusieurs interlocuteurs ne parviennent pas à s'accorder sur une proposition ne *prouve* pas qu'elle est fautive, mais l'absence d'accord *prouve* qu'aucun des interlocuteurs n'a un *savoir* sur ce qui est en cause dans la proposition car, pour le Socrate de Platon, ce qui caractérise un savoir, c'est le fait qu'il puisse s'enseigner de manière convaincante *pour tous*, c'est-à-dire de manière à *toujours* aboutir à un accord, quels que soient les interlocuteurs. Lorsqu'on a compris la démonstration d'un théorème de géométrie, par exemple celui qu'utilise Socrate avec le petit esclave de Ménon dans le dialogue homonyme, selon lequel le carré construit sur la diagonale d'un carré donné a une surface double de celle du carré de départ, on ne changera plus jamais d'avis sur la question et on sera capable de l'« enseigner » à n'importe qui d'autre de manière convaincante, et alors, et alors seulement, on aura un *savoir* sur cette question.

Cette idée d'accord, de « dire la même chose », *homologeïn* en grec,⁴⁵ autre verbe issu de la même racine que *logos*, comme *dialegesthai* (« dialoguer »), est fondamentale pour Platon, car elle est le fondement de la vie sociale, le marqueur de l'absence de conflits internes dans la cité et, lorsque c'est possible, entre cités. Et cette *homologia* (« accord ») commence par un accord avec soi-même consistant à ne pas changer d'avis au gré des circonstances et à mettre ses actes en cohérence avec ses paroles. Car il est impossible d'arriver à un accord avec les autres si l'on

⁴³ Comme va le montrer le premier exemple pris par l'étranger, « action » doit se prendre ici dans un sens large incluant des « états » traduisant une absence de mouvement. Dans des exemples antérieurs, l'étranger a montré qu'une énumération de noms juxtaposés sans verbes (un inventaire à la Prévert), ou de verbes sans noms, ne constituait pas un *logos* signifiant.

⁴⁴ J'écris « est-assis » avec un trait d'union faute de pouvoir traduire le verbe grec utilisé par l'étranger (*kathètai*) par un verbe unique en français, parce qu'il est important, dans un contexte où le verbe « être » joue un rôle majeur, de bien voir que l'exemple pris par l'étranger n'utilise pas ce verbe (qui serait en grec *esti* (« est ») suivi d'un attribut signifiant « assis »).

⁴⁵ Le verbe *homologeïn*, (« dire (*legeïn*) la même chose (*homos*) ») est l'un des verbes les plus fréquents dans les dialogues : on en compte 529 occurrences, plus 68 occurrences de composés divers où le verbe est précédé d'un préfixe qui ne change pas fondamentalement son sens mais insiste seulement sur l'un ou l'autre aspect de cet accord, principalement son caractère total ou collectif (à titre de comparaison, *dialegesthai* apparaît 219 fois dans les dialogues). On trouve aussi 41 occurrences du substantif dérivé *homologia* (« accord »).

n'est pas en accord avec soi-même. Mais ce que *constate* Platon, c'est qu'un tel accord, signe de savoir, ne parvient pas à se faire sur le sujet sur lequel il serait le plus important d'y parvenir, le bon (*to agathon*), pour la simple raison que la plupart des gens, sinon tous, ne parviennent même pas à un accord avec eux-mêmes sur ce qui est bon pour eux,⁴⁶ que ce soit faute d'anticiper toutes les conséquences de leurs actions, ou en résultat d'un effet de perspective qui réduit le mauvais lointain potentiel en regard du bon immédiat probable ou certain, ou pour toute autre raison. Et Platon considère que cette impossibilité de parvenir à un savoir certain sur cette question est une limite intrinsèque de la nature humaine. Mais si le savoir humain n'est « savoir » au sens propre du terme, savoir certain et communicable, que dans la lumière du bon, c'est-à-dire que savoir, c'est comprendre en quoi chaque chose, chaque action, chaque « attribut », etc., est « bon » pour nous, et que nous ne sommes pas capables d'avoir de certitude sur le bon, alors nous ne pouvons rien « savoir ». D'où le « je ne sais rien » du Socrate de Platon : « je ne sais, au sens le plus fort du mot « savoir », rien de ce qui seul compte comme « savoir » pour moi et me permettrait de mener une vie parfaitement bonne dans les limites de ce que la nature m'a donné ». « Savoir » un théorème de géométrie, ou tout autre « savoir » purement technique dont la validité peut se contrôler par l'expérience pratique, n'a aucune « valeur » pour nous tant que nous ne disposons pas des critères qui permettent de déterminer si l'usage que nous pourrions faire de ce « savoir » est bon pour nous ou pas.

C'est pourtant ce savoir que l'on aimerait trouver chez les gouvernants. Car leur rôle est bel et bien de susciter et de maintenir les conditions permettant au plus grand nombre des habitants de la cité d'être le plus heureux possibles et de faire fructifier au mieux les capacités dont les a pourvu la nature pour parvenir à l'excellence (*arètè*) dont ils sont capables. Platon est parfaitement clair, en particulier dans l'ouvrage qui clôt de cycle des dialogues, les *Lois*, sur le fait que ce ne sont pas les citoyens qui sont au service de la Cité,⁴⁷ mais la cité, en tant que cadre de vie conçu par eux, et donc ses dirigeants, qui sont au service des citoyens pour leur permettre de s'accomplir et d'atteindre leur « perfection ». Si Platon parle, dans le *Timée*, d'une « âme (*psuchè*) du monde », nulle part il ne parle d'une « âme de la cité ». La cité (*polis*) n'est qu'une construction des Hommes au service des Hommes et de leur bonheur à tous, d'un bonheur qui doit trouver un juste équilibre entre le bonheur des uns et des autres, tout comme chacun individuellement doit trouver un juste équilibre dans la satisfaction des différentes parties de lui-même que constituent les différentes « parties » de sa *psuchè* (« âme ») tripartite telles que Platon les décrit dans la *République* et les illustre dans le *Phèdre* par le mythe du char ailé :⁴⁸ il y a en toute *psuchè* humaine une partie raisonnable, le *logistikon*, dont l'outil est le *logos*, d'où dérive son nom ; une partie polymorphe induite par son habitation dans un corps, qui vise à la satisfaction des désirs corporels qui dépendent de choix et de décisions (faim, soif, appétit sexuel, principalement, par opposition à respiration, digestion, par exemple, qui sont accomplis de manière réflexe), les *epithumiai* (« désirs », au pluriel)⁴⁹ ; et entre les deux une partie qu'il appelle *thumos*, qui représente un principe d'action non fondé en raison et qui ne répond pas à des besoins corporels, mais

⁴⁶ En *République* VI, 505d11-e4, en prélude à la mise en parallèle du bon et du soleil, Socrate décrit le bon comme « ce que poursuit toute âme et en vue de quoi elle fait toutes [choses], augurant que c'est quelque chose, mais embarrassée et ne parvenant pas à saisir adéquatement ce que ça peut bien être ni jouir à son sujet d'une confiance stable comme à propos des autres [choses], par quoi d'ailleurs elle ne parvient pas non plus à savoir si telle ou telle des autres [choses] est chose bénéfique ».

⁴⁷ Ils ne sont pas au service de la « Cité » conçue comme une réalité distincte qui les transcenderait et dont le devenir et la « survie » seraient plus importants que ceux des citoyens pris individuellement, mais ils sont au service *les uns des autres* dans la perspective de leur bien à tous.

⁴⁸ Cf. *République* IV, 436a8-441c3 et *Phèdre*, 246a7-b4 et 253c7-e5.

⁴⁹ Platon la désigne par un nom au pluriel pour montrer qu'il s'agit en fait d'une multiplicité de désirs distincts, mais de désirs qui ne sont pas à proprement parler en conflit les uns avec les autres, sinon pour des questions de priorité (dans quel ordre les satisfaire s'ils se présentent ensemble), d'où le choix de Platon d'en faire une seule

à des représentations symboliques, à des mots ou des images, quelque chose comme l'amour-propre, le sens de l'honneur, dont les atteintes peuvent provoquer de notre part des réactions « épidermiques » potentiellement violentes, aussi bien sous forme d'actions héroïques que sous forme d'agressivité incontrôlée. L'image que Socrate donne de cette « âme » dans le *Phèdre* est celle d'un char ailé attelé à deux chevaux et piloté par un cocher. L'un des deux chevaux est noir, fougueux et rétif, l'autre blanc et plus calme, plus prêt à suivre les instructions du cocher. Le char, c'est le corps, le cocher c'est la composante *logistikon* de la *psuchè*, le cheval noir ce sont les *epithumiai* (les désirs) et le cheval blanc le *thumos*. Les ailes symbolisent le fait que la *psuchè* humaine peut s'élever vers le ciel, c'est-à-dire vers le divin. La raison seule (le cocher) ne peut mouvoir le char/corps. Seuls les chevaux le peuvent. Le cocher doit donc parvenir à maîtriser les deux chevaux, le noir surtout et à les amener à tirer dans le même sens, dans celui qu'il leur indique, faute de quoi le char fera n'importe quoi.

Ce que nous décrit la *République* dans son ensemble, c'est ce qui constitue l'idéal de cet animal doué de raison et fait pour vivre en société qu'est l'être humain (*anthrôpos*), ou plutôt sa *psuchè* en tant qu'incarnée dans un corps, à savoir la justice, mais pas la justice au sens étroit de régulateur des relations sociales, la justice conçue comme harmonie interne de cette âme tripartite (chacune des parties de soi étant « juste » envers les deux autres) servant de fondement et de préalable à l'harmonie sociale dans la cité. Le rôle des dirigeants est de fixer le cadre social de cette harmonie dans la cité au moyen de lois. C'est pourquoi il convient de choisir comme dirigeants, sinon celles et ceux⁵⁰ qui « savent » ce qui est *vraiment* bon pour les hommes, individuellement et collectivement, puisque, comme on l'a vu, un tel savoir est hors de portée de la nature humaine, du moins celles et ceux qui, au terme d'un long processus de formation et de sélections successives, ont montré les plus grandes qualités dans la recherche d'une meilleure appréhension de ces notions, c'est-à-dire se sont montrés « philosophes » au sens où l'entend Platon, chercheurs infatigables d'une « sagesse (*sophia*) » qu'ils savent ne pouvoir atteindre en plénitude mais dont ils sont néanmoins amoureux (*philoï*) et à laquelle ils consacrent leur vie en coopération avec celles et ceux qui leur ressemblent, pour progresser grâce au partage de leurs expériences dans le dialogue. Et si ces amoureux de sagesse acceptent de consacrer une partie de leur temps à gouverner, c'est parce qu'ils ont compris qu'être gouvernés par des personnes qui n'ont pas les compétences requises, qui sont moins avancés qu'eux dans la quête de la sagesse, serait moins bon pour eux que d'assumer cette charge dont ils se passeraient bien si c'était possible et meilleur pour eux.⁵¹

Que la tâche la plus noble que puissent accomplir des êtres humains, ce soit d'organiser la vie sociale de leurs semblables à travers des lois, c'est ce que suggère par l'image la mise en scène du dernier dialogue, celui qui nous donne un *exemple* (daté et localisé) de ce travail, les *Lois*. Ce dialogue met en scène un vieillard Athénien anonyme rencontrant deux voyageurs âgés eux aussi, un Crétois et un Spartiate,⁵² qui, comme lui, s'apprêtent à gravir les pentes du mont

« partie », qui est néanmoins principe de multiplicité, au contraire de la raison, principe d'unité, qui, elle, peut entrer en conflit avec les désirs corporels et les brider purement et simplement.

⁵⁰ Platon, en avance sur son temps sur ce point au moins, consacre plusieurs pages de la *République* à expliquer que les femmes ne doivent pas être exclues *a priori* des fonctions de dirigeants, en fait d'aucune des fonctions dont la cité a besoin pour fonctionner (il se concentre sur le rôle de « gardiens », c'est-à-dire de défenseurs de la cité, parmi lesquels sont ensuite choisis les dirigeants), mais que toutes ces fonctions doivent être attribuées en fonction des compétences requises au terme de l'éducation appropriée, compétences que l'on peut trouver aussi bien chez les femmes que chez les hommes puisque toutes et tous sont au même titre des *anthrôpoi* et que la seule différence entre hommes et femmes est leur rôle distinct dans l'engendrement des enfants.

⁵¹ Cf. *République* I, 347b5-d2. Socrate, à ce point, au début du dialogue, ne parle pas encore de *philosophoi*, mais tout simplement de *hoi agathoi* (« les bons »). Mais quand on sait, au terme du dialogue, que les « bons », ce sont les *philosophoi*, l'argument reste valable pour eux.

⁵² Platon réunit ainsi les trois pôles de la Grèce antique : la Crète, dont la tradition faisait le berceau des régimes fondés sur des lois, Sparte et Athènes, les deux cités qui, au temps de Socrate et Platon, se disputaient la prééminence sur le monde grec.

Ida en Crète par une chaude journée ensoleillée d'été pour se rendre à la grotte dont la tradition faisait le lieu de naissance de Zeus et au temple adjacent qui lui est consacré. Au fil de la conversation qui s'engage entre eux, on apprend que le Crétois a été chargé par Cnossos, sa cité d'origine, de fonder une nouvelle colonie et d'en établir les lois. La suite de l'ascension est l'occasion pour les trois vieillards, sous la houlette de l'Athénien, de faire ce travail législatif. À première vue, rien là de bien excitant tant qu'on n'a pas réalisé que Cnossos était la cité dont Minos avait été roi, que Minos, qu'on disait fils de Zeus, fut, selon la tradition, le premier roi à régner sagement et au moyen de lois et que, selon une tradition à laquelle l'Athénien fait allusion dès les premières répliques du dialogue, il allait tous les neuf ans consulter son père, Zeus, justement au lieu où se rendent les trois voyageurs du dialogue, pour qu'il lui dicte ces lois sages grâce auxquelles il gouvernait son peuple. Si l'on remarque en plus que les premiers mots du dialogue posent la question de savoir si les lois des cités humaines sont le produit des hommes ou d'un dieu, on réalise que ce que veut nous faire comprendre Platon par cette mise en scène, c'est précisément que les hommes ne doivent pas compter sur les dieux pour organiser leur vie, mais sur eux-mêmes et que c'est en accomplissant ce travail législatif qu'ils s'élèvent vers le divin, comme le font physiquement les trois voyageurs en montant vers l'autel de Zeus, et donc se « divinisent ». Le « don » divin, si don divin il y a, ce ne sont pas des lois dictées par les dieux, mais la raison dont l'Homme est doté pour lui permettre de concevoir lui-même des lois pour ses cités en prenant modèle sur l'ordre (*kosmos*) de l'Univers dont il est une partie, qui est régi par des « lois » établies par le démiurge (*dèmiourgos*)⁵³ créateur. C'est la raison pour laquelle la dernière trilogie, qui se conclut avec les *Lois*, s'ouvre avec le *Timée*, qui nous propose, dans ce que son auteur, Timée, qualifie lui-même de « mythe vraisemblable », un compendium de la science physique de l'époque, mettant en scène ce « démiurge » créateur et son œuvre de création. Ce dialogue nous propose, dans le mythe, trois visions possible de l'Homme : une vision purement matérielle de « physicien » selon laquelle l'homme n'est qu'un amas d'« atomes » comme tout le reste de la création⁵⁴ (la « cause matérielle » d'Aristote) ; une vision de « biologiste », dans la description du « plan » de l'être humain construit par des dieux subalternes pour héberger la *psuchè* humaine fabriquée par le démiurge, où tout est organisé en vue de permettre à cette âme, ou plus précisément à sa partie douée de *logos*, le *logistikon*, de jouer pleinement son rôle (la « cause formelle » d'Aristote, pour qui la *psuchè* est la « forme (*eidos*) » de l'Homme) ; une vision de « psychologue » à travers la fabrication de la *psuchè* humaine par le démiurge (la « cause motrice » d'Aristote, puisque l'âme se définit pour Platon comme ce qui meut le corps). Mais, *avant* le mythe, avant donc la création du temps comme « image mobile de l'éternité »⁵⁵ et de l'espace, il nous en suggère une quatrième, qui est en fait la première dans l'ordre du dialogue,⁵⁶ dans un rappel d'une partie des thèmes de la *République*, des thèmes et non pas du dialogue lui-même, puisque ce qui est rappelé là, c'est une autre conversation, supposée avoir eu lieu la veille du jour où se déroule la conversation relatée dans le *Timée*, entre les mêmes interlocuteurs que ceux du *Timée*, donc des interlocuteurs différents de ceux de la *République*, en un autre lieu (Athènes au lieu du Pirée), à une autre date (chaque

⁵³ *Dèmiourgos* signifie étymologiquement « travailleur pour le peuple », c'est-à-dire « artisan ».

⁵⁴ Cette vision est donnée dans le *Timée* à travers ce qu'on pourrait considérer comme le premier modèle mathématique de la matière, dans lequel les quatre éléments primordiaux à partir desquels tout le monde matériel est construit (air, eau, terre et feu) sont eux-mêmes construits à partir de triangles élémentaires, c'est-à-dire de formes. Ce modèle nous fait rire aujourd'hui du fait de son peu de pertinence « scientifique », mais il convient de noter que son auteur ne se/le prend pas trop au sérieux puisqu'il le qualifie lui-même de « mythe », et que d'autre part sa finalité n'était pas de développer une compréhension « scientifique » (au sens moderne) de la matière nous permettant d'agir dessus, mais de présenter une approche finaliste de cette construction qui nous inspire pour notre travail de législateur en vue du bon. Ce qui lui importait donc c'était de rendre compte de l'ordre (*kosmos*) et de l'harmonie de cet Univers au moyen d'images et de symboles.

⁵⁵ Cf. *Timée*, 37d5.

⁵⁶ En fait, dans le dialogue, les quatre sont présentées dans l'ordre inverse de celui dans lequel je les présente ici.

dialogue fait allusion à une fête différente au cours de laquelle le dialogue est censé se passer, les Bendidies pour la *République*, les Panathénées pour le *Timée*). Ce qui est ainsi évoqué dans le *Timée*, c'est, indirectement, l'idée de justice que nous présente la *République* sortie de son contexte matériel et à l'extérieur du mythe du *Timée*, comme pour mieux nous faire comprendre qu'elle n'est qu'une *idée* hors du temps et de l'espace, et que cette *idée* de justice est l'*idéal* de l'Homme en cette vie, ce vers quoi il doit tendre (la « cause finale » d'Aristote), sa « fin (*telos*) » qui, étant hors du temps et de l'espace, est présente dès avant le début de la « création » racontée dans le mythe, puisque c'est sur ce rappel que s'ouvre le dialogue.

La réponse à la question posée au début du cycle, « qui est apte à gouverner ses semblables ? » est donc donnée au centre du dialogue central de la trilogie centrale, en *République*, V, 473c11-d6 : « À moins que les philosophes ne deviennent rois dans les cités ou que ceux qui sont pour lors appelés rois et puissants ne se mettent à philosopher sincèrement et adéquatement, et que cela ne se trouve réuni dans la même personne, à savoir, la puissance politique et la philosophie, ceux en grand nombre que leur nature porte vers l'un à l'exclusion de l'autre ayant été écartés par la contrainte, il n'y aura de cesse aux maux des cités, mon cher Glaucon, ni même, je crois, à ceux de l'espèce humaine » et ce même dialogue nous présente le programme de formation et la règle de vie d'un tel personnage, la justice, comprise comme la comprend Socrate, en tant qu'idéal de vie à la fois intérieure et sociale dans la cité. Le *Sophiste* nous présente en creux le portrait du philosophe digne de ce nom, qui n'est pas le pseudo-philosophe parfaitement injuste décrit au centre du *Théétète*, et nous donne le mode d'emploi de son outil de travail, le *logos*. Le *Politique* qui lui fait suite théorise l'action de ce philosophe roi et la dernière tétralogie nous le montre redescendant dans la caverne⁵⁷ à travers un *exemple* de son action concrète donné dans les *Lois*. Mais cette réponse était déjà en filigrane dès la première trilogie, qui explorait dans des dialogues dont les interlocuteurs sont des adolescents, donc à un niveau adapté à des débutants, les constituants élémentaires de la formule *philosophos anèr* (« homme philosophe ») utilisée par Théodore dans le *Sophiste* pour introduire l'étranger d'Élée qui prend la place de Socrate pour « tuer » en pensée son compatriote Parménide dans ce que lui-même décrit comme un parricide,⁵⁸ de manière à sortir la pensée philosophique de l'ornière de l'ontologie : le *Lysis* s'intéresse à la *philia* (« amitié »), le *Charmide*, non pas tout de suite à la *sophia*, mais plus modestement avec des adolescents, à sa version pour enfants, la *sôphrosunè* (« santé de l'esprit, modération »),⁵⁹ et, entre les deux, le *Lachès* s'intéresse à l'*andreia* (« courage »), le fait d'être un *anèr*, un « mâle ».⁶⁰

⁵⁷ L'allégorie de la caverne ne se termine pas sur la contemplation du soleil. Socrate évoque ensuite le retour dans la caverne du prisonnier libéré, nécessaire ne serait-ce que pour pouvoir valider dans le dialogue le fruit de son exploration solitaire hors de la caverne, dans l'intelligible.

⁵⁸ Ce « parricide » en pensée de Parménide par un seul de ses compatriotes est le pendant dans l'ordre intelligible du « meurtre » en actes de Socrate par une multitude de ses compatriotes dans le visible/sensible relaté dans l'*Apologie*. Ces deux mises à mort, l'une dans le visible, l'autre dans l'intelligible, peuvent être vues comme les deux événements fondateurs de la pensée de Platon. Le plan d'ensemble des dialogues tel que je le comprends se développe selon le schéma de l'analogie de la ligne : deux tétralogies (la seconde et la troisième) parcourent les deux segments du visible, deux (la cinquième et la sixième) les deux segments de l'intelligible, de part et d'autre de la tétralogie centrale (la quatrième), consacrée à la *psuchè*, et entre une tétralogie introductive (la première, qui pose le problème) et une tétralogie conclusive (la septième) qui donne des pistes de mise en application. La condamnation à mort de Socrate, décrite dans l'*Apologie*, dialogue centrale de la seconde trilogie du visible, est l'événement clé dans l'ordre visible, et le parricide de Parménide, décrit dans le *Sophiste*, dialogue central de la seconde trilogie de l'intelligible, est l'événement clé dans l'ordre intelligible.

⁵⁹ La *sophia* n'est pas totalement absente du dialogue, même si le mot y est rare, car c'est d'elle dont il est implicitement question dans la seconde partie du dialogue, où la discussion est entre Socrate et Critias.

⁶⁰ *Andreia* est dérivé de la racine *andr-* d'*anèr* (« homme » par rapport à « femme (*gunè*) », c'est-à-dire « mâle »), qu'on trouve dans les autres formes déclinées du mot, qui fait au génitif *andros*. Le mot *andreia* signifie « courage ». « Virilité » en serait le décalque sur racine latine, *vir* étant l'équivalent latin d'*anèr*. Platon ne se laisse pas piéger par le caractère « machiste » de cette conception du courage comme une qualité de mâles, puisqu'il admet,

Et si tout ce programme de formation de « philosophes rois » est développé par Platon à travers des *dialogues*, c'est, en parfaite cohérence avec ce qu'il cherche à nous y faire comprendre, parce que le dialogue est pour lui le lieu de naissance du *logos* et la *seule* manière dont nous disposons, en tant qu'êtres humains, de tester la pertinence de nos propos et leur adéquation à ce qu'ils prétendent décrire. Platon ne nous demande pas de croire sur parole ce qu'il fait dire à Socrate, à l'étranger d'Élée ou au vieil Athénien des *Lois*, mais d'entrer en *dialogue* avec eux et leurs interlocuteurs et de nous risquer à prendre position dans leurs débats. Cette manière de faire est celle qui lui semblait le plus proche d'un dialogue réel, qui est la seule manière de pratiquer la *philosophia*. Au début du *Politique*,⁶¹ Socrate laisse entendre qu'après un dialogue entre lui et Théétète (le *Théétète*, sur le « savoir (*epistèmè*) »), suivi le lendemain, avec les mêmes interlocuteurs⁶² auquel s'ajoute l'étranger d'Élée amené par Théodore, d'un dialogue entre l'étranger et Théétète sur le thème du sophiste (*Sophiste*), puis d'un dialogue entre l'étranger et le jeune Socrate sur le thème de l'Homme politique (*Politique*), un ultime dialogue prendra place entre lui et son jeune homonyme, dont il ne nous précise pas le thème. Comme au début du *Sophiste*, Socrate a proposé à l'étranger d'exposer la compréhension qu'ont ses concitoyens⁶³ des trois termes, sophiste, politique et philosophe, et l'opinion qu'ils ont sur ces personnages, tous les commentateurs en déduisent que cet ultime dialogue traiterait du philosophe et supposent que Platon prévoyait un dialogue supplémentaire appelé le *Philosophe*, qui serait perdu ou qu'il n'aurait jamais écrit, sans voir que le philosophe est aussi le thème du *Sophiste*, mais que c'est au lecteur de le comprendre.⁶⁴ Le jeune Socrate qui doit dialoguer avec le vieux Socrate, c'est en fait le lecteur des dialogues et leur dialogue, c'est celui qu'espère Platon du lecteur à la lecture de *tous* les dialogues du cycle et ce que nous invite à faire Socrate par cette remarque, c'est à relire tous les dialogues antérieurs à la lumière de ce qui va être dit dans le *Sophiste* et le *Politique*. Le *Philosophe* a bel et bien été écrit par Platon et n'est pas perdu : c'est l'ensemble des vingt-huit dialogues.

comme on l'a vu, des femmes même parmi les guerriers et les dirigeants. Mais il devait faire avec le vocabulaire à sa disposition.

⁶¹ Cf. *Politique*, 258a3-6.

⁶² Socrate, Théodore de Cyrène et deux de ses jeunes élèves, Théétète, dont il nous dit qu'il ressemble physiquement, donc dans le registre visible, à Socrate (cf. *Théétète*, 143e7-9), et un autre adolescent camarade de Théétète, qui s'appelle aussi Socrate, et donc lui ressemble par le nom, c'est-à-dire dans le registre intelligible.

⁶³ Il est important de noter que Socrate ne demande pas à l'étranger son opinion *personnelle*, mais celle de ses concitoyens d'Élée (*hoi peri ton ekei topon*, « les [gens] de cet endroit-là », *Sophiste*, 217a1), c'est-à-dire une opinion, une compréhension de ces termes, résultant d'un *dialogue* et « reflétant » (cf. l'analogie de la ligne et l'allégorie de la caverne) une compréhension *collective*.

⁶⁴ D'ailleurs, puisque c'est à l'étranger que Socrate a demandé l'opinion de ses concitoyens sur le sophiste, le politique et le philosophe, un dialogue entre les deux Socrate sur le thème du philosophe ne répondrait pas à la question posée !

La plus claire indication que le *Sophiste* traite aussi du philosophe est donnée sous forme interrogative en *Sophiste*, 253c7-9, lorsque l'étranger, parlant de la science dialectique (*hè dialektikè epistèmè*), dit : « *Est-ce que, par Zeus ! sans nous en rendre compte, nous sommes tombés sur la science des [hommes] libres, et risquons-nous, en cherchant le sophiste, d'avoir d'abord trouvé le philosophe ?* ». C'est au lecteur de répondre pour lui-même à cette question.

Annexe 1 : la structure des dialogues de Platon

Le tableau ci-dessous synthétise la structure en tétralogie dont je prétends qu'elle est celle que Platon avait en tête en composant ses dialogues.

	<i>Prélude</i>	Trilogie		
		<i>epithumiai</i> (désirs) <i>phusis</i> (nature) « physique »	<i>thumos</i> (amour-propre) <i>krisis</i> (jugement) « éthique »	<i>logos</i> (raison) <i>kosmos</i> (ordre) « logique »
Tétralogie 1 La mise en route <i>Qui doit gouverner ?</i>	ALCIBIADE exposé du problème	LYSIS amitié (<i>philo-</i>)	LACHÈS l'être homme (<i>andreia</i>)	CHARMIDE sagesse (<i>-sophos</i>)
Tétralogie 2 Les sophistes <i>eikasia</i> (conjecture)	PROTAGORAS relativisme	HIPPIAS Majeur illusion de beauté	HIPPIAS Mineur illusion de « héros »	GORGAS illusion de <i>logos</i>
Tétralogie 3 Le procès de Socrate <i>pistis</i> (confiance)	MÉNON pragmatisme	EUTHYPHRON lettre de la loi	APOLOGIE loi en action	CRITON esprit de la loi
Tétralogie 4 L'âme <i>psuchè</i>	BANQUET la force motrice : <i>eros</i>	PHÈDRE nature de l'âme : <i>eros ↔ logos</i>	RÉPUBLIQUE conduite de l'âme : justice	PHÉDON destinée de l'âme : <i>ousia</i>
Tétralogie 5 Le discours (<i>logos</i>) <i>dianoia</i> (réflexion)	CRATYLE Les mots	ION <i>logos</i> du poète	EUTHYDÈME <i>logos</i> du sophiste	MÉNÉXÈNE <i>logos</i> du politicien
Tétralogie 6 Le <i>dialegesthai</i> <i>noësis/epistèmè</i> (savoir)	PARMÉNIDE les pièges de la logique	THÉÉTÈTE les limites du savoir « scientifique »	SOPHISTE les lois du <i>logos</i>	POLITIQUE la finalité de la raison
Tétralogie 7 L'homme dans le monde <i>kosmos</i> (ordre)	PHILÈBE le bon <i>pour l'Homme</i>	TIMÉE le modèle (<i>paradeigma</i>)	CRITIAS le choix (<i>krisis</i>)	LES LOIS l'action (<i>erga</i>)

Note : les mots grecs choisis pour caractériser les tétralogies 2, 3, 5 et 6, respectivement *eikasia*, *pistis*, *dianoia* et *noësis/epistèmè* sont ceux qu'utilise le Socrate de Platon pour nommer les quatre *pathèmata* (« affections ») mis en évidence dans l'analogie de la ligne à la fin du livre VI de la *République* (pour le dernier, il utilise dans l'analogie le mot *noësis* et le remplace par *epistèmè* dans le rappel qu'il fait de l'analogie vers la fin du livre VII, utilisant alors *noësis* pour l'ensemble des deux *pathèmata* de l'intelligible par opposition à *doxa* (« opinion ») pour l'ensemble des deux *pathèmata* du visible). Les mots grecs choisis pour caractériser les trois niveaux dans les trilogies, *epithumiai*, *thumos*, *logos*, sont ceux qui désignent les trois parties de l'âme (*psuchè*) telle que décrite au livre IV de la *République*. Ce sont ces deux découpages, structure de la *psuchè* (« âme ») pour l'organisation des trilogies et identification de ses différents *pathèmata* pour la succession des tétralogies, qui servent à structurer tout le cycle des dialogues, dont la colonne vertébrale, la tétralogie centrale, est justement consacrée à la *psuchè*.

Annexe 2 : lexique des mots grecs importants pour comprendre Platon

Cet index, dans lequel j'ai fait figurer des mots particulièrement importants dans les dialogues, ne cherche pas à préciser le sens « technique » que pourrait avoir pour Platon les mots listés, mais plutôt au contraire à explorer le registre de sens multiples d'un même mot, car Platon, même quand il « spécialise » un mot dans un contexte particulier, ne perd jamais de vue les autres sens possibles du mot (voir par exemple le cas d'ousia), justement pour pouvoir en jouer à l'occasion. C'est ce qui rend la traduction en français (ou dans toute autre langue) difficile car la plupart du temps, aucun des mots français candidats à traduire tel ou tel sens d'un mot grec ne recouvre le même registre de sens, ce qui fait perdre les résonances sur lesquelles joue Platon. C'est la raison pour laquelle, dans la présentation qui précède, je conserve certains mots grecs, quitte à en donner l'une des traductions possibles entre parenthèses, ou au contraire, à utiliser un mot français en précisant entre parenthèse le mot grec qu'il prétend rendre. Le plus criant exemple de cette difficulté est le cas du mot grec logos, dont chaque traduction spécialisée en français en fonction du contexte ferme la multitude de résonances que ce mot pouvait avoir en grec. En fait, une manière de décrire les dialogues de Platon est d'y voir une longue réflexion sur le logos en tant que distinguant les humains des autres animaux : qu'est-ce que le logos, comment fonctionne-t-il, à quoi nous donne-t-il accès au-delà des mots qui le composent et à quoi peut-il nous servir pour vivre notre vie d'être humain ? Platon, donc, ne veut surtout pas figer les mots dans un sens unique et précis, mais au contraire joue de la fluidité et des imprécisions et ambiguïtés du langage pour nous aider à dépasser les mots pour atteindre ce qu'ils cherchent tant bien que mal à désigner. Mais ceci ne veut pas dire qu'il n'est pas attentif aux mots qu'il choisit, bien au contraire, aussi bien d'ailleurs pour se fixer sur un mot dans un contexte donné que pour au contraire délibérément varier son vocabulaire quand il ne veut justement pas qu'on absolutise un mot spécifique. Deux exemples permettraient de préciser cela. Dans l'allégorie de la caverne Socrate dit à propos des anthropoi enchaînés qu'ils sont capables de dialegesthai (« dialoguer », République VII, 515b4) et que, de ce fait, ils donnent des noms aux ombres qu'ils voient défiler ; par contre, à propos des anthropoi cachés par le mur et portant des statues qui dépassent du mur, il dit que certains parlent en utilisant le verbe phtheggesthai (515a2, 515b8, 515b9). Ce verbe peut signifier « parler » lorsqu'il a pour sujet des hommes, mais il a un sens beaucoup plus large, pouvant s'appliquer aussi à des animaux et même à des choses, le sens général de « faire du bruit, produire un son ». Il fait ainsi la différence entre les anthropoi en tant d'êtres pensants et apte à connaître (les prisonniers) qui produisent un logos porteur de sens et dialoguent entre eux, et les anthropoi en tant qu'objets de connaissance (les porteurs dans la caverne derrière le mur), dont les paroles ne sont, en tant que phénomène physique dans le monde sensible figuré par l'intérieur de la caverne, que des bruits parmi d'autres. Et ce qui prouve que ce n'est pas une simple figure de style et un choix aléatoire visant à éviter la monotonie, c'est que le verbe phtheggesthai revient par trois fois, toujours à propos des porteurs, dont deux fois dans la même phrase à quelques mots d'intervalle. Mais lorsque l'un des prisonniers est libéré et qu'une conversation s'engage avec un de ses libérateurs, il revient au verbe legein (dont dérive logos, 515d2). Platon fait ainsi la distinction entre la parole comme phénomène physique audible (des « bruits ») et la parole comme intelligible (un logos) et choisit le verbe approprié selon l'aspect de la parole sur lequel il veut insister (cette distinction n'est d'ailleurs pas limitée à l'allégorie de la caverne et, le plus souvent, lorsque Platon emploie le verbe phtheggesthai à propos des humains dans les dialogues, c'est pour faire référence à la parole comme phénomène sonore). Par contre, lorsque, dans le Sophiste, l'étranger examine les combinaisons possibles des cinq termes qu'il a pris comme exemple (être, même, autre, repos, mouvement, Sophiste, 253b9-258c6) et veut que son raisonnement ne présuppose aucune « ontologie » et soit acceptable aussi bien par les « fils de la terre » que par les « amis des eidè » et de portée la plus générale possible, pour désigner de manière générique ce à propos de quoi certains « mélanges » sont possibles et pas d'autres, il passe délibérément son temps à changer de terme, utilisant tantôt des termes propres à plaire aux fils de la terre, phusis (« nature », dérivé de phuein « pousser, croître ») et genos (« genre, famille », dérivé de gignesthai, « naître, devenir »), tantôt des termes plus aptes à plaire aux amis des eidè, eidos justement et idea, tantôt un terme plus neutre qui peut convenir aux uns et aux autres, ousia (« étance »). Et cela ne veut pas dire que ces mots sont synonymes pour lui, mais que le principe qu'il énonce est valable quel que soit celui qu'on veut privilégier et quel que soit le sens exact qu'on lui donne. Que l'on pense repos et mouvement comme des « natures (phusei) », des « genres (genè) », des « apparences (eidè) », des « idées (ideai) » ou des « étances (ousiai) », que l'on soit matérialiste (« fils de la terre ») ou idéaliste (« ami des eidè »), et quel que soit le sens précis que l'on donne à « repos (stasis) » et à « mouvement (kinèsis) », on ne peut admettre que « le repos est [la] même [chose] que le mouvement » et on doit admettre que « le repos est autre que le mouvement », ce qui suffit à prouver qu'on ne peut pas dire n'importe quoi et qu'une « extériorité » impose sa loi au langage pour qu'il soit porteur de sens et de « vérité » (alètheia).

Agathos (adjectif ; neutre *agathon*) : « bon », dans tous les sens du terme, aussi bien physique que moral ; substantivé au neutre sous la forme **to agathon**, il désigne pour Platon, non pas « le bien », voire « le Bien » avec une majuscule, dans une perspective exclusivement morale, mais plutôt « le bon », dont le « bien » moral n'est qu'un aspect, c'est-à-dire ce qui est commun à tout ce que l'on peut qualifier de « bon » et justifie qu'on leur attribue ce

qualificatif. Au pluriel, *ta agatha*, ce sont « les bonnes [choses/attitudes/actions/pensées/...] », c'est-à-dire toutes les instances de n'importe quoi qui peut être dit « bon ». Pour Platon, *to agathon* est à l'intelligence humaine ce que le soleil (et plus généralement la lumière) est à la vue, en ce qu'il est ce que recherche tout être humain dans toutes ses actions, comme une fin et non comme un moyen en vue d'autre chose et que l'intelligence lui est donnée pour atteindre cette fin.

Alètheia (nom) : « vérité ». Le mot est un substantif dérivé de l'adjectif *alèthès* qui signifie étymologiquement « non caché ». Le cheminement vers la vérité, qu'illustre l'allégorie de la caverne, est donc un « dévoilement » progressif (les ombres des statues, puis les statues, puis les ombres et les reflets des *anthrôpoi*, puis les *anthrôpoi* eux-mêmes, vus dans la lumière du soleil/ »bon », chaque étape nous donnant une appréhension plus riche et plus complète des êtres humains, sans pour autant éliminer ce qui en avait été perçu dans les étapes précédentes, mais en le relativisant et en y ajoutant de nouvelles perspectives).

Anèr (nom ; gén. *andros*, pl. *andres*) : « homme » par opposition à « femme (*gunè*) », c'est-à-dire en tant qu'individu sexué male par opposition à femelle.

Andreia (nom) : ce mot, dérivé d'*anèr* signifie « courage » dans une vision « machiste » où le courage ne se mesure vraiment que dans le combat guerrier et ne peut donc être qu'une vertu masculine. Une traduction qui rendrait bien cet aspect du mot est « virilité », dérivé de *vir*, l'équivalent latin d'*anèr*.

Anupotheton (adjectif) : adjectif qui est sans doute un néologisme forgé par Platon pour qualifier, dans l'analogie de la ligne à la fin du livre VI de la *République*, le « principe (*archè*, voir ce mot) » auquel il faut remonter dans la démarche associée au second segment de l'intelligible, celle qui conduit au « savoir » véritable. Ce mot est formé par adjonction d'un alpha privatif à un adjectif dérivé de la forme aoriste du verbe *hupotithenai*, dont le sens premier est « poser sous ». *Anupotheton* signifie donc étymologiquement « non posé sous », et non pas « anhypothétique », la transcription qui est souvent utilisée à tort pour le traduire et qui importe avec elle le sens usuel qu'a pris en français « hypothétique », c'est-à-dire « incertain ». Ce que veut dire Platon en qualifiant le principe dont il parle d'*anupotheton*, c'est qu'il n'est pas posé pour servir de soutien en vue d'autre chose, comme une « marche » pour s'élever plus haut, mais qu'il est le principe au-delà duquel il n'y a plus rien à chercher en prenant appui sur lui. Quand on remarque en plus que le mot utilisé par Platon que je traduis par « principe », *archè* (voir ce mot), peut désigner à la fois ce qui est devant et vers quoi on avance et ce qui est à l'origine, on peut voir dans cet *archè* à la fois un principe qui n'est pas seulement au départ, mais qui fixe une direction, un principe *directeur*, et la direction qu'il indique, la *fin* (*telos*) vers laquelle il oriente. Ce principe, bien que Platon ne le dise pas explicitement, c'est à l'évidence *to agathon*, qui, en tant que *fin* ultime recherchée par pour être humain, est bien *anupotheton* au sens que je viens de définir.

Anthrôpos (nom ; pl. *anthrôpoi*) : « homme » en tant qu'espèce, par opposition à « animal » ou « dieu », sans considération de sexe. En Grec le mot peut être utilisé indifféremment et sans changer de terminaison avec l'article masculin ou féminin.

Archè (nom) : substantif dérivé du verbe *archein*, dont le sens premier est « marcher le premier, montrer le chemin », et par suite « guider, prendre l'initiative de, commencer à », conduisant au sens de « diriger, commander ». Des divers sens de ce verbe dérivent les divers sens d'*archè*, soit « commencement, principe, origine », soit « commandement, souveraineté, pouvoir ». Mais le problème avec ce mot, c'est qu'il se produit dans notre compréhension, ou en tout cas dans les images qu'il évoque, une inversion qui finit par fausser complètement cette compréhension. Partant de l'idée, impliquée par le sens premier du verbe *archein*, de quelqu'un qui est devant, qui marche le premier et montre le chemin, et qu'on suit, ou de quelque chose devant nous qui nous sert d'objectif vers lequel on avance, on en arrive, via l'idée de commencement se substituant à celle de « premier (devant) », puis de principe, et enfin d'origine, à l'image de quelque chose qui est au départ et dont on s'éloigne, et donc finalement qui est derrière nous. Lorsque Platon, dans l'analogie de la ligne, parle d'*archè anupotheton*, il faut prendre *archè* dans toutes les résonances qu'évoquent ses multiples sens : à la fois principe premier d'action, mais aussi principe directeur qui oriente l'action, et finalement objectif qui nous guide et vers lequel on avance.

Aretè (nom) : ce mot est souvent traduit par « vertu », ce qui lui donne une connotation trop exclusivement morale qu'il n'a pas en grec, où il est d'emploi très général, non seulement à propos des hommes, mais aussi des animaux, des plantes et finalement d'à peu près n'importe quoi : l'*aretè* de quelque chose, c'est ce qui fait que cette chose est la meilleure dans ce qu'elle est censée faire, ce qui fait son « excellence ». Il y a donc un lien étroit entre *aretè* et *agathon* (« bon ») : l'*aretè*, c'est ce qui fait que ce dont on parle est « bon (*agathon*) » au plus haut point dans ce pour quoi il est fait, dans ce qui constitue sa finalité. L'*aretè* est le thème central du *Ménon*, qui s'ouvre sur une question de Ménon demandant à Socrate si, selon lui, l'*aretè* peut s'enseigner, ou est le fruit de l'expérience, ou un don de nature, ou résulte d'autre chose encore.

Dèmiourgos (nom) : étymologiquement, « celui qui fait un travail (*ergon*) pour le peuple (*dèmos*) ». Au sens usuel, « artisan ». C'est le mot que Platon utilise dans le *Timée* pour désigner le créateur de l'Univers, celui qui y introduit

de l'ordre (*kosmos*) pour en faire un Cosmos. C'est ce qui explique le sens qu'a sa transcription en français sous la forme « démiurge ».

Dialegesthai (verbe) : verbe dérivé de *legein* (« parler »), dont dérive aussi *logos* (voir ce mot), sous sa forme au moyen *legesthai*, par adjonction du préfixe *dia-*, qui signifie « à travers, parmi, au milieu de, jusqu'au bout, au moyen de, entre ». *Dia-legesthai*, c'est « parler les uns avec les autres, dialoguer ». Ce verbe, ou plutôt l'activité qu'il décrit, joue un rôle majeur dans la pensée de Platon puisque c'est le *dialegesthai* qui fonde le *logos* et permet d'en éprouver la pertinence.

Dialektikos (adjectif ; pl. *dialektikoi*) : c'est l'adjectif dérivé de *dialegesthai* pour qualifier celui ou celle qui est compétent dans l'art du *dialegesthai*, celui d'utiliser le *logos* dans le cadre du *dailogos* (« dialogue ») de manière efficace permettant d'atteindre le vrai sans se laisser piéger par les mots et les artifices de la rhétorique.

Dialogos (nom) : « dialogue ». Plutôt que ce nom, rare dans les dialogues (9 occurrences seulement dans tous les dialogues), Platon préfère utiliser l'expression *to dialegesthai*, substantivation de l'infinitif *dialegesthai* à l'aide de l'article au neutre (mot à mot « le dialoguer »), qui insiste plus sur l'idée d'une activité que l'on pratique et qui se déroule dans le temps que le nom qui en décrit le tout figé.

Dianoeisthai (verbe) : verbe dérivés de *nous* (voir ce mot) via le verbe *noein*, qui décrit l'activité du *nous* et signifie « percevoir par l'esprit, penser, réfléchir, concevoir ». L'adjonction du préfixe *dia-* ne change pas fondamentalement le sens du verbe, y introduisant l'idée d'une progression « à travers » les pensées qui se forment et s'enchaînent et le passage au moyen (*noeisthai* au lieu de *noein*) insistant sur le fait que le sujet est impliqué personnellement dans cette activité, qui se déroule à l'intérieur de son propre esprit. Dans le *Théétète*, Socrate définit *to dianoeisthai* (« le [fait de] penser ») comme « un discours (logon) que l'âme elle-même mène de bout en bout avec elle-même sur ce qu'elle examine » (*Théétète*, 189e6-7), suggérant que même la pensée est tributaire des mots.

Dianoia (nom) : c'est le nom d'action dérivé du verbe *dianoeisthai*. L'étranger d'Élée, dans le *Sophiste*, définit la *dianoia* de la manière suivante : « Donc la *dianoia* et le *logos*, [c'est] la même [chose] : sauf que le dialogue (*dialogos*) intérieur de l'âme avec elle-même sans la production de son, cela même a été appelé par nous *dianoia*... Et par contre le flux venant d'elle à travers la bouche avec accompagnement de bruit est appelé *logos* » (*Sophiste*, 263e3-8). On retrouve à peu près la même définition que celle que donnait Socrate du *dianoeisthai* dans le *Théétète* (voir entrée précédente), à la différence près que l'étranger définit *simultanément* *logos* et *dianoia*, alors que Socrate, après avoir défini le *dianoeisthai* comme un *logos* de l'âme avec elle-même, propose plus tard comme une des définitions possibles du *logos* « le [fait de] rendre manifeste sa propre *dianoia* (pensée) au moyen du son à l'aide d'expressions verbales et de mots » (*Théétète*, 206d1-2).

Dianoia est aussi le nom que donne Socrate au *pathèma* (voir ce mot), associé au premier segment de l'intelligible dans l'analogie de la ligne, à la fin du livre VI de la *République*, celui justement où l'on reste prisonnier des mots.

Doxa (nom) : nom d'action dérivé du verbe *dokein* qui signifie « penser (au sens qu'a ce verbe dans une phrase comme "je pense que tu as raison"), prétendre, admettre que, etc. ». La *doxa*, c'est l'« opinion » par opposition au savoir (*epistèmè*). Mais l'opinion n'est pas nécessairement fautive, elle manque seulement des raisonnements qui la rendraient certaine et non susceptible de changer. Toute la fin du *Ménon* est consacrée à la comparaison entre savoir et opinion vraie/droite (*alèthès/orthè doxa*) après que l'expérience avec l'esclave sur un théorème de géométrie (le doublement d'un carré) ait montré *expérimentalement* la différence entre opinion (la première réponse de l'esclave, qu'il est facile à Socrate de prouver fautive) et savoir (le savoir de celui qui a compris la démonstration du théorème pris en exemple et qui ne changera plus jamais d'avis sur la question), et Socrate, s'appuyant sur l'expérience, y fait reconnaître à Ménon, un pragmatique qui ne s'encombre pas de spéculations abstraites, que, du seul point de vue du *résultat* dans l'action, il n'y a pas de différence entre savoir et opinion vraie, à travers un exemple, celui de la route de Larissa (comparaison entre un guide connaissant le chemin qui mène à Larissa et un autre qui, sans le connaître, y conduit malgré tout les voyageurs qu'il a en charge) qui, avec Ménon comme interlocuteur, prend une saveur particulière : Ménon est en effet un personnage historique qui commanda un contingent Thessalien parti de Larissa faisant partie du corps expéditionnaire mis par plusieurs cités grecques à la disposition de Cyrus le jeune dans sa tentative de reprendre la couronne de Perse à son frère Artaxerxès, corps expéditionnaire dont faisait aussi partie Xénophon ; or ce que raconte Xénophon dans *Anabase*, c'est la manière dont, après la bataille de Cunaxa où Cyrus fut tué, et après la capture et l'exécution par les Perses des généraux grecs (sauf Ménon qui aida peut-être les Perses à tendre un piège aux généraux grecs pour les capturer après la bataille sous couvert de négociations), il prit le commandement des soldats grecs et parvint à les ramener jusqu'en Grèce dans ce qui est connu sous le nom de Retraite des Dix-Mille, trouvant le chemin du retour en territoire hostile, sans cartes, sur plusieurs milliers de kilomètres ; et ce qui fit Xénophon, trouver le chemin d'Athènes sans le connaître, c'est ce qu'aurait dû faire, et que n'a pas fait, Ménon pour ramener à Larissa les soldats qui lui avaient été confiés. C'est donc bien à partir d'une expérience *concrète* impliquant la route de Larissa, celle de Xénophon, que le Socrate de Platon *prouve* de l'opinion droite vaut le savoir du point de vue du résultat (Socrate est supposé dialoguer avec Ménon avant la retraite des Dix-Mille, puisque Ménon resta en Perse en essayant de se faire bien voir du

général perse Tissapherne, mais fut finalement emprisonné et mourut en prison dans l'année qui suivit la bataille de Counaxa, mais les lecteurs du dialogue de Platon, écrit bien après ces événements, connaissaient tous l'ouvrage de Xénophon).

Dunamis (nom ; pl. *dunameis*) : substantif dérivé du verbe *dunasthai*, signifiant « pouvoir, être capable de ». Le sens usuel est « pouvoir, puissance ». Aristote utilisera ce mot dans le sens de « potentialité » (sens qu'a « puissance » dans l'expression « en puissance »), par opposition à « acte », pour lequel il utilise le mot *energeia* formé sur « *ergon* (« action, activité ») par adjonction du préfixe *en* (« dans, en »), qui désigne donc la qualité (terminaison *-ia*) de ce qui est « en acte » par opposition à « en puissance ». Ce sens est déjà présent chez Platon, par exemple quand, en *Sophiste*, 247e4, il définit *ta onta* (« les étants ») comme n'étant rien d'autre que *dunamis* : ce qu'il veut dire par là c'est que, de quoi que ce soit qu'on dise qu'il « est », donc de n'importe quel « étant », on n'a encore rien dit tant qu'on ne précise pas *ce qu'il est (to ti esti)*, son « étance (*ousia*, voir ce mot) », bref, il n'est encore qu'en « puissance » d'un attribut qui va le qualifier. En d'autres termes, en tant qu'« étant (*on*) » sans plus de précisions, en tant que « sujet » d'une phrase de type « *x est a* », en tant que ce *x*, il n'est encore rien de spécifique tant qu'on n'a pas précisé le *a*, il n'est encore un *a* qu'en puissance.

En *République* V, 477c1-d6, Socrate explique que, pour lui, une *dunamis* se caractérise par ce sur quoi elle porte (*eph' hōi esti*) et ce qu'elle accomplit (*ho apergazetai*), donnant comme exemples de *dunameis* la vue et l'ouïe. On peut mettre en relation les termes *pragma* (voir ce mot), *dunamis* et *pathēma* (voir ce mot) : un *pragma* et ce qui possède une *dunamis* lui permettant de susciter un *pathēma* dans autre chose, c'est-à-dire d'agir (*prattein*, racine de *pragma*) d'une certaine manière qui « affecte » (*paschein*, racine de *pathēma*) autre chose. Mais le même *pragma* peut disposer de multiple *dunameis* qui affectent différentes choses, par exemple une *dunamis* qui affecte la vue, une autre qui affecte l'ouïe, etc., et par ailleurs, l'affection produite par le même *pragma* peut être différente de l'un à l'autre : par exemple, une *psuchē* (« âme ») affectée par une image que lui présente la vue peut prendre l'image pour le tout du *pragma* dont c'est seulement l'image, alors qu'une autre *psuchē* réalisera qu'elle ne perçoit par la vue qu'une image ; dans ce cas, le *pathēma* est différent pour l'une et pour l'autre, et donc aussi la *dunamis* qui le produit (c'est toute la problématique de l'analogie de la ligne à la fin du livre VI de la *République*).

Eidos (nom ; pl. *eidē*) : mot dérivé d'une racine signifiant « voir » qu'on retrouve presque à l'identique dans l'aoriste présent *eidon* (« je vois » ou « j'ai vu ») du verbe *horan* (« voir »). L'*eidos*, c'est donc au sens premier ce qui se donne à voir, l'« apparence ». À partir de ce sens premier, le mot en vient à prendre le sens d'« espèce » (l'ensemble des choses qui ont la même apparence), et par affaiblissement, de « sorte », ou encore de « forme » (l'apparence analysée à partir de ses contours). Pour Platon, l'*eidos* est ce qu'il y a de commun entre tout ce à quoi on attribue le même nom (*République* X, 596a6-7), qu'il s'agisse d'une réalité physique visible ou d'un concept abstrait. Dans l'analogie de la ligne, au livre VI de la *République*, il parle d'*horōmenon eidos* (« apparence visible », 510d5) et, quelques lignes plus loin, de *noēton eidos* (« apparence intelligible », 511a3). Ce qu'il est important de bien comprendre, c'est que, dans un cas comme dans l'autre, un *eidos* reste une « apparence », c'est-à-dire une perception conditionnée par les capacités et les limites de ce qui permet de l'appréhender, que ce soit un organe des sens ou l'intelligence, dont rien ne nous permet de dire qu'elle nous dévoile le tout de ce dont elle est *eidos*. Si néanmoins ces *eidē* ont une réalité « objective », c'est qu'il faut les voir, non comme ce que perçoit un individu particulier avec les défauts qui lui sont propres de ses organes de perception (par exemple daltonien ou myope pour la vue, borné pour l'intelligence), mais comme ce que la nature de l'organe de perception en cause permet de percevoir pour quelqu'un chez qui il est à son plus haut niveau de perfection. Dit autrement, l'*eidos* visible, c'est ce qui est *visible* (*horaton*) par des yeux humains dans l'absolu, pas ce qui est *vu* (*horōmenon*) par des yeux humains particuliers ; l'*eidos* intelligible, c'est ce qui est intelligible (*noēton*) par l'esprit (*nous*) humain dans l'absolu, pas ce qui est compris (*nooumenon*) par un individu particulier. Il y a donc continuité de sens du sensible à l'intelligible et c'est pourquoi Platon peut utiliser le même mot dans les deux cas. Et c'est même pour nous faire comprendre cette continuité qu'il prend le risque d'utiliser le même mot.

Eikasia (nom) : « représentation, comparaison, conjecture » ; substantif dérivé du verbe *eoikēnai* signifiant « ressembler à, sembler » via le verbe *eikazein*, « représenter par une image, conjecturer ». C'est le nom que donne Socrate au *pathēma* (voir ce mot) associé au premier segment du visible dans l'analogie de la ligne, à la fin du livre VI de la *République*, celui où l'on reste prisonnier des images fournies par la vue sans se rendre compte qu'elles ne sont toujours que des images. L'*eikasia* en ce sens, c'est donc l'état, la qualité (terminaison en *-ia*), de celui qui vit dans un monde d'images (*eikones*, voir l'entrée suivante) qu'il prend pour la réalité, qui se représente le monde qui l'entoure à partir de ce qui n'est que des images, sans chercher plus loin ; c'est, dans l'imagerie de l'allégorie de la caverne, le prisonnier qui prend les ombres des statues pour « le vrai (*to alēthes*) » (*République* VII, 515c1-2).

Eikôn (nom ; pl. *eikones*) : « image, ressemblance ». Comme le précédent, ce mot est dérivé du verbe *eoikēnai*, ce qui veut dire qu'il met l'accent sur l'idée de ressemblance, pas nécessairement visuelle. C'est ce concept qu'utilise Socrate dans l'analogie de la ligne, à la fin du livre VI de la *République*, pour différencier les deux segments du

visible, en donnant comme exemple d'*eikones* les ombres et les reflets dans les eaux ou autres surfaces réfléchissantes. Mais la mise en parallèle de l'analogie de la ligne et de l'allégorie de la caverne montre que ce qui prend la place des reflets dans l'allégorie à l'intérieur de la caverne, image du monde visible/sensible, c'est l'écho de la voix des porteurs, c'est-à-dire des « reflets » sonores, qui restent néanmoins des sortes d'*eikones* de ceux qui les préfèrent, en ce qu'ils en donnent une « image » non visuelle.

Einaï (verbe ; part. présent masc. *ôn*, fém. *ousa*, neutre *on*, neutre pl. *onta*) : « être ». Pour Platon, ce mot n'est qu'un mot-outil destiné à faire le lien entre un sujet (un *on* (« étant »)) et un attribut (une « étance (*ousia*) », un « quoi c'est (*ti esti*) »). Lorsque Platon utilise ce verbe sans attribut, il faut toujours chercher dans le contexte quel(s) attribut(s) *implicite(s)* il faut supposer. Ainsi, s'il parle de « être » dans le registre intelligible, c'est être *intelligible*, alors que si c'est dans le registre visible, c'est être *visible*. Et si « être (*einaï*) » est opposé à « devenir (*gignesthai*) », cela ne signifie pas que ce qui devient n'« est/existe » pas, mais qu'il oppose ce qui *est* permanent, immuable, éternel, ... à ce qui *est* changeant, mouvant, instable, temporaire, ... Ainsi par exemple, lorsque, dans la mise en parallèle du bon et du soleil vers la fin du livre VI de la *République*, Socrate dit que, sous l'effet du bon (*to agathon*), tout ce qui est connu par nous est non seulement connu, mais reçoit aussi de lui *to einaï te kai tèn ousian* (« l'être et l'étance », 509b6-8) de la même manière que tout ce qui est éclairé et rendu visible par le soleil reçoit en outre de lui *tèn genesin kai auxèn kai trophèn* (« le devenir et la croissance et la nourriture », 509b2-4), il ne veut bien évidemment pas dire, en attribuant au bon *to einaï*, qu'il est cause productrice de l'existence *matérielle* de tout ce que nous connaissons, mais simplement qu'il est cause de leur « être *intelligible* », de leur intelligibilité, puisque comprendre vraiment quoi que ce soit, c'est pour lui comprendre son rapport au bon, ce en quoi il peut être bon pour nous. Et l'*ousia* qui suit le *einaï*, c'est justement la « valeur » spécifique au regard du bon de ce dont il est question. Et, dans le parallèle, le *einaï* côté « bon » répond au *genesin* (« devenir ») côté soleil, tout comme l'*ousia*, c'est-à-dire la valeur spécifique de ce que c'est au regard du bon et non plus le simple fait d'« être », le *einaï*, côté « bon », répond à la croissance résultant de la nourriture, qui donne à chaque chose sa consistance spécifique, et non plus simplement un « devenir » abstrait et indéterminé, côté soleil.

Epistèmè (nom) : « savoir » (en tant que nom), plutôt que « science », soit par opposition à *doxa* (« opinion »), soit par opposition à *technè*, qui désigne plutôt un savoir-faire « technique » (mot français dérivé de *technè*). L'étymologie du mot suggère l'idée de « se tenir dessus », c'est-à-dire « dominer » son sujet, le maîtriser et en avoir une vue d'ensemble. *Epistèmè* est aussi le nom que Socrate utilise, lorsqu'il rappelle l'analogie de la ligne vers la fin du livre VII de la *République*, pour remplacer *noèsis* comme nom du *pathèma* associé avec le second segment de l'intelligible (*République* VII, 533e8), ce qui tend à faire de l'*epistèmè* quelque chose qui, si tant est que ce soit accessible à l'être humain, demeure incommunicable et au-delà des mots, qui feraient retomber dans le premier segment de l'intelligible, celui de la *dianoia*. C'est la raison pour laquelle la *sophia* (« sagesse », voir ce mot) est hors de portée des êtres humains, qui ne peuvent que tendre vers elle, en être amoureux (*philosophoi*), sans jamais avoir la certitude de l'avoir atteinte. Le *Théétète* est consacré à une tentative infructueuse de recherche d'une définition de l'*epistèmè*. Infructueuse parce qu'au lieu de partir d'une réflexion sur le *logos* (qui sera l'objet du *Sophiste*) qui est l'outil incontournable de la recherche de l'*epistèmè*, la discussion ne fait apparaître le *logos*, dans un sens qu'elle cherche à préciser, qu'à la fin, après que d'autres tentatives de définitions se soient révélées inadéquates, comme quelque chose qui pourrait s'ajouter à autre chose, l'opinion (*doxa*), déjà présentée comme un *logos* lorsqu'elle est introduite (*Théétète*, 190a5), pour en faire un savoir.

Epithumia (nom ; pl. *epithumiai*) : « désir, passion, pulsion, appétit », dans toutes sortes de domaines, pas seulement sexuels. Dans l'analyse des différentes parties de la *psuchè* (« âme ») faite par Socrate au livre IV de la *République*, ce terme, utilisé au pluriel (*epithumiai*) caractérise l'une de ces parties, appelée aussi pour cela *epithumètikon* (partie « désirante »). Par opposition à la partie « raisonnante » (*logistikon*) qui est principe d'unité, la partie désirante est principe de multiplicité du fait de la multiplicité des *epithumiai* (faim, soif, appétit sexuel, etc.). Si le mot *epithumia* peut être utilisé pour toutes sortes de désirs, y compris intellectuels, dans l'analyse de la *psuchè*, les « désirs » liés à la partie *epithumètikon* sont tous des désirs issus du corps et de la nature corporelle, « animale », de l'être humain.

Erôs (nom) : « amour, désir amoureux », et parfois « désir » en général. C'est aussi le nom d'une divinité grecque dont Platon fait un *daimôn* dans la généalogie qu'en propose Diotime dans le *Banquet*, c'est-à-dire une divinité intermédiaire entre les dieux proprement dits et les hommes. Pour Platon, l'*erôs*, dans un sens non exclusivement sexuel, est la force par excellence qui meut la *psuchè* (« âme ») humaine et la pousse à entrer en relation avec d'autres, en particulier grâce au *dialogos*, qui commence par l'envie de questionner (*erôtan*) l'autre. Même si les deux mots, *erôs*, qui fait *erôtos* au génitif, et le verbe *erôtan* (« questionner, interroger », alors qu'« aimer » se dit *eran*) n'ont pas la même racine, la similitude des mots n'a pas pu ne pas frapper Platon, qui en joue dans les étymologies fantaisistes du *Cratyle*, rapprochant *Erôs* en tant que nom de dieu de *hèrôs* (« héros au sens grec visant les « héros » de la « mythologie »), qu'il assimile à des demi-dieux avant de rapprocher ce mot de *erôtan* (« questionner ») et de *eirein* (« parler »), qu'il assimile à *legein*, dont dérive *logos* (*Cratyle*, 398c5-d8). Dans le *Banquet*, Socrate, faisant parler Diotime, décrit la manière dont cet *erôs* peut élever l'âme de l'amour purement charnel

suscité par la contemplation d'un beau corps jusqu'à l'idée du beau (qui est, dans un premier temps au moins, la dimension sensible du bon).

Genos (nom ; pl. *genè*) : ce mot, dérivé du verbe *gignesthai* (« naître, devenir », voir entrée suivante) dans sa forme aoriste *genesthai*, désigne au sens premier la « famille », c'est-à-dire un groupe partageant une origine commune : famille « biologique » au sens restreint, voire limitée aux enfants ou à la descendance directe, ou au sens plus large, pouvant aller jusqu'à ceux de « tribu », « peuple » ou « race », avant de s'élargir à un sens analogique de « classe », « genre » (qui en dérive via le latin *genus, generis*). Aristote opposera le *genos* (traduit alors par « genre ») à l'*eidos* (traduit alors par « espèce »). Ce qu'il faut remarquer dans le cadre du rapprochement de ces deux mots, c'est que *genos* désigne des « choses » qu'on rapproche par une *origine* commune, alors qu'*eidos*, dérivé d'une racine signifiant « voir », rapproche des « choses » à partir de leur *apparence* commune. Et si les deux termes ont leur origine dans l'ordre matériel (« naître » ou « voir ») sont des phénomènes du monde matériel), tous deux évoluent vers des sens plus larges dans le registre abstrait et intelligible.

Gignesthai (verbe) : ce verbe a deux registres de sens principaux : celui, événementiel, de « naître » et celui, duratif, de « devenir » ; du sens de « naître » découle celui de « se produire », pour n'importe quel type d'événement. Par ailleurs, à l'aoriste, il prend le sens de « être » (« être né », c'est « être », une fois qu'on est né et que la naissance est passée). Ceci étant, chez Platon, ce verbe est souvent opposé à *einai* (« être ») pour distinguer ce qui est soumis au changement et au devenir à ce qui ne change pas et reste toujours identique à lui-même.

Gunè (nom) : « femme » par opposition à *anèr* (« homme », voir ce mot), donc en prenant le sexe en considération. Pour Platon, il n'y a pas de différence de nature entre homme et femme, les deux étant doués de *logos*, et donc étant des *anthrôpoi* (« êtres humains »). La seule différence réside dans leur rôle respectif dans l'engendrement, et cette différence n'est pertinente que par rapport à l'engendrement, pas par rapport à tous les autres rôles que les *anthrôpoi*, mâles aussi bien que femelles, peuvent être amenés à jouer dans la cité dans le partage des tâches collectives, y compris le rôle de combattant (cf. *République* V, 449a1-457b6).

Homologeîn (verbe) : étymologiquement « dire (*legeîn*) la même chose (*homos*) », c'est-à-dire « convenir, être d'accord ». Pour Platon, l'accord que vise ce verbe n'est pas limité à l'accord entre personne, mais commence par un accord avec soi-même dans le temps, c'est-à-dire « dire *toujours* la même chose », sous la réserve de ne pas le faire par entêtement et d'accepter de changer d'avis si la discussion et l'expérience partagée incitent à réviser ses opinions antérieures. C'est le propre de celui qui *sait* de toujours dire la même chose. Dès lors que, sur un sujet, on peut être amené à réviser sa position, c'est donc qu'on ne *sait* pas et qu'on n'a qu'une opinion (*doxa*). La recherche de l'accord entre interlocuteurs qui confrontent leurs opinions et leurs expériences en acceptant tous de se remettre en cause si le cours de la discussion le requiert est la base de la « méthode » socratique, puisque c'est dans le dialogue et dans le dialogue seulement que le *logos* trouve son sens.

Homologia (nom) : substantif dérivé du précédent : « accord ».

Horan (verbe ; aoriste *idein*, parfait *eidennai*) : « voir », et au parfait, dans le sens d'un présent, « savoir » (« j'ai vu » donc « je sais »). Selon les temps, ce verbe est construit sur différentes racines (comme par exemple « aller » en français), la racine qu'on trouve dans *idein* étant la même que celle du latin *videre* (« voir »), et donc du français « voir », qui en dérive. On retrouve cette racine dans *idea* (voir ce mot), et celle du parfait *eidennai*, qui en est une variation, dans *eidos* (voir ce mot).

Horaton (adjectif verbal) : En grec, les adjectifs verbaux en *-tos* (*-ton* au neutre) expriment une possibilité, comme les adjectifs français en *-able* (acceptable, croyable, pensable, etc.) ou *-ible* (nuisible, perceptible, etc.), mais certains peuvent, dans certains contextes, équivaloir à un simple participe passé passif. Ici, *horaton*, adjectif verbal issu du verbe *horan* (« voir »), signifie « visible », et s'oppose souvent chez Platon à *noèton* (voir ce mot), adjectif verbal issu du verbe *noein* (« penser »), qu'on traduit alors le plus souvent par « intelligible ». Ce sont ces deux adjectifs que Socrate utilise dans l'analogie de la ligne pour caractériser les deux segments issus du premier découpage. Il y alterne d'ailleurs ces adjectifs verbaux avec les participes passé *horômenon* (« vu ») et *nooumenon* (« pensé »), là encore, non pas par effet de style pour rompre la monotonie, mais en fonction du point de vue qu'il a en tête (ce qui montre d'ailleurs que, dans ces cas-là, l'adjectif verbal ne doit pas se comprendre comme un participe passé passif) : parler d'*horaton* (« visible »), ou de *noèton* (« intelligible »), c'est se placer du point de vue du *pragma* (voir ce mot) qui est susceptible d'affecter nos sens ou notre esprit directement et lui attribuer justement une propriété qui est celle d'être capable d'affecter le sens de la vue pour ce qui est *horaton* (« visible ») ou notre esprit directement pour ce qui est *noèton*, sans se préoccuper de savoir s'il y a ou pas un ou des sujets effectivement affectés (quelque chose peut être « visible » sans que jamais personne ne le voie) alors que parler d'*horômenon* (« vu »), ou de *nooumenon* (« pensé »), c'est se placer du point de vue du *sujet affecté* et évoquer des affections effectives de celui-ci.

Hupothesis (nom ; pl. *hupotheseis*) : étymologiquement : « ce qui est posé (*themenos*) sous (*hupo*) ». À l'origine, ce mot n'a pas le sens qu'il a pris dans sa transcription en français, celui de quelque chose d'« incertain » qu'on

retrouve dans l'adjectif « hypothétique » et dans son équivalent d'origine latine « supposition », mais au contraire désigne ce qui sert de base, de support, de point de départ ferme pour construire « dessus » un raisonnement. Les exemples d'*hypothesais* que donne Socrate dans l'analogie de la ligne, à la fin du livre VI de la *République*, pourtant dans un contexte géométrique, « *le pair et l'impair, et les figures et trois apparences/sortes d'angles* » (*République* VI, 510c4-5), ne sont d'ailleurs pas des « hypothèses » au sens moderne, mais bien plutôt des données de départ à partir desquels on peut énoncer un problème.

Hypotithenai (verbe) : c'est le verbe dont dérive le précédent, qui signifie au sens étymologique « poser sous », ou encore « placer sous les yeux de quelqu'un », c'est-à-dire « mettre devant » et de là « proposer » et enfin « supposer », dont dérive le sens « supposition » de *hypothesis*, à côté de celui de « support ».

Idea (nom ; pl. *ideai*) : substantif dérivé de la racine de l'aoriste *idein* du verbe *horan* (« voir »), de sens voisin de celui d'*eidos* (voir ce mot), celui d'« apparence », au départ visible. *Idea* est moins fréquent dans les dialogues qu'*eidos* (97 occurrences d'*idea* contre 406 d'*eidos*). Dans certains contextes au moins, il semble bien que Platon utilise *idea* pour parler de *pragmata* (voir ce mot) susceptible de n'affecter que notre esprit directement, c'est-à-dire sans rien de sensible, de perceptible par les sens, alors qu'*eidos* (voir ce mot) est plus général et désigne en particulier l'« apparence » intelligible de réalités sensibles. Ainsi, le Socrate de Platon parle de l'*idea* du bon (*hè tou agathou ideai*), jamais de l'*eidos* du bon. Et par contre, il prend comme point de départ de sa réflexion sur les trois sortes de lits (*klinè*, voir ce mot) au livre X de la *République* le fait que « nous avons l'habitude de poser un certain *eidos* unique pour chacune des pluralités auxquelles nous attribuons le même nom » (*République* X, 596a6-7), après avoir indiqué dans l'allégorie de la caverne que ce sont les prisonniers enchaînés qui donnent des noms aux ombres, c'est-à-dire aux apparences visuelles des réalités matérielles, ce qui suggère que l'*eidos* que nous attribuons aux choses qui portent le même nom n'est pas nécessairement un principe d'intelligibilité abstrait, mais commence par être une simple apparence visuelle. Par contre, dans la suite de l'analyse des trois sortes de lits, c'est le mot *idea* qu'il utilise pour désigner ce vers quoi le fabricant de lit tourne son « regard » pour fabriquer un lit, et ce qu'il a en vue ce faisant, c'est ce qui permet à l'artisan de comprendre ce qu'est un lit au-delà de la multitude d'apparences externes, de dimensions, de couleurs, etc., que peut prendre un lit, et donc potentiellement de concevoir un lit qui ne ressemblerait visuellement à aucun des lits qu'il a vus auparavant. Par contraste, le peintre qui veut dessiner un lit fixe ses yeux sur un lit particulier pour en rendre l'*eidos* visible sur son tableau. Cette manière de comprendre *idea* est cohérente avec le sens qu'a pris sa transcription en français dans le mot « idée ». Dans cette perspective, on peut dire que les *ideai* en ce sens sont une catégorie particulière d'*eidè* totalement abstraites (après tout, « beau », « bon » ou « juste » sont des noms et donc suppose un *eidos*, et, dans le *Ménon*, Socrate cherche l'*eidos* commun à toutes les *arètai* (voir ce mot), c'est-à-dire aux différents aspects de ce qui fait l'« excellence » d'un être humain). Et si Socrate, dans l'analogie de la ligne, décrit le *pathèma* associé au second segment de l'intelligible comme celui où l'on ne s'appuie que sur des *eidè*, et non pas des *ideai*, c'est parce que les humains ne peuvent se cloisonner dans l'abstraction pure en ignorant tout des réalités sensibles, dans lesquelles ils sont pourtant contraints de vivre, que l'intelligence leur a été donnée pour chercher à comprendre ce qui est bon pour eux, êtres humains dotés d'un corps matériel, et non pas pour se brûler les yeux à chercher à contempler le bon lui-même, et que ce qui conditionne l'accès à ce niveau, ce n'est pas de se débarrasser de tout ce qui n'est pas idées pures, mais de penser à l'aide d'*eidè* en ayant réussi à dépasser à la fois le stade où l'on croit que les « choses » sont telles qu'on les voit (la prison des images visibles, le premier segment du visible) et celui où l'on croit que les mots nous permettent de connaître ce qu'ils désignent (la prison des mots-images, le premier segment de l'intelligible).

Klinè (nom) : « lit ». Ce mot n'aurait pas sa place dans ce lexique s'il ne servait, avec *trapeza* (« table »), d'exemple à Socrate au livre X de la *République* dans une analyse souvent désignée sous le titre « les trois sortes de lits » qui est centrale dans la compréhension des mots *eidos* et *idea*. Ce qui est important dans ce choix d'exemples, et qu'il est impossible de rendre en français sans trahir le grec, est que Socrate commence son exposé avec deux exemples de meubles (c'est-à-dire d'objets matériels même pas vivants, même pas naturels, mais fabriqués par l'homme), *klinè* (« lit ») et *trapeza* (« table »), dont l'un, *klinè* désigne son objet par un terme dérivé du verbe *klinein*, qui signifie « incliner, coucher, se coucher », donc par un terme qui en fait comprendre la fonction (un *klinè* est ce sur quoi on peut *klinein*, « se coucher, s'allonger »), et l'autre, *trapeza* (« table »), qui signifie étymologiquement « qui a quatre pieds », désigne son objet par une référence à son apparence extérieure, à sa structure visible. Or, dans la suite de la discussion, après avoir fait remarquer que les fabricants de ces meubles travaillent en ayant en vue l'*idea* de ce qu'ils fabriquent (donc qu'il y a une *idea* même de cette sorte d'objets fabriqués), il ne conserve qu'un des deux exemples, *klinè*, c'est-à-dire celui dans lequel le nom nous renseigne sur la fonction, sur la finalité, nous fait comprendre ce qu'est l'objet en cause et à quoi il peut nous être « bon ». Avoir quatre pieds nous dit comment est le meuble, pas à quoi il sert et finalement, un lit aussi peut avoir quatre pieds. Ces choix apparemment anodins et qui ne frappent aucun des commentateurs que j'ai lus, sont pourtant déterminants pour nous faire comprendre ce qu'est pour Platon une *idea*. Pour « traduire » cela en français, il faudrait traduire *klinè* par « couche » (en tant que meuble), malgré le caractère désuet et un peu précieux du mot en français, et remplacer en français (plutôt que traduire servilement) *trapeza* par « trépieds ».

Kosmos (nom) : le sens premier de ce mot est « ordre », et en particulier « bon ordre », au sens où l'on parle de mettre les choses en ordre, de les ranger, pas de donner des ordres, de commander. C'est par référence au fait que l'Univers semble obéir à des lois et donner un exemple de bon ordre que le mot en vient à désigner le « Cosmos », c'est-à-dire cet Univers bien ordonné. Dans la dernière tétralogie, le *Timée* nous propose cet « ordre » de l'Univers comme modèle du travail qui attend le législateur chargé de mettre de l'ordre dans une cité.

Krisis (nom) : substantif dérivé du verbe *krinein*, « séparer, trier, choisir, décider », qui évoque l'idée générale de « discernement » et peut signifier « choix », « décision », « jugement » dans un sens général non spécifiquement judiciaire aussi bien que dans le sens plus spécifiquement judiciaire. C'est le mot utilisé par Hippocrate et son école pour désigner la ou les phases d'une maladie permettant de discerner la maladie dont il s'agit et d'en déduire le pronostic vital, et qui est à la racine du mot français « crise ».

De cette même racine dérive l'adjectif *kritikos*, « apte à juger, à discerner », qui est à l'origine du mot français « critique ». Dans le *Sophiste*, l'étranger d'Élée propose successivement sept tentatives de « définitions » de l'« art (*technè*) » spécifique du sophiste par la méthode des dichotomies successives, qu'on peut mettre en relation avec les sept tétralogies du cycle des dialogues, cinq dans le registre des arts d'acquisition, une dans le registre des arts que l'étranger regroupe sous le vocable de *diakritikè* et enfin une dans le registre des arts de production. Dans le mot *diakritikè*, le préfixe *dia-* (« au milieu de, à travers ») renforce l'idée de séparation, mais on est bien dans le registre de la *krisis*, du discernement. Et c'est justement à l'occasion de cette analyse de l'art du sophiste que l'étranger d'Élée propose une description d'une manière de « soigner » une âme (*psuchè*) « malade » de sa maladie propre que constitue l'ignorance selon une méthode par questions et réponses (*Sophiste*, 230b4-d4) dans laquelle il est impossible de ne pas reconnaître la méthode pratiquée par le Socrate des dialogues. D'ailleurs, aussitôt après cette description, l'étranger hésite à faire de cet art l'art du sophiste, même si, selon lui, la pratique des sophistes lui ressemble « comme un loup à un chien » (231a6), ce qui nous renvoie à l'*Euthydème*, ou justement, la pratique de Socrate est mise en regard de celle de deux sophistes caricaturaux. Ce développement sur le sophiste comme « critique » est destiné à solliciter l'esprit « critique », la capacité de « discernement (*krisis*) » du lecteur pour qu'il fasse la différence entre le sophiste et le philosophe. Elle suggère que le sixième temps dans la progression des dialogues est le temps de la *krisis* et c'est justement celui dans lequel le *Sophiste* occupe la place centrale (dialogue central de la trilogie de la sixième tétralogie).

La notion de *krisis* est encore au centre de la dernière tétralogie puisque son dialogue central porte le nom d'un personnage, Critias, dont le nom est formé sur *krisis* et que son inachèvement, délibéré selon moi, est justement le test pratique du discernement du lecteur au terme du cycle de formation proposé par les dialogues : faut-il laisser Critias continuer son mythe de l'Atlantide qui fait croire aux lecteurs que ce sont les dieux qui règlent les affaires humaines (le dialogue s'interrompt au moment où « Zeus, le dieu des dieux qui règne par les lois » va parler à l'assemblée des dieux convoquée par lui pour tenter de remettre de l'ordre dans l'île Atlantide) ou laisser la parole à des vieillards qui se « divinisent » en élaborant des lois (*nomoi*) pour les hommes pendant qu'ils montent vers l'autel de Zeus sur le mont Ida en Crète, dans un dialogue, les *Lois*, qui commence justement par le mot *theos* (« dieu ») dans une question sur l'origine des lois : « [est-ce] un dieu ou quelqu'un d'entre les hommes pour vous, étrangers, [qui] est responsable de l'arrangement des lois ? » (*Lois* I, 624a1-2) ? Certes, Platon n'a pas inventé le nom et le personnage de Critias, personnage historique et cousin de sa mère, qui fut pendant quelques mois l'un des meneurs de la tyrannie des Trente, mais c'est lui qui a décidé d'en faire le « héros » de ce dialogue, à ce point de son cycle, dans une conversation qui est le fruit de son imagination.

Logos (nom ; pl. *logoi*) : ce mot est riche d'une grande multiplicité de sens qui renvoient tous à des manifestations de ce pouvoir qui spécifie l'*anthrôpos* (« être humain ») et le distingue de tous les autres animaux, son aptitude à produire par la parole un discours porteur de sens et non plus de simples bruits modulés. Aucun mot français ne peut rendre à lui seul toute la richesse de sens de ce mot grec, qui a même fini comme nom propre du Fils de Dieu dans l'évangile de Jean (traduit par *Verbum* en latin, qui est devenu « Verbe » en français dans des formules comme « le Verbe s'est fait chair »). On peut voir dans le cycle des dialogues dans leur ensemble une longue réflexion sur le *logos*, ses mécanismes, son pouvoir et ses limites, qui n'est en fait qu'une réflexion sur ce qui fait la spécificité de l'Homme, indispensable pour déterminer ce qui constitue sa « perfection (*aretè*) », qui ne peut résider que dans une mise en œuvre optimale de ce *logos* qui le spécifie en vue du bonheur. Le *logos*, c'est donc à la fois la parole sensée sous toutes ses formes (« discours, définition, récit, compte(-rendu) », etc.) et ce qu'elle manifeste, c'est-à-dire la raison, qui donne sens à ces paroles.

Noein (verbe) : verbe d'action issu de la racine *nous* (voir ce mot) signifiant « percevoir par l'esprit (*nous*), comprendre » ; il existe plusieurs formes préfixées de ce verbe comme *dianoesthai* (moyen ; voir ce mot) ; *ennoein*, « avoir dans (*en-*) l'esprit » ou « se mettre dans l'esprit », c'est-à-dire « comprendre », *katanoein*, « comprendre », dans lequel le préfixe *kata-* introduit une simple idée de complétude (« tout à fait »). Le *noein*, en tant qu'activité de l'esprit, s'oppose souvent chez Platon au *horan*, « voir », opposition qu'on retrouve dans les dérivés respectifs de ces deux verbes, comme par exemple entre *noèton* (voir ce mot) et *horaton* (voir ce mot), les adjectifs verbaux dérivés.

Noësis (nom) : substantif d'action dérivé du verbe *noein* : « pensée ». C'est le nom que donne Socrate au *pathèma* (voir ce mot) associé au second segment de l'intelligible dans l'analogie de la ligne à la fin du livre VI de la *République*, par opposition à la *dianoia* associée au premier segment de l'intelligible. Lorsqu'il rappelle l'analogie vers la fin du livre VII, Socrate remplace *noësis* par *epistèmè* pour désigner ce *pathèma* et utilise *noësis* pour désigner globalement les deux *pathèmata* de l'intelligible par opposition à *doxa* (« opinion », voir ce mot), utilisé pour désigner globalement les deux *pathèmata* du visible.

Noèton (adjectif verbal) : adjectif verbal dérivé du verbe *noein* (« penser », au sens de faire usage de son esprit et de son intelligence, de son *nous*), servant à caractériser ce qui est susceptible d'être pensé par opposition à ce qui est perceptible par les sens. Pour l'opposition entre *noèton* et *horaton* (« visible »), en particulier dans l'analogie de la ligne, voir l'entrée relative à *horaton*.

Nomos (nom ; pluriel *nomoi*) : « usage, loi ». Pour Platon, les *nomoi* sont ce qui permet d'organiser la vie en société entre les êtres humains dans la mesure où tous ne sont pas « sages (*sophoi*) » (en fait, personne ne l'est), ni même *philosophoi*, et que les rares personnes qui le sont ne peuvent régler personnellement tous les problèmes des autres au cas par cas. De bonnes lois sont le plus noble produit du *logos* humain et permettent aux *anthrôpoi* de mettre de l'ordre (*kosmos*) dans leurs « cités (*poleis*) », qui constituent leur « univers » de vie et qu'ils sont responsables de construire, en prenant image sur le *dèmiourgous* créateur du *Kosmos* que constitue l'Univers qui les entoure, qui obéit lui aussi à des lois. C'est cette notion de loi comme trace du *logos* humain dans le monde qui permet de comprendre l'attitude de Socrate devant sa condamnation à mort, telle qu'il la justifie dans le *Criton* : les lois édictées par les hommes, et non pas dictées par des dieux, ne sont peut-être pas parfaites et, de fait, la condamnation à mort de Socrate était injuste, mais, si les hommes font dépendre leur acceptation ou leur refus des prescriptions des lois de considérations personnelles et cherchent à y échapper quand elles deviennent préjudiciables pour eux, ou plutôt pour leurs biens matériels et/ou leur corps, c'est la fin de la loi, et donc de la raison humaine (*logos*) dans le monde, et donc la fin de l'Homme, qui se distingue des autres animaux justement par le fait qu'il est doué de *logos*, et pour lequel le corps matériel n'est qu'une « habitation » temporaire pour son « être » propre, qui est sa *psuchè* (« âme »).

Nous (nom) : « esprit, intelligence » en tant que faculté de l'Homme qui s'ajoute aux sens pour lui donner un accès supplémentaire à son environnement.

On (pl. *onta* ; part. présent neutre de *einai*) : Platon emploie ce participe substantivé avec l'article neutre dans la formule **to on** (« l'étant », singulier) ou **ta onta** (« les étants », pluriel) pour désigner ce que nous appellerions aujourd'hui le « sujet », en particulier dans un sens grammatical (le grec de Platon ne disposait pas d'un métalangage grammatical pour parler des différents types de mots et des fonctions des mots et groupes de mots dans la phrase) : *to on*, l'« étant », c'est celui, celle ou ce dont on dit qu'il « est » dans une phrase de type *x esti a* (« x est a ») et *ta onta*, « les étants », c'est potentiellement tout ce dont on peut dire une ou des phrases de ce type, c'est-à-dire tout ce que nous pouvons isoler par l'esprit pour en faire un sujet dans une phrase quelconque, c'est-à-dire en fin de compte tout, tout en tout cas ce qui est de notre part objet de *logos*. Ainsi, les mots sont des *onta* parmi d'autres, comme le fait remarquer l'étranger dans le *Sophiste* (cf. *Sophiste*, 260a5-6, où il le dit globalement du *logos*, dont les mots sont les constituants), puisqu'on peut toujours au moins dire d'eux qu'ils « sont » des mots. *To on*, ce n'est donc surtout pas « l'être », et encore moins « l'Être » (qui serait d'ailleurs *to einai*, infinitif, et non pas *to on*, participe présent), dont on est d'ailleurs bien en peine de dire ce qu'il « est », justement parce que, tant qu'on ne précise pas d'attribut, *einai* seul, comme « être » en français, ne veut rien dire. Paradoxalement, l'une des rares « définitions » en bonne et due forme que l'on trouve dans les dialogues est celle que donne l'étranger dans le *Sophiste* de *einai/onta*, qui est la suivante : « *Je dis donc ce qui possède la moindre puissance* (*dunamis*), *ou pour agir* (*poiein*) *sur une quelconque autre créature, ou pour subir* (*pathein*) *le plus minime [effet] de la part de la plus insignifiante, et même seulement pour une seule fois, tout cela [je le dis] être* (*einai*) *réellement* », qu'il résume sous la forme « *car je pose comme définition de définir ta onta* (*les étants*, c'est-à-dire les « sujets » d'une phrase de type « *x est a* ») *par le fait qu'ils ne sont pas autre chose de plus que puissance* (*dunamis*) » (*Sophiste*, 247d8-e3). Telle qu'elle est formulée, cette définition englobe absolument tout et donc ne précise rien (sur le sens de la synthèse finale, voir l'entrée consacrée à *dunamis*).

Là où le ridicule atteint son comble, malgré les efforts de Platon, par la bouche de l'étranger d'Élée, pour clarifier cette expression dans le *Sophiste*, c'est à propos de la formule négative **to mè on** (mot à mot « le pas étant »), le plus souvent traduite par « le non-être », voire, pire, « le Non-Être » avec des majuscules, dont ceux qui l'emploient sont encore plus en peine de préciser le sens que pour « l'être ». L'étranger commence par nous dire que la difficulté est la même avec *to on* et avec *to mè on* (*Sophiste*, 250d5-251a4), ce qui veut dire que comprendre l'une de ces deux expressions, c'est comprendre l'autre, et il se focalise ensuite sur *to mè on*. Et ce qu'il cherche à nous faire comprendre, c'est que, dans l'expression **to mè on**, la négation ne nie pas le sujet, le *on*, mais l'attribut qu'introduit (ou que suppose implicitement) la forme conjuguée de *einai* qui suit, le *esti* ou équivalent : *x mè esti a* ne nie pas *x*, ne fait pas de lui un « non-être », mais au contraire le pose en sujet (au moins grammatical), donc en fait un *on*, un « étant », par rapport auquel il nie la pertinence de l'attribut *a*. Mais dire que *x* n'est pas *a*, ce n'est pas dire qu'il n'est rien, mais seulement qu'il n'est pas *a*, mais qu'il peut être mille autres choses. Bref, il « est » autre que *a*. Et

si « ne pas être » appelle un attribut, alors « être » en appelle un aussi. Un *on*, c'est un sujet « étant » (ci ou ça) et un *mè on*, c'est un sujet « n'étant pas » (ci ou ça). Dans un cas comme dans l'autre, un attribut est attendu, explicité ou sous-entendu. Tout le problème est que personne n'est d'accord sur le ou les attributs qu'il faut sous-entendre quand on utilise *einai* sans attribut explicite, qui peuvent d'ailleurs changer selon l'interlocuteur et le contexte. Et de même qu'*einai* est le verbe le moins signifiant puisqu'il peut s'appliquer à absolument tout puisque, dès que je pense à quoi que ce soit, c'« est » au moins une pensée dans ma tête, et dès que je prononce le moindre mot, signifiant ou pas, c'« est » au moins un mot, de même l'attribut le moins signifiant est *hen* (« un »), puisque penser quoi que ce soit, c'est l'isoler par la pensée et lui donner de ce fait une « unité » au moins conceptuelle en en faisant un sujet, un *on*. C'est pourquoi les élucubrations de Parménide dans le dialogue qui porte son nom ne peuvent déboucher sur rien, puisqu'elles ne prennent comme point de départ que ces deux mots sans signification spécifique. La question de savoir ce qui « est » et ce qui « n'est pas » n'a aucun sens. La seule question qui a un sens est de savoir si les assemblages de mots que nous produisons reflètent adéquatement ce à quoi ils sont censés renvoyer, ce qui se détermine en dernier ressort en fonction de l'efficacité de ces assemblages dans le dialogue en vue d'arriver à un résultat dans l'action.

Onoma (nom ; pl. *onomata*) : Le sens premier de ce mot est « nom » (propre aussi bien que commun). De ce mot dérive le verbe *onomazein*, « nommer, donner un nom », utilisé dans l'allégorie de la caverne, au début du livre VII de la *République*, à propos des prisonniers enchaînés lorsque Socrate dit, avant de décrire la libération de l'un d'entre eux que « *s'ils étaient capables de dialoguer (dialegesthai) entre eux, les [choses] présentes étant les mêmes, ils prendraient l'habitude de donner des noms (onomazein) à ces [choses] mêmes qu'ils voient* » (*République* VII, 515b4-5), c'est-à-dire aux ombres en face d'eux sur la paroi de la caverne. *Onoma* peut aussi avoir le sens plus général de « mot » en tant qu'unité de langage, par opposition à *rhèma* (dérivé du verbe *eirein* signifiant « parler ») compris dans le sens de « parole, formule, expression vocale, phrase », c'est-à-dire groupe de mots, comme par exemple dans la première définition du *logos* donnée par Socrate en *Théétète*, 206d1-5, comme « *le [fait de] rendre manifeste sa propre dianoia (pensée) au moyen du son à l'aide d'expressions verbales (rhèmatôn) et de mots (onomatôn)* » (voir aussi *Théétète*, 168b8 et 184c1, où les deux mots sont rapprochés). Dans le *Sophiste*, l'étranger d'Élée spécialisée par contre ces deux termes en donnant à *rhèma* le sens plus spécifique de « verbe », selon les définitions suivantes : pour *rhèma*, « *ce qui est un révélateur à propos des actions (praxessin, datif pluriel de praxis)* » et pour *onoma*, « *le signe vocal à propos de ceux-là mêmes agissant (prattousi, participe présent masculin ou neutre datif pluriel de prattein) en celles-ci* » (*Sophiste*, 262a1-7). Ce qu'il faut bien voir, c'est que le langage grammatical était pratiquement inexistant du temps de Platon, qu'il n'existait pas de mots pour distinguer par exemple nom, adjectif, pronom, etc. ou pour nommer les fonctions d'un mot dans la phrase (sujet, attribut, épithète, complément, etc.) et que même cette distinction faite par l'étranger entre noms et verbes, c'est-à-dire entre « acteurs » et « actions », était nouvelle puisqu'il a besoin de définir le sens qu'il donne aux mots *onoma* et *rhèma*, qui n'était pas alors leur sens usuel. Si cette distinction très sommaire entre les deux seules catégories de mots « noms » et « verbes » lui suffit, c'est parce que ce qu'il veut faire comprendre, c'est que, pour qu'un *logos*, c'est-à-dire un assemblage de mots qu'on veut porteur de sens puisse effectivement être signifiant, il faut un mélange de ces deux catégories de mots. Comme il le dit lui-même, ni une liste de noms sans verbes, ni une liste de verbes sans nom n'a de sens. Pour qu'un assemblage de mots ait un sens, il faut qu'il renvoie, ou prétende renvoyer, à un « fait (*pragma*) » mettant en relation un ou des « acteurs » (désigné par des *onomata*) avec une ou des « actions (*praxis*) » traduite par des « verbes » (*rhèmata*), permettant de faire le lien entre les mots prononcés et des « faits » observables, le sens du *logos* ainsi énoncé étant dans l'adéquation des mots employés avec ce qu'ils prétendent décrire.

Ousia (nom) : le sens usuel de ce mot au temps de Socrate et Platon était « bien » au sens matériel d'élément de patrimoine (terre, maison, etc.) et plus généralement « biens, fortune, patrimoine ». Mais ce mot est dérivé de *ousa*, participe présent féminin de *einai* (« être ») selon une dérivation analogue en grec à celle qui conduirait en français de « étant » à « étance » (le néologisme que j'utilise pour traduire *ousia*). Déjà en latin, Cicéron avait pratiqué de manière similaire pour traduire *ousia* qu'il lisait dans les dialogues de Platon, créant le néologisme *essentia* qui a été transcrit en français sous la forme « essence », mot souvent utilisé pour traduire *ousia*. Le problème de ces traductions, aussi bien en latin par *essentia*, qu'en français par « essence » ou « étance », c'est que ces mots ne tirent pas avec eux le sens usuel qu'avait aussi *ousia* en grec, alors que ce sens est fondamental pour Platon et doit toujours être gardé en mémoire, même quand *ousia* semble avoir dans les dialogues un sens « technique » et « métaphysique ». En effet, le mot, parti d'une racine renvoyant au « être » (ce que l'on est), avait pris un sens renvoyant à l'« avoir » (ce que l'on a, ce que l'on possède), suggérant que l'on est ce que l'on possède sur le plan matériel. Or c'est précisément cette manière de voir que Platon veut remettre en cause sans changer de vocabulaire, mais en revenant à la racine du mot. Qu'est-ce qui fait la véritable « richesse », c'est-à-dire le véritable « bien », des êtres humains ? Sont-ce les biens matériels ou est-ce autre chose ? Il faut donc toujours avoir présent à l'esprit cette idée de « valeur », ce lien avec ce qui est « bon » et constitue donc un « bien » dans le sens le plus général et pas seulement matériel lorsqu'on rencontre ce mot chez Platon. Or toutes les traductions en français de ce mot obligent à décider si l'on est dans le registre « matériel » de l'avoir (sens usuel, traduction par « biens » ou « fortune ») ou dans le registre « métaphysique » de l'être (sens « technique », traduction par « essence » ou même « étance »).

Mais, pour compliquer encore la chose, ce sens « technique » dans le registre de l'être s'ancre dans un sens « grammatical » issu de son étymologie, celui d'attribut au sens grammatical, c'est-à-dire du *a* dans une phrase de type *x esti a* (« *x* est *a* ») qui dit quelque chose, quoi que ce soit, qu'« est (*esti*) » le sujet *x* de la phrase, l'« étant (*to on*) », c'est-à-dire « ce que c'est », *to ti esti* (mot à mot « le quoi c'est »), ce qui explique que, chez Aristote, *ousia* et *to ti esti* sont synonymes. C'est ce même Aristote qui, avec ses catégories, spécialisera *ousia/to ti esti* pour désigner une partie seulement des attributs de ce dont on parle, ceux qui sont permanents et le qualifient en propre en toutes circonstances, par opposition à d'autres attributs qu'il cherche justement à « catégoriser » : « accident » (quelque chose qu'« est » le sujet conjoncturellement et que pourrait aussi être un autre sujet, de même espèce ou pas), « quantité », « position », etc. Pour Platon, cette catégorisation est secondaire par rapport au problème premier qui est d'identifier le lien au « bon » de tous les attributs pertinents temporairement ou de manière pérenne relativement au sujet. La question qui lui importe n'est pas de savoir ce qu'*est* le sujet (*ousia* comme « être ») mais ce qui est *bon* pour lui (*ousia* comme « valeur »). D'où l'importance pour lui du lien entre les différents sens du mot *ousia* et de l'idée de « valeur » qu'il tire avec lui, ce qui explique qu'il le préfère à l'expression *to ti esti* (« le quoi c'est »), qui élimine cette résonnance.

Paschein (verbe ; aoriste *pathein*) : le sens général de ce verbe est « subir, être affecté par », par opposition à *prattein*, « agir, faire, accomplir » ou encore « s'occuper de », dans une perspective subjective, ou *poiein*, « faire, fabriquer, produire », dans une perspective objective. Il implique une idée de passivité qui s'oppose à l'idée d'activité impliquée par *prattein* et *poiein*.

Pathèma (nom ; pl. *pathèmata*) : substantif dérivé de *paschein* via l'aoriste *pathein*, selon la même dérivation qui donne *pragma* à partir de *prattein* (et *poièma* à partir de *poiein*). Ces substantifs peuvent être mis en regard d'une autre série de substantifs : *pathos* dérivé de *paschein*, *praxis* dérivé de *prattein* et *poièsis* dérivé de *poiein*. Les mots de la première série (*pathèma*, *pragma*, *poièma*) sont plus concrets que ceux de la deuxième série (*pathos*, *praxis*, *poièsis*) et renvoie plutôt à une occurrence particulière de ce qu'implique le verbe (une instance spécifique d'« affection », quelque chose de particulier qu'on « subit » pour *pathèma* ; une instance particulière d'« action », une « affaire » spécifique, pour *pragma* ; une réalisation particulière, et, dans un sens plus spécialisé, une œuvre littéraire spécifique, pour *poièma*, à l'origine du français « poème »), là où les mots de la seconde série renvoient à ce qu'implique le verbe dans l'abstrait et sans référence à une instance particulière (le fait de subir en général, ou une instance non précisée d'affection, en tant simplement qu'elle est une occurrence du fait de subir, pour *pathos* ; une « action », un « acte », non spécifié, ou tout simplement le fait d'agir, pour *praxis* ; le fait de créer, sans référence à une création particulière, ou, dans le sens spécialisé, une œuvre littéraire en tant que telle, sans référence à une œuvre particulière, pour *poièsis*, à l'origine du mot français « poésie »).

Le couple *pathèma* (« affection » au sens de « ce qui nous affecte », en bien ou en mal, physiquement ou moralement) – *pragma* est important chez Platon du fait qu'il utilise le mot *pathèma* pour qualifier de manière générique ce qu'il associe avec chacun des quatre segments de la ligne dans l'analogie de la ligne à la fin du livre VI de la *République*, et le mot *pragma*, dans divers dialogues, pour désigner ce qui est supposé être derrière les mots et leurs assemblages dans le *logos*. Il faut en effet toujours garder présente à l'esprit la relation de complémentarité qui existe entre ces deux mots à chaque fois que l'un ou l'autre est utilisé par Platon. Et c'est la raison pour laquelle la traduction usuelle de *pragma* par « chose » est réductrice, dans la mesure où elle fait perdre l'idée de quelque chose d'*actif*, au moins sur nos sens et/ou notre esprit. En utilisant *pathèma* dans l'analogie de la ligne, à la fois dans le registre visible et dans le registre intelligible, Platon veut suggérer que toute notre activité mentale, qu'elle soit induite directement par des sensations ou pas, est suscitée par quelque « chose » qui est extérieur à notre esprit, un *pragma* qui n'est pas nécessairement sensible, matériel, visible, tangible, mais dont la présence est néanmoins nécessaire pour expliquer le phénomène de la pensée sur lui. Lorsque l'étranger d'Élée, dans le *Sophiste*, définit le « verbe » (*rhèma*) comme « ce qui est un révélateur à propos des actions (*praxessin*, datif pluriel de *praxis*) » et le « nom » (*onoma*) comme « le signe vocal à propos de ceux-là mêmes/les ça mêmes agissant (*prattousi*, participe présent masculin ou neutre datif pluriel de *prattein*) en celles-ci » (*Sophiste*, 262a1-7) et qu'il ajoute quelques lignes plus loin qu'un *logos* (« discours ») est nécessairement discours sur quelque chose (*tinós einai logon*, 262e6) et doit « associ[er] un *pragma* à une *praxis* au moyen du nom et du verbe » (262e13-14), il veut dire qu'un *logos* n'a de sens qu'en référence à un *pragma*, c'est-à-dire à quelque chose qui « agit », qui « active » notre pensée (par les sens ou pas), instance particulière d'une *praxis* (au sens le plus large pouvant inclure passivité de la part du « sujet », comme le montre son premier exemple, « *Théétète est-assis* » (263a2)) caractérisée par un verbe particulier (*rhèma*) impliquant un sujet particulier (agissant ou subissant), décrit par un nom. Et si, dans l'activité décrite par le *logos*, le sujet peut être agissant ou subissant, le *pragma* dont rend compte ce *logos*, qu'il ne faut pas limiter au « sujet », à la « chose », mais voir dans la globalité de l'« activité » décrite par le *logos*, est *toujours* « agissant » par rapport à l'esprit de la personne produisant ce *logos*, ce qui justifie l'appellation de *pragma* à son propos, et celle de *pathèma* pour ce que ce *pragma* produit dans l'esprit de la personne.

Phantasma (nom ; pluriel *phantasmata*) : substantif dérivé du verbe *phantazesthai* (« devenir visible, apparaître »), lui-même dérivé de *phainesthai* (« montrer, mettre en lumière, faire connaître », et aussi, intransitif, « devenir visible, venir à la lumière, apparaître »), signifiant « apparition, image, fantôme ». C'est l'un des mots qu'utilise Platon dans l'analogie de la ligne et l'allégorie de la caverne pour désigner les « reflets » (*République* VI,

510a1 ; VII, 516b5), dont il fait une catégorie d'*eikones* (« images, ressemblances ») avec les ombres, en prenant soin de préciser à chaque fois « dans les eaux » pour qu'il n'y ait pas d'ambiguïté sur ce dont il parle, ce qui lui permet de varier son vocabulaire et d'alterner ce mot avec *eidōlon* (« image, simulacre, fantôme », *République* VII, 516a7), toujours en précisant « dans les eaux », montrant ainsi que ce n'est pas le mot qui est important et qu'on peut parfaitement se comprendre en utilisant des mots différents pour parler de la même chose.

Philos (adjectif) : « aimé, cher, chéri » pouvant s'appliquer aussi bien à des personnes qu'à des choses, ce qui fait que le mot fournit un préfixe, *philo-*, qu'on retrouve dans une multitude de mots, la seconde partie du mot précisant de quoi on est *philos*. Ainsi par exemple *philosophos*, « ami de la sagesse », *philanthrōpos*, « ami des hommes ». Le sentiment à l'égard de ce envers quoi on est *philos* est la *philia*, qui se distingue de l'*erōs* par l'absence de connotation sexuelle, mêle si *philia* peut aussi se traduire par « amour » et *erōs* désigner un amour non nécessairement physique et à connotation sexuelle.

Philosophos (nom) : ce mot a été transposé en français sous la forme « philosophe », mais cette transposition peut être trompeuse si l'on comprend le mot chez Platon à partir de ce qu'est pour nous aujourd'hui un « philosophe ». Mais cette ambiguïté n'est pas nouvelle et était déjà connue de Platon, même si ceux que ses contemporains appelaient « philosophes » ne ressemblaient pas nécessairement aux « philosophes » d'aujourd'hui, le seul point commun entre les deux étant de n'avoir pas grand-chose à voir avec ce que Platon désigne par ce mot. La plus grosse partie du livre VI de la *République*, après que Socrate ait lâché sa proposition selon laquelle il faut que ce soient les *philosophoi* qui gouvernent (*République*, V, 473c11-d6), est consacrée à préciser ce qu'il entend par ce mot et à mettre en évidence la différence entre cette conception du *philosophos* et celle du plus grand nombre. Et le portrait du « philosophe » proposé par Socrate dans ce que les commentateurs considèrent comme une digression au centre du *Théétète* (172b8-177c5), loin d'être le portrait du *philosophos* selon le cœur de Platon, est en fait une caricature du philosophe selon le géomètre Théodore (le mot *philosophos* n'y est employé qu'une fois vers la fin de ce portrait, en 175e1, dans la formule « celui que tu nommes philosophos »), c'est-à-dire du « philosophe » vu par les « scientifiques », qui n'est qu'un doux rêveur retiré du monde, à l'opposé du *philosophos* selon Platon, digne de gouverner ses semblables, et pour qui c'est une obligation de le faire.

Phusis (nom ; pl. *phusei*) : substantif dérivé du verbe *phuein*, « faire pousser, faire naître, produire », et aussi au moyen (*phuesthai*) « croître, pousser, naître ». *Phusis* signifie selon Benveniste « accomplissement (effectué) d'un devenir », « nature en tant qu'elle est réalisée avec toutes ses propriétés ». Le mot a de multiples sens comme « origine », « naissance », « croissance », « nature », tournant tous autour de l'idée de croissance et des multiples stades de ce processus ou de ce qui le produit. La *phusis* est parfois opposé à la loi (*nomos*) comme ce qui est « par nature (*phusei*) » à ce qui résulte de conventions humaines.

Pistis (nom) : « foi, confiance (inspirée à d'autres ou que d'autres inspirent) », et encore « garantie, assurance ». C'est le nom que donne Socrate, dans l'analogie de la ligne à la fin du livre VI de la *République*, au *pathēma* (voir ce mot) qu'il associe avec le second segment du visible, celui où, ayant pris conscience de ce que la vue ne nous montre pas les choses telles qu'elles sont mais nous en donne seulement des « images » visuelles qui ne nous donnent accès qu'à son leur aspect extérieur, on n'est plus dans l'illusion (*eikasia*) de croire les choses telles qu'on les voit, mais dans la confiance que ces images que nous offre la vue sont suffisantes dans la plupart des cas pour conduire notre vie dans le monde matériel et visible et nous y retrouver au milieu de tout ce qui nous entoure, ce qui ne nous dispense pas, bien au contraire, de chercher à en percevoir les principes d'intelligibilité et les rapports au bon, dans le registre intelligible.

Polis (nom ; pluriel *poleis*) : « cité, ville » : désigne à la fois une réalité géographique et une communauté politique habitant cette localisation. Une *polis* grecque au temps de Socrate et Platon ne se limitait pas à une agglomération urbanisée dense, mais incluait des zones rurales alentour appartenant à des citoyens de cette *polis* et lui fournissant au moins une partie de ses ressources, en particulier alimentaires. Ainsi, la *polis* d'Athènes incluait presque toute l'Attique et s'étendait donc jusqu'au cap Sounion. Lorsque Platon parle de *polis*, il ne faut pas comprendre le mot dans le sens moderne de « ville » ou de « cité », mais plutôt dans un sens proche d'État, de communauté politique (le mot « politique » est dérivé de *polis*) constituant une unité de gestion autonome par rapport aux « cités » voisines, avec son gouvernement, sa constitution, ses lois, son armée, etc.

Politēs (nom ; pl. *politai*) : habitant de la *polis* c'est-à-dire « citoyen ». Tous les habitants de la *polis* n'étaient pas *politai*, mais seulement les personnes libres natives de la cité. Étaient exclus de ce statut les esclaves et les « étrangers » résidents, appelés « métèques » (*metoikoi*, c'est-à-dire étymologiquement, « qui ont leur maison (*oikos*) au milieu (*meta*) de nous »), c'est-à-dire le plus souvent originaires d'une autre cité grecque et donc parlant la même langue que les citoyens. Ainsi par exemple, Céphale, le père de Lysias et Polémarque (tous personnages historiques), habitant du Pirée, le principal port d'Athènes, chez qui se passe le dialogue rapporté dans la *République*, est un « métèque » originaire de Syracuse en Sicile, qui était aussi une cité grecque, bien qu'en Sicile. Par ailleurs, seuls les hommes adultes avaient des droits civiques et donc étaient à proprement parler des *politai*, pas les femmes et les enfants.

Politeia (nom) : ce terme dérivé de *politès* a de multiple sens, qui vont de sens relatifs à l'individu en tant que *politès* à des sens relatifs à la *polis* dans son ensemble : ce peut être tout simplement la « citoyenneté », c'est-à-dire le simple fait pour une personne d'être un *politès* de telle ou telle cité ; ce peut être aussi l'ensemble des droits et devoirs qui sont ceux d'un *politès* ; ou encore le mode de vie qui sied à un *politès* ; mais aussi le rassemblement de tous les *politai* ; ou encore l'organisation de la *polis* qui définit les fonctions des différents *politai*, c'est-à-dire en fin de compte la « constitution » qui régit la cité et la vie des *politai*, à condition de donner à « constitution » un sens plus large que celui qu'il a aujourd'hui, jusqu'à y englober tous le corpus législatif de la cité ; et en fin de compte, mais seulement tardivement et probablement pas avant Aristote, donc pas du temps de Platon, le mot peut désigner une forme particulière de gouvernement des *politai* correspondant à ce qu'on appelle aujourd'hui « république ». *Politeia* est le titre grec du dialogue malencontreusement appelé en français *République*, et ce n'est pas par hasard que Platon a choisi ce titre pour un dialogue qui s'intéresse à ce qui fait la vie bonne pour les hommes, animaux faits pour vivre en société, c'est-à-dire animaux « politiques », pour lesquels il est impossible de dissocier l'individuel du collectif puisque ce sont les hommes qui font les lois de la cité, mais la cité qui éduque les hommes dans le cadre de ses lois et de son système de valeurs. C'est toute cette imbrication impliquée par la multiplicité des sens de *politeia* qui est perdue dans la traduction par *République*. « Citoyenneté » aurait été une meilleure traduction de ce titre.

Politikos (adjectif) : « qui a rapport à la *polis* ». C'est le mot qui a été transposé en français dans « politique ». Comme en français quand on parle des « politiques » pour parler des personnes engagées dans l'action politique, Platon en grec pouvait utiliser cet adjectif comme un nom pour désigner un « (homme) politique ». Le *Sophiste* commence par une question de Socrate à l'étranger d'Élée que Théodore a amené avec lui, lui demandant si pour ses concitoyens (les citoyens d'Élée en Italie, donc), les mots *sophistès*, *philosophos* et *politikos* désignent les mêmes personnages ou des personnes différentes. Le *Sophiste* se charge de faire la différence entre *sophistès* et *philosophos* et est suivi du *Politique*, qui traite du *politikos*. La question de Socrate renvoie à la fois à la problématique de la confusion entre sophistes et philosophes (qui a coûté sa vie à Socrate, pris par ses concitoyens pour un sophiste parmi d'autre en un temps où les sophistes n'avaient pas bonne presse dans le peuple) et à l'influence des sophistes sur les hommes politiques de l'époque, à qui ils apprenaient, en se faisant payer fort cher pour cela, l'art de bien parler en public et d'être convaincants sans souci du vrai, et qui remettaient en cause la religion et les traditions ancestrales en enseignant un athéisme matérialiste et relativiste. Elle renvoie enfin à la proposition de Socrate dans la *République* que ce soient les *philosophoi* qui gouvernent, donc qui soient les *politikoi*.

Pragma (nom ; pl. *pragmata*) : *pragma* est au verbe *prattein* (« agir, faire, accomplir ») ce que *pathèma* (voir ce mot) est au verbe *paschein* (« subir, éprouver »). Sur ce mot dans ses relations à *pathèma*, et les limites de sa traduction usuelle par « chose », voir l'entrée consacrée à *pathèma*.

Prattein (verbe) : « agir, faire, accomplir », par opposition à *paschein*, « subir, être affecté par ».

Psuchè (nom ; pl. *psuchai*) : mot habituellement traduit par « âme », qui est à la racine du préfixe français « psycho- » qu'on trouve dans des mots comme « psychologie » ou « psychiatrie ». Pour Platon, la *psuchè* est avant tout principe de vie et de mouvement. C'est elle qui « anime » le corps (« animer », comme « âme », dérive du latin *anima* qui est l'équivalent latin du grec *psuchè*). Elle est en quelque sorte tout ce qui, dans l'être humain (et plus généralement dans tous les animaux capables de se mouvoir seuls), n'est pas matériel, mais est néanmoins nécessaire pour le comprendre et l'expliquer. Par définition, cette réalité immatérielle, mais nécessaire pour expliquer l'expérience que nous faisons des êtres humains, et dont nous faisons en quelque sorte l'expérience en nous pour ce qui nous concerne, échappe à la compréhension « scientifique » et à la certitude, tant en ce qui concerne sa nature que son devenir, en particulier à la mort, alors même qu'elle est ce qui constitue le plus proprement l'*anthrôpos*, qui ne peut être cherché dans la réalité matérielle toujours changeante et renouvelée en permanence par l'alimentation que constitue son corps périssable. Les *anthrôpoi* ne peuvent avoir en cette vie de certitudes sur ce qui se passe à la mort. Le *Phédon* ne cherche pas à « démontrer » l'immortalité de la *psuchè*, ce qui est impossible à la raison humaine, car si le Socrate de Platon avait une telle démonstration, absolument convaincante pour tous, il n'aurait pas besoin d'en offrir plusieurs, comme il le fait dans ce dialogue. Il se contente de poser l'immortalité de la *psuchè* comme une hypothèse et de chercher ensuite tous les arguments, dont aucun n'est décisif, donnant de la vraisemblance à cette hypothèse et à en éprouver la cohérence avec d'autres données de l'expérience et autres raisonnements plus abstraits, pour finir sur l'affirmation de Socrate, quelques instants avant de boire la cigüe, selon laquelle il a, en ce qui le concerne, pris le « beau risque » (*Phédon*, 114d6) de construire sa vie sur cette hypothèse, et sur celle, complémentaire, que c'est le bon pour la *psuchè* qui est bon pour l'homme, même au moment où elle impliquait pour lui l'acceptation d'une mort injuste mais décidée par ses concitoyens dans les formes légales en vigueur.

Rhèma (nom) : mot dérivé du verbe *eirein* signifiant « parler », qui désigne dans son sens usuel toute expression vocale constituée de mots. Sur la relation entre ce mot et le mot *onoma* (« nom, mot ») et le sens plus spécialisé (pour *rhèma*, « verbe » au sens grammatical) que leur donne l'étranger d'Élée dans le *Sophiste*, voir l'entrée consacrée à *onoma*.

Schèma (nom) : mot à l'origine de sens voisin de ceux de *eidōs* et *ideai* (« apparence extérieure »), signifiant « forme, aspect, maintien, gestes, attitude », qui a pris un sens technique en se spécialisant pour parler des « figures » géométriques. Contrairement à *eidōs* et *idea*, qui sont dérivés de racines signifiant « voir », *schēma* est dérivé de la racine *echein*, qui fait *schein* à l'aoriste, signifiant « avoir » et impliquant un rapport de possession (sens de « posséder, tenir, retenir »). C'est de ce point de vue l'équivalent du latin *habitus*, dont dérive le français « habitude », qui dérive du verbe *habere*, équivalent latin de *echein*. Lorsque, dans le *Ménon*, Socrate veut essayer de faire comprendre à Ménon ce qu'il veut dire lorsqu'il parle d'un *eidōs* commun à toutes les *aretai* (« perfections, vertus ») qui justifie qu'on utilise le même mot pour en parler, dans le but de lui faire préciser ce qu'il entend par *aretè* de manière synthétique lorsqu'il lui demande si l'*aretè* humaine peut être objet d'enseignement, et que Ménon lui demande un exemple d'une telle « définition » synthétique, ce n'est pas un hasard si l'exemple qu'il prend est justement *schēma*, pris dans son sens géométrique de « figure » : la figure géométrique est en effet l'« embryon », la version la plus simpliste, de l'*eidōs* pris dans un sens plus général applicable à la fois à des réalités visibles et à des concepts abstraits.

Sophos (adjectif) : « qui sait, qui maîtrise un art ou une technique », ou encore « instruit, intelligent », « habile », « sage ». La qualité de celui qui est *sophos* est la *sophia*, qui va de la simple « habileté » manuelle au « savoir » et enfin à la « sagesse ». Pour Platon, cette sagesse, qui suppose un savoir exhaustif, est inaccessible à l'homme en cette vie du fait des limites inhérentes à sa nature et au *logos* qui est l'outil à travers lequel il la cherche. C'est pourquoi l'homme ne peut être au mieux que *philosophos*, c'est-à-dire « amoureux de la sagesse/du savoir », cherchant à l'approcher au plus près de ce que lui permet la nature humaine et sa nature particulière. Et le premier pas vers cette sagesse est de prendre conscience qu'elle est inaccessible mais que ce n'est pas une raison pour désespérer du *logos* et tomber dans la misologie (*misologia*, cf. *Phédon*, 89d4), qui serait la pire forme de misanthropie, puisque c'est le *logos* qui distingue l'*anthrōpos* (« homme ») des autres animaux. Si le *logos* ne peut pas tout, ne peut pas nous donner accès au savoir certain et démontrable sur les questions les plus importantes pour bien vivre sa vie d'homme (ce qui justifie le « je ne sais rien » de Socrate), il n'en est pas moins le meilleur outil dont nous disposons pour cela et, de même que ce n'est pas parce que la vue ne nous montre pas les choses comme elles sont qu'il faut refuser de lui faire confiance (*pistis*, voir ce mot) et fermer les yeux définitivement, de même, ce n'est pas parce que notre *nous* (« esprit ») et le *logos* qu'il rend possible ne nous permettent pas d'avoir des réponses certaines à toutes les questions que nous nous posons qu'il faut refuser de s'en servir et devenir *alogon* (« irrationnel, déraisonnable »).

Sophistès (nom) : mot dérivé de la racine *sophos*, qui désigne au départ toute personne qui excelle dans un art, quel qu'il soit. À partir de l'époque de Socrate, ce mot en vient à désigner les professeurs d'éloquence qui allaient de ville en ville pour proposer moyennant finance leurs leçons aux fils des familles les plus riches pour les former en vue d'une carrière politique. Devant le résultat et dans le contexte politique de l'époque, le mot prend alors une connotation péjorative, qui s'est conservée dans le français « sophiste » ou « sophisme ». Les sophistes qui nous sont le mieux connus sont ceux que Platon a mis en scène dans ses dialogues, Protagoras, Hippias, Gorgias (qui donnent chacun leur nom à un dialogue, deux même pour Hippias), ou encore Prodicos (mis en scène dans le *Protagoras* et mentionné dans plusieurs autres dialogues) et Thrasymaque (mis en scène dans la *République*).

Sôphrosunè (nom) : mot dérivé de *sôs*, qui signifie « en bonne santé, sain », et de *phrên*, qui désigne le cœur en tant que siège des passions ou encore l'esprit en tant que siège de la pensée, via *sôphrôn*, qui signifie donc étymologiquement « sain d'esprit », c'est-à-dire « sage », « tempérant, capable de se maîtriser ». La *sôphrosunè*, c'est la qualité de celui qui est *sôphrôn*, la « tempérance », la « modération », et en fin de compte la « sagesse », dans un sens proche de celui de *sophia*. C'est la *sôphrosunè* qui est le point de départ de la discussion du *Charmide*, plutôt que la *sophia*, dans la mesure où ce dialogue met en scène des adolescents et que la *sôphrosunè*, qui couvre un champ plus large que la *sophia*, est une qualité qu'on peut attendre d'adolescents plus que la *sophia*, qui est plutôt vue comme un aboutissement et donc une qualité, sinon de vieillards, du moins de personnes d'âge mûr. Mais lorsque le dialogue finit par se dérouler entre Socrate et Critias, c'est bien la *sophia* qui est en toile de fond, même si le mot n'y est pratiquement pas employé.

Technè (nom) : « savoir-faire », dans un métier manuel en particulier, « technique » (le mot français qui en dérive), « métier, art ». Ce mot s'oppose parfois à *epistèmè*, qui renvoie plutôt à un « savoir » plus théorique et intellectuel. Mais cela n'empêche pas Platon de parler aussi de *hè peri tous logous technè* (« l'art des discours », par exemple en *Phédon*, 90b7), ou de *rhêtōrikè technè* (« art oratoire », « rhétorique », par exemple en *Phèdre*, 263b6), et pas toujours de manière péjorative pour rabaisser les prétentions de la rhétorique à une simple « cuisine », puisque, lorsqu'il décrit à Phèdre ce que devrait être selon lui une rhétorique digne de ce nom, savoir, une « conduite de l'âme (*psuchagogia*) », en *Phèdre*, 261a7-8, il continue à la qualifier de *technè*. En *Phèdre*, 276e5-6, il va même jusqu'à parler de *dialektikè technè* (« art dialectique, art du dialogue »), même si, en *Sophiste*, 253d2-3, l'étranger d'Élée parle de *dialektikè epistèmè* (et non plus *technè*). On peut alors dire que l'*epistèmè* (« savoir ») est l'aboutissement auquel doit conduire la *technè* (« art »).

Telos (nom) : « fin » au sens d'« accomplissement, achèvement, terme ». Pour Platon, plutôt que de nous tourner vers l'origine et le passé, que nous ne pouvons changer, il faut déterminer le *telos* vers lequel nous devons progresser et qui fera de nous un(e) *anthrôpos* aussi excellent(e) et aussi heureux que possible et en déduire le chemin qui peut nous y mener.

Thumos (nom) : au départ, ce mot a un sens proche de celui de *psuchè* et désigne le « cœur » ou l'« âme » en tant que principe de vie ; il en vient à désigner aussi le « courage » et est aussi considéré comme le siège des sentiments et notamment de la colère. Dans son analyse de l'âme tripartite, au livre IV de la *République* (*République* IV, 436a8-441c3), Platon en fait l'élément intermédiaire, qu'il appelle aussi *thumoeides*, c'est-à-dire, « de l'espèce (*eidos*) du *thumos* ». Dans l'image de l'âme comme char ailé du *Phèdre* (*Phèdre*, 246a7-b4 et 253c7-e5), le *thumos* correspond au cheval blanc. Il est, avec les désirs (*epithumiai*, mot dans lequel on retrouve la racine *thumos* associée au préfixe *epi-*, « sur », et qui signifie donc étymologiquement « ce qui vient se mettre sur le *thumos* et en prendre le contrôle »), l'un des deux principes susceptibles de mouvoir (les deux chevaux) le corps (le char), que la raison (le cocher), qui ne peut, elle, mettre le corps en mouvement, doit parvenir à maîtriser et à dompter pour permettre au char de se mouvoir correctement et d'aller dans la bonne direction, dans celle que seule la raison peut déterminer. Les désirs (*epithumiai*, regroupés dans la partie de l'âme que Platon qualifie d'*epithumètikon*, c'est-à-dire « désirante ») trouvent leur source dans les besoins corporels (faim, soif, appétit sexuel, etc.), alors que le *thumos* est la partie qui réagit à des sollicitations d'ordre symboliques exprimées par des mots, c'est-à-dire à travers le *logos*, même si elle reste *alogon* (privée de raison) et réagit de manière « épidermique », « viscérale » : c'est là que se place le sentiment de l'honneur, l'amour-propre, l'agressivité, etc., tous sentiments qui ne répondent à aucun besoin corporel vital.

Trapeza (nom) : « table ». Pour le rôle de ce mot dans les dialogues, voir l'entrée consacrée à *klinè*.

Zèn (verbe) : « vivre », principalement en parlant d'animaux (dont les humains).

Zôion (nom) : « vivant », et principalement « animal », par opposition à *phuton* (« plante ») (voir par exemple *République* VII, 532a9, où Socrate, rappelant l'allégorie de la caverne, décrit ce que le prisonnier libéré qui vient d'en sortir a encore du mal à voir comme *ta zôia te kai phuta* (« les animaux et les plantes »), alors que dans l'allégorie, il s'était contenté de mentionner « les hommes (*anthrôpoi*) et le reste »). Cette catégorisation oppose implicitement l'idée de *phuein* (« croître », « pousser »), à l'idée de *zèn* (« vivre »), qui implique aptitude à se mouvoir seul, non que les animaux ne croissent pas, mais ce qui les distingue des plantes, c'est leur aptitude à être automoteurs du fait qu'ils ont une *psuchè* (« âme » comme principe de mouvement), ce que n'ont pas les plantes.