

## De quoi parlons-nous ?

(Pour en finir avec la théorie des formes/idées attribuée à Platon)

Dans le *Sophiste*, l'Étranger d'Élée oppose deux catégories de penseurs, qu'il appelle respectivement « les fils de la terre » (*tous gègeneis*, 248c1-2) et « les amis des *eidè* » (*tous tôn eidôn philous*, 248a4-5), prétendant se placer au-dessus de cette mêlée et proposer une approche nouvelle qui devrait mettre tout le monde d'accord.<sup>1</sup> Or la plupart des commentateurs, pour ne pas dire tous, voient Platon comme un ami des *eidè* et ont du mal à comprendre en quoi ce que propose l'Étranger serait une troisième voie et comment elle pourrait être celle de Platon, même lorsqu'ils veulent en faire la position d'un Platon vieillissant remettant en cause tout ou partie des positions qu'il serait supposé avoir tenues dans sa période de maturité, dans la *République* en particulier. Pourtant, c'est là la pierre de touche de la compréhension de ce que Platon a cherché à faire comprendre à travers l'ensemble de ses Dialogues. Tant qu'on n'a pas compris la position que défend l'Étranger dans le *Sophiste* et en quoi elle met un terme au combat de géants (*gigantomachia*, *Soph.* 246a4) entre fils de la terre et amis des *eidè* en proposant une approche différente de celle des uns comme des autres, on n'a pas compris Platon.

La difficulté vient de ce que l'Étranger ne propose pas une réponse alternative à la question que se posent les uns et les autres, celle de l'*ousia*, celle de savoir ce qui est/existe et ce qui n'est pas/n'existe pas, mais veut faire comprendre aux uns et aux autres qu'ils vont trop vite en besogne et que la première question à se poser, avant celle-ci, est celle du *logos* : toutes leurs thèses sont exprimées avec des mots, dans des *logoi*, et donc, avant d'utiliser cet outil comme s'il était transparent à ce qu'il exprime, il faut se demander comment il fonctionne et quels sont son pouvoir et ses limites, en d'autres termes, si, comment et jusqu'à quel point il nous donne accès à autre chose qu'aux mots dont il se compose. Le fait dont part Platon, c'est le *logos*, dont l'efficacité, dans certaines situations au moins, est constatable par tous, et la première question à laquelle il convient de répondre en prélude à tout discours philosophique n'est pas « Qu'est-ce qui est/existe ? », mais « De quoi parlons-nous ? ». C'est à cette question que répond l'Étranger, et il le fait, certes, au moyen du *logos*, et plus précisément du *dialegesthai*, mais sans présupposer une quelconque ontologie. Et, au terme de cette réflexion, il apparaîtra que la question de l'être telle que se la posent aussi bien les fils de la terre que les amis des *eidè*, c'est-à-dire en termes d'exclusions, n'a pas de sens.<sup>2</sup>

Cette priorité de la question du *logos* est la leçon en creux du *Théétète*, qui échoue à définir l'*epistèmè* parce qu'il introduit cette question du *logos* à la fin et non pas au début, ce qui conduit à des définitions circulaires : lorsque Théétète propose comme troisième définition de l'*epistèmè* l'opinion vraie accompagnée de *logos*, il oublie qu'en 190a5, lorsqu'il a introduit l'opinion, Socrate lui a fait admettre qu'elle était une forme de *logos*, si bien que sa nouvelle définition devient « un *logos* vrai accompagné de *logos* » ! Et lorsque Socrate lui propose comme première définition possible du *logos*, « le [fait de] rendre manifeste sa pensée (*dianoia*) par le son au moyen de phrases et de mots » (206d1-2), il ne se souvient pas non plus que, peu avant, Socrate avait

---

<sup>1</sup> Toutes les traductions de textes de Platon sont de moi. Dans ces traductions, je ne traduis pas le mot *eidōs* car toute traduction de ce mot, qui est au cœur du problème soulevé par cet article, est déjà un début d'interprétation ; je ne traduis pas non plus le mot *logos* qui est trop riche de sens pour que toute traduction qu'on en donne ne ferme pas certaines de ses résonnances qui ne sont jamais perdues de vue par Platon ; enfin je traduis *ousia* par le probable néologisme « étance », que je forge en français comme *ousia* est formé en grec, par substantivation du participe présent féminin (*ousa*) du verbe *einai*. L'*ousia*, c'est, au sens le plus général, ce qui est attribué au sujet, à l'« étant » (*on*) dans une phrase de type « s'esti a », c'est-à-dire l'attribut.

<sup>2</sup> « En termes d'exclusion », c'est-à-dire par « un examen critique visant, à propos des étants, à distinguer combien et lesquels c'est » (*Soph.* 242c5-6), dont le résultat est de refuser l'être/existence à certaines choses que l'on nomme pourtant, ne serait-ce que pour dire qu'elles n'existent pas !

défini le *dianoeisthai* comme « un logos que l'âme elle-même mène de bout en bout avec elle-même sur ce qu'elle examine » (189e6-7) : penser, c'est tenir un *logos* intérieur et le *logos*, c'est la manifestation sonore de la pensée ! On boucle !<sup>3</sup>

L'Étranger montre qu'il est parfaitement conscient du problème que pose le *logos* lui-même et sa non-transparence lorsqu'en *Sophiste* 244b6-d10, il explique que la thèse « un est » se contredit elle-même en posant deux noms pour dire « un » et que, même si elle ne posait qu'un nom, elle se contredirait encore sauf à admettre que cet « un » n'est que le mot « un ».

La réponse donnée par l'Étranger se fonde sur deux principes très simples : l'un que j'appelle principe d'associations sélectives et l'autre principe de la validation par l'expérience partagée dans le *dialegesthai*.

Le principe d'associations sélectives est énoncé une première fois dans sa plus grande généralité à partir de 251e8, en ne préjugant ni de ce qui pourrait s'associer ni de la nature des associations/mélanges/participations/communautés/... en cause, comme le montre la grande variabilité du vocabulaire utilisé par l'Étranger pour en parler ; il est appliqué ensuite à cinq *megista genè* à partir de 254b7 et repris sur le cas particulier des mots à partir de 259d9. Ce principe exclut deux positions extrêmes, celle qui poserait que rien ne s'associe à rien et celle qui poserait que tout s'associe à tout. À partir du moment où ces deux positions extrêmes sont exclues, ce qui n'est pas trop difficile à faire admettre tant elles sont extrêmes justement, il ne reste qu'une option, qui est que certaines associations/mélanges/participations/communautés/... sont possibles et pas d'autres, peu importe entre quoi et quoi. La seule chose dont nous soyons sûrs par expérience à ce point est que nous associons des mots pour former des *logoi*. Pour donner un exemple de ce principe, l'Étranger choisit cinq mots, *on* (étant), *tauton* (même), *thateron* (autre), *kinèsis* (mouvement) et *stasis* (repos), sans se donner la peine de préciser le sens qu'il leur donne, car *cela importe peu*. Ce qu'il sait d'avance, c'est que personne, quel que soit le sens exact qu'il donne aux mots *kinèsis* et *stasis*, n'acceptera que dire que *kinèsis* et *stasis*, c'est la même chose, et que tous au contraire accepteront de dire que *kinèsis* est autre que *stasis*, et cela suffit pour montrer que tout le monde accepte implicitement le principe d'associations sélectives, dans ce cas-là au moins. Or, il suffit de l'accepter dans un cas pour qu'il soit valide, puisqu'accepter une combinaison suffit à exclure le cas où rien ne se combine/mélange/associe/... à rien et accepter un refus de combinaison suffit à exclure le cas où tout se combine/mélange/associe/... à tout.

Si donc toutes les associations/combinaisons/mélanges/communautés/participations/... ne sont pas possibles, la question est de savoir comment déterminer celles qui le sont et celles qui ne le sont pas. C'est à cette question que répond le second principe, la validation par le *dialegesthai*. En effet, le langage ne prend sens que dans l'activité du *dialegesthai*, et pour autant qu'il permet une certaine efficacité dans l'action en commun. C'est la *pratique* du dialogue, qui, seule, a le pouvoir de donner sens au *logos*.<sup>4</sup> Un *anthrôpos* qui vivrait absolument seul de sa naissance à sa mort n'aurait pas besoin du *logos*, et d'ailleurs serait incapable d'en forger un tout seul à partir de rien. C'est parce que les êtres humains, *politika zôia*, sont faits pour vivre en société qu'ils peuvent aussi devenir des *logika zôia*, des animaux doués de *logos*,

---

<sup>3</sup> Aucune des deux assertions n'est fautive. Elles sont d'ailleurs presque textuellement reprises par l'Étranger dans le *Sophiste*, mais lui les présente ensemble, mettant en évidence le fait qu'on peut prendre le mot *logos* dans un sens large où il inclut la pensée, ou dans un sens restreint où il ne concerne que l'expression vocale : « *Donc, pensée et logos, [c'est] la même chose, sauf que le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même sans [qu'un] son [soit] produit, cela même, nous l'avons nommé "pensée" [...]. Mais par contre, le courant [émanant] d'elle sortant par la bouche avec accompagnement de bruit est appelé "logos"* » (*Soph.* 263e3-8). L'apparente inconséquence de Socrate, fréquente dans les dictionnaires, est une discrète mise en garde contre les définitions qui remplacent un mot par quelques autres, souvent tout aussi problématiques que le mot à définir.

<sup>4</sup> C'est la raison pour laquelle Platon n'a écrit que des Dialogues, qui, tous, illustrent différentes manières de pratiquer le *dialegesthai*, selon les interlocuteurs, le sujet de la discussion, le contexte, etc.

capables de dialoguer entre eux pour rechercher ensemble et tenter de réaliser ce qu'ils estiment le meilleur pour eux individuellement et collectivement.

L'Étranger restreint donc, à partir de 261d1, le principe d'associations sélectives au cas des mots pour donner quelques exemples élémentaires de tri entre combinaisons de mots valides et combinaisons invalides par le partage d'expériences dans le dialogue. Il commence par montrer que le *logos*, pour être porteur de sens, suppose la combinaison de mots, et pas n'importe comment, puisqu'il faut au moins associer un nom à un verbe. Ce faisant, il montre implicitement que le principe d'associations sélectives s'applique aux mots les uns par rapport aux autres, ce qui n'était pas acquis à travers ses formulations antérieures, où il n'avait pas encore précisé ce qui entrerait dans les associations. En effet, même une fois admis le principe général, les mots pourraient ne pas s'associer à n'importe quoi de ce qui n'est pas des mots, mais néanmoins s'associer sans restriction entre eux. Que le principe s'applique bien *entre mots*, est montré par le fait qu'une suite de noms sans verbes ou une suite de verbes sans noms ne constitue pas un *logos* sensé. Pour aller un pas plus loin et montrer qu'on ne peut associer n'importe comment noms et verbes, il donne deux exemples de phrases courtes portant sur des comportements supposés de son interlocuteur au moment où elles sont énoncées (« Théétète reste\_assis », « Théétète vole ») en faisant appel à l'expérience partagée des assistants (et des lecteurs) pour leur faire admettre que l'une est vraie (pour les lecteurs, vraisemblable) et l'autre fautive (pour les lecteurs, impossible).<sup>5</sup>

Il y a donc une objectivité qui s'impose au langage et que nous admettons tous jusqu'à un certain point dans la vie courante. L'Étranger a choisi ses exemples dans un registre aussi factuel que possible, ne faisant appel qu'à la vue et n'imposant aucun jugement de valeur, pour faire toucher du doigt que tous admettent ces principes dans la vie courante. Les mots, certains au moins, renvoient donc à quelque chose qui n'est pas eux, et qui n'est pas non plus un pur produit de notre esprit.

Platon désigne par le mot *pragma*, substantif dérivé du verbe *prattein* (agir, faire), mieux traduit, donc, par « fait » ou « activité » que par « chose », ce qui sollicite nos sens et notre intelligence et suscite notre *logos*. Ce mot fait pendant à *pathèma*, substantif dérivé de *paschein* (subir, éprouver, être affecté), le mot utilisé par Socrate dans l'analogie de la Ligne (*Rep.* VI, 511d7) pour désigner ce qu'il associe à chacun des segments de la ligne et qui correspond aux différents modes d'appréhension par nous de ce qui nous sollicite de l'extérieur, visible/sensible aussi bien qu'intelligible. Le *pragma*, c'est l'élément objectif qui est à l'origine d'un *pathèma* en nous. Si Platon utilise le mot *pragma* pour parler de ce qui suscite le *logos*, c'est parce que ce qui sollicite nos sens et notre intelligence, ce ne sont pas des « choses » passives, mais des « activités » de ces choses, des interactions entre elles et nous, et que le *logos* ne rend pas compte de choses dans l'absolu (un nom ne nous apprend rien par lui-même sur ce qu'il désigne), mais de faits, c'est-à-dire de *relations* entre des acteurs (sujets) et des activités (verbes). C'est ce que dit l'Étranger en *Sophiste* 262e13-14, en décrivant le *logos* comme « *associant un agissement (pragma) à une activité (praxeï) par le moyen d'un nom et d'un verbe* », formule dans laquelle il ne faut pas comprendre *pragma* comme désignant le sujet identifié par le nom, la « chose » agissant, par opposition à l'action, la *praxis*, décrite par le verbe, mais comme désignant un *fait/agissement* particulier situé dans le temps et l'espace et impliquant un sujet, identifié par le nom, et une activité (*praxis*), décrite par le verbe.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> « Reste\_assis » traduit le mot grec unique *kathètai* sans faire appel au verbe « être », trop sensible dans ce contexte.

<sup>6</sup> Si l'Étranger utilise deux mots dérivés de *prattein*, c'est pour faire comprendre que ce qui importe dans le *logos*, c'est l'action décrite par le verbe. Sans action susceptible d'activer nos sens et/ou notre intelligence, il n'y a pas de *logos* possible. D'une chose qui serait à côté de moi, immobile et sans le moindre effet sur mes sens ou sur mon esprit, je ne pourrais rien dire.

L'objectivité des *pragmata* impose sa loi au *logos* et se traduit pour lui par la notion de vrai et de faux. Un *logos* est vrai s'il transcrit dans les mots utilisés des relations conformes à celles que l'expérience partagée nous permet de constater dans les *pragmata* (faits) auxquels renvoient ces mots, faux dans le cas contraire. Mais les mots pris individuellement ne nous apprennent rien sur ce à quoi ils pourraient être associés et ne sont donc ni vrais ni faux.<sup>7</sup> Un mot n'est pas à proprement parler une image, mais seulement une étiquette, un *dèlôma*, un « révélateur ».<sup>8</sup> La seule chose que nous pouvons exprimer par le *logos*, ce sont des *relations*, comme le montre le fait que, pour faire une phrase sensée, il faut au moins combiner un nom à un verbe, c'est-à-dire associer un sujet à une activité ou à un attribut.

Mais ce qu'il faut bien voir, c'est que les *pathèmata* induits en nous par les *pragmata* qui activent nos sens et notre intelligence ne nous donnent pas accès aux *pragmata* eux-mêmes (*auta*), mais à quelque chose qui est de l'ordre de l'apparence, conditionnée par la nature et les capacités de l'organe (sens ou intelligence) activé par le *pragma*. Pour désigner cela, Platon utilise un terme issu du cas particulier de la vue et déjà étendu à d'autres registres dans l'usage courant, le mot *eidòs*, qui, à partir du sens premier d'apparence visuelle tenant à sa racine, en est venu à signifier « forme, classe, genre, sorte, espèce », c'est-à-dire à désigner quelque chose, d'ordre visuel ou pas, partagé entre plusieurs *pragmata* et permettant de les rapprocher, par exemple pour les désigner par un même nom.

C'est ce que suggère l'Étranger lorsqu'il dit en 259e5-6 que « le *logos* se produit pour nous au moyen de l'entrelacement des *eidè* les uns avec les autres ». Et c'est ce que disait déjà Socrate dans la *République*, en introduction aux considérations sur les trois sortes de lits en proposant de partir de sa « démarche habituelle » (*eiòthua methodos*, 596a6), ainsi décrite par lui : « nous avons en effet l'habitude, me semble-t-il, de poser (*tithesthai*) un certain *eidòs* unique pour chacune des pluralités (*peri hekasta ta polla*) auxquelles nous attribuons le même nom (*onoma*) » (596a6-7). Le verbe traduit par « poser » est *tithesthai*, infinitif présent moyen du verbe *tithenai*, qui signifie au sens premier « poser », et de là « instituer », voire « créer ». Socrate ne parle donc pas ici de découvrir dans un ciel d'idées pures des *eidè* préexistantes dont les réalités sensibles ne seraient que de pâles copies, mais de poser/créer, pour ses besoins propres et ceux du *logos*, des *eidè* derrière chaque mot utilisé, que ce mot renvoie à des réalités matérielles ou à des réalités intelligibles. Le choix de ce mot permet de garantir la continuité entre les différentes sortes d'*eidè*, auxquelles fait successivement référence Socrate dans l'analogie de la Ligne, en parlant, à quelques lignes de distance, d'*horòmena eidè* (510d5) et de *noèton eidòs* (511a3).

Les *eidè* intelligibles ne sont donc pas la réalité ultime mais, tout comme les *eidè* visibles, des apparences. Apparences intelligibles, certes, mais néanmoins apparences. Les *eidè* intelligibles sont au *nous* ce que les *eidè* visibles sont à la vue. Un *eidòs* visible, ce n'est pas la manière dont telle ou telle personne, potentiellement myope ou daltonienne, voit ce qu'elle regarde, mais l'apparence qu'aurait cela pour un œil humain aussi parfait que possible. C'est ce qui lui donne son objectivité. Cette apparence est conditionnée par la *nature* de l'œil humain, *pas* par les particularités et déficiences des yeux d'un individu particulier. Il y a donc quelque chose de commun aux perceptions des différents individus regardant la même chose, et cette ressemblance permet de s'entendre sur des noms. Pareillement, l'*eidòs* intelligible d'une réalité matérielle ou immatérielle n'est pas ce qui se forme dans l'esprit d'un individu particulier sous l'effet

---

<sup>7</sup> Un nom donné seul en réponse à une question n'est pas un mot pris individuellement au sens où je l'entends ici, puisqu'il se comprend dans le cadre d'un dialogue et à partir d'un contexte, donc dans un système de relations.

<sup>8</sup> *Dèloma*, substantif d'action dérivé du verbe *dèloun*, « rendre visible, montrer, manifester », est utilisé par l'Étranger en 261e5 dans ce qui ressemble à une définition des mots : « les révélateurs par le moyen du son à propos de l'étance » (*tôn tèi phònèi peri tèn ousian dèlomatòn*), et en 262a3, dans la définition des verbes comme « révélateur à propos des activités » (*to epi tais praxessin dèlòma*). C'est l'un des mots utilisés par Socrate dans le *Cratyle* pour décrire la relation des mots aux *pragmata* qu'ils désignent.

du *pathèma* qu'il cause en lui, mais ce que pourrait en percevoir l'esprit humain le plus parfait possible. Il a donc aussi une certaine objectivité et, là encore, cette objectivité garantit une relative similitude des perceptions que nous en avons. C'est ce que veut dire Socrate dans le *Gorgias* lorsque, au moment où Calliclès fait irruption dans la discussion avec Polos, il lui dit :

*Si quelque chose de ce qu'éprouvent les hommes (ti èn tois anthrôpois pathos), autre pour les uns, autre pour les autres, n'était pas le même, mais si l'un d'entre nous éprouvait quelque chose (ti epaschen pathos) qui lui serait propre différent de ce qu'éprouvent les autres, il ne serait pas facile de faire connaître à autrui sa propre affection (pathèma) (Gorg. 481c5-d1).*

Mais cela ne garantit pas que ces *eidè* intelligibles sont la représentation parfaitement adéquate et exhaustive de ce dont ils ne sont que les *eidè*, ni qu'ils sont les *pragmata* eux-mêmes, les *auta*. Si nous n'avions que la vue pour percevoir le monde qui nous entoure, nous ne pourrions savoir que certaines choses émettent des sons et ont une odeur. Pareillement, nous ne pouvons savoir si ce qu'appréhende l'esprit n'aurait pas d'autres propriétés qui échappent à la fois aux sens et à l'intelligence. Dans le mythe du *Phèdre*, seuls les dieux sont capable de passer de l'autre côté du ciel, pour voir, dans le lieu supracéleste, « l'étance réellement étant sans couleur et sans figure et impalpable », c'est-à-dire « la justice elle-même... la modération [elle-même]... le savoir [lui-même] » (247c3-d7).

Ceci étant, la première chose que nous constatons dans notre *expérience* du *logos*, c'est que les mots, sauf quand ils servent à désigner une portion d'espace ou de temps, s'affranchissent *toujours* au moins de la situation dans l'espace et dans le temps de ce qu'ils désignent, ce qui explique que les *eidè* soient considérés comme hors du temps et de l'espace, même lorsqu'ils concernent des réalités sensibles. Car c'est bien avec les réalités sensibles que commence ce travail de nommage, comme le suggère Socrate dans l'allégorie de la Caverne où il décrit les prisonniers enchaînés comme capables de *dialegesthai* et donnant de ce fait des noms aux ombres, images de l'apparence visible des réalités matérielles.<sup>9</sup>

L'analogie de la Ligne et l'allégorie de la Caverne, lues à la lumière l'une de l'autre, confirment d'ailleurs cette continuité entre *eidè* sensibles et *eidè* intelligibles. L'analogie de la Ligne inventorie les différentes affections (*pathèmata*) subies par notre âme sous l'effet des *pragmata* qui agissent sur elle par le biais des sens ou de l'intelligence, et l'allégorie de la Caverne illustre cela sur l'exemple particulier de ce que nous appelons *anthrôpoi*, dans le droit fil du *gnôthi sauton* (« apprends à te connaître toi-même ») que Socrate avait fait sien. Dans chacun des deux ordres, visible/sensible et intelligible, l'analogie met en évidence une double manière d'appréhender ce qui nous sollicite fondée sur la notion d'image et d'original, selon que l'âme prend l'image pour l'original ou a conscience que l'image n'est qu'une image, ce qui conduit dans chaque cas à deux *pathèmata* distincts, soit un total de quatre, deux pour le visible et deux pour l'intelligible.

L'allégorie de la Caverne nous met en présence des *anthrôpoi*, c'est-à-dire, si l'on se souvient de ce que Socrate fait admettre à Alcibiade, que « l'âme est l'anthrôpos » (*Alc.* 130c5-6), des âmes humaines, à la fois comme sujets susceptibles de connaissance (les prisonniers enchaînés) et comme objets de connaissance pour ces sujets apprenant. Dans cette perspective, elle nous montre successivement quatre compréhensions du mot *anthrôpos*, figurées dans l'allégorie par quatre choses différentes. Dans la caverne, c'est-à-dire dans le sensible, les *anthrôpoi*, c'est-à-dire les âmes humaines, en tant qu'objets de connaissance, sont présents sous

---

<sup>9</sup> Cf. *Rép.* VII, 515b4-5 : « Eh bien ! Sans doute, s'ils étaient capables de dialoguer (*dialegesthai*) 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 ? » (je lis pour ce texte la leçon *ei oun dialegesthai hoioi t' eien pros allèlous, ou tauta* [accentué comme crase de *ta auta*] *hègei an ta paronta autous nomizein onomazein haper horôien*).

la forme des porteurs derrière le mur (514b8), mais invisibles. Ils animent leurs corps, les statues d'hommes (*andriantas*, 514c1), qui, seules, dépassent du mur et projettent une ombre sur la paroi de la caverne qui fait face aux prisonniers. La première compréhension des *anthrôpoi* par les *anthrôpoi* enchaînés, celle que Socrate appelle *eikasia*, c'est celle où l'on croit qu'ils sont ces ombres, c'est-à-dire l'apparence visible que nous présente la vue de ce qui n'est que leurs corps, et rien de plus, et que ce sont ces ombres qui produisent les reflets (sonores) d'eux que constitue l'écho de leur paroles (515b7-9). La libération du prisonnier et son retournement à l'intérieur de la caverne figure la prise de conscience du fait que la vue ne nous donne qu'une image de ce que nous voyons, que les *anthrôpoi* sont plus que leur apparence visible et audible, qu'ils ont une épaisseur et sont des corps matériels plus complexes que ce que la seule vue en dévoile. Cette prise de conscience conduit au stade de la *pistis*, correspondant à la situation de celui qui a compris que les sens, la vue en particulier, ne nous donnent que des images partielles de ce qui les active, mais qui leur fait confiance (le sens de *pistis*) pour lui permettre de s'y retrouver dans la vie, sans chercher plus loin que ce qu'il peut voir et toucher, sans vraiment chercher à *comprendre* ce à quoi il fait confiance, c'est-à-dire comment il se fait que ces statues qui dépasse du mur bougent et parlent.

Pour « voir » les *anthrôpoi* avec les yeux de l'esprit, il faut sortir de la caverne et se servir du *logos*. Et de fait, on retrouve hors de la caverne les *anthrôpoi* (516a7), dont on ne peut dans un premier temps voir que les ombres et les reflets avant de finir par les voir eux-mêmes (*auta*, 516a8). Ce qu'il est important de noter, c'est que, là encore, Socrate parle d'*anthrôpoi* au pluriel, ce qui exclut que ce dont il s'agit soit la forme/idée *unique* de l'Homme. Ce sont bien les mêmes *anthrôpoi* que les porteurs invisibles dans la caverne, considérés chacun dans son individualité. Leurs ombres dans l'intelligible, ce sont leurs noms, les mots par lesquels on les désigne et on parle d'eux, Socrate, Glaucon, Adimante, Thrasymaque, etc., et leurs reflets intelligibles, ce sont les *logoi* qu'ils prononcent et ceux qui parlent d'eux. Le premier stade dans l'intelligible, c'est ce que Socrate appelle la *dianoia*. Il correspond au stade où l'on prend les mots pour ce qu'ils servent à désigner, où l'on utilise ces mots sans chercher à comprendre le lien qui les unit à quelque chose qui n'est pas eux et qu'ils ne font que désigner et à en rendre compte (*logon didonai*, 510c7), même quand on a pris conscience du fait que ce quelque chose n'était pas la figure matérielle qui le concrétisait et ne pouvait être atteint que par l'esprit (511a1). Le dernier stade, celui dans lequel on peut voir les *anthrôpoi* eux-mêmes (mais les *voir* seulement) et découvrir leur *eidos* intelligible, c'est celui où l'on parvient, par le pouvoir du *dialegethai* (511b4), à se libérer de l'emprise des mots et à percevoir les *eidè* au-delà (*dia*) des mots, et dans la lumière d'un principe unifiant qui donne sens et valeur à tout le reste, le bon (*to agathon*), figuré par le soleil dans l'allégorie, qui est l'*archè anupotheton* (principe directeur) [qui n'est] *pas* [lui-même] *posé pour soutenir* [autre chose]) dont parle l'analogie de la Ligne.<sup>10</sup> Et, pour tester notre aptitude à nous affranchir des mots, Socrate nomme ce *pathèma noësis* dans l'analogie, mais *epistèmè* quand il la rappelle en 533e7-534a8, où il utilise *noësis* pour l'ensemble des deux *pathèmata* de l'intelligible. Sur ce dernier *pathèma*, Socrate est très

---

<sup>10</sup> *Archè* doit se comprendre à la lumière du sens premier d'*archein*, qui est « marcher devant », d'où « principe directeur », et *anupotheton* (et non *anupothetikon*) en revenant au sens premier d'*hupotithenai*, qui est « poser sous » : être *hupotheton*, c'est être « posé sous » pour servir de point d'appui en vue d'atteindre autre chose situé plus haut, comme l'est la justice pour ceux pour qui l'apparence suffit si elle procure respectabilité, richesse, pouvoir, ou autre (cf. *Rép.* VI, 505d5-9). Dire le bon *anupotheton*, c'est le dire recherché pour lui-même et pas comme un point d'appui vers autre chose qui aurait une plus haute valeur (*ousia* au sens matériel) que lui.

Quant à *agathon*, je préfère le traduire par « bon » plutôt que par « bien », qui donne un tour trop immédiatement moral aux propos de Platon. Ce qu'il a en vue, c'est le bon à tous les niveaux de l'âme tripartite et du corps, selon un équilibre raisonnable qui est l'objet du *Philèbe*. Lorsque Socrate le dit « *au-delà de l'ousia* » (509b9), il faut comprendre cela en ayant présent à l'esprit le sens usuel d'*ousia*, qui est « biens, fortune, richesse », qui induit une notion de valeur : l'*ousia* (étance), c'est ce qui fait la valeur de chaque chose *au regard du bon*, qui n'est donc pas une *ousia* parmi d'autre, mais ce par rapport à quoi se mesure l'*ousia* de tout le reste.

concis, ne parlant que de voir les *auta* après les ombres et les reflets. Et pour cause : en parler, c'est le faire avec des mots, et donc redescendre au niveau de la *dianoia* ! L'accès à ce niveau est une affaire personnelle où chacun est seul avec lui-même.

Mais la progression du prisonnier libéré ne s'arrête pas au stade où il est devenu capable de voir en eux-mêmes, au-delà des mots, les *anthrôpoi* et les autres *pragmata* terrestres qui ont leur contrepartie sensible à l'intérieur de la caverne. Il lui reste à découvrir les réalités célestes, qui, elles, n'ont pas de contrepartie dans la caverne.<sup>11</sup> Et cette découverte des astres, de la lune et du soleil passe aussi par deux stades, celui des reflets (mentionné explicitement à propos du soleil) et celui de la contemplation directe, à supposer qu'elle soit possible.<sup>12</sup> C'est là qu'il faut chercher les images dans l'allégorie de ce qu'on a l'habitude d'appeler les « formes/idées » platoniciennes. Parmi ceux-ci, deux se distinguent des autres, seuls désignés par leur nom par Socrate, la lune et le soleil. Le soleil, c'est *hè tou agathou idea* (cf. 517b8-c1), et l'on peut voir dans la lune, plus gros corps céleste visible la nuit, l'image dans l'allégorie de l'idée de l'Homme, qui devrait être notre plus gros objet de préoccupation dans la vie. Pour le reste, tout comme les étoiles, qui se ressemblent toutes, ne prennent sens pour nous et ne peuvent nous servir à nous orienter qu'à travers leur groupement en constellations, les idées ne peuvent nous servir à nous orienter dans la vie qu'à travers leurs relations exprimées dans des *logoi*.

Si le bon joue ce rôle de lumière pour l'intelligence, c'est parce qu'il est, dans le registre purement intelligible, ce dont l'objectivité s'impose à tous et qui permet donc de mettre en œuvre le principe de validation par l'expérience partagée par le *dialegesthai* là où les sens ne nous sont plus d'aucune utilité. Le bon est en effet

*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] (Rép. VI, 505d11-e3)*

et

*en tant que [choses/actions/possessions/attitudes/propos/...] justes et belles, beaucoup choisiraient celles qui en ont l'air quand bien même elles ne le seraient pas, pour cependant les faire et les posséder et en avoir l'air, alors que de bonnes [choses/possessions/...], il ne suffit plus à personne d'acquérir celles qui en ont l'air, mais ils cherchent à obtenir celles qui le sont, car l'opinion, en la matière, tout le monde l'a en piètre estime (Rép. VI, 505d5-9).*

Et Socrate met en évidence son objectivité dans le *Théétète*, en 172a1-b2 et en 177c6-d7, lorsqu'il dit que, si certains sont prêts à admettre que

*en ce qui concerne les [choses/actes/comportements/lois...] justes, plus que tout celles qu'une cité pose [à travers des lois] comme [le] lui paraissant, celles-là sont aussi justes pour celle qui les pose aussi longtemps que ça reste en l'état (c'est-à-dire « que ces lois restent en vigueur »),*

personne ne se risquerait à prétendre que

---

<sup>11</sup> C'est pourquoi Socrate demande initialement à Glaucon de couper la ligne en deux segments « *inégaux* » (*anisa*, 509d6) : cela nous fait comprendre que le segment de l'intelligible doit être plus long que le segment du visible et justifie la lecture *anisa* (« inégaux »). Cela permet aussi de comprendre que, lorsqu'il demande de couper ensuite chaque segment *ana ton auton logon* (509d7), il veut dire « selon le même *logos* » l'un que l'autre et non pas « selon le même *logos* » que celui qui a servi à découper la ligne la première fois. Ce *logos* est le rapport entre original et images, sensibles (apparences visibles) aussi bien qu'intelligibles (mots), pas entre sensibles et intelligibles.

<sup>12</sup> Les reflets du soleil figurent les discours de la cité sur *to agathon*.

*en ce qui concerne les bonnes [choses/actions/lois/...] (peri de tagatha), celles qu'une cité pose [à travers des lois] en les estimant bénéfiques pour elle, sont aussi bénéfiques pendant tout le temps où ça reste en l'état (c'est-à-dire « où ces lois restent en vigueur »), sauf si l'on ne parle que du mot (plèn ei tis to onoma legoi).*

parce que, si chacun peut à la rigueur s'estimer juge de ce qu'il perçoit dans l'instant présent ou de ce qu'il a éprouvé dans le passé, personne n'est en mesure de prévoir le futur avec certitude. Et en effet, il ne suffit pas de vouloir que quelque chose soit bon pour soi pour que ça le soit en fait dans toutes ses conséquences.

À propos du bon, Socrate parle toujours d'*idea*, jamais d'*eidos*. Les deux mots, tous deux issus de racines signifiant « voir », ont des sens voisins. Mais il semble pourtant que Platon réserve le mot *idea* pour le type d'*eidos* qui fournit le principe d'intelligibilité de ce dont il est *idea*, celui qui correspond au dernier segment de la ligne. Mais ce serait une erreur de croire qu'il le réserve aux réalités exclusivement intelligibles, comme le bon, le juste, le beau, comme on peut s'en rendre compte dans la discussion sur les différentes formes de lits au livre X de la *République*, où il est bien question de l'*idea* de quelque chose d'aussi ordinaire qu'un lit (596b3, b7), qui n'est même pas quelque chose de naturel, mais le produit de l'activité humaine. Pour percevoir la différence entre *idea* et *eidos*, le mot que vient d'utiliser Socrate en 596a6 pour désigner ce que nous associons à un nom, il faut revenir au grec. Socrate commence par mentionner deux sortes de meubles, les *klinai* (lits) et les *trapezai* (tables). Or, *klinè* dérive du verbe *klinein* (étendre, allonger, (se) coucher), alors que *trapeza* est une contraction de *tetra* (quatre) *pezos* (qui a des pieds, qui va à pied) et signifie étymologiquement « qui a quatre pieds ». En d'autres termes, le premier nom renvoie à la *fonction*, la finalité du meuble (permettre de s'étendre), le second à son *apparence externe* (le fait d'avoir quatre pieds), qui ne nous apprend rien sur les usages possibles de cet objet (un cheval aussi a quatre pieds). Et, lorsque Socrate mentionne l'*idea* vers laquelle regarde l'artisan pour construire un tel meuble, il ne conserve que le meuble dont le nom suggère la fonction, *klinè*. Ce choix est destiné à nous faire comprendre que ce qu'il entend par *idea*, ce n'est pas l'apparence *visuelle*, mais le principe d'intelligibilité, qui, dans le cas d'un meuble, découle de sa *finalité*. L'*idea* de lit, ce n'est pas le lit parfait, ni un plan de lit, ça ne s'adresse pas aux yeux, mais à l'intelligence seule : c'est ce qui permet à l'artisan de fabriquer n'importe quel lit, ne ressemblant éventuellement à aucun des lits qu'il a pu voir auparavant, en partant seulement de sa connaissance de ce à quoi sert un lit et du contexte d'utilisation spécifié par le client (lit de bébé ou d'adulte, de camp ou de chambre, de luxe ou modeste, etc.), et qui lui permettrait de dire, en voyant quelqu'un dormir allongé sur une table, qu'il l'a prise pour lit.

Les mots *eidos* et *idea* ne sont d'ailleurs pas les seuls mots que Platon utilise pour expliquer l'emploi des noms. Dans la section du *Sophiste* qui applique le principe d'associations sélectives aux cinq *megista genè*, l'Étranger alterne quatre termes : *genos*, *eidos*, *phusis* et *idea*.<sup>13</sup> *Genos* et *phusis*, sont dérivés de verbes qui évoquent le devenir et la croissance : *genos* est dérivé de *gignesthai*, qui signifie « naître, devenir, advenir », et signifie, au sens premier, « famille » dans un sens biologique, avant de prendre, par analogie, un sens plus général de « genre », et *phusis*, généralement traduit par « nature », est dérivé de *phuein*, qui signifie « croître, pousser ». Si l'on examine attentivement l'usage que l'Étranger fait de ces différents termes, à la lumière de leur étymologie, on constate que chacun d'eux met en avant un aspect spécifique de ce qui se cache derrière les mots. Un passage du *Sophiste* (255d9-e6) où trois de ces mots sont utilisés va nous permettre de mieux saisir ces nuances :

<sup>13</sup> *Genos* : 253b9, 12, d1, e2, 254b8, d4, e3, 255c10, d4, 256b9, d12, 257a9, e2 ; *eidos* : 253d1, 254c3, 255c6, d4, e1, 256e6, 258c4 ; *phusis* : 255b1, d9, e5, 256c2, e1, 257a9, c7, d4, 13, 258a8, 11, b11 ; *idea* : 253d5, 254a9, 255e5. Je ne les traduis pas car les traduire, c'est encore compliquer le problème en remplaçant des nuances de sens déjà difficiles à cerner entre les mots grecs par des nuances de sens entre mots français qui ne sont pas nécessairement les mêmes que celles existant entre les mots grecs qu'on cherche à traduire.



L'ÉTRANGER – Il faut donc compter la *phusis* du « l'autre » [comme] étant un cinquième parmi les *eidè*, parmi ceux que nous avons choisis de préférence.

THÉÉTÈTE – Oui.

L'ÉTRANGER – Et celle-ci, nous [la] disons être circulante à travers absolument tous ceux-ci, car chacun individuellement est autre que les autres, non pas du fait de sa *phusis* propre, mais du fait d'avoir part à l'*idea* du « l'autre ».

Ce que dit ici l'Étranger, c'est que le mot *thateron* (l'autre) renvoie à un *eidos* distinct des *eidè* associés à *on* (étant), *tauton* (le -même), *kinèsis* (mouvement) et *stasis* (repos) parce qu'il implique une *phusis* différente de celle associée à chacun des quatre autres. Et cette *phusis* est dite circulante à travers (*dia*) tous les autres *eidè*, non pas du fait de leur *phusis* propre, puisqu'en effet, cela ne fait pas partie de la *phusis* propre de *kinèsis*, par exemple, d'être « autre » que *stasis*, ou de *stasis* d'être « autre » que « le même » (*tauton*), mais parce que chacun de ces *eidè* peut « avoir part » (*metechein*) à l'*idea* associée au mot *thateron* (autre), par exemple lorsqu'on dit que la *kinèsis* est « autre » que la *stasis* ou que la *stasis* est « autre » que le même (*tauton*).

On peut donc dire que :

- *eidos* met l'accent sur la problématique du *nommage* : c'est le terme le plus général pour parler de ce qui justifie l'emploi du même nom pour désigner des *pragmata* différents, sans préjuger de la nature des critères, sensibles ou intelligibles, de ressemblance pris en considération et sans supposer une connaissance exhaustive du *pragma* de la part de celui qui nomme ;
- *genos* met l'accent sur le point de vue de la *multiplicité*, sur le fait que le nom peut s'appliquer à toute une « famille » de *pragmata* similaires partageant ce même *eidos* ;
- *phusis* met l'accent sur le point de vue de l'*individuation*, de la distinction entre *eidè*, à partir de ce qui est propre et commun à tous les membres du *genos* par opposition à ce qui leur est conjoncturel ou accidentel ;
- *idea* met l'accent sur l'*intelligibilité* à laquelle peuvent participer de multiples *pragmata* auxquels un nom peut convenir, même sans désigner une partie de leur *phusis*.<sup>14</sup>

On peut résumer cela en disant qu'un mot pointe sur un *eidos* commun à tous les membres d'un même *genos* partageant une même *phusis* et porteurs d'une même *idea*.

Mais ces mots ne cherchent pas à rendre compte de ce qui *est*, au sens existentiel que donnent à cette expression les fils de la terre et les amis des *eidè*, mais à décrire *avec des mots* ce que nous pouvons (sup)poser derrière les mots pour rendre compte du *fait* du *logos* et de son aptitude démontrée par l'expérience à nous permettre, dans certains cas au moins, d'avoir accès à autre chose que les mots dont il se compose.

Et, concernant le verbe *einai*, ce que cherche à nous faire comprendre l'Étranger dans le *Sophiste*, c'est qu'il n'est pas un verbe comme les autres en ce qu'il n'implique par lui-même aucune activité ou passivité particulière. C'est ce que cherche à exprimer la définition qu'il en donne en 247d8-e4, dans laquelle *poiein* (faire) a pris la place de *prattein* :

*Je dis donc ce qui possède la moindre puissance, ou pour agir (poiein) sur une quelconque autre créature (pephukos), 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 à la manière d'un étant (ontôs einai) ; car je pose comme définition de définir les étants (ta onta) par le fait que c'est pas autre [chose] que puissance (dunamis).<sup>15</sup>*

<sup>14</sup> Le fait que de multiples noms puissent être attribués à un même *pragma* sert de point de départ, en *Sophiste* 251a5-e7, à la partie constructive de la longue parenthèse de l'Étranger sur la possibilité du discours faux.

<sup>15</sup> Il est piquant de constater que, pour une fois que Platon se fend d'une définition (*horos*) en bonne et due forme, explicitement qualifiée comme telle, il l'a soigneusement rédigée pour qu'elle ne pose absolument *aucune* limite (*horos*) à ce qu'elle prétend délimiter (*horizein*) !

Dire qu'un étant n'est rien d'autre que *dunamis*, c'est dire que le verbe être ne nous dit rien *par lui-même* sur ce dont on fait un étant en disant qu'il est, et que ce sujet est en attente, en « puissance », de quelque chose qui va suivre, une étance (*ousia*), c'est-à-dire un attribut au sens grammatical. C'est ce qui explique la seconde partie de *Sophiste* 262c3, où l'Étranger déclare qu'un *logos* sensé doit décrire « *activité* (praxin) [ou] *inactivité* (apraxia) [ou] *étance* (*ousia*) *d'un étant ou d'un n'étant pas* ». Puisque le verbe *einai* ne manifeste ni une activité, ni une inactivité particulière, il faut, dans son cas, ajouter quelque chose, une *ousia* (étance), et le rôle du verbe *einai* se limite à faire le lien entre un étant (*on*) et une étance (*ousia*). Il en résulte que, dans le cas du verbe *einai*, contrairement à ce qui se passe avec tous les autres verbes, qui, eux, indiquent une activité ou une inactivité, la négation ne porte pas sur le verbe, c'est-à-dire sur l'activité ou l'inactivité décrite par lui, puisque *einai* n'en décrit aucune, mais sur l'attribut, l'*ousia*, qu'il appelle, et signifie que cette *ousia* n'est pas pertinente pour le sujet. Un n'étant pas (*mè on*) est toujours un n'étant pas *quelque chose*, jamais un n'étant pas tout court, et il est donc *toujours* un étant auquel on dénie la pertinence de l'*ousia* qu'appelle le *mè esti*.

Dans ces conditions, vouloir utiliser le verbe *einai* tout seul, sans attributs ne peut être que source de confusion car, s'il n'est pas explicité, l'attribut est nécessairement *implicite*, issu du contexte, ce qui est un moindre mal, ou suppléé par l'interlocuteur, ce qui ouvre la porte à tous les malentendus et tous les sophismes possibles et imaginables. Une phrase de la forme *x esti* sortie de tout contexte n'a pas de sens, qu'on comprenne *x* comme sujet, auquel cas il manque l'attribut, ou comme attribut, auquel cas il manque le sujet.<sup>16</sup> Le contexte peut suppléer l'absence de l'attribut de manière satisfaisante, par exemple lorsqu'on oppose *einai* à *gignesthai* (devenir), ou à *phainesthai* (paraître), comme le fait parfois Socrate, mais alors, *einai* devient la simple négation de ce à quoi il est opposé et n'est compréhensible ainsi que dans ce contexte spécifique, sans pouvoir garder ce sens hors de ce contexte, puisque justement le sens peut être différent dans des contextes différents : le contraire de paraître n'est pas la même chose que le contraire de devenir ! Et quand le contexte ne suggère pas un attribut de manière non ambiguë, c'est chaque interlocuteur qui devient libre de suppléer ce ou ces attributs : être matériel, ou sensible, ou vivant, ou tangible, ou visible, ou intelligible, ou immuable, ou ..., et rien ne permet de penser que tout le monde supplée les mêmes attributs implicites. C'est ce que veut démontrer Platon à travers le *Parménide*, dans lequel le vénérable vieillard qui donne son nom au Dialogue fait admettre tout et son contraire avec la plus grande rigueur logique (apparente) à un jeune homme nommé Aristote, simplement parce qu'il ne prend jamais la peine de préciser les attributs *implicites* qu'il associe à « est » et qu'il les change sans le dire d'une démonstration à l'autre.<sup>17</sup>

Répondre à la question « De quoi parlons-nous ? » nous a permis de comprendre que la question de l'être et de l'*ousia* telle que posée par les fils de la terre et les amis des *eidè* n'avait pas de sens, pas plus d'ailleurs que n'en a la question des principes comprise comme une recherche de l'origine du tout, puisqu'une bonne compréhension du *logos* nous amène à conclure que nous ne pourrions jamais avoir de certitudes sur cette question, qui n'offre pas de prise à la validation par le partage d'expériences. D'une manière générale, Platon n'est pas intéressé par les questions portant sur les origines et sur le passé, auquel nous ne pouvons rien changer et qui peut tout au plus nous donner des leçons sur ce qu'il faudra éviter ou imiter à l'avenir.<sup>18</sup> C'est

<sup>16</sup> C'est donc le cas pour l'hypothèse de Parménide *hen esti* (« un est »).

<sup>17</sup> Ce n'est à mon avis pas un hasard si Platon a choisi un personnage (historique) du nom d'Aristote pour jouer ce rôle de faire valoir dans le « jeu laborieux » que propose Parménide dans le Dialogue, en ne nous disant qu'une chose à propos de lui, c'est qu'« il fut l'un des Trente [tyrans] » (*Parm.* 127d2-3). C'est un avertissement à peine voilé à un autre Aristote, son élève et collègue à l'Académie, pour tenter de lui faire comprendre qu'à accorder trop de confiance à la logique, il risquait de devenir un tyran de la pensée.

<sup>18</sup> Ainsi, le *Timée* présente un « mythe vraisemblable » qui se déclare tel (*Tim.* 29d2) sur l'origine du monde pour que l'ordre (*kosmos*) d'un univers régi par des lois, présenté comme le résultat du travail d'un artisan (*dèmiourgos*)

ce qui explique entre autre l'apparent échec du *Cratyle* à arriver à une réponse à la question de l'origine des mots. Le Dialogue ne cherche pas à répondre à cette question, à laquelle il nous est impossible de répondre, mais à faire comprendre que cette question est sans intérêt puisque les mots, pris isolément, ne nous apprennent rien sur ce qu'ils désignent, qu'en plus nous pouvons les torturer à loisir pour leur faire dire à peu près n'importe quoi, que le langage évolue en permanence, que n'importe qui peut créer des mots, comme le fait l'Étranger dans le *Sophiste*, et que ce qui importe, c'est de faire *bon* usage du *logos* en en comprenant les règles et les limites.<sup>19</sup>

Au lieu de regarder derrière nous vers le passé, Platon nous suggère de nous tourner vers l'avenir sur lequel nous pouvons intervenir pour le faire évoluer dans le sens du meilleur au moyen du *dialegethai* bien utilisé, en passant d'une philosophie de l'être (ontologie) à une philosophie du bon (agathologie).

---

tendant de concilier nécessité (*anagkè*) et raison (*logos*), nous serve d'exemple pour le travail qui nous attend : mettre de l'ordre dans nos cités.

<sup>19</sup> La manière parfois surprenante dont l'Étranger utilise la méthode de division n'a d'autre but que de l'amener à devoir forger des néologismes. Ainsi, dans l'exemple de la pêche à la ligne, les probables néologismes sont : *cheirôtikon* (acquisition par capture plutôt que par échange, 219d8), *zôiothèrikon* (chasse des êtres vivants, 220a4), *pezothèrikon* (chasse des vivants marcheurs, 220a8), *neustikon* (vivants évoluant dans un fluide, air ou eau, 220a8), *enugrothèrikon* (chasse aux animaux vivant dans un tel fluide, 220a9), *ornitheutikè* (chasse aux oiseaux, 220b5), *erkothèrikon* (pêche au moyen de clôtures comme des filets, des nasses, des casiers, etc., 220c7), *plèktikon* (pêche au moyen de coups frappés avec, par exemple un harpon ou un hameçon, 220d1), *pureutikon* (pêche de nuit à la lueur de feux, 220d7), *agkistreutikon* (pêche à l'hameçon, 220d10).