

Platon : l'essentiel

(Révision du 13 juin 2023)

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'Homme⁴ est par nature un animal fait pour vivre en société. L'unité sociale de base en Grèce de son temps était la « cité » (*polis*),⁵ si bien que cette dimension sociale de

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 30.

⁴ Dans la suite de ce document, j'écris « Homme » avec un « H » majuscule pour faire référence à ce que le grec désigne par *anthrôpos*, c'est-à-dire un être humain sans considération de sexe, homme ou femme donc, et avec un « h » minuscule quand il s'agit d'« homme » (*anêr*, *andros* en grec) par opposition à « femme » (*gunê* en grec).

⁵ 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,

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 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.⁶ *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*) pratiqué dans l'activité du *dialegesthai* (« dialoguer/discourir »).

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 usage de leur esprit/intelligence (*noûs*) pour faire preuve de raison (autre sens du mot *logos*).

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

à partir de la page 31. 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.

⁶ Le mot grec *politeia* a toutes ces nuances de sens, à la fois individuelles et collectives.

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 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 (*noûs*) 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 (*noûs*), des *pragmata*,⁷ 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*.⁸

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 (*noûs*) 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

⁷ *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*.

⁸ *Pathèmata* est le pluriel de *pathèma*.

sollicitations, ce que cette activation de l'un de nos sens ou de notre esprit/intelligence produit en nous et l'idée qu'il se fait de ce qui en est la cause, ce qui fait qu'une traduction alternative de *pathèma* est « état d'esprit ».⁹ Deux images célèbres qui se suivent et se complètent dans la *République*, l'analogie de la ligne et l'allégorie de la caverne, permettent de mieux comprendre cela.¹⁰ Malheureusement, depuis l'origine et sous l'influence en particulier d'Aristote, qui, bien que le plus brillant des « élèves » de Platon, ne l'avait pas compris, ces deux images ont été mal comprises et, de nos jours, tout le monde a entendu parler à un moment ou à un autre d'une « théorie des idées/formes » dont Platon serait le père et qu'illustreraient ces deux images. Avant donc d'en proposer une lecture correcte, il convient de faire table rase de cette supposée théorie de Platon, après en avoir rappelé les grandes lignes, et de montrer qu'on trouve dans la *République* elle-même les armes pour ce faire. Les mots « idées » et « formes » sont deux traductions possibles de deux mots grecs, *idea* et *eidos*, de sens voisin, tous deux dérivés de racines de certaines formes du verbe « voir »,¹¹ et désignant au sens premier l'apparence visuelle de quelque chose, puis, à partir de là, évoluant vers des sens renvoyant à ce que partagent plusieurs choses, au départ dans l'aspect extérieur, puis par généralisation dans n'importe quel autre registre, sensible ou non sensible, qui nous amène à les considérer comme partageant une même « forme », comme étant de la même « espèce/sorte/genre », termes qui sont des traductions possibles aussi bien d'*idea* que d'*eidos* dans ces sens dérivés. Ceux qui attribuent à Platon la « théorie des idées/formes » que je viens de mentionner, supposent que, sans remettre en cause ce sens dérivé d'*eidos* et d'*idea*, il leur a donné en plus, dans certains contextes, un sens que l'on pourrait qualifier de « technique », ou « spécialisé », dans lequel ils sont synonymes et désignent ce qui serait la « réalité » ultime, seule connaissable et formant un « monde » distinct du nôtre, hors du temps et de l'espace et non soumis au devenir, le fameux « monde des idées/formes », dont notre monde sensible, inconnaissable parce qu'en perpétuel mouvement, ne serait qu'une pâle copie. Dans ce « monde des *ideai/eidè* », il existerait une *idea/eidos* unique et immuable de chacune des « choses »¹² auxquelles nous associons un même nom, qui serait le « ça-même » (*auto to **** ou *to *** auto*), et dont toutes les instances auxquelles, dans notre monde matériel, nous associons ce nom ne seraient que des copies. Et le savoir (*epistèmè*) ne pourrait porter que sur ces *eidè/ideai*, pas sur leurs copies sensibles et mouvantes.

Le problème avec cette théorie, c'est qu'elle suppose que Platon aurait utilisé deux mots qui, dans leur sens usuel désignent ce qui a pour lui de moins de « réalité », l'apparence visible d'un objet matériel, pour leur faire prendre un sens spécialisé dans lequel ils désigneraient ce qui a pour lui le plus de « réalité », ce qui n'est pas une bonne manière de se faire comprendre. Mais surtout, elle montre que ses tenants n'ont pas prêté attention à un passage fondamental du début du livre X de la *République* qui la met à mal, tout simplement parce qu'il parlait de tables et de lits et non pas de juste et de beau (*République* X, 595c7-598d6). Ce texte précise en effet en quel sens Platon utilise *eidos* et en quel sens, différent, il utilise *idea*, et propose une image pour comprendre ce que

⁹ 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 dans les « affections (*pathēmata*) » 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.

¹⁰ 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.

¹¹ Le verbe *horan*, qui signifie « voir » en grec, prend la forme *eidon* (proche d'*eidos*) à l'aoriste 2, qui conduit à *idein* (proche d'*idea*) pour l'infinifit aoriste 2.

¹² « Choses » doit être pris ici potentiellement dans un sens le plus large possible, incluant tous les vivants et toutes les « abstractions » auxquelles nous associons des noms qui nous servent à qualifier d'autres « choses », comme « grand », « pair », « juste », « beau », mais les tenants de cette « théorie » ne sont pas tous d'accord sur l'extension de ce dont il y a *idea/eidos* dans le sens « technique » qu'ils supposent à ces mots.

sont les *ideai* qui n'est pas celle de l'original par rapport aux copies, mais celle de la semence par rapport à ce qui en naît. Et il le fait en utilisant des exemples de tous les jours, des tables et des lits, produits de l'artisanat *humain*, et non pas *divin*, dont chacun se sert quotidiennement, justement pour nous faciliter la compréhension de ce qu'il veut nous faire comprendre. Dans cette discussion, qui trouve son origine dans le souhait de Socrate de faire comprendre à Glaucon ce qu'est l'« imitation » (*mimèsis*) dans son sens le plus général, question intéressante pour ceux qui veulent faire des réalités sensibles des « imitations », des « copies », d'*eidè/ideai* purement intelligibles,¹³ Socrate propose de prendre pour point de départ deux propositions, l'une qui précise le sens d'*eidos*, l'autre qui précise le sens d'*idea*, d'une manière qui rend impossible de considérer les deux comme synonymes. À propos de l'*eidos*, Socrate dit que « **nous avons l'habitude de poser** (*tithesthai*) **un certain eidos unique dans chaque cas pour chacune des pluralités auxquelles nous attribuons le même nom** » (*République X*, 596a6-8). À propos de l'*idea*, Socrate, aussitôt après, dit, prenant l'exemple d'artisans fabricants de meubles, qu'il existe une multitude de tables et de lits, mais seulement une unique *idea* de chacune de ces sortes de meubles et que c'est « **en fixant le regard sur l'idea** » correspondante que l'artisan crée soit des lits, soit des tables, et précise aussitôt que « **de l'idea elle-même du moins, aucun des producteurs n'est le producteur** » (*République X*, 596b3-10). L'*eidos* répond donc à une problématique de **nommage** et correspond à quelque chose que chacun a **l'habitude de poser pour soi-même**¹⁴ pour l'aider à donner sens aux mots qu'il utilise. En développant cette compréhension, qui reste dans la continuité du sens collectif « usuel » de ce mot (« genre, sorte, espèce »), il faut se représenter les *eidè* comme des créations individuelles et évolutives, conscientes ou inconscientes, de chacun qui lui fournissent des critères, qui peuvent être visuels, et plus généralement sensibles, aussi bien qu'intelligibles, de sélections des noms (au sens large incluant noms, adjectifs et verbes) à attribuer à ce dont il veut parler. Ils sont *évolutifs* parce que justement l'éducation et l'expérience tout au long de la vie invitent à les faire évoluer au fur et à mesure que chacun accède à une meilleure compréhension de ce dont il parle. On est loin des formes/idées qui seraient immuables dans on ne sait trop quel ciel d'idée pures, les mêmes pour tous et éternelles et qui serviraient de modèles pour notre monde matériel et mouvant !

Ce sont à la rigueur les *ideai* telles que Socrate les évoque qui pourraient jouer ce rôle, mais la discussion montre qu'il fait tout ce qu'il peut pour nous inciter à éviter de voir ces *ideai* comme des « modèles », au sens qu'a ce mot pour un peintre ou un sculpteur. Le premier indice qu'il nous donne en ce sens est le choix même des exemples qu'il a retenus, les tables et les lits. Malheureusement, cet indice est totalement perdu dans une traduction en français. Pour le conserver, il faut trahir la littéralité du texte de Platon et parler, non plus de tables et de lits, mais

¹³ « Officiellement », le point de départ de la recherche est un retour sur la recommandation faite auparavant dans la *République* de bannir de la cité idéale les *poiètai* (« poètes », en l'occurrence, mais qui n'est qu'un sens spécialisé du mot grec dont le sens plus général est « créateur, fabriquant ») tragiques en tant qu'imitateurs des passions humaines condamnables dans leurs tragédies, qui amène Socrate à se demander ce que signifie « imitation » (*mimèsis*) dans son sens le plus général, mais l'invitation à généraliser le sens d'« imitation » qui ouvre cette discussion invite à généraliser aussi le sens de *poiètàs* à toute forme de création, ce que fait justement Socrate dans la suite.

¹⁴ La forme verbale utilisée par Socrate, *tithesthai*, est l'infinitif présent *moyen* du verbe *tithenai*, qui signifie au sens premier « poser/placer », et par dérivation « établir/produire/créer/instituer ». Le *moyen* en grec est une voie qui s'ajoute à l'actif et au passif pour indiquer que le sujet du verbe est intéressé personnellement à l'action décrite, ce qui en fait souvent un équivalent de la forme pronominale. Et cet infinitif est précédé d'un verbe principal à la première personne du pluriel, *eiôthamen*, « nous avons l'habitude », qui suggère que cette activité n'est pas exceptionnelle et concerne tout le monde. Il ne s'agit donc pas de l'activité exceptionnelle d'on ne sait trop quel « législateur » du langage créant des mots nouveaux qu'évoque Socrate dans le *Cratyle*, mais de l'activité habituelle de tout un chacun.

de trépieds et de couches. En effet, le mot généralement traduit par « table » est en grec *trapeza*, qui signifie étymologiquement « qui a quatre pieds », tout comme le mot français « trépied » désigne un objet se caractérisant par le fait qu'il a trois pieds, et le mot traduit par « lit » est en grec *klinè*, mot dérivé du verbe *klinein*, qui signifie « incliner, coucher, se coucher », tout comme le mot français « couche » (au sens de « lit ») dérive du verbe « (se) coucher ». En d'autres termes, l'un des mots, *trapeza* (« table »), ou trépied en français, désigne son objet par son apparence externe et l'autre, *klinè* (« lit »), ou couche en français, par sa fonction. Or c'est celui qui désigne l'objet par sa fonction, *klinè* (« lit ») que Socrate 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 », et qu'elle ne s'intéresse qu'à la *fonction*, à la *finalité* (*telos*), de ce dont elle est l'*idea* : une *klinè* (« couche »), c'est fait pour *klinein* (« se coucher ») dessus. En d'autres termes, une *idea* ainsi comprise est le **principe d'intelligibilité** de ce dont elle est *idea*. Ce principe d'intelligibilité a un caractère *objectif* en ce qu'il n'est la création d'aucun être humain, au contraire des *eidè*, et il transcende les *mots* qu'on y associe et ceux avec lesquels on l'explique : l'*idea* de « lit » est aussi bien celle de « couche », ou de « bed », ou de tout autre mot dans n'importe quelle langue qui sert à nommer le même type de meubles, et elle n'est pas plus les mots « une couche est un meuble sur lequel on peut se coucher pour dormir ou se reposer » que n'importe quel assemblage de mots en français ou dans une autre langue évoquant la même... idée !¹⁵ Elle est au-delà des mots qui cherchent à l'expliquer, et elle ne se comprend qu'à travers les *relations* qu'elle entretient avec d'autres *ideai* voisines : l'*idea* de lit/couche ne se comprend qu'en relation avec les *ideai* d'être humain, de sommeil, de meuble, etc., et il en va de même pour toutes les *ideai*. Les *ideai* ainsi comprises sont en fait les *cibles* des *eidè* que chacun se pose pour lui et fait évoluer tout au long de sa vie pour donner sens aux mots qu'il emploie, et ce qui garantit la possibilité de se comprendre dans le dialogue, car, si l'on parvient à se comprendre, si le client peut commander au fabricant de lits un meuble qui sera bien ce qu'il avait en vue en le commandant, c'est bien parce que les deux ont en vue la même *idea* en parlant de lit, même si chacun s'en fait à ce moment-là une représentation, un *eidòs*, qui n'est pas en tous points identique à celui que s'en fait l'autre parce que leurs expériences passées sont différentes et que l'un a pu voir ou imaginer des lits que l'autre n'imaginerait même pas.

Mais la problématique de nommage que Socrate associe à l'*eidòs* se complique lorsqu'il fait intervenir des images, reflet de lit dans un miroir ou image peinte d'un lit sur un tableau : nous continuons à appeler « lit » ce que nous voyons sur une telle image et pourtant, ça ne répond pas au même *eidòs*, ce n'est pas du même « genre » ; de la même « sorte » que le lit dont c'est l'image, ne serait-ce que parce que ça ne respecte pas le principe d'intelligibilité, l'*idea*, de lit, qui demande qu'on puisse se coucher dessus pour dormir, ce qu'on ne peut faire sur un reflet ou un tableau de lit. Et le problème est le même avec l'*idea* de lit elle-même, que l'on associe aussi au mot « lit », mais sur laquelle on ne peut se coucher puisqu'elle est immatérielle et sans rapport avec le temps et l'espace. Socrate a ainsi mis en évidence, non pas un, mais trois *eidè* de « lit » auxquels, bien qu'ils soient différents, on associe le même nom, les images de lits, les lits fabriqués en tant que meubles et l'*idea* de lit. Il s'intéresse alors au créateur de chacun d'eux pour se demander si, dans son travail de création, il est ou non un imitateur, estimant qu'il est

¹⁵ Comme quoi la sagesse populaire à travers l'évolution des sens du mot du grec au français est restée plus fidèle à la pensée de Platon que ses commentateurs les plus savants...

plus facile de décider si quelque chose est une imitation à partir de l'activité qui y donne naissance qu'à partir du produit fini. Il attribue pour cela la paternité de l'*idea* à un dieu, ce qui est pour lui une manière de suggérer d'une part que ce n'est l'ouvrage d'aucun être humain, et d'autre part que c'est l'ouvrage d'un être doué d'intelligence et que c'est donc intelligible, précisant que l'*idea* est créée par lui *dans la nature* (*en tèi phusei*, *République X*, 597c2) et qu'elle est unique pour ce dont elle est l'*idea*.¹⁶ Le créateur de la seconde sorte (*eidos*) de lits est l'artisan fabricant de lits, et celui de la troisième, le peintre (ou tout autre créateur d'images de lits). S'il est évident que la création du dieu est un original et celle du peintre une imitation, une copie d'après modèle, la question se pose pour l'artisan, puisque Socrate a dit d'entrée qu'il travaillait « *en fixant le regard sur l'idea* » de lit. Toute la question est alors de savoir si l'*idea* se comporte comme un modèle ou pas. Socrate ne donne pas la réponse directement, mais nous laisse la découvrir à partir du nom qu'il donne au dieu créateur des *ideai*, celui de *phutourgos* (597d5), dont le sens premier est « jardinier/planteur » et qu'il faut à l'évidence prendre ici dans ce sens premier.¹⁷ Ce mot, qualifiant un dieu, ne peut en effet être pris que comme destiné à faire image et c'est donc l'image qu'il véhicule qu'il faut examiner. Or l'image du jardinier/planteur est indissociable de celle de semence et c'est cette image qu'il nous faut exploiter pour mieux comprendre ce que Platon entend par *idea* et en quoi elle est pertinente ici. Et de fait, une semence n'est pas un modèle (personne, en voyant un gland, ne peut imaginer ce que sera le chêne qui en naîtra, jusqu'où il se développera et à quoi ressembleront toutes les feuilles et les fleurs qu'il produira, toutes différentes les unes des autres, mais pourtant toutes des feuilles et des fleurs *de chêne*, pas des feuilles et des fleurs de saule, ou des aiguilles et des pommes de pin, et encore moins des chevaux ou des hommes), si bien que la création de l'artisan qui s'en inspire n'est pas une imitation, mais ce que l'*idea* fait « germer » dans son esprit. L'*idea* envisagée selon l'analogie de la semence est bien *dans la nature*, dont elle constitue les « germes » et ce dont elle est *idea* ne se développe pas ailleurs que là où elle est semée, dans un « autre monde » auquel elle serait étrangère. Et l'*idea* ainsi comprise comme *principe d'intelligibilité* n'est pas une *instance* de ce dont elle est l'*idea* et qu'elle rend intelligible, si bien qu'elle ne donne pas prise à l'argument dit « du troisième homme » que Parménide oppose à un Socrate encore jeune et pas encore sûr de lui en *Parménide*, 132a1-b2.

Ce que montre en fin de compte cette discussion, c'est que ce qui seul mérite à proprement parler le nom de « lit », ce n'est ni l'*idea* de lit, ni les images peintes de lits, mais seulement ce qui répond à l'*idea* de lit, ce sur quoi on peut se coucher pour dormir, à savoir, les lits fabriqués par les

¹⁶ Il ne peut y avoir deux ou plusieurs *ideai* de la même chose car c'est là, c'est-à-dire entre entités de même sorte (*eidos*), des *ideai* de la même chose *ou* des instances matérielles multiples de cette *idea* *ou* des images de ces instances, et pas entre des *instances* et l'*idea* de ce dont ces instances sont des instances, que l'argument dit « du troisième homme » (cf. *Parménide*, 132a1-b2) est pertinent : selon ce qu'a dit Socrate au début, s'il y a deux *ideai* auxquelles on associe le même nom « lit », c'est qu'il doit y avoir un *eidos* commun à ces deux *ideai*. Et comme on est au niveau des *ideai*, il n'y a plus de différence entre *idea* et *eidos*, puisque les *ideai* sont les cibles des *eidè*, si bien que c'est cet *eidos* qui sera l'*idea*, et non pas les deux *ideai* initialement créées par le dieu.

¹⁷ Ce mot est un mot rare, qu'on trouve chez les poètes tragiques comme un terme imagé et recherché pour parler de « géniteur/créateur ». C'est ici la seule occurrence de ce mot dans tous les dialogues de Platon. Platon n'est pas un poète qui cherche les effets de style, surtout dans un tel contexte, et l'on ne voit pas pourquoi il serait allé chercher ce terme rare pour caractériser au mieux le dieu créateur des *ideai* si c'était pour le prendre dans un sens général abâtardi où il était en concurrence avec d'autres mots ayant le sens général de « créateur, géniteur, père... ». Il faut donc à l'évidence le prendre dans son sens le plus spécifique, celui où il n'est en concurrence avec aucun autre mot, et ce sens, c'est celui qui découle de son étymologie, « celui qui effectue un travail (*ergon*) sur les plantes (*phuta*) », sens confirmé par le sens des mots qui en dérivent, *phutourgein* (« cultiver des plantes/planter/jardiner »), *phutourgia* (« culture des plantes/jardinage ») et *phutourgeion* (« pépinière »). Il semble malheureusement que personne n'y ait pensé, faute de comprendre que Platon l'utilisait pour faire image et de voir la pertinence de l'image qu'il était supposé véhiculer par rapport à ce qui était en discussion...

artisans, qui ne sont pas des copies de l'*idea* de lit mais des concrétisations chaque fois spécifiques et chaque fois différentes de cette unique *idea*.

Avec ces préliminaires en tête, venons-en maintenant aux deux images, celle de la ligne et celle de la caverne.

La première décrit de manière statique, en les associant à quatre segments en continuité les uns des autres sur une même ligne, les quatre *pathèmata* (« affections/états d'esprit ») auxquels nous pouvons être soumis, deux par le biais de la vue, et deux par le biais de l'intelligence (*noûs*), et la seconde décrit l'évolution qui, au fil de notre éducation au sens large (*paideia*), jamais terminée, nous permet de progresser à travers ces quatre *pathèmata* (« affections/états d'esprit ») pour tenter de parvenir, au terme de cette progression, au faîte du savoir accessible à un être humain du fait des limites imposées par sa nature, en prenant l'exemple de la connaissance de l'Homme (*anthrôpos*) par lui-même, dans le droit-fil du *gnôthi sauton* (« apprends à te connaître toi-même ») dont le Socrate de Platon¹⁸ avait fait sa devise.¹⁹

Sur la ligne, un premier découpage distingue deux segments, celui du vu (*horômenon*) et celui du perçu par l'intelligence (*nooumenon*),²⁰ que Socrate propose ensuite de découper en deux « selon le même logos » (*ana ton auton logon*, *République* VI, 509d7), c'est-à-dire selon un même principe de découpage,²¹ dont il nous faudra découvrir qu'il fait intervenir la manière dont nous comprenons

¹⁸ 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.

¹⁹ Platon avait compris que, même (et surtout) au terme de ce processus éducatif jamais fini, les limites du *logos* humain font qu'il y a certaines choses qui ne peuvent se dire « rationnellement » avec des mots, en particulier justement quand il s'agit d'analyser le pouvoir et les limites du *logos* avec des *logoi*, et ne peuvent donc se faire éventuellement comprendre qu'au moyen d'images, d'analogies, d'allégories. L'analogie de la ligne et l'allégorie de la caverne, qui doivent se lire en résonance l'une avec l'autre, sont donc sa manière de nous livrer les résultats de ses réflexions sur le pouvoir du *logos* pratiqué dans le *dialegesthai* (« dialoguer/discuter ») (*hè tou dialegesthai dunamis*, *République* VI, 511b4) et, pour ce faire, il a composé ces images avec un soin extrême en faisant en sorte que chaque détail soit signifiant. Malheureusement, les commentateurs, qui pensent que c'est dans des raisonnements bien construits que Platon nous livre le fond de sa pensée, n'ont pas pris la peine de chercher à « décoder » complètement ces « images » et se sont le plus souvent contenté de chercher à y retrouver ce que la tradition leur avait transmis des supposées « théories » de Platon, dont la supposée « théorie des formes/idées » évoquée plus haut, plutôt que d'y chercher le fin mot de ce que Platon cherchait à nous faire comprendre, interprétant les images à partir des discours et des raisonnements trouvés ailleurs plutôt que les discours et les raisonnements à la « lumière » de ces images, avec pour résultat d'être passé à côté de ce que Platon voulait nous faire comprendre. C'est pourquoi je propose dans la suite de ce document une lecture suivie de ces deux images en parallèle pour en donner les clés de lecture.

²⁰ Avant d'introduire la ligne, Socrate parle de deux « familles » (*genè*)/« lieux » (*topoi*) qu'il qualifie d'« intelligible » (*noèton*) et de « visible » (*horaton*) (*République* VI, 509d1-3). Mais, lorsqu'il introduit la ligne et les deux segments, il les présente comme celui de la famille (*genos*) du « vu » (*horômenon*) et celui de la famille du « perçu par l'intelligence » (*nooumenon*) (*République* VI, 509d8). La plupart des traducteurs et commentateurs ignorent ce changement de vocabulaire et traduisent *horômenon* comme *horaton* par « visibles », et *nooumenon* comme *noèton* par « intelligible ». Parler de « visible » et d'« intelligible », c'est se placer du côté de *propriétés* des *objets* considérés, alors que parler de « vu » et de « perçu par l'intelligence », c'est se placer du côté des *sujets* affectés par ces objets. Si ce dont on parle est des propriétés d'objets, il est facile de supposer que ces propriétés sont exclusives l'une de l'autre et qu'un « objet » est *soit* visible, *soit* intelligible, alors que, s'il s'agit d'affections du sujet par des objets, il n'y a aucune raison de supposer que le même « objet » ne puisse à la fois affecter la vue et l'intelligence, puisqu'on sait qu'un même objet peut affecter à la fois la vue et un ou plusieurs des autres sens.

²¹ L'immense majorité, sinon la totalité, des commentateurs comprennent l'expression *ana ton auton logon* (« selon le même logos ») comme renvoyant à un rapport *numérique* (l'un des sens de *logos*) puisqu'on est dans une analogie géométrique, et comme signifiant « selon le même rapport (numérique) que celui qui a servi à découper la ligne une première fois », dont Socrate ne nous a rien dit sinon que les deux segments devaient être *anisa*

ce qui s'offre à notre vue dans un cas, à notre intelligence dans l'autre, soit prenant ce qui n'est qu'une « image » (*eikôn*), qu'une « apparence » (*eidōs*), conditionnée par la nature de nos organes de perception (vue ou intelligence) pour ce dont ce n'est que l'image/apparence, soit comprenant que ce n'est qu'une image/apparence et devenant capable de distinguer l'original de l'image/apparence. Au terme de l'analogie, Socrate associe un *pathēma* (« affection/état d'esprit ») différent à chacun des quatre segments : *eikasia* (« imagerie ») et *pistis* (« confiance ») pour les deux sous-segments du vu, *dianoia* (« pensée discursive/vagabonde ») et *noēsis* (« appréhension par l'intelligence ») pour les deux sous-segments du perçu par l'intelligence.²²

Comme exemples d'« images » dans l'ordre du vu, Socrate mentionne les ombres et les reflets, c'est-à-dire des images naturelles et mouvantes qui ne sont pas des créations humaines comme le seraient des tableaux ou des peintures, et ces exemples sont repris plusieurs fois dans l'imagerie de l'allégorie de la caverne pour nous aider à préciser ce que Socrate a en tête.

L'allégorie de la caverne, pour sa part, nous met en présence d'*anthrōpoi* (êtres humains) pris dans des liens²³ au fond d'une caverne qui les empêchent de bouger et même tourner la tête, si bien qu'ils ne peuvent voir que la paroi de la caverne qui leur fait face. Derrière eux, et donc invisibles pour eux tant qu'ils restent pris dans ces liens, des *anthrōpoi* (êtres humains) cachés par un mur marchent le long d'une route située derrière le mur en portant des statues, d'hommes (sexués) en particulier (*andriantai*²⁴), et d'autres objets fabriqués qui dépassent du mur. Un feu au loin derrière la route projette les ombres des statues et autres objets fabriqués dépassant du mur sur la paroi de la

(« inégaux ») sans plus de précisions (et qui plus est, la tradition met en doute ce *anisa* et certains veulent lire *isa* (« égaux ») !). En fait, il faut lire ces mots comme signifiant « selon le même rapport (logique) l'un que l'autre », qui n'a rien à voir avec le rapport ayant servi à découper le segment une première fois, comme la suite va le montrer. Et si ce rapport (*logos*) logique est bien *figuré* dans l'analogie par un rapport numérique entre les dimensions des segments, les mesures en elles-mêmes de ces segments n'ont aucune signification particulière et ce qui importe, c'est bien de découvrir le rapport *logique* identique qui préside aux découpages des deux segments. Pour ce qui préside au premier découpage de la ligne en deux segments *inégaux*, l'explication en sera donnée plus loin, et, là encore, les *nombres* spécifiques, que Socrate ne précise d'ailleurs pas, n'ont aucune importance et aucune signification.

²² 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/état d'esprit » (*pathēma*) correspondant au plus haut niveau de perception dans le registre intelligible, *noēsis* (« appréhension par l'intelligence »), qui devient *epistēmē* (« savoir ») (*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. Mes traductions doivent donc être prises avec précautions.

²³ Le mot grec qu'utilise Socrate pour parler de ces « liens » est *desmos*, dont dérive *desmôtēs*, « prisonnier », utilisé pour parler de ces hommes, et *desmôtērion*, « prison », utilisé pour décrire le lieu où ils sont. Il est important de noter que *desmos* signifie « lien » dans des sens aussi bien matériels (corde, chaîne, fers...) qu'analogiques (liens d'amitié par exemple). Un emploi par Platon de ce mot dans un sens analogique peut d'ailleurs nous aider à comprendre ce que figurent les liens dont il affuble ses prisonniers dans l'allégorie de la caverne : en *Lois*, VII, 793b4, l'Athénien qui mène la discussion parle des « coutumes non écrites » (*agrapha nomima*) comme des « liens de toute constitution » (*desmoi pasēs politeias*), faisant tenir ensemble toutes les lois écrites et à écrire pour la cité qui les admet. Or le mot qui est ici associé à *desmoi* (« liens ») est *nomima* (« coutumes »). C'est le terme qu'utilise Socrate à la fin du livre V de la *République*, dans la discussion sur savoir (*epistēmē*) et opinion (*doxa*), en 479d4, pour désigner le « sur quoi c'est » (*eph' hōi esti*) de l'opinion, c'est-à-dire son objet propre, l'analogie pour l'opinion de la couleur pour la vue ou du son pour l'ouïe, en l'opposant à l'« étant » (*to on*) qui est l'objet propre du savoir (*epistēmē*). Je l'ai traduit par « idées reçues » dans ce passage de la *République*. Cela suggère que les liens tout matériels qui retiennent les prisonniers au fond de la caverne pourraient bien être l'image de « liens » au sens figuré que s'imposent à eux-mêmes les prisonniers en se livrant sans réflexion aux « idées reçues » de la majorité sur le rôle de la vue comme source unique de toute connaissance.

²⁴ *Andrias*, dont *andriantai* est le pluriel, est dérivé de la racine *andr-* d'*anēr*, *andros*, le mot qui signifie « homme » par opposition à « femme » (*gunē*). Le choix de ce terme ne veut pas dire qu'il n'y a que des statues de mâles parmi les objets dépassant du mur, mais que ces statues représentent des êtres humains, mâles ou femelles, en prenant en considération leur sexe, bref, des corps sexués.

caverne qui fait face aux prisonniers enchaînés, et ces ombres sont donc la seule chose qu'ils peuvent voir. Ils peuvent néanmoins entendre l'écho, *reflet* sonore, des « bruits » que produisent certains des porteurs marchant derrière le mur (en fait, leurs paroles, mais considérées ici comme de simples phénomènes physiques²⁵), et dialoguer (*dialegesthai*) les uns avec les autres, ce qui suppose qu'ils donnent des noms aux ombres qu'ils voient, non pas tant individuellement (noms propres de personnes) que par « familles/sortes/espèces » (*eidè*), sur la base de récurrences d'apparition et de ressemblances.²⁶

Après avoir ainsi campé le décors, l'allégorie décrit la libération « de manière naturelle » (*phusei*, *République* VII, 515c5) d'un des prisonniers, son retournement vers le feu, le mur et les objets qui dépassent du mur et dont il ne voyait jusqu'à présent que les ombres, puis sa sortie de la caverne par une ouverture latérale²⁷. Dehors, on retrouve, maintenant « visibles », les *anthrôpoi* et les autres choses qui étaient présentes dans la caverne, mais le prisonnier libéré, pas encore habitué à la lumière éblouissante du soleil, ne peut dans un premier temps les voir eux-mêmes (*auta*) et ne peut voir que leurs ombres et leurs reflets dans les eaux tant qu'il ne s'est pas habitué à la lumière du soleil. Avec l'habitude et quand il est parvenu à voir les originaux des ombres et des reflets que, seuls, il avait d'abord été capable de voir, il découvre aussi le ciel avec la lune et les astres qu'il contient, et le soleil, dont il ne peut dans un premier temps que supporter les reflets dans les eaux avant de pouvoir le voir en lui-même et comprendre par un raisonnement (*sullogizesthai*, *République* VII, 516b9) le rôle déterminant qu'il joue par rapport à tout le reste. La fin de l'allégorie décrit le retour dans la caverne du prisonnier qui a vu le soleil, devenu incapable de distinguer les ombres dans la pénombre qui y règne avec ses yeux maintenant habitués à la lumière du soleil, que ses compagnons restés enchaînés prennent pour un fou lorsqu'il leur parle de ce qu'il a vu dehors et qu'ils ne veulent à aucun prix imiter si c'est pour devenir incapables de voir ce qui pour eux est la seule réalité, les ombres.

Ce qu'il faut bien comprendre, pour comprendre cette allégorie, c'est que, comme le dit Socrate lui-même dans le « décodage » partiel qu'il fait de l'allégorie aussitôt après l'avoir terminée, la caverne représente « la place rendue apparente par la vue »²⁸ avec le feu dans le rôle du soleil, et l'extérieur l'ordre intelligible (*noèton*) dans lequel le soleil tient le rôle de *hè tou agathou idea* (« l'idée du bon »),²⁹ et surtout, mais ça, Socrate ne le dit pas, que les prisonniers,

²⁵ C'est ce que laisse entendre le verbe utilisé par Socrate pour parler de ces émissions sonores, *phtheggesthai*, qui peut signifier « parler », mais dont le sens premier est « émettre des sons, faire du bruit », aussi bien pour une personne que pour un animal ou n'importe quoi d'autre. Ce verbe s'oppose au verbe *dialegesthai* utilisé à propos des prisonniers enchaînés, qui, lui, fait référence à des échanges de propos porteurs de sens, des *logoi*.

²⁶ « 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 ? », selon la leçon du manuscrit A « *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* » (*République* VII, 515b4-5).

²⁷ La sortie de la caverne est sur le côté et non pas, comme le montrent souvent les illustrations de cette allégorie, derrière le feu, ce qui veut dire que le prisonnier, pour sortir de la caverne, ne passe pas derrière le mur qui lui cachait les porteurs. Si tel n'avait pas été le cas, Socrate n'aurait pas manqué de décrire l'attitude du prisonnier découvrant l'autre côté du mur et les porteurs avec le même soin qu'il met à décrire son attitude lorsqu'il se retourne vers le feu et les objets dépassant du mur.

²⁸ *Tèn di' opseôx phainomenèn hedran*, *République* VII, 517b1-2. Le mot *hedra* utilisé par Socrate, qu'il utilise aussi dans l'allégorie pour parler de la « place » dans laquelle le prisonnier sorti de la caverne, au terme de sa progression, pourra voir le soleil, signifie au sens premier « siège », et par extension « place/demeure ». Il ne s'agit donc pas de « mondes » (« monde » visible par opposition à « monde » intelligible), mais d'un continuum dans lequel chaque « chose » trouve sa « place », figuré par une seule ligne continue dans l'analogie.

²⁹ *République* VII, 517b8-c1. Il ne faut pas traduire ces mots, comme on le fait le plus souvent, par « l'idée du bien », voire « l'idée du Bien » avec une majuscule à « Bien », mais bien par « l'idée du bon », si l'on veut comprendre Platon. *Agathos* dont *agathou* est le génitif neutre singulier, signifie « bon » dans toutes ses dimensions, physiques aussi bien que morales, et il est fondamental pour bien comprendre Platon de justement garder toutes

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 (ça, ce sont les statues), mais les principes immatériels de mouvement, de vie et d'intelligibilité qui « animent » ces créatures, que Platon appelle *psuchai*,³⁰ 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 ces *psuchai* en tant que sujets apprenant susceptibles de connaissance ; les porteurs cachés par le mur et les *anthrôpoi* hors de la caverne, ce sont ces *psuchai* en tant qu'objets de connaissance pour elles-mêmes et pour les autres *psuchai* : en tant que porteurs, dans leur rôle d'« animatrices » de corps matériels, dont on ne peut percevoir avec les sens (donc dans la caverne) que les effets (les mouvements des corps qu'elles animent), et en tant qu'*anthrôpoi* hors de la caverne, dans leur rôle d'âmes productrices de *logoi* qui font connaître leurs motivations et donc permettent de rendre *intelligibles* leurs actes et de les comprendre. Le fait qu'on les retrouve à tous les stades de la progression, dans et hors de la caverne, et toujours au pluriel illustre le fait que ce sont bien les *mêmes* qui agissent aux quatre niveaux de la ligne, et toujours en conservant leur individualité : c'est *chaque personne*, Socrate, Platon, vous ou moi, et par généralisation tout ce qui est visible dans la caverne en tant que statue ou objet fabriqué dépassant du mur, qui est « intelligible » individuellement, et non pas seulement on ne sait trop quelle « forme/idée » (*eidos/idea*) de l'Homme, ou de n'importe quoi d'autre. Mais la suite va nous montrer que ce qui est à voir hors de la caverne ne se limite pas à cette composante intelligible des « créatures » visibles dans la caverne prises individuellement, et qu'il y a aussi quelque chose qui n'a pas sa contrepartie visible dans la caverne, le ciel et les astres qu'il contient, et c'est là qu'il faut chercher l'image dans l'allégorie des *ideai* principes d'intelligibilité, non seulement celles du bon (le soleil, comme Socrate lui-même le précise dans le décodage succinct qu'il fait de l'allégorie aussitôt après l'avoir terminée), du beau, du juste et autres notions purement abstraites sans composantes sensibles, mais aussi celle d'Homme³¹, et même celle de table ou de lit.³²

ces dimensions et de ne pas se limiter au « bien » moral. La vie bonne que cherche à décrire le *Philèbe* est justement une vie qui procure à chaque partie de l'Homme, son corps aussi bien que les différentes parties de son âme, une juste mesure de ce qui est « bon » pour elle, sous la direction de la raison, c'est-à-dire de la composante *logistikon* de son âme, celle qui est douée de *logos* (au sens de « parole, discours » aussi bien que de « raison »). Je reviendrai dans la suite de ce document sur cette « idée du bon », fondamentale elle aussi pour bien comprendre Platon. Disons seulement à ce point que, dans la compréhension des *ideai* comme principes d'intelligibilité que j'ai présentée plus haut, l'« *idea*/idée du bon » est le principe d'intelligibilité ultime du tout que constitue l'Univers : comprendre quoi que ce soit, au moins pour nous, êtres humains dotés d'un corps, c'est comprendre en quoi ce peut être plus ou moins bon pour nous, individuellement et collectivement.

³⁰ *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).

³¹ La lune (*selènè*) est le seul astre en dehors du soleil qui est explicitement nommé par Socrate dans l'allégorie (*République* VII, 516b1) et c'est celui qui occupe le plus de place dans le ciel nocturne (voire même diurne), tout comme les *anthropoi* (« Hommes ») sont la seule chose explicitement nommée dans ce que peut voir, à travers leurs ombres et leurs reflets dans un premier temps, le prisonnier tout juste sorti de la caverne (*République* VII, 516a7), et c'est ce qui selon le « apprends à te connaître toi-même » (*gnôthi sauton*) cher à Socrate, devrait occuper la plus grande place dans notre quête de connaissance. Il est alors tentant de voir la lune dans le rôle de l'« idée de l'Homme ».

³² 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 vu et l'autre au perçu par l'intelligence : tout ce qui est vu est *aussi* perçu par l'intelligence et, *en plus*, dans ce qui est perçu par l'intelligence, il y a les *ideai*, principes d'intelligibilité, figurée dans l'allégorie par les astres du ciel. On peut noter que, depuis l'antiquité,

En tant que porteurs derrière le mur dans la caverne, les *anthrôpoi*/âmes ne sont perçues que par leurs effets, les mouvements des objets qu'elles portent, ce qui illustre le fait que ce sont elles qui « animent » les créatures matérielles dont elles sont les *psuchai*, mais que, tant qu'on reste dans le vu, elles sont invisibles, puisque non matérielles. Ce qui est vu dans la caverne, ce sont les corps qu'elles animent, les statues d'hommes, et dans un premier temps, pour les prisonniers qui restent enchaînés, seulement leurs ombres sur la paroi, images dans l'allégorie de l'apparence pour la vue de ces corps. Et ce que nous permet de comprendre ce rôle joué par les ombres dans l'allégorie, c'est que ce qu'avait en vue Socrate à propos du premier segment du vu dans l'analogie de la ligne, en parlant d'« images » dont il donnait justement comme exemple les ombres, ce n'était pas les ombres (et les reflets, autre exemple donné par lui) au sens propre, mais *tout ce que la vue nous fait appréhender*, y compris les ombres et les reflets au sens propre, et aussi les peintures et les statues et autres images fabriquées par les hommes, qui n'est dans tous les cas qu'images formés par le processus de la vision (peu importe où exactement, la rétine ou ailleurs, et par quel mécanisme spécifique) de ce qui se donne à voir. Le premier *pathèma* dans l'ordre du vu, c'est donc celui où les prisonniers enchaînés, ne pouvant voir que ces ombres, c'est-à-dire prisonniers de l'opinion commune selon laquelle la vue est la seule source de connaissance, « *ne [peuvent] tenir pour le vrai autre chose que les ombres des objets fabriqués* » (*République* VII, 515c1-2), c'est-à-dire vivent dans l'« imagerie » (*eikasias*, le nom donné par Socrate au *pathèma* correspondant), dans un monde d'« images » (*eikonas*, de même racine qu'*eikasias*) en pensant que le monde est exactement tel qu'ils le voient et qu'il n'y a rien de plus à voir/comprendre alors que la vue ne leur en donne qu'une image, ou plus précisément ne leur donne que des images de la composante matérielle de ce qu'ils voient. Et les liens qui les enchaînent, c'est eux-mêmes qui en sont responsables puisque c'est tout simplement l'illusion que la vue est notre seule source de connaissance.

La libération et le retournement dans la caverne, qui permet au prisonnier de voir à la fois les objets dépassant du mur, c'est-à-dire les « objets » (*pragmata*) matériels qui nous entourent, et leurs ombres, c'est-à-dire les images que nous en offre la vue, et lui permet de comprendre que les ombres ne sont que des « images » de l'enveloppe externe des objets dépassant du mur, libération qui, nous dit Socrate, se fait naturellement et sans l'intervention d'un tiers, n'est pas tant la prise de conscience de ce que le monde, que la vue nous présente en deux dimensions (un continuum de taches de couleurs en perpétuelle évolution), est en fait tridimensionnel, que la prise de conscience de ce que ce monde contient plus de choses que nous ne voyons pas, à commencer par l'« intérieur » de ce que nous voyons (dont l'intérieur de notre propre corps), et pour beaucoup que nous ne pourrions jamais voir de nos propres yeux, que de choses que nous voyons, et que finalement, quand on y réfléchit, ce que nous prétendons connaître ne se limite plus à ce que nous voyons nous-même de nos propres yeux, comme c'était le cas dans notre petite enfance lorsque nous apprenions à parler, et que, dans la plupart des cas, nous dépendons du témoignage ou des réflexions d'autres personnes auxquelles nous sommes obligés de faire confiance (*pistis*, le nom que Socrate donne au second *pathèma* du vu), ce qui fait que cette supposée connaissance n'est en dernier ressort qu'un recueil d'« idées reçues » (*nomima*) héritées de ceux qui nous entourent, à partir desquelles nous ne pouvons nous former que des opinions, pas des savoirs.

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.

Pour passer d'opinions (*doxai*) à des savoirs (*epistèmai*), il faut passer d'une logique de *nommage*, qui est encore celle du prisonnier libéré tant qu'il reste dans la caverne, que Socrate nous montre contraint de répondre à quelqu'un lui montrant les objets dépassant du mur en disant ce que c'est (*apokrinesthai hoti estin*, *République* VII, 515d5), c'est-à-dire en donnant à chacun un nom, à une logique de *raisonnement*, cherchant au moyen de *logoi* des liens de causalité entre les faits (*pragmata*) dont il est témoin. C'est ce que traduit le fait que, dans l'analogie de la ligne, là où le découpage du segment du vu se fait en fonction des « objets » en cause (images et originaux de ces images), le découpage du segment du perçu par l'intelligence se fait en fonction des « démarches » (*methodoi*, 510b8) intellectuelles qui y sont pratiquées.³³ Socrate y oppose deux types de démarches, l'une qu'on peut qualifier de « pragmatique » et « résolutoire » en ce qu'elle vise à résoudre des problèmes spécifiques un à un en utilisant comme « soutiens »³⁴ des raisonnements les *mots* à sa disposition sans se poser de questions à leur sujet et en refusant même d'en « rendre raison »,³⁵ l'autre qu'on peut qualifier de « théorique »³⁶ et « compréhensive »,³⁷ en ce qu'elle suppose qu'avant de se précipiter à la recherche de solutions, on questionne les « soutiens » (*hupotheseis*) sur lesquels on pourrait avoir à s'appuyer pour ce faire, un par un, pour en éprouver la « solidité/stabilité », c'est-à-dire qu'on cherche à comprendre ce qui se cache derrière les mots qu'on utilise, à s'appuyer sur les *eidè* intelligibles (*noèta*) qu'on associe à ces mots plutôt que sur les mots eux-mêmes sans distanciation, en tentant de remonter jusqu'à un principe (*archè*) unifiant qui « éclaire » tout et donne sens et cohérence à tous ces « soutiens » sans être lui-même « soutien » d'autre chose (*anupotheton*, *République* VI, 510b7) de plus grande « valeur », qui n'est autre que l'*idea* du bon, le bon étant ce que tout le monde cherche pour lui-même et non pas en vue d'autre chose (cf.

³³ C'est une erreur fréquente des commentateurs que de supposer que chacun des quatre segments de la ligne se caractérise par les « objets » qui y sont impliqués, en supposant que chaque segment implique des « objets » distincts. Et comme Socrate utilise, pour décrire le type de méthode de raisonnement associé au premier sous-segment du perçu par l'intelligence l'exemple des géomètres, ils veulent que les « objets » associés à ce sous-segment soient on ne sait trop quels « objets mathématiques », qui seraient intermédiaires entre les objets sensibles et les *eidè/ideai* dont ils font les « objets » propres du second sous-segment du perçu par l'intelligence. Mais cette manière de voir est en complète contradiction avec ce que nous fait comprendre l'allégorie de la caverne à travers l'exemple des *anthrôpoi*, à savoir, que ce sont les *mêmes* « objets » (*pragmata*) qui sont appréhendés dans les quatre sous-segments, simplement à travers des modes d'appréhension différents : à travers leur apparence visuelle dans le premier, à travers leur dimension corporelle dans le second, à travers les mots qui les nomment dans le troisième, à travers les *eidè* purement intelligibles (*noèta*) que nous associons aux mots qui les désignent et que nous essayons de faire approcher des *ideai* qu'ils instancient, dans le dernier, étant entendu que certains de ces « objets » (*pragmata*), étant incorporels (par exemple le beau, le juste), ne sont appréhendables que dans le segment du perçu par l'intelligence, mais là aussi sous deux modes d'appréhension distincts, noms et *eidè*.

³⁴ Le mot utilisé par Socrate que je traduis par « soutien » est *hupothesis*, qu'il ne faut surtout pas comprendre dans le sens qu'a pris sa transcription en français dans le mot « hypothèse », mais dans son sens étymologique de « ce qui est posé sous, base, fondement, support (de raisonnement) » (le mot dérive du verbe *hupotithenai*, « poser sous », dans lequel on retrouve le verbe *tithenai* (« poser ») utilisé par Socrate en *République* X, 596a6-8 à propos de l'*eidos*). Dans l'exemple des géomètres qu'utilise Socrate, les exemples d'*hupotheseis* qu'il donne sont le pair, l'im-pair, des angles, des figures (*République* VI, 510c3-5), qui ne sont en rien des « hypothèses » au sens moderne, mais des « données » servant à énoncer le problème à résoudre, des « soutiens » pour le raisonnement qui va suivre pour chercher à le résoudre, c'est-à-dire les mots qui permettent de construire des *logoi* avec lesquels le résoudre.

³⁵ « Comme des [gens] sachant, s'en étant fait des soutiens, ils estiment n'avoir plus en aucune manière, ni à eux ni aux autres, à donner de *logos* à leur sujet, comme [si c'était] des choses en tous points évidentes » (*République* VI, 510c6-d1) : les mots que je traduis presque littéralement par « donner de *logos* » sont *logon didonai*, expression qui veut dire « rendre des comptes, donner des raisons ».

³⁶ « Théorique » vient du grec *theôria* qui signifie « contemplation ». « Théorique » peut ici se comprendre comme signifiant « qui se donne le temps de prendre une vue d'ensemble des choses ».

³⁷ « Compréhensive » doit se comprendre ici à la fois dans le sens de « menant à la compréhension » et dans celui d'« englobant tout ».

République VI, 505d5-506a2), même si Socrate nous laisse le soin de le comprendre.³⁸ Bref, la première vise l'action au cas par cas, la seconde vise la compréhension *globale*. La description synthétique que donne Socrate de ces deux démarches en *République* VI, 510b4-9³⁹ met en évidence deux critères de distinction : la problématique des images et celle du principe (directeur). Là où la première approche se sert comme d'images des réalités sensibles qui, dans la caverne, étaient les originaux des images que constituent les ombres (par exemple, dans le cas des géomètres, de figures), la seconde vise à purifier les *eidè* sur lesquels elle raisonne à l'aide des mots qu'elle y associe de toute contamination par des images pour tenter de les rapprocher des *ideai*, principes d'intelligibilité débarrassés de toute référence au sensible, qui sont leur cible. Et là où la première approche ne vise qu'un résultat (*teleutè*) sans « perdre » de temps à chercher un principe directeur (*archè*)⁴⁰ unique et unifiant qui donne sens et cohérence à toutes ses recherches, la seconde commence justement par tenter de remonter jusqu'à ce principe directeur (*archè*) au-delà duquel il n'y a plus rien à chercher pour comprendre puisqu'il n'est lui-même support de rien (*anupotheton*).⁴¹

Dans l'allégorie de la caverne, cette dualité de critères de distinction des deux démarches correspondant chacune à l'un des deux sous-segments du segment du perçu par l'intelligence se traduit par un dédoublement des étapes de progression hors de la caverne, qui correspond au fait qu'il y a là deux catégories d'« objets » à observer, d'une part ce qu'on pourrait appeler les objets « terrestres », c'est-à-dire la contrepartie intelligible des objets visibles dans la caverne (à commencer par les Hommes/âmes) pris dans leur individualité, et d'autre part les « objets » célestes, les astres du ciel, représentant dans l'allégorie les *ideai*. Et pour chaque catégorie d'objets, on retrouve les deux étapes, celle des « images », ombres et reflets, appréhendés sans avoir conscience de ce qu'ils ne sont que des « images », et celle des originaux quand on a compris que les « images » ne sont que des images. Simplement, il s'agit ici de l'ordre intelligible et les « images » dont il est question, ce sont les mots, et le problème se pose aussi bien pour les mots qu'on associe à ce que j'ai appelé les « objets terrestres », c'est-à-dire les objets qui sont aussi

³⁸ Pour « actualiser » ces considérations, on peut évoquer l'attitude de nombreux « scientifiques » contemporains qui mènent des recherches pouvant conduire à des résultats dont ils ne se demandent pas *auparavant* si ce sera bon pour eux *et pour la société dans son ensemble*, et qui, pour certains, refusent même que d'autres se posent ces questions et puissent intervenir dans leurs recherches pour éventuellement y mettre fin avant qu'il ne soit trop tard.

³⁹ « *D'un côté de celui-ci, [c'est en] se servant des [choses] auparavant imitées comme d'images [qu']une âme est contrainte de/se contraint à mener sa recherche, progressant/conduite à partir de soutiens non pas jusqu'à un principe (directeur) (archè) mais jusqu'à un résultat (teleutè) ; de l'autre côté au contraire, [c'est] celui [où elle se contraint à mener sa recherche en] allant jusqu'à un principe (directeur) (archè) [qui n'est] soutien de rien (anupotheton), à partir d'un soutien et sans les images [gravitant] autour de ça, se faisant avec les eidè eux-mêmes le plan de marche (methodos) à travers eux* ».

⁴⁰ *Archè*, que je traduis par « principe (directeur) », est un substantif dérivé du verbe *archein*, dont le sens premier est « marcher en tête, guider », et de là « commander », mais aussi « commencer », si bien qu'il en résulte pour *archè* deux registres de sens selon qu'on privilégie l'idée de « en avant/devant » et, à travers elle, l'idée de commandement (« directeur »), ou celle d'« origine », de « principe », qui, dans une perspective temporelle renvoie à un lointain passé. Il me semble qu'ici, Platon ne veut privilégier aucun de ces deux registres de sens et que ce qu'il a en vue en évoquant ce principe, l'*idea* du bon, est pour lui à la fois l'origine et la fin ultime de toutes choses, ce qui donne sens à tout et doit nous guider dans la vie. D'où ma traduction par « principe (directeur) », qui tente de conserver les deux registres.

⁴¹ Par *anupotheton*, qualificatif que Platon attribue au principe (directeur) que constitue pour lui l'*idea* du bon (en nous laissant le soin de le découvrir par nous-même à partir de ce qu'il en dit en *République* VI, 505d5-506a2, en prélude à la mise en parallèle du bon et du soleil qui précède l'analogie de la ligne), qu'il faut comprendre à partir du sens premier du verbe *hupotithenai* (« poser sous ») dont il dérive, Platon veut dire qu'au contraire par exemple du juste, qui peut être recherché en vue des honneurs que cela peut nous valoir et dont nous accepterions de n'avoir que l'apparence si cela nous réussit, le bon n'est pas recherché pour servir de « marchepied » pour accéder à quelque chose qui serait encore au-dessus, mais pour lui-même (le « marchepied » étant ce qui est « posé sous » nos pieds pour nous permettre d'aller plus haut).

visibles dans la caverne, dont les noms tirent avec eux les images visuelles à partir desquelles nous avons commencé à les comprendre dans la caverne quand nous étions encore pris dans des liens, les « *eidè* visibles » (*horômena eidè*, cf. *République* VI, 510d5) que nous y associons, que pour les mots qu'on associe à ce que j'ai appelé les « objets célestes », pour lesquels, justement parce que nous ne pouvons y associer d'impressions sensibles, nous avons un mal fou à admettre que ce sont plus que des mots. Ces quatre étapes sont présentées dans l'allégorie séquentiellement, d'abord les deux étapes concernant les « objets terrestres », puis les deux étapes concernant les « objets célestes », dans la mesure où, tant qu'on n'a pas admis qu'il pouvait y avoir des principes d'intelligibilité *au-delà* des noms que nous donnons aux « objets terrestres », nous n'avons aucune raison de lever les yeux vers le ciel pour les y chercher. Les deux étapes relatives aux « objets terrestres » sont principalement concernées par la problématique des « images » et les deux relatives aux « objets célestes » par celle de la recherche du principe (directeur), dont j'ai dit qu'elles étaient les deux problématiques discriminantes entre le type de démarches associé au premier sous-segment du perçu par l'intelligence (usage des images et pas de recherche du principe (directeur)) et le type de démarche associé au second (abandon des images et recherche du principe (directeur)).⁴²

La sortie de la caverne correspond au moment où, à l'instar du géomètre pris en exemple par Socrate dans l'analogie de la ligne, le prisonnier libéré comprend qu'il y a certaines choses qu'« *on ne peut pas voir autrement que par la réflexion (dianoia, le nom que Socrate donne au pathèma associé à cette étape)* » (*République* VI, 511a1) : le géomètre comprend que le théorème qu'il démontre, par exemple le fait que le carré construit sur la diagonale d'un carré donné à une superficie double de celle du carré de départ, n'est vrai que du « carré lui-même » et de « la diagonale elle-même »,⁴³ pas des images matérielles de carrés qu'il dessine pour étayer son raisonnement, qui ne seront jamais de « vrais » carrés, mais il a encore besoin de ces figures et surtout, il ne se pose pas la question de savoir pourquoi il appelle *tetragônon* (le mot grec signifiant « carré »), mot qui, étymologiquement signifie « qui a quatre (*tetra*) angles (*gôniai*) », une figure qui est un tétragone très spécial, le plus « parfait » de tous, celui qui a non seulement ses quatre angles, mais encore ses quatre côtés égaux et qui, de ce fait, présente quatre axes de symétrie,⁴⁴ parce que c'est ce qu'on lui a appris et qu'il ne voit pas pourquoi il devrait en « rendre raison » (*logon didonai, République* VI, 510c7).

Dans la première étape hors de la caverne, le prisonnier libéré, qui n'est pas encore capable de supporter la lumière du soleil/*idea* du bon et se contente de chercher à voir les « objets terrestres », ne voit pas encore les *anthrôpoi*/âmes *eux-mêmes* et tout ce qui les entoure, mais seulement des ombres et des reflets d'eux. Ces ombres et ces reflets, puisqu'on est dans l'intelligible, ce sont des *logoi*, des assemblages de mots : les ombres, ce sont les *logoi* de la personne dont c'est l'ombre, et les reflets, ce sont les *logoi* d'une personne sur d'autres personnes ou sur n'importe quoi d'autre. À ce stade, les mots jouent le rôle que jouaient les images formées dans les yeux (figurées par les ombres) dans la caverne. Et tout comme, dans la caverne, le premier

⁴² Dans cette tentative de rapprocher les deux images, l'analogie de la ligne et l'allégorie de la caverne, il faut garder présent à l'esprit que chacune d'elle a sa propre logique et que le concordisme ne peut être parfait car, si c'était le cas, il n'y aurait pas besoin de deux images.

⁴³ La référence au « carré lui-même » (*tou tetragônou autou*) et à « la diagonale elle-même » (*diamètrou autès*) en *République* VI, 510d7-8, est une allusion à l'expérience avec l'esclave en *Ménon*, 80d1-86d2, où Socrate fait découvrir ce théorème à un petit esclave de Ménon pour lui montrer qu'on peut apprendre ce qu'on ne savait pas auparavant, après que Ménon lui eut déclaré qu'on ne pouvait pas apprendre parce qu'on n'avait aucune raison de chercher ce qu'on connaissait déjà et aucun moyen de reconnaître ce qu'on ne connaissait pas si on le cherchait.

⁴⁴ « Parfait » pour des personnes comme les Grecs qui voyaient dans l'égalité et la symétrie un idéal de « perfection », en certains domaines au moins.

stade conduisait à prendre les ombres pour « le vrai », hors de la caverne, le premier risque est de prendre les mots pour ce qu'ils ne font que désigner tant bien que mal. Pour pouvoir « voir » (avec les « yeux » de l'esprit) les *anthrôpoi*/âmes humaines et tout le reste « eux-mêmes » (*auta*, *République* VII, 516a8), il faut admettre qu'ils sont au-delà des noms qu'on leur donne et des mots avec lesquels on en parle, ce qui explique que Socrate se contente d'y faire référence en trois mots sans en dire plus.⁴⁵

C'est à partir de cette découverte⁴⁶ que la vérité des « étants »⁴⁷ n'est accessible que par la pensée (*dianoia*) et qu'elle est au-delà des mots et des *logoi* qui servent à l'exprimer, que le prisonnier sorti de la caverne éprouve le besoin de lever les yeux vers le ciel, c'est-à-dire vers les astres/*ideai* qui lui fourniront les principes d'intelligibilité nécessaires pour comprendre ces « étants » et lui permettront de s'orienter dans le monde dont il fait partie comme les étoiles du ciel permettent aux marins de trouver leur route sur la mer. Platon ne nous dit pas explicitement que les astres du ciel représentent les *ideai* et se contente de faire suggérer par son Socrate, dans le décodage qu'il fait de l'allégorie une fois celle-ci terminée, que le soleil de l'allégorie représente l'*idea* du bon (*hè tou agathou idea*, *République* VII, 517b7-c5), et c'est à nous de généraliser. On peut aller plus loin et, comme je l'ai suggéré plus haut en note, voir dans la lune l'*idea* de l'Homme⁴⁸. Mais le plus intéressant n'est pas là. Ce qu'il convient de noter, c'est que Socrate, dans sa description de cette nouvelle étape concernant les « objets célestes », commence par faire référence au ciel (*ouranos*) avant de nommer ce qu'il contient, les astres et la lune (le soleil vient plus tard). Ce que cela nous suggère, c'est que ce qu'il convient de contempler, c'est le ciel *comme un tout*, pas les étoiles prises une à une, qui sont toutes à peu près semblables, des points lumineux, tout comme les *ideai* ne se manifestent à nous que comme des *logoi*, et non à travers des formes, des couleurs, des sons, des odeurs différentes de l'une à l'autre... Pour nous, les étoiles ne nous permettent de nous orienter *que* si l'on envisage le ciel *dans sa totalité* et qu'on y identifie les astres par leur position *relative* les uns par rapport aux autres, à l'aide par exemple de groupes d'étoiles particulièrement faciles à retrouver, auxquels on donne le nom générique de constellations et à chacune un nom particulier (la Grande Ourse, Orion, Centaure...), qui permet ensuite de donner des noms aux étoiles qui les composent. De même, les *ideai* n'ont de sens que dans les *relations* qu'elles entretiennent les unes avec les autres, et le savoir ne peut être que global,⁴⁹ supposant une appréhension *cohérente* du tout.

Mais il ne suffit pas de dresser une cartographie aussi précise que possible du ciel étoilé, c'est-à-dire de relier entre elles les *ideai* dans des *logoi* aussi rigoureux que possible, pour voir

⁴⁵ Il se contente des mots *husteron de auta* (« et plus tard encore ceux-là mêmes ») renvoyant à la mention des *anthrôpoi* et des autres choses dont le prisonnier libéré sortant tout juste de la caverne ne voyait dans un premier temps que les ombres et les reflets dans les eaux (*République* VII, 516a8).

⁴⁶ Dans l'allégorie de la caverne, le passage de la considération des « objets terrestres » aux « objets célestes » se fait avec l'expression *ek toutôn* (« à partir de tout ça », *République* VII, 516a8), qui suit immédiatement le *husteron de auta* (« et plus tard encore ceux-là mêmes ») mentionné dans la note précédente, qui suggère que c'est à partir des découvertes faites dans l'étape précédente que l'on peut éprouver le besoin de lever les yeux vers le ciel.

⁴⁷ « Les étants » transpose en français l'expression *ta onta*, formée par substantivation du participe présent neutre pluriel du verbe *einai* (« être »), expression la plus générale en grec pour désigner tout ce dont on peut dire *esti* (« c'est (ci ou ça) »), quel que soit le ou les attributs explicites ou implicites qu'on suppose après « c'est ». Platon parle aussi de *to on* (« l'étant/ce qui est »), expression qu'il faut comprendre comme un singulier à sens collectif signifiant « (tout) ce qui est », dont il fait l'objet propre du savoir : savoir, c'est connaître « l'étant/ce qui est comme c'est » (*hôs esti to on*, *République* V, 477b10-11) et la vérité (*alètheia*), c'est le fait de « [dire] les étants comme c'est » (*legei[n] ta onta hôs estin* ; *Sophiste*, 263b4).

⁴⁸ Voir note 31.

⁴⁹ C'est la raison pour laquelle Socrate, qui est parfaitement conscient de ne pas *tout* savoir, préfère dire qu'il ne sait rien.

le monde qui nous entoure, car la lumière des étoiles n'y suffit pas si l'on reste dans la nuit. Pour voir le monde, il faut la lumière du soleil/*idea* du bon qui, seule, nous permet de déterminer ce qui est bon pour nous, individuellement *et collectivement*, et dont d'être en mesure de mener une vie bonne d'être humain et, pour ceux qui nous gouvernent, de pouvoir contribuer à cela en organisant au mieux le cadre social de cette vie, la « cité » (*polis*). Mais à nouveau, à ce stade, il y a un risque, et donc deux possibilités. Le risque, c'est de prendre pour l'*idea* du bon elle-même les « reflets » qu'en donne la cité à travers ses *logoi* sur lui (« *des reflets de lui* (dans l'allégorie, le soleil) *sur des eaux ou en quelque autre place*, République VII, 516b4-5). Le terme de la progression du prisonnier sorti de la caverne est décrit par Socrate avec la formule « *il sera éventuellement capable de voir distinctement et de contempler le soleil lui-même, tel qu'en lui-même, dans son espace propre, tel qu'il est* ». ⁵⁰ Mais il convient de se méfier de cette formule pompeuse et redondante, formulée à l'optatif (rendu par « *éventuellement* »), et qui décrit quelque chose que tout le monde sait impossible : on ne fixe pas le soleil, même et surtout pendant une éclipse, sans risquer de se brûler les yeux et de finir aveugle. Il faut donc accorder plus d'importance à la réplique de Socrate qui suit, où il précise que le prisonnier arrivé à ce stade « *déduirait donc par un raisonnement à son sujet* (le soleil) *que c'est lui qui produit les saisons et les années et qu'il supervise tout ce qui est dans le domaine vu, et que, de ces [choses] qu'eux-mêmes voyaient* (lorsqu'ils étaient dans la caverne), [il est] *d'une certaine manière, de toutes, responsable* » (République VII, 516b9-c2). ⁵¹ Certes, il ne faut pas se laisser piéger par ce qui ne serait que des reflets du soleil/*idea* du bon, des opinions sur lui résultant des idées reçues (*nomima*), mais il ne faut pas non plus perdre de vue que le soleil n'est pas là pour qu'on le contemple lui-même, ce qui ne nous apprendrait rien sur le monde, mais pour qu'on profite de sa lumière pour regarder le monde qu'il éclaire. De la même manière, il ne sert à rien de chercher à voir/comprendre l'*idea* du bon *elle-même*, qui ne nous apprendrait rien sur rien, il faut seulement s'assurer qu'on n'en reste pas à de simples opinions sur elle (des « reflets ») et chercher à comprendre, à travers des raisonnements, le monde à sa lumière, elle qui, comme l'explique Socrate dans les pages qui précèdent l'analogie de la ligne et l'allégorie de la caverne, est à l'intelligence (*noûs*) ce que le soleil est aux yeux. ⁵² Comme je l'ai déjà dit, comprendre, c'est déterminer le rapport au bon de ce à quoi on s'intéresse.

Mais ce qu'il convient surtout de ne pas perdre de vue en lisant l'allégorie de la caverne, c'est qu'elle ne se termine pas sur la contemplation par le prisonnier libéré du soleil lui-même, ni même sur les raisonnements que cela lui inspire, mais par *le retour dans la caverne* ! Les raisonnements que la contemplation du soleil inspirait au prisonnier libéré, auxquels je viens de faire référence, portaient déjà, non sur le ciel des *ideai*, mais sur « *tout ce qui est dans le domaine vu* », sur « *ces [choses] qu'eux-mêmes voyaient* » lorsqu'ils étaient dans la caverne, c'est-à-dire sur *notre* monde sensible. La lumière du soleil/*idea* du bon est destinée à nous rendre intelligible *notre* monde matériel et nous-mêmes, *anthrôpoi*/âmes humaines hébergées

⁵⁰ *Ton hêlion...auton kath' hauton en têt autou chôrai dunait' an katidein kai theasasthai hoios estin* (République VII, 516b4-7).

⁵¹ La forme verbale que je traduis par « il déduirait par un raisonnement » est *sullogizoito*, du verbe *sullogizesthai*, de même racine que *sullagismos* (« syllogisme »), qui en dérive, dont le sens chez Platon est moins spécialisé que chez Aristote : il s'agit ici, non pas de faire des syllogismes à la manière d'Aristote, mais plus généralement de rassembler (le préfixe *sun*, qui devient ici *sul* devant le lambda initial de *logizesthai*, « calculer, réfléchir, raisonner », signifie « avec/ensemble » et évoque donc l'idée de rassemblement) dans une ensemble cohérent des *logoi* constituant des étapes de raisonnement.

⁵² Toute la succession d'images que sont le parallèle entre le bon et le soleil, l'analogie de la ligne et l'allégorie de la caverne, commence en République VI, 506b2-e5, par une dérobade de Socrate devant la question de ses interlocuteurs sur ce qu'est pour lui le bon.

par des corps matériels, et Socrate n'a que mépris pour ceux qui « *pens[e]nt avoir déjà été transportés vivants dans les îles des bienheureux* » parce qu'ils sont sortis de la caverne et ont vu le soleil, et qui « *reste[ent] près de lui et ne [veulent] pas redescendre vers ces prisonniers* » (*République* VII, 519c4-d7). Ceux-là, ce sont les pseudo-philosophes dont il fait le portrait, ou plutôt la caricature, dans ce qu'on appelle la digression du *Théétète*.⁵³

Pour le Socrate de Platon, le savoir ultime que doit maîtriser le *philosophos*, c'est la *dialektikè*, terme qu'il ne faut pas traduire trop vite par « dialectique », surtout si l'on donne à ce terme un sens post-hégélien. Lorsque Socrate décrit la « méthode »⁵⁴ associée au dernier segment de la ligne, il parle de « *ce que le logos lui-même atteint par le pouvoir du dialegesthai* » (*République* VI, 511b4). L'expression *hè tou dialegesthai dunamis* (« le pouvoir du *dialegesthai* » substantive l'infinitif présent moyen du verbe *dialegein*, formé par adjonction du préfixe *dia*, ici pris dans le sens de « les uns avec les autres » au verbe *legein* (« parler (pour dire des choses porteuses de sens) », dont dérive *logos*. *To dialegesthai*, c'est donc « le fait de pratiquer le dialogue ». L'emploi de cette forme est une manière pour Platon d'insister sur le fait qu'il fait référence à une *pratique*, quelque chose qui n'est pas une activité dans l'abstrait, mais bien une activité qu'il convient de pratiquer autant qu'on peut. Cette référence au *dialogue* veut nous faire comprendre que c'est à travers cette activité seulement que l'on peut mettre à l'épreuve nos *logoi* et s'assurer qu'ils ne sont pas de pures élucubrations de notre esprit. Être *dialektikos*, c'est être maître dans l'art de pratiquer le *dialegesthai* pour mettre à l'épreuve nos *logoi* et arriver au vrai. On peut faire résonner ici les différents sens du préfixe *dia*, dont le sens premier est « à travers », mais qui peut aussi signifier « au moyen de », et peut aussi induire une idée d'achèvement « à travers *jusqu'au bout* ». Il s'agit donc de parler « les uns avec les autres » pour, « au moyen des » mots et des *logoi*, progresser « jusqu'au bout » pour accéder à ce qui est au-delà des mots. Par des *logoi* assemblant des mots, nous rendons compte de *pragmata* (« fait ») qui deviennent intelligibles à l'aide d'*ideai* que nous cherchons à atteindre au moyen des *eidè* que nous associons, consciemment ou inconsciemment, aux mots que nous utilisons, *eidè* qui ne sont pas nécessairement les mêmes pour tous. Ces *logoi* sont « vrais » si

⁵³ *Théétète*, 173c7-176a1. Ces pages, que Socrate lui-même présente comme une « digression » (*parerga*, 177b8), sont en fait au centre du dialogue, ce qui en suggère l'importance. Elles opposent deux personnages qui illustrent deux manières opposées, mais aussi injustes l'une que l'autre, de faire usage du *logos*, l'habitué des tribunaux et celui que Théodore, le « scientifique » de l'étape, *et non pas Socrate*, appelle « philosophe » (le seul emploi du mot *philosophos* dans tout ce portrait est vers la fin, en 175e1, dans la formule *hon dè philosophon kaleis*, « *celui-là même que tu nommes philosophe* »). Le plaideur invétéré, c'est celui pour qui la justice se limite aux tribunaux et le *logos* est l'outil qu'il faut savoir manier pour y gagner ses procès incessants sans souci de vérité ou de « justice », devant des juges qui n'ont pas été témoins des faits en cause et ne peuvent que se fonder sur l'opinion et la confiance plus ou moins grande qu'ils accordent aux témoins cités (cf. *Théétète*, 201a7-c2), et sont donc faciles à manipuler pour de beaux parleurs ; et celui que Théodore appelle « philosophe », c'est celui pour qui la justice n'est qu'une *idea* sur laquelle il peut produire des *logoi* à n'en plus finir sans que cela ait le moindre impact sur sa vie personnelle et surtout sur son engagement dans la vie de la cité au service de ses concitoyens qu'il méprise pour leur ignorance (la redescende dans la caverne). Penser que ce personnage désincarné dont « *seul en réalité le corps gît et habite dans la cité* » (173e2-3) et dont la pensée mesure l'étendue de la terre (*geômetrousa*, 173e5-6) et du ciel et s'adonne à l'étude des astres (*astronomousa*, 173e6), qui « *depuis l'enfance, ne connai[t] pas le chemin de la place publique (agora)* » (173c9-d1), qui « *ne voi[t] ni n'entend[] les lois et décrets proclamés ou publiés* » (173d3-4), à qui « *pas même en rêve ne viendrait à l'esprit de prendre part à des repas et des fêtes avec joueuses de flûte* » (173d5-6), pourrait être le philosophe selon le cœur de Platon, lui pour qui le modèle du philosophe est Socrate, c'est n'avoir jamais lu les dialogues, et en particulier *l'Apologie*, le *Criton*, le *Banquet* et la *République*, particulièrement le livre VI où il oppose justement le « vrai » philosophe à l'idée que se fait la foule des philosophes, et le passage du livre VII cité ici.

⁵⁴ Le mot grec *methodos* dont vient le mot français « méthode », signifie étymologiquement « chemin/route (*hodos*) au milieu de (*meta*) ». Le préfixe *meta* implique une idée de succession, mais pas nécessairement de progression « méthodique » selon un plan rigoureux défini d'avance, comme le fait le mot « méthode ».

les relations que prétendent traduire nos assemblages de mots sont conformes aux relations qui existent entre les *ideai* qui sont les cibles des *eidè* que nous associons à ces mots. Et la première chose à faire pour s'en assurer, dès lors que les *eidè* sont des créations évolutives de chacun, c'est de confronter nos *logoi* dans la pratique du dialogue (*to dialegesthai*). Non pas parce qu'il suffirait d'être tous d'accord dans la discussion pour que cela prouve qu'on dit vrai, mais parce qu'*a contrario*, le fait de ne pas parvenir à un accord *prouve* qu'aucun des participants n'a un *savoir*, au sens le plus fort du terme, sur ce qui est en question. Car, pour le Socrate de Platon, l'une des caractéristiques du savoir est qu'il est *enseignable* de manière convaincante pour tous : si je « sais » que le carré construit sur la diagonale d'un carré donné est de superficie double de celle du carré de départ, je dois être capable de le faire admettre sans doute possible à n'importe qui d'autre, y compris à un jeune esclave sans éducation, dès lors qu'on peut se comprendre en parlant.⁵⁵

Mais tout n'a pas la rigueur des concepts mathématiques et la question se pose de savoir si, en particulier dans le registre éthique, on peut arriver à la même rigueur, avec des concepts comme beau, juste, bon, sur lesquels personne n'est d'accord, et que beaucoup considèrent même comme n'ayant pas de « réalité » objective, comme n'étant pas des « ça-même » (*auta*) intelligibles à partir d'une *idea* qui ne dépendrait pas de ce que les uns et les autres en pensent, mais comme de simples mots.

Pour Platon, ce qui permet d'échapper à cette subjectivité, c'est l'existence, dans le registre de l'intelligible pur, d'une *idea* qui a pour tous les Hommes une « objectivité » incontestable, l'*idea* du bon (*hè tou agathou idea*). Dans la section qui précède dans la *République* l'analogie de la ligne et l'allégorie de la caverne, Socrate propose, comme je l'ai déjà dit, un parallèle entre le bon et le soleil. Ce qui sert de point de départ à ce parallèle, c'est la *constatation* que tout Homme agit toujours en vue de ce qu'il estime bon *pour lui*.⁵⁶ Et peu importe qu'il ait

⁵⁵ L'expérience avec l'esclave de Ménon dont j'ai déjà parlé est instructive à ce point : Socrate pose une question de « mesure » (quelles et la mesure du côté du carré de superficie double ?). Or Platon savait que cette mesure est impossible à exprimer par un nombre, au sens où les Grecs de son temps comprenaient « nombre », puisqu'elle fait intervenir le « nombre » irrationnel (*alogon*) $\sqrt{2}$, qui ne peut s'exprimer sous forme d'une fraction entre deux nombres entiers. Et pourtant, Socrate fait trouver la réponse à l'esclave, sur des dessins et sans même lui donner le nom « savant » de la ligne qui constitue la réponse, « diagonale ». Bien sûr, cette histoire telle que racontée par Platon ne prouve rien puisque c'est lui qui l'a inventée pour les besoins de son dialogue ! Ce qui **prouve** ce qu'il veut nous faire comprendre, c'est l'expérience que chacun peut revivre *en lui-même* du temps où il apprenait la géométrie, celle qui lui fait toucher du doigt la différence entre un état initial où il ne connaissait pas encore la bonne réponse et aurait pu répondre comme l'esclave qu'il fallait doubler le côté du carré, c'est-à-dire où il exprimait une simple *opinion* (*doxa*) facile à prouver fausse par qui connaît la bonne réponse, et l'état dans lequel il est passé après avoir appris *et compris* la démonstration qui conduit à la bonne réponse, où personne ne pourra plus le faire changer d'avis sur la réponse, car il a maintenant un *savoir* (*epistèmè*).

⁵⁶ C'est le sens bien compris de ce qu'on présente souvent comme un « paradoxe » socratique, qu'on énonce en disant que, selon Socrate, 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 monstreux 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

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 soleil⁵⁷ 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'*idea* 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 en commun, dans le dialogue, de ce qui est *bon* pour éclairer leur route dans la vie et les guider vers leur perfection. 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, comme je l'ai déjà dit, chercher à voir ce qui nous entoure dans la « lumière » du bon ne signifie pas chercher à « voir » le bon lui-même. Platon, dans ses dialogues, ne se lance jamais dans cette recherche ; c'est même, comme nous l'avons vu, pour éviter d'avoir à répondre à cette question qu'il propose le parallèle entre bon et soleil, l'analogie de la ligne et l'allégorie de la caverne, 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'« étance⁵⁸ (*hè ousia*) »,

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.

⁵⁷ 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.

⁵⁸ 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 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

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*, réflexion qu'il conduit justement dans le dialogue central de la trilogie introduite par le *Parménide* et consacrée à l'art du *dialogesthai* (« 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.⁵⁹ 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.⁶⁰

C'est la « lumière » du bon qui fait passer de l'être/étant (*to on*) 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.), et qu'on pourrait même traduire, comme nous l'avons vu, par « le sujet » au sens grammatical,⁶¹ à un mot qui introduit l'idée de « valeur » : le mot *ousia*, bien que dérivé du participe présent du verbe *einai* (« être »),⁶² 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 *an-thrôpoi* 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.⁶³ 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

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.

⁵⁹ 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*.

⁶⁰ 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.

⁶¹ Voir note 59.

⁶² Voir note 58.

⁶³ 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 ».

n'est encore 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.⁶⁴

Bref, pour Platon, la philosophie n'a que faire d'une ontologie (discours sur l'être/l'étant, c'est-à-dire sur tout à la fois et rien en particulier) 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 caractériser⁶⁵ 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 *eidè* » (*tous tôn eidôn philous*, *Sophiste*, 248a4-5) et qu'on appellerait aujourd'hui les « idéalistes ».⁶⁶

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 »)⁶⁷ 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

⁶⁴ Cf. *République* VI, 505d5-506a2 et note 41 ci-dessus.

⁶⁵ 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 une *idea* puisqu'en rester au niveau des mots, c'est rester dans le premier segment de l'intelligible. La compréhension des *ideai* que vise Platon est au-delà des mots et donc 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 *ideai* voisines, au moyen d'un vocabulaire qui, loin de chercher la spécialisation technique des mots, cherche au contraire à cerner la même *idea* au moyen de mots différents et sous des angles d'approches différents pour justement parvenir à détacher l'*idea* des mots qui servent à la 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*), L'*Euthyphron* à propos de la piété (*hosiotès*)) sont des échecs montrent qu'ils n'ont pas compris le propos de Platon dans ces dialogues.

⁶⁶ 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. Si Platon, à travers l'étranger d'Élée, les renvoie dos à dos, c'est parce qu'ils sont, les uns comme les autres, dans une perspective d'*exclusion*, de ou..., ou... (ou la matière, ou l'esprit ; ou le corps, ou l'âme ; ou le sensible, ou l'intelligible...), alors que lui est dans une perspective d'*inclusion*, de et..., et... (il faut prendre en compte et la matière, et l'esprit ; et le corps, et l'âme ; et le sensible, et l'intelligible..., parce que c'est cela, la réalité dont il faut rendre compte et qu'il faut comprendre).

⁶⁷ 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.

qui les enrichissaient) les hommes politiques et passaient pour des philosophes aux yeux de la foule, qui, au vu des résultats, ne pouvait accepter le message du Socrate de Platon dans la *République* suggérant 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 »,⁶⁸ 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*)⁶⁹ entretiennent certaines « relations » avec d'autres, mais pas tous les étants toutes les relations possibles avec tous les autres étants.⁷⁰ 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 rassemblant 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*) ».⁷¹

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 »,⁷² puis propose à ces

⁶⁸ Sur *dialektikos*, voir page 18 ci-dessus.

⁶⁹ Sur « étants », voir la note 47 ci-dessus.

⁷⁰ 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 (au moins dans leur sens collectif. 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 ontôn 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*.

⁷¹ 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, la croissance des êtres vivants, etc..

⁷² 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

interlocuteurs deux exemples de phrases minimales : « Théétète est *assis*⁷³ (*Theaitètos kathètai*, 263a2) » et « Théétète, avec lequel en ce moment, moi, je dialogue, vole (*Theaitètos, hōi 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, comme je l'ai dit plus haut,⁷⁴ 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 fausse, 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.

Cette idée d'accord, de « dire la même chose », *homologeïn* en grec,⁷⁵ 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 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,⁷⁶ que ce soit faute d'anticiper toutes les conséquences de leurs actions, ou en résultat d'un effet de perspective qui réduit

qu'une énumération de noms juxtaposés sans verbes (un inventaire à la Prévert), ou de verbes sans noms, ne constituait pas un *logos* signifiant.

⁷³ J'écris « est *assis* » avec un blanc souligné entre les deux mots 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 »), et aussi parce que l'étranger prétend proposer en exemple une phrase minimale ne contenant que deux mots, un nom et un verbe.

⁷⁴ Voir page 19 ci-dessus.

⁷⁵ 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 »).

⁷⁶ 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

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 pourvues 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,⁷⁷ 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 :⁷⁸ 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 besoins/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)⁷⁹ ; 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 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.

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 ».

⁷⁷ 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.

⁷⁸ Cf. *République* IV, 436a8-441c3 et *Phèdre*, 246a7-b4 et 253c7-e5.

⁷⁹ 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 « 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.

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, un Homme) 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 ceux⁸⁰ 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.⁸¹

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,⁸² qui, comme lui, s'apprêtent à gravir les pentes du mont 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

⁸⁰ 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.

⁸¹ 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.

⁸² 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.

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*)⁸³ 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 création⁸⁴ (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 »⁸⁵ et de l'espace, il nous en suggère une quatrième, qui est en fait la première dans l'ordre du dialogue,⁸⁶ 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 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'*idea* 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 *idea* « hors du temps et de l'espace »,⁸⁷ et que cette *idea* de justice est

⁸³ *Dèmiourgos* signifie étymologiquement « travailleur pour le peuple », c'est-à-dire « artisan ».

⁸⁴ 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.

⁸⁵ Cf. *Timée*, 37d5.

⁸⁶ En fait, dans le dialogue, les quatre sont présentées dans l'ordre inverse de celui dans lequel je les présente ici.

⁸⁷ « Hors du temps et de l'espace » est encore une expression trompeuse, car « hors de » implique l'espace, tout comme dire que les *ideai* sont « éternelles » est trompeur car « éternel » implique le temps. Il vaut mieux dire

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 » (pour en rester au langage du mythe), 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*,⁸⁸ 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 caverne⁸⁹ 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,⁹⁰ 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 »),⁹¹ et, entre les deux, le *Lachès* s'intéresse à l'*andreia* (« courage »), le fait d'être un *anèr*, un « mâle ».⁹²

« sans rapport avec le temps et l'espace ». Mais on peut ici conserver le langage du mythe, pourvu qu'on soit conscient de ses limites.

⁸⁸ Voir note 53.

⁸⁹ Rappelons que 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.

⁹⁰ 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 *psychè*, 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.

⁹¹ 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.

⁹² *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, comme on l'a vu, des femmes même parmi les guerriers et les dirigeants. Mais il devait faire avec le vocabulaire à sa disposition.

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*,⁹³ Socrate laisse entendre qu'après un dialogue entre lui et Théétète (le *Théétète*, sur le « savoir (*epistèmè*) »), suivi le lendemain, avec les mêmes interlocuteurs⁹⁴ 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 concitoyens⁹⁵ 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.⁹⁶ 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.

⁹³ Cf. *Politique*, 258a3-6.

⁹⁴ 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.

⁹⁵ 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*.

⁹⁶ 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 »	GORGIAS 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

(Version revue et enrichie du 13 juin 2023)

Ce lexique, 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 permettront 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 qu'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, il y a du bon pour chacune des trois parties de l'âme identifiées au livre IV de la *République* et la justice telle que décrite par Socrate dans ce dialogue, qui commence par la justice « interne » entre ces trois parties comme condition de l'unité du moi, suppose que chacune ait sa juste part de ce qui est bon pour elle sous la supervision de la partie *logikon*, c'est-à-dire de la raison. Pour lui d'autre part, **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). L'outil de ce dévoilement pour les êtres humains que nous sommes est le *logos* et donc, dans cette perspective, la vérité est une propriété du *logos*, le fait pour lui de « [dire] les étants comme c'est » (*legei[n] ta onta hōs estin* ; *Sophiste*, 263b4), c'est-à-dire de refléter par les relations qu'établit un *logos* entre les mots qu'il emploie les relations entre les étants que prétendent désigner ces mots.

Anèr (nom ; gén. *andros*, pl. *andres*) : « homme » par opposition à « femme (*gunè*) », c'est-à-dire en tant qu'individu sexué mâle 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, neutre de *anupothetos*) : 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 sous-segment du perçu par l'intelligence, 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 tout 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 résonnances 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.

Autos (pronom ; fém. *autè*, neutre *auto*) (modifié le 1^{er} août 2022 et le 13 juin 2023) : ce pronom qui peut avoir plusieurs sens selon la manière dont il est employé dans la phrase, dont « même/lui-même » et « le même » quand il est immédiatement précédé de l'article, et jouer dans certains contextes le rôle d'un pronom personnel, est particulièrement important chez Platon dans deux constructions particulières.

Dans des expressions de la forme *autos ho* *** ou *ho* *** *autos* au masculin, *autè hè* *** ou *hè* *** *autè* au féminin, *auto to* *** ou *to* *** *auto*, au neutre, traduit par « le *** lui-même » ou « la *** elle-même », parfois renforcé par *kath' hauto* dans le sens de « en lui/elle-même, selon lui/elle-même, en tant que tel », il sert à insister sur le fait que ce dont on parle, c'est *** (par exemple « le bon » ou « le juste » ou « l'homme » ou « le lit ») en lui-même et non pas selon l'apparence subjective (*eidòs*) qu'il prend pour nous à travers nos sens et notre intelligence (*noûs*) s'exprimant à l'aide de mots et de *logoi*, bref, le *pragma* (« chose », voir ce mot) qui est à l'origine des *pathèmata* (« affections », voir ce mot) que nos sens et/ou notre esprit ressentent en sa présence. Lorsqu'en *République* VII, 516a5-8, Socrate oppose la « vue » par l'esprit du prisonnier sorti de la caverne des hommes et des autres choses présentes hors de la caverne à travers leurs « ombres » et leurs « reflets » (intelligibles) à la « vue », toujours par l'esprit, des *auta*, constituant l'aboutissement de la démarche de sortie de la caverne pour ce qui concerne ce qui était visible à l'intérieur, ce *auta* fait référence aux « choses » elles-mêmes et non plus vues à travers des ombres et reflets visibles (dans la caverne) ou intelligibles (hors de la caverne), c'est-à-dire à travers leur apparence (*eidòs*) visible (les ombres dans la caverne) et intelligible (les ombres et les reflets hors de la caverne, qui représentent les *logoi* qu'ils produisent (ombres) où qui les concernent (reflets)). Ces *auta* nous sont décrits par Socrate dans le mythe du char ailé du *Phèdre* (*Phèdre*, 247b-248b) comme « l'étance réellement étante, sans couleur, sans forme et impalpable » (*hè achrômatos te kai aschêmatistos kai anaphês ousia ontôs ousa* ; *Phèdre*, 247c6-7) et sont figurés comme se trouvant de l'autre côté de la voûte du ciel, en un lieu « supracéleste » auquel seuls les dieux ont accès, et où seules de rares âmes humaines ayant fait l'effort de suivre l'un ou l'autre des dieux peuvent espérer les apercevoir de loin, sans pouvoir, elles, passer de l'autre côté de la voûte du ciel, ce qui suggère que les appréhender tels qu'ils sont n'est pas au pouvoir de l'âme humaine. Mais cette manière de parler ne veut pas dire qu'ils « existeraient » comme « en double », sous forme de « modèles » dans un « autre monde » de l'autre côté du ciel, mais seulement que, *par définition*, ne pouvant y avoir accès qu'à travers nos sens et notre intelligence (*noûs*), qui travaille sur des mots qui ne sont pas ce qu'ils ne font que désigne et ne nous apprennent rien *par eux-mêmes* sur ce qu'ils désignent, puisqu'ils peuvent changer d'une langue à une autre, et des *logoi* qui ne nous donnent accès qu'à des *relations* entre eux, nous ne pouvons savoir s'ils sont exactement tels que nous les percevons et les comprenons ; en fait, nous pouvons être à peu près sûrs que ce n'est pas le cas (personne ne peut voir et comprendre Socrate *lui-même*, c'est-à-dire son âme, ou le bon *lui-même*, dont nous ne pouvons « percevoir » que la « lumière » qui éclaire notre intelligence ; quant au lit qui est dans ma chambre *lui-même*, je peux le toucher, l'entendre grincer, comprendre à quoi il sert, c'est-à-dire appréhender son *idea*, m'étendre dessus, au besoin le casser, le brûler, mais je ne pourrai jamais savoir s'il se limite à ce que j'en perçois et comprend, au moins tant que je vivrai dans un corps qui m'impose ses limites de perception et de compréhension).

Par ailleurs, la forme **tauton**, contraction du neutre substantivé *to auto*, au sens de « le même », est celle qu'utilise l'Étranger d'Élée dans le *Sophiste* pour désigner l'une des cinq « très vastes familles » (*megista genè*), à côté de *ton* (« l'étant »), *thateron* (contraction de *to heteron*, « l'autre »), *kinêsis* (« mouvement/changement ») et *stasis* (« repos/immuabilité »), dont il analyse les relations entre elles, et celle qu'utilise aussi Timée pour en faire l'un des composants de l'âme, à côté de *to heteron/thateron* (« l'autre ») et de *l'ousia* (« l'étance ») (*Timée*, 35a, sq.). En parlant ainsi de « même » et d'« autre » comme composants de l'âme, Platon veut faire comprendre que le pouvoir qu'ont les êtres humains de développer un *logos* pour dialoguer (*dialegesthai*) entre eux résulte de l'aptitude qu'a leur esprit (*noûs*) à discerner du « même » et de l'« autre », c'est-à-dire des ressemblances et des dissemblances dans les perceptions de leurs sens et de leur esprit leur permettant de donner des noms à des « familles » (*genè*) distinctes les unes des autres mises à jours sur la base de ressemblances justifiant la pose d'un *eidòs* (voir ce mot) commun aux membres de la famille (cf. *République* VII, 515b4-5).

Daimôn (nom) : chez Homère, « dieu » ; après Homère, ce mot en vient à désigner des divinités inférieures aux dieux proprement dits (*theoi*, pluriel de *theos*), mais la traduction, ou plutôt la transcription, par « démon » (le mot français qui en dérive) est trompeuse après vingt siècles de christianisme dans la mesure où le mot au temps de Platon n'avait aucune connotation négative suggérant qu'il s'agirait d'une puissance exclusivement maléfique. Dans le mythe d'Er qui clôt la *République*, Socrate montre les âmes sur le point de se réincarner choisissant chacune un *daimôn* auquel est associé un genre de vie et qui veillera sur eux au long de la vie nouvelle (*République* X, 617e). Pour parler du signe divin qui parfois l'arrête dans ses entreprises, il utilise l'expression *daimonion ti* (« quelque chose de divin/démonique »), utilisant l'adjectif *daimonios* dérivé de *daimôn* (voir par exemple *Apologie*, 31c8-d1).

Dèmiourgos (nom) (*modifié le 1^{er} août 2022 et le 13 juin 2023*) : 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 (pour d'autres qualifications possibles de ce dieu créateur, on pourra consulter l'entrée consacrée à *phutourgos*). C'est ce qui explique le sens qu'a sa transcription en français sous la forme « démiurge ». Pour Platon, tout ce qui est l'ouvrage d'un *dèmiourgos* doué d'intelligence (*noûs*), que ce *dèmiourgos* soit divin ou humain, est intelligible parce que répondant à une intention de son créateur visant une fin (*telos*), qu'il s'agisse d'un être vivant (créateur divin) ou d'un meuble (créateur humain) comme une table ou un lit.

Desmos (nom) (*ajouté le 16 février 2023*) : « lien », au sens propre (corde, câble, amarre, courroie, attache, chaîne, fers) comme au sens figuré. Ainsi, en *Protagoras*, 322c3, il est question de *desmoi philias* (liens d'amitié) ; dans le *Ménon*, à partir de l'analogie des statues de Dédale, Socrate explique que c'est par un lien (*desmôî*, *Ménon*, 98a8) que le savoir (*epistêmè*) diffère de l'opinion vraie/droite (*alèthè/orthè doxa*), celui résultant d'un raisonnement par les cause (*aitias logismôî*, *Ménon*, 98a3-4) et en *Lois*, VII, 793b4, l'Athénien qui mène la discussion parle des « coutumes non écrites » (*agrapha nomima*) comme des « liens de toute constitution » (*desmoi pasès politeias*), faisant tenir ensemble toutes les lois écrites et à écrire pour la cité qui les admet. Par métonymie à partir de certains de ses sens propres (« chaînes, fers ») évoquant l'emprisonnement, *desmos* peut aussi vouloir dire « emprisonnement » ou « prison » (qui peut aussi se dire *desmôtèrion*), comme on parle en français de mettre quelqu'un aux fers dans le sens de « mettre en prison » : ainsi, en *Lois*, IX, 864e7, l'Athénien parle de mettre quelqu'un *en dèmosiôî desmôî* (« dans la prison publique »). Sur la même racine sont construits *desmôtès*, qui signifie « prisonnier », et *desmôtèrion*, qui signifie plus spécifiquement « prison ». Le mot *desmos* est important dans Platon du fait de son emploi dans l'allégorie de la caverne, pour la description de l'état initial des hommes (*anthrôpoi*) qui résident au fond de la caverne et qui figurent les âmes humaines en tant que susceptibles d'éducation et d'accès au savoir. Ces hommes sont décrits en effet comme « étant depuis [qu'ils sont] enfants, les jambes et le cou [pris] dans des liens (en desmois) pour qu'ils restent en place et voient seulement devant eux (les ombres projetées sur la paroi de la caverne qui leur fait face des objets dépassant du mur qui est derrière eux) » (*République* VII, 514a5-7), ce qui explique que Glaucon en parle comme de « prisonniers » (*desmôtas*, 515a4) et que Socrate décrive leur habitation souterraine comme une prison (*desmôtèrion*, 515b7), et par cohérence avec cette image de prisonniers, qu'on traduise *desmoi* par « chaînes ». Mais toute la question est de savoir ce que le Socrate de Platon voulait imaginer par l'emploi du mot *desmos* dans cette allégorie, surtout quand on remarque qu'en 515c5, il décrit un « prisonnier » qui en est libéré « de manière naturelle » (*phusei*). Pour répondre à cette question, il suffit de passer du sens propre du mot (« chaînes ») au sens figuré que lui donne Platon en *Lois*, VII, 793b4, en l'appliquant à des *nomima*, mot que Socrate utilise en *République* V, 479d4, vers la fin de la discussion sur savoir et opinion, où je l'ai traduit par « idées reçues », pour en faire le « sur quoi c'est » (*eph' hoi esti*), c'est-à-dire l'objet propre, de l'opinion (*doxa*). Les « prisonniers » qu'il décrit dans l'allégorie, ce sont les hommes, jeunes ou moins jeunes, prisonniers depuis la plus petite enfance des idées reçues de la multitude selon lesquelles la vue est le critère ultime d'« existence » et nous donne une représentation complète et adéquate de ce qu'elle nous permet de voir, sans réaliser qu'elle ne nous fournit en fait que des images de ce qui l'active (les ombres sur la paroi de la caverne seules visibles par les prisonniers « enchaînés ») et qui plus est des images de leur seule enveloppe extérieure matérielle; et qu'en plus, dans les faits, nous ne voyons pas de nos propres yeux tout ce dont nous admettons l'« existence », mais nous reposons le plus souvent sur le témoignage d'autres personnes dont nous supposons qu'elles ont été des témoins directs de ce dont elles parlent ou qu'elles le tiennent de témoins directs ou de personnes qui le tiennent de..., et ainsi de suite, mais auxquelles nous accordons notre confiance (*pistis*). Et le retournement dont parle Socrate à propos du prisonnier libéré de ces liens, c'est le changement d'état d'esprit (*pathèma*) qui résulte de la prise de conscience intérieure et individuelle du fait que notre appréhension du monde (matériel) repose largement plus sur la confiance (*pistis*) que nous accordons aux paroles (*logoi*) et aux écrits des autres hommes, vivants ou morts, voire aux images fabriquées par eux (dessins, peintures, sculptures, et de nos jours photos et films), que sur la vue directe, prise de conscience que personne ne peut faire pour quelqu'un d'autre et qui résulte bien d'un processus de réflexion « naturel ». C'est ce qui fait passer, pour reprendre le vocabulaire de l'analogie de la ligne, de ce que

Socrate y appelle *eikasia*, l'affection/état d'esprit (*pathèma*) qu'il associe au premier sous-segment du vu, qui consiste à vivre dans un monde d'images sans être conscient que ce ne sont que des images, à ce qu'il appelle justement *pistis* et associe au second sous-segment du vu, l'état d'esprit qui consiste à avoir conscience de ce que nous ne pouvons tout voir par nous-même et que nous devons faire confiance aux autres pour nous former une opinion sur ce que nous ne pouvons voir par nous-même, qu'il s'agisse du passé antérieur à notre naissance ou de tout ce qui nous est contemporain mais se montre ou se passe ailleurs que là où nous sommes.

Dialegesthai (verbe) (modifié le 8 mai 2021) : 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. Mais surtout, il pointe vers l'activité la plus caractéristique de l'homme (*anthrôpos*), animal (*zôion*, c'est-à-dire être vivant orienté à l'action que suppose la vie) fait pour vivre en société (*politikos*, impliqué par le *dia-*, au sens de « les uns avec les autres ») et doué de *logos* (*logikos*, impliqué par le *-legesthai*), non qu'il suffise de dialoguer en disant n'importe quoi pour être un homme digne de ce nom, mais parce que c'est en pratiquant au mieux cette activité, en étant donc au plus haut point *dialektikos*, c'est-à-dire compétent dans l'art du *dialegesthai*, en d'autres termes au plus haut point capable de dire (*legein/legesthai*) l'étant comme c'est dans la lumière du bon (*to agathon*), qu'il sera le plus parfaitement *anthrôpos* (homme au sens d'« être humain »), et donc le plus apte à pouvoir gouverner ses semblables en vue de ce qui est bon pour eux, individuellement et collectivement.

Dialektikos (adjectif ; pl. *dialektikoi*) (modifié le 8 mai 2021) : 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 *dialogos* (« dialogue ») de manière efficace permettant d'atteindre le vrai sans se laisser piéger par les mots et les artifices de la rhétorique. Substantivé au féminin sous la forme *hè dialektikè* (sous-entendu *technè*), il désigne la compétence de celui ou celle qui est *dialektikos* (cf. par exemple *République* VII, 534e3), compétence qui est décrite tantôt comme *poreia* (voyage, démarche) (*République* VII, 532b4), tantôt comme *methodos* (recherche, marche, méthode) (*République* VII, 533c7), tantôt comme *epistèmè* (savoir) (*Sophiste*, 253d2). La traduction usuelle par « dialectique » est trompeuse dans la mesure où, après Hegel et Marx en particulier, ce mot a pris en français des connotations qui n'ont plus rien à voir avec ce qu'avait en vue Platon en l'utilisant.

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.

Dianoesthai (verbe) : verbe dérivé de *noûs* (voir ce mot) via le verbe *noein*, qui décrit l'activité du *noûs* 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 (*noesthai* 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 dianoesthai* (« 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) (modifié le 18 avril 2022) : c'est le nom d'action dérivé du verbe *dianoesthai*. 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 *dianoesthai* 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 *dianoesthai* 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 sous-segment du perçu par l'intelligence dans l'analogie de la ligne, à la fin du livre VI de la *République*, celui justement où l'on reste prisonnier des mots dont on fait les soutiens (*hypetheseis*, voir ce mot) de nos raisonnements, qu'on associe de manière par trop rigide à des *eidè* (voir ce mot) dont on fait la réalité ultime faute d'avoir compris qu'ils ne sont encore que nos propres créations pour donner un sens aux mots que nous employons, conditionnés par la nature de notre esprit/intelligence (*noûs*, voir ce mot) et qu'on utilise sans chercher à les éclairer à la lumière du bon et

dans le seul but de résoudre des problèmes pratique ou théoriques un à la fois sans souci de cohérence d'ensemble. Dans ce sens, il est tentant de traduire *dianoia* par « pensée errante » plutôt que par le plus classique « pensée discursive » en donnant au préfixe *dia* le sens de « de ci, de là » qui est l'un de ses sens en composition, même si ce sens n'est pas donné par les dictionnaires, surtout quand on remarque que c'est justement la disparition du préfixe *dia* qui distingue le nom que donne Socrate au *pathèma* (« affection », voir ce mot) associé au premier sous-segment du perçu par l'intelligence (*dianoia*) de celui qu'il associe au second sous-segment du perçu par l'intelligence (*noësis*).

Dikè (nom) : « justice ». Au sens premier, *dikè*, c'est la « règle » qui détermine la « manière d'agir », et donc la « justice » en tant que respect de cette règle, et, de ce sens premier, découlent toute une série de sens désignant selon le contexte tout ce qui tourne autour des moyens visant à faire respecter la justice, ce qui conduit aux sens d'« action judiciaire, procès », de « tribunal », de « plaider », de « jugement », et enfin de « peine, châtiment ». Le nom, écrit avec une majuscule, représente la Justice personnifiée.

Dikaios (adjectif) : « juste ». C'est l'adjectif dérivé de *dikè*. Substantivé au neutre sous la forme *to dikaion*, il désigne « le juste » en tant que ce que doit chercher à accomplir qui veut être juste. Le sous-titre de la *République* est *peri dikaion* (« du juste ») et l'objectif de Platon dans ce dialogue est de nous faire comprendre par la voix de Socrate que la justice n'est pas uniquement une vertu sociale régissant les relations entre personnes, mais aussi une vertu « interne » régissant les relations entre les différentes parties de l'âme de chaque individu mises en évidence par le dialogue (voir l'entrée sur *psuchè*). Elle est en fin de compte harmonie intérieure de l'âme tripartite comme préalable à l'harmonie sociale entre les âmes. Socrate parle aussi de la justice comme santé de l'âme. À ce titre, on peut la considérer comme l'« idée/idéal » (*idea*) de l'âme incarnée et, puisque pour Socrate, « l'âme, c'est l'homme » (*Alcibiade*, 130c6), comme l'« idée/idéal » (*idea*) de l'Homme.

Dikaiosunè (nom) : « justice ». Nom formé sur l'adjectif *dikaios* (« juste ») par adjonction du suffixe *-sunè* qui désigne la qualité impliqué par l'adjectif suffixé. La *dikaiosunè*, c'est la qualité, la « vertu » d'une personne qui recherche dans ses actions *to dikaion* (« le juste »). En *République* IV, 433a8-9, Socrate définit la justice comme le fait de « s'occuper de ses propres affaires et ne pas se disperser dans de multiples activités », définition qu'il faut comprendre à la lumière de ce qui a précédé sur l'origine de la cité : l'homme est un animal fait pour vivre en société, ce qui lui permet de développer un *logos* ; le cadre de sa vie sociale, c'est la *polis* (« cité/État »), constitue sur l'idée que le partage des tâches entre individus est plus efficace que le fait pour chacun de pourvoir seul à tous ses besoins (nourriture, vêtements, logement, etc.) et devrait conduire à une vie plus agréable pour tous. Le devoir de chaque *politès* (« citoyen »), en particulier vis à vis de ses concitoyens, c'est donc de faire la tâche qui lui a échu dans le partage des tâches et de laisser les autres s'occuper des leurs, dans la mesure où, en principe, ce partage a été fait en prenant en considération les aptitudes de chacun, que ces aptitudes soient un don de nature ou le résultat d'une formation appropriée s'appuyant sur des prédispositions naturelles. Cette définition n'est pas contradictoire avec celle que j'ai donnée dans l'entrée précédente en parlant d'harmonie intérieure comme fondement de l'harmonie sociale : l'harmonie sociale, c'est justement le fait que chacun tienne bien son rôle dans l'organisation de la cité et le préalable à cela, c'est qu'il sache tout d'abord maintenir à leur place chacune des parties de son âme.

Doxa (nom) : (*modifié le 16 février 2023*) 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 *l'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 que 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 que 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 gagner les faveurs 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).

Il est fondamental de bien comprendre que la différence entre savoir (*epistèmè*) et opinion (*doxa*) n'est pas dans la formulation avec des mots, dans les *logoi* qui l'expriment, mais dans l'état d'esprit (*pathèma*) de celui qui pense ou prononce ces *logoi* vis à vis d'eux : pour reprendre l'analogie utilisée par Socrate à la fin du *Ménon*, celle des statues de Dédale, il n'y a savoir que si celui qui pense ou énonce ces *logoi* a établi un « lien » (*desmos*) entre les différents éléments de ces *logoi* par un raisonnement par les causes (*aitias logismôï*, *Ménon*, 98a3-4), c'est-à-dire en a compris les « raisons ». Pour une personne qui a appris par cœur un théorème de géométrie (par exemple, pour rester dans le *Ménon*, « le carré construit sur la diagonale d'un carré donné a une superficie double de celle du carré de départ »), mais est incapable d'en donner la démonstration, ces mots ne font qu'exprimer une simple opinion (vraie dans ce cas), pas un savoir.

La différence entre savoir (*epistèmè*) et opinion (*doxa*) ne se trouve pas non plus dans l'objet sur lequel portent ces *logoi* : il n'y a pas, quoi qu'en pensent la plupart de commentateurs de Platon, opinion et seulement opinion sur les « objets » matériels et sensibles et sur eux seuls, et savoir et seulement savoir sur les « concepts » abstraits et intelligibles purs et sur eux seuls, mais potentiellement opinion et savoir sur les mêmes objets de pensée, par des personnes différentes ou par les mêmes personnes à des moments différents de leur vie, comme le montre une fois encore le *Ménon*, où il est question à la fois d'opinion puis de savoir par la même personne (l'esclave de Ménon) sur un problème de géométrie, et d'opinion ou de savoir selon la personne sur le chemin de Larissa. Lorsque, dans le rappel de l'analogie de la ligne, vers la fin du livre VII de la *République* (*République* VII, 533e7-534a8), Socrate associe aux deux sous-segments du vu la *doxa* (« opinion ») et aux deux sous-segments du perçu par l'intelligence la *noèsis* (« pensée », voir ce mot), il ne veut pas dire que le monde matériel et sensible ne donne prise qu'à l'opinion (*doxa*) et que seul le « monde » des intelligibles purs non perceptibles par les sens (le beau, le juste, le bon, etc.) peut donner prise à la pensée (*noèsis*), puisque, contrairement à l'opinion couramment admise, les segments ne représentent pas des catégories d'« objets » différents, mais des états-d'esprit (*pathèma*) différent dans l'appréhension et la compréhension des mêmes « objets » de pensée, comme le montre l'allégorie de la caverne, dans laquelle on retrouve les mêmes « objets », les hommes (*anthrôpoi*) dans l'exemple explicité par Socrate, aux quatre niveaux successifs décrits par lui successivement dans et hors de la caverne, c'est-à-dire dans le visible et dans l'intelligible; qui correspondent aux quatre segments de la ligne. Ce qu'il veut dire, c'est que c'est la manière dont chaque personne considère ce qui s'offre à son appréhension qui soit la contraint à rester au niveau de l'opinion si elle n'accepte de les considérer ce comme matériels et se limite aux données des sens, de la vue en particulier, pour les appréhender, c'est-à-dire si elle reste dans la caverne, et donc au niveau de l'*eikasia* ou même de la *pistis* (« confiance »), qui est justement le fondement de l'opinion, soit la conduit à admettre qu'ils puissent être « intelligibles » (*noèta*) (pour les *anthrôpoi* pris en exemple, avoir, ou plutôt être une âme (*psuchè*) immatérielle et pas seulement un corps matériel) et ouverts à une compréhension par la raison (*logos* dans son sens « noble »), par exemple, dans le cas des *anthrôpoi*, pour expliquer leurs comportements et déterminer leur finalité (*telos*) et ce qui fait leur excellence (*aretè*), c'est-à-dire qu'elle accepte de sortir de la caverne et d'accéder à la *dianoia*, si elle en reste au niveau des mots, voire à l'*epistèmè*, si elle comprend que les mots ne sont eux aussi que des images d'un autre genre, qui, par les *eidè* qu'elle y associe, peuvent diriger son esprit/intelligence (*noûs*) vers les *ideai* vers lesquels ils pointent (les astres du ciel dans l'allégorie de la caverne), qui, en tant que principes d'intelligibilité, rendent intelligible le monde qui nous entoure et nous permettent de nous y orienter pour chercher à trouver ensemble le chemin du bon. Et la personne qui, comme le font les « fils de la terre » (les « matérialistes ») du Sophiste (cf. *Sophiste*, 246a8-b3 et, pour l'expression « fils de la terre » (*gègenès*), *Sophiste*, 248c2), refuse de considérer que des notions purement abstraites comme « beau », « bon », « juste », etc. sont « quelque chose » (*ti*) en elles-mêmes (*auta*, voir l'entrée sur *autos*), en dehors de ce qu'elles qualifient, se condamne elle-même à n'avoir à leur sujet que des opinions (voir toute la discussion sur savoir et opinion qui clôt le livre V de la *République*, à partir de *République* V, 475e3).

Dunamis (nom ; pl. *dunameis*) : substantif dérivé du verbe *dunasthai*, signifiant « pouvoir, être capable de ». Le sens usuel est « pouvoir, puissance, aptitude, faculté ». 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 avant de qualifier le savoir (*epistēmē*) et l'opinion (*doxa*) de *dunameis*. Mais il faut bien voir ce qu'il a en vue lorsqu'il parle de *eph' hōi esti* (« sur quoi c'est ») : ainsi, dans le cas de la vue, il ne s'agit pas des objets visibles, qui peuvent être aussi audibles, tangibles, odorants, etc., mais de ce qu'Aristote appellera le sensible propre de la vue, en l'occurrence, la couleur ; et dans le cas de l'ouïe, le son. Dans cette perspective, Socrate fait de l'étant (*to on*) le sur quoi c'est (*eph' hōi esti*) du savoir (*epistēmē*), voulant dire par là que la finalité du savoir, c'est de connaître les étants (*ta onta*) comme ils sont objectivement et non pas seulement comme ils nous apparaissent à travers nos sens et notre intelligence d'êtres humains s'exprimant avec des mots et des *logoi* (« paroles, discours »). 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*) (réécrit le 1^{er} août 2022 ; modifié le 24 avril 2023, puis réécrit à nouveau en grande partie le 13 juin 2023) : mot dérivé d'une racine signifiant « voir » qu'on retrouve presque à l'identique dans l'aoriste présent *eidon* (« je vois » (dans l'abstrait) ou « j'ai vu ») du verbe *horan* (« voir »). L'*eidos*, c'est donc au sens premier ce qui se donne à voir, l'« apparence » pour des yeux humains. À partir de ce sens premier, le mot en vient à prendre le sens second 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). Et dans cette évolution, les critères de regroupement de plusieurs instances dans un même *eidos* finissent par ne plus se limiter à des critères d'ordre purement visuels et peuvent même, dans certains cas, ne plus faire appel qu'à des critères d'ordre « intelligible », comme par exemple lorsque Socrate demande à Ménon de lui indiquer quel est l'*eidos* commun à toutes les formes d'« excellence » (*aretē*) qui justifie qu'on leur donne à toutes le nom d'*aretai* (« vertus », c'est-à-dire « sortes d'excellence ») (*Ménon*, 72c6-8). Ce passage de l'individuel au collectif est ce qui distingue l'*eidos* de l'*eikôn* (« image ») et c'est ce passage du sens premier d'*eidos*, individuel (l'« apparence » d'un unique *pragma*), dans lequel *eidos* renvoie à ce qui peut être reproduit par une *eikôn* (image), au sens second (collectif) fondé sur la ressemblance d'« originaux » multiples selon certains critères spécifiques qui est déterminant, et non pas le passage de critères de ressemblance d'ordre visible à des critères de ressemblance d'ordre intelligible, car c'est lui qui rend possible l'attribution de noms et donc en fin de compte le *logos* et sa mise en pratique dans le *dialegesthai* (la pratique du dialogue) : une image (*eikôn*) reste toujours l'image d'un unique « original », dont elle cherche à reproduire au mieux les spécificités, mettant donc l'accent sur les *différences* entre ce modèle particulier et tout le reste pour en faciliter la reconnaissance dans l'image, alors qu'*eidos*, s'il peut, dans son sens premier d'« apparence visuelle », avoir un sens très proche de celui d'*eikôn*, évolue en mettant plutôt l'accent sur les *ressemblances* entre éléments *distincts* pour faciliter des regroupements ouvrant la voie à l'attribution de noms aux groupes ainsi formés. Dit autrement, *eikôn* met l'accent sur le lien qui existe entre l'image et son (unique) modèle, alors qu'*eidos* met l'accent sur les critères servant à la reconnaissance en tant qu'ils sont commun à plusieurs « originaux », en ignorant tout le reste, dont en particulier *toujours* la position dans le temps et l'espace.

Eidos est en concurrence avec un mot de sens voisin, *idea*, lui aussi issu d'une racine signifiant « voir » et ayant suivi une évolution similaire d'un sens premier individuel à des sens dérivés collectifs. Ces deux mots jouent un rôle central dans les dialogues et sont au cœur de ce qui est appelé la « théorie des idées (*ideai*) » ou « théorie des formes (*eidē*) » attribuée (à tort) à Platon. Selon cette « théorie » Platon aurait donné à ces deux mots dans certains contextes un sens « technique », sens dans lequel ils seraient synonymes et désigneraient les *auta* (les « ça-même », c'est-à-dire *auto to ****, « le *** lui-même »), considérés comme seuls « réels » parce que supposé immatériels et hors du temps et de l'espace, et donc immuable, et de ce fait seuls objets possible de savoir (*epistēmē*), dont notre monde matériel et sensible en perpétuel devenir ne serait qu'une pâle copie passible uniquement d'opinions (*doxai*). Le problème avec cette théorie, c'est qu'elle nous oblige à admettre que Platon aurait utilisé, pour parler de ce à quoi il accordait le plus de « réalité », deux mots interchangeables, *eidos* et *idea*, qui, dans leur sens premier, renvoient à ce qui a le moins de « réalité » pour lui, l'« apparence » visuelle de quelque chose de matériel et visible, figurée dans l'allégorie de la caverne par les ombres que voient les prisonniers enchaînés ! En d'autres termes, les mêmes mots désigneraient pour lui selon les cas ce qui est appréhendé à l'une ou l'autre des deux extrémités de la

ligne de *République* VI, représenté dans l'allégorie de la caverne par les ombres sur la paroi de la caverne à un bout et par les astres du ciel à l'autre !

En fait, une lecture attentive des dialogues permet de constater qu'*idea* est beaucoup moins fréquent dans les dialogues qu'*eidos* (406 occurrences d'*eidos* contre 97 d'*idea*) et de mettre en évidence, dans certains contextes au moins, ceux en particulier où les tenants de la « théorie des formes/idées » leur suppose le sens « technique » de leur théorie, un sens différent pour chacun d'eux. Disons, pour faire bref, que Platon emploie *eidos* lorsqu'il a en vue des **critères de reconnaissance et de nommage** (basés sur des ressemblances/différences de quelque nature que ce soit, c'est-à-dire sur la mise en évidence de « même » (*tauton*) pour inclure et d'« autre » (*thateron*) pour exclure) et *idea* lorsqu'il a en vue un **principe d'intelligibilité**, pointant vers une finalité. Quant à l'expression *auto to* *** (« le *** lui-même »), elle sert seulement à désigner quoi que ce soit, matériel (mon lit, Socrate, rouge...) ou immatériel (beau, juste...), en tant que « quelque chose » (*ti*) en lui-même, indépendamment de la manière dont nous pouvons le percevoir par nos sens et par notre intelligence (*noûs*), c'est-à-dire dans son « objectivité » propre. Le passage déterminant pour comprendre le sens que Platon donne à *eidos* lorsqu'il est utilisé dans un sens collectif renvoyant à une pluralité partageant cet *eidos* et la différence qu'il fait entre *eidos* et *idea* est la discussion sur les différentes sortes de lits au début du livre X de la *République*, où il déclare successivement, d'une part à propos de l'*eidos* que « la méthode habituelle » des hommes est « de poser (*tithesthai*) un certain *eidos* unique dans chaque cas pour chacune des pluralités auxquelles [ils] attribu[ent] le même nom (onoma) » (*République* X, 596a6-7), et d'autre part à propos de l'*idea*, qu'elle est ce sur quoi l'artisan fixe son regard (*blepôn*, *République* X, 596b7) pour produire ce qu'il entend produire (une table, par exemple, ou un lit), en insistant sur le fait qu'elle n'est la production d'aucun artisan humain (cf. *République* X, 596b9-10). Par ces propos, Socrate distingue les *eidè*, qui sont des créations humaines (« nous avons l'habitude de poser... », *eiôthamen tithesthai*, *République* X, 596a6-7) qui nous servent à déterminer les noms que nous donnons aux choses et à les comprendre quand d'autres les emploient, sans être sûr de leur donner le même sens (c'est-à-dire sans être sûr que l'*eidos* qu'ils associent à ce nom est le même que celui que nous y associons), des *ideai*, qui, elles, ne sont pas des créations humaines, et dont il attribue la paternité à un dieu (pour garantir qu'elles ne sont pas produits par les hommes, mais aussi qu'elles sont produites par un créateur doué d'intelligence, et même d'une intelligence supérieure à celle des hommes, donc intelligibles), et qui sont donc *objectives*, et constituent la référence, la cible de nos *eidè*, permettant la convergence des *eidè* et donc la compréhension mutuelle, rendant ainsi possible le *dialegesthai* (la pratique du dialogue) porteur de sens partagé (plus ou moins bien) et permettant la coopération dans l'action, dont l'expérience nous montre que, dans certains cas au moins, elle est possible et efficace, ce qui valide l'hypothèse d'une « réalité » objective. Dans cette compréhension d'*eidos*, il faut comprendre « nom » (*onoma*, 596a7) dans un sens plus large que son sens strictement grammatical, plus proche de celui de « mot » (pour lequel il n'existe pas de mot en grec), et pouvant donc désigner aussi bien des noms au sens grammatical que des qualités (adjectifs) ou des activités (verbes). Socrate, dans l'allégorie de la caverne, décrit les prisonniers enchaînés comme capables de *dialegesthai* (« dialoguer entre eux ») et de ce fait donnant des noms aux ombres qui sont la seule chose qu'ils voient, c'est-à-dire en ne s'appuyant que sur des critères exclusivement liés à l'apparence visuelle (cf. *République* VII, 515b4-5, dans la leçon du manuscrit A). Chaque prisonnier ne voyant que ces ombres, « se pose pour lui » (*tithesthai*, infinitif présent moyen, impliquant une action faite dans l'intérêt du sujet) un *eidos* reposant sur des critères exclusivement visuels pour l'associer à chacun de mots qu'il apprend, au fur et à mesure qu'il apprend à parler, ce qui se fait effectivement, au début au moins, en associant des mots à des images visuelles produites dans nos yeux par les objets qu'on nous montre en nous en donnant le nom (ceux qui nous apprennent des noms nous transmettent les noms, mais pas l'*eidos* qu'eux-mêmes associent à chacun de ces noms). Et au fur et à mesure que nous grandissons, nous enrichissons notre vocabulaire et nous précisons le sens des mots déjà appris en adaptant les *eidè* que nous y associons au gré de nos expériences et surtout des échanges de propos (*to dialegesthai*) que nous pouvons avoir avec d'autres et des partages d'expérience qu'ils permettent. Ces *eidè* sont donc, au contraire des *ideai* objectives qui en sont la cible, individuels et évolutifs ; ils commencent en tant qu'*horômena eidè* (« *eidè* visibles », cf. *horômenoîs eidesi*, *République* VI, 510d5) lorsqu'ils s'appuient seulement sur des apparences visibles, et évoluent vers des *noëta eidè* (« *eidè* intelligibles », cf. *noëton... eidos*, *République* VI, 511a3) au fur et à mesure qu'on remplace les critères de reconnaissance purement visuels par des critères d'intelligibilité, mais peuvent conserver jusqu'au bout des traces des critères visuels par lesquels ils ont commencé, c'est-à-dire des « images » associées par nous à ces mots au fil du temps, alors que les *ideai* qui en sont la cible ne font intervenir que des critères d'intelligibilité et plus aucunes images visuelles et sont même au-delà des mots par lesquels on les explicite. Mais, quoi qu'il en soit, la première chose dont, consciemment ou inconsciemment (toujours inconsciemment au début), nous faisons abstraction dans ce processus de généralisation pour arriver aux *eidè* que nous associons aux mots, c'est, comme je l'ai déjà dit, la position spécifique dans le temps et l'espace des différentes instances que nous regroupons autour d'un même *eidos* pour leur attribuer un même nom, ce qui fait que ces *eidè* sont, non pas « éternels » (ce qui suppose le temps), en dehors du temps et de l'espace (« en dehors » est une notion spatiale), mais plus simplement non concernés par construction par les questions de temps et de localisation spatiale, même si ces constructions sont faites par des êtres mortels dans le temps et l'espace. C'est cette progression d'*eidè* purement visuel vers des *ideai* qui en restent une cible lointaine qui est décrite par l'allégorie de la caverne, dans laquelle ces *ideai* sont figurées par les astres

du ciel et l'*idea* du bon, qui rend tout le reste intelligible (comprendre, c'est comprendre en quoi ce à quoi on s'intéresse peut être bon pour nous), par le soleil, comme Socrate nous le fait comprendre dans le décodage qu'il fait de l'allégorie où il nous suggère que le soleil représente l'*idea* du bon (*hè tou agathou idea*, *République* VII, 517b9-c1), ce qui suggère par extension que les astres du ciel représentent les autres *ideai*. Et ce que cette imagerie doit nous faire comprendre, c'est que les *ideai* ne se comprennent pas indépendamment les unes des autres : les astres du ciel sont tous des points lumineux qui se ressemblent tous, à quelques exceptions près, et les *ideai* prennent toutes pour nous, en tant que principes d'intelligibilité, la forme de *logoi* faits de mots auquel nous donnons un sens approximatif à partir d'*eidè* de notre fabrication, alors même qu'elles ne sont pas ces mots, mais ce qui nous permet de comprendre ces mots et qui est au-delà des mots. Et pourtant les astres du ciel permettent au marin de trouver sa route, pourvu qu'il sache maîtriser leur position relative les uns par rapport aux autres, identifier des regroupements plus faciles à reconnaître que d'autres (les constellations), à partir desquels il pourra en localiser d'autres de manière plus aisée et plus précise. Bref, le ciel n'a de sens qu'en tant qu'un tout, et il en va de même pour les *ideai*, qui ne se comprennent que dans les relations qu'elles entretiennent les unes avec les autres, que nous traduisons tant bien que mal, certains mieux que d'autres, dans nos *logoi* : l'*idea* de « lit » ne peut se comprendre qu'en référence à l'*idea* d'« homme », à celle de « meuble », à celle de « dormir », etc.. La section du *Phèdre* où Socrate décrit les deux opérations de base que doit savoir maîtriser celui qui veut mériter le qualificatif de *dialektikos* (« compétent dans l'art du dialogue », c'est-à-dire capable d'utiliser le *logos*, et plus spécifiquement le *dialogos* pour arriver au vrai), confirme cette distinction en décrivant la synthèse comme se faisant « vers une unique *idea* » (*eis mian te idean*) et l'analyse comme supposant de « découper selon les *eidè* » (*kat' eidè... diatemenin*), mais en prenant soin de le faire « en respectant les articulations naturelles » (*kat' arthra hèn pephuken*, mot à mot « selon les articulations là où c'est par nature »), ce qui suggère que ce découpage ne s'impose pas de lui-même et qu'on peut se tromper en l'effectuant (*Phèdre*, 265d3-e4). C'est qu'il n'y a pas besoin de comprendre ce qu'on nomme, et donc d'en approcher l'*idea*, pour lui attribuer un nom, si bien que le découpage en *eidè* de chacun à un instant donné de sa vie ne respecte pas nécessairement le découpage en *ideai* vers lequel il tend, ce dont atteste les difficultés à se comprendre, surtout quand on commence à parler de choses qui n'ont pas d'action sur nos sens, d'abstractions comme « juste », « beau » ou « bon ». Plusieurs mots différents, ne serait-ce que dans des langues différentes, peuvent renvoyer à la même *idea* plus ou moins bien comprise, et un même mot peut renvoyer à plusieurs *ideai*, là encore plus ou moins bien comprises, du fait de la polysémie des mots. Bref, l'*idea* est indépendante des mots dont on se sert pour en parler (et c'est d'ailleurs ça qui permet de se comprendre entre personnes parlant des langues différents), alors que l'*eidè* est lié à des mots. Les *eidè* ont bien pour cible les *ideai*, mais à travers des découpages différents qu'il s'agit justement, pour comprendre, de faire converger en faisant se rapprocher le découpage en *eidè*, qui est propre à chacun d'entre nous, du découpage naturel en *ideai*, qui, lui, ne dépend pas de nous, mais seulement du « réel », des *auta* (« ça-même »), qu'on cherche à appréhender et à comprendre. Nous raisonnons toujours, consciemment ou inconsciemment, sur des *eidè*, puisque nous raisonnons avec des mots, mais avec pour horizon le « ciel » des *ideai*, auquel nous essayons d'ajuster notre découpage en *eidè*, en cherchant à nous affranchir autant qu'il est possible des mots et des images qui ont constitué la première source de ces *eidè*. C'est ce que veut dire Socrate lorsqu'il décrit le second sous-segment du perçu par l'intelligence, dans l'analogie de la ligne, à la fin du livre VI de la *République*, comme celui où, « ne se servant en plus d'absolument rien de perceptible par les sens, mais avec les *eidè* eux-mêmes à travers eux et en eux, [nous] finiss[ons] aussi dans des *eidè* » (*République* VI, 510b7-9). Dans des *eidè*, car les *ideai* restent une cible qui est au-delà des mots et que nous ne pouvons jamais être sûr d'avoir atteinte.

Bref, quand il parle d'*eidè*, le Socrate de Platon ne parle pas de « réalités » préexistantes dans on ne sait trop quel « monde des formes/idées » hors du temps et de l'espace distinct d'un monde sensible qui n'en serait qu'une pâle copie en perpétuel devenir dont nous ferions partie et qui s'imposeraient à nous pourvu que nous cherchions à le contempler, mais de quelque chose que nous « posons » (*tithesthai*, 596a7), donc d'une « création » humaine pour les besoins du langage (*logos*) (l'un des sens de *tithesthai*, infinitif présent moyen de *tithenai*, verbe dont le sens premier est « poser », est « produire/créer/instituer pour ses besoins propres »). En fin de compte, ce que Platon veut nous faire comprendre, c'est que ces *eidè* que nous associons aux mots et qui nous permettent tant bien que mal de nous comprendre les uns les autres, c'est en fait chacun(e) de nous qui, non seulement les pose, mais surtout les fait évoluer au fil de son apprentissage du langage, de son éducation et de ses expériences tout au long de sa vie. Mais dans cette progression vers la cible (lointaine) que constituent les astres/*ideai*, les mêmes pour tous au contraire des *eidè*, le danger qui guette chacun, c'est de se croire trop vite arrivé au but. Comme l'illustre l'allégorie de la caverne, ce n'est pas parce qu'on est sorti de la caverne qu'on voit tout de suite le soleil et les autres astres du ciel (les *ideai*) ! Il ne suffit pas de remplacer, dans la composition des *eidè* que nous associons aux mots que nous employons, des images mémorisées par des *logoi* en forme de définitions, le plus souvent héritées des autres, pour avoir atteint les *ideai* nous rendant intelligible ce à quoi renvoient ces mots, même si nous sommes capables à partir de ces « soutiens » (*hypotheseis*, cf. *République* VI, 510c6) de construire des raisonnements rigoureux. De telles définitions ne sont encore le plus souvent que des opinions (*doxai*) adoptées comme évidentes sans en chercher les justifications (cf. *République* VI, 5010c6-d1), des « reflets » (*eidôla* cf. *République* VII, 516a7) des « étants » que ces mots prétendent désigner, et sur de telles bases les plus beaux raisonnements ne peuvent conduire

à un savoir (*epistèmè*, cf. *République* VII, 533b6-c5) et l'on reste au stade de la *dianoia* (« pensée discursive/errante », cf. *République* VII, 533d6). Pour espérer accéder au savoir, si tant est que cela soit possible à des êtres humains, il faut commencer par admettre que ces astres/*ideai* sont bien lointains, que nous ne pourrions très probablement jamais « voir distinctement et contempler tel qu'il est le [bon] lui-même tel qu'en lui-même dans son espace propre » comme le suggère en *République* VII, 516b4-7 Socrate du soleil qui est son image dans l'allégorie de la caverne, et que de toutes façons, l'objectif qui doit être le nôtre n'est pas de contempler les « ça-mêmes » (*ta auta*), ce qui est impossible aux âmes humaines incarnées, mais d'en admettre l'« objectivité » et de tirer le meilleur parti des moyen d'appréhension qui nous ont été donnés par la nature, en tant qu'espèce et individuellement, nos sens et notre intelligence (*noûs*), pour essayer de les comprendre au mieux, c'est-à-dire de déterminer du mieux possible en quoi ils peuvent être « bons » pour nous, individuellement et collectivement. Et ce n'est pas en cherchant à contempler le soleil *lui-même* au risque de se rendre aveugle qu'on peut voir le monde qui nous entoure, mais en regardant ce monde dans sa lumière, et en admettant que ce monde, le nôtre, tout matériel, changeant et périssable qu'il est, est *intelligible* pour nous, justement dans la « lumière » de l'*idea* du bon, parce qu'il est l'œuvre d'un « créateur » intelligent.

Il y a donc trois choses distinctes :

- les *eidè*, qui sont ce que chacun, en fonction de son développement propre, associe, dès qu'il apprend à parler, aux mots qu'il emploie, pour leur donner sens ;
- les *ideai*, qui sont la cible « objective » vers laquelle tendent tous ces *eidè*, qui permettent de donner sens aux *logoi*, ne se comprennent que dans les relations qu'elles entretiennent les unes avec les autres et fixent les critères de « vérité » de ces *logoi* ;
- Les *auta* (« ça-mêmes ») inaccessibles en tant que tels à l'intelligence humaine incarnée, qu'ils soient matériels ou purement intelligibles, et dont on ne peut parler puisque justement, ils sont au-delà des mots.

Pour terminer, on pourrait dire à propos d'Aristote dont l'incompréhension de Platon sur ces questions a été et est encore la source de toutes les incompréhensions ayant conduit à la supposée « théorie des formes/idées », qu'Aristote cherchait à figer les *eidè* à coup de définitions pour régenter le *logos* afin d'inventorier et d'expliquer le monde alors que Platon cherchait à accéder aux *ideai* pour dépasser le *logos* afin de comprendre le monde. Et il n'est pas sans intérêt de constater que notre époque, ne jurant que par la science et plutôt de ce fait aristotélicienne, a progressivement rebaptisé ce qui était initialement appelé « théorie des idées (*ideai*) » pour en faire une « théorie des formes (*eidè*) », dans un mouvement exactement inverse à celui de Platon.

Eikasia (nom) : (modifié le 16 février 2023) « représentation, comparaison, conjecture » ; substantif dérivé du verbe *eoikenai* signifiant « ressembler à, sembler » via le verbe *eikazein*, « représenter par une image, conjecturer ». C'est le nom que donne Socrate au *pathèma* (voir ce mot) associé au premier sous-segment du vu dans l'analogie de la ligne, à la fin du livre VI de la *République*, l'état d'esprit de ceux qui sont décrits dans l'allégorie de la caverne comme « prisonniers » immobilisés dans des liens (*desmoi*) qui ne leur permettent que de voir les ombres sur la paroi de la caverne qui leur fait face, figurant dans l'allégorie les images produites par la vue, et qui ne se rendent pas compte que ce ne sont que des images, pas la réalité de ce qui agit sur la vue, si bien qu'ils prennent ces ombres pour « le vrai (*to alèthes*) » (*République* VII, 515c1-2). 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'en est que des images, sans chercher plus loin. Dans ce sens spécifique, on pourrait traduire ce mot par « imagerie » pour garder en français la racine commune avec « image » comme on trouve en grec une racine commune entre *eikasia* et *eikôn*, le mot que traduit « image ».

Eikôn (nom ; pl. *eikones*) : « image, ressemblance ». Comme le précédent, ce mot est dérivé du verbe *eoikenai*, 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 sous-segments du vu, 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 profèrent, en ce qu'ils en donnent une « image » non visuelle.

Einai (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 (*einai*) » 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 einai 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 einai*, 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 *einai*, c'est justement la « valeur » spécifique au regard du bon de ce dont il est question. Et, dans le parallèle, le *einai* 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 *einai*, 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.

Si Platon a mis en évidence deux sens distincts d'*einai*, ce n'est pas en distinguant un sens copulatif et un sens existentiel, comme on le dit souvent, mais en distinguant un sens « identitaire », dans lequel « *a esti b* » signifie « *a = b* », « *a* est identique à *b* » (comme par exemple dans « la personne qui parle à la tribune est Alcibiade ») et un sens associatif dans lequel *a* et *b* restent distincts l'un de l'autre mais ont quelque chose en commun, *a* « participant » (*metechon*) à l'idée de *b* (comme par exemple dans « Alcibiade est beau », qui ne veut pas dire qu'Alcibiade est le beau, mais qu'il participe à l'idée du beau). Quant au supposé sens « existentiel » qu'aurait *einai* (« être ») employé seul, sans attributs *explicites*, il n'est qu'un leurre car, à défaut d'attribut explicite, il ne peut avoir de sens qu'en en supposant d'implicites (par exemple « matériel », ou « sensible », ou au contraire « incorporel »), ce qui ouvre la porte à tous les sophismes, comme le montre brillamment par l'exemple Platon dans le *Parménide*.

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.

Epistèmè (nom) : (modifié le 16 février 2023) « savoir » (en tant que nom), plutôt que « science », soit par opposition à *doxa* (« opinion », voir ce mot), comme ce qui est certain, démontrable, infaillible et susceptible d'être enseigné (voir *Ménon*, 87c1-3 : « *ceci n'est-il pas évident pour tous, qu'on n'enseigne à l'homme rien d'autre qu'epistèmèn ?* ») par opposition à ce qui peut conduire à l'erreur, être sujet à changement et ne peut qu'être partagé sur la base de la confiance (*pistis*), pas enseigné en faisant appel à la raison, 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 *noësis* comme nom du *pathèma* associé avec le second sous-segment du perçu par l'intelligence (*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 sous-segment du perçu par l'intelligence, 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* même s'il reste impuissant à en transmettre le résultat, 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 sexuel. Dans l'analyse des différentes parties de la psychè (« 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

psychè, les « désirs » liés à la partie *epithumètikon* sont tous des désirs issus du corps et de la nature corporelle, « animale », de l'être humain, tous ceux du moins dont la satisfaction n'est pas automatique/réflexe (comme le sont par exemple la respiration et la digestion), mais nécessitent l'intervention d'une décision de la personne, qui peut soit les satisfaire, soit les réfréner.

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 (*theoi*) et les hommes. Pour Platon, l'*erôs*, dans un sens non exclusivement sexuel, est la force par excellence qui meut la psychè (« 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 *gignesthai*, désigne au sens premier la « famille », c'est-à-dire un ensemble partageant une origine commune : famille « biologique » au sens restreint, voire limitée aux enfants ou à la descendance, 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 de *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.

Gignôskein (verbe) (*ajouté le 19 avril 2021*) : la traduction usuelle de ce verbe est « connaître », comme dans le précepte delphique bien connu *gnôthi sauton* (cité sous cette forme, dans laquelle *gnôthi* est la seconde personne du singulier de l'impératif aoriste actif de *gignôskein*, en *Alcibiade*, 124a8-b1, en *Protagoras*, 343b3 et en *Philèbe*, 48c10), qu'on traduit généralement par « *Connais-toi toi-même* ». Mais le verbe *gignôskein* est un verbe à redoublement (racine pure *gnô* redoublée par le *gi-* initial) et à suffixe *-skô*, qui exprime la répétition d'une action dont la réalisation nécessite des efforts, et son sens premier est donc « apprendre à connaître », si bien qu'une meilleure traduction de *gnôthi sauton* est « *Apprends à te connaître toi-même* », et c'est manifestement ainsi que le comprend Socrate en le reprenant à son compte. Ce sens premier se retrouve dans le substantif dérivé *gnôsis*, qui, outre le sens de « connaissance », à la fois comme « action de connaître » et comme « ce qui est connu », a aussi le sens d'« enquête » ou d'« instruction (judiciaire) ». Ce sens premier de *gignôskein* est important chez Platon, dans la mesure où il fait ressortir que la connaissance (*gnôsis* dans un sens proche d'epistèmè (« savoir »)) est le résultat d'un *processus* qui se déroule dans le temps et implique des changements dans l'appréhension de ce que l'on cherche à connaître à travers des *eidè* et des *ideai* (voir ces deux mots) qui ne tombent pas sur nous d'on ne sait trop quel « ciel » d'idées pures dans une appréhension tout de suite « parfaite » et définitive, mais se dévoilent petit à petit à travers des perceptions par les sens d'abord, puis par l'intelligence (*noûs*) qui évoluent pour chacun avec le temps sans garantie qu'on arrive à la connaissance parfaite, ni même qu'elle soit accessible aux êtres humains. C'est ce changement impliqué par le processus menant vers la connaissance qu'utilise l'Étranger d'Élée dans le *Sophiste* contre ceux qu'il appelle « les amis des *eidè* » pour leur faire comprendre que refuser l'*ousia* (« étance ») à tout ce qui change revient à nier la possibilité du savoir pour l'homme (cf. *Sophiste*, 245e8-249d5, et en particulier 248d4-e5).

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).

Heteros (pronom et adjectif) : « autre (de deux), autre, différent ». Sous la forme *thateron*, contraction du neutre substantivé *to heteron* (« l'autre »), ce mot joue un grand rôle dans certains dialogues, en particulier le *Sophiste* et le *Timée* en opposition à *tauton* (« le même », voir ce mot). Dans le *Sophiste*, l'Étranger d'Élée explique que *to mê on* (« le n'étant pas » et non pas « le non-être ») veut simplement dire « l'(étant) autre » et non pas « ce qui n'est pas du tout », dans la mesure où pour lui comme pour Platon, « être » (*einai*) implique nécessairement un attribut, une « étance », un ci ou ça qu'on est (explicite ou implicite) et donc de même *mê einai* (« ne pas être ») implique un ci ou ça qu'on n'est pas, sans que cela implique qu'on n'est rien du tout, mais seulement qu'on *est* autre que ci ou ça. Pour le rôle du couple *tauton/thateron* (« même/autre ») dans le *Timée*, voir l'entrée sur autos.

Homologeîn (verbe) : étymologiquement « dire (*legein*) 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 personnes, 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 *eidenai*) : « 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 plusieurs 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 *eidenai*, qui en est une variation, dans *eidos* (voir ce mot).

Horaton (adjectif verbal, neutre de *horatos*) (modifié le 18 avril 2022) : 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 *noëton* (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 familles (gènè)/ domaines (*topoi*) sur lesquelles règnent respectivement le soleil et le bon. Mais lorsqu'il propose d'illustrer cela au moyen d'une ligne, pour décrire le premier découpage de cette ligne, il remplace ces adjectifs verbaux par les participes passés *horômenon* (« vu ») et *nooumenon* (« pensé/perçu par l'intelligence ») pour parler du segment du vu (*horômenon*) et du segment du perçu par l'intelligence (*nooumenon*), 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 participé passé passif) : parler d'*horaton* (« visible »), ou de *noëton* (« 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 de 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 *noëton* (« intelligible »), 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/ perçu par l'intelligence »), c'est se placer du point de vue du *sujet affecté* et évoquer des affections (*pathêmata*) effectives de celui-ci. La grande majorité des traducteurs ignore ces différences de terminologie et traduisent par « visible » à la fois *horaton* et *horômenon* et par « intelligible » à la fois *noëton* et *nooumenon*, parlant de segment du visible et de segment de l'intelligible et encourageant ainsi l'idée fautive que le découpage de la ligne est un découpage de *pragmata*, c'est-à-dire un classement où chaque *pragma* (visible/ sensible/ matériel ou intelligible, mais jamais les deux à la fois) est dans un et un seul des quatre sous-segments, alors que l'*allégorie de la caverne* nous fait comprendre, à travers l'exemple des *anthrôpoi* (« êtres humains ») que ce sont les mêmes *pragmata* que nous appréhendons selon les quatre *pathêmata* (voir ce mot) mis en évidence par l'*analogie de la ligne*. Il convient donc de parler de segment du vu (*horômenon*), et non pas de

segment du visible, et de segment du perçu par l'intelligence (*nooumenon*), et non pas de segment de l'intelligible, pour rester fidèle au texte de Platon.

Hupothesis (nom ; pl. *hupotheseis*) (modifié le 18 avril 2022) : 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'*hupotheseis* 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 desquelles on peut énoncer un problème, en dernière instance, des mots qui servent à lancer la discussion et dont on ne cherche pas à « rendre raison » (*logon didonai*, cf. *République VI, 510c7*) avant de les prendre pour « soutiens ».

Hupotithenai (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 *hupothesis*, à côté de celui de « support ».

Idea (nom ; pl. *ideai*) (réécrit le 1^{er} août 2022; modifié le 13 juin 2023) : substantif dérivé de la racine de l'aoriste *idein* du verbe *horan* (« voir »), de sens voisin de celui d'*eidos* (voir ce mot), le sens d'« apparence », au départ visible, sens dans lequel Platon l'emploie à l'occasion, par exemple en *République II, 380d2*, où *idea* voisine avec *eidos* et *morphè* (« forme », autre mot de sens voisin de celui d'*eidos* et d'*idea*), ou en *République, IX, 588c4* et *c7*, ou encore en *Phédon, 109b6*, où il est question, dans le mythe final, de l'*idea* (« forme, aspect ») de la terre. Et comme *eidos*, *idea* évolue de ce sens premier vers des sens collectifs. *Idea* est moins fréquent dans les dialogues qu'*eidos* (97 occurrences d'*idea* contre 406 d'*eidos*).

Pour le sens plus spécifique que Platon donne à ce mot dans certains contextes et la différence qu'il fait alors entre *eidos*, utilisé lorsqu'il a en vue des **critères de reconnaissance et de nommage**, et *idea*, utilisé lorsqu'il a en vue un **principe d'intelligibilité**, voir l'entrée relative à *eidos*.

Pour compléter ce qui est dit dans l'entrée consacrée à *eidos*, il convient de remarquer qu'un principe d'intelligibilité n'est pas la même chose qu'un intelligible (*noèton*). Bien sûr, un principe d'intelligibilité, une *idea* donc, est intelligible puisqu'elle contribue à rendre intelligible autre chose. Mais justement, si les intelligibles se limitaient aux *ideai*/principes d'intelligibilité, ils seraient principes d'intelligibilité de rien puisqu'un principe d'intelligibilité ne peut être principe d'intelligibilité que de quelque chose qui est par définition intelligible. Et un intelligible, ce n'est pas nécessairement quelque chose d'éternel et immobile, ou hors du temps et de l'espace, mais ce peut être quelque chose qui est l'œuvre d'un artisan/créateur (*dèmiourgos*) doué d'intelligence (*noûs*), homme ou dieu, qui l'a créée avec en vue une fin déterminée par rapport à laquelle il devient compréhensible/intelligible et il est possible d'apprécier sa plus ou moins grande « excellence » (*aretè*). Mais Platon est parfaitement conscient du fait qu'il est vain de chercher à faire comprendre ces notions et les nuances qui les distinguent avec des mots et qu'on atteint là les limites du *logos* puisqu'il s'agit d'expliquer le *logos* par le *logos*. C'est la raison pour laquelle il préfère suggérer à l'aide d'images obligeant le lecteur à se faire sa propre représentation de ce qu'illustrent ces images, plutôt que fournir des définitions à la manière d'Aristote. L'image qui est pertinente ici, c'est l'allégorie de la caverne, et il est intéressant de la mettre en relation avec la discussion entre Socrate et Parménide dans le dialogue éponyme, qui met en scène un Socrate jeune, donc n'ayant pas encore mûri toutes ces notions et ne sachant pas encore trop à quoi il convient d'associer un *eidos*, c'est-à-dire n'ayant pas encore accepté le fait qu'il y a *eidos* dès qu'il y a un nom, un Socrate donc antérieur à celui de la *République* (même si le *Parménide* en tant que dialogue est postérieur à la *République* dans le plan des dialogues que je suggère), face à un Parménide âgé, donc supposé maîtriser ses thèses. Le Parménide de Platon, qui semble ne pas trop faire de distinctions entre *eidos*, *idea*, *ousia* (« étance ») et *to *** auto* (*kath' hautò*) (« le *** lui-même (en tant que tel) ») (voir en particulier *Parménide, 133c3-d5*), semble incapable de concevoir ce qui se cache derrière ces termes autrement que « matériellement », leur ensemble constituant une réplique du monde visible/sensible/matériel (un « monde des *eidè/ideai/auta/ousiai* ») complètement séparé de notre monde et se distinguant de lui par le fait que chaque élément justiciable d'un nom distinct y est unique (*hen esti*, « un est/[c']est un »), n'existe qu'en un seul exemplaire. En d'autres termes, il est incapable de concevoir un principe d'intelligibilité autrement que selon le modèle de l'original par rapport aux images de celui-ci dans le registre visuel, ou refuse de le faire pour mieux contrer Socrate, comme le montrent toutes les objections qu'il oppose à Socrate jusqu'à l'argument dit « du troisième homme », ce qui l'amène à conclure que de tels *eidè/ideai/auta/ousiai* sont inconnaissables pour nous, tant les deux « mondes » sont étrangers l'un à l'autre, chacun se refermant sur lui-même, avant d'ajouter que, pourtant, si nous n'acceptons pas ces *eidè/ideai/auta/ousiai*, quitte à ne pas pouvoir expliquer ce qu'ils sont, c'en est fini du *dialegesthai*, c'est-à-dire de la possibilité de nous comprendre au moyen de *logoi*. Socrate au contraire (le Socrate mûr de la *République*), nous suggère par l'image de l'allégorie de la caverne que c'est le même « monde », celui dont nous sommes un élément, qui est à la fois visible

et intelligible, en nous montrant les *anthrôpoi* (« êtres humains » au pluriel) et tout le reste de ce qui est visible dans la caverne (êtres vivants aussi bien que produits de l'activité humaine, cf. *République* VII, 514c1-515a1, où la liste des objets dépassant du mur et projetant des ombres commence par les *skeuè*, c'est-à-dire les productions de l'artisanat humain) se retrouvant appréhendable par nous dans sa multiplicité hors de la caverne dans la lumière du soleil (*idea* du bon) en tant qu'intelligible, à côté d'un « ciel » d'*ideai* (les astres) dont notre monde, dont en fait il fait partie, n'est pas une image mais qui nous permet de nous y orienter pourvu qu'on en fasse la cartographie détaillée, ces astres, tous identiques les uns aux autres en tant que points lumineux, n'étant identifiables individuellement que par la position relative qu'ils ont les uns par rapport aux autres, tout comme les mots et les *ideai* qu'ils cherchent à désigner et qui sont la cible des *eidè* que chacun de nous y associe en fonction de son expérience propre n'ont de sens que dans les relations qu'on établit entre eux dans des *logoi*. En d'autres termes, c'est bien notre monde à nous, matériel et changeant, qui est non seulement visible (dans la caverne, à la lumière du feu/soleil), mais aussi intelligible (hors de la caverne, dans la lumière du soleil/*idea* du bon) pour autant que nous sachions prendre appui sur les *ideai* qui le rendent intelligible (les astres du ciel) pour nous « orienter » dans cette quête d'intelligibilité sans tomber dans les pièges du *logos* en prenant de simples ombres et images (les mots et les *logoi*) pour la réalité de ce qu'ils ne font que désigner, réalité qui est donc au-delà des mots (de l'autre côté du ciel, selon le mythe du *Phèdre*, c'est-à-dire inaccessible à une âme incarnée, qui n'a à sa disposition pour y parvenir que les sens et l'intelligence (*noûs*) humaine) et ne peut donc être pour nous que l'objet d'une appréhension incommunicable réservée au petit nombre de ceux qui seront parvenus au terme de la quête de savoir figurée par la progression dans et hors de la caverne.

Pour contribuer à nous faire comprendre ce qu'est un principe d'intelligibilité, une *idea* donc, et en quoi c'est différent d'un simple *eidos* potentiellement limité à des critères de reconnaissance purement visuels, Socrate choisit soigneusement deux exemples dans la discussion sur les différentes sortes de lits vers la fin de la *République*. Plutôt que de choisir comme exemples des abstractions comme le beau ou le juste, sur lesquels l'accord ne se fait pas, ou des créations « divines », comme « homme » ou « cheval », dont la « finalité », et donc les critères d'« excellence » (*aretè*), ne sont évidents pour personne, il choisit des exemples parmi les créations de l'artisanat humain, dont la finalité est facile à déterminer, et il prend au début de la discussion deux exemples, *trapeza* (« table ») et *klinè* (« lit »). Or *trapeza* (« table ») signifie étymologiquement « qui a quatre pieds » et fait donc référence à l'apparence visible d'une table (qui ne lui est même pas spécifique, puisqu'un lit aussi peut avoir quatre pieds), et porte donc un nom attribué sur la base d'un *horômenon eidos* (« *eidos* visible »), alors que *klinè*, substantif dérivé du verbe *klinein*, qui signifie « s'allonger », porte un nom qui renvoie à la fonction du meuble ainsi nommé, à sa finalité (permettre qu'on s'allonge dessus), à ce qui permet de construire un lit sans avoir à faire aucune référence à son apparence extérieure, mais en la déduisant de la destination du meuble, un lit qui ne ressemblera peut-être à aucun des lits que l'artisan qui le fabrique a vus dans sa vie jusqu'à ce point, c'est-à-dire un nom attribué sur la base d'un *noèton eidos* (« *eidos* intelligible »). Et Socrate nous dit que c'est en tournant le regard vers l'*idea* (et non pas l'*eidos*) du meuble qu'il veut fabriquer, c'est-à-dire vers son principe d'intelligibilité, qu'un artisan fabrique le meuble qu'il a en vue, en précisant qu'aucun artisan n'est le créateur de cette *idea* (*République* X, 596b6-10). Et, pour la suite de la discussion, il ne parle plus que de lits, abandonnant les tables, c'est-à-dire se focalise sur le meuble dont le nom implique la finalité, renvoie à l'*idea*, et non pas à un simple *eidos* visible. Une telle *idea* prend pour nous la forme de *logoi* sans toutefois être ces *logoi*, qui peuvent différer d'une personne à une autre ou d'une langue à une autre, et que peuvent répéter un perroquet ou un magnétophone sans les comprendre. Ainsi, l'*idea* de lit peut se décrire par une phrase de ce genre : « un lit est un meuble destiné à ce qu'une ou plusieurs personnes puissent s'allonger dessus pour se reposer ou dormir ». On voit tout de suite que la question de savoir si l'*idea* de lit est lit, qui hante le Parménide de Platon, n'a pas plus de sens que celle de savoir si la loi de la chute des corps ($F = mg$) tombe ou si la loi d'équivalence de la masse et de l'énergie ($e = mc^2$) a une masse, puisqu'il n'est pas question de s'allonger sur une *idea* ainsi comprise et que l'argument dit « du troisième homme » selon lequel il faudrait une *idea* commune aux lits fabriqués et à l'*idea* de lit pour justifier qu'on les désigne par le même mot n'a pas de sens et manifeste une incapacité à faire abstraction des images visibles pour penser quoi que ce soit et à saisir la différence entre l'ordre du visible et l'ordre de l'intelligible manifesté dans des *logoi*. (Ajout du 13 juin 2023) En d'autres termes, une *idea* ainsi comprise n'est pas une instance, aussi parfaite soit-elle, de ce dont elle est *idea*. D'ailleurs, dans cette même discussion sur les différentes sortes de lits, Socrate, maintenant conscient du fait que la compréhension des *eidè/ideai* (qu'il ne distinguait pas encore clairement les uns des autres au moment de sa discussion avec Parménide) comme « modèles » qu'il proposait à Parménide en *Parménide*, 132d1-4, et qui restait ouverte à l'argument du troisième homme, n'était pas satisfaisante, propose (si discrètement que personne ne s'en était encore aperçu) une autre image que celle du peintre ou du sculpteur travaillant d'après un modèle pour comprendre les *ideai* et leur relation avec l'Univers, celle du jardinier/planteur, en qualifiant le dieu créateur de ces *ideai* de *phutourgos*, dont le sens premier est bien « jardinier/planteur » (étymologiquement « qui effectue un travail (*ergon*) sur les plantes (*phuta*) »), et qu'il faut comprendre dans ce sens premier et non pas dans un sens dérivé par généralisation de « géniteur/créateur », comme l'ont toujours fait les traducteurs et commentateur jusqu'ici, pour des raisons que j'explique dans l'entrée de ce lexique consacrée à ce mot. L'image de l'*idea* comme « sémence » dont pourra naître une multitude d'instances toutes différentes les unes des autres sans qu'il soit nécessaire

de supposer que le dieu créateur a prévu à l'avance les caractéristiques spécifiques de tout ce qui en naîtra (il est impossible de prévoir, en voyant un gland, le nombre et l'apparence des feuilles et des fleurs qui en naîtront, qui seront pourtant toutes des feuilles et des fleurs de chêne, pas des feuilles de saule ou des aiguilles de pin, et encore moins des chevaux ou des hommes), permet de bien mieux comprendre ce que peut être une *idea* que celle du modèle copié par l'artiste, surtout quand elle vient compléter celle des astres du ciel proposée dans l'allégorie de la caverne qui, elle, rend compte de l'interdépendance des *ideai* les unes avec les autres et de l'impossibilité de les comprendre autrement qu'à travers leur « position » relative les unes par rapport aux autres. (*Fin de l'ajout*)

Cette manière de comprendre *idea* est cohérente avec le sens qu'a pris sa transcription en français dans le mot « idée », débarrassé en français pour la plupart des gens de son lien avec la vue. On parle d'ailleurs en français d'une idée qui « germe ».

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, est pourtant déterminant 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*, Socrate 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 Socrate 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'ancre 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.

Logistikos (adjectif ; *logistikon* au neutre) : relatif au raisonnement, à la raison. Adjectif dérivé de *logos* via le verbe *logizesthai*, qui signifie faire usage de son *logos*, de sa raison, c'est-à-dire « calculer », à la fois au sens mathématique de compter et au sens plus général de « délibérer sur un cours d'actions en cherchant à anticiper leur résultat », « réfléchir ». Sous la forme du neutre substantivé *to logistikon*, c'est le nom de l'une des trois parties de l'âme tripartite mise en évidence au livre IV de la *République*, la partie douée de raison, celle qui correspond au cocher dans l'image du char ailé du *Phèdre* qui illustre cette tripartition.

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 *noûs* (voir ce mot) signifiant « percevoir par l'esprit (*noûs*), 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, 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* (« affection », voir ce mot) associé au second segment du perçu par l'intelligence dans l'*analogie de la ligne* à la fin du livre VI de la *République*, par opposition à la *dianoia* associée au premier segment du perçu par l'intelligence. Lorsqu'il rappelle l'analogie vers la fin du livre VII, Socrate remplace *noësis* par *epistèmè* (« savoir ») pour désigner ce *pathèma* et utilise *noësis* pour désigner globalement les deux *pathèmata* du perçu par l'intelligence par opposition à *doxa* (« opinion »), associé aux deux segments du vu. Pour le sens de cette opposition, qui n'est pas une opposition entre *objets* (sensibles ou intelligibles) mais entre *attitudes de l'esprit* vis à vis des objets sensibles et intelligibles, voir l'entrée sur *doxa*.

Noèton (adjectif verbal, neutre de *noètos*) (modifié le 18 avril 2022) : adjectif verbal dérivé du verbe *noein* (« penser », au sens de faire usage de son esprit et de son intelligence, de son *noûs*), 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 »), et les différences de perspective entre le couple *horaton* (« visible »)/*noèton* (« intelligible ») et le couple *horômenon* (« vu », participe passé de *horan*)/*nooumenon* (« perçu par l'intelligence », participe passé de *noein*), en particulier dans l'*analogie de la ligne*, voir l'entrée relative à *horaton*.

Nomima (ta) (adjectif substantivé au neutre pluriel) (ajouté le 1er août 2022) : forme substantivée au neutre pluriel de l'adjectif *nomimos*, dérivé de *nomos* (« usage, loi », voir ce mot), qui signifie « conforme à l'usage/à la loi », d'où « usuel, habituel » (sens « usage » de *nomos*) ou « légal, régulier, normal » (sens « loi » de *nomos*), et, en parlant de personnes, « respectueux de l'usage/de la loi ». C'est le terme qu'utilise Socrate à la fin du livre V de la *République*, dans la discussion sur savoir (*epistèmè*) et opinion (*doxa*), en 479d4, pour désigner le « sur quoi c'est » (*eph' hôi esti*)

de l'opinion, c'est-à-dire son objet propre, l'analogie pour l'opinion de la couleur pour la vue ou du son pour l'ouïe, en l'opposant à l'« étant » (*to on*) qui est l'objet propre du savoir (*epistèmè*). Je l'ai traduit par « idées reçues » dans ce passage de la *République*. Ce que veut dire par là Socrate, c'est que des opinions ne sont pas le résultat d'un travail personnel d'investigation des « étants » (*ta onta*) conduisant à une compréhension fondée en raison, s'appuyant sur des « raisonnements sur la cause » (*aitias logismoi*, cf. *Ménon*, 98a3-4) et susceptibles d'être défendues par celui dont ce sont les opinions dans des discussions rationnelles, mais l'adoption de formulations (vraies ou fausses) héritées d'autres personnes, de l'usage, de l'habitude, bref, que leur « objet propre », c'est les « idées reçues » de la communauté dont on fait partie, et qu'elles ne sont donc que des enchaînements de mots et de formules non fondées en raison.

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 (« êtres humains ») 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 »).

Noûs (nom) : « esprit, intelligence/intellect » 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*, « être ») : 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 appelons 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, et très probablement avec une pointe d'ironie, 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 mèn 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 mèn 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 mèn on*. Et ce qu'il cherche à nous faire comprendre, c'est que, dans l'expression *to mèn 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 mèn 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.

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 dianoià (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 spécialise 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 (praxésin, 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, la vérité 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 » : « accidents (quelque

chose qu'« est » le sujet conjonctuellement 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 qu'est-ce qu'« est » le sujet, mais qu'est-ce qui est « bon » pour lui ? 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 résonance.

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*) : (modifié le 16 février 2023) 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 renvoient 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, ou encore « état d'esprit » de qui est soumis à de telles affections) – *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, de quelque chose qui peut aussi bien être une « chose » au sens le plus large du terme, incluant les vivants, mais aussi les « abstractions », les « intelligibles » purs, qu'un « fait », un « événement », ces trois mots, « chose », « fait » et « événement », étant tous trois des traductions possibles de *pragma*. En utilisant *pathèma* dans l'analogie de la ligne, à la fois dans le registre du vu et dans le registre du perçu par l'intelligence, Platon veut suggérer que toute notre activité mentale, qu'elle soit induite directement par des sensations ou pas, est suscitée par « quelque chose » (*ti*) 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 (*praxisin*, 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 (*tinòs 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* * » (262a2)) 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.

* *Le blanc souligné entre « est » et « assis » dans la traduction par « est_assis » cherche à rendre sensible en français le fait qu'en grec, il n'y a qu'un seul mot, la forme verbale kathètai, indicatif présent passif, sans auxiliaire en grec, alors que sa traduction en français impose deux mots pour rendre le passif, dont l'auxiliaire « est », forme du verbe « être », verbe particulièrement sensible dans la discussion du Sophiste dont est extraite cette citation.*

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 *eidôlon* (« 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 », *philanthrôpos*, « ami des hommes ». Le sentiment à l'égard de ce envers quoi on est *philos* est la *philia*, qui se distingue de l'*erôs* par l'absence de connotation sexuelle, même si *philia* peut aussi se traduire par « amour » et *erôs* 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 a lâché sa proposition selon laquelle il faut que ce soient les *philosophoi* qui gouvernent ou que ceux qui gouvernent soient *philosophoi* (*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, obligation qu'il accepte parce qu'il a compris qu'être gouverné par des personnes qui ne le sont pas serait plus mauvais pour lui que de consacrer une partie du temps qu'il préférerait consacrer à l'étude à prendre sa part au gouvernement de la cité en coopération et en alternance avec d'autres qui le sont aussi.

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.

Phutourgos (nom) (ajouté le 13 juin 2023) : nom formé sur *phuton* (« plante », dont dérive en français le préfixe phyto- qu'on trouve dans des mots désignant des choses en rapport avec les plantes) comme *demiourgos* sur *demos* (« peuple ») à l'aide du suffixe *ourgos* qui renvoie à *ergon* (« action/travail/ouvrage »). Au sens premier, le mot signifie donc étymologiquement « qui travaille les plantes », c'est-à-dire « jardinier, planteur », et conduit aux dérivés *phutourgein* (« planter, jardiner »), *phutourgia* (« jardinage ») et *phutourgeia* (« pépinière »). Mais *phuton* (« plante »), dérivé de *phuein* (« pousser, faire naître, faire croître » et aussi « naître, croître »), peut aussi avoir un sens plus général de « rejeton, enfant », qui donne pour *phutourgos* un sens dérivé de « géniteur, créateur », dans lequel on le trouve chez les poètes tragiques. Mais c'est un mot rare et on n'en trouve qu'une seule occurrence dans tous les dialogues de Platon, en *République X, 597d5* (après une occurrence en 597c4 du verbe *phuteuein* (« planter »), lui un peu plus fréquent dans les dialogues avec 18 occurrences). Si malgré tout, je lui donne une place dans ce lexique, c'est que cette unique utilisation du mot se trouve dans un texte majeur pour comprendre Platon, la discussion sur les trois sortes de lits au début du livre X de la *République*, et qu'elle y joue un rôle déterminant qui a échappé aux commentateurs, qui, tous, le comprennent dans le sens large de « créateur » ou terme *général* équivalent. Pourtant le mot apparaît dans un contexte qui rend problématique cet effacement de son sens premier par généralisation. Dans une discussion dont le point de départ est la question de l'imitation (*mimêsis*) à partir du cas particulier des *poiêtai* (« poètes » dans ce contexte, à partir d'un mot dérivé du verbe *poiein* (« faire, fabriquer, créer, produire ») dont le sens général est « créateur »), Socrate vient de mettre en évidence trois « sortes » (*eidè*) de créations auxquelles sont associées le même nom de « lit » (*klinè*), à savoir, les images de lits peints sur des

tableaux par des peintres, les lits fabriqués par les artisans dont c'est le métier, et l'*idea* de lit dont il a dit que c'est ce sur quoi fixaient leur regard les artisans pour fabriquer des lits (596b7) et dont il attribue la paternité à un dieu, c'est-à-dire à *aucun* homme en particulier (il a bien insisté sur ce point) mais néanmoins à un créateur doué d'intelligence. Pour préciser ce que signifie « imitation » (*mimèsis*) dans son sens le plus général, il va maintenant déplacer le problème vers les créateurs de ces différentes sortes de lits pour chercher lesquels sont des imitateurs et lesquels ne le sont pas. La réponse est évidente pour deux des trois sortes de créateurs : le peintre est à l'évidence un imitateur travaillant d'après un modèle, et le dieu est à l'évidence un créateur original de l'*idea* de lit. Toute la question est alors de savoir si l'artisan fabriquant de lits, parce qu'il fixe son regard sur l'*idea* de lit dont il n'est pas le créateur, est un imitateur ou pas, ce qui renvoie à la question de savoir ce qu'est une *idea*. Sans aborder de front cette question, Socrate se demande quel nom caractérise le mieux le travail de chacun de ces créateurs, le dieu, l'artisan et le peintre. Et c'est là qu'il propose de qualifier le dieu de *phutourgos*. Si l'on comprend ce mot dans un sens général de « créateur », on n'est pas plus avancé et l'on ne voit pas pourquoi Platon a pris la peine d'utiliser un mot rare pour en arriver là ! Cet usage unique ainsi mis en valeur nous invite donc à comprendre ce mot dans son sens le plus spécialisé, celui qui le distingue justement de tous les autres mots disponibles pour parler de « créateur » en général (comme par exemple *dèmiourgos*, que Timée utilisera justement pour qualifier le dieu créateur dans un autre contexte), le sens de « jardinier/planteur ». Et ce qui est en jeu dans cette compréhension, ce n'est pas le mot lui-même, mais l'*image* qu'ainsi compris, il suscite dans notre esprit à propos des *ideai* que crée ce dieu : il nous invite à remplacer la compréhension des *ideai* comme « modèles », que soutenait un Socrate encore jeune et donc pas encore sûr de lui face à un Parménide âgé (cf. *Parménide*, 132c12-d4) et qui ferait des artisans des imitateurs de l'*idea* de lit, par l'image des *ideai* comme « semences », qui exonère les artisans de l'accusation d'imitateurs et laisse la porte ouverte à leur capacité d'imagination. Une semence contient en germe, « en puissance », dirait Aristote, tout ce qui en sortira, mais il est impossible, par le simple examen de cette semence, de prévoir à quoi ressemblera ce qui en sortira ; regarder un gland ne nous permet pas d'imaginer l'aspect du chêne qui en sortira, de la multiplicité des feuilles et des fleurs qui pousseront sur ses branches, toutes différentes les unes des autres, mais qui pourtant seront toutes des feuilles et des fleurs de chêne, pas des aiguilles de pin ou des feuilles de saule, et encore moins des chevaux ou des hommes, et qui répondront donc toutes à l'*idea* de chêne. Ainsi, le dieu-jardinier/planteur est donc bien, d'une certaine manière, le créateur, à travers la « plantation » de l'*idea* de lit, de *tous* les lits passés, présents et futurs, sans que cela implique qu'il ait d'avance « prévu » (expression qui reste dans le temps) l'apparence que pourraient prendre tous ces lits au gré de l'évolution des technologies, des coutumes des différents peuples et de l'imagination des différents artisans et fabricants ayant décidé de se lancer dans la fabrication de lits. Et de fait, si l'on conçoit l'*idea* comme un principe d'intelligibilité qu'il suffit de « semer » dans l'esprit des hommes pour que leur imagination lui fasse porter des fruits multiples et variés et non plus comme on ne sait trop quel « lit idéal » trônant on ne sait où dans un ciel d'idées pures et dont tous les autres lits seraient de pâles « copies », beaucoup des difficultés que nous rencontrons en essayant de nous représenter ce que sont les *ideai* disparaissent : le « lit idéal » reste une *instance* de lit parmi d'autres et donne prise à l'argument dit « du troisième homme », que sert Parménide à Socrate en *Parménide*, 132a1-b2, alors que cet argument n'a plus de prise sur l'*idea* principe d'intelligibilité, qui n'est donc pas une *instance* de lit et ne répond pas, *en tant qu'idea*, à l'*idea* de lit, puisqu'on ne peut se coucher sur une *idea* ; on ne voit pas trop comment le « lit idéal », malgré toute sa « perfection », pourrait être le modèle à la fois d'un lit à baldaquin, d'un lit de bébé, d'un lit de camp démontable, d'un lit d'hôpital articulé et motorisé, d'un waterbed et d'une multitude d'autres lits tous différents les uns des autres par l'apparence, la forme, les matériaux, les dimensions, etc., alors qu'on n'a pas de mal à comprendre comment un principe d'intelligibilité énonçant le simple fait qu'un lit est fait pour dormir dessus, résultant de la création d'une « nature » (*phusis*) dans laquelle il y a des hommes qui ont besoin de temps en temps de se reposer et de dormir, et qui sont doués d'aptitudes pour imaginer et fabriquer des accessoires pour répondre à leurs besoins mieux que ce qu'ils trouvent déjà tout fait dans cette nature, peut conduire ces hommes à imaginer de multiples solutions pour répondre à ce besoin particulier, toutes impliquées par la nature même de cette création. Car les *ideai* ainsi comprises ne se comprennent pas indépendamment les unes des autres, mais au contraire seulement dans leurs relations les unes avec les autres.

Mais alors, pourquoi, pour parler du dieu créateur, Platon utilise-t-il le mot *phutourgos* (« jardinier/planteur ») dans la *République* et le mot *dèmiourgos* dans le *Timée*, mot que justement dans le passage de la *République* où il qualifie le dieu de *phutourgos*, il utilise aussitôt après pour qualifier l'artisan fabriquant de lits ? La réponse est que tous ces mots sont utilisés par analogie et pour faire image quand il s'agit du dieu, qu'une image ne peut pas tout dire de ce qu'elle cherche à illustrer et que le choix de l'image doit s'adapter au contexte et à ce sur quoi on veut mettre l'accent en utilisant cette image. Dans la discussion sur les trois sortes de lits de *République* X, Platon cherche à nous détourner de l'image des *ideai* comme « modèles », mais il cherche aussi à nous faire comprendre la différence entre les *ideai objectives* « plantées » par le dieu comme principes d'intelligibilité et les *eidè subjectives* et *évolutives* pour chacun tout au long de sa vie, critères de reconnaissance et de nommage nous servant à donner sens aux mots que nous utilisons et ayant pour cible, mais pour cible seulement, les *ideai*. Dans cette perspective, qualifier l'artisan fabriquant de lits de *dèmiourgos*, c'est mettre l'accent sur le fait qu'il travaille pour le peuple (*dèmos*), c'est-à-dire *pour les autres*, ce qui suppose l'aptitude à se comprendre les uns les autres au

moyen de mots, ce à quoi contribuent justement les *ideai* en tant qu'*objectives* (c'est-à-dire créées par aucun homme particulier) et que cibles de convergence des *eidè* rendant possible la compréhension mutuelle et donc le *dialegesthai* (la pratique du dialogue). Dans le contexte du *Timée*, l'objectif de ce dialogue est de donner l'exemple du travail du dieu créateur du monde ordonné (*Kosmos*) et intelligible dont nous faisons partie, tel du moins qu'on peut se l'imaginer dans un « mythe » qui insistera sur son intelligibilité, pour qu'il nous inspire dans le travail qui nous attend en tant qu'animaux par nature *polotikoi*, c'est-à-dire fait pour vivre dans des « cités » (*poleis*), et par ailleurs doués de *logos* (« langage en tant que porteur de sens »), celui de mettre de l'ordre dans les cités (*poleis*) qui sont notre création propre. Présenter dans ce contexte le dieu créateur comme *dèmiourgos*, c'est-à-dire comme travailleur pour le peuple (*dèmos*), c'est en faire quelqu'un de plus proche de nous et nous encourager à prendre modèle sur lui dans notre travail de législateurs (dont les *Lois*, le dialogue qui clôt la trilogie ouverte par le *Timée* et aussi le cycle complet des dialogues, nous donnent justement un exemple).

Pistis (nom) : (modifié le 16 février 2023) « 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 *pathèma* (voir ce mot) qu'il associe avec le second sous-segment du vu, l'état d'esprit de qui s'est libéré de la tyrannie de la vue comme seul critère d'« existence » (les liens (*desmoi*) qui retiennent prisonniers les prisonniers de l'allégorie de la caverne dans leur état initial) en prenant conscience du fait que notre « connaissance » du monde matériel qui nous entoure repose largement plus sur la confiance que nous accordons aux autres à propos de tout ce que nous ne voyons pas nous-mêmes que sur la vue directe par nous de la petite partie du monde où nous évoluons quand nous avons les yeux ouverts, aussi bien en ce qui concerne les « objets » (incluant tout ce qui vit) qui le peuplent que les événements qui s'y déroulent, tous regroupés (« objets » et « faits ») sous le terme générique de *pragmata* (voir ce mot), c'est-à-dire en fin de compte sur des opinions (*doxai*) simplement partagées, des « idées reçues » (*nomima*), dont Socrate fait justement l'objet propre de l'opinion, et non pas sur des savoirs (*epistèmai*) enseignés et compris.

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.

Politès (nom ; pl. *politai*) : habitant de la polis c'est-à-dire « citoyen ». Tous les habitants de la *polis* n'étaient pas *politai*, mais seulement, à Athènes par exemple, les hommes libres de vingt ans au moins nés à Athènes de parents légitimes dont un père lui-même citoyen de la cité. Étaient exclus de ce statut les femmes et les enfants, 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.

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 sophistes, philosophos et *politikos* désignent les mêmes personnages ou des personnes différentes. Le *Sophiste* se charge de faire la différence entre sophistes 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 que constitue son corps périssable, toujours changeant et renouvelé en permanence par l'alimentation. 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. Au livre IV de la *République*, Socrate mène une analyse de l'âme qui, pour expliquer les conflits intérieurs qui prennent place dans l'homme, distingue dans l'âme trois parties, qu'il qualifie respectivement de *logistikos* (« raisonnable »), pour désigner la raison comme principe d'unité, d'*epithmèton* (« désirante »), celle, plurielle, qui est soumise aux *epithumiai* (« désirs, passions, pulsions, appétits »), et de *thumoeidè* (« qui a à voir avec le thumos » (voir ce mot), « susceptible »), intermédiaire entre les deux premières. Dans le *Phèdre*, il illustre cette tripartition par un mythe qui représente l'âme comme un char (figure du corps) ailé (parce que disposant avec le *logos*, la raison, du pouvoir de s'élever vers le divin) tiré par deux chevaux, l'un, noir, rétif et difficile à contrôler, représentant la partie *epithmèton* (« désirante ») de l'âme, et l'autre, blanc, plus facile à diriger, mais susceptible de se laisser entraîner par le cheval noir, représentant la partie *thumoeidè* (« susceptible ») de l'âme, et mené par un cocher qui ne peut faire bouger le char que par l'intermédiaire des deux chevaux, qu'il doit donc contrôler et mettre d'accord.

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 *eidos* 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 *eidos* et *idea*, qui sont dérivés de racines signifiant « voir », *schèma* 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 *eidos* 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 *schèma*, pris dans son sens géométrique de « figure » : la figure géométrique est en effet l'« embryon », la version la plus simpliste, de l'*eidos* 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 philosophe, 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 de ce 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'*anthrôpos* (« 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 *noûs* (« 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 *phrèn*, 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 *rhètorikè 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, il va même jusqu'à parler de *dialektikè technè* (« art dialectique, art du dialogue »), même si, en *Sophiste*, 253d2-4, 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* », « susceptible ». 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.