

De quoi parlons-nous ?

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

Dans le *Sophiste*, l'Étranger d'Élée qui mène la discussion oppose deux catégories de penseurs, qu'il appelle respectivement « les fils de la terre » (*tous gègeneis*, *Soph.* 248c1-2) et « les amis des *eidè* » (*tous tôn eidôn philous*, *Soph.* 248a4-5). Des premiers, qu'on appellerait de nos jours « matérialistes », il dit qu'ils

*tirent toutes [choses] vers la terre depuis le ciel et l'invisible, entourant sans discernement de leurs mains pierres et arbres. Car, se saisissant de toutes [choses] de ce genre, ils soutiennent à toute force être seulement ce qui permet frottement et contact, définissant comme la même [chose] corps et étance (ousia), mais, si quelqu'un d'entre les autres dit être [quelque chose] n'ayant pas de corps, [le] méprisant tout à fait et ne voulant rien entendre d'autre [de sa part] (*Soph.* 246a8-b3).¹*

Il décrit ensuite les « amis des *eidè* », en termes modernes, les « idéalistes », en ces termes :

*ceux qui leur apporte la contradiction se défendent avec beaucoup de précautions du haut de quelque lieu invisible, soutenant avec force que certains *eidè* intelligibles (noèta) et incorporels sont la véritable étance (ousia) ; quant aux "corps" de ceux-là et à leur soi-disant "vérité", [la] brisant en menus morceaux dans leurs logoi, ils l'appellent une sorte de devenir (genesis) en mouvement plutôt qu'étance (ousia) » (*Soph.* 246b6-c2).*

L'Étranger prétend se placer au-dessus de cette mêlée et proposer une approche nouvelle qui devrait mettre tout le monde d'accord. Or la plupart des commentateurs, pour ne pas dire tous, voient Platon comme un « ami des *eidè* » et ont du mal à comprendre en quoi ce que propose l'Étranger serait une troisième voie et comment elle pourrait être celle de Platon, même lorsqu'ils veulent en faire la position d'un Platon vieillissant remettant en cause tout ou partie des positions qu'il serait supposé avoir tenues dans sa période de « maturité », dans la *République* en particulier. Pourtant, c'est là la pierre de touche de la compréhension de ce que Platon

¹ Toutes les traductions de textes de Platon sont de moi. Dans ces traductions, je ne traduis pas le mot *eidōs* (pluriel *eidè*) car toute traduction de ce mot, qui est au cœur du problème soulevé par cet article, est déjà un début d'interprétation ; je ne traduis pas non plus le mot *logos* (pluriel *logoi*) qui est trop riche de sens pour que toute traduction qu'on en donne ne ferme pas certaines de ses résonnances qui ne sont jamais perdues de vue par Platon ; enfin je traduis *ousia* par le probable néologisme « étance », que je forge en français comme *ousia* est formé en grec, par substantivation du participe présent féminin (*ousa*) du verbe *einai* (« être »), prenant exemple sur Cicéron, qui avait forgé en latin le mot *essentia* pour traduire *ousia* dans les Dialogues de Platon. Pour tenter de préciser le sens qu'il faut donner à ce mot, disons que, dans une phrase de type « *s esti a* » (« *s est a* »), *s* est le *on* (l'« étant »), ce(lui) dont on dit qu'il « est » *a*, et *a* est l'*ousia* (l'« étance »), c'est-à-dire ce que l'on dit qu'est *s* (*to ti esti*, « le quoi c'est »). En termes grammaticaux modernes, *s*, *to on*, l'« étant », est le sujet, et *a*, l'*ousia*, l'« étance », est l'attribut.

a cherché à faire comprendre à travers l'ensemble de ses Dialogues. Tant qu'on n'a pas compris la position que défend l'Étranger dans le *Sophiste* et en quoi elle met un terme au « combat de géants » (*gigantomachia*, *Soph.* 246a4) entre « fils de la terre » et « amis des *eidè* » en proposant une approche différente de celle des uns comme des autres, des matérialistes comme des idéalistes, on n'a pas compris Platon.

Pour le comprendre, il faut réaliser que l'Étranger ne cherche pas à proposer une réponse alternative à la question que se posent les uns et les autres, celle de l'*ousia* (« étance »), celle de savoir ce qui « est/existe » et ce qui « n'est pas/n'existe pas », mais à faire comprendre aux uns et aux autres qu'ils vont trop vite en besogne et que la première question à se poser, avant celle-là, c'est celle du *logos* : toutes ces thèses sont exprimées à l'aide de mots et se traduisent par des *logoi* et donc, avant d'utiliser cet outil commun comme s'il était transparent à ce qu'il exprime, il convient de se demander comment il fonctionne et quels sont son pouvoir et ses limites, en d'autres termes, si, comment et jusqu'à quel point le *logos* nous donne accès à autre chose que les mots dont il se compose, c'est-à-dire des sons modulés ou des graphismes dessinés sur un support quelconque et supposés transcrire ces modulations sonores. C'est à cette question que cherche à répondre l'Étranger, et il doit le faire au moyen du *logos* et sans préjuger d'une quelconque « ontologie » préalable. Au moyen du *logos* puisque justement nous ne disposons pas d'un autre outil pour le faire, ou en tout cas pour partager avec d'autres le fruit de nos réflexions, et plus précisément au moyen du *dialegesthai*, du dialogue, dont il convient de comprendre le pouvoir (*hè tou dialegesthai dunamis*, cf. *Rep.* VI, 511b4), qui est justement ce qui fait la différence, dans l'analogie de la Ligne, entre le premier et le second sous-segment de l'intelligible ; et sans préjuger d'une quelconque « ontologie » préalable pour être cohérent avec l'affirmation que c'est par là qu'il faut commencer, *pas* par un discours sur l'« être », sur l'« étant » ou sur l'« étance » (*ousia*). Et, au terme de cette réflexion, il apparaîtra que la question de l'« être » telle que se la posent aussi bien les fils de la terre que les amis des *eidè*, c'est-à-dire en termes d'exclusions, n'a pas de sens.²

Que l'Étranger soit parfaitement conscient du problème que pose le *logos* lui-même et sa non-transparence, c'est ce qui ressort en particulier de *Sophiste*, 242c8, où il qualifie de *muthoi* (« mythes ») les discours de tous ceux qui veulent ainsi faire un tri parmi les « étants » ; de 244b6-d10, où il montre que la thèse « un est » se contredit elle-même en posant deux noms pour dire « un » et, même si elle ne posait qu'un nom, se contredirait encore sauf à admettre que cet « un » n'est que le mot « un » ; de 252c2-9, où il souligne que, quelle que soit la thèse soutenue par les uns et les autres, ils ne peuvent se passer, pour la présenter, d'un vocabulaire minimum, qui inclut *einai* (« être »), premier mot de la liste qu'il donne, et d'autres mots qu'il faut supposer compris des interlocuteurs et qu'il faut assembler entre eux dans des phrases, d'une manière qui n'est pas nécessairement cohérente avec les thèses énoncées, en particulier dès lors qu'on prend conscience que les mots eux-mêmes *sont* (des mots), c'est-à-dire que « le *logos* est l'un d'entre les genres des étants » (*ton logon [...] tôn ontôn hen ti genôn einai*, 260a5-6), et donc aussi les mots qui le composent ; et surtout de 259d, sq., où il pose explicitement le problème du *logos* et plus spécifiquement du *pseudès logos* (« discours faux »).

Cette priorité de la question du *logos* lui-même est d'ailleurs la leçon du *Théétète*, le Dialogue qui précède justement le *Sophiste* dans la trilogie *Théétète*, *Sophiste*, *Politique*. Si en effet le *Théétète* échoue à définir le savoir (*epistèmè*), objet de son enquête, c'est parce qu'il introduit la question du *logos* à la fin, comme un dernier recours, et non pas au début, alors même que le *logos* est l'outil utilisé depuis le début pour chercher ce *logos* qui « définirait » le savoir et que Socrate a annoncé dès le début du Dialogue qu'il se proposait de faire « accoucher » Théétète

² « En termes d'exclusion », c'est-à-dire par « un examen critique visant, à propos des étants, à distinguer combien et lesquels c'est » (*krisin [...] tou ta ontà diorisasthai posa te kai poia estin*, *Soph.* 242c5-6), examen dont le résultat est donc de refuser l'« être/existence » à certaines « choses » que l'on nomme pourtant, ne serait-ce que pour dire qu'elles n'« existent » pas !

d'un *logos* sans que ce dernier ne se pose de questions sur le sens que Socrate donnait à cette assertion. Le résultat est une pétition de principe : Théétète propose comme troisième définition du savoir (*epistèmè*) l'opinion vraie (*alèthès doxa*) accompagnée de *logos*, sans se souvenir qu'en 190a5, lorsqu'il a proposé de définir le savoir comme opinion vraie, Socrate lui a fait admettre que l'opinion était une forme de *logos*, si bien que sa nouvelle proposition de définition devient « un *logos* vrai accompagné de *logos* » ! Et lorsque Socrate lui propose comme première définition possible du *logos*, « le [fait de] rendre manifeste sa pensée (*dianoia*) par le son au moyen de phrases et de mots » (*Theait.* 206d1-2), il ne se souvient pas non plus que, juste avant de présenter l'opinion comme une forme de *logos*, Socrate avait défini le *dianoesthai* (l'activité de penser) comme « un *logos* que l'âme elle-même mène de bout en bout avec elle-même sur ce qu'elle examine » (*Theait.* 189e6-7) : penser, c'est tenir un *logos* intérieur et le *logos*, c'est la manifestation sonore de la pensée ! On boucle ! Et pourtant, aucune des deux assertions de Socrate n'est fautive. Et d'ailleurs elles sont presque textuellement reprises par l'Étranger dans le *Sophiste*, à ceci près que lui les présente ensemble en mettant en évidence le fait qu'on peut prendre le mot *logos* dans un sens large où il inclut la pensée, ou dans un sens restreint où il ne concerne que l'expression vocale.³ Ce que Socrate cherche à montrer à Théétète avec ces deux « définitions » qui se mordent la queue à quelques pages de distance, ce sont les limites de ce jeu des définitions : définir, c'est remplacer un mot par d'autres mots, lesquels peuvent se définir aussi par d'autres mots, et ainsi de suite sans fin. La boucle est plus ou moins longue, mais on finit toujours par boucler, justement parce que les mots n'ont de sens que dans les *relations* qu'ils entretiennent les uns avec les autres, qui, seules, sont susceptibles de vérification.

La réponse donnée par l'Étranger trouve son fondement dans ce que j'appelle le « principe d'associations sélectives », principe énoncé une première fois de manière on ne peut plus générale à partir de 251e8, illustré ensuite par son application à cinq « très vastes genres » (*megista genè*) à partir de 254b7 et repris sur le cas particulier des mots à partir de 259d9. Ce principe exclut deux positions extrêmes, celle qui poserait que rien ne s'associe à rien et celle qui poserait que tout s'associe à tout, dans lesquelles on ne préjuge ni de ce qui pourrait ou pas « s'associer », ni de ce pourraient être ces « associations », mélanges, combinaisons, participations, communauté, ou autre, comme le montre la grande variabilité du vocabulaire utilisé par l'Étranger pour en parler, délibérée justement pour ne pas imposer tel ou tel terme de manière exclusive et parce qu'il ne précise pas la nature de ce qui entre dans ces « relations », à propos de quoi le vocabulaire est tout aussi fluctuant. À partir du moment où ces deux positions extrêmes sont exclues, ce qui n'est pas trop difficile à faire admettre tant elles sont extrêmes justement, il ne reste qu'une option, qui est que certaines « associations/mélanges/participations/communautés/... » sont possibles et pas d'autres, sans qu'on préjuge à ce point de la nature de ce qui pourrait participer ou pas à ces « associations/mélanges/participations/communautés/... ». La seule chose dont nous soyons sûrs à ce point est que nous associons des mots et que nous échangeons des propos au moyen de ces associations de mots. Et justement, pour la première illustration de ce principe, l'Étranger choisit cinq mots, *on* (« étant ») et à l'occasion diverses autres formes du verbe *einai* (« être »), *tauton* (« le même »), *thateron* (« l'autre »), *kinèsis* (« mouvement/changement/... ») et *stasis* (« repos/immobilité/immutabilité/stabilité/... »), sans se donner la peine de préciser le sens qu'il leur donne ni ce à quoi ils pourraient renvoyer au-delà d'eux-mêmes, car *cela importe peu*. La seule chose qui compte, c'est qu'il sait que personne, quel que soit le sens qu'il donne à ces mots, et en particulier aux mots *kinèsis* et *stasis*, n'acceptera que dire que *kinèsis* et *stasis*, c'est la même chose, et que tous au contraire accepteront de dire que *kinèsis* est autre que *stasis*. Cela suffit pour montrer que tous les inter-

³ « Donc, pensée et logos, [c'est] la même chose, sauf que le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même sans [qu'un] son [soit] produit, cela même, nous l'avons nommé "pensée" [...] Mais par contre, le courant [émanant] d'elle sortant par la bouche avec accompagnement de bruit est appelé "logos" » (*Soph.* 263e3-8).

locuteurs, et tous les lecteurs, qui sont dans la même situation, acceptent implicitement le principe d'associations sélectives dans ce cas-là au moins. Mais il suffit de l'accepter dans un cas pour qu'il soit valide, puisqu'accepter une « combinaison » suffit à exclure le cas où rien ne se combine/mélange/associe/... à rien et accepter un refus de combinaison suffit à exclure le cas où tout se combine/mélange/associe/... à tout. Et cela, qu'on pense *stasis* et *kinèsis* comme seulement des mots ou qu'on suppose qu'ils renvoient à autre chose, dont peu importe la nature, et qu'on pense les phrases d'inclusion et d'exclusion comme s'appliquant à ces quelque chose ou seulement aux mots.

Si donc toutes les associations/combinaisons/mélanges/communautés/participations/... ne sont pas possibles, la question qui se pose aussitôt est celle de savoir comment on peut déterminer celles qui le sont et celles qui ne le sont pas. Pour répondre à cette question, l'Étranger commence, à partir de 261d1, par cibler l'application du principe maintenant admis au cas des mots. En effet, comme il n'a pas précisé jusque-là ce qui pouvait ou pas entrer en combinaison, le principe d'association sélective pourrait être valide dans sa plus grande généralité sans être nécessairement valide dans le cas des seuls mots. En d'autres termes, les mots pourraient ne pas s'associer à n'importe quoi de ce qui n'est pas des mots, mais néanmoins s'associer sans restriction entre eux. Une fois qu'il a fait admettre que le principe s'applique entre mots, en faisant admettre qu'une suite de noms sans verbes ou une suite de verbes sans noms ne constituait pas un *logos* porteur de sens (en dehors de tout contexte de dialogue qui pourrait en faire une *réponse* sensée), il met en pratique, sans l'énoncer de manière théorique, le second principe qui fonde sa réponse, le principe de validation par l'expérience partagée à travers le dialogue, en donnant deux exemples de phrases courtes dont tout le monde s'accorde à dire que l'une est vraie (ou, pour le lecteur, pourrait être vraie) et l'autre fausse (ou, pour le lecteur, ne peut pas être vraie). Ces deux phrases portent l'une et l'autre sur un comportement supposé de son interlocuteur au moment où elles sont énoncées et elles sont donc acceptables ou pas pour l'intéressé, vraisemblables ou pas pour le lecteur qui n'était pas présent à l'entretien, qui n'a d'ailleurs jamais eu lieu dans la réalité, mais sort tout droit de l'imagination de Platon.⁴

Il y a donc une « objectivité » qui s'impose au langage et que nous admettons tous jusqu'à un certain point dans la vie courante. L'Étranger a choisi ses exemples (« Théétète reste assis », « Théétète vole ») dans un registre aussi factuel que possible, ne faisant appel qu'à la vue (donc acceptable même par les prisonniers enchaînés de l'allégorie de la Caverne) et n'imposant aucun jugement de valeur (comme ç'aurait été le cas s'il avait choisi comme exemple « Théétète est laid », ou « Théétète est un sot », ou « Théétète est un éléate »), justement pour faire toucher du doigt que tous admettent ces principes dans la vie courante.⁵ Pour prendre un autre exemple qui n'est pas de Platon, si je dis à mon voisin de table : « Passe-moi du pain » et qu'il exécute l'action que j'attendais de lui en me tendant l'objet que j'avais dans l'idée en utilisant le mot « pain », alors, j'ai la preuve que « passer » et « pain » ont une « objectivité » qui n'est pas un produit de mon imagination et qui est la même pour mon voisin et pour moi.

Les mots, certains au moins, renvoient donc à quelque chose qui n'est pas eux et qui a une certaine « objectivité ». D'accord, mais à quoi ? Quelle est la nature de ce à quoi ils renvoient ? La seule manière de répondre à cette question, c'est de le faire avec des mots, et ça ne fait que déplacer le problème. Un mot seul ne nous apprend rien sur ce à quoi il pourrait être associé,

⁴ Qu'il ait vraiment eu lieu dans la vie du Socrate historique ne changerait d'ailleurs rien pour les auditeurs et lecteurs du Dialogue de Platon qui, de toute façon, n'auraient pas été témoins de cet événement « historique ».

⁵ Si je traduis le premier exemple de l'Étranger, qui est en grec *Theaithètos kathètai*, par « Théétète reste assis » plutôt que par le classique « Théétète est assis », c'est d'une part pour ne pas introduire dans la traduction le verbe « être », qui n'est pas dans le grec et qui est particulièrement sensible dans le cadre de ce Dialogue, et d'autre part pour tenter de faire sentir par le blanc souligné entre « reste » et « assis » que dans le grec, ces deux mots traduisent un seul mot. Ce second point n'est pas déterminant ici, mais il l'est dans le contexte du Dialogue, où l'Étranger fait référence à cette phrase comme étant la plus petite phrase sensée possible du fait qu'elle n'utilise que deux mots, un nom et un verbe.

puisqu'il n'en est même pas une image, de quelque nature que ce soit, mais seulement un *dèlôma* (261e5, 262a3), un « révélateur », une simple étiquette.⁶ La seule chose que nous pouvons exprimer par le *logos*, ce sont des *relations*, comme le suggère le fait que, pour faire une phrase sensée, il faut au moins combiner un nom à un verbe, c'est-à-dire associer un sujet à une activité (au sens large, pouvant inclure passivité, comme le montre l'exemple choisi par l'Étranger « Théétète reste_assis ») ou à un attribut. C'est ce que dit l'Étranger en 262c2-4 lorsqu'il explique qu'un assemblage de mots ne constitue pas un *logos* si « *les sons produits ne révèlent ni activité, ni inactivité, ni étance d'un étant ou d'un n'étant pas* » (*praxin oud' apraxia oude ousian ontos oude mè ontos dêloi ta phônèthenta*).⁷ Donner un nom à ce à quoi sont associés les noms permet d'en parler, mais ne nous apprend rien sur ce que ça pourrait être. C'est seulement par des mises en relation avec d'autres mots qu'on pourra espérer en améliorer notre compréhension qui, elle, ne pourra se situer qu'au-delà des mots et donc rester indicible.

Le mot que choisit l'Étranger pour ce rôle, c'est-à-dire pour désigner ce à quoi renvoie un mot, c'est le mot *eidos*, comme on peut s'en rendre compte en 259e5-6, lorsqu'il explique que « [c'est] *au moyen de l'entrelacement des eidè les uns avec les autres [que] le logos se produit pour nous* » (*dia tèn allèlôn tòn eidôn sumplokèn ho logos gegonen hèmin*). Entrelacer des mots, c'est donc tenter de rendre compte avec ces mots d'entrelacements supposés entre des *eidè*, et c'est cela qui donne sens à des productions de modulations sonores et en fait un *logos*. Mais comment faut-il comprendre *eidos* dans cette phrase ? Sûrement pas comme le comprennent les amis des *eidè*, de manière sélective. La formule que je viens de citer apparaît au début de l'explication qui aboutit à celle que j'ai citée juste avant, qui précise quel type d'entrelacement est requis pour avoir un *logos* et conduit aux exemples où il est question de Théétète, de rester assis et de voler. L'Étranger n'est pas ici en train de parler d'*eidè* au sens des « formes/idées » de la supposée théorie du même nom attribuée à Platon, qui est en fait celle des amis des *eidè*, mais de *n'importe quoi* à quoi l'on attribue un nom, « nom » étant ici pris dans un sens large incluant les verbes décrivant des actions/inactions.

Et loin de remettre en cause les propos de Socrate dans la *République*, cette compréhension la rejoint et la confirme. Il suffit, pour s'en rendre compte, de se reporter à ce que dit Socrate pour introduire les considérations sur les différentes sortes de lits à la fin du Dialogue, décrivant cette approche comme sa « démarche habituelle » (*eiôthuia methodos*, *Rép.*) : « *nous avons en effet l'habitude, me semble-t-il, de poser (tithesthai) un certain eidos unique pour chacune des pluralités (peri hekasta ta polla) auxquelles nous attribuons le même nom (onoma)* » (*Rép.* X, 596a6). Que nous dit cette assertion bien comprise ? Que c'est Socrate et ceux qui pratiquent comme lui qui « posent » un *eidos* associé à des *polla* (« multitudes/pluralités », sans qu'on

⁶ Le mot *dèloma*, substantif d'action dérivé du verbe *dèloum*, « rendre visible, montrer, manifester », lui-même dérivé du nom *dèlos*, qui signifie « visible, clair, manifeste, évident », est utilisé par l'Étranger en 261e5 dans ce qui peut passer pour une définition générale des mots : « *les révélateurs par le moyen du son à propos de l'étance* » (*tôn tèn phônèi peri tèn ousian dêlomatôn*), dont il distingue deux « genres », les noms (*onomata*) et les verbes (*rhèmata*), et à nouveau en 262a3, dans la définition des verbes comme « *révélateur à propos des activités* » (*to epi tais praxisin dêloma*). C'est aussi l'un des mots utilisés par Socrate dans le *Cratyle* pour parler de la relation des mots aux *pragmata* (« faits/choses ») auxquels ils font référence (on y trouve en effet 8 des 11 occurrences de *dèlôma* dans l'ensemble des Dialogues).

⁷ Les traductions de la seconde partie de ce membre de phrase par des personnes qui n'ont pas compris le *Sophiste* laissent rêveur, alors qu'il est parfaitement clair dès qu'on cesse de vouloir traduire par « être » ou mot similaire à la fois *on* (« étant »), *einai* (« être ») et *ousia* (« étance ») sans chercher à les distinguer et de faire une lecture « existentielle » du Dialogue, c'est-à-dire une lecture qui reste au niveau du combat entre fils de la terre et amis des *eidè* sur ce qui est/existe et ce qui n'est pas/n'existe pas : l'Étranger fait un cas particulier de l'emploi du verbe *einai* (« être ») qui n'est pas un verbe comme les autres et n'implique par lui-même ni action (et surtout pas celle d'« exister »), ni inaction, mais seulement l'association d'une *ousia* (« étance », c'est-à-dire ici « attribut ») à un *on* (« étant », c'est-à-dire « sujet ») ou au contraire la négation de la pertinence d'une telle association par l'association d'une *ousia* (« étance/attribut ») à un *mè on*, c'est-à-dire à un sujet, donc un « étant » (*on*), « n'étant pas » (*mè*) ce que suggère l'*ousia*/attribut en cause.

précise de quoi) qu'on appelle du même nom. Le verbe traduit par « poser » est *titesthai*, infinitif présent moyen du verbe *tithenai*, qui signifie au sens premier « poser », et de là « instituer », voire « créer », le moyen ajoutant la nuance « pour les besoins propres du sujet ». Socrate ne parle donc pas ici de découvrir dans un ciel d'idées pures des *eidè* préexistantes dont les réalités sensibles ne seraient que de pâles copies, mais de poser/créer, pour ses besoins propres et pour les besoins du *logos*, des *eidè* derrière chaque mot utilisé, que ce mot renvoie à des réalités matérielles et sensibles ou à des réalités intelligibles et immatérielles. Et s'il choisit ce mot *eidos*, dont le sens premier est « apparence visible », c'est parce que, comme il l'a dit préalablement dans l'allégorie de la Caverne, ce sont les prisonniers enchaînés, qui ne voient donc que les ombres sur la paroi de la caverne, qui commencent à leur donner des noms et que donc, pour ces mots-là au moins, ce qui justifie l'emploi d'un nom commun, c'est la communauté d'apparence visible.⁸ Et pour ne pas perturber la compréhension, il conserve le même terme dans le registre visible et dans le registre intelligible, ce qui explique que, dans l'analogie de la Ligne, il parle successivement d'*horômena eidè* (« *eidè* vus ») en *Rep.* VI, 510d5 et, quelques lignes plus loin, en 511a3, de *noèton eidos* (« *eidos* intelligible/pensé »).

Est-ce à dire que chacun peut « créer » des *eidè* à sa guise ? Oui et non ! Oui, car, jusqu'à un certain point, chacun peut créer des noms à l'occasion, comme le montre justement l'Étranger dans le *Sophiste*, en passant son temps à forger des néologismes.⁹ Mais ce travail est soumis à validation par le *dialegesthai*. En effet, le langage ne prend sens, pour les animaux destinés à vivre en société dans des *poleis* (« cités »), c'est-à-dire ces animaux « politiques » que sont les êtres humains, que dans le dialogue, dans l'activité du *dialegesthai*, et pour autant qu'il permet une certaine efficacité dans l'action en commun. C'est donc bien le test du partage d'expériences par le *dialegesthai* qui est la pierre de touche de la pertinence du *logos*. Comme je l'ai déjà dit, ce partage permet de mettre en évidence l'« objectivité » de certains au moins des *eidè* que nous (sup)posons derrière les mots que nous utilisons. On donne des noms à des *pragmata*, c'est-à-dire des « faits » qui agissent (*prattein*, dont dérive *pragma*) sur notre âme soit par l'intermédiaire des sens, soit en sollicitant directement notre *nous* (« intelligence, esprit »), et par rapport auxquels notre âme est donc, dans un premier temps au moins, « passive » (*paschein*), qui constituent pour nous des *pathêmata* (« affections »). Nous ne pouvons savoir ce que sont ces « activateurs » de nos sens et de notre esprit *en eux-mêmes* (*auta*), puisque, par définition, nous n'en percevons que ce que la nature même de nos sens et de notre esprit d'êtres humains, plus ou moins performants en chaque individu, nous permettent d'en appréhender, mais nous

⁸ Cf. *Rép.* VII, 515b4-5 : « Eh bien ! Sans doute, s'ils étaient capables de dialoguer (*dialegesthai*) entre eux, les [choses] présentes étant les mêmes, ne crois-tu pas qu'ils prendraient l'habitude de donner des noms à ces [choses] mêmes qu'ils voient ? » (je lis pour ce texte la leçon *ei oun dialegesthai hoioi t' eien pros allèlous, ou tauta* [accentué comme crase de *ta auta*] *hègei an ta paronta autous nomizein onomazein haper horôien*).

⁹ C'est un des propos de la méthode de division qu'il utilise et de sa manière apparemment peu naturelle de la mettre en œuvre, que de lui permettre d'avoir à forger ces néologismes, qui sont pourtant parfaitement compréhensibles, même vingt-cinq siècles plus tard par des gens dont le grec ancien n'est pas la langue natale, justement parce qu'ils arrivent au termes d'une explication qui les « appelle » et ne prétendent pas nous faire connaître ce qu'ils ne font que nommer. Bien sûr, on ne peut pas avoir la certitude qu'à chaque fois que l'Étranger utilise un mot qu'on ne trouve que dans le *Sophiste* et dans aucun autre texte grec conservé, ou qu'on ne trouve pas dans les textes antérieurs et contemporains de Platon, cela veut dire que c'est un néologisme, mais l'accumulation de telles situations dans ce Dialogue suggère que c'est un choix délibéré de Platon et que certains au moins de ces mots, sinon tous, sont des créations de sa part. Ainsi, rien que dans l'exemple initial de la pêche à la ligne, les candidats à ce statut de néologismes, c'est-à-dire les mots qu'on ne trouve nulle part ailleurs que dans le *Sophiste*, sont : *cheirôtikon* (acquisition par capture plutôt que par échange, 219d8), *zôiothèrikon* (chasse des êtres vivants, 220a4), *pezothèrikon* (chasse des vivants marcheurs, par opposition aux vivants volant ou nageurs, 220a8), *neustikon* (pour qualifier les vivants « nageurs » incluant ceux qui « nagent » dans l'air aussi bien que dans l'eau, 220a8), *enugrothèrikon* (la chasse aux animaux vivant dans cette « humidité » de l'air aussi bien que de l'eau, 220a9), *ornitheutikè* (chasse aux oiseaux, 220b5), *erkothèrikon* (pêche au moyen de « clôtures » comme des filets, des nasses, des casiers, etc., 220c7), *plèktikon* (pêche au moyen de « coups » frappés avec, par exemple un harpon ou un hameçon, 220d1), *pureutikon* (pêche de nuit à la lueur de feux, 220d7), *agkistreutikon* (pêche à l'hameçon, 220d10).

pouvons au moins confronter nos perceptions dans le dialogue pour tenter de coopérer de manière plus efficace grâce à ces échanges. Et il se trouve que, dans un certain nombre de cas au moins, ça marche. C'est ce que veut dire Socrate dans le *Gorgias* lorsque, au moment où Calliclès fait irruption dans la discussion avec Polos, il lui dit :

Si quelque chose de ce qu'éprouvent les hommes, autre pour les uns, autre pour les autres, n'était pas le même, mais si l'un d'entre nous éprouvait quelque chose qui lui serait propre différent de ce qu'éprouvent les autres, il ne serait pas facile de faire connaître à autrui sa propre affection (ei mè ti èn tois anthrôpoi pathos, tois men allo ti, tois de allo ti, to auto, alla tis hêmôn idion ti epaschen pathos è hoi alloi, ouk an èn rhaidion endeixasthai tôi heterôi to heautou pathèma) (Gorg. 481c5-d1).

Et c'est ce qu'il veut dire encore dans l'analogie de la Ligne, à la fin du livre VI de la *République*, en utilisant le mot *pathèmata* en 511d7 pour décrire ce qu'il demande à Glaucon d'associer à chaque segment de la ligne qu'il vient de décrire. Cette analogie, lue en parallèle avec l'allégorie de la Caverne qui la suit immédiatement et en donne une illustration dynamique dans le cadre d'un processus d'éducation (*paideia*, *Rep.* VII, 514a2), n'est en effet pas une tentative d'identification des différents types de « choses » qui s'offrent à notre connaissance (objets sensibles, objets « mathématiques », quoi que cela veuille dire, « formes/idées », etc., par exemple), mais un inventaire des différents modes d'appréhension par notre âme de ce qui la sollicite. Nos moyens de perception de notre environnement sont de deux ordres : les sens, et Socrate se concentre sur le plus prégnant d'entre eux, la vue, et l'intelligence. Et ce que cherche à montrer Socrate dans l'analogie, c'est que, dans ces deux ordres, visible (*horaton*) et intelligible (*noèton*), nous sommes exposés au même danger, celui de prendre l'« image » de ce que nous percevons, l'apparence visible dans le visible, le nom et les assemblages qu'on en fait dans l'intelligible, pour l'« original » de ces « images ». Mais nulle part, il ne dit que ce qui active notre esprit est *toujours* différent de ce qui active nos sens. Ce qui diffère, c'est la perception que nous en donne chaque « organe », intelligence (*nous*) comprise, au moins pour ceux qui sont perceptibles par plusieurs organes, par exemple la vue, l'ouïe et le toucher. Et si certaines « choses » ne sont perceptibles *que* par l'intelligence, tout ce qui est perceptible par les sens, qui ne font qu'alimenter l'intelligence, est *aussi* perceptible directement par l'intelligence.

C'est ce que montre l'allégorie de la Caverne bien comprise, qui permet d'illustrer les quatre *pathèmata* identifiés par Socrate dans l'analogie de la Ligne. Cette allégorie nous montre les *anthrôpoi* en tant que sujets capable de connaître (les prisonniers enchaînés au fond de la caverne), spectateurs du théâtre du monde, dans lequel le principal objet de connaissance qui leur est proposé, le seul qui soit explicitement nommé à tous les stades de la progression du prisonnier libéré, c'est-à-dire avançant dans la connaissance, ce sont les *anthrôpoi*, figurés différemment pour chacun des quatre niveau d'appréhension mis en évidence par l'analogie de la Ligne. Au départ, ils ne sont perçus que par leur apparence visible, figurée par les ombres d'objets dépassant d'un mur derrière eux et éclairés par un feu loin derrière le mur, que les prisonniers enchaînés voient sur la paroi de la caverne qui leur fait face. Mais ces ombres ne sont pas des ombres d'*anthrôpoi*, puisque les âmes, qui sont à proprement parler les *anthrôpoi*, ne sont pas perceptibles par les sens, mais des ombres de statues d'hommes (*andriantas*, 514c1) dépassant du mur qui cache les *anthrôpoi*/âmes qui « animent » ces « corps » d'hommes sexués en marchant derrière le mur.¹⁰ Les ombres correspondent donc au premier niveau de perception dans

¹⁰ Que ce soit les âmes (*psuchai*) qui constituent à proprement parler les *anthrôpoi*, c'est ce que Socrate fait admettre à Alcibiade dans le Dialogue éponyme : « l'âme est l'homme » (*hè psuchè estin anthrôpos*, *Alc.* 130c5-6). Le caractère « sexué » des statues représentant les corps est suggéré par l'emploi du mot *andriantas* pour les désigner, mot formé sur la racine *andr-* du mot *anèr* (*andros* au génitif), qui signifie « homme » par opposition à « femme » (*gunè*), là où *anthrôpos* signifie « homme » par opposition à animal ou dieu, c'est-à-dire « être humain » sans distinction de sexe.

le visible, le *pathèma* (« affection ») que Socrate appelle *eikasia*, celui où l'on prend une simple image, l'apparence visible, pour la réalité de ce dont elle est image.¹¹ Le retournement à l'intérieur de la caverne du prisonnier libéré de ses chaînes lui permet de voir les statues dépassant du mur, mais pas encore les porteurs/âmes cachés par le mur, car les âmes ne sont perceptibles que dans l'ordre intelligible, c'est-à-dire hors de la caverne. Ce second stade, qui permet au prisonnier libéré de prendre conscience du fait que les ombres n'étaient que cela, des « images », et d'en voir les originaux matériels, les statues, correspond au *pathèma* appelé *pistis* par Socrate dans l'analogie de la Ligne. Ce nom, qui signifie « confiance, croyance », traduit l'état d'esprit de celui qui a compris que les objets matériels, dont les corps d'hommes, ne se limitent pas à l'apparence qu'en perçoit la vue, et qui fait confiance à ses sens pour les besoins de la vie courante, sans chercher à aller plus loin et à supposer une composante « immatérielle » à ces réalités matérielles. Aller plus loin et accéder à une nouvelle appréhension, par l'intelligence seule, suppose de sortir de la caverne. Et, une fois dehors, le prisonnier libéré retrouve, sous une autre « apparence », tout ce dont il percevait les composantes sensibles à l'intérieur de la caverne, et en particulier les *anthrôpoi*, mentionnés *au pluriel* en 516a7.¹² Mais là encore, il passe successivement par deux niveaux de perception : dans un premier temps, il n'en perçoit que des ombres et des reflets, mais des ombres et des reflets intelligibles, cette fois-ci. Que sont ces ombres et ces reflets intelligibles ? Socrate ne le dit pas et nous laisse le soin de « décoder » son allégorie. On peut penser que les « ombres » intelligibles, ce sont les noms associés à ces réalités intelligibles et en outre, pour les *anthrôpoi*, leurs *logoi*, qui nous donnent effectivement une « image » d'eux. Quant aux reflets intelligibles, ce sont sans doute les *logoi* tenus par d'autres sur eux.¹³ Ce stade des « images » intelligibles correspond au *pathèma* appelé *dianoia* par Socrate dans l'analogie de la Ligne. Et, comme on l'a vu, la *dianoia*, pour Socrate comme pour l'Étranger, est un *logos* intérieur de l'âme. De fait, hors de la caverne, il n'y a plus de *dialogos*, qui supposerait son (parole) ou image (écrit) et donc tout ce qui est décrit est ce qui se passe dans la pensée du prisonnier libéré et sorti de la caverne.¹⁴ Les ombres et les reflets intelligibles sont donc à proprement parler, non pas les propos tenus par d'autres, mais leur

¹¹ Dans l'analogie de la Ligne, lorsque Socrate introduit le stade des « images », pour préciser ce qu'il entend par *eikôn* (« image »), il donne deux exemples d'images naturelles (le seul type d'images qui l'intéresse ici), c'est-à-dire non produits par l'activité humaine, les ombres et les reflets. Les ombres sont faciles à retrouver dans l'allégorie de la Caverne, puisqu'il utilise le même mot pour parler de ce que voient les prisonniers enchaînés devant eux. Mais les reflets ne sont pas absents non plus, sauf qu'ils ne sont plus des reflets visuels, mais des reflets sonores : c'est l'écho de la voix des porteurs cachés par le mur (515b7-9). Socrate se concentre sur la vue, mais il a aussi besoin du son pour faire parler et dialoguer ses prisonniers enchaînés (cf. 515b4-5) dès ce premier stade, puisque ce qui spécifie les *anthrôpoi*, même enchaînés, c'est l'aptitude au *logos*.

¹² Socrate ne mentionne explicitement à ce point que les *anthrôpoi*, au pluriel, mais fait suivre cette mention des mots *ta tôn allôn*, dans l'expression *tas skias... kai... ta te tôn anthrôpôn kai ta tôn allôn eidôla* (« les ombres... et... les images (dans les eaux) des hommes et celles des autres [choses] », 516a6-7). Quand il décrivait l'intérieur de la caverne, il était plus précis et parlait, à propos des statues et autres objets dépassant du mur, d'« *ustensiles de toutes sortes [...] et des statues d'hommes et autres animaux en pierre et en bois et façonnés de toutes les manières possibles* » (514c1-515a2). C'est que, dans l'ordre du visible, tout le monde peut se rendre compte qu'il existe, à côté des *anthrôpoi*, une multitude de choses, dont certaines sont les produits de l'activité humaine, alors que, dans l'ordre de l'intelligible, en dehors des *anthrôpoi* perçus par leurs *logoi*, ce qu'il y a d'autre à comprendre comme plus que matériel est justement moins évident pour la plupart. C'est donc à chacun de déterminer ce qu'il accepte de mettre derrière le *tôn allôn*. Mais ce qui est important, c'est le pluriel à propos des *anthrôpoi* : ce sont bien les âmes *individuelles* dont il est question ici, pas d'une « forme/idée » de l'Homme.

¹³ Cette manière de voir est cohérente avec ce que j'ai dit dans la note 11 sur le fait que les « reflets » sensibles que mentionne l'allégorie, c'est l'écho des voix des porteurs contre la paroi de la caverne.

¹⁴ Il n'est question de dialogue dans l'allégorie qu'à l'intérieur de la caverne : d'une part entre les prisonniers enchaînés, qui sont décrits comme « *capables de dialoguer* » en 515b4 et donnant des noms aux ombres qu'ils voient passer, et qui entendent l'écho des paroles des porteurs (qui sont leur vrai « moi », leurs âmes) ; d'autre part après la libération du prisonnier et son retournement, où une conversation est supposée entre le prisonnier libéré et « quelqu'un » qui le questionne (515d1-5) ; et finalement, au retour du prisonnier libéré dans la caverne après son séjour au-dehors.

saisie par l'esprit du prisonnier libéré. Mais il reste que la *dianoia* de l'analogie de la Ligne traduit une forme de pensée qui reste prisonnière des mots et n'a pas encore réalisé que ceux-ci ne sont que des « images » des *eidè* qui leur sont associés et ne nous offrent que des « reflets » de ceux qui les prononcent. Le dernier stade, c'est celui où l'on a compris que ce qui est à comprendre est au-delà des mots et qu'il faut savoir y accéder sans être prisonnier des mots. Et, pour nous donner un exemple concret de ce problème, et tester notre aptitude à y accéder, Socrate nomme ce *pathèma noèsis* (« pensée ») dans l'analogie de la Ligne, mais, quand il rappelle cette analogie vers la fin du livre VII (533e7-534a8), il l'appelle *epistèmè* (« savoir ») et utilise *noèsis* pour l'ensemble des deux *pathèmata* de l'intelligible, en l'opposant à *doxa* (« opinion ») pour l'ensemble des deux *pathèmata* du visible. Sur ce dernier *pathèma*, Socrate est très concis et ne fait que le mentionner. Et pour cause : en parler, c'est le faire avec des mots, et donc redescendre au niveau de la *dianoia* ! L'accès à ce niveau est une affaire personnelle où chacun est seul avec lui-même.

Pour l'instant, nous avons parcouru les quatre segments de la ligne uniquement à propos de sensibles, dont en particulier *les anthrôpoi*, vus successivement comme ombres de statues, comme statues d'hommes, comme ombres et reflets d'*anthrôpoi* hors de la caverne et comme *anthrôpoi* hors de la caverne, chaque appréhension nouvelle nous apprenant plus de choses sur chacun d'eux. Et nous n'avons rien trouvé qui puisse figurer une quelconque « forme/idée de l'Homme », unique, puisqu'il a toujours été question, même hors de la caverne, des *anthrôpoi* au pluriel, et encore moins d'une forme/idée du beau, ou du juste, ou du bon. Et pourtant, à propos des *anthrôpoi*, nous avons été jusqu'au niveau des *eidè* intelligibles, celui de la *noèsis/epistèmè*, ce qui suggère qu'il y a des *eidè*, non seulement visibles, mais aussi intelligibles, des *anthrôpoi* individuellement. Et de fait, s'il y a *eidòs* de chaque pluralité à laquelle on donne le même nom, pourquoi n'y en aurait-il pas derrière la multiplicité des images, propos, agissements, etc., de la personne à laquelle on donne le nom de Socrate, ou de Théétète, ou n'importe quel autre nom propre ? Pas seulement un *eidòs* visible, qui d'ailleurs, lui, change au fil des ans, mais aussi un *eidòs* intelligible, qui ne s'attache pas à l'apparence visible de Socrate, mais à ce qui permet de le comprendre et de le reconnaître au fil des Dialogues.

Ceci étant, les découvertes du prisonnier sorti de la caverne ne s'arrêtent pas là. Après s'être intéressé aux réalités « terrestres », non seulement selon ce qu'on en perçoit dans la caverne une fois libéré des chaînes, mais encore selon ce qu'on en perçoit hors de la caverne, indirectement (« ombres » et « reflets » intelligibles) et directement, il lui faut encore découvrir les réalités célestes qui, elles, n'ont pas de contrepartie dans la caverne.¹⁵ Et cette découverte des

¹⁵ C'est la raison pour laquelle Socrate, au début de l'analogie de la Ligne, demande à Glaucon de couper la ligne en deux segments « inégaux » (*anisa*, 509d6) et cela nous indique comment comprendre cette inégalité, sur laquelle Socrate n'en dit pas plus : le segment de l'intelligible est plus long que le segment du visible. Et cet éclairage donné par l'allégorie de la Caverne met un terme au débat qui a cours depuis l'antiquité sur la question de savoir s'il faut lire *anisa* (« inégaux ») ou *isa* (« égaux », par exemple en supposant un découpage de la séquence de lettres *anisa* en *an isa*). Cela permet aussi de comprendre que, lorsqu'il demande de couper ensuite chaque segment ainsi obtenu, celui du visible et celui de l'intelligible, *ana ton auton logon* (« selon le même *logos* », 509d7), expression dans laquelle la plupart des commentateurs comprennent *logon* au sens de « rapport » *mathématique* entre les longueurs des segments, il veut dire « selon le même *logos* » *l'un que l'autre* et non pas « selon le même *logos* » *que celui qui a servi à découper la ligne la première fois*. Il n'y a en effet aucune raison pour que le « rapport » entre on ne sait trop quelle mesure du nombre de réalités visibles/sensibles et on ne sait trop quelle mesure du nombre de réalités intelligible ayant ou pas une contrepartie visible/sensible soit le même que le rapport entre le nombre de réalités visibles/sensibles originales et le nombre de leurs images, ni l'un, ni l'autre n'étant d'ailleurs fixé une fois pour toutes. En fait, le *logos* auquel fait ici référence Socrate, qui est le même dans le visible et dans l'intelligible, n'est pas, malgré la coloration géométrique de l'analogie, un rapport *numérique*, mais une raison *logique* : le rapport entre original et « image », dès lors qu'on a compris que les mots et le *logos* étaient, dans l'intelligible, assimilables à des sortes d'« images » des réalités intelligibles qu'ils prétendent désigner, les *eidè* sous-jacentes, qui, elles, ne sont attachées à aucun mot particulier, ne serait-ce que du fait de la multiplicité des langues.

astres, de la lune et du soleil passe aussi par deux stades, celui des reflets (mentionné explicitement à propos du soleil) et celui de la contemplation directe, à supposer qu'elle soit possible.¹⁶ C'est là qu'il faut chercher les images dans l'allégorie de ce qu'on a l'habitude d'appeler les « formes/idées » platoniciennes, et Socrate lui-même le suggère en présentant, dans son commentaire de l'allégorie (517a8-c5), le soleil comme l'image de *hè tou agathou idea* (« l'idée du bon », 517b8-c1).¹⁷ Mais comment nous y retrouver dans cette accumulation de points lumineux qui, au premier regard, si l'on met de côté le soleil et la lune, semblent tous pareils ? C'est très précisément ce dont Socrate veut que nous prenions conscience à travers son allégorie : les « idées » intelligibles, qu'elles aient ou pas de contrepartie sensible, se ressemblent toutes, en ce qu'elles ne peuvent se représenter avec des formes ou des couleurs spécifique, mais se contentent de « briller » à travers les mots que nous y associons. Et, comme avec les étoiles du ciel, nous ne pouvons nous y retrouver là-dedans qu'en mettant en évidence des *relations* entre ces différents points, que nous appelons « constellations » dans le cas des étoiles et *logoi* dans le cas des idées. Dans l'allégorie, Socrate me mentionne que deux astres par leur nom spécifique, le soleil et la lune. Que le soleil représente l'« idée du bon », comme je l'ai déjà dit, il le suggère lui-même. Et la lune ? Je suggère qu'elle représente l'idée de l'Homme : tout comme, à propos des réalités terrestres hors de la caverne, Socrate ne mentionne explicitement que les *anthrôpoi*, des réalités célestes autres que le soleil, il ne mentionne par son nom que la lune, ce qui invite à rapprocher l'un de l'autre. Par ailleurs, ce qui caractérise la lune et la rend reconnaissable pour tous, c'est qu'elle est de loin le plus gros des astres dans le ciel nocturne, et donc celui qui attire spontanément notre regard. De même, l'Homme, dont nous sommes tous une instance, devrait être notre plus gros souci quand il s'agit d'apprendre à connaître, comme ne manquait pas de le rappeler à toute occasion Socrate : *gnôthi sauton*, « apprends à te connaître toi-même ».

Mais si toutes ces étoiles-idées peuvent nous aider à nous orienter dans la vie, comme le font les étoiles-étoiles pour les marins, ce qui éclaire vraiment notre esprit et lui permet de « voir » les réalités terrestres dans la lumière, c'est le soleil. Cela veut-il dire qu'il faut à tout prix chercher à « voir distinctement et contempler tel qu'il est le soleil lui-même tel qu'en lui-même dans son espace propre » (*ton hêlion...auton kath' hauton en tèn hautou chôrai... katidein kai theasasthai hoios estin*, 516b4-7) ? Que nous apprendrait, sur nous-mêmes, les autres *anthrôpoi* et tout le reste, la contemplation d'un disque tellement lumineux qu'il aveuglerait nos yeux et ruinerait notre vue, si nous pouvons contempler directement nous-mêmes, nos semblables et tout le reste dans sa lumière ? Ce qui importe, c'est de prendre conscience que le bon est ce qui donne sens à tout le reste et le rend intelligible, comme l'explique Socrate dans la mise en

¹⁶ Les « reflets » du soleil, ce sont les conceptions et les discours de la cité sur le « bon » et sur le « bien » (deux traductions possibles du grec *agathon*).

¹⁷ On ne peut pas comprendre Platon si l'on traduit *agathon* par « bien » et *hè tou agathou idea* par « l'idée du bien », car cela donne immédiatement un caractère trop exclusivement moral à ses propos. L'*anthrôpos* est un être composite, fait d'une âme tripartite hébergée dans un corps et le bonheur et la vie harmonieuse doivent prendre en compte *toutes* les parties de ce composé, chacune à sa juste place, comme l'explique le *Philèbe*. Il n'y a donc pas que le « bien » moral qui est en jeu ici, mais aussi ce qui est « bon » pour le corps, pour la partie désirante et multiple de l'âme, les *epithumiai* (au pluriel), etc., et aussi, mais pas exclusivement, le « bon » au niveau moral et éthique. Mais pour le Socrate de Platon, l'*anthrôpos* est un être fondamentalement égoïste : devant un choix possible, il choisit *toujours* ce qui lui paraît, à tort ou à raison, le meilleur *pour lui*. C'est ainsi que doit se comprendre le soi-disant « paradoxe » socratique que nul ne fait volontairement le mal : nul ne fait volontairement ce qu'il croit plus mauvais (pas nécessairement et pas exclusivement au sens moral) *pour lui* que les autres options qui s'offrent à lui à ce point. Ce n'est que par « égoïsme éclairé » que le philosophe consent à s'occuper des affaires de la cité : l'*anthrôpos* étant un animal destiné par nature à vivre en société, c'est-à-dire, dans les termes de l'époque, un animal « politique » (vivant dans une *polis*), il le fait lorsqu'il a compris qu'il était meilleur *pour lui* de consacrer du temps à organiser la vie sociale de la « cité » dans laquelle il vit que de laisser ce soin à des personnes moins compétentes que lui en la matière (cf. *Rep.* I, 347b5-d2). Et tant qu'il n'a pas compris ça, on ne peut pas le dire vraiment « philosophe ».

parallèle du bon et du soleil qui précède immédiatement l'analogie de la Ligne, qu'il est, dans les termes de cette analogie, le « *principe* (directeur) [qui n'est] *pas* [lui-même] *posé pour soutenir* [autre chose] » (*archè anupotheton*) dont l'identification fait la différence entre la démarche utilitariste de la *dianoia* du premier segment de l'intelligible, dans laquelle le *logos* sert simplement à résoudre des problèmes (géométrique ou autres) un à un en utilisant des mots comme soutiens (*hupotheseis*), sans s'interroger sur la nature de ce qui est derrière ces mots, même quand, comme les géomètres, on les utilise pour raisonner sur des « abstractions » dont on est conscient qu'elles ne sont pas les images matérielles auxquelles on les applique, et la démarche finaliste de la *noësis/epistèmè* du second segment de l'intelligible, dans laquelle on cherche à resituer chaque problème dans un tout plus vaste, et à les résoudre de manière cohérente les uns avec les autres par rapport à une finalité unique, le bon. Le bon est en effet

ce que poursuit toute âme et en vue de quoi elle fait toutes [choses], *augurant que c'est quelque chose, mais embarrassée et ne parvenant pas à saisir adéquatement ce que ça peut bien être ni jouir à son sujet d'une confiance stable comme à propos des autres* [choses] (*Rép.* VI, 505d11-e3)

et

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

Mais surtout, le bon est ce qui, dans l'intelligible, a une « objectivité » qui s'impose à tous et peut donc servir de critère ultime dans la validation du *logos* par l'expérience partagée dans le dialogue dès qu'on aborde des sujets abstraits où la validation ne peut se faire directement par les sens. Cette « objectivité » du bon, Socrate la met en évidence dans le *Théétète* en montrant qu'elle s'impose même au relativisme de Protagoras et de ses pareils, une première fois en *Théétète*, 172a1-b2, où il déclare que si, concernant ce qui est beau ou laid, juste ou injuste, pieux ou pas, chaque cité peut le définir par ses lois et usages sans que l'une puisse être dite plus sage qu'une autre, Protagoras lui-même n'oserait pas affirmer que toute loi qu'établirait une cité en la pensant bénéfique pour elle le serait nécessairement, et à nouveau en 177c6-d7, où il dit que, si certains sont prêts à admettre que

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

personne ne se risquerait à prétendre que

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

parce que, comme il l'explique aussitôt après, si chacun peut à la rigueur s'estimer juge de ce qu'il perçoit dans l'instant présent ou de ce qu'il a éprouvé dans le passé, personne n'est en mesure de prévoir le futur avec certitude. Et en effet, chacun a pu faire l'expérience du fait que quelque chose qu'il avait fait en le croyant bon pour lui, *selon ses propres critères, bons ou mauvais, du bon et du mauvais*, pouvait avoir des conséquences que, *selon ces mêmes critères*,

il considérerait mauvais pour lui. En d'autres termes, il ne suffit pas de vouloir que quelque chose soit bon pour soi pour que ça le soit en fait dans toutes ses conséquences.

Mais si le bon a ce caractère d'« objectivité » que tous sont obligés d'admettre, cela rejait-il sur le reste des « idées » abstraites comme celles que justement Socrate mentionne comme soumises à l'arbitraire dans les passages du Théétète que je viens de citer, le beau, le juste, le pieux ? Oui, si l'on comprend que le beau n'est autre que la trace du bon dans le sensible, visible et audible en particulier, que le juste n'est autre que le bon dans les comportements, privés et publics, et que le pieux n'est autre que le juste dans les relations avec les dieux, quoi que ce mot désigne.¹⁸ L'idée du bon est donc bien ce principe éclairant et unificateur qui donne sens au *logos*.

C'est ce travail explicatif et unificateur que Socrate associe, dans l'analogie de la Ligne, au second segment de l'intelligible, qui suppose une remontée vers l'*archè anupotheton* qu'est le bon et cherche à atteindre « *ce que le logos lui-même atteint par le pouvoir du dialegesthai* » (*Rep.* VI, 511b4).¹⁹ Socrate ne fait pas référence ici à on ne sait trop quelle « dialectique », considérée comme une technique particulière, et surtout pas à la méthode de division du *Sophiste*, mais tout simplement à la *pratique* du dialogue, qui, seule, a le pouvoir de donner sens

¹⁸ Pour le beau, on se reportera à l'*Hippias majeur*, pour le juste à la *République* et pour le pieux à l'*Euthyphron*. Mais qu'il soit clair qu'il ne faut pas chercher dans ces Dialogues, comme d'ailleurs dans tous les Dialogues dits « socratiques » ou « aporétiques », une « définition » des concepts examinés, au sens que pourrait donner à ce mot Aristote. Croire que ces Dialogues « échouent » parce qu'ils n'aboutissent pas à une telle « définition », c'est n'avoir rien compris à Platon ! Pour lui, comme je l'ai déjà dit, l'idée que l'on pourrait cerner un concept en remplaçant le mot qui le désigne par d'autres mots tout aussi problématiques que celui auquel on s'intéresse est ridicule. Ce qu'il faut faire au contraire, c'est balayer le plus largement possible tout le champ des sens possibles d'un mot pour en tester les limites (*horoi*) par rapport à d'autres concepts voisins et en délimiter (*horizein*) les frontières propres aussi bien que possible, tout en sachant que ces frontières ne sont pas rigoureuses et peuvent dépendre du contexte. La « définition » (*horos*) résultante se construit progressivement dans l'esprit des interlocuteurs en s'affranchissant justement des mots utilisés et ressemble plus à un « horizon » (le mot dérivé en français de *horizein*) qu'à un enclos réducteur. Au terme du Dialogue, ou bien l'interlocuteur/lecteur a saisi la complexité et les ambiguïtés de l'*eidōs* soumis à examen à travers un mot et n'a donc plus besoin qu'on lui en donne une « définition » nécessairement réductrice et faite d'autres mots, pas d'*eidē*, ou bien il n'a pas compris et une « définition » de dictionnaire ne lui servirait à rien. À propos du beau, on peut en particulier se reporter à la manière dont Socrate, dans l'*Hippias majeur*, part de la notion de *prepon* (« convenable ») pour progresser, via la notion de *chrēsimon* (« profitable »), vers celle d'*ōphelimon* (« bénéfique »), défini comme « *le profitable et le capable pour faire quelque chose en vue du bon* » (*to chrēsimon te kai to dunaton epi to agathon ti poiēsai*, *Hip. Mai.* 296d8-9), ou encore « *ce qui produit du bon* » (*to poioun agathon*, *Hip. Mai.* 296e7). Pour la justice, la *République* vise à la faire comprendre comme harmonie d'une âme tripartite (« justice » intérieure avec soi-même, dimension « psychologique » du Dialogue) comme fondement de l'harmonie sociale dans la cité (justice « sociale », dimension « politique » du Dialogue). Pour le pieux, l'idée que c'est la justice envers les dieux affleure dans l'*Euthyphron*, mais en quoi une telle définition serait-elle éclairante pour qui n'a qu'une notion embryonnaire de ce qu'est la « justice » (qu'il faut toute la *République* pour chercher à éclairer) et est incapable de préciser ce que sont les dieux ?

¹⁹ Les deux mots de cette expression, que je traduis par « *principe* (directeur) [qui n'est] *pas* [lui-même] *posé pour soutenir* [autre chose] », posent problème. Pour la comprendre, il faut garder présent à l'esprit le sens premier du verbe *archein*, dont dérive *archè*, qui est « marcher devant, montrer le chemin, conduire », avant d'en venir à signifier « commencer », ce que je cherche à rendre en parlant de « principe directeur ». Et il faut oublier le sens moderne qu'a pris « hypothétique » pour tenter de comprendre *anupotheton*, en évitant de lire *anupothetikon* pour traduire par « anhypothétique » compris comme « certain », mais revenir au sens premier du verbe *hupotithenai*, qui est « poser dessous » : être *hupotheton*, c'est être « posé dessous » pour servir de marche, de point d'appui, en vue d'atteindre autre chose situé plus haut, ce qu'est par exemple la justice pour ceux dont Socrate parle quand il dit qu'ils se contentent de paraître justes si cela peut leur valoir succès, considération, pouvoir, fortune, toutes choses qui les intéressent plus que la justice elle-même telle qu'ils la conçoivent, et qui est donc pour eux « au-dessus » de la justice telle qu'ils la comprennent. Dire (ou suggérer) que le bon est *anupotheton*, c'est tout simplement dire qu'il est recherché pour lui-même et pas comme une « marche » vers autre chose qui serait encore au-dessus de lui, c'est-à-dire supposé de plus grande valeur (notion évoquée par le sens usuel d'*ousia*, qui est « biens (en particulier fonciers), fortune »). Le bon ne « soutient » rien d'autre auquel il donnerait accès et qui aurait une plus « haute » valeur que lui.

au *logos*.²⁰ Un *anthrôpos* qui vivrait absolument seul de sa naissance à sa mort n'aurait pas besoin du *logos*, et d'ailleurs serait incapable d'en forger un tout seul à partir de rien. C'est donc parce que les êtres humains sont faits pour vivre en société et sont donc par nature des *politika zôia* qu'ils peuvent aussi devenir des *logika zôia*, des animaux doués de *logos* et capables de dialoguer entre eux pour tenter de coopérer plus efficacement pour améliorer leur sort commun dans les « cités » qu'ils habitent, c'est-à-dire pour rechercher et tenter de réaliser ce qui est le meilleur pour eux individuellement et collectivement.²¹

La pratique du *dialegethai* ne se limite pas aux échanges dans les activités pratiques du quotidien. Celles et ceux qui en ont la capacité doivent chercher à regarder plus loin que l'instant présent et se poser la question de la fin ultime de toutes nos actions, chercher à identifier et à suivre le principe directeur qui donne sens à toutes ces actions et à nos vies. Or ce principe ne peut être dans les réalités matérielles périssables et temporaires, mais dans quelque chose qui échappe au temps et à l'espace et qui ne change pas au gré de nos pérégrinations vers lui. Ce principe directeur, c'est, comme on l'a vu, le bon, qui est de l'ordre de l'intelligible et non pas du sensible. Le problème, c'est que, par rapport à ce principe transcendant, le pouvoir du *dialegethai* atteint ses limites puisqu'il ne peut se manifester qu'à travers des mots, qui n'en donnent que de pâles images. Mais c'est néanmoins le seul outil dont nous disposons pour tenter d'en approcher la compréhension, même si nous devons être conscients, pour ne pas en faire mauvais usage, du fait qu'il ne pourra jamais nous permettre d'accéder au savoir (*epistêmè*) certain et exhaustif sur lui, car prendre prétexte de cette limitation de cette part la plus divine qui est en nous pour tomber dans la *misologia* (cf. *Phédon*, 89d4), c'est renoncer à ce qui fait notre humanité, le *logos*.²² Mais le fait que nous ne puissions savoir, au sens le plus fort de ce terme, ce qu'il nous serait le plus important de savoir, que traduit le « je ne sais rien » de Socrate, ne veut pas dire qu'il n'y a pas une vérité (*alêtheia*) sur tout cela. Si la *psuchè* est immortelle, elle l'est que je le croie ou pas, et mon opinion sur la question n'y changera rien. Si au contraire l'homme n'est qu'un amas de cellules en constant renouvellement, limité à un corps mortel sans *psuchè* ou quoi que ce soit d'immatériel associé à ce corps, nous aurons beau parier notre vie sur l'hypothèse inverse et croire à la survie d'une « âme », cela ne fera pas

²⁰ C'est la raison pour laquelle il n'a écrit que des Dialogues, qui, tous, illustrent différentes manières de pratiquer le *dialegethai*, selon les interlocuteurs, le sujet de la discussion, le contexte, etc.

²¹ Que Platon ait eu une notion d'« évolution », même si elle n'était pas aussi développée que la nôtre, nous en trouvons des preuves, entre autre, dans la manière dont il fait décrire par son Socrate, au livre II de la *République*, la « genèse » de la *polis* (cf. *Rep.* II, 369b5, sq.), et au livres VIII et IX, la dégénérescence des différents types de gouvernement et l'« évolution » des citoyens accompagnant et induisant ces changements de régimes, ou encore, par rapport au sujet qui nous occupe, le *logos*, dans le *Cratyle*, où, à travers Socrate encore une fois, il se pose la question de l'origine des mots et se montre parfaitement conscient de l'évolution des langues et de la manière dont elles peuvent se contaminer les unes les autres, évolution à laquelle il contribue lui-même en toute connaissance de cause par la multiplicité des néologismes qu'il forge, en particulier dans le *Sophiste*, comme nous l'avons vu.

²² Le « savoir » certain (*epistêmè*) se caractérise pour Platon par le fait qu'il est enseignable de manière parfaitement convaincante pour tous, comme c'est le cas par exemple d'un théorème de géométrie comme celui que fait découvrir Socrate au petit esclave de Ménon. Or, sur les seuls sujets qui devraient compter pour nous, êtres humains, comme le sort qui nous attend à la mort, l'existence et l'immortalité de quelque chose de nous qui s'appellerait *psuchè* (« âme »), les questions relatives aux dieux, il nous est impossible, en tant qu'*anthrôpoi* mortels d'avoir des certitudes. Socrate est parfaitement conscient du fait que ses discours successifs dans le *Phédon* ne démontrent rien car, s'il pouvait « démontrer » l'immortalité de l'âme comme il avait pu montrer à l'esclave de Ménon la solution au problème du doublement du carré, il n'aurait pas besoins de six ou sept « preuves » successives (qui, justement, n'en sont pas). Il l'avoue d'ailleurs lui-même juste avant de boire la ciguë en parlant du « beau risque » (*kalos kindunos*, *Phaid.* 114d6) qu'il a pris en vivant toute sa vie, et en acceptant une condamnation à mort qu'il sait injuste mais qui respecte les formes légales, sur l'hypothèse de l'immortalité de l'âme et d'une notion de la justice qu'il nous a présentée dans la *République*. Les lois sont le produit, pas nécessairement, en fait jamais, parfait, du *logos* humain. Conditionner le respect des lois par son intérêt personnel, c'est nier le principe même de la loi et donc détruire le plus haut achèvement de ce qui nous constitue *anthrôpoi*, bref, c'est renoncer à notre humanité. C'est cela que cherche à nous faire comprendre le *Criton*.

« exister » cette *psuchè*. Bref, il y a une « objectivité » du monde qui nous entoure qui ne dépend pas de nous, mais que nous pouvons néanmoins tenter d'approcher à l'aide du *logos*, aussi bien dans l'ordre sensible que dans l'ordre « intelligible », par le partage des expériences au moyen du *dialegesthai*. Ce n'est certes pas parfait et l'on peut s'en lamenter, mais c'est mieux que rien. Le *Phédon* n'est certes pas probant, mais il multiplie les présomptions en soulignant des cohérences pointant vers un au-delà des mots qu'il appartient à chacune et à chacun individuellement de s'approprier ou de rejeter.

Et les *eidè* dans tout ça ? Les *eidè* (intelligibles) ne sont pas la « réalité » ultime, comme le prétend la « théorie des formes/idées » qu'on attribue à Platon, puisqu'ils ne sont que des « apparences ». « Apparences » intelligibles, certes, mais néanmoins « apparences ». Les *eidè* intelligibles sont au *nous* (« intelligence ») ce que les *eidè* visibles sont à la vue. Mais attention ! Un *eidòs* visible, ce n'est pas la manière dont telle ou telle personne, potentiellement myope ou daltonienne, voit ce qu'elle regarde, différente pour différentes personnes, mais l'apparence qu'aurait cela pour un œil humain aussi parfait que peut l'être un œil humain. C'est ce qui lui donne son objectivité. Cette « apparence » est conditionnée par la *nature* de l'œil humain, *pas* par les spécificités de telle ou telle paire d'yeux spécifiques appartenant à un individu particulier à un moment donné de sa vie et dans l'état plus ou moins déficient dans lequel ils sont à ce moment-là. Et c'est bien justement parce que cette « apparence » visuelle ne dépend pas de l'état de la vue de chacun qu'il peut y avoir quelque chose de commun entre les perceptions plus ou moins déficientes et donc jusqu'à un certain point différentes dans le détail des différents individus qui regardent la même chose, et que cette ressemblance entre perceptions multiples par des individus distincts permet de partager un *logos* et de s'entendre sur des noms. Pour le dire dans l'imagerie de l'allégorie de la Caverne, les *eidè* visibles, ce sont les ombres sur la paroi de la caverne, les mêmes pour tous les prisonniers, pas la manière dont chacun les perçoit. De la même manière, l'*eidòs* intelligible de quelque chose, matériel ou immatériel, perçu par l'esprit, n'est pas ce qui se forme dans l'esprit d'un individu particulier sous l'effet de ce *pathèma*, mais ce que pourrait percevoir de ce qui est en cause un esprit humain aussi parfait que peut l'être un esprit humain. Et c'est ce qui, là aussi, donne à cet *eidòs* une certaine « objectivité ». Mais cela ne garantit pas que ces *eidè* intelligibles sont la représentation parfaitement adéquate et exhaustive de ce dont ils ne sont que les *eidè*, et encore moins qu'ils sont les ça-mêmes, les *auta*. Et d'ailleurs, il nous est impossible de savoir si c'est le cas ou pas puisque, par définition, nous ne pouvons appréhender que ce que nous permettent d'appréhender nos sens et notre intelligence. Lorsque Socrate, dans l'allégorie de la Caverne, au dernier stade de progression du prisonnier libéré hors de la caverne, parle de voir les *anthrôpoi* et tout le reste, non plus à travers des ombres et des images, mais *auta* (*Rep.* VII, 516a8), il ne s'agit encore que de « voir », même si c'est avec les « yeux » de l'esprit et il veut simplement dire qu'on les appréhende débarrassé de la barrière des mots, en tant justement qu'*eidè* (ou *ideai*, je vais y revenir), mais encore à travers le prisme de l'esprit humain. Et de fait, dans le mythe de l'âme assimilée à un char ailé du *Phèdre*, seuls les dieux sont capable de passer « de l'autre côté du ciel », pour voir, dans le « lieu » supracéleste (*ton huperouranion topon*, *Phaid.* 247c3), « l'étance réellement étant sans couleur et sans figure et impalpable » (*hè gar achrômatos te kai aschêmatistos kai anaphès ousia ontôs ousa*, 247c6-7), c'est-à-dire « la justice elle-même... la modération [elle-même]... le savoir [lui-même] » (*autèn dikaiosunèn... sôphrosunèn... epistêmèn*, 247d6-7), etc.

Pour Platon, comme je l'ai déjà dit, la première question à laquelle il convient de répondre avant de se lancer dans des discours sur quoi que ce soit n'est pas « Qu'est-ce qui est/existe ? », mais « De quoi parlons-nous ? » Le *fait* dont il part c'est le *logos*, dont l'efficacité, dans certaines situations au moins, est constatable par tous. Mais tant qu'on n'a pas déterminé comment et dans quelles limites ce *logos* peut nous donner accès à autre chose qu'à des mots, il est vain de chercher à répondre avec lui à des questions comme « Qu'est-ce qui est/existe ? » Or, la

première chose que nous constatons dans notre *expérience* du *logos*, c'est que les mots que nous employons, hors les cas où ils servent à désigner une portion d'espace ou de temps, s'affranchissent *toujours* au moins des caractéristique liées à la position spatiale et à la situation temporelle de ce qu'ils désignent, bref, s'affranchissent du temps et de l'espace. Et en outre, sauf dans le cas des noms propres, ils ne prennent en considération que certaines caractéristiques de chaque « instance » de ce à quoi on les applique, qui permettent de regrouper sous le même nom de multiples instances de « choses » similaires. Pour parler de cela sans avoir à toujours utiliser des périphrases, il donne, comme nous l'avons vu, le nom d'*eidos* à ce que l'on associe à un mot donné.

Mais ce mot-là, *eidos*, n'est que l'un des mots que Platon utilise pour expliquer l'emploi des noms, de manière à justement être sûr, ici encore, qu'on ne s'attache pas à ce mot particulier et qu'on puisse accéder à son *eidos* au-delà du ou des mots qui permettent d'en parler. Dans la section du *Sophiste* qui applique le principe d'associations sélectives au cinq *megista genè* (« très vastes genres »), l'Étranger alterne quatre termes qui peuvent sembler, à première lecture, interchangeable jusqu'à un certain point : *genos*, *eidos*, *phusis* et *idea*.²³ Deux de ces termes, *eidos* et *idea*, sont de sens et de racines voisines, tous deux issus de racines signifiant « voir », et donc plongeant leurs racines dans le visible même si leur sens a évolué vers des notions plus abstraites visant des « ensembles » partageant une « apparence » commune et par généralisation, quelque chose de commun, pas nécessairement de l'ordre du visible. Les deux autres, *genos* et *phusis*, sont dérivés de verbes qui évoquent le devenir et la croissance : *genos* est dérivé de *gignesthai*, qui signifie « naître, devenir, advenir », et signifie, au sens premier, « famille » dans un sens biologique, avant de prendre, par analogie, un sens plus général de « genre », et *phusis*, généralement traduit par « nature », à la fois dans le sens de la verte nature qui nous entoure, et dans le sens qu'a ce mot dans une expression comme « c'est dans sa nature de se comporter ainsi », où il prend un sens qui se rapproche de celui de genre ou d'espèce, est dérivé de *phuein*, qui signifie « croître, pousser ». Si l'on se penche plus attentivement sur l'usage que l'Étranger fait de ces différents termes, en gardant présente à l'esprit leur étymologie, on constate que chacun d'eux met en avant un point de vue spécifique sur ce qui se cache derrière les mots. Un passage du *Sophiste* où trois de ces mots sont utilisés va nous permettre de mieux saisir ces nuances. Il s'agit de *Soph.* 255d9-e6 :

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

THÉÉTÈTE – Oui.

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

Ce que dit ici l'Étranger, c'est que le mot *thateron* (« l'autre ») renvoie à un *eidos* qui est distinct des *eidè* associés à *on* (« étant »), *tauton* (« le -même »), *kinèsis* (« mouvement/changement ») et *stasis* (« immobilité/immuabilité ») parce qu'il implique une *phusis* différente de

²³ *Genos* : 13 fois : 253b9, 12, d1, e2, 254b8, d4, e3, 255c10, d4, 256b9, d12, 257a9, e2 ; *eidos* : 7 fois : 253d1, 254c3, 255c6, d4, e1, 256e6, 258c4 ; *phusis* : 12 fois : 255b1, d9, e5, 256c2, e1, 257a9 (*hè tôn genôn phusis*, « la nature des genres »), c7, d4, 13, 258a8, 11, b11 ; *idea* : 3 fois : 253d5, 254a9, 255e5. Je ne les traduis pas dans ce qui suit car les traduire, c'est encore compliquer le problème en remplaçant des nuances de sens déjà difficiles à cerner entre les mots grecs par des nuances de sens entre mots français qui ne sont pas nécessairement les mêmes que celles existant entre les mots grecs qu'on cherche à traduire. Qui, en dehors de quelques hellénistes, pense, en utilisant le mot français « idée », qu'il est dérivé d'un verbe signifiant « voir » (*idein*, de forme très proche d'*idea*), ou en utilisant le mot « nature », qu'il est dérivé d'un verbe signifiant « pousser, croître » (*phuein*) ?

celle associée à chacun des quatre autres.²⁴ Et cette *phusis* est dite « circulante » (*dielèluthuian*, participe parfait de *dierchesthai*, « venir/aller au milieu de/à travers ») à travers (*dia*) tous les autres *eidè*, non pas du fait de leur *phusis* propre (*tèn hautou phusin*), puisqu'en effet, cela ne fait pas partie de la *phusis* propre de *kinèsis*, par exemple, d'être « autre » que *stasis*, ou de *stasis* d'être « autre » que « le même » (*tauton*), mais parce que chacun de ces *eidè* peut « avoir part » (*metechein*) à l'*idea* associée au mot *thateron* (« autre »), par exemple lorsque je dis que la *kinèsis* est « autre » que la *stasis* ou que la *stasis* est « autre » que le même (*tauton*).

On peut donc dire que :

- *eidòs* met l'accent sur la problématique du nommage : c'est le terme le plus général pour parler de ce qui justifie l'emploi du même nom pour désigner des « choses/faits » différents (y compris les états successifs d'une même personne désignée par un nom « propre »), sans préjuger de la nature des critères de ressemblance pris en considération, qu'ils soient de nature sensible ou purement intelligible, visibles au premier coup d'œil ou nécessitant une exploration plus poussée, et surtout sans supposer dans ce travail de nommage une connaissance exhaustive du sujet de la part de celui qui nomme (les premiers noms sont donnés par les prisonniers enchaînés à des ombres dans l'allégorie de la Caverne) ;

- *genòs* met l'accent sur le point de vue de la multiplicité, sur le fait que le nom peut s'appliquer à toute une « famille » de « choses/faits » similaires partageant ce même *eidòs* ;

- *phusis* met l'accent sur le point de vue de l'individuation des *eidè*, de la distinction entre eux, sur ce qui est propre et commun à tous les membres de la « famille » par opposition à ce qui leur est conjoncturel ou accidentel et n'entre pas dans la détermination de l'appartenance à l'*eidòs* ;

- *idea* met l'accent sur la problématique de participation, liée au fait que la même « chose/fait » peut se voir attribuer une multitude de « noms », ou au moins de qualifications, d'« étances » (*ousia*) sans que sa *phusis* change et sans qu'un « nom » invalide tous les autres.²⁵

On peut résumer cela en disant qu'un mot (*onoma*) pointe sur un certain *eidòs* commun à tous les membres d'un même *genòs* partageant une même *phusis* et porteurs d'une même *idea*.

Dans cette manière de voir, on passe de l'*eidòs* à l'*idea* par le fait de passer de la simple « apparence/sorte » qui justifie l'emploi du même nom, sans nécessairement impliquer connaissance exhaustive, à la saisie du *principe d'intelligibilité* de ce que désigne le nom, qui permet de l'utiliser à bon escient dans un *logos* sensé combinant des mots. Bref, avec l'*eidòs*, on *constate*, au terme d'un examen qui peut être plus ou moins poussé, avec l'*idea*, on *comprend*. C'est ce que va nous permettre de comprendre un retour à un passage de la *République* au début du livre X, auquel j'ai déjà fait référence, puisqu'il s'ouvre sur la mise en relation des mots et des *eidè*, l'examen des différentes sortes de lits.²⁶ Pour bien voir ce qui se joue dans ce passage, il

²⁴ Ceci n'est pas une évidence du seul fait qu'il s'agit de mots différents car des mots différents peuvent renvoyer au même *eidòs* et le même mot peut, dans des contextes différents, renvoyer à des *eidè* différents. C'est bien pour ça qu'il faut être attentif à ne pas se laisser piéger par les mots.

²⁵ Cette constatation du fait que de multiples noms peuvent être attribués à une même « chose » (*Soph.* 251a5-e7) est le point de départ de la partie constructive des développements de l'Étranger dans la longue « parenthèse » sur la possibilité du *pseudès logos* (« discours faux ») au centre de la septième caractérisation du sophiste comme producteur.

²⁶ On a l'habitude de parler de trois sortes de lits, suivant en cela Socrate qui mentionne ce chiffre trois en 597b5, avant de les énumérer : la *phusis* de « lit », unique et œuvre d'un dieu, les multiples lits fabriqués par des artisans, et les images peintes ou dessinées de lits. Le premier type, unique, correspond à ce à quoi nous donne accès le *pathèma* associé au second segment de l'intelligible, la *noèsis/epistèmè* ; le second type de lits est ce à quoi nous donne accès le *pathèma* associé avec le second segment du visible, les « originaux » sensibles ; le troisième type de lits nous plonge dans le premier segment du visible, celui des images visibles. Ce qu'on en commun ces trois types de « lits », ou au moins les deux derniers, c'est de partager le même *eidòs*, la même « apparence », qui justifie qu'on leur donne le même nom. Socrate ne mentionne pas le quatrième type de lits, qui correspondrait au segment de la *dianoia*, et pourtant, il est omniprésent dans toute la discussion : c'est le mot « lit » (*klinè* en grec) lui-même ! Mais c'est que justement, lui n'a aucune « apparence » commune avec les autres, pas même avec l'idée de lit !

est indispensable de revenir au grec. Socrate commence son examen en mentionnant deux sortes de meubles, les *klinai* (« lits ») et les *trapezai* (« tables »). Or il se trouve que le mot grec *klinè* dérive du verbe *klinein*, qui signifie (« étendre, allonger, (se) coucher »), alors que le mot *trapeza* est une contraction de *tetra* (« quatre ») *pezos* (« qui a des pieds, qui va à pied ») et signifie donc étymologiquement (« qui a quatre pieds »). En d'autres termes, l'une de ces familles de meubles a un nom qui renvoie à sa *fonction*, sa finalité (permettre de s'étendre), alors que l'autre famille a un nom qui renvoie à son *apparence externe* (le fait d'avoir quatre pieds), qui, dans certains cas au moins, peut d'ailleurs lui être commune avec les lits, et qui donc ne nous apprend rien sur les usages possibles de cet objet (un cheval aussi a quatre pieds). Or, pour la suite de la discussion, le type de meuble que conserve Socrate est celui dont le nom nous suggère la fonction, le *klinè*.²⁷ Et il fait ce choix au moment où il parle de l'*idea* vers laquelle regarde l'artisan pour construire un meuble de cette nature. Ce choix est destiné à nous faire comprendre que ce qu'il entend par *idea*, ce n'est pas l'apparence *visuelle*, mais le principe d'intelligibilité de ce qui est en cause, qui, dans le cas d'un objet d'équipement (*skeuos*, 596b3) comme une table ou un lit, découle de sa *finalité*. L'*idea* de lit, ce n'est pas le lit parfait (par rapport à quels critères ?), ce n'est pas un plan de lit, ça ne s'adresse pas aux yeux, mais à l'intelligence seule : c'est l'idée, justement, de ce qu'est un lit, qui permet à l'artisan de fabriquer n'importe quel lit, ne ressemblant éventuellement à aucun des lits qu'il a pu voir auparavant, en partant seulement de sa connaissance de ce à quoi sert un lit et éventuellement des demandes spécifiques de son client (lit de bébé ou lit d'adulte, lit de camp transportable ou lit destiné à rester dans une chambre, lit pour le domicile ou lit d'hôpital, lit pour un roi ou lit pour une personne de condition modeste et de moyens financiers limités, etc.). C'est ce qui permet de dire, en voyant quelqu'un dormir allongé sur une table qu'il utilise cette table comme lit, c'est-à-dire que la table participe conjoncturellement à l'*idea* de lit bien que ce ne soit pas dans sa *phusis* de table (elle n'a pas été construite pour ça). Et de manière générale, l'*idea*, c'est le principe d'intelligibilité de ce dont c'est l'*idea*, et c'est donc quelque chose d'exclusivement intelligible, au contraire de l'*eidos* qui, lui recouvre potentiellement tous les aspects de ce dont il est *eidos*, sensibles aussi bien qu'intelligibles.²⁸

C'est donc le *fait* du *logos* qui invite à poser (*tithesthai*, cf. *Rép.* X, 596a6) les *eidè* comme ce à quoi renvoient les mots qui le composent, mais ces *eidè* ne sont pas plus ce qui active nos sens et notre esprit qu'ils ne sont les mots parlés ou écrits eux-mêmes ; ils sont des *points de vue* spécifiques et partiels, conditionnés par la nature propre des « organes » (sens et intelligence) qui y donnent accès, sur certains aspects, sensibles ou intelligibles, de ces activateurs, que le *logos*, et plus spécifiquement le *dialegethai*, ne nous permet pas de connaître en eux-mêmes, mais dont il nous permet de comprendre jusqu'à un certain point, et d'exploiter à notre bénéfice, les interactions les uns avec les autres et avec nous. Ces « activateurs », c'est ce que Platon désigne par le mot *pragmata*, généralement traduit par « choses », mais qu'il serait préférable de traduire par « faits » ou « activités », dans la mesure où ce mot dérive du verbe *prattein*, qui signifie « agir, faire », par opposition à *paschein*, « subir, souffrir, éprouver, être affecté », dont dérive *pathèma* (« affection »), le mot utilisé par Socrate dans l'analogie de la Ligne pour parler de ce qu'il associe à chacun des segments de la ligne.²⁹ Le *pragma*, c'est dont

²⁷ Pour rendre cela perceptible en français, il faudrait trahir le grec de Platon en « traduisant » *klinè* par « couche » (terme poétique et désuet pour parler d'un lit, mais qui évoque le verbe « (se) coucher ») et *trapeza* par « trépied ».

²⁸ C'est la raison pour laquelle Platon ne parle jamais de l'*eidos* du bon, mais seulement de *hè tou agathou idea*.

²⁹ Le sens premier de *pragma* (dont *pragmata* est le pluriel) est « fait, affaire, activité » dans un sens concret renvoyant à une activité particulière et non pas à l'idée d'activité en tant que telle (qui serait *praxis*). *Pragma* est le mot employé par Socrate, en particulier dans le *Cratyle*, et par l'Étranger dans le *Sophiste*, pour désigner ce à quoi fait référence un nom (*onoma*). Ainsi, au début du *Sophiste*, l'Étranger fait remarquer à Théétète qu'à ce point, avant que la discussion ne commence, ils n'ont en commun à propos du sophiste que le nom (*onoma*) et qu'il vaut mieux, en toutes circonstances, « s'entendre sur le pragma lui-même au travers de logoi plutôt que sur

ce qui est à l'origine d'un *pathèma* (« affection »). C'est l'élément objectif dont la saisie par nos sens et notre intelligence suscite le *logos* cherchant à en rendre compte et dont les *eidè* que nous posons derrière les mots que nous employons traduisent certains aspects sensibles et intelligibles, étant entendu que le même *pragma* peut susciter de multiples *eidè* à son sujet (par exemple, la rencontre d'une personne peut susciter les *eidè* « homme », « mâle », « chauve », « vieux », « blanc », « Athénien », « philosophe », « juste », « laid », etc.). Si Platon utilise le mot *pragma* pour parler de ce qui suscite le *logos*, c'est parce que ce qui sollicite nos sens et notre intelligence, ce ne sont pas des « choses » passives, mais des « activités » de ces « choses », des interactions entre elles et nous, et que le *logos* ne rend pas compte de « choses » dans l'absolu (un nom ne nous apprend rien par lui-même sur ce qu'il désigne), mais de « faits », c'est-à-dire de *relations* entre des acteurs (« sujets ») et des activités (verbes). C'est ce que dit l'Étranger en *Soph.* 262e13-14, lorsqu'il décrit le *logos* comme « associant un agissement à une activité par le moyen d'un nom et d'un verbe » (*suntheis pragma praxei di' onomatatos kai rhèmatos*), formule dans laquelle il ne faut pas comprendre *pragma* comme désignant le sujet identifié par le nom (*onoma*), la « chose » agissant, par opposition à l'action, la *praxis*, décrite par le verbe, mais comme désignant un « fait » particulier situé dans le temps et l'espace, et impliquant un sujet identifié par le nom et une activité (*praxis*) particulière décrite par le verbe.³⁰

Une des caractéristiques des *eidè*, qui tient à la nature même du *logos* et au mode de fonctionnement de l'esprit humain, est de ne pas prendre en considération la position dans l'espace et dans le temps, et de pouvoir cibler sélectivement et simultanément des sous-ensembles de caractéristiques de ce qui agit sur notre âme, conduisant donc à de multiples points de vues partiels sur un même *pragma*, de manière justement à rendre le *logos* possible dans un monde soumis au temps et au changement incessant. C'est donc par construction et du fait des particularités du *logos* humain que ces *eidè* peuvent être dits hors du temps et de l'espace, immatériels et immuables.

C'est le fait que le *dialegesthai* « marche », c'est-à-dire produit les effets attendus, dans certains cas au moins, mais pas dans tous, qui *prouve* l'« objectivité » de ce à quoi font référence, sinon tous les mots, du moins la plupart d'entre eux, et le fait que cette objectivité (les *pragmata*) impose sa loi au *logos*. Cette « loi » des faits qui s'impose à lui se traduit pour le *logos* par la notion de « vrai » (*alèthès*) et de « faux » (*pseudès*). Est vrai un *logos* qui transcrit dans les mots utilisés des relations conformes à celles que l'expérience partagée nous permet de constater entre les *eidè* auxquels renvoient ces mots. Dans le cas contraire, le *logos* est faux.

La finalité du *logos*, mis en œuvre dans la pratique du *dialegesthai*, n'est pas de nous permettre de connaître ce qui « est », au sens que donnent à cette expression les fils de la terre et les amis des *eidè*, un sens que l'on pourrait qualifier d'« existentiel », mais de nous permettre de connaître ce qui est *vrai* et surtout ce qui est *bon* (*agathon*) pour nous, individuellement et collectivement.

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

le mot seulement sans logos » (peri to pragma auto mallon dia logôn è tounoma monon sunômologèsthai chòris logou, Soph. 218c4-5).

³⁰ L'insistance de l'Étranger sur le *prattein*, traduite par le fait qu'il utilise deux mots issus de ce même verbe, vise à faire comprendre que ce qui est important dans le *logos*, c'est l'action décrite par le verbe. Sans action de quelque sorte que ce soit susceptible d'activer nos sens et/ou notre intelligence, il n'y a pas de *logos* possible. D'une « chose » qui serait à côté de moi, immobile et sans le moindre effet sur mes sens ou sur mon esprit, je ne pourrais rien dire. Pour qu'il y ait *logos*, il faut que ce qui se passe autour de moi ait un effet sur moi, indépendamment des effets des différentes « choses » qui m'entourent les unes sur les autres.

Je dis donc ce qui possède la moindre puissance, ou pour agir (poiein) sur une quelconque autre créature (pephukos), ou pour subir (pathein) le plus minime [effet] de la part de la plus insignifiante, et même seulement pour une seule fois, tout cela [je le dis] être à la manière d'un étant (ontôs einai) ; car je pose comme définition de définir les étants (ta onta) par le fait que c'est pas autre [chose] que puissance (dunamis).³¹

L'Étranger prend bien soin de faire comprendre, par ses variations de vocabulaire, que sa « définition » concerne à la fois le verbe (*einai*) et le substantif qui en dérive via le participe présent substantivé (*to on, ta onta*). Dire qu'un « étant » (*on*) n'est rien d'autre que puissance (*dunamis*), c'est dire que le verbe « être » ne nous dit rien *par lui-même* sur ce dont on fait un « étant » en disant qu'il « est » (le sujet d'une phrase de type *s esti...*), et que ce sujet est en attente, en « puissance », de quelque chose qui va suivre, une *ousia*, une « étance », c'est-à-dire un « attribut » au sens grammatical. C'est cela qui explique la seconde partie de la phrase que j'ai déjà citée, dans laquelle il dit qu'un *logos* sensé doit décrire « activité [ou] inactivité [ou] étance d'un étant ou d'un n'étant pas » (*praxin oud' apraxia oude ousian ontos oude mè ontos deloi ta phônèthenta*) (*Soph.* 262c3). Puisque le verbe *einai* ne manifeste ni une *praxis* (« activité ») particulière, ni une *apraxia* (« inactivité ») particulière, il faut, dans son cas, ajouter quelque chose, une *ousia* (« étance »), et le rôle du verbe *einai* se limite à faire le lien entre un « étant » (*on*) et une « étance » (*ousia*). La conséquence de cela, qu'essaye de nous faire comprendre l'Étranger tout au long de la discussion sur le *mè on* (« n'étant pas »), c'est que, dans le cas du verbe *einai* (« être »), contrairement à ce qui se passe avec tous les autres verbes, qui, eux, indiquent une activité ou une inactivité, la négation ne porte pas sur le verbe, c'est-à-dire sur l'activité ou l'inactivité décrite par lui, puisque *einai* n'en décrit aucune, mais sur l'attribut, l'*ousia*, qu'il appelle, et signifie que cette *ousia* n'est pas pertinente pour le sujet. Un « n'étant pas » (*mè on*) est toujours un n'étant pas *quelque chose*, jamais un « n'étant pas » tout court, et il est donc *toujours* un « étant » (*on*), un « sujet » auquel on dénie la pertinence de l'*ousia* qu'appelle le *mè esti* (« n'est pas »).

Dans ces conditions, vouloir utiliser le verbe *einai* (« être ») tout seul, sans attributs ne peut être que source de confusion car, s'il n'est pas explicité, l'attribut est nécessairement *implicite*, issu du contexte, ce qui est un moindre mal, ou suppléé par l'interlocuteur, ce qui ouvre la porte à tous les malentendus et tous les sophistes possibles et imaginables. Une phrase de la forme *a esti* sortie de tout contexte n'a pas de sens, qu'on comprenne *a* comme sujet, auquel cas il manque l'attribut, ou comme attribut, auquel cas il manque le sujet.³² Le contexte peut suppléer l'absence de l'attribut de manière satisfaisante, par exemple lorsqu'on oppose *einai* (« être ») à *gignesthai* (« devenir »), ou à *phainesthai* (« paraître »), comme le fait parfois le Socrate de Platon, mais alors, *einai* devient la simple négation de ce à quoi il est opposé et n'est compréhensible ainsi que dans ce contexte spécifique, sans pouvoir garder ce sens hors de ce contexte, puisque justement le sens peut être différent dans des contextes différents : le contraire de « paraître » n'est pas la même chose que le contraire de « devenir » ! Et quand le contexte ne suggère pas un attribut de manière non ambiguë, c'est chaque interlocuteur qui devient libre de suppléer ce ou ces attributs : être « matériel », ou « sensible », ou « vivant », ou « tangible », ou « visible », ou « intelligible », ou « immuable », ou..., et rien ne permet de penser que tout le monde supplée les mêmes attributs implicites. C'est ce que veut démontrer Platon à travers le *Parménide*, dans lequel le vénérable vieillard fait admettre tout et son contraire avec la plus grande rigueur logique (apparente) à un jeune homme nommé Aristote, simplement parce qu'il

³¹ Il est piquant de constater que, pour une fois que Platon se fend d'une définition en bonne et due forme dans les Dialogues (et c'est peut-être la seule), en insistant lourdement sur le fait que le personnage qui parle donne bien une définition (*tithemai horos horizein...*, « je pose comme définition de définir... »), cette « définition (*horos*) a été soigneusement rédigée pour justement ne poser absolument *aucune* limite (*horos*) à ce qu'elle « délimite » (*horizein*) !

³² C'est donc le cas pour l'hypothèse de Parménide *hen esti* (« un est »).

ne prend jamais la peine de préciser les attributs implicites qu'il associe à « est » et qu'il les change sans le dire d'une démonstration à l'autre.³³

Répondre à la question « De quoi parlons-nous ? » nous a donc permis de comprendre que la question de l'« être » et de l'*ousia* telle que posée par les fils de la terre et les amis des *eidè* n'avait pas de sens, pas plus d'ailleurs que n'en a la question des « principes » (*archai*) comprise comme une recherche de l'origine du tout, puisqu'une bonne compréhension du *logos* nous amène à conclure que nous ne pourrions jamais avoir de certitudes sur cette question, qui n'offre pas de prise à la validation par le partage d'expériences, faute de témoins. D'une manière générale, Platon n'est pas intéressé par les questions portant sur les origines et sur le passé, auquel nous ne pouvons rien changer et qui peut tout au plus nous donner des leçons sur ce qu'il faudra éviter ou imiter à l'avenir.³⁴ C'est ce qui explique entre autre l'apparent échec du *Cratyle* à arriver à une réponse à la question de l'origine des mots. Le Dialogue ne cherche pas à répondre à cette question, à laquelle il nous est impossible de répondre, mais à faire comprendre que cette question est sans intérêt puisque les mots, pris isolément, ne nous apprennent rien sur ce qu'ils désignent, que de plus nous pouvons les torturer à loisir pour leur faire dire à peu près n'importe quoi, que le langage évolue en permanence, que n'importe qui peut créer des mots, comme le fait l'Étranger dans le *Sophiste*, et que ce qui importe, c'est de faire *bon* usage du *logos* en en comprenant les règles et les limites.³⁵

Au lieu de regarder derrière nous vers le passé, Platon nous suggère de nous tourner vers l'avenir sur lequel nous pouvons peut-être intervenir pour le faire évoluer dans le sens du meilleur au moyen du *dialegethai* bien utilisé, en passant d'une philosophie de l'être (« ontologie ») à une philosophie du bon (« agathologie »), ce « bon » (*agathon*) qui est « au-delà de l'étance (*ousia*) » (*Rep.* VI, 509b9) en ce sens que c'est lui qui donne sa valeur, au moins pour nous, à toute *ousia* (« étance »), qui ne nous intéresse, ou ne devrait nous intéresser, qu'à proportion du bon qu'elle peut nous apporter, individuellement et collectivement.³⁶

³³ Ce n'est à mon avis pas un hasard si Platon a choisi un personnage (historique) du nom d'Aristote pour jouer ce rôle de faire valoir dans le « jeu laborieux » que propose Parménide dans le Dialogue, en ne nous disant qu'une chose à propos de ce jeune homme, c'est qu'« il fut l'un des Trente [tyrans] » (*Parm.* 127d2-3), ce que confirme la liste qu'un donne Xénophon. C'est un avertissement à peine voilé à un autre Aristote, son élève et collègue à l'Académie, pour tenter de lui faire comprendre qu'à accorder trop de confiance à la logique, il risquait de devenir un tyran de la pensée.

³⁴ Ainsi, le *Timée* présente un « mythe vraisemblable » qui se déclare tel (*Tim.* 29d2) sur l'origine du monde pour que l'ordre (*kosmos*) d'un univers régi par des « lois », présenté comme le résultat du travail d'un artisan (*dèmiourgos*) tentant de concilier nécessité (*anagkè*) et raison (*logos*), nous serve d'exemple pour le travail qui devrait être le nôtre, organiser nos « cités » (*poleis*) au mieux possible par des lois aussi bonnes que possible permettant au plus grand nombre des citoyens d'être le plus heureux possible, chacun dans la limite des capacités qui lui ont été données par la nature et cultivées par l'éducation la plus adaptée possible à ces capacités.

³⁵ Qu'un nom ne nous apprenne rien sur ce à quoi nous l'associons, c'est ce qui explique pourquoi l'étranger du *Sophiste* reste anonyme, et pourquoi aussi Socrate ne voulait pas donner à Hippias le nom de l'importun au nom duquel il prétendait parler dans l'*Hippias majeur*, qui n'était autre que lui-même, de manière à focaliser l'attention sur le *logos* et non pas sur la personne. Et donc chercher qui pourrait être derrière l'étranger du *Sophiste*, c'est n'avoir rien compris au propos de Platon en lui assurant l'anonymat. Ce qui est certain, c'est qu'il n'est ni Parménide, ni un Éléate (au sens d'école philosophique), comme le confirme la lecture *heteron* (« autre ») au lieu de *hetairon* (« compagnon ») en 216a3, où Théodore le présente comme « « autre/différent (*heteron*) des compagnons/disciples [gravitant] autour de Parménide et Zénon », utilisant pour cette présentation le mot même (*heteron*, « autre ») qui sera la clé de son discours sur le *mè on* (« n'étant pas ») et donc de la solution qu'il proposera à la question du *pseudès logos* (« discours faux »), prérequis à la caractérisation du sophiste.

³⁶ Il ne faut donc jamais perdre de vue le sens usuel qu'avait *ousia* au temps de Platon, et dans lequel il l'utilise à l'occasion, celui de « biens », en particulier immobiliers, « fortune, avoirs », même lorsqu'il utilise le mot dans un sens supposé « technique » et « métaphysique », car tout le propos de Platon à travers les Dialogues est de redéfinir cette notion d'*ousia*, au départ matérielle, par une réflexion sur ce qui est *vraiment* bon pour nous, ce qui constitue la « fortune » véritable qu'il nous convient de chercher en tant qu'*anthrôpoi*, ce qui devrait être la seule question qui nous importe.