

LA FORTUNE DÉTOURNÉE DE PLATON

Une étude sur le mot οὐσία dans les dialogues

Par Bernard SUZANNE

Après avoir exposé dans un préambule à cet article mes hypothèses de lecture des dialogues de Platon, je vais maintenant essayer de montrer tout ce qui se joue dans la dualité de sens du mot οὐσία (ousia) et en quoi cette dualité de sens est en lien avec la métaphysique du bien et permet de comprendre que Platon ait pu faire dire à son Socrate que le bien est ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (epekeina tès ousias), au-delà de l'ousias (République, VI, 509b9).

Pour cela, je vais commencer par rappeler que le sens premier d'οὐσία est le sens matériel (« biens, richesse » ou encore « domaine » au sens immobilier), pas le sens métaphysique (« **Faire fortune dans l'essence ?** »), et chercher comment on peut expliquer l'antériorité de ce sens matériel pour un mot issu du participe présent de la forme grecque du verbe « être » (« **Être et avoir** »). J'examinerai ensuite comment, avec l'apparition des Sophistes, les sens matériels de ce mot on pu évoluer vers des utilisations analogiques (« **Le prix des mots** ») en cherchant des traces de ces usages dans les emplois que fait du mot οὐσία l'Hippias de Platon dans l'Hippias majeur (« **Un Hippias en or** ») et en mettant en évidence quelques utilisations délibérément ambiguës de la part de Platon d'οὐσία dans le Gorgias (« **Le trépied de Socrate** ») et dans le Ménon (« **Le miel de Ménon** »). Je montrerai alors toute l'ambivalence du dialogue entre Céphale et Socrate qui ouvre la République, dans lequel οὐσία est pourtant utilisé de manière non ambiguë dans son sens matériel à propos de la fortune du père de Polémarque et comment cette ambivalence anticipe les plus hautes spéculations métaphysiques de la fin du livre VI (« **Une fortune plein la tête** »). Mais avant d'examiner de plus près la fameuse phrase qui place le bien « au-delà de l'οὐσία », nous ferons un détour par le Sophiste pour nous intéresser à la définition qui y est donnée de τὸ ὄν (to on) et montrer qu'elle pointe vers une compréhension minimaliste de l'« être », ce que j'appelle « l'être pauvre », que Platon cherche justement à opposer à « l'être riche » auquel renvoie pour lui οὐσία de manière à faire passer la réflexion philosophique d'une ontologie stérile à une « agathologie » fructueuse pour la conduite de notre vie (« **Être pauvre et être riche** »). Nous verrons comment l'étranger d'Élée utilise cette définition pour renvoyer dos à dos les « fils de la terre » (les matérialistes) et les « amis des formes » (les idéalistes pur et durs) et fait un sort aux apories sur τὸ ὄν (to on), l'être, et τὸ μὴ ὄν (to mē on), le ne pas être, pour démontrer la possibilité du discours faux (« **Platon chez Hamlet** ») avant de nous intéresser à la manière dont il utilise οὐσία dans le dialogue et découvrir qu'il en fait le terme d'un processus de gènèse (« **La pêche à l'οὐσία** »). Ceci nous permettra de comprendre que, si le Socrate de Platon semble ne jamais parvenir à « définir » ce qui est l'objet de la recherche dans les dialogues dits « aporétiques », c'est tout simplement parce qu'en cherchant l'οὐσία, il ne cherche pas une réduction à la « substance », à l'« essence » (au sens usuel de ces mots en français moderne) concentrée dans une formule de quelques mots tout aussi problématiques que ceux qu'ils cherchent à expliquer, mais un « enrichissement » ouvrant sur le foisonnement du concept en cause (« **Les horizons bouchés** »). Nous serons alors prêts pour revenir à la fameuse phrase de la fin du livre VI de la République et constater qu'elle se comprend tout naturellement dès lors qu'on a compris que l'οὐσία est pour Platon ce qui constitue la valeur de chaque chose, ce qui en fait la « richesse » et que le bien est ce à quoi se mesure cette valeur (« **C'est si bon !** »). En guise de conclusion, je chercherai à expliquer pourquoi le dialogue où le mot οὐσία est le plus fréquent est le Parménide alors qu'il semble que ce mot n'ait pas fait partie du vocabulaire utilisé par Parménide, en suggérant qu'il s'agit là d'un avertissement à l'homonyme de l'interlocuteur de Parménide dans ce dialogue, un certain Aristote, dont les incompréhensions ont en quelque sorte « détourné » la « fortune », l'οὐσία sur laquelle Platon voulait ouvrir la réflexion philosophique (« **Aristote chez Parménide** »).

Faire fortune dans l'essence ?

Tous les hellénistes savent que le mot οὐσία (*ousia*) vient du verbe εἶναι (*einai*), « être », par l'intermédiaire de son participe présent ὄν, ὄντος (*ôn, ontos*), qui devient au féminin οὐσα (*ousa*). Et tous les philosophes savent que ce mot a fait fortune chez Platon et Aristote, où il est souvent traduit par « essence », qui est la transposition en français de son presque décalque latin *essentia*¹. Mais ce qu'on oublie souvent, en tout cas dès qu'on est dans un contexte « philosophique », c'est que ce sens du mot grec n'est pas son sens premier, que οὐσία signifie d'abord, dans le grec usuel dès avant Platon et Aristote, et encore chez eux et longtemps après eux, « biens, fortune, richesse », sens qui, à première vue, n'a pas grand-chose à voir avec l'être et l'essence. Ce que je voudrais montrer dans cet article à partir de quelques exemples pris dans les dialogues, c'est qu'il est à mon sens regrettable que les philosophes ne se soient pas plus intéressés à la coexistence de ces deux sens dans le même mot, aux raisons qui pourraient expliquer pourquoi il a commencé par avoir un sens « matériel » apparemment éloigné de sa racine pour faire ensuite retour vers un sens apparemment plus proche de celle-ci chez les philosophes et comment ce retour a pu se faire du temps de Socrate et Platon, et qu'à faire l'économie de cette réflexion, on a peut-être perdu quelque chose d'essentiel (si l'on peut dire !) dans la réflexion que Platon veut susciter chez ses lecteurs.

Il est vrai que les dictionnaires consacrent plus d'espace à tenter d'analyser les nuances de sens dans le registre métaphysique d'un mot qui a fait couler beaucoup d'encre depuis tant de siècles qu'à s'étendre sur ses sens « matériels », et il faut se reporter au dictionnaire grec-anglais de Liddell, Scott & Jones², qui liste les divers sens de chaque mot dans leur ordre d'apparition, sinon dans la langue, du moins dans la trace écrite qui a subsisté jusqu'à nous, pour se rendre compte que ce sens matériel est le plus ancien³. Même P. Chantraine, dans l'entrée consacrée à εἶμι (*eimi*) et ses dérivés de son *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*⁴, dans un paragraphe consacré à οὐσία présente d'abord le terme dans son sens philosophique avant de signaler comme en incidente (« par ailleurs... ») que le mot a aussi un sens plus « trivial »⁵.

Pourtant, une recherche sur les occurrences d'οὐσία dans les textes grecs disponibles sur Perseus⁶ montre que ce mot, s'il est tardif (on ne le trouve pas dans les auteurs antérieurs au V^e siècle avant J. C.), n'est pas un mot rare à partir de cette époque (1398 occurrences recensées) et qu'en dehors de Platon et Aristote, on ne le trouve que dans son sens matériel⁷ (dont

1. Presque décalque, car *essentia* est construit sur l'infinitif *esse* du verbe latin signifant « être » et non sur son participe présent inusité *ens, entis* (forme qui existe par ailleurs en tant que nom autonome). Le vrai décalque en latin est le mot de latin scholastique *entitas* qui a donné le français « entité ».

2. *A Greek-English Lexicon* compiled by H. G. Liddell et R. Scott, revised and augmented by H. S. Jones, Clarendon Press, Oxford, 1843 pour la première édition, 1996 pour celle utilisée (en abrégé, le LSJ), le dictionnaire grec-anglais de référence.

3. Les entrées consacrées à οὐσία dans le dictionnaire grec-français de A. Bailly et dans le LSJ sont reproduites en annexe 2.

4. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, par P. Chantraine, Klincksieck, Paris, 1990.

5. Le paragraphe en question est le suivant : « Un seul dérivé important, usuel en attique, est tiré du participe ὄν, ὄντος : οὐσία, dans la langue philosophique « réalité, substance, essence », opposé à πάθη, etc. (Pl., Arist., etc., bibliographie chez Des Places, *Lexique*, p. XIII), d'où chez les philosophes à partir d'Épicure et Plotin des dérivés comme οὐσιότης, -τητος f., οὐσιώδης, οὐσιωσις ; par ailleurs depuis l'ionien-attique (Hdt., trag., Lys., etc.) οὐσία désigne un bien, notamment une terre, une maison, etc. ; avec des dérivés οὐσιδίων « petit bien » (com.), οὐσιακός (pap.), enfin diverses formes à préverbes : ἀπ- « absence », ἐξ- « ressources, autorité », avec ἐξουσιάζω, -αστής, etc., παρ- « présence », συν- « réunion, société, conversation », etc. avec le dénominateur -άζω, -αστής « compagnon, disciple », -αστοκός. »

6. The Perseus Digital Library (<http://www.perseus.tufts.edu/>, site miroir à Berlin : <http://perseus.mpiwg-berlin.mpg.de/>) est un site Internet mis en place par G. Crane à la Tufts University de Somerville, Massachusetts, qui propose gratuitement en ligne une mine de ressources relatives aux antiquités grecques, et maintenant latines, dont les œuvres complètes ou presque de la plupart des classiques grecs, en original grec et en traduction en anglais (le plus souvent les éditions et traductions issues de la collection Loeb éditée par Harvard University Press), ainsi que des outils de recherche dans ces textes. Une version sur CD-ROM de cette « digital library », limitée pour l'instant aux auteurs grecs, est aussi disponible à l'achat. C'est sur la version 2 de ce CD-ROM que j'ai effectué mes recherches.

7. Le tableau de l'annexe 3 liste par auteur les occurrences trouvées en distinguant les deux sens du mot. Les auteurs y sont classés par ordre chronologique approximatif. Tous les auteurs présent dans le corpus de Perseus figu-

une fois dans un emploi analogique sans rapport avec les sens métaphysiques⁸). Et même chez Platon et Aristote, l'usage du mot dans son sens matériel est loin d'être l'exception : 60 des 262 occurrences du mot chez Platon, soit près du quart, et 85 des 696 occurrences dans les œuvres d'Aristote disponibles à Perseus, utilisent le mot dans son sens matériel. Et si, dans le cas d'Aristote, on laisse de côté les 603 occurrences d'οὐσία dans la *Métaphysique* (toujours, bien sûr, au sens justement « métaphysique »), on voit que le sens matériel représente 85 des 93 occurrences restantes, soit un peu plus de 90 %. Ainsi donc, même pour nos deux philosophes, le sens que je qualifie de « matériel » était loin d'être ignoré.

Ce que montre aussi cette investigation, c'est d'une part que cet usage d'οὐσία dans un sens « matériel » n'a pas été détrôné par son emploi « métaphysique » par les philosophes, puisqu'on le retrouve encore dans le sens de « biens, richesse » plus de cinq siècles plus tard chez Plutarque, un auteur qui a aussi écrit des ouvrages « philosophiques » d'inspiration platonicienne, et d'autre part que le mot dans ce sens « matériel » est d'usage courant dans un contexte juridique, particulièrement bien représenté dans la collection Perseus par les écrits des orateurs attiques (Lysias, Isocrate, Isée, Démosthène, en particulier) qui sont pour la plupart des plaidoyers pour leurs clients. Il revient souvent dans des contextes où il est question d'héritages, de confiscations, de dépossessions et autres atteintes à la fortune des personnes.

Être et avoir

Ce vers quoi pointe ce sens premier et usuel d'οὐσία, c'est l'étroite relation qui existe dans l'esprit du plus grand nombre entre « être » et « avoir » : pour beaucoup de gens, aujourd'hui comme hier, on « est » ce que l'on « a », on « existe » et influe sur les événements, sur le sort des autres par le pouvoir que nous donne ce qu'on possède, plus que par le corps matériel, finalement assez semblable pour tous, qui manifeste notre présence visible. On n'a aucune peine à imaginer un dialogue du genre de celui-ci, dans la Grèce d'Homère comme dans la France d'aujourd'hui :

— Qu'est-ce que tu es, toi, pour te mettre ainsi en travers de mon chemin ?

— Je « suis » cent phlètres de terre fertile, avec cinquante esclaves pour la cultiver, un troupeau de cinquante bœufs, etc. (aujourd'hui, ce serait plutôt « je suis l'actionnaire principal et le PDG d'une entreprise de vingt mille personnes présente dans cinquante pays et ayant un chiffre d'affaire annuel de x millions d'euros, etc. »).

Et lorsque le pouvoir d'abstraction pousse les grecs à multiplier les substantifs à partir de simples verbes, le « je suis... etc. » devient « mon 'étance'⁹ (οὐσία) est... etc. ».

En fait, il est vraisemblable que cette évolution se soit faite par le détournement de composés du verbe εἶναι (*einai*) comme παρεῖναι (*pareinai*), « être à côté (παρά) », ou ἐξεῖναι (*exeinai*), « être à partir de (ἐκ/ἐξ) », qui ont été à l'origine de noms dans lesquels on retrouve -οὔσια en terminaison (παρουσία (*parousia*) à partir de παρεῖναι, ἐξουσία (*exousia*) à partir de ἐξεῖναι) dans la mesure où les préfixes donnent à ces verbes une coloration qui les rend plus concrets. Ainsi le verbe παρεῖναι, « être à côté », peut signifier « être présent » (d'où le sens le plus

rent dans cette liste. Pour tous les auteurs antérieurs à Aristote, Perseus contient les œuvres complètes (aux fragments près et à l'exception de quelques apocryphes de Platon). Pour Aristote, ainsi que pour Plutarque, j'ai détaillé les œuvres présentes à Perseus. Pour Platon, un tableau supplémentaire (annexe 4) détaille les occurrences dialogues par dialogue. Les auteurs plus tardifs, qui ne sont pas des philosophes, sont moins intéressants pour notre propos.

8. L'exception est Démosthène, *Contre Midias*, 210, où il est question de « τὴν ἀδειαν, ἣν ἡμῖν κοινὴν οὐσίαν οἱ νόμοι παρέχουσι (*tèn adeian, hèn hêmîn koinèn ousian hoi nomoi parechousin*) », « la sécurité que les lois procurent comme notre bien commun ». Comme on le voit, le mot est utilisé dans son sens « matériel » de « richesse, biens », mais dans le cadre d'une analogie, et c'est seulement ce qu'il considère comme une richesse, les lois, c'est-à-dire un régime de droit par opposition à un régime de rapports de force sans règles instituées, qui distingue cette utilisation des utilisations habituelles.

9. « Étance » est le néologisme français le plus proche en termes de dérivation linguistique de l'« οὐσία » du grec ancien, puisqu'il est comme lui dérivé du participe présent du verbe « être ». Et il est intéressant de noter qu'un français entendant ce néologisme le pensera immédiatement féminin : *une* « étance », comme on dit *une* présence, *une* absence, *une* présidence, etc., pour rapprocher ce fait de langue de celui qui a conduit les grecs à construire οὐσία à partir du féminin du participe présent de εἶναι.

commun de παρουσία : « présence », mais aussi « porter secours, assister » (c'est-à-dire « être aux côtés (de quelqu'un en difficultés) ») et, ce qui est plus intéressant pour nous, son participe présent substantivé au pluriel, τὰ παρόντα (*ta paronta* ; on trouve aussi la forme τὰ παρεόντα, *ta pareonta*), signifie « les (choses) présentes » en renvoyant aussi bien aux événements (sens « les circonstances présentes, la situation actuelle ») qu'à des « choses » matérielles (sens « les provisions (qui sont là, sous la main), les ressources »). Or ce dernier sens est très ancien, puisqu'on le trouve dans un distique qui revient pas moins de six fois dans l'*Odyssée* sous une forme rigoureusement identique, comme une formule consacrée pour louer l'action d'une maîtresse de maison qui se comporte en bonne hôtesse à l'égard de ses hôtes¹⁰. On le trouve aussi dans *Les travaux et les jours* d'Hésiode¹¹, dans un contexte où il est question d'amasser peu à peu chez soi pour éviter de se retrouver dans le besoin, mais de ne pas envier le bien des autres. Ces usages expliquent sans doute qu'un des sens donnés par les dictionnaires pour παρουσία soit « ressources présentes, biens, fortune », c'est-à-dire finalement le même sens qu'οὐσία. Quant à ἐξεῖναι, « être à partir de », il s'emploie le plus souvent de manière impersonnelle, sous la forme ἐξεστι (*exesti*), dans le sens de « il est permis, il est possible (à quelqu'un de...) », l'idée étant que ce dont on parle et qui est possible ou permis peut trouver son origine, venir de (ἐξ) celui à qui c'est permis ou possible, qu'il peut en être à l'origine. C'est ce qui explique qu'un des sens de ἐξουσία (*exousia*) soit « pouvoir de faire une chose », et donc « liberté, faculté » et par extension « pouvoir » au sens politique. Mais un autre sens est attesté qui procède de l'idée de « sortir (ἐξ) des limites de ce qui est convenable » et conduit au sens de « licence »¹², mais aussi d'« abondance de ressources »¹³ qui rejoint l'idée de moyens matériels déjà rencontrée dans παρουσία (*parousia*).

Et on peut comprendre comment, dans un contexte juridique en particulier et à propos de biens immobiliers comme une maison, un domaine, des terres, qui par nature ne se déplacent pas avec leur propriétaire et restent néanmoins sa propriété, le παρ- de παρουσία (ce qui est à côté de moi) et le ἐξ- de ἐξουσία (ce qui vient de moi et dont je me sépare pour jouir du pouvoir que ça me donne) n'ont plus lieu d'être et comment on peut donc être conduit à parler tout simplement d'οὐσία.

Le prix des mots

Ainsi donc, l'οὐσία, c'est ce qui nous permet d'être ce qu'on est et dans une société où le pouvoir découle principalement de la propriété foncière et de la richesse accumulée grâce à elle, il est normal qu'elle soit pensée en terme de « domaine », de « propriété » (au sens immobilier du terme), et plus généralement de ressources matérielles.

On peut penser que les choses ont commencé à changer avec l'arrivée des sophistes qui prétendaient ponctionner une part conséquente de l'οὐσία de leur clients en échange de... simples paroles ! Il leur a sans doute fallu expliquer à ceux-ci comment des λόγοι (« paroles, discours ») pouvaient représenter une richesse, une οὐσία, pour ceux qui les écoutaient en

10. *Odyssée* I, 139-140 ; IV, 55-56 ; VII, 175-176 ; X, 371-372 ; XV, 138-139 ; XVII, 94-95 ; ces deux vers sont les suivants:

Σίτον δ' αἰδοίη ταμίη παρέθηκε φέρουσα,

Εἶδατα πόλλ' ἐπιθείσα, χαριζομένη παρεόντων.

que Victor Bérard (Budé) traduit :

« Vint la digne intendante : elle apportait le pain et le mit devant eux

Et leur fit les honneurs de toutes ses réserves. »

Et A. T. Murray (Loeb, Perseus) traduit en anglais :

« And the grave housewife brought and set before them bread,
and therewith dainties in abundance, giving freely of her store. »

11. *Les travaux et les jours* 366 : « ἐσθλὸν μὲν παρεόντος ἐλέσθαι (*esthlon men pareontos elesthai*) », « il est fort bon de prendre dans ce qu'on a » (trad. P. Mazon, Budé) dans une phrase qui continue par « mais c'est une calamité de désirer tout bas ce qu'on n'a pas ».

12. On trouve en ce sens ἐξουσία associé à ὕβρις (*hubris*, « démesure, excès ») Chez Thucydide (I, 38,5).

13. Ainsi, toujours chez Thucydide, on trouve ἐξουσία associé à πλοῦτος (*ploutos*, « richesse ») en I, 123,1, et opposé à πενία (*penia*, « pauvreté ») en III, 45, 4, où l'auteur en fait justement une cause d' ὕβρις, ce qui fait le lien avec l'utilisation signalée dans la note précédente.

contrepartie d'une autre οὐσία, sonnante et trébuchante, celle-là, et tout ce qu'il y a de plus matérielle et palpable, qui passait dans la poche de ceux qui les prononçaient, et comment le fait de sortir de leurs porte-monnaie (ἐξ) cette part de leur οὐσία leur permettrait d'acquérir une ἐξουσία (« pouvoir ») bien plus grande en les rendant capables de mettre le peuple dans leur poche à la tribune et de conquérir le pouvoir, et l'οὐσία (la fortune) qui va avec. Bref, il s'agissait de leur montrer la continuité qui pouvait s'établir entre les richesses matérielles et cette richesse plus impalpable que constituait le pouvoir de manier le λόγος (*logos*), pris ici au sens de « paroles, discours ». Et c'est sans doute à l'aide d'analogies du genre de celle qu'on trouve dans le passage du *Contre Midias* de Démosthène mentionné dans la note 8 ci-dessus qu'ils parvenaient à justifier cet échange d'οὐσία.

Un Hippias en or

Il ne nous reste pratiquement rien des écrits des sophistes pour nous faire une idée du ou des sens qu'ils donnaient au mot οὐσία, mais ce sur quoi tous les témoignage concordent, c'est qu'ils furent les premiers à dispenser leur enseignement contre salaire, et contre des salaires conséquents, qui plus est, et que les plus célèbres d'entre eux, Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodicos, amassèrent ainsi des fortunes.

À défaut de trouver dans les rares fragments qui nous restent d'eux des exemples d'emplois d'οὐσία, peut-être pouvons-nous en trouver une trace dans un des dialogues de Platon où il met le mot dans la bouche d'Hippias. Le passage en question se trouve dans l'*Hippias majeur*, en 300e7-301e5, au début de la partie de la discussion où Socrate va essayer de faire comprendre à Hippias que deux choses ou deux personnes peuvent avoir ensemble des propriétés qu'aucune des deux n'a, prise séparément. Le texte est le suivant :

« HIPPIAS — Voilà encore des monstruosité dans ta réponse, me semble-t-il, Socrate, plus encore que ce que tu as répondu tout à l'heure ! Vois donc : si tous deux ensemble sommes justes, chacun de nous deux ne le serait-il pas aussi, ou quoi ?¹⁴ Ou si chacun des deux injuste, pas aussi tous deux ensemble ? Ou si en bonne santé, pas aussi chacun des deux ? Ou pour peu que chacun de nous deux soit souffrant de quelque manière ou blessé ou frappé ou affecté de quelque manière que ce soit, est-ce que tous deux ensemble, nous ne serions pas aussi en retour ainsi affectés ? Et puis encore, si c'est d'or ou d'argent ou d'ivoire, ou si tu veux, de bonne famille ou savants ou honorables ou encore vieux ou jeunes ou quoi que ce soit d'autre que tu veux de chez les hommes, que nous nous trouvions être tous les deux ensemble, n'y a-t-il pas grande nécessité que chacun de nous deux soit aussi cela ?

SOCRATE — Très certainement, sans doute.

HIPPIAS — Mais aussi bien toi, Socrate, tu n'examines pas le tout¹⁵ des choses, pas plus que ceux avec lesquels tu as l'habitude de dialoguer, mais vous soumettez à l'épreuve de vos coups en les prenant séparément le beau et chacun des étants pour les mettre en pièces dans vos discours. À cause de ça, il vous échappe tout simplement que c'est en grandeur et en étendue que les corps de l'**ousias** se développent. Et maintenant, ça t'a tellement échappé que tu penses qu'il existe quelque chose, soit affection soit **ousian**, qui est cela en même temps à propos des deux ensemble mais pas à propos de chacun des deux, ou au contraire, à propos de chacun des deux, mais pas à propos des deux ensemble, tant vous vous comportez de manière illogique, irréfléchie, bonhomme et inintelligente !

SOCRATE — Ainsi, Hippias, en est-il en ce qui nous concerne : non pas comme on veut, disent les hommes, qui font à tout bout de champ des proverbes, mais comme on peut ! Mais toi, tu nous rend service en nous rappelant chaque fois à la raison. Et donc maintenant, avant d'être rappelés à

14. En grec, c'est un seul mot dans chaque cas qui est traduit par « tous deux ensemble » (ἀμφότεροι, *amphoterói*) et par « chacun des deux » (ἐκάτερος, *hekateros*), le premier désignant l'ensemble formé par deux choses ou personnes, le second chacun des deux membres de la paire pris isolément. Le fait qu'il s'agisse d'un seul mot dans chaque cas renforce, pour qui en reste à la « matérialité » des mots, l'idée que chacune de ces entités, le couple en tant que tel et chacune de ses deux composantes, ont une existence distincte.

15. En grec, l'expression traduite ici par « le tout » est τὰ ὅλα (*ta hola*), c'est-à-dire un neutre pluriel, ce qui conduit à penser ce tout comme pluriel en en parlant.

la raison par toi là-dessus pour nous être comportés de manière bonhomme, dois-je, moi, t'expliquer encore une fois de plus en te disant ce que nous pensons sur tout ça, ou ne rien dire ?

HIPPIAS — Tu parleras à quelqu'un qui sait, Socrate, car je sais comment se comportent chacun de ceux qui font dans les discours, mais néanmoins, si cela te fait plaisir, parle !

SOCRATE — Mais bien sûr que ça me fait plaisir ! Car nous, excellent homme, nous étions tellement dépourvus d'excellence, avant que tu ne nous dise ça, que nous avions pour opinion, sur moi et toi, que chacun de nous deux est un, mais que cela, que chacun de nous deux était, eh bien nous ne l'étions pas tous les deux ensemble, car nous ne sommes pas un, mais deux. C'est ainsi que nous sommes pleins de bonhomie ! Mais à présent, nous avons été rééduqués par toi : si d'une part nous sommes deux ensemble, il est aussi nécessaire que chacun de nous deux soit deux, si d'autre part chacun de nous deux est un, il est nécessaire aussi que nous soyons un tous deux ensemble, car il n'est pas du tout possible, avec le logos étendu de l'ousias selon Hippias, qu'il en soit autrement, mais ce que serait l'ensemble des deux, cela aussi, chacun des deux le serait, et ce que serait chacun des deux, l'ensemble des deux le serait. »¹⁶

On trouve trois fois le mot οὐσία dans cette section, deux fois dans la bouche d'Hippias à une ligne d'intervalle et une fois, quelques répliques plus loin, dans la bouche de Socrate, et ce sont là les premières occurrences du mot dans le dialogue¹⁷. J'ai délibérément laissé le mot non traduit à chaque fois, ainsi d'ailleurs que *logos* dans l'expression où Socrate utilise οὐσία, puisqu'il s'agit justement ici d'essayer de comprendre le ou les sens qu'on peut donner à ce mot dans cette section. En prélude à ma propre réflexion sur cette question, je reproduis ici quelques traductions en français et en anglais des membres de phrases où οὐσία apparaît, pour donner une idée des options diverses retenues par les traducteurs :

« C'est pour cela que les grandes réalités continues **des essences** vous échappent. En ce moment même, tu commets ce grave oubli, si bien que tu conçois une qualité ou **une essence**... » et plus loin « Il est impossible en effet, avec l'essentielle continuité **de l'être** chère à Hippias,... » (traduction de A. Croiset dans *Platon, Œuvres complètes*, tome II, Collection Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1921)

« C'est pour cela qu'il vous échappe de voir quelle grandeur et quelle continuité possèdent naturellement les objets concrets de **la réalité**. Et c'est ce qui présentement t'échappe au point de te faire croire qu'une qualité ou **un être**... » et plus loin « Il n'est pas possible en effet, de

16. « Ἰππίας· Τέρατα αὐ ἀποκρινομένῳ ἔοικας, ὦ Σώκρατες, ἔτι μείζω ἢ ὀλίγον πρότερον ἀπεκρίνω. Σκόπει γάρ· πότερον εἰ ἀμφοτέρω δίκαιοι ἐσμεν, οὐ καὶ ἑκάτερος ἡμῶν εἶη ἄν, ἢ εἰ ἀδικος ἑκάτερος, οὐ καὶ ἀμφοτέρω, ἢ εἰ ὑγιαίνοντες, [301a] οὐ καὶ ἑκάτερος; ἢ Ἡ εἰ κεκτημένως τι ἢ τετραμένως ἢ πεπληγμένως ἢ ἄλλ' ὅτιοῦν πεπονηθῶς ἑκάτερος ἡμῶν εἶη, οὐ καὶ ἀμφοτέρω αὐ ἄν τοῦτο πεπόνθοιμεν; Ἔτι τοίνυν εἰ χρυσοὶ ἢ ἀργυροὶ ἢ ἐλεφάντινοι, εἰ δὲ βούλει, γενναῖοι ἢ σοφοὶ ἢ τίμιοι ἢ γέροντές γε ἢ νέοι ἢ ἄλλο ὅτι βούλει τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀμφοτέρω τύχοιμεν ὄντες, ἄρ' οὐ μεγάλη ἀνάγκη καὶ ἑκάτερον ἡμῶν τοῦτο εἶναι;

[301b] Σωκράτης· Πάντως γε δήπου.

Ἰππίας· Ἄλλὰ γὰρ δὴ σὺ, ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς, οὐδ' ἐκείνοι οἷς σὺ εἴωθας διαλέγεσθαι, κρούετε δὲ ἀπολαμβάνοντες τὸ καλὸν καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες. Διὰ ταῦτα οὕτω μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα. Καὶ νῦν τοσοῦτόν σε λέληθεν, ὥστε οἶε εἶναι τι ἢ πάθος ἢ οὐσίαν, ἢ περὶ μὲν ἀμφοτέρω ταῦτα ἐστὶν ἅμα, [301c] περὶ δὲ ἑκάτερον οὐ, ἢ αὐτὸ περὶ μὲν ἑκάτερον, περὶ δὲ ἀμφοτέρω οὐ· οὕτως ἀλογίστως καὶ ἀσκεπτῶς καὶ εὐήθως καὶ ἀδιανοήτως διάκεισθε.

Σωκράτης· Τοιαῦτα, ὦ Ἰππία, τὰ ἡμέτερά ἐστιν, οὐχ οἷα βούλεται τις, φασὶν ἄνθρωποι ἑκάστοτε παρομιαζόμενοι, ἀλλ' οἷα δύναται· ἀλλὰ σὺ ἡμᾶς ὀνίνης ἀεὶ νουθετῶν· ἐπεὶ καὶ νῦν, πρὶν ὑπὸ σοῦ ταῦτα νουθετηθῆναι, ὡς εὐήθως διεκείμεθα, ἔτι σοὶ μᾶλλον ἐγὼ ἐπιδείξω εἰπὼν ἃ διανοοῦμεθα [301d] περὶ αὐτῶν, ἢ μὴ εἶπω;

Ἰππίας· Εἰδοῖτι μὲν ἐρεῖς, ὦ Σώκρατες· οἶδα γὰρ ἑκάστους τῶν περὶ τοὺς λόγους ὡς διάκεινται· ὁμῶς δ' εἰ τι σοὶ ἥδιον, λέγε.

Σωκράτης· Ἄλλὰ μὴν ἡδὴ γέ. Ἡμεῖς γάρ, ὦ βέλτιστε, οὕτως ἀβέλτεροι ἡμεν, πρὶν σε ταῦτ' εἰπεῖν, ὥστε δόξαν εἶχομεν περὶ ἐμοῦ τε καὶ σοῦ ὡς ἑκάτερος ἡμῶν εἶς ἐστὶ, τοῦτο δὲ ὁ ἑκάτερος ἡμῶν εἶη οὐκ ἄρα εἶμεν ἀμφοτέρω -- οὐ γὰρ εἶς ἐσμεν, ἀλλὰ δύο -- οὕτως εὐθητικῶς εἶχομεν· νῦν δὲ παρὰ [301e] σοῦ ἤδη ἀνεδιδάχθημεν ὅτι εἰ μὲν δύο ἀμφοτέροισι ἐσμεν, δύο καὶ ἑκάτερος ἡμῶν ἀνάγκη εἶναι, εἰ δὲ εἶς ἑκάτερος, ἓνα καὶ ἀμφοτέρω ἀνάγκη· οὐ γὰρ οἶόν τε διανεκεῖ λόγῳ τῆς οὐσίας κατὰ Ἰππίαν ἄλλως ἔχειν, ἀλλ' ὁ ἄν ἀμφοτέρω ἦ, τοῦτο καὶ ἑκάτερον, καὶ ὁ ἑκάτερον, ἀμφοτέρω εἶναι. » (traduction par mes soins).

17. On le trouve une dernière fois dans la bouche de Socrate en 302c5, dans la suite de cette même discussion.

par la conception continuiste que se fait Hippias de **la réalité**... » (traduction de L. Robin dans *Platon, Œuvres complètes*, Tome I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1950)

« C'est pour cela que vous ne voyez pas que les corps **réels** sont naturellement très grands et tout d'une pièce. Aujourd'hui encore tu es si aveugle que tu crois qu'il y a des **qualités** accidentelles ou **essentiels**... » (on croirait entendre Aristote !) et plus loin « Car il est impossible, en vertu de la doctrine tout d'une pièce qu'Hippias professe sur **l'être**,... » (traduction de E. Chambry dans *Platon, Premiers dialogues*, GF 129, Paris, Garnier, 1967)

« C'est pour cette raison que vous échappent les grands corps tout d'une pièce qui constituent naturellement **la réalité**. Et cela t'échappe maintenant tellement que tu crois qu'il y a quelque chose, qualité ou **réalité**... » et plus loin « En effet, il n'est pas possible qu'il en soit autrement pour la théorie 'continuiste' de **l'être** selon Hippias... » (traduction de M.-F. Hazebroucq dans *Platon, Hippias majeur*, Philo-textes, Paris, Ellipses, 2004)

« Et c'est pour cette raison que vous ne comprenez pas combien ce sont des corps naturellement étendus, dont **la réalité** est continue. Et c'est toi maintenant qui ne le comprends pas, de sorte que tu poses qu'il y a une affection ou **une réalité**... » et plus loin « Car il n'est pas possible, selon la conception continue de **la réalité** qui est celle d'Hippias,... » (traduction de G.-F. Pradeau et F. Fronterotta dans *Platon, Hippias majeur, Hippias mineur*, GF870, Paris, Flammarion, 2005)

« ...with the result that you fail to perceive the magnitude and continuity of the **substances** of which reality is composed. And now this failure has gone so far that you imagine that there is something, an attribute or **substantive nature**... » et plus loin « ...for, on the continuous nature of **reality** according to Hippias... » (traduction de B. Jowett, 18??, reprise dans *Plato, The Collected Dialogues*, edited by E. Hamilton and H. Cairns, Bollingen Series LXXI, Princeton University Press, Princeton, 1989)

« For this reason you fail to observe that embodiments of **reality** are by nature so great and undivided. And now you have failed to observe to such a degree that you think there is some affection or **reality**... » et plus loin « for it is impossible, by the continuous doctrine of **reality** according to Hippias... » (traduction de H. N. Fowler, dans *Plato Complete Works*, Volume IV, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1926)

« ...you fail to take account of the continuity of physical **reality**. Your oversight in the present case is so great that you think there is some attribute or **essential quality**... » et plus loin « that necessarily follows from Hippias' theory of 'continuous' **reality**... » (traduction de R. Waterfield dans *Early Socratic Dialogues*, Penguin Classics, Londres, 1987)

« Because of that you don't realize how great they are—naturally continuous bodies of **being**. And now you are so far from realizing it that you think there's some attribute or **being**... » et plus loin « The continuous theory of **being**, according to Hippias... » (traduction de P. Woodruff dans *Plato Complete Works*, edited by J. M. Cooper, Hackett, Indianapolis, 1997)

Le tableau en note ci-dessous synthétise ces divers choix pour chaque occurrence de οὐσία et pour les mots associés dont la traduction pose aussi problème (*sômata*, *pathos* et *logos*)¹⁸.

18. On peut résumer ces traductions dans le tableau suivant:

	Croiset	Robin	Chambry	Hazebroucq	Pradeau	Jowett	Fowler	Waterfield	Woodruff
οὐσία 1	essences	réalité	réels	réalité	réalité	substances	reality	reality	being
οὐσία 2	essence	être	qualités essentielles	réalité	réalité	substantive nature	reality	essential quality	being
οὐσία 3	être	réalité	être	être	réalité	reality	reality	reality	being
διανεκής 1	continu	continuité	tout d'une pièce	tout d'une pièce	étendue	continuity	undivided	continuity	continuous
διανεκής 2	continuité	continuiste	tout d'une pièce	continuiste	continue	continuous	continuous	continuous	continuous
σώματα	réalités	objets concrets	corps	corps	corps	reality	embodiments	physical	bodies
πάθος	qualité	qualité	qualités accidentelles	qualité	affection	attribute	affection	attribute	attribute
λόγος	?	conception	doctrine	théorie	conception	nature	doctrine	theory	theory

Commençons par remarquer que ce n'est pas son utilisation par Socrate qui pourra nous éclairer sur le sens d'οὐσία, puisqu'il se contente de reprendre un mot utilisé par Hippias, dans une remarque sans doute ironique, dont nous ne pourrions saisir tout le sel que lorsque nous aurons examiné les utilisations qu'en fait Hippias. Et ce n'est qu'alors que nous pourrions comprendre dans son ensemble la formule « διανεκεῖ λόγῳ τῆς οὐσίας κατὰ Ἱππίαν (*dianekei logōi tēs ousias kata Hippian*) » utilisée par Socrate dans laquelle chacun des mots pose problème, sauf le *kata Hippian* (« selon Hippias »), qui manifeste clairement que Socrate reprend le mot à Hippias, dans le sens donc qu'il pense que lui donne son interlocuteur.

Remarquons ensuite que les deux utilisations du mot par Hippias semblent bien renvoyer à des sens différents. En effet, dans le premier cas, le mot est utilisé au singulier avec l'article défini (τῆς), et comme complément de nom d'un mot au pluriel pour le moins inattendu dans une telle association, σώματα (*sōmata*), « les corps », alors que dans le second cas, le mot est utilisé au singulier, mais sans article et de manière indéfinie, comme nom d'une collection de laquelle Hippias prétend que Socrate sélectionne « quelque chose » (τι), c'est-à-dire renvoyant à une pluralité, en opposition avec un autre mot, πάθος (*pathos*), que j'ai traduit pas « affection », avec lequel il forme, là encore, un couple inattendu.

Je suggère de commencer par examiner de plus près cette seconde occurrence, car il me semble que la réplique d'Hippias qui précède celle qui nous occupe, par laquelle j'ai commencé l'extrait du dialogue ici traduit, donne un éclairage par l'exemple à ce qu'il dit ensuite que les traducteurs semblent n'avoir pas suffisamment pris en compte. En effet, πάθος (*pathos*), le mot qui est associé ici à οὐσία par un « ou..., ou... », est le nom dérivé du verbe πάσχειν (*paschein*), qui signifie « subir », « pâtir » (mot français qui lui est apparenté via le latin) par opposition à ποιεῖν (*poiein*), « agir, faire », ou encore « être affecté (en bien ou en mal) », et il se trouve que ce verbe est utilisé par deux fois dans la réplique précédente d'Hippias : « *Ou pour peu que chacun de nous deux soit souffrant de quelque manière ou blessé ou frappé ou affecté* (πεπονθῶς, *pepontōs*, participe parfait actif nominatif masculin singulier de *paschein*) *de quelque manière que ce soit, est-ce que tous deux ensemble, nous ne serions pas aussi en retour ainsi affectés* (πεπόνθοιμεν, *pepontoimen*, 1ère personne du pluriel de l'optatif parfait actif de *paschein*) ? » Nous avons donc là des exemples (être souffrant, être blessé, être frappé) de ce qu'Hippias considère comme des πάθη (*pathē*) puisqu'il termine cette énumération par une généralisation à l'aide du verbe πάσχειν (*paschein*). Il semble donc légitime de se demander si les autres exemples fournis avant (être justes ou injustes, être en bonne santé) et après (d'or, d'argent, d'ivoire, de bonne famille, savants, honorables, vieux, jeunes) à propos desquels Hippias se garde bien d'utiliser le verbe πάσχειν, et qu'il généralise par une formule très elliptique (ἄλλο ὅτι βούλει τῶν ἐν ἀνθρώποις, *allo hoti boulei tōn en anthrōpois*, mot à mot : « autre ce que tu veux des parmi les hommes ») sans verbe et sans nom pour préciser ce à quoi il pense et qui est « parmi les hommes », ne serait pas des exemples de ce qui s'oppose pour lui aux πάθη, et donc de ce qu'il met ensuite dans la catégorie les οὐσίαι. Et si maintenant nous nous souvenons que le sens usuel et premier d'οὐσία est « richesse », peut-être pouvons-nous comprendre qu'Hippias cherche à opposer d'un côté ce que les hommes subissent purement et simplement, de manière « passive » et sans qu'ils en tirent profit (les πάθη), et de l'autre ce qui les « enrichit », au sens propre et au sens figuré (les οὐσίαι). Après tout, se rêver transmué en or ou en argent, ou même en ivoire¹⁹, est une manière imagée de se voir devenu riche, c'est-à-dire « couvert d'or » (ou d'argent, ou d'ivoire), ce qui est sans doute l'idéal d'Hippias. De même, que la santé soit considérée comme une « richesse » ne surprendra personne (on dit encore : « la santé n'a pas de prix »), tout comme le fait d'être « de bonne famille (γενναῖος) » ou « savant/sage (σοφός) » ou « honoré (τίμιος) », richesses qu'Hippias semble concéder comme telles à Socrate (« si tu veux »), sa préférence allant sans conteste à l'or. Bref,

19. C'est sans doute pour faire plaisir à Socrate qui lui reprochait, au début de la conversation (cf. 289d-290d), d'avoir défini le beau comme « l'or » en lui demandant si Phidias avait commis une faute de goût en faisant à sa statue d'Athéna un visage en ivoire, qu'Hippias ajoute ici l'ivoire à sa liste. La statue en question, qui était dans le Parthénon, s'appelait justement « chryséléphantine », de *chrusos* (χρυσός), « or », et *elephas, elephantos* (ἐλέφας, ἐλέφαντος), « ivoire ».

tout ce qui concerne l'homme se classerait ainsi en deux catégories, ce qu'il ne fait que subir sans en tirer aucun profit et ce dont il tire profit, et l'on pourrait alors traduire ἡ πάθος ἢ οὐσίαν (è pathos è ousian) tout simplement par « soit affection, soit richesse ». Et c'est bien ainsi que je propose de le comprendre.

On peut aller encore un peu plus loin dans notre tentative pour comprendre Hippias à partir de ces exemples. On trouve dans la liste des termes qui ne renvoient pas à l'évidence à des pathè et qui sont donc candidats à être des ousiai, des termes qui semblent renvoyer à de pures abstractions que, chez Platon, on associerait à des « idées » : juste (δίκαιοί, dikaioi), savant/sage (σοφοί, sophoi), d'autres qui semblent renvoyer à quelque chose de très concret : d'or, d'argent ou d'ivoire (χρυσοί, ἀργυροί, ἐλεφάντινοι, chrusoi, arguroi, éléphantinoi), et enfin d'autres encore qui décrivent plutôt des états, pérennes ou transitoires, qui, pour la plupart, ne dépendent pas de notre volonté ou de notre action, mais ont néanmoins une valeur positive pour ceux qu'ils concernent : en bonne santé (ὑγιαίνοντες, hugiaiontes), de bonne famille (γενναῖοι, gennaioi), honorable (τίμιοι, timioi), vieux (γέροντες, gerontes), jeune (νέοι, neoi). mais il est probable que pour Hippias, si les termes les plus concrets (d'or, d'argent, d'ivoire), sont à prendre au sens analogique, comme je l'ai déjà suggéré (« couvert » d'or c'est-à-dire riche comme Crésus, plutôt que fait d'or en lieu et place de chairs), il est vraisemblable aussi que les plus abstraits sont à prendre dans un sens beaucoup plus « concret » que celui qu'ils ont pour Socrate, et que tous sont à prendre dans un sens qui les relie à cette notion de « richesse » que suggère ousia dans son sens usuel.

Il suffit pour s'en convaincre de reprendre le début du dialogue : si Socrate a commencé l'entretien en utilisant deux exemples, « juste » et « savant »²⁰, qui sont précisément les deux exemples les plus abstraits que reprend ici Hippias, pour faire admettre à son interlocuteur que « c'est quelque chose, la justice »²¹, et pareillement la sagesse (σοφία, sophia) par laquelle les sages (οἱ σοφοί, hoi sophoi) sont sages²², avant d'en venir au « beau » proprement dit, la suite de l'entretien montre l'incapacité où est Hippias de faire la différence entre τί ἐστὶ καλόν (ti esti kalon), « quoi est beau ? » et τί ἐστὶ τὸ καλόν (ti esti to kalon), « quoi est le beau ? »²³ et les réponses qu'il fait à la question de Socrate sur « quoi est le beau » après avoir admis que c'était « quelque chose »²⁴, « une belle jeune fille »²⁵, « l'or »²⁶, « être riche, en bonne santé, honoré par les Grecs, atteindre le grand âge, organiser de belles funérailles pour ses propres parents morts et recevoir de ses propres enfants des honneurs funèbres de belle et somptueuse manière »²⁷, confirment que son pouvoir d'abstraction est très limité, qu'il ne sait raisonner et définir qu'en extension, (par énumération d'instances), pas en intention (par assemblage de concepts généraux dans une formule définitionnelle), et que les choses, qu'elles soient concrètes ou abstraites, ne l'intéressent qu'en fonction de la valeur qu'elles ont pour l'homme²⁸.

20. Cf. 287c1-8.

21. Ἔστι τι τοῦτο, ἡ δικαιοσύνη (esti ti touto, hè dikaiosunè), 287c4.

22. Cf. 287c5-8.

23. Cf. 287d2-9.

24. Cf. 287c8-d2 : « S. : Ainsi donc, n'est-ce pas aussi, toutes les belles choses, par le beau qu'elles ont belles ? H. : Oui, par le beau. S. : Étant donc quelque chose ? H. : Étant. » (« S. : "Ἄρ' οὖν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστὶ καλά;" H. : Ναί, τῷ καλῷ. S. : "Ὅντι γέ τιμι τοῦτο;" H. : Ὅντι. »).

25. Παρθένος καλή, parthenos kalè, 287e4.

26. Χρυσός, chrusos, 289e3.

27. Πλουτοῦντι, ὑγιαίνοντι, τιμωμένῳ ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων, ἀφικομένῳ εἰς γῆρας, τοὺς αὐτοῦ γονέας τελευτήσαντας καλῶς περιστείλαντι, ὑπὸ τῶν αὐτοῦ ἐκγόνων καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς ταφῆναι (ploutounti, hugiaionti, timōmenōi hypo tōn Hellēnōn, aphikomenōi eis gēras, tous autous goneas teleutēsantas kalōs peristeilanti, hypo tōn autou ekgonōn kalōs kai megalopremōs taphēnai), 291d10-e2. On retrouve dans cette formule, qu'Hippias annonce comme l'expression de « ce qui est toujours et en tous lieux plus beau pour tout homme » (ἀεὶ καὶ παντὶ καὶ πανταχοῦ κάλλιστον εἶναι ἀνδρί, aei kai panti kai pantachou kalliston einai andri), presque tous les « concepts » repris ici et dont je suggère qu'ils sont pour lui des ousiai par opposition à des pathè : riche, c'est-à-dire couvert d'or, en bonne santé, honoré, vivant jusqu'à la vieillesse.

28. À sa manière donc, il est d'accord avec Protagoras pour considérer que l'homme est la mesure de toutes choses, étant entendu que, pour lui, cela veut peut-être simplement dire que ce qui n'a pas de valeur pour l'homme n'a pas d'intérêt et ne mérite pas notre attention.

Il est d'ailleurs l'exemple vivant de cette manière de penser puisque, selon lui, ce qui prouve sa grande *sophia* (mot qu'on peut traduire soit par « savoir », soit par « sagesse »), c'est précisément de maîtriser tous les savoirs et tous les arts, d'avoir fabriqué lui-même tout ce qu'il porte sur lui et de pouvoir répondre à n'importe quelle question sur n'importe quel sujet²⁹ et surtout d'avoir su monnayer cette somme de savoir pour se constituer une fortune, une *ousia* des plus conséquentes. Bref, pour lui la *sophia* se mesure par la *quantité* de sujets sur lesquels on peut parler et de techniques qu'on maîtrise, et vaut par la richesse qu'elle nous permet d'acquérir, si bien que, dans son cas la traduction par « savoir » est plus appropriée que celle par « sagesse » ! On est bien loin de la *sophia* selon Socrate, objectif inaccessible en cette vie consistant à savoir ce qui fait l'excellence de l'homme et comment il peut atteindre son vrai bonheur, « sagesse » dont on peut tout au plus être amoureux (*philo-sophos*) mais dont on doit accepter qu'elle ne puisse devenir objet de certitudes.

L'incompréhension est la même lorsqu'il mentionne, comme pour lui faire plaisir (« *ou si tu veux* »), ce qu'il croit être des « valeurs » aux yeux de Socrate. Le premier terme de la liste est : « de bonne famille (*γενναῖοι*) »³⁰. S'il est possible que Socrate pense, comme il le suggère sous forme interrogative à Alcibiade dans le dialogue éponyme, sans doute avec une pointe d'ironie d'ailleurs, qu'il y a plus de chances que les meilleures natures apparaissent dans des familles « nobles » (*ἐν γενναίοις γένεσιν*, *en gennaiois genesin*) qu'ailleurs³¹, il est parfaitement conscient que, comme le prouve justement l'exemple d'Alcibiade, la naissance dans une bonne famille n'est nullement une garantie d'excellence, au sens du moins où lui l'entend, et il en explique les raisons au livre VI de la *République*³². Mais pour Hippias, être de bonne famille, c'est sans doute pouvoir compter sur un héritage conséquent, sur une *ousia* déjà constituée qui vous reviendra un jour. Être « honoré/honorable » (*τίμιος*, *timios*), c'est ce dont se soucie le moins du monde Socrate, qui n'accorde aucun crédit au jugement de la foule sur la valeur véritable des hommes, alors que pour Hippias, c'est « avoir du prix » (ce qui est le sens premier de *timios*), c'est-à-dire avoir une réputation, méritée ou usurpée, peu lui importe, qu'il suffit ensuite de convertir en espèces sonnantes et trébuchantes en la monnayant. Être vieux, c'est sans doute pour lui avoir acquis une plus grande *sophia* puisqu'on a eu le temps d'explorer un plus grand nombre de domaines du savoir et des techniques, donc avoir acquis une plus grande réputation et pouvoir se monnayer plus cher, alors qu'être jeune, c'est être encore à l'âge où l'on peut espérer séduire quelque vieillard plein aux as et détourner son *ousia* à son profit.

Quant à la justice, qui est apparue en premier dans sa liste comme dans les exemples de Socrate au début de la conversation, si elle est pour Socrate la santé de l'âme et l'idéal de l'homme en cette vie, réglant aussi bien ses rapports avec lui-même que ceux avec les autres, alors que son contraire, l'injustice, est ce qui est le plus à craindre parce que c'est la perversion de l'âme et donc la destruction de ce qui est l'homme proprement dit³³, elle n'est pour Hippias qu'un ensemble de conventions réglant les relations entre hommes, n'ayant pas plus de valeur intrinsèque que son contraire, l'injustice, dès lors que le seul critère de « valeur » est celui du résultat, mesuré en termes d'*ousia*, c'est-à-dire de « fortune ». Un acte estimé « injuste » aux yeux du grand nombre, mais qui accroît ma « fortune », s'il passe inaperçu ou est absout par les tribunaux grâce à l'habileté de l'orateur, vaut mieux qu'un acte « juste » qui ne

29. Voir sur ce point tout le prologue du dialogue, jusqu'à 286c, ainsi qu'*Hippias mineur*, 368b-369a.

30. C'est un des seuls qui n'apparaît pas dans sa dernière définition du beau citée plus haut, et pour cause, car, à son grand regret sans doute, ce n'est pas quelque chose sur lequel on peut influencer : on ne choisit pas ses parents. Or il faut quand même bien que sa définition puisse s'appliquer à lui-même !

31. Cf. *Alcibiade*, 120d12-e2 : « S. : Πότερον εἰκός ἀμείνους γίγνεσθαι φύσεις ἐν γενναίοις γένεσιν ἢ μή; A. : Δῆλον ὅτι ἐν τοῖς γενναίοις. » (S. : *Est-il vraisemblable que les meilleures natures naissent dans les familles nobles, oui ou non ? A. : Il est clair que c'est chez les nobles.* »)

32. Voir en particulier *République*, VI, 491a-495a, et tout spécialement 494c-d, qu'il est impossible de lire sans penser justement à Alcibiade. On pourra aussi lire ce que dit Socrate en *Théétète*, 174e-175b des personnes qui se croient quelque chose parce qu'elles peuvent exhiber un arbre généalogique qui remonte en vingt-cinq générations jusqu'à Héraclès.

33. Cf. *Alcibiade*, 130c, où Socrate « démontre » à Alcibiade que *ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἀνθρώπου* (*hè psuchè estin anthrôpos*), « l'âme est l'homme » (130c5-6).

me rapporte rien ou pire, qui me vaut la vindicte de mes concitoyens, et pourquoi pas la mort. Et c'est bien la raison pour laquelle seule la justice voit aussi son contraire apparaître dans la liste des *ousiai* prises comme exemples par Hippias.

Cette revue ne fait que confirmer le sens à peine analogique dans lequel Hippias prend *ousia* et étayer une traduction par « richesse » dans la formule ἡ πάθος ἢ οὐσία (è *pathos* è *ousian*) : « soit affection, soit richesse ».

Mais si cette compréhension et cette traduction peuvent se justifier dans ce cas, elle ne semble pas convenir pour la première occurrence d'οὐσία. Tout serait-il donc à refaire ? Je ne le pense pas, car rien ne dit que le mot doive être pris dans le même sens les deux fois. Remarquons en effet que, même s'il fallait admettre qu'Hippias prend les deux fois le mot dans le même sens « abstrait », ce qui semble difficile au vu des contextes, comme je l'ai déjà dit, il n'en resterait pas moins que ce sens serait un sens *second* du mot, un sens analogique pour un mot qui admettrait de toutes façons une pluralité de sens. Qui plus est, même si l'on en reste au sens premier, purement « matériel » d'*ousia*, celui-ci n'est pas univoque. S'il peut avoir un sens très général de « fortune, richesse », il peut avoir aussi un sens plus spécialisé pour désigner un bien immobilier, maison, terre, domaine (foncier)³⁴, tout comme le mot « propriété » en français, qui peut avoir le sens très général de « ce qui appartient à quelqu'un » et le sens plus particulier de « bien immobilier », en général constitué d'un ou plusieurs bâtiments avec des terres attenantes.

Il me semble que cette idée de « domaine », qui, en français aussi, peut avoir un sens très spécifique renvoyant à un bien immobilier (il est alors presque synonyme de « propriété » pris dans le même registre sémantique), ou un sens très général (domaine de connaissances, domaine de compétences, domaine de valeurs d'une variable, etc.), convient assez bien à ce qu'Hippias peut vouloir dire quand il parle de σώματα τῆς οὐσίας (*sômata tès ousias*). L'« *Ousia* » au singulier, avec un grand « O », c'est pour lui, dans cette perspective, le « domaine » que constitue pour nous le monde dans lequel nos corps s'ébattent, en subissant des *pathè* et en amassant des *ousiai*, et c'est un « domaine » exclusivement corporel, nos corps d'hommes étant la première *ousia*, la première « richesse » qui nous soit donnée, mais n'étant pas les seuls corps dans ce domaine, puisque toutes les réalités matérielles possèdent un « corps », au sens le plus général du terme qu'a aussi le grec σῶμα (*sôma*)³⁵.

Comment faut-il alors comprendre la phrase dans laquelle il est question des σώματα τῆς οὐσίας (*sômata tès ousias*) et comment s'insère-t-elle dans le déroulement du raisonnement d'Hippias dans cette réplique ? À cette question, je propose la réponse suivante : Hippias commence par reprocher à Socrate et à ses pareils de ne pas prendre une vision d'ensemble des choses (τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς, *ta men hola tòn pragmatôn ou skopeis*), qui ne peuvent pour lui être que des choses concrètes, des πράγματα (*pragmata*), mais de couper ces réalités en menus morceaux (κατατέμνοντες, *katatemnontes*) dans ses discours (ἐν τοῖς λόγοις, *dans les discours*). Il prétend ensuite, dans la phrase qui nous occupe, que le résultat de ce morcellement est de perdre de vue que les corps, dans ce monde, ce « domaine » qui est le notre (σώματα τῆς οὐσίας, *sômata tès ousias*), c'est-à-dire les seules « réalités » qui existent pour lui, se développent (πεφυκῶτα, *pephukota*) en grandeur et en étendue (μεγάλα καὶ διανεκῆ, *megala kai dianekè*)³⁶, c'est-à-dire que le « domaine » qui est le nôtre n'est pas constitué

34. Cf ; note 5 page 2, pour l'examen des sens d'*ousia* par Chantraine.

35. Pour lever les réserves de ceux qui hésitent à admettre qu'une même personne puisse utiliser le même mot dans deux sens différents à quelques mots d'intervalle, je vais donner un exemple qui ne nous éloignera pas de notre propos. J'aurais pu écrire, pour résumer de façon un peu pédante ce que je viens de dire en faisant appel aux mathématiques et à l'informatique : *Ousia* avec un grand « O » est pour Hippias le domaine de **valeurs** de tout ce qui a **valeur** pour l'homme et qu'il désigne génériquement par *ousia* avec un petit « o ». Dans cette phrase, j'utilise deux fois le mot « valeur », mais avec deux sens différents, et pourtant, elle reste parfaitement compréhensible pour quiconque comprend l'expression « domaine de valeurs », familière aux mathématiciens et aux informaticiens pour désigner l'ensemble des « valeurs » possibles d'une variable.

36. Le mot διανεκῆ employé ici par Hippias, forme attique de διηνεκῆ (*diènekès*), est un mot rare dans les dialogues. En dehors des deux occurrences dans l'*Hippias majeur* (ici et dans la formule de Socrate, deux répliques plus loin, à laquelle nous allons revenir), on trouve ce mot, sous la forme διηνεκῆ (*diènekès*), en *Rép.*, V, 468d2,

d'une juxtaposition de réalités parcellaires, les unes corporelles, les autres immatérielles, mais uniquement de réalités corporelles qui *croissent*³⁷ grâce aux « richesses » qu'elles s'approprient et que les « choses » abstraites dont parle Socrate, le beau, le juste, etc. ne sont pas des « corps » existant par eux-mêmes à côté d'autres corps, mais n'existent que dans les corps multiples dont elles constituent une partie des richesses. Τὸ καλόν (*to kalon*) n'est pour lui que le singulier de τὰ καλά (*ta kala*), qu'il est de fait grammaticalement, et τὰ καλά, tout comme de nombreuses formules similaires constituées d'un adjectif au neutre pluriel précédé d'un article, sans nom associé, mais sous-entendant un mot comme πράγματα (*pragmata*), signifie « les belles choses »³⁸. Pour lui donc, τὸ καλόν (*to kalon*), c'est « la/une belle chose », ce qui explique qu'il acquiesce lorsque Socrate lui demande si c'est « quelque chose » (τί, *ti*) : bien sûr qu'une belle chose, c'est quelque chose ! Et cela explique pourquoi tous ses exemples sont des *instances* de beau, des belles *choses*. Pour lui, l'insistance de Socrate qui réfute un à un ses exemples n'est qu'une question d'intensité, d'accent qu'on met sur l'article et, à travers lui, sur le degré de beauté cherché : au départ il pense que Socrate lui demande de citer *une* belle chose (poids minimum sur l'article, qui explique qu'il ne voit pas de différence entre τί ἐστὶ καλόν (*ti esti kalon*), « qu'est-ce qui est [une] belle [chose] » et « τί ἐστὶ τὸ καλόν (*ti esti to kalon*), « qu'est-ce qui est la belle [chose] », avec un « la » compris comme un « une ») et il répond : « une belle fille ». Quand il voit que Socrate insiste, il pense simplement qu'il veut quelque chose de plus beau et il répond en fonction de ses propres valeurs : « l'or ». Devant l'insistance de Socrate, il comprend que Socrate lui demande ce qui constitue LA belle chose (poids maximum sur l'article, avec le sens de « la belle chose par excellence »), d'où sa réponse qu'il considère valable pour tous les hommes en tous temps et en tous lieux et qui décrit son idéal de « belle vie », prenant donc l'homme dans sa totalité spatio-temporelle.

Dit autrement, il suggère que Socrate, à force de couper des branches aux arbres que sont les créatures corporelles de notre monde pour les examiner une à une, finit par perdre de vue

dans une citation de l'*Illiade* (*Il.*, VII, 321-322), et en *Lois*, VIII, 839a3. Dans l'*Illiade*, le mot est utilisé pour décrire la part réservée à Ajax qu'on veut honorer tout particulièrement dans un festin où Agamemnon a fait immoler un bœuf et est associé à un autre mot, νότοισιν (*nōtoisin*), qui désigne le dos : il s'agit donc soit de désigner les parties allongées du dos (les filets), soit de signifier qu'on donne à Ajax les « dos », dans toute leur longueur (le *di(a)*-initial de *diènekès* évoque en effet l'idée de complétude). Dans les *Lois*, le mot est utilisé à propos d'une loi réglant les relations sexuelles dont on attend des bénéfices lorsqu'elle sera devenue διηνεκῆς καὶ κρατήσας (*diènekès kai kratèsas*), « répandue et dominante ». Étymologiquement, le mot est formé du préfixe δια- (*dia*), qui introduit une idée de complétude, comme il vient d'être dit (« à travers de bout en bout »), et d'une racine issue de l'aoriste ἐνεγκεῖν (*enegkein*) du verbe φέρειν (*pherein*), qui signifie « porter, transporter, apporter ». L'idée est donc celle de « transporté de bout en bout », donc « répandu », « étendu », « allongé », ou encore « continu ». Je retiens ici le sens de « étendu », plutôt que celui de « continu » généralement retenu par les traducteurs, par référence à une autre utilisation du mot dans l'*Illiade*, où il se trouve justement associé à μέγας (*megas*) comme ici : il s'agit d'*Illiade*, XII, 134, où il est question de deux guerriers gardant de pied ferme la porte du camp des Achéens et qu'Homère compare à des chênes tenant ferme contre le vent et la pluie grâce à leurs racines μεγαλήρι διηνεκέσσι (*megalèrisi diènekeess*'), le premier adjectif visant sans doute la grandeur/grosseur/longueur des racines prises individuellement et le second leur dispersion dans toutes les directions, leur *étendue* tout autour de l'arbre. Si ce passage a retenu mon attention, c'est aussi parce que l'un des guerriers qu'Homère compare à un chêne s'appelle Πολυποίτης (*Polupoitès*), nom qui, à une lettre près, pourrait signifier « sait faire un tas de choses » (πολυ-ποιητής, *polu-poiētēs*), et qui donc conviendrait très bien à Hippias, ce qui me laisse penser que Platon avait peut-être ces vers présents à l'esprit en choisissant les mots qu'il mettait dans la bouche d'Hippias.

37. « Croître » est le sens premier de φύειν, *phuein*, dont vient le *pephukota* employé par Hippias, et aussi φύσις, *phusis*, « nature », racine du mot français « physique ».

38. Il ne faut pas oublier que c'est en particulier l'existence en grec de l'article défini et les possibilités de « substantivation » qu'il donne (avec des adjectifs, des infinitifs, des participes), qui a rendu possible le type de réflexion mené par Socrate et conduit à l'abstraction des « qualités » que représentent les adjectifs justement dits « qualificatifs ». Mais on n'en était alors qu'aux débuts. Remarquons aussi que le premier exemple que prend Socrate, la justice, est désigné par un nom, ἡ δικαιοσύνη (*hè dikaiosunè*), 287c2, c4, alors que pour parler de la beauté, il n'emploie pas le nom, τὸ κάλλος (*to kallos*), qui existe pourtant, mais l'adjectif substantivé, τὸ καλόν (*to kalon*), « le beau », ce qui accroît le risque d'incompréhension.

que les branches ne sont pas des arbres, mais seulement des excroissances des arbres dont on les a séparées, seules créatures à peupler la forêt de notre « domaine »³⁹.

L'absurdité que dénonce ensuite Hippias se comprend aisément dans cette perspective : si deux créatures ont développé la même *ousia*, la même « richesse », ou subi le même *pathos*, la même affection, il ne peut s'agir pour lui que de deux instances distinctes de cette richesse ou de cette affection, accroissant ou affectant deux individus, deux « corps » distincts qui sont tous les deux « ça » parce que chacun individuellement l'est. Ou encore : un groupe de deux arbres n'est pas pour Hippias un troisième arbre qui aurait développé ses propres branches, mais rien de plus que cela, deux arbres qu'on considère ensemble, et qui n'ont pour branches que les branches de l'un ou de l'autre, certaines similaires sur les deux arbres, d'autres différentes.

Ceci étant, si Hippias peut se permettre d'utiliser ici le mot οὐσία dans un sens analogique qui assimilerait le monde dans lequel nous vivons à un vaste « domaine » constituant notre « fortune » commune sans plus de précisions, c'est sans doute que ce sens analogique n'était pas une nouveauté dans les discussions avec ses semblables et donc pas inconnu de Socrate, pas plus que celui qui assimilait chaque partie de ce domaine dont l'un de ses occupants jouissait en propre à une *ousia*, un « bien » spécifique, comme le fait la seconde utilisation du mot par Hippias.

Reste à voir dans quel sens Socrate reprend le mot à son compte lorsqu'il en fait usage dans la suite.

Nous avons vu que Socrate l'utilise dans la formule « διανεκεῖ λόγῳ τῆς οὐσίας κατὰ Ἱππίαν (*dianekei logōi tēs ousias kata Hippian*) » en 301e3-4 au milieu d'une réplique dont l'ironie n'échappera à personne, dans laquelle Socrate pointe du doigt à Hippias l'absurdité des conséquences de ses affirmations en faisant semblant de les accepter dès lors qu'elles viennent d'un si savant professeur ! Dans cette formule, Socrate reprend, pour les assembler de manière différente, trois termes employés par Hippias dans la réplique où il parle d'*ousia* : en effet, dans la première partie de cette réplique, Hippias reprochait à Socrate de fragmenter les choses concrètes ἐν τοῖς λόγοις (*en tois logos*), dans ses discours (ou dans ses raisonnements), avant de lui rappeler que, dans ce domaine (οὐσία, *ousia*) dans lequel nous vivons, les « corps » (σώματα, *sōmata*) qui le composent se développent en étendue (διανεκῆ, *dianekē*). Socrate, accusé par Hippias de raisonnements spécieux, de paroles sans queue ni tête, de discours qui ne savent que couper les cheveux en quatre, va retourner le compliment à Hippias sous une forme grandiloquente et en déplaçant l'adjectif διανεκῆς (*dianekēs*) pour le faire porter, non plus sur les corps, ni même sur l'*ousia*, mais sur le mot λόγοι, avec le résultat que maintenant, chacun des mots de la formule peut être pris à double sens, voire plus. À une extrémité de sa plage de sens, la formule peut vouloir dire, dans le sens le plus défavorable à Hippias, « d'après le discours interminable sur la fortune selon Hippias », en donnant à « fortune » son sens le plus concret et en y voyant une allusion à tout le début du dialogue où Hippias se vantait des sommes énormes que ses exhibitions lui avaient rapportées. À l'autre extrême, dans le sens le plus favorable à Hippias, on peut comprendre « d'après le raisonnement sans failles sur le réel selon Hippias », en rendant en français le sens analogique d'*ousia*/« domaine » par un mot, le réel, qui nous parle plus mais fait disparaître l'ambiguïté. Et il est à peu près certain que Platon voulait cette dualité de sens de la formule pompeuse mise dans la bouche de Socrate, que pour lui, Hippias prenait bien évidemment dans le second sens et Socrate dans le premier ! Hélas ! il est impossible de conserver en français toute l'ambiguïté de la phrase de Socrate dans une seule traduction.

Enfin, lorsque Socrate reprend le mot une dernière fois en 302c5, c'est pour dire que, selon lui, si les plaisirs procurés par la vue et par l'ouïe sont beaux, ce doit être τῇ οὐσίᾳ τῇ ἐπ' ἀμφοτέρα ἐπομένῃ (*tēi ousiai tēi ep' amphotera epomenēi*), par cette *ousia* qui est attachée à tous les deux, et non par quelque chose qui manquerait aux uns ou aux autres⁴⁰. Rien n'oblige

39. Cette analogie des arbres m'est bien sûr soufflée par les vers de l'*Iliade* mentionnés à la fin de la note 36, page 11, dans lesquels on retrouve μέγας (*megas*) et διανεκῆς (*dianekēs*) associés à propos des racines d'un chêne auquel sont comparés des guerriers.

40. Toute cette discussion examine une définition « sensualiste » du beau proposée par Socrate en désespoir de cause, selon laquelle il serait un plaisir associé aux sens de la vue et de l'ouïe. Et ce que cherche à montrer

à penser que Socrate, dans cette phrase qui prend place dans la suite du raisonnement dans lequel prenaient place les précédentes, utilise le mot dans un sens différent de celui que lui a donné Hippias un peu plus tôt, sinon l'*a priori* selon lequel ce mot ne peut avoir qu'un sens hautement métaphysique dans la bouche du Socrate de Platon dès lors qu'il n'a pas à l'évidence son sens « matériel ». Mais Socrate est aussi celui qui explique à Ménon qu'entre gens de bonne compagnie, pour mener une discussion fructueuse, il faut tenir compte des connaissances de l'interlocuteur et s'adapter à son langage, et lui en donne un exemple aussitôt⁴¹ ; celui aussi qui explique à Phèdre que, lorsqu'on emploie des mots sur le sens desquels tous ne sont pas d'accord, il faut se donner la peine de définir en quel sens on les prend et d'essayer de rester cohérent avec ces définitions au long de la discussion ou du discours⁴². Si donc il reprend un terme introduit par son interlocuteur, on peut penser qu'il le fait en essayant de lui donner le sens qu'il suppose que lui donnait celui-ci *dans un contexte similaire* (n'oublions pas qu'il nous a semblé qu'Hippias utilisait deux fois ce même mot dans deux sens différents). Et de toutes façons, dans la phrase qui nous occupe, Socrate peut sans trop de risques reprendre le mot *ousia* en s'appuyant sur la distinction entre *pathè* et *ousiai* faite peu auparavant par Hippias et en supposant que, pour Hippias, la beauté est une *ousia* plutôt qu'un *pathos*, une « richesse » plutôt qu'une « affection », sans même chercher à préciser plus le sens exact que donne Hippias à *ousia* dans ce cas, et sans d'ailleurs que ça exclue un autre sens que lui-même pourrait donner à ce mot, car là n'est pas l'enjeu de la discussion et la différence de sens ne change en rien les conclusions auxquelles il prétend arriver. Ce qui est en jeu ici, ce n'est pas (ou plus) en effet le « statut ontologique » du beau, mais le fait que ce quoi que ce soit qu'on désigne par le terme *kalon* appartient *individuellement* aux plaisirs de l'ouïe et à ceux de la vue et pas seulement à leur association.

En conclusion de cet examen des sens que pouvait avoir οὐσία (*ousia*) pour Hippias, nous pouvons dire que ce mot gardait sans doute pour lui un ou des sens très proches des sens matériels qu'il avait dans le langage courant de son temps (« richesse, fortune » ou, dans un sens plus spécialisé, « domaine, propriété (immobilière) ») et que son emploi dans des contextes plus « abstraits » était avant tout analogique. Quand il parlait du monde qui nous entoure en l'appelant *ousia*, il ne faisait rien de très différent de ce que faisaient ceux qui l'appelaient, ou l'appelleraient un jour, *kosmos* (κόσμος), sauf s'appuyer sur une échelle de valeurs différentes : lui mettait en avant la « richesse » qu'il représentait pour nous, alors que les autres mettaient, ou mettraient, en avant l'ordre qu'il reflétait. Et quand il classait tout ce qui pouvait concerner les hommes en *pathè* (« affections ») et *ousiai* (« richesses »), il restait au ras des pièces d'or qu'il espérait retirer de ses discours et n'avait sûrement pas en tête les hautes spéculations sur l'« être » que la parenté du mot avec le participe présent de *einai* pourrait inspirer à d'autres !

Le trépied de Socrate

Certes, cette analyse de propos mis dans la bouche d'Hippias par Platon sans doute plusieurs dizaines d'années après l'époque à laquelle est supposée avoir eu lieu la conversation imaginée par lui, ne prouve pas que le mot οὐσία (*ousia*) n'avait pas encore trouvé sa place dans de plus hautes spéculations métaphysiques avec un sens bien plus abstrait que celui que j'ai suggéré qu'il avait dans la bouche d'Hippias. Après tout, le dialogue dans lequel on trouve le plus souvent ce mot est le *Parménide*, avec 59 occurrences, toujours dans le sens abstrait et toujours dans la bouche de Parménide, et celui qui arrive en second pour son utilisation dans le sens abstrait est le *Sophiste*, dont le principal personnage est un compatriote de Parménide, l'étranger

Socrate, c'est que, si ces plaisirs sont beaux, c'est parce qu'ils le sont pour chacun des deux sens considérés pris individuellement (on n'entend pas un beau tableau et on ne voit pas une belle symphonie), ce qui fait que la « définition » proposée n'a pas mis le doigt sur ce qu'il peut y avoir de commun entre plaisirs de l'ouïe et plaisirs de la vue qui constituerait l'« essence » du beau.

41. Cf. *Ménon*, 75d-76a.

42. Cf. *Phèdre*, 263a, sq. Définir le sens dans lequel il prend un mot, *ousia*, dont la signification ne va pas de soi est précisément ce que s'est bien gardé de faire Hippias ici.

d'Élée, avec 25 occurrences en tout, là encore toujours dans le sens abstrait⁴³. Or Parménide vécut avant Hippias⁴⁴ et l'on sait l'influence qu'il eut, à travers Zénon en particulier, sur un Gorgias, comme en attestent ses considérations sur l'être et le non-être extraites de son ouvrage *Du non-être*, qui nous ont été conservées par Sextus Empiricus dans son *Contre les mathématiciens*⁴⁵. Mais même si de telles spéculations avaient déjà eu lieu, même si un Parménide ou ses successeurs avaient employé *ousia* dans un ou des sens très abstraits et même si ces usages avaient transpiré dans la conversation d'Athéniens moins portés sur les spéculations métaphysiques, cela ne veut pas dire que tous ceux qui employaient ce mot de manière analogique y mettaient le même sens, et, quoi qu'il en soit, il avait bien fallu que les sens « analogiques » trouvent leurs racines dans les sens plus usuels du mot. Deux autres dialogues vont nous fournir d'autres exemples de l'ambiguïté qui pouvait se cacher derrière ce mot.

Je viens de parler de Gorgias. Or chacun sait que ce sophiste a donné son nom à un dialogue dans lequel Platon le met en scène en conversation avec Socrate. Dans ce dialogue, le mot *ousia* apparaît deux fois : une fois dans la bouche de Socrate en discussion avec Polos en 472b6 et une fois dans la bouche de Calliclès, en 486c1, vers la fin du long monologue qui constitue le début de sa prise de contrôle de la discussion avec Socrate. Examinons tour à tour chacune de ces deux occurrences.

À Polos, Socrate a déclaré que l'injustice était le pire des maux et qu'il vaut mieux subir que commettre une injustice, et son interlocuteur réplique en citant le cas du tyran Archélaos qui, par toutes sortes de méfaits, s'est emparé du pouvoir dans son pays, la Macédoine, sur laquelle il règne désormais tout-puissant, le plus heureux des hommes, selon Polos, et dont le sort serait, toujours selon lui, envié de la plupart des Macédoniens et des Athéniens. Socrate lui rétorque alors que ni le nombre, ni même l'importance des témoins ne font la vérité, même si ce genre de procédés peut l'emporter devant les tribunaux, et lui nomme une série de témoins que lui, Polos, pourrait appeler à l'appui de sa thèse sans que cela change le point de vue de Socrate. Tout ce que tu pourras faire, lui dit Socrate, c'est de produire contre moi une foule de faux témoins pour tenter de m'expulser (ἐκβάλλειν, *ekballein*)⁴⁶ « ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς (*ek tēs ousias kai tou alēthous*) » (de l'*ousias* et de la vérité). Le sens d'*ousia* est ici évidemment analogique puisque ce dont il est question dans la discussion, ce sont des opinions, des points de vue sur la justice et le bonheur, et en fin de compte de la vérité (τὸ ἀληθές, *to alēthes*) ou de l'erreur, mais le contexte judiciaire des réflexions de Socrate, et l'emploi du verbe (ἐκβάλλειν, *ekballein*) qui évoque des mesures coercitives d'expulsion ou de bannissement suggèrent des traductions par « m'expulser de mon domaine » ou « me déposséder de ma fortune ». Et quand on remarque que, dans la liste des témoins que Socrate suggère à Polos, il prend la peine, chaque fois qu'il cite un nom, d'y ajouter des preuves de fortune *matérielle*, mais en relation avec un *sanctuaire* (Nicias et ses frères « dont les trépieds sont disposés en rang dans le sanctuaire de Dionysos » ; Aristocratès, « dont la belle offrande votive est dans le sanctuaire de la Pythie »), on peut supposer que l'ambiguïté est délibérée de la part de Socrate pour suggérer une réflexion sur ce qui

43. On peut toutefois noter que le mot *ousia* ne figure dans aucun des fragments conservés de Parménide (on trouvera le texte grec de ces fragments dans le volume 368 de la collection de poche Points Essais : Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant*, présenté, traduit et commenté par Barbara Cassin, Paris, Seuil, 1998). Je proposerai, à la fin de cet article, une autre explication possible de la fréquence d'*ousia* dans le *Parménide*.

44. Les dates de naissance et de mort de Parménide ne nous sont pas connues avec certitude, même approximativement, et il est tout à fait possible que Platon ait un peu « forcé » la vérité historique en imaginant une rencontre entre Socrate et lui, même en faisant de Parménide un vieillard et de Socrate un tout jeune homme alors. Mais même si cet entretien était « historiquement » possible, l'insistance de Platon sur la différence des âges montre bien que Parménide avait au moins deux générations d'écart avec Socrate.

45. Ce texte, *Contre les mathématiciens*, VII, 65-87, constitue le fragment B III des *Fragments der Vorsokratiker* de H. Diels et W. Kranz, traduits en français par J.-P. Dumont dans *Les présocratiques*, Pléiade, Paris, Gallimard, 1988. On peut en trouver le texte grec dans le volume II de l'édition des œuvres complètes de Sextus Empiricus, texte grec et traduction en anglais par R. G. Bury, publiée dans la collection Loeb, Harvard University Press, Londres, 1935 (dans cette édition, le livre VII du *Adversus mathematicos*, est édité en tant que livre I d'un *Against the Logicians*). Là encore, on constate que le mot *ousia* ne figure pas dans ce texte.

46. *Ekballein*, c'est au sens propre « jeter dehors ».

constitue la *vraie* « fortune », la vraie *ousia* des hommes en cette vie, et si l'or, même consacrée aux dieux, est la réponse à cette question.

Lorsque le mot revient dans la bouche de Calliclès, en 486c1, c'est pour demander à Socrate quelle valeur il peut bien trouver à la philosophie, qui laisse un homme sans défense devant les tribunaux, tout juste bon à « ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν περισυλάσθαι πᾶσαν τὴν οὐσίαν (*hupo tôn echthrôn perisulasthai pasan tèn ousian*) » (*se faire dépouiller par ses ennemis des toute son ousia*), juste après avoir « prédit » la condamnation à mort qui guettait Socrate s'il lui arrivait de se voir traîner devant les tribunaux par des ennemis mal intentionnés. Il est évident que, pour Calliclès, le sens d'*ousia* est ici sans conteste, dans un contexte qui renvoie une fois encore au registre judiciaire, celui de « fortune matérielle ». Mais il est plus que probable aussi que, sous la plume de Platon, le mot était destiné à nous inciter à réfléchir sur ce qui constituait la véritable *ousia*, la vraie « fortune » de Socrate, jusque dans une situation où il risquait de perdre, non seulement sa fortune matérielle, mais même la vie.

Finalement donc, dans le *Gorgias*, pas traces d'un usage d'*ousia*, par l'un ou l'autre des interlocuteurs, dans un sens qui dépasse la simple analogie que peut inspirer le mot « fortune » appliqué à autre chose qu'à des biens matériels. Par contre, il semble bien que, de la part de Platon, le mot est utilisé dans des contextes où il doit susciter notre réflexion sur ce qui peut constituer la *vraie* fortune de l'homme.

Le miel de Ménon

Avec Ménon, nous ne nous éloignons pas trop de Gorgias puisque, dès le début du dialogue qui porte son nom, Socrate nous le présente comme ayant suivi les leçons du sophiste. Dans cette discussion sur le fait de savoir si l'excellence (*ἀρετή, aretè*) peut s'enseigner aux hommes, le mot οὐσία (*ousia*) n'est utilisé qu'une fois, par Socrate, au début du dialogue, en 72b1. Ici, à première vue, le mot est pris dans un sens très abstrait, puisque, dans un échange où Socrate essaye d'obtenir de Ménon une réponse à la question « τί φῆς ἀρετὴν εἶναι; *ti phèis aretèn einai* » (« *que dis-tu qu'est l'aretè ?* »)⁴⁷ et n'obtient de lui que, selon sa propre expression, « *un essaim d'aretôn* », celle des hommes, des femmes, des enfants, des vieillards, des hommes libres, des esclaves, etc., il va essayer de préciser sa question à l'aide d'un exemple en lui demandant « *μελίττης περὶ οὐσίας ὅτι ποτ' ἐστίν, melittēs peri ousias hoti pot' estin* » (*en ce qui concerne l'ousia de l'abeille, qu'est-ce que ça peut bien être ?*). Cette impression que la question porte sur l'« essence », la « substance », de l'abeille est renforcée par le fait que, deux répliques plus loin, revenant à l'*aretè*, Socrate va substituer au mot *ousia* le mot εἶδος (*eidōs*)⁴⁸, qui est un des mots qu'on a l'habitude de traduire par « forme » ou « idée » et d'associer à ce qu'on appelle la « théorie des idées » de Platon, pour demander à Ménon ce qui est, selon lui, l'*eidōs* identique pour toutes qui fait que toutes les *aretai* sont des *aretai*.

Pourtant, si l'on y regarde de plus près, les choses ne sont pas aussi évidentes qu'elles en ont l'air. Il ne faut pas oublier que Ménon n'a sans doute guère plus de dix-huit ans au moment du dialogue supposé par Platon et que, bien qu'ayant entendu Gorgias à la cour d'Aristippe, à Larissa en Thessalie, d'où il vient, il ne semble pas à l'aise avec les abstractions et le sens « technique » qu'on peut supposer à certains mots utilisés par Socrate. En effet, lorsque ce dernier lui parle d'*eidōs* et lui demande s'il comprend ce qu'il veut dire, Ménon, tout en essayant de sauver la face, est bien obligé d'avouer qu'il n'a pas très bien compris⁴⁹, même si *eidōs* est encore un de ces mots qui ont de multiples sens et qui pouvait se comprendre ici dans un sens non « technique » de « aspect », « apparence », avec l'exemple des abeilles présent à l'esprit. Remarquons aussi que, lorsque Socrate a utilisé le mot *ousia*, il n'a pas éprouvé le besoin de demander à Ménon s'il le comprenait, mais l'a utilisé dans le contexte d'un échange simulé entre Ménon et lui où c'est Socrate qui fait les demandes et les réponses, et où la suite éclaire le sens de la question. Le sens de la question, mais peut-être justement pas le sens du mot *ousia*. C'est qu'en ef-

47. *Ménon*, 71d5.

48. *Ménon*, 72c7.

49. Cf. *Ménon*, 72c6-d3.

fet, ce mot arrive à la charnière entre deux parties d'une phrase, et peut, selon le sens qu'on donne à *ousia*, se rattacher à ce qui précède ou à ce qui suit ! Socrate vient de dire à Ménon que, cherchant une ἀρετή (*aretè*), il avait la chance d'être tombé grâce à lui sur tout un essaim de celles-ci, et il enchaîne en disant : « κατὰ ταύτην τὴν εἰκόνα τὴν περὶ τὰ σμήνη, εἴ μου ἐρομένου μελίττης περὶ οὐσίας ὅτι ποτ' ἐστίν..., *kata tautèn tèn eikona tèn peri ta smène, ei mou epomenou melittès peri ousias hoti pot' estin...* » (dans la ligne de cette image, celle dans la région des essaims, si, à moi qui te demandais, dans la région de l'ousia de l'abeille, ce que ça peut bien être, etc. (suit la réponse supposée de Ménon) » J'ai délibérément utilisé une traduction possible, mais peu élégante de la préposition *peri* qui revient par deux fois dans cette partie de phrase, car c'est justement elle qui crée l'ambiguïté. En effet, Ménon, après avoir entendu les mots *tèn peri ta smène* (« celle à propos des essaims »), entendant la formule *melittès peri ousias* sans savoir ce qui va suivre, pourrait parfaitement y voir une reformulation de l'expression précédente qui explicite ce qu'est un essaim, savoir, *melittès ousias* compris comme « les domaines de l'abeille »⁵⁰, en prenant *ousia* dans son sens restreint de « bien immobilier » utilisé analogiquement. On traduirait alors ce début de phrase de manière moins lourde par « dans la ligne de cette image des essaims, si, alors que je te demandais, dans le domaine de l'abeille, ce que ça peut bien être... ». Et comme Socrate ne lui donne pas le temps de s'attarder sur ce mot, et que la suite du dialogue imaginaire éclaire ce que cherche Socrate, il n'est pas nécessaire pour Ménon de chercher plus loin ce qu'il faut mettre sous le mot *ousia*. Ce n'est que pour le traducteur qui a toute la phrase sous les yeux, qui a déjà lu tous les dialogues de Platon, et qui connaît toute l'histoire du mot *ousia*, qu'il semble évident que Socrate parle ici de « l'essence ou la substance de l'abeille »⁵¹... On voit donc qu'il n'est pas nécessaire ici de supposer que Ménon était familier avec le sens le plus abstrait d'*ousia* et que Platon nous montrait peut-être là un Socrate en train de se jouer de lui pour tester justement sa capacité d'abstraction, de manière à introduire progressivement le lecteur à un vocabulaire dont il savait déjà qu'il aurait à faire usage plus tard dans des sens plus abstraits.

Une fortune plein la tête

Tout cela nous laisse pressentir que, pour Platon et le Socrate qu'il mettait en scène, le lien était loin d'être rompu entre les deux registres de sens d'οὐσία (*ousia*), et qu'il restait quelque chose du sens « matériel » dans le sens « abstrait ». Pour nous en convaincre, je propose de faire maintenant un tour par la *République*.

Il ne fait de doutes pour personne que, lorsqu'à la fin du livre VI, Socrate nous parle, au terme d'une analogie entre le soleil dans l'ordre visible et le bien dans l'ordre intelligible, du bien (τὸ ἀγαθόν, *to agathon*) qui donne aux connaissables (τοῖς γινωσκομένοις, *tois gignôskomenois*), outre le fait d'être connus (τὸ γινώσκεσθαι, *to gignôskesthai*), l'être et l'*ousia* (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν, *to einai te kai tèn ousian*) quoique n'étant pas lui-même *ousia* (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, *ouk ousias ontos tou agathou*) mais étant « au-delà de l'*ousia* » (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *epekeina tès ousias*)⁵², on atteint un des sommets, sinon le sommet de la métaphysique du Socrate de Platon. Et pourtant, le dialogue a commencé bien prosaïquement, par une courte discussion entre Socrate et le maître de céans, Céphale⁵³, où il

50. Οὐσίας peut être soit le génitif singulier, soit l'accusatif pluriel de οὐσία, et la préposition *περὶ* (*peri*) peut s'employer, dans des sens voisins, soit avec l'accusatif (comme c'est le cas la première fois), soit avec le génitif.

51. La seconde formulation, « la substance de l'abeille », pouvant d'ailleurs introduire tout un autre registre d'ambiguïtés et de richesse dans l'exemple quand on sait que le mot grec μέλιττα (*melitta*) signifie aussi bien, selon le contexte, « abeille » que « miel », ce qui veut dire que l'insecte est désigné par le nom de la « substance » qu'il produit et qui en constitue la « richesse », pour l'homme du moins ! Ainsi, les diverses compréhensions d'*ousia* suggérées ici sont autant de manières pour Socrate de souffler à Ménon des réponses possibles à sa question : ce qu'ont en commun toutes les abeilles, c'est d'occuper des « domaines » qui s'appellent des essaims, ou bien de produire une « substance » qui s'appelle le miel...

52. *République*, VI, 509b6-10. Une fois encore, je laisse délibérément le mot *ousia* non traduit. Les traductions les plus usuelles sont « l'être » ou « l'existence » pour *to einai*, et « l'essence » pour *ousia*.

53. La longue discussion que relate Socrate dans la *République* s'est en effet déroulée dans la maison de Céphale, au Pirée, où Socrate a été entraîné plus ou moins de force par l'un des fils de Céphale, Polémarque. Cé-

a justement été question de sa fortune, évoquée par Socrate au moyen du mot « *ousia* », utilisé là de manière non ambiguë dans son sens matériel, et dont c'est la première apparition dans le dialogue⁵⁴. Mais s'il n'y a pas d'ambiguïté sur le sens *obvie* qu'il faut donner à *ousia* dans cette discussion, je voudrais montrer qu'elle est loin d'être anodine par rapport au sujet du dialogue, la justice, qui y trouve sa source, et même par rapport aux plus hautes considérations métaphysiques de la fin du livre VI, et que l'approfondissement de ce lien nous permettra d'éclairer d'un jour nouveau le sens qu'il faut donner à *ousia* dans ces considérations.

Rappelons la teneur de cette courte discussion : Céphale accueille Socrate, traîné chez lui par son fils Polémarque et quelques uns de leurs amis (dont les deux frères de Platon, Adimante et Glaucon), en se plaignant que celui-ci ne vienne pas plus souvent lui rendre visite, maintenant qu'il est vieux et se déplace de plus en plus difficilement, et lui dit que, du fait de son âge, les plaisirs du corps (αἱ κατὰ τὸ σῶμα ἡδοναί, *hai kata to sōma hēdonai*) font place chez lui aux désirs et aux plaisirs de la discussion (αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμῖαι τε καὶ ἡδοναί, *hai peri tous logous epithumiai te kai hēdonia*). Socrate lui répond que, pour sa part, il se réjouit de dialoguer (χαίρω διαλεγόμενος, *chairō dialegomenos*) avec les gens âgés qui l'ont précédé sur le chemin (ὁδὸν, *hodon*) de la vie pour connaître leur opinion sur cette partie du chemin qui, pour lui, Socrate, reste encore à parcourir, et demande à Céphale son point de vue sur ce que les poètes appellent « le seuil de la vieillesse » (ἐπὶ γήραος οὐδῶ, *epi gēraos oudōi*)⁵⁵. Céphale lui dit que, par les discussions qu'il a avec des amis de son âge, il voit que tous n'ont pas la même appréciation du grand âge : la plupart se lamentent et regrettent les plaisirs de la jeunesse, ceux en particulier de l'amour, du vin et de la table, certains se plaignent même de mauvais traitements de la part de leurs proches, alors que lui serait plutôt d'accord avec Sophocle qu'il avait entendu répondre un jour à quelqu'un qui lui demandait où il en était avec les plaisirs de l'amour (τὰ φροδίσια, *taphrodisia*) qu'il était ravi d'être délivré d'un maître enragé et sauvage. Bref, pour lui, ce qui fait la différence des uns aux autres et est la seule cause de ces récriminations, c'est le caractère des hommes (ὁ τρόπος τῶν ἀνθρώπων, *ho tropos tōn anthrōpōn*)⁵⁶, pas leur âge. Admiratif de sa réponse, Socrate lui fait néanmoins remarquer que les gens, lorsqu'ils l'entendent parler ainsi, doivent penser que, plutôt que son caractère (τρόπος, *tropos*), c'est le fait de posséder une grande fortune (διὰ τὸ πολλὴν οὐσίαν κεκτήσθαι, *dia to pollēn ousian kektēsthai*) qui l'aide à supporter facilement la vieillesse. Céphale rétorque que ce n'est qu'à moitié vrai et cite à l'appui de ses dires une anecdote concernant Thémistocle, selon laquelle le célèbre Athénien avait répondu un jour à un habitant de Séphiros qui lui disait qu'il devait sa gloire, non à son mérite propre, mais à la renommée de sa cité, que certes il ne serait pas devenu célèbre à Séphiros, mais que lui, son interlocuteur, ne serait pas devenu célèbre à Athènes. Pour lui, s'il est vrai que l'homme « raisonnable » (ὁ ἐπιεικὴς, *ho epieikēs*)⁵⁷ ne supportera pas faci-

phale, Κέφαλος en grec, dont le nom dérive du mot κεφαλῆ (*kephalē*), « tête » (d'abord au sens anatomique, puis dans des sens analogiques), est un personnage historique qui était le père de l'orateur Lysias, par lequel nous connaissons un peu son histoire (voir son *Contre Ératosthène*, dans lequel il attaque l'un des Trente tyrans, qui avait arrêté son frère Polémarque, ensuite condamné à mort et exécuté, sans doute pour mettre la main sur la fortune de la famille ; Lysias parvint à échapper à l'arrestation et à s'enfuir d'Athènes, où il ne revint qu'après la chute des Trente). Céphale et sa famille étaient originaires de Syracuse, en Sicile. Céphale vint s'installer à Athènes, où il prospéra dans le commerce des armes (une fabrique de boucliers) et où il se fixa définitivement à la demande de Périclès. Mais il restait un « métèque » (étranger résident), ce qui explique sans doute en partie les poursuites engagées par les Trente contre sa famille.

54. La discussion avec Céphale est en *République*, I, 328c5-331d7. Le mot *θῶσια* apparaît en 329e4 dans la bouche de Socrate, puis en 330b4 dans celle de Céphale, et à nouveau dans la bouche de Socrate en 330d2.

55. On retrouve cette formule chez Homère (*Iliade*, XXII, 60 ; XXIV, 487 ; *Odyssée*, XV, 348) et chez Hésiode (*Les travaux et les jours*, 331) pour parler de l'approche de la mort chez les vieillards.

56. Τρόπος (*tropos*), le mot traduit par « caractère », est un nom dérivé du verbe *τρέπειν* (*trepein*), dont le sens premier est « tourner », ou encore « faire tourner, diriger vers ». Le *tropos*, c'est donc au sens premier la direction dans laquelle on se tourne.

57. Le mot ἐπιεικὴς (*epieikēs*) traduit par « raisonnable » signifie au sens premier « qui se comporte de manière convenable » et est construit sur la racine εἰκω (*eikō*), verbe signifiant « ressembler, paraître, sembler » et aussi « convenir », et dont vient aussi εἰκὼν (*eikōn*), mot signifiant « image » dont dérive le français « icône ». Le « raisonnable » selon Céphale donc a plus à voir avec l'apparence et la convention qu'avec le *logos* !

lement la vieillesse dans la pauvreté (γήρας μετὰ πενίας, *gêras meta penias*), le fait d'être riche ne rendra pas l'homme déraisonnable (ὁ μὴ ἐπιεικῆς, *ho mē epieikēs*) facile à contenter, de bonne composition (εὐκόλος, *eukolos*). Après ces considérations, Socrate revient à la fortune de Céphale pour lui demander s'il a hérité la plus grande partie de ce qu'il possède ou l'a gagné par lui-même. Céphale lui répond qu'il est un homme d'affaire (χρηματιστής, *chrēmatistēs*)⁵⁸ qui tient le milieu entre son grand-père et son père. En effet, le premier, ayant reçu un héritage sensiblement équivalent à l'*ousian* que lui, Céphale, possède aujourd'hui, l'a augmentée plusieurs fois tandis que le second a réduit cette fortune à moins que ce qu'elle est aujourd'hui, et que lui a su la reconstituer en partie. Socrate justifie sa curiosité en disant avoir constaté que Céphale ne lui semble pas éprouver un amour immodéré pour l'argent (οὐ σφόδρα ἀγαπᾶν τὰ χρήματα, *ou sphodra agapan ta chrēmata*), ce qui est en général le fait de ceux qui ne l'ont pas gagné eux-mêmes, alors que, comme les créateurs amoureux de leurs créations⁵⁹ ou les parents de leurs enfants, les hommes d'affaire qui ont bâti eux-mêmes leur fortune ne savent parler que d'argent. Puis il lui pose la question dont va sortir toute la *République* : « τί μέγιστον οἶει ἀγαθὸν ἀπολελαυκέναι τοῦ πολλῆν οὐσίαν κεκτῆσθαι; *ti megiston oiei agathon apolelaukenai tou pollèn ousian kektèsthai ?* » (*Qu'est-ce qui te paraît être le plus grand bien que tu as retiré du fait de posséder une grande ousia ?*). Céphale lui offre une réponse dont il a conscience qu'elle ne serait pas celle de tout le monde. Il constate qu'au moment où il approche de la mort, l'homme fait plus attention aux histoires qu'on raconte concernant l'au-delà (οἱ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἄιδου, *hoi legomenoi muthoi peri tōn en Haidou*), où l'on dit que celui qui a commis des injustices en cette vie doit en rendre justice là-bas (τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην, *ton enthade adikēsanta dei ekei didonai dikèn*), et que, si en passant sa vie en revue, en « refaisant ses comptes » (sens premier de ἀναλογίζεσθαι, *analogizesthai*, employé en 330e5) pour savoir s'il a parfois été injuste (εἴ ἡδίκησεν, *ei edikēsēn*), il découvre qu'il a commis dans sa vie beaucoup d'injustices (πολλὰ ἀδικήματα, *polla adikēmata*), cela lui cause du tourment et l'empêche de dormir, alors que s'il a le sentiment de n'avoir jamais été injuste (ἄδικον, *adikon*), il vit dans une douce espérance que Pindare, dans des vers qu'il cite, vante comme une « bonne nourrice de vieillards (ἀγαθὴ γηροτρόφος, *agathè gèrotrophos*) ». Au vu de cela, il considère que, pour l'homme « raisonnable » (τῷ ἐπιεικεῖ, *tōi epieikei*)⁶⁰, la possession de richesses est de grande valeur en ce qu'elle dispense d'avoir à tromper qui que ce soit, évite de rester en dette d'offrandes à l'égard des dieux ou d'argent à l'égard des hommes et permet de mourir la conscience tranquille, et que c'est là son plus grand bienfait pour l'homme doué d'intelligence (ἀνδρὶ νοῦν ἔχοντι, *andri noun echonti*). Mais quand Socrate veut continuer la conversation en examinant si la justice (τὴν δικαιοσύνην, *tèn dikaiosunèn*) se limite effectivement, comme le suggère implicitement Céphale, à la vérité et au fait de rendre (τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ ἀποδιδόναι, *tèn alètheian kai to apodidonai*)⁶¹, Céphale prend prétexte de devoirs religieux qu'il a à accomplir pour s'éclipser et laisser à son fils Polémarque le soin de continuer la discussion.

Comme on le voit à la lecture de cette paraphrase, cette courte discussion qu'on a vite fait de prendre pour un simple échange de politesse entre un maître de maison et l'invité de ses enfants, pose en fait, quand on la lit dans l'original grec, le problème de la relation entre *ousia* et bien suprême (μέγιστον ἀγαθόν, *megiston agathon*), dans ce que j'ai présenté comme la

58. Χρηματιστής est un nom formé sur χρήμα, (*chrēma*), mot qui dérive lui-même du verbe χρῆναι (*chrēnai*), « se servir de, user de », et qui signifie « ce dont on se sert » ou « ce dont on s'occupe », d'où « affaire » et au pluriel « biens, fortune, possessions, argent ».

59. « Créateurs » traduit le grec ποιηταὶ (*poiētai*), nom dérivé du verbe ποιεῖν (*poiein*), « faire, fabriquer, créer, produire » dans un sens très général. Le mot ποιητής (*poiētēs*), dont vient le français « poète », signifie en grec dans un sens très général « artisan, créateur, auteur », et dans un sens plus spécifique « poète », c'est-à-dire « auteur de créations littéraires ». Ici, le mot peut être pris dans son sens le plus général.

60. C'est le même mot que plus haut qui est traduit ici par « raisonnable ». Voir sur ce mot la note 57.

61. La formulation employée par Socrate est des plus éliptiques : τὴν ἀλήθειαν, la vérité, est un nom sans verbe, et τὸ ἀποδιδόναι, mot à mot « le rendre », est un verbe à l'infinitif substantivé sans sujet ni complément. Rendre quoi ? à qui ? En fait, le verbe *apodidonai* évoque aussi bien le fait de restituer un emprunt ou un dû, que le fait de vendre, ou encore de rendre des comptes.

question essentielle de Socrate, et celui de la relation entre *ousia* et justice dans la réponse qu'y fait Céphale⁶², et implicitement la question de savoir ce qui constitue la véritable *ousia* du fait de la dualité de sens du mot et de sa proximité d'une expression aussi lourde de sens chez Platon que μέγιστον ἀγαθόν (*megiston agathon*), nous invitant à une double lecture de ce dialogue entre Socrate et un personnage dont le nom signifie « tête » qui commence par une interrogation sur le « chemin » (ὁδόν, *hodon*) de la vie et la direction (τρόπος, *tropos*) qu'il faut y prendre, se poursuit par une investigation sur l'influence de l'*ousia* sur ce choix de direction et sur l'origine de cette *ousia*, puis continue en s'interrogeant sur le plus grand bien que cette *ousia* procure pour le trouver dans quelque chose qui a à voir avec la justice, elle-même mise en relation avec la vérité (ἀλήθεια, *alètheia*).⁶³

Toute la problématique de la *République* dans son ensemble est donc sous-jacente à cette discussion lue à la manière d'une parabole qui présenterait comme le négatif de la conception de la justice selon Socrate à travers les paroles et le comportement de Céphale, qui de fait, n'est concerné que par l'injustice⁶⁴. Céphale, c'est la « tête », mais une tête au sens exclusivement anatomique, une tête vide de toute aspiration vers une *ousia* autre que celle que recherche le commun des mortels et qui se mesure en espèces sonnantes et trébuchantes. C'est celui qui a tout faux : il ne rate pas une occasion de se réfugier derrière les paroles des célébrités, poètes tragiques (Sophocle) ou lyriques (Pindare), ou même politiciens (Thémistocle), mais les politiciens ne lui servent qu'à justifier son *ousia*-fortune, il pense trouver chez les poètes tragiques des ressources pour lutter contre les passions, et il fait confiance aux poètes lyriques pour lui dire ce qu'il en est de l'au-delà ; son idéal d'« honnête homme » s'exprime par le mot ἐπιεικῆς (*epieikès*), qui renvoie plus aux apparences et aux convenances qu'à la raison⁶⁵, et d'ailleurs le *logos* n'est pour lui que source de plaisirs et réserve de bons mots, et dès que les choses deviennent sérieuses, il prend prétexte de devoirs religieux pour « confier le *logos* » au *thumos* de son fils⁶⁶ ; il n'a cure de la justice pour elle-même et craint seulement

62. J'ai fait apparaître dans ma paraphrase tous les originaux grecs de mots de la famille de δίκη (*dikè*), « justice » (dans le sens de « règle, droit ») qu'utilise Céphale dans sa réponse. On constate qu'il en utilise de nombreux, presque toujours différents, et le plus souvent commençant par un α- privatif, c'est-à-dire renvoyant à l'injustice plutôt qu'à la justice, et qu'il n'utilise jamais le non de la « vertu » de justice, δικαιοσύνη (*dikaiosunè*), qu'introduira Socrate dans sa réponse à cette réplique de Céphale : deux fois le verbe ἀδικεῖν (*adikein*), « commettre une injustice, faire tort, léser » (*adikèsanta et edikèsen*) ; une fois le nom ἀδικήματα (*adikèmata*), « actes injustes, torts » ; une fois l'adjectif ἄδικον (*adikon*), « injuste » ; et une fois δίκη (*dikè*), dans la seule formule positive : δίδοναι δίκην (*didonai dikèn*), « rendre justice » dans le sens de « subir le châtement imposé par la justice », et ce en l'espace de huit lignes. Céphale semble plus inquiet des risques encourus par qui commet des injustices que soucieux de pratiquer la justice pour elle-même.

63. Comme à propos de la justice, c'est Socrate qui introduit la vérité à partir de propos de Céphale où lui ne parlait que de « tromper » (ἐξαπατᾶν, *exapatàn*) ou « mentir » (ψεύδεσθαι, *pseudesthai*), ne voyant dans de tels comportements que des formes de ces injustices tant redoutées pour leurs conséquences ici ou dans l'au-delà.

64. Cf. note 62 ci-dessus.

65. Cf. note 57 page 18.

66. Le mot *logos* ne figure que trois fois dans toute cette conversation, toujours dans la bouche de Céphale, mais à chaque fois dans un contexte lourd de sens caché : une première fois au tout début de l'échange, dans sa première réplique, lorsque Céphale explique que, du fait de son grand âge, il s'intéresse de plus en plus à αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμίαι τε καὶ ἡδοναί (*hai peri tous logous epithumiai te kai hèdonai*) « les désirs et les plaisirs relatifs aux logous » (*République*, I, 328d3-4) plutôt qu'aux « autres plaisirs relatifs au corps » (αἱ ἄλλαι αἱ κατὰ τὸ σῶμα ἡδοναί, *hai allai hai kata to sōma hèdonai*), ravalant ainsi le *logos* au rang des *epithumiai* (la partie inférieure et multiforme de l'âme tripartite dont le *logos* est pour Socrate la partie la plus noble) et n'y voyant qu'un pourvoyeur de plaisirs quand le corps s'affaiblit ; au milieu de la conversation, en 330a4, il qualifie le bon mot prêté à Thémistocle de *logos* pour dire qu'il est aussi applicable à la question des rapports entre vieillesse et richesse ; enfin, dans son avant-dernière réplique, Céphale, annonçant qu'il va quitter la compagnie pour τῶν ἱερῶν ἐπιμεληθῆναι (*tôn hierôn epimelèthènai*), « s'occuper d'affaires sacrées ou de sacrifices », déclare « céder le *logos* » (παραδίδωμι τὸν λόγον, *paradidōmi ton logon*, *République*, I, 331d6-7) à son fils Chef-de-Guerre (Πολέμαρχος, *Polemarchos*), en utilisant le verbe παραδίδοναι (*paradidonai*) qui signifie « transmettre », mais aussi « livrer », « remettre », sous la contrainte au besoin, et qui peut donc signifier que Céphale, à qui son fils vient effectivement de couper la parole pour répondre à une question de Socrate à sa place, abandonne son rôle de *logos* à un fils dont le comportement ressortit plus du *thumos*, de l'impulsion, de l'ardeur, que de la rai-

les conséquences de l'injustice dans ce monde ou dans l'autre⁶⁷ ; il ne voit en elle que conventions pour régler ses relations avec les dieux, limitées à des rites, des offrandes et des sacrifices (θυσίας, *thusias*), et les hommes, limitées, pour l'homme d'affaire qu'il est (χρηματιστής, *chrèmatistès*), à des rapports d'argent (χρήματα, *chrèmata*)⁶⁸ ; et cette « tête » ne découvre le νοῦς (*nous*), l'esprit, qu'à la fin de la discussion, non pas comme ce qui fait sa richesse, à elle, tête, tout particulièrement⁶⁹, mais comme encore une possession de l'homme à laquelle la richesse (matérielle) peut être des plus utiles (ἀνδρὶ νοῦν ἔχοντι πλοῦτον χρησιμώτατον εἶναι, *andri noun echonti plouton chrèsimôtaton einai*, mot à mot : « à l'homme qui a un esprit la richesse est très utile », *République*, I, 331b6-7)⁷⁰ ...

Et quand Socrate renverse la perspective et reformule de manière positive une « définition » de la justice impliquée par les considérations de Céphale sur l'injustice, il le fait à l'aide d'une formule elliptique⁷¹, τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ ἀποδιδόναι (*tèn alètheian kai to apodidonai*), « la vérité et le fait de restituer » qui, si l'on creuse un peu, pointe vers d'autres horizons. On retrouve en effet ces deux termes, *alètheia* et *apodidonai*, associés en 508e1-3, dans une réplique de Socrate qui arrive quelques lignes avant celle où il met le bien « au-delà de l'*ousia* ». Il y dit : τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινώσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι (*touto toinun to tèn alètheian parechon tois gignòskomenoïς kai tῷ gignòskonti tèn dunamin apodidon tèn tou agathou idean phati einai*), « Eh bien donc, ce qui procure **la vérité** aux choses qu'on apprend à connaître et, à celui qui apprend à connaître, **donne** la puissance, dis-toi que c'est l'idée du bien ». Cette phrase, qui arrive au terme de l'analogie entre le soleil et le bien, résume les effets de l'idée du bien à la fois sur ce qui peut être objet de connaissance (les *gignòskomenoïς*) et sur ceux qui sont capables de connaître (les *gignòskonti*). Pour les premiers elle est source de vérité (*alètheia*) et aux second, elle donne (*apodidon*, participe présent de *apodidonai*) justement ce pouvoir (*dunamin*) de connaître qui les caractérise. Or l'homme est celui qui est à la fois objet de connaissance et sujet apte à connaître, dont le premier souci devrait être de retourner ce pouvoir sur lui-même, en tant qu'individu et en tant qu'homme ayant des similitudes avec tous les autres hommes (*gnōti sauton*, « apprend à te connaître toi-même »). En anticipant discrètement cette synthèse des effets du bien dans une proposition de définition de la justice qu'il va aussitôt s'attacher à critiquer et qui ne retient de chacun des deux effets de l'idée du bien que la moitié de la formule dans chaque cas, le nom d'un côté, qui renvoie à l'être (« vérité »), le verbe de l'autre, qui renvoie à l'action (« donner »), Socrate suggère dès le début du dialogue, pour celui qui le relit à la lumière de la suite, que la justice est la vérité de l'homme en tant qu'être connaissable contemplé à la lumière de l'idée du bien et que cette idée lui donne en retour le pouvoir de se connaître en tant que créature destinée à la justice. La justice est la vérité de l'homme en ce qu'elle seule lui donne le moyen de construire en lui l'unité qui ne lui est pas donnée d'avance entre toutes les parties de son être, et entre lui et le monde qui l'entoure, les autres hommes et toute la création.

son (c'est déjà lui qui, au début du dialogue, a contraint Socrate et Glaucon, qui s'en revenaient vers la ville, à rester au Pirée et à venir chez lui, cf. *République*, I, 327c).

67. Cf. note 62 page 18.

68. Cf. *République*, I, 331b2-4.

69. En *Timée*, 44d, *sq.*, Timée explique dans son « mythe vraisemblable » comment tout le corps de l'homme a été organisé par les dieux subalternes pour supporter la tête destinée à héberger l'âme immortelle que leur avait confiée le démiurge en les chargeant de créer les vivants mortels, c'est-à-dire le *logos* et l'esprit (*nous*) qui le rend possible.

70. L'expression νοῦν ἔχων (*noun echôn*) que l'on trouve ici est généralement traduite tout simplement par « sensé », « intelligent » ou équivalent, mais elle signifie mot à mot « possédant un esprit, de l'intelligence ».

71. Il y a peut-être là de sa part une pointe d'ironie envers ceux qui croient qu'on peut enserrer un concept aussi complexe que la justice dans deux ou trois mots et qui pensent que Socrate va chercher dans la *République* une « définition » au sens aristotélicien de la justice, comme il aurait recherché ailleurs une définition du courage (*Lachès*) ou de l'amitié (*Lysis*), etc. Mais je reviendrai plus loin sur cette question des « définitions ».

Être pauvre et être riche

Au point où nous en sommes arrivés, on peut dire que le mot *ousia*, à l'époque de Socrate et Platon, trouvait, à partir de son sens matériel de « domaine, propriété » ou de « richesses, biens, fortune », des emplois analogiques similaires à ceux que peut trouver par exemple le mot français équivalent de « richesse », emplois fondés sur les différents critères qui peuvent servir aux uns et aux autres à mesurer la « valeur » des choses, des comportements et des affections les plus diverses. Nous avons aussi vu, dans l'exemple de la conversation entre Socrate et Céphale au début de la *République*, que Platon parvenait même à suggérer cette analogie dans des cas où il n'y avait pas de doutes sur le sens dans lequel était utilisé *ousia* et où il était utilisé dans son sens le plus primitif de « fortune matérielle » mesurée par des critères strictement monétaires.

Ce que je voudrais maintenant suggérer, c'est que, pour Platon en tout cas, cette association du mot avec l'idée de richesse n'a *jamais* disparu, même dans les usages du mot à son plus haut degré d'abstraction, et qu'elle est même fondamentale pour bien comprendre ses dialogues. Pour moi en effet, on ne peut comprendre la réflexion sur l'être que Platon entend susciter chez ses lecteurs que si l'on réalise qu'il cherche à opposer deux approches diamétralement opposées de ce concept qui se distinguent justement par le mot utilisé pour en parler : à une extrémité, il est question de τὸ ὄν (*to on*), qui représente l'être « pauvre », l'être minimal commun à tout, et à l'autre, il est question de ἡ οὐσία (*hè ousia*), qui représente l'être « riche », l'être individué et chargé de tout ce qui, dans chaque cas, lui donne sa valeur spécifique, mesurée à l'aune de l'idée du bien (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, *hè tou agathou idea*). Cette distinction traduit dans le vocabulaire son intention de sortir la réflexion philosophique d'une « ontologie » stricte regardant vers l'origine, c'est-à-dire vers le passé, en ne se préoccupant que de l'« être » au sens le plus abstrait du mot, et de son contraire le « non-être » (τὸ μὴ ὄν, *to mèn on*), dans des discussions stériles entre fils de la terre et amis des formes⁷² ne débouchant sur rien de concret pour l'homme dans sa vie quotidienne et conduisant à la sophistique, pour l'orienter vers une « agathologie » (de ἀγαθός, *agathos* : « bon ») regardant vers la fin (τέλος, *telos*), c'est-à-dire vers l'avenir, en recherchant la valeur de chaque être, en particulier pour l'homme, à la lumière de l'idée du bien, dans des réflexions qui ont des implications immédiates et concrètes sur notre manière de vivre en vue de cette fin et conduisent à la véritable philosophie.

Pour nous en convaincre avant de revenir à la *République* et à la fin du livre VI, nous allons faire un détour par le *Sophiste* et sa critique des différents discours sur l'être auxquels Platon a été confronté. C'est en effet dans ce dialogue que nous trouvons, dans la bouche de l'étranger d'Élée, une définition de τὸ ὄν (*to on*)/ εἶναι (*einai*)⁷³ ainsi formulée : « je dis donc ce qui possède la moindre puissance, ou pour agir sur une quelconque autre créature, ou pour subir le plus minime [effet] de la part de la plus insignifiante, et même seulement pour une seule fois, tout cela [je le dis] être réellement »⁷⁴, qu'il synthétise ainsi dans la phrase suivante en employant explicitement le terme de « définition » (ὄρον, *horon*) : « car je pose

72. L'expression « fils de la terre » (τοὺς γηγενεῖς, *tous gegeneis*) se trouve en *Sophiste*, 248c1-2, et celle d'« amis des formes » (τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους, *tous tôn eidôn philous*) en *Sophiste*, 248a4-5.

73. Cette définition est annoncée par l'étranger dans sa réplique précédente sous forme d'une demande aux interlocuteurs dont Théétète est supposé tenir la place pour savoir s'ils seraient d'accord pour ὁμολογεῖν τοῖονδ' εἶναι τὸ ὄν (*homologeîn toïond' einai to on*), « convenir que to on (l'étant) être tel » (*Sophiste*, 247d6), et elle « dit » ce qu'est εἶναι (*einai*), « être » (dernier mot de la phrase de définition).

74. « Λέγω δὴ τὸ καὶ ὅποια οὖν τινα κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὀτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἄν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι (*legô dê to kai hōpoianoun tina kektēmenon dunamin eīt' eis to poieîn heteron hotioun pephukos eīt' eis to patheîn kai smikrotaton hupo tou phaulotaton, kan ei monon eis hapax, pan touto ontôs einai*) » (*Sophiste*, 247d8-e3). J'ai fait attention à ne pas introduire dans ma traduction de formes intempestives du verbe être qui ne sont pas dans le grec par exemple avec des formules comme « quoi que ce soit », « quelle qu'elle soit », etc.). Mais je n'ai pu éviter de rendre par un verbe conjugué (« ce qui possède ») une formule grecque qui se contente de substantiver un participe présent. Le grec dispose en effet de possibilités de substantivation par adjonction de l'article défini neutre τὸ (*to*), non seulement d'adjectif (cf. la discussion de Socrate avec Hippias sur τὸ καλόν (*to kalon*), « le beau »), mais encore de participes et d'infinitifs, voire de propositions infinitives complètes. Ici, ce que l'étranger « dit » (premier mot de la phrase : λέγω) « être » (dernier mot de la phrase : εἶναι), c'est τὸ κεκτημένον δύναμιν..., mot à mot « le possédant une puissance... ».

comme définition de définir τὰ ὄντα (les étants) par le fait qu'ils ne sont pas autre chose de plus que puissance »⁷⁵. Il est piquant de voir l'étranger insister sur le fait qu'il donne une « définition », c'est-à-dire qu'il « borne », qu'il « limite » le champ couvert par le mot défini, puisque c'est là le sens premier du mot grec ὄρος (*horos*, « limite, borne ») et du verbe ὀρίζειν (*horizein*, « limiter, borner, délimiter ») ici traduits respectivement par « définition » et « définir », au moment même où il donne la « définition » la moins limitative qu'on puisse imaginer, une définition qui englobe absolument *tout*. Car c'est bien là le sens de cette définition, puisque selon elle non seulement tout ce qui a un corps, tout ce qui fait partie de l'ordre « visible », et peut donc au moins « pâtre » en étant touché, ou en étant mû, ou en étant vu, mais encore tout ce qui fait partie de l'ordre « intelligible », et peut donc aussi au moins « subir » d'être pensé, doit être considéré comme « étant ».

Ce que nous dit donc l'étranger, si l'on s'en tient à cette définition, qui n'est jamais remise en cause dans la suite du dialogue, c'est que non seulement tout ce qui a corps « est », mais que c'est le cas aussi pour la moindre de mes pensées. Par le seul fait d'être pensée, elle « est ». La question n'est alors pas de savoir si elle « est » ou pas, mais si elle plus qu'une simple pensée dans ma seule tête, si elle a une relation avec autre chose hors de mes pensées, et si oui laquelle, et finalement en quoi cette pensée dans ma tête peut-elle influencer sur ce qui seul devrait compter pour moi, le bien auquel je suis appelé. Bref, une fois qu'on a dit de quoi que ce soit que « c'est », on n'a encore rien dit. Le débat sur l'être et le non-être est un débat vide de sens, car ce qui seul importe, ce n'est pas « est », mais ce qui vient après, est *quoi* ? En grec, τί ἐστίν (*ti estin*) ? « Est », même sous la forme « étant » substantivée dans la formule τὸ ὄν (*to on*), est donc le prédicat le moins significatif de tous, celui qui, contrairement à ce que suggère le mot ὄρος (*horos*) utilisé par l'étranger pour qualifier la formule proposée pour l'expliciter, ne limite absolument pas ce à quoi il peut s'appliquer. On est donc bien au niveau zéro de la réflexion tant qu'on en reste à se battre pour savoir quoi « est » et quoi « n'est pas ».

Reste à voir comment, dans le *Sophiste*, est utilisé le mot οὐσία (*ousia*) et si l'on trouve des indications suggérant qu'il se distingue de τὸ ὄν (*to on*). Et ce ne sont pas les traductions, ni les notes de certains traducteurs, qui nous aideront à y voir clair. On trouvera en annexe 5 un tableau faisant l'inventaire des diverses manières dont est traduit le mot *ousia* par Diès (Budé), Robin (Pléiade), Chambry (Garnier) et Cordero (GF Flammarion) partout où il apparaît dans le *Sophiste* (25 occurrences au total), ainsi que les notes de Diès et Cordero sur ce mot. Ce qu'il faut avoir présent à l'esprit en examinant ce tableau, c'est que le plus souvent, dans ces mêmes traductions, τὸ ὄν (*to on*) est traduit par « l'être » (avec ou sans « e » majuscule, selon les cas) et τὸ μὴ ὄν (*to mèn on*) par « le non-être ». Aussi, quand on découvre que, dans certains cas, *ousia* est aussi traduit par « être »⁷⁶, on comprend qu'il soit indispensable de revenir au grec pour comprendre Platon, au moins sur de tels sujets. Certes, il est probable qu'il n'y a pas, en français du moins⁷⁷, de traduction qui conviendrait à *ousia* dans tous les cas⁷⁸, mais le plus grave n'est

75. « Τίθεμαι γὰρ ὄρον ὀρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις (*tithemai gar horon horizein to onta hōs estin ouk allo ti plēn dunamis*) » (*Sophiste*, 247e3-4). Notons que, dans cette reformulation, on est passé de τὸ ὄν (*to on*) à τὰ ὄντα (*ta onta*), c'est-à-dire du singulier au pluriel, via le εἶναι (*einai*) intermédiaire, ce qui n'est sans doute pas anodin.

76. On trouve cette traduction pour certaines instances de *ousia* chez trois des quatre traducteurs cités. Le seul qui fasse exception est Cordero. Un exemple particulièrement criant du problème est la traduction par Diès de l'expression « οὐδὲν ἦττον... αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν (*ouden hēton... autou tou ontos ousia estin*) » en *Sophiste*, 258b2, où l'on trouve côte à côte *ousia* et *to on* (sous la forme au génitif *tou ontos*): « n'est pas moins être que l'être lui-même » ! Mais ceci n'est pas surprenant de sa part, puisque dans une note reproduite dans l'annexe 5 (cf. note 123), il avait auparavant déclaré que « notre dialogue ne fait point de distinction métaphysique profonde entre l'existence [sens qu'il donne parfois à *ousia*] et l'être [pour lui, *to on*] ».

77. L'anglais est plus avantageux, dans la mesure où le mot « substance » y a gardé quelque chose des deux connotations du mot grec *ousia*. Mais l'étymologie latine de « substance », « ce qui se tient dessous », qui évoque plus l'ὑποκείμενον (*hupokeimenon*) d'Aristote, dont le *substancia* latin est le décalque, que l'*ousia* de Platon, risque de fausser la compréhension de ce que veut dire Platon en y important de l'Aristote et plus de deux mille ans de métaphysique ultérieure.

78. L'idée qu'il faudrait, dans une traduction, toujours utiliser le même mot de la langue d'arrivée pour traduire un mot donné de la langue de départ est absurde. Dès lors qu'un mot peut avoir plusieurs significations, si

pas que, comme le montre le tableau de l'annexe 5, le même traducteur, dans un même dialogue et parfois à quelques lignes d'intervalle, traduise le même mot grec par des mots ou des expressions différents en français, mais que *tous ces mots restent obstinément dans le seul registre de l'être !* La question n'est en effet pas de savoir s'il vaut mieux traduire οὐσία (*ousia*) par « être », par « existence », par « réalité » ou par « essence », puisque toutes ces traductions renvoient à la seule problématique du « est » ou « n'est pas », « existe » ou « n'existe pas », qui est justement celle dont veut, selon moi, nous faire sortir Platon !

Platon chez Hamlet

Nous allons concentrer notre attention sur la section 241d5-259d8 du *Sophiste*, qui commence juste après la mise en garde de l'étranger d'Élée sur le risque de parricide à l'égard de Parménide⁷⁹ et se termine lorsque, l'interdit de Parménide ayant été enfreint et toute la lumière faite sur « le n'étant pas » (τὸ μὴ ὄν, *to mē on*)⁸⁰, l'étranger qualifie les arguties sur l'étant (τὸ ὄν, *to on*) et le n'étant pas (τὸ μὴ ὄν, *to mē on*) dont il vient de démontrer le caractère spécieux de « *bébé de quelqu'un qui vient tout juste de se saisir des étants* »⁸¹. Cette section constitue en quelque sorte le « procès » et la « mise à mort » de Parménide, nécessités par le besoin de prouver que l'erreur est possible dans le discours, question elle-même introduite dans le cadre de la recherche d'une septième définition du sophiste, qui verra en lui un producteur d'illusions. Or, prouver la possibilité du discours faux, c'est-à-dire d'un discours qui dit ce qui n'est pas, se heurte à la problématique du μὴ ὄν (*mē on*)⁸² et au diktat de Parménide selon lequel on ne par-

les champs de signification du mot d'origine et du mot traduit ne se recouvrent pas, on n'a rien gagné à ce petit jeu. C'est particulièrement vrai avec Platon, qui justement, loin de chercher à spécialiser un vocabulaire technique, comme le fera Aristote, est parfaitement conscient des limites du langage et de la polysémie des mots *et en joue abondamment dans ses dialogues*. La solution, pour lui, n'est pas de forcer les mots pour en limiter le sens, mais au contraire de multiplier les manières de parler des « idées » qui sont derrière les mots, d'une part pour éviter de prendre le mot pour la « chose » qu'il désigne, et d'autre part pour enrichir notre approche de ces « réalités ». Si donc la multiplicité des connotations que tire avec lui un mot est l'un des moyens qu'il utilise pour faire avancer notre réflexion (ce qui est justement le cas, selon moi, pour le mot objet de cette étude, *ousia*), il est vain de chercher à forcer une autre langue à introduire des associations d'idées qu'elle ne suscite pas naturellement. Le traducteur doit en être conscient et, pour celui qui ne peut revenir à la langue d'origine, fournir par des notes les informations qui ne peuvent transparaître par la seule traduction. C'est ce que je m'efforce de faire dans les traductions de dialogues ou de sections de dialogues que je propose sur mon site Internet « Platon et ses dialogues » (<http://plato-dialogues.org>). Par contre, là où le procédé est plus contestable, c'est quand un même mot, pris dans le même sens à quelques lignes d'intervalle, est traduit différemment dans ses différentes occurrences (ce qui est parfois le cas avec *ousia* dans le *Sophiste*, comme le montre le tableau de l'annexe 5).

79. *Sophiste*, 241d3. Cette remarque arrive presque exactement au milieu du dialogue : le *Sophiste* va de la page 216a1 à la page 268d5, soit environ 52 pages. Le milieu approximatif tomberait vers 242c, soit à peine une page d'écart. J'ai indiqué dans le préambule l'importance de ce « parricide » qui constitue le pendant dans l'ordre intelligible et en paroles seulement de l'exécution en actes de Socrate dans l'ordre visible.

80. La traduction de τὸ μὴ ὄν (*to mē on*) par « le non-être », éventuellement avec un « E » majuscule à « Être », plus encore que celle de τὸ ὄν (*to on*) par « l'être », ne facilite pas la compréhension des arguments développés par l'étranger dans cette section, tant elle donne de solennité et de « substance » à ce participe substantivé. Certes, c'est sans doute ce à quoi avaient fini par arriver Parménide et ses successeurs à force de s'essayer à l'abstraction en perdant de vue le réel (cf. 243a7-b1), mais il n'en reste pas moins que, de même que pour un grec, une formule comme τὸ καλόν (*to kalon*), « le beau », n'est au départ qu'une forme raccourcie de τὸ καλόν ὄν (*to kalon on*), « l'étant beau », c'est-à-dire « le [quelque chose] qui est beau », comme on l'a vu avec Hippias, et τὸ μὴ καλόν (*to mē kalon*) un raccourci pour τὸ μὴ καλόν ὄν (*to mē kalon on*), « le n'étant pas beau », c'est-à-dire « le [quelque chose] qui n'est pas beau », de même la formule τὸ ὄν (*to on*) reste en suspens sur ce qui devrait trouver place entre τὸ et ὄν, voire même prendre la place de ὄν devenu superflu, le « quoi » que quelque chose est et qu'appelle « l'étant... », et la formule τὸ μὴ ὄν (*to mē on*) est de même en attente du « quoi » que n'est pas « le n'étant pas... ». Mais si toute cette ambiguïté de sens sur laquelle jouait Socrate avec Hippias disparaît dans la traduction, et qu'on absolutise un « Être » et un « Non-Être », on ne peut que rester piégé par les abstractions de Parménide et l'on a vite fait de voir dans les raisonnements de l'étranger sur l'identité entre « l'autre » et ce qui n'est plus « le n'étant pas » du grec, mais le « Non-Être », des arguments aussi spécieux que ceux qu'il prétend combattre !

81. ἄρτι τε τῶν ὄντων τινός ἐφαπτομένου νεογενῆς (*arti te tōn ontōn tinos ephaptomenou neogenēs*), 259d6-7.

82. L'étranger explique ce lien en 237a3, *sq.*, dans une réplique qui contient la première occurrence de l'expression τὸ μὴ ὄν (*to mē on*) dans le dialogue.

viendra jamais à « apprivoiser » l'idée que « εἶναι μὴ ἔόντα (*einai mè eonta*) », mot à mot « être des n'étant pas », formule que l'on a vite fait de traduire par « le non-être existe »⁸³.

Mais, dans la mesure où, chez Platon, la forme (εἶδος, *eidos*) du discours « parle » autant que les mots, et où les raisonnements et les formulations employées doivent se comprendre dans le contexte de la discussion plus globale dont ils font partie, je vais commencer par situer la section qui nous intéresse dans la structure plus globale de cette septième définition du sophiste, ce qui nous donnera l'occasion d'en admirer l'extraordinaire architecture d'ensemble.

Comme chacun sait, le *Sophiste* nous propose sept définitions de celui auquel s'intéresse le dialogue, obtenues par sept manières différentes de mettre en œuvre la méthode dite de « dichotomie » dans ce qui n'est probablement de la part de Platon qu'une parodie de rigueur formelle, hélas prise au sérieux par ceux qui étaient trop heureux de pouvoir faire rire de lui. Les cinq premières définitions cherchent l'« art » (τέχνη, *technè*) spécifique du sophiste du côté des arts d'acquisition (κτητική τέχνη, *ktètikè technè*) opposés aux arts de production (ποιητική τέχνη, *poiètikè technè*), la sixième sort de cette dichotomie pour le chercher du côté des arts du « tri » (διακριτική τέχνη, *diakritikè technè*)⁸⁴ et la septième, celle qui nous intéresse, revient à la dichotomie initiale pour le chercher, cette fois, du côté des arts de production⁸⁵.

L'articulation entre les six premières définitions (216a1-231c8) et la septième (232c1-268d5) se fait dans une courte transition (231c9-232c1) qui commence en annonçant une pause dans la discussion⁸⁶ et se conclut par l'annonce d'une reprise ἐξ ἀρχῆς (*ex archès*) de l'examen du sophiste (ἡ σκέψις, *hè skepsis*), et qui se divise en deux parties égales (8 lignes⁸⁷ chacune), la première résumant les six premières définitions (231c9-e7) et la seconde introduisant le nouvel examen qui va être nécessaire (232a1-c1).

83. Cette formule se trouve dans deux vers de Parménide (qui constituent les vers 1 et 2 du fragment VII) et qui sont cités une première fois en 237a8-9, juste après la première mention de τὸ μὴ ὄν (*to mè on*) signalée à la note précédente, et une seconde fois à la fin de son « parricide », en 258d2-3 pour conclure qu'il a fait ce que Parménide considérait comme impossible.

84. Le terme διακριτική (*diakritikè*) est construit sur le nom κρίσις (*krisis*), lui-même issu du verbe κρίνειν (*krinein*), qui évoque l'idée de « tri » dans une gamme de registres très vastes, puisqu'il peut aussi bien vouloir dire « trier » au sens usuel que « séparer », « choisir », ou encore « décider » (faire un choix entre plusieurs options), « juger » (y compris au sens strictement judiciaire), « discerner », etc.

85. On pourrait établir un parallèle entre ces sept définitions et les sept tétralogies que j'ai présentées dans mon préambule : les cinq premières tétralogies sont l'occasion d'acquérir les compétences qui nous seront nécessaires pour exercer notre jugement (κρίσις, *krisis*) à l'aide de la dialectique présentée dans la sixième tétralogie, dont le centre est justement le *Sophiste*, avant de pouvoir nous retrousser les manches pour construire (ποιεῖν, *poiein*) la cité selon les suggestions de la septième tétralogie.

86. Πρῶτον δὴ στάντες οἶον ἐξανapνεύσωμεν, (*prôton dè stantes hoion exanapneusômen*) : « Tout d'abord, donc, faisons une pause pour reprendre notre souffle ».

87. Ici et dans tout ce qui suit sur le plan du *Sophiste*, le décompte en « lignes » n'est pas celui des lignes de l'édition Estienne utilisée pour référencer les dialogues de Platon, mais un décompte en ligne qui se veut plus proche de la manière dont les textes étaient écrits du temps de Platon. Il n'a aucune valeur intrinsèque, seulement une valeur relative pour des comparaisons. Je l'ai obtenu de la manière suivante : je mets le texte grec de la section qui m'intéresse, récupéré sur le CD-ROM Perseus, dans un document Word (police Athenian 12), en ne conservant que le texte des répliques (pas le nom des interlocuteurs), et je le débarrasse de tous les espacements entre les mots et signes de ponctuation (et bien sûr aussi des numéros de pages servant aux références) pour ne garder qu'une suite de lettres. Word le formate alors en lignes de même longueur, puisque, pour lui, tout le texte n'est qu'un seul mot qu'il coupe d'office à la fin de chaque ligne pour respecter la taille de page imposée (21 cm moins 2,5 cm de marge de chaque côté, soit 16 cm). Il ne reste plus qu'à compter ces lignes.

Le plan d'ensemble de la septième définition, rigoureusement symétrique, est le suivant :

A1	232c1-237a2 :	Le sophiste, adepte de l'art mimétique	(94 lignes)
B1	237a3-241d4 :	Relation entre erreur et μή ὄν (<i>mè on</i>)	(94 lignes)
C1	241d5-245e8 :	Revue des « ontologies » passées et présentes	(89 lignes)
D1	245e8-249d5 :	Fils de la terre et amis des formes	(80 lignes)
		(au centre : définition de τὸ ὄν (247d8-e3)	lignes 40 et 41)
E1	249d6-250d4 :	Τὸ ὄν (<i>to on</i>) : ni mouvement ni repos	(19 lignes)
F	250d5-251a4 :	Même impasse avec τὸ ὄν et τὸ μή ὄν	(7 lignes)
E2	251a5-251e7 :	Plusieurs noms pour une même chose	(19 lignes)
D2	251e8-255c8 ⁸⁸ :	Relations entre les 4 premiers γένη (<i>genè</i>) ⁸⁹	(77 lignes)
		(au centre : définition de la dialectique (253d1-3)	lignes 38 et 39)
C2	255c9-259d8 :	Le 5ème γένος (<i>genos</i>) : l'« autre » et τὸ μή ὄν	(91 lignes)
B2	259d9-264b10 :	La possibilité du discours faux	(94 lignes)
A2	264b11-268d5 :	Retour à la septième définition du sophiste	(91 lignes)

On voit sur ce plan comment les sections A1 et A2 se complètent pour mettre à jour la septième définition du sophiste comme producteur d'illusions et comment vient s'insérer au milieu de l'ensemble qu'elles constituent une longue « parenthèse » qui représente à elle seule plus de la moitié du dialogue et en constitue la leçon première. Cette parenthèse vise à montrer la possibilité du discours faux en posant le problème dans la partie B1 et en le résolvant dans la partie B2, après qu'une nouvelle « parenthèse » au milieu de la parenthèse a permis de faire un sort au problème du μή ὄν (*mè on*).

Cette nouvelle parenthèse est celle qui nous occupe ici. Elle commence par une revue de tous les discours présents et passés sur τὸ ὄν, pour arriver en son centre à la constatation que, tant qu'on en reste au type de discours analysés jusqu'à présent, on est dans la même impasse (*ἀπορία*, *aporia*) à propos de τὸ ὄν qu'à propos de τὸ μή ὄν⁹⁰ et qu'il faut donc trouver un moyen de frayer un chemin *au discours*⁹¹ entre ces deux écueils en espérant que la lumière

88. Je vois la séparation entre les sections D2 et C2, dont la continuité est plus évidente encore que celle qui existe entre les sections symétriques C1 et D1 où la distinction des doctrines examinées marque mieux les divisions, au moment où l'on a fait un sort aux quatre premiers γένη (*genè*) pour se concentrer sur le cinquième, θάτερον (*thateron*, « l'autre »), déjà introduit quelques lignes plus haut, mais sur lequel va désormais se concentrer l'attention, puisque c'est lui qui est la clé du problème du μή ὄν (*mè on*, « n'étant pas »). La réplique qui marque cette articulation est 255c9-10 où, après avoir constaté en 255c6-7 qu'on avait à ce point identifié quatre *genè* (« mouvement », « repos », « étant », « même »), l'étranger pose la question de savoir s'il faut compter « autre » comme un cinquième, question qui va occuper toute la suite de la discussion jusqu'en 259d8. J'avais identifié cette division en deux parties avant de constater que la définition de la « dialectique » tombait exactement au milieu de la partie D2 ainsi délimitée. Cette constatation n'a fait que renforcer ma conviction qu'il y avait bien là une articulation importante de la discussion.

89. Je retiens ici le mot γένος (*genos*, pluriel *genè*) pour désigner ce dont parle l'étranger, parce que c'est le premier mot qu'il utilise lui-même en 254b8 pour désigner ce qu'il a en tête, et celui qui revient le plus souvent. Mais dans la suite, et déjà auparavant dans le début de la section D2, il utilise indistinctement γένος (*genos*, 14 fois : 253b9, 253b12, 253d1, 253e2, 254b8, 254d4, 254e3, 255c10, 256b9, 256d12, 257a9, 257e2, 259a5, 259b2), εἶδος (*eidos*, 9 fois : 252a7, 253d1, 254c3, 255c6, 255d4, 255e1, 256e6, 258c4, 258d6) et ἰδέα (*idea*, 3 fois : 253d5, 254a9, 255e5) pour en parler. Or cette flexibilité dans le langage est fondamentale dans une discussion où ce qui est justement en jeu, comme on va le voir, c'est de ne pas confondre les mots et ce qu'ils désignent, et où l'on part justement de la constatation qu'on peut désigner une même chose par plusieurs mots et plusieurs choses par le même mot. C'est donc un exemple implicite de ce dont il veut nous faire prendre conscience que donne ici Platon.

90. C'est très exactement au milieu de la section F (à trois lignes et demi du début de la section) qu'on trouve proposition suivante : ἐπειδὴ δὲ ἐξ ἴσου τὸ τε ὄν καὶ τὸ μή ὄν ἀπορίας μετελήφατον (*epeidè de ex isou to te on kai to mè on aporias metelèphaton...*), « puisque aussi bien et l'étant et le n'étant pas prennent tous deux également part à l'embarras... » (250e6-7).

91. Τὸν λόγον (*ton logon*) : cette référence en 251a2 au *logos* auquel il faut frayer un chemin entre les écueils liés à *to on* et ceux liés à *to mè on*, est une manière pour l'étranger de suggérer que les problèmes rencontrés, avant d'être des problèmes de haute métaphysique, sont d'abord des problèmes de *langue* et que c'est quand l'abstraction fait perdre pied avec le réel et le simple bon sens (cf. 243a7-b1), comme lorsqu'on énonce que ἐν τὸ πᾶν (*hen to pan*), « le tout est un », ou que ἐν μόνον εἶναι (*hen monon einai*), « un seul est », sans se rendre compte que,

jetée sur l'un éclairera également l'autre. Cette constatation ouvre la voie à une seconde partie qui va redescendre sur terre et chercher à nous faire comprendre que la cause de toutes ces apories est la difficulté qu'ont les gens à faire la différence entre les *mots* et ce que ces mots désignent. Nous devons admettre qu'il n'y a pas nécessairement une chose distincte correspondant à chaque mot (par exemple ὄν, *on*) ou expression (par exemple μὴ ὄν, *mè on*) qu'on utilise et qu'on peut aussi bien, selon les cas, employer plusieurs mots pour désigner une même chose, comme le fait l'étranger sans le dire (et sans que ça nous trouble le moins du monde) avec γένος (*genos*), εἶδος (*eidos*) et ἰδέα (*idea*)⁹², qu'employer un seul mot pour désigner une pluralité de choses. D'autre part, le fait d'associer une multiplicité de « qualifications » à quelque chose dont l'unité est par ailleurs évidente, comme par exemple un homme (cf. 251a8-b4), ne remet en cause ni l'unité de celui à qui cette qualification est appliquée, ni la distinction entre lui et le « concept » par lequel on le qualifie. Bref, ce que cherche à montrer l'étranger, c'est que ce n'est qu'en sachant conserver à la fois la distance entre le langage, le *logos*, et ce dont il parle, et le lien qui existe entre eux et donne sens au langage que l'on pourra progresser et devenir διαλεκτικὸν (*dialektikon*)⁹³, c'est-à-dire posséder le savoir (ἐπιστήμη, *emistèmè*) nécessaire pour διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι (*dia ton logon poreuesthai*), « se frayer un chemin à travers les discours »⁹⁴.

Dans cette perspective, en prenant les mots pour ce qu'ils sont et rien de plus et en en restant au niveau du simple bon sens, l'étranger va, dans la section D2, mettre un terme au combat des géants en renvoyant dos à dos les fils de la terre qui ne croient qu'aux corps en mouvement et les amis des formes qui ne croient qu'aux εἶδη (*eidè*) immobiles en leur montrant comment articuler dans un discours sain les concepts de « repos » (στάσις, *stasis*) et de « mouvement » (κίνησις, *kinèsis*) avec les termes « étant » (ὄν, *on*), « même » (ταυτόν, *tauton*) et « autre » (θάτερον, *thateron*), avant de montrer à tous dans la section C2 que l'expression μὴ ὄν (*mè on*) ne désigne rien d'autre que « autre » justement : « ne pas être » quelque chose, c'est tout simplement être « autre » chose !

Et cette démonstration s'appuie implicitement sur la définition de εἶναι (*einai*)/ὄν (*on*)/ἔστιν (*estin*) donnée en 247d8-e3, au centre de la section consacrée au combat entre fils

pour exprimer ces pensées, il faut déjà plusieurs mots, qui, par leur seule présence, nient l'énoncé qu'ils expriment (cf. 244c8-d13), qu'on en arrive à dire n'importe quoi et à prouver tout et son contraire avec la même rigueur (cf. le « jeu laborieux » du Parménide).

92. Cf. note 89 ci-dessus.

93. L'adjectif se trouve en 253d2-3, au centre exacte de la section D2, pour qualifier la « science » (ἐπιστήμη, *emistèmè*) qui permet τὸ κατὰ γένη διαίρεισθαι (*to kata genè diaireisthai*, mot à mot « le [fait de] diviser selon les espèces ») et quelques lignes plus loin, en 253e4, pour nommer la qualité propre du καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφούντι (*katharôs te kai dikaiôs philosophouti*, « celui qui philosophe en toute pureté et justice »). Ce sont les deux seules utilisations de cet adjectif dans tout le *Sophiste*.

94. *Sophiste*, 253b11. Les expressions διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι et τὸ γε διαλεκτικὸν (*to ge dialektikon*) en 253e4 (voir note précédente) sont rigoureusement symétriques de part et d'autre de la phrase centrale de la section D2 définissant la « science dialectique » comme « τὸ κατὰ γένη διαίρεισθαι καὶ μήτε ταυτόν εἶδος ἕτερον ἠγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταυτόν μὴν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι ; (*to kata genè diaireisthai kai mète tauton eidos heteron hégèsthai mète heteron on tauton mên ou tês dialektikês phêsomen epistêmês einai ?*) », « le [fait de] distinguer selon les genres et de ne penser ni une même espèce autre, ni un autre étant même, est-ce que nous ne disons pas que c'est [le fait] de la science dialectique ? » (noter, dans le prolongement de la note 89, l'utilisation simultanée de *genos* et *eidos* à quelques mots d'intervalle ; la première occurrence de *idea* arrive au début de la réplique suivante de l'étranger). Or l'adjectif διαλεκτικός est dérivé du verbe διαλέγεσθαι (*dialogesthai*, « dialoguer »), lui-même formé du préfixe δια- et du verbe λέγειν (*legein*, « parler »), dont dérive λόγος (*logos*). Cette mise en regard des deux expressions ressemble fort à une explicitation suggérée de l'une par l'autre : être δια-λεκτικὸν, c'est tout simplement, comme le mot l'implique, savoir διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι, se frayer un chemin à travers le discours (vers la vérité). Et ce n'est une « méthode », si l'on tient absolument à ce mot, qu'au sens étymologique du mot grec μέθοδος (*methodos*), composé de la préposition μέτα (*meta*, « au milieu de, au moyen de ») et du nom ὁδός (*hodos*, « chemin, route, voyage ») : une μέθοδος c'est donc un « cheminement au milieu de, au moyen de », dans notre cas, au milieu des mots, au moyen des mots et des discours. Être διαλεκτικὸν (*dialektikon*), ce n'est pas savoir pratiquer telle ou telle « méthode » qualifiée de « dialectique » suggérant une « technique » spécifique, et surtout pas la méthode dichotomique mise en œuvre dans le *Sophiste*, en tout cas pas exclusivement, c'est tout simplement savoir dialoguer avec soi-même (c'est-à-dire penser) et avec les autres de manière fructueuse, pour parvenir, au moyen des mots à la vérité qui est au-delà d'eux.

de la terre et amis des formes, dont la structure du dialogue présentée plus haut fait le symétrique de la définition de la science dialectique, définition qui, bien comprise, montre que ces différentes formes grammaticales⁹⁵ (et toutes les autres formes du verbe εἶναι), qui ne se distinguent que par la manière dont la tournure de la phrase les conditionne, ne sont que des *opérateurs linguistiques* pour mettre en relation des mots en prenant appui sur notre perception des concepts qui sont sous ces mots, s'ils sont plus que des mots creux. Car c'est bien ainsi que, me semble-t-il, il faut comprendre la reformulation de la définition qui dit que τὰ ὄντα (*ta onta*) ne sont rien d'autre que « puissance » (δύναμις, *dunamis*) : le « est », « être » ou « étant » seul ne veut rien dire, il est en attente, en « puissance », d'un quelque chose (τι, *ti*) qui va nous dire τι ἔστιν (*ti estin*), **quoi** c'est. D'aucuns disent que Platon a fait faire à la pensée un grand pas lorsqu'il a su, le premier ou l'un des premiers, distinguer le « est » simplement « copule » du « est » qu'on appelle « existentiel ». Il me semble que c'est exactement le contraire ! Ce sont ses prédécesseurs qui ont voulu « hypostasier » l'« Être » et lui mettre un « E » majuscule, sous une forme ou sous une autre, soit pour le retenir sur terre en ne l'imaginant que corporel, soit pour le faire trôner dans un ciel d'idées pures, voire pour lui réserver le privilège de l'« existence » et la dénier à tout le reste. Et c'est lui qui a tenté, en vain hélas, faute d'avoir été compris, de faire redescendre tout ce beau monde sur terre en leur suggérant de cesser de faire dire à un **mot** plus que ce qu'il pouvait signifier, ce qui, dans le cas de « être », se réduit à rien puisqu'il n'est que l'annonce de ce qui va suivre, qui seul apporte quelque chose, un τι. Il faut dire que pour une fois que Platon se fendait d'une « définition » (ὄρον, *horon*) qu'il présentait même comme telle en insistant (ὄρον ὀρίζειν, *horon horizein*) et qui n'était pas démolie dans la suite du dialogue, ses lecteurs avaient de quoi être surpris !...

La pêche à l'*ousia*

Est-ce à dire que Platon n'accordait aucune considération à l'existence ? Bien sûr que non ! Mais pour lui, elle ne s'exprimait pas par τὸ ὄν (*to on*) puisque, selon la « définition » de l'étranger, cette expression peut s'appliquer à absolument *tout*, y compris aux plus extravagants délires de la pensée sans relation aucune avec quoi que ce soit d'autre que ces délires de pensée qu'il *sont*. Ce qui compte pour lui, ce n'est pas le « être », mais la vérité, et la vérité ne fait qu'exprimer une *relation* entre des mots qui explicitent des pensées dans la tête de celui qui parle ou pense et autre chose qui n'est pas dans cette tête. Est « vrai » un discours qui dit les choses comme elles sont *hors du discours*⁹⁶. L'accent n'est pas sur « sont » ou « étant » (ὄντα, *onta*) par opposition à « ne sont pas » ou « n'étant pas » (μὴ ὄντα, *mè onta*), mais sur le fait que, dès lors que les mots employés prétendent renvoyer à quelque chose ou quelqu'un qui est autre que les mots eux-mêmes, comme par exemple, dans les phrases qu'énonce l'étranger en 263a, à la personne avec qui il parle et qui se nomme Théétète, l'être *de ces choses*, qui, en tant qu'être, n'a pas plus de valeur que l'être des mots qui en parlent, devient *nor-*

95. Il est à ce titre intéressant de constater que Platon a pris bien soin dans cette définition de multiplier les formes du verbe εἶναι (*einai*) qu'il y emploie. Après avoir proposé dans la réplique précédente de voir si l'on peut s'accorder pour « dire » (ὁμολογεῖν, *homologeîn*) que τοιόνδ' εἶναι τὸ ὄν (*toiond' einai to on*), « ça être l'étant », il va « dire » (λέγω, *legô*) une formule qui explicite εἶναι (c'est le mot qui la conclut), en appuyant ce *einai* d'un ὄντως (*ontôs*), adverbe construit sur le participe présent ὄντος (*ontos*, génitif singulier de ὄν, *ôn*, dont ὄν est le nominatif neutre), avant de reformuler sa « définition » en l'appliquant maintenant à τὰ ὄντα (*ta onta*) et en y utilisant ἔστιν (*estin*), d'ailleurs suivi immédiatement de la négation οὐκ (*ouk*), comme pour faire louvoyer la définition entre un ἔστι et un οὐκ ἔστι grâce à la présence aussitôt après d'un ἄλλο (*allo*, « autre ») qui n'est que la généralisation à plusieurs du θάτερον (*thateron*, « l'autre de deux ») !

96. Cf. 263b4-5 : après avoir énoncé deux phrases élémentaires, « Théétète est assis » et « Théétète, avec qui je dialogue en ce moment, vole », l'étranger continue en disant que « λέγει δὲ αὐτῶν ὁ μὲν ἀληθῆς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν περὶ σοῦ (*legei de autôn ho men alêthês ta onta hôs estin peri sou*) », « celle d'entre elles qui est vraie dit les étants comme c'est à propos de toi », alors que l'autre « τὰ μὴ ὄντ' ἄρα ὡς ὄντα λέγει (*ta mèn ont' ara hôs onta legei*) », « dit les non étant comme étant » (263b9).

matif pour le discours qui se veut sur elles et permet de parler de « vrai » et de « faux », quand bien même notre perception de ces choses ne pourrait décider si l'énoncé est vrai ou faux⁹⁷.

Et c'est bien ce terme de « valeur » qui est important : τὸ ὄν (*to on*) n'a ni plus ni moins de valeur que τὸ μὴ ὄν (*to mèn on*), et, en tant que tels, ils n'en ont ni l'un, ni l'autre, aucune. C'est en ajoutant des qualificatifs pour dire aussi bien ce qu'est que ce que n'est pas ce dont on parle qu'on lui donne une « consistance », une « existence », si l'on veut, qui ne se limite plus au plus petit commun dénominateur entre *tout*, mais qui le spécifie et lui donne une certaine « valeur ». Et c'est cela que, selon moi, veut désigner οὐσία (*ousia*), ce que j'ai plus haut appelé « être riche » par opposition à « être pauvre ».

Voyons donc maintenant où et comment, dans le contexte d'ensemble de cette discussion, est utilisé *ousia*. Car, contrairement à ce que suggère Diès dans sa note sur ce mot que j'ai reproduite dans l'annexe 5⁹⁸, il n'est pas utilisé au hasard et de manière interchangeable avec *to on* et il n'en va pas avec ces deux expressions comme avec γένος (*genos*), εἶδος (*eidōs*) et ἰδέα (*idea*) qui, eux, comme je l'ai signalé plus haut, sont utilisés de manière interchangeable pour une raison bien précise⁹⁹. De plus, il va nous falloir tenir compte dans notre examen du fait qu'une bonne partie de la section sur laquelle porte notre investigation est consacrée par l'étranger à examiner des doctrines qui ne sont pas les siennes, et que, dans cet examen, l'étranger (en fait, derrière lui, Platon qui met les mots dans sa bouche) s'adapte au vocabulaire de ceux qu'il critique et cherche à prendre les mots qu'il utilise dans le sens que leur donnent ceux dont il examine les doctrines¹⁰⁰.

Et de fait, si 19 des 25 occurrences d'*ousia* dans le *Sophiste* se trouvent dans la partie du dialogue sur laquelle nous concentrons notre examen (241d5-259d8, la « parenthèse » dans la « parenthèse »), 11 de ces 19 occurrences sont concentrées dans la section D1 où il est question des « fils de la terre » et des « amis des formes »¹⁰¹ et, qui plus est, pas n'importe où dans cette section. Celle-ci se décompose en effet aisément en trois parties : dans un premier temps (245e8-246d3), l'étranger expose les deux points de vue et parle du « combat de géants » (γίγαντομαχία, *gigantomachia*) que se livrent les deux groupes, puis il réfute successivement les fils de la terre (246d4-248a3) et les amis des formes (248a4-249d5). Or le mot *ousia* n'est utilisé que dans deux de ces trois parties : dans l'exposé des points de vue (5 fois) et dans la réfutation des amis des formes (6 fois). Dans l'exposé des points de vue, il est utilisé deux fois sans référence spécifique à l'un ou l'autre de ces points de vue, une fois au début (246a5) pour désigner l'objet de la discorde entre les deux groupes, et une fois à la fin (246c6) pour dire que c'est ce sur quoi on attend les explications des uns et des autres. Les trois autres fois, il est utilisé dans l'exposé de l'un ou l'autre des points de vue : une fois dans l'exposé de la doctrine des fils de la terre (246b1) pour dire que pour eux, c'est la même chose, corps et *ousia*, et deux fois dans l'exposé de la doctrine des amis des formes pour dire que, pour eux, νοητὰ ἅττα καὶ ἀσώματα εἶδη τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι (*noèta atta kai asomata eidè tèn alèthinèn ousian einai*), « certaines formes intelligibles et incorporelles sont la véritable *ousia* » (246c7-8) et qu'ils opposent *ousia* et γένεσις (*genesis*, « devenir ») (246c2). Ce qu'on peut conclure de cet examen et du fait qu'*ousia* n'est jamais utilisé dans la réfutation des fils de la terre, c'est que ce terme était central dans le vocabulaire des amis des formes, alors que les fils de la terre ne mettaient pas en avant de mot particulier pour identifier l'« être » en tant

97. On peut penser à l'exemple des juges que prend Socrate en *Théétète*, 201a-c pour distinguer le savoir de l'opinion : ils doivent décider en fonction de faits dont ils n'ont pas été témoins. Il y a bien une vérité des faits, et les discours des parties, dont ils ne peuvent savoir quels sont vrais et quels sont faux.

98. Cf. note 123.

99. Voir note 89 page 26.

100. C'est là une des différences à mon sens essentielles entre Platon et Aristote. Aristote critique les autres à partir de ses opinions du moment et en prenant les mots dans le ou les sens que *lui* leur donne, alors que Platon critique les autres en entrant dans la cohérence propre de leurs doctrines et de leur vocabulaire et en les faisant « implorer » pour ainsi dire de l'intérieur en dévoilant les incohérences et les conséquences inacceptables ou tout simplement fausses.

101. Sur ces deux expressions pour désigner les groupes opposés, voir la note 72 page 22.

qu'abstraction¹⁰². Centrale aussi était pour les amis des formes l'opposition entre *ousia* et *genesis*, puisqu'elle revient dans leur réfutation, où le mot γένεσις (*genesis*), rare par ailleurs dans le *Sophiste*¹⁰³, apparaît quatre fois. C'est donc bien dans une logique de *valeur* qu'ils se plaçaient, dévalorisant à l'extrême tout ce qui a à voir avec le devenir, le corps, le mouvement, et survalorisant à l'opposé tout ce qui est de l'ordre de la pensée, des concepts, de la permanence (la στάσις, *stasis* par opposition à la κίνησις, *kinèsis*). Et ce que leur reproche l'étranger, ce n'est pas tant de donner de la valeur à cet ordre de choses que de le faire dans une logique d'exclusion, de « ou..., ou... » : si cela a de la valeur, alors ce qui a des caractéristiques contraires n'en a aucune, comme le font de manière inverse les fils de la terre en refusant toute valeur, toute *ousia*, toute « richesse » à ce qui n'est pas corps¹⁰⁴. C'est ce passage à la limite des uns comme des autres qui les conduisait, en refusant toute valeur à l'un ou l'autre ordre d'« êtres », les corporels pour les uns, les « abstractions » pour les autres, à s'exprimer comme leur refusant même l'existence, le εἶναι (*einai*) hypostasié par lequel ils survalorisaient ce à quoi ils donnaient exclusivement de la valeur. Et la réfutation des uns comme des autres va donc consister à les obliger à accepter l'« être » pour les deux ordres en leur suggérant que cet « être » n'est que le degré zéro de la valeur, pour pouvoir justement déplacer la problématique de celle de τὸ ὄν (*to on*) qui ne nous apprend rien sur ce dont on parle à celle de l'οὐσία (*ousia*), de la « valeur » plus ou moins grande de ce qui « est ». Non plus donc le « ἔστι ἢ οὐκ ἔστι; », « est-ce ou n'est-ce pas ? », mais le « τί ἐστίν; », « c'est **quoi** ? », question qui se pose aussi bien à propos des réalités corporelles qu'à propos des concepts que désignent peut-être certains mots de notre vocabulaire. Et que certains de ces « τί » aient plus de valeur que d'autres ne signifie pas que ceux qui en ont moins n'en ont aucune.

La première apparition du mot οὐσία (*ousia*) dans le *Sophiste* est de ce point de vue intéressante. Elle se place en 219b4, au tout début de la première définition que va tenter l'étranger par la méthode de dichotomie à titre d'exemple, avant même de se pencher sur le sophiste, celle du pêcheur à la ligne, lorsqu'il introduit la distinction entre les techniques de production (ποιητικὴ τέχνη, *poiètikè technè*) et celles d'acquisition (κτητικὴ τέχνη, *ktètikè technè*) qu'il réutilisera pour le sophiste. C'est pour définir ce qu'il entend par ποιεῖν (*poiein* « produire », « fabriquer », « créer ») qu'il dit : « πᾶν ὅπερ ἂν μὴ πρότερόν τις ὄν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγῃ, τὸν μὲν ἄγοντα ποιεῖν, τὸ δὲ ἀγόμενον ποιεῖσθαι πού φαμεν (*pan hoper an mè proteron tis on husteron eis ousian agèi, ton men agonta poiein, to de agomenon poieisthai pou phamen*) », « à chaque fois que, cela même qui n'était auparavant pas, quelqu'un le conduit ensuite vers l'ousian, nous disons probablement que celui qui conduit crée et que ce qui est conduit est créé » (219b4-6). On retrouve dans cette formule au point de départ de la création l'expression μὴ... ὄν, mais délibérément dissimulée par l'insertion entre ces deux mots destinés à exprimer le vide initial de deux autres mots renvoyant l'un à l'antériorité du temps initial (πρότερόν) et l'autre au « quelqu'un » créateur indéterminé (τις) et on remarque que l'*ousia* y est présentée comme le terme d'un processus décrit par l'expression ἄγειν εἰς... (*agein eis...*), « conduire vers... ». L'*ousia*, c'est donc ce qui est *au terme* de tout processus de création, c'est-à-dire non pas le plus petit commun dénominateur de tous les « étants », l'ὄν qui n'est là que pour être nié avant que commence le processus et qui arrive dès le début de

102. L'examen du vocabulaire de la réfutation de leur point de vue par l'étranger montre en effet que si le verbe εἶναι y revient 19 fois en 28 lignes (dont 8 fois sous la forme de l'infinitif εἶναι), on n'y trouve jamais τὸ ὄν, sinon à la fin, lorsque l'étranger introduit sa « définition » de ce terme, mais seulement la forme au pluriel τὰ ὄντα (*ta onta*), « les étants » ou « les êtres », voire tout simplement « les choses » (3 fois).

103. On l'y trouve 8 fois au total, et deux des quatre occurrences restantes dont dans ce qui a précédé la réfutation : l'une dans la présentation des doctrines qui s'opposent et l'autre peu avant, en 245d5, déjà associé à *ousia*. Sa première apparition dans le dialogue est en 232c8, déjà là associé à *ousia*, au tout début de la septième définition du sophiste, pour le décrire comme capable d'instruire sur les questions γενέσεώς τε καὶ οὐσίας περί (*genesôs te kai ousias peri*), « portant sur le devenir et l'ousia ».

104. Ce qui explique l'unique emploi de *ousia* lorsqu'il est question des fils de la terre, qui sert à dire, dans la présentation de leur point de vue que « ταῦτόν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζομενοι (*tauton sôma kai ousian horizomenoi*), « ils définissent le corps et l'ousia comme la même chose », que l'on peut comprendre comme « ils n'accordent de valeur qu'au corporel ».

celui-ci, mais la richesse plus ou moins grande qui caractérise et identifie le produit *fini* et le distingue de tous les autres produits de créations. Un simple mot a une *ousia*, même s'il est créé par un locuteur sans avoir aucune relation avec quoi que ce soit d'autre, mais cette *ousia* est de bien peu de valeur. Une âme continue à se « construire » tout au long de la vie de celui dont elle est l'âme, même si elle a été créée par un autre au départ, et son *ousia* finale dépendra de son comportement tout au long de la vie.

Eh oui ! Tout était déjà dit au début du dialogue ! Il fallait simplement savoir le pêcher à la bonne ligne !...

Les horizons bouchés

On voit bien qu'on est là à l'opposé de ce que suggèrent les traductions de οὐσία (*ousia*) par « essence » ou « substance », parfois utilisées, plutôt d'ailleurs chez Aristote, chez qui ce mot a fait fortune, quand il n'est pas simplement traduit par « être » ou « existence », et qui en sont pourtant de moins mauvaises traductions dans la mesure où elles tentent de dire plus que la simple existence et commencent à suggérer un « contenu ». Mais le problème de ces traductions, c'est qu'elles évoquent toutes un processus *réducteur* et non pas un processus créateur.

L'essence, c'est ce qui reste au terme d'une « distillation », quand on a éliminé tout ce qui passe pour des « impuretés » ou des additions malencontreuses (Aristote dirait des « accidents »). Or, plus le concept que l'on cherche à *réduire* à son « essence » est englobant, plus il est probable que ce qui est commun à tout ce qui peut être subsumé sous lui est réduit, alors que justement la « richesse » qui constitue l'*ousia* propre du concept est d'autant plus grande qu'il peut couvrir un plus grand nombre d'instances. Il ne s'agit pas, lorsqu'on cherche l'*ousia*, de *ne* garder que ce qui est supposé « essentiel » à ce qu'on examine, mais au contraire d'en examiner les multiples facettes et d'en explorer toutes les richesses avérées et potentielles.

Il en va de même avec le mot « substance » en français. De nombreux usages de ce mot et de ses dérivés évoquent, là encore, un processus de réduction : qu'on demande à quelqu'un de résumer la « substance » d'un ouvrage ou d'en extraire la « substantifique moelle », on attend un résultat considérablement réduit par rapport à ce dont on part.

Et c'est aussi ce qu'on attend d'une « définition » qui expliciterait l'*ousia* de telle ou telle idée, l'*ἀνδρεία* (*andreia*) par exemple, autour de laquelle tourne le *Lachès*, ou τὸ ὄσιον (*to hosion*) auquel est consacré l'*Euthyphron*, ou τὸ καλόν (*to kalon*) qui est au centre de l'*Hippias majeur*. Or, si justement ces dialogues, et tous ceux qui se livrent au même genre d'exercice sur d'autres concepts, ne débouchent *jamais* sur la « définition » qu'attendrait un admirateur d'Aristote et donnent l'impression d'aboutir à une impasse, l'une des traductions possibles du mot grec ἀπορία (*aporia*)¹⁰⁵ souvent employé par Socrate en de telles situations, qui leur vaut parfois le nom de dialogues « aporétiques », ce n'est sûrement pas parce que le Socrate « historique » était de fait incapable de donner des définitions alors qu'il passait sa vie à en chercher, encore moins parce que ces dialogues auraient été écrits du temps de la jeunesse de Platon, à un moment où il n'avait pas encore réussi à « cerner » les concepts sur lesquels il entendait néanmoins livrer ses impressions au monde, mais pour la simple raison que Platon n'y cherche pas ce qu'on croit qu'il y cherche, une ὄρος (*horos*) qui « bornerait » l'horizon¹⁰⁶ du concept étudié en l'enfermant dans une formule de quelques mots qui prétendrait en épuiser la « substantifique moelle », en concentrer l'« essence ». Platon n'a que faire de telles « définitions » dont les dictionnaires sont pleins, mais qui ne font le plus souvent qu'expliquer un mot probléma-

105. Le mot grec ἀπορία (*aporia*) est formé sur la racine πόρος (*poros*), qui signifie « passage, voie de communication » et dont vient le français « pore » (les « pores » de la peau), par adjonction d'un *a-* privatif : être ἀπορος (*aporos*), c'est donc bien être dans une situation où l'on ne trouve aucun passage pour sortir, c'est-à-dire dans une situation « sans issue ». Cette situation s'exprime aussi souvent dans les dialogues par le verbe ἀπορεῖν (*aporein*), qui signifie « être dans une impasse », « être dans l'embarras ».

106. Le mot français « horizon » vient justement du verbe ὀρίζειν (*horizein*) dérivé de ὄρος (*horos*) et dont une des significations est « borner » et une autre « définir ». L'horizon, au sens premier, c'est la limite de la vue.

tique par d'autres mots tout aussi problématiques¹⁰⁷. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas de boucher une fois pour toutes l'horizon du concept, de le soumettre à la tyrannie définitionnelle d'un Aristote, mais au contraire d'en montrer toute la richesse et d'ouvrir au lecteur des horizons insoupçonnés qui susciteront chez lui une réflexion fructueuse et peut-être une meilleure compréhension, même si celle-ci n'est pas capable de s'exprimer avec des mots. Car le but final de la réflexion et du dialogue n'est pas de dire, mais de *faire*, pas de discourir, mais de *vivre*.

Prenons un exemple. Il suffit de lire l'*Euthyphron* pour se rendre compte que Socrate essaye de souffler à son interlocuteur une « définition » de la piété (ὁσιότης, *hosiotès*, ou εὐσέβεια, *eusebeia*, les deux mots sont employés dans le dialogue) qui y voit la justice envers les dieux. Mais ce que montre aussi le dialogue, c'est qu'Euthyphron n'a aucune idée de ce qu'est vraiment la justice (il faudra toute la *République* à Socrate pour essayer de nous en donner une idée) et encore moins de ce que sont les dieux. Alors, à quoi diantre lui servirait une telle « définition » ?!... Quant au lecteur, ou bien il a réussi à trouver lui-même par la lecture du dialogue *et* que c'est ce vers quoi tendait la réflexion de Socrate, *et* que celui-ci voulait aussi nous faire prendre conscience de ce que ces deux concepts, « justice » et « dieux », étaient loin d'être clairs et méritaient une recherche encore plus poussée que celle sur la piété, et dans ce cas, lui donner la définition à la fin du dialogue ne sert plus à rien, ou bien il ne l'a pas trouvée par lui-même et c'est qu'il est dans le même cas qu'Euthyphron, et lui donner la « définition » à la fin serait encore plus inutile, voire même nuisible, en faisant de lui quelqu'un qui croirait savoir ce qu'il ne sait pas !

Prenons encore le cas du *Lachès*. La plupart des traducteurs et commentateurs vous diront qu'on y cherche la « définition » du « courage », traduction habituelle du grec ἀνδρεία (*andreia*), pour s'étonner aussitôt que le dialogue soit si long à en venir au fait et que toute la première moitié y soit consacrée à une « introduction » sur l'éducation dont ils ne voient pas trop le rapport avec le « courage ». Le premier problème que soulève ce point de vue, c'est que la traduction d'ἀνδρεία par « courage » fait perdre de vue que le mot grec dérive de ἀνὴρ, ἀνδρός (*anèr, andros*) qui signifie tout simplement « homme », le plus souvent d'ailleurs par opposition à « femme », c'est-à-dire avec une connotation « machiste », et que donc l'ἀνδρεία, si l'on gratte un peu, c'est l'« être homme », ce qui suggère que le dialogue veut en fait nous faire réfléchir, au-delà de la vision « machiste » des grecs dont l'idéal était le guerrier Achille, héros de l'*Iliade*, qui est cause de toutes sortes de calamités pour son peuple et de la mort de son meilleur ami parce qu'il a décidé d'aller boudier sous sa tente en pleine guerre contre Troie et sur le champ de bataille, sur la manière d'être un être humain digne de ce nom. Et non seulement être, mais d'abord devenir, ce qui explique la première partie consacrée à l'éducation. Quant au second problème, c'est qu'une fois encore, le Socrate de Platon ne cherche absolument pas à arriver à une « définition » de l'ἀνδρεία du genre de celles que donnera plus tard Aristote. Et c'est exactement ça que nous montre le dialogue ! Plus on avance et plus on voit que Socrate a parfaitement conscience du fait que l'« être homme » ne peut se formuler en quelques mots et que la multiplicité des circonstances et des situations des intervenants (sexe, situation sociale, éducation, etc.) appelle des comportements qui ne peuvent se résumer dans une formule de dictionnaire qui, là encore, emploierait nécessairement d'autres mots qui demanderaient d'autres explications. Mais est-ce pour autant qu'on est dans une « impasse », comme le dit ironiquement Socrate à la fin du dialogue (200e5) ? Pas du tout car, outre qu'on sait désormais qu'il n'est pas possible de définir l'ἀνδρεία (*andreia*) en quelques mots, on a *enrichi* tout au long du dialogue notre compréhension de ce concept et on a donc, si l'on a su profiter des propos échangés, une meilleure idée de la manière d'« être un homme » en de multiples situations, et on a aussi réfléchi au passage sur le fait que ça ne s'improvise pas et sur le rôle de l'éducation pour y parvenir. On a donc, si l'on a compris le dialogue, une vision plus riche de l'*ousia* de l'*andreia* et l'on est

107. La dernière partie du *Théétète* (206c, sq), où Socrate montre la science ne peut être l'opinion vraie accompagnée de *logos*, qu'on comprenne *logos* comme simple expression vocale, comme énumération des éléments de la chose ou comme différence spécifique, est éclairante là-dessus, et je ne puis m'empêcher d'y voir un message adressé par Platon à Aristote.

maintenant capable de poursuivre seul ou en groupe une réflexion qui prolonge le dialogue vers de nouveaux *horizons* qu'il a ouverts...

C'est si bon

La question qui se pose alors, à propos de l'*ousia*, est de savoir quel est le critère de *valeur* auquel elle renvoie si, comme je l'ai dit, elle décrit l'être dans toute sa « richesse » et permet d'en mesurer la « valeur ». Eh bien c'est à cette question que, selon moi, répond la *République*, non pas tant en se penchant explicitement sur l'*ousia*, mais en s'intéressant à τὸ ἀγαθόν (*to agathon*), « le bon », « le bien » et en le mettant successivement en relation avec diverses compréhensions du mot *ousia* : une première fois dans la discussion avec Céphale où le mot est pris dans son sens matériel, une seconde fois à la fin du livre VI, où le mot est pris dans son sens abstrait.

La valeur de quoi que ce soit, corps ou concept (*pace* fils de la terre et amis des formes !), son οὐσία, sa « richesse », se mesure par sa contribution au bien, par ce qu'il a de bon. Et c'est vrai même si l'on prend le mot dans son sens le plus matériel à une correction près : il s'agit toujours de la valeur que lui attribuent les hommes en fonction de ce qu'il *pensent* être *leur bien*. Pour un Hippias qui ne voit son bien que dans la fortune mesurée en équivalent or, l'*ousia* est à chercher de ce côté-là et le sens du mot en découle. Pour un Socrate qui voit le bien ailleurs, *ousia* prend un tout autre sens, mais se mesure toujours à partir du bien qu'il en attend.

Et quand on lit dans cette perspective les conclusions de la comparaison entre le soleil et le bien (*République*, VI, 508e1-509b10)¹⁰⁸, tout s'éclaire, si je puis dire, et le mystère d'un bien qui serait « au-delà de l'être » ou « au-delà de l'essence », selon la traduction d'*ousia* retenue, disparaît. Voyons de plus près ce qu'il en est. Socrate, dans deux répliques successives (509b2-4 et 509b6-10), établit un parallèle entre les effets du soleil dans l'ordre visible et les effets du bien dans l'ordre intelligible. Je reproduis ces deux répliques à la page suivante, en les mettant en regard après les avoir débarrassées de deux ou trois mots liés à la progression du dialogue qui sont sans importance pour notre propos.

On voit que les deux ordres de « réalités » sont simplement impliqués par les mots, en fait des participes présents passifs substantivés, qui désignent chacun de ces ordres de réalités à partir de l'activité qui dans chaque cas nous en donne conscience, le voir (ὄραν, *horan*) dans le premier cas, l'apprendre à connaître (γινώσκειν, *gignôskein*)¹⁰⁹, dans le second. Notons tout de suite que rien ici ne suggère qu'il s'agit de deux « mondes » étrangers l'un à l'autre dont les « réalités » seraient sans rapport les unes avec les autres. Un homme est une réalité visible, mais est aussi une réalité qu'il nous faut apprendre à connaître, comme le rappelle le célèbre γνῶθι σαυτόν (*gnôthi sauton*), « apprend à te connaître toi-même », de Delphes dont Socrate avait fait comme sa devise. Certes, il ne sera pas appréhendé de la même manière dans les deux ordres, mais c'est pourtant du même homme qu'il s'agit dans les deux cas.

108. Pour une étude plus approfondie de cette section, on pourra se reporter à la traduction en français que j'en donne sur mon site Internet «Platon et ses dialogues» (http://plato-dialogues.org/fr/tetra_4/republic/soleil.htm) et aux nombreuses notes qui l'accompagnent. Je précise seulement que, dans cette traduction qui date de 2001, je ne présentais pas de manière aussi assurée qu'ici les conclusions qui commençaient à s'ébaucher alors sur *ousia*.

109. « Apprendre à connaître » est le sens premier de γινώσκειν, en particulier au présent. La traduction par « connaître », plus usuelle, est plus adaptée au parfait du verbe (j'ai appris à connaître, donc je connais). De plus, « apprendre à connaître » met l'accent sur l'idée qu'il s'agit d'un *processus* dans la durée dont le résultat n'est pas acquis d'avance. On croit souvent connaître ce qu'en fait on ne connaît pas vraiment.

τὸν ἥλιον
(*ton helion*)
le soleil

τοῖς ὁρωμένοις
(*tois horōmenois*)
aux [choses] vues

οὐ μόνον
(*ou monon*)
pas seulement

τὴν τοῦ ὁράσθαι δύναμιν
(*tèn tou horasthai dunamin*)
la puissance de l'êtré vu

παρέχειν
(*parechein*)
procurer

ἀλλὰ καὶ
(*alla kai*)
mais encore

τὴν γένεσιν καὶ αὐξήν καὶ τροφήν
(*tèn genesin kai auxèn kai trophèn*)
le devenir et accroissement et nourriture

οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα
(*ou genesin auton einai*)
lui-même n'étant pas devenir

τοῖς γινωσκομένοις
(*tois gignōskomenois*)

aux [choses] qu'on apprend à connaître

μὴ μόνον
(*mè monon*)
non seulement

τὸ γινώσκεισθαι
(*to gignōskesthai*)
l[e fait d]'êtré connu

ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ
(*hupo tou agathou*)
sous l'effet du bien

παρεῖναι
(*pareinai*)
êtré présent

ἀλλὰ καὶ
(*alla kai*)
mais encore

τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν
(*to einai te kai tèn ousian*)
l'êtré et l'ousian

ὑπ' ἐκείνου
(*hup' ekeinou*)
sous l'effet de celui-ci

αὐτοῖς προσεῖναι
(*autois proseinai*)
à elles êtré en plus

οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ
(*ouk ousiais ontos tou agathou*)
du bien n'étant pas *ousias*

ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας
(*all' eti epekeina tès ousias*)
mais encore au-delà de l'*ousias*

πρεσβεία καὶ δυνάμει
(*presbeiai kai dunamei*)
par la dignité et la puissance

ὑπερέχοντος
(*hyperechontos*)
se tenant au dessus

République, VI, 509b2-4

République, VI, 509 b6-10

Que le soleil soit ce qui rend la vision possible pour nous, personne n'en doute et on pardonnera à Platon, dans une comparaison de ce genre, d'avoir fait semblant d'ignorer que, déjà de son temps, on savait produire de la lumière artificielle pour voir la nuit ¹¹⁰ ! Et si maintenant on réalise que ce qui est objet de connaissance, c'est justement l'*ousia* des choses, visibles ou pas, et que cette *ousia* est, selon ce que je suggère, la mesure de la richesse de cette chose à l'aune du bien, alors il devient évident que c'est le bien qui est source de toute connaissance, qui constitue la « lumière » qui nous permet de connaître en vérité, non pas ce qu'est chaque chose, mais ce qu'elle vaut, la seule chose qui, justement, vaille la peine d'être connue ! Et si l'on renverse la proposition, Socrate n'aurait aucun mal à dire que ne pas connaître le bien d'une chose, quelle qu'elle soit, c'est tout simplement ne pas la connaître, quoi qu'on puisse « savoir », ou croire savoir, d'autre sur elle.

Ce que nous dit la suite, c'est que la réalité visible ou intelligible des « choses » ne dépend pas du fait que nous les percevons. Les réalités visibles ne commencent pas à exister au moment où nous les voyons et ne cessent pas d'exister quand nous ne les voyons plus. Il en va de même pour les réalités intelligibles : leur *ousia*, leur « bien », ne résulte pas du fait qu'il nous devienne connaissable, ne change pas selon la manière dont nous les percevons par l'intelligence, et ne cesse pas d'être leur bien lorsque nous les oublions. Bref, la valeur des choses à l'aune du bien ne dépend pas de nous. Et cette « valeur », cette *ousia* donc des réalités envisagées dans leur dimension intelligible, c'est bien le bien qui la leur donne, puisqu'elle n'est autre que l'accumulation de bien qui est en elle, le premier de ces biens étant tout simplement l'être, envisagé cette fois dans sa dimension la plus minimale, ce qui explique de Socrate dise que le bien donne aux connaissables τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν (*to einai te kai tèn ousian*), l'être et l'*ousia*, comme le soleil donne aux créatures envisagées dans leur dimension « visible », c'est-à-dire plus globalement « matérielle », la croissance et la nourriture ¹¹¹. Et dire que le bien n'est pas plus *ousia* que le soleil n'est « génèse », c'est tout simplement dire que ce qui est l'origine de la « valeur », ce qui donne sens et mesure à cette valeur, n'est pas une « valeur » parmi les autres, mais ne peut qu'être « autre chose », au-dessus de toute valeur, au-delà de toutes les valeurs, de toutes les *ousiai*, connues ou connaissables par référence à lui, « préexistant » à elles toutes, puisque leur source commune, ce que cherche à exprimer la notion de πρεσβεία (*presbeia*) qui fait référence au grand âge ¹¹², et plus « puissant » qu'elles toutes, puisque source de toute « puissance » dans leur ordre.

On voit maintenant pourquoi toute compréhension, toute traduction d'*ousia* qui reste dans le registre de l'« être » pur et simple, et élimine la notion de « valeur », de « bien », rend tout cela incompréhensible. Ceci étant, si le soleil nous a aidé à faire toute la lumière sur les relations de l'*ousia* au bien, tout n'est pas réglé pour autant. Et il faut suivre Socrate jusqu'au bout et accepter de ne pas tout savoir sur ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα (*hè tou agathou idea*), sur « l'idée du bien ». Mais ce que nous avons appris en chemin, c'est que cette « idée » n'est pas le résidu d'un processus de distillation qui en extrairait l'« essence », mais bien plutôt le surensemble de tous les biens, de toutes les *ousiai* de toutes les réalités de l'univers, ou plus exactement, puisque ce qui est « connaissable », ce sont les *ousiai* et que le bien est « au-delà de l'*ousia* », que cela seul que nous pouvons espérer connaître, ce sont les biens particuliers, les *ousiai* sur lesquelles nous cherchons à connaître quelque chose. Mais, comme le dit Socrate, le bien lui-même reste inconnaissable pour nous. Ce qui n'est pas un grand malheur si nous voulons bien admettre que ce qui est nécessaire et important pour nous, pour *notre* bien, pour la construction de l'*ousia* dont chacun est responsable et dont il est le co-artisan avec le « démiurge » qui lui a façonné une âme, *son* οὐσία, c'est seulement de *nous* connaître ! De nous

110. D'ailleurs, si l'on creuse un peu, on verra que *toute* forme de lumière vient directement ou indirectement du soleil, qui est notre seule source d'énergie sur terre.

111 C'était vrai, *stricto sensu*, dans la conception du monde qui prédominait au temps de Platon, où la terre était le centre de l'univers et le soleil la seule source de lumière en quantité suffisante pour l'homme et de ce qu'on n'appelait pas encore l'énergie, mais plutôt le « feu ». Il suffirait aujourd'hui de parler d'énergie pour que ça reste vrai, si tant est que nos savants modernes aient raison en disant que la matière est une forme d'énergie.

112. Le mot est dérivé de πρεσβυς (*presbus*) qui signifie « vieux, âgé », et par association d'idée « vénérable, respectable ».

connaître en tant qu'individu, mais aussi et surtout de nous connaître en tant qu'homme, c'est-à-dire de chercher à savoir ce qui constitue l'ἀρετή (*aretè*), l'excellence de l'homme en tant qu'homme et de chaque homme en particulier. Ce n'est pas en partant d'une abstraction définie par une formule contenant deux ou trois termes renvoyant à d'autres abstractions tout aussi problématiques que nous apprendrons comment *bien vivre*, mais en réfléchissant *concrètement* aux conditions de notre vie, aux pouvoirs et aux limites qui sont les nôtres, bref en faisant ce que le Socrate de Platon fait tout au long des dialogues en partant des situations les plus concrètes pour en arriver progressivement à la réflexion du *Philèbe* qui s'intéresse de manière plus abstraite à ce que nous pouvons dire du bien *de l'homme* en général.

Aristote chez Parménide

Chercher à connaître l'*ousia*, de l'homme en particulier, en tant qu'individu et en tant qu'espèce, ce n'est donc pas, ou du moins ça ne devrait pas être, faire de l'« ontologie », se perdre dans la recherche vouée d'avance à l'échec d'un « être » qui n'a pas plus de consistance que son contraire, c'est faire, pour reprendre un néologisme que j'ai déjà employé plus haut, de l'« agathologie », c'est se tourner vers l'avenir et s'intéresser au bien, à la manière de *nous* rendre meilleurs, de nous enrichir de la seule richesse qui compte pour nous.

Malheureusement, ce message, que Platon, fidèle à ses principes, ne voulait pas servir pré-digéré à ses auditeurs et lecteurs, n'a pas été compris, ou a été mal compris, par ses plus immédiats successeurs, à commencer par le plus brillant d'entre eux, Aristote. Relire Aristote et son discours sur l'*ousia* à la lumière de ce que j'ai dit ici du sens que Platon donnait à ce mot, pour chercher à comprendre comment il a pu devenir ce qu'Aristote en a fait, plutôt que de chercher à éclairer Platon par Aristote comme on le fait trop souvent, n'est pas dans mon propos et, de toutes façons, dépasserait les limites acceptables pour cet article. Mais il est clair qu'Aristote, qui voulait tout comprendre, tout définir et tout expliquer, n'est pas parvenu à se sortir de son envie d'expliquer aussi et de définir τὸ ὄν (*to on*), auquel on peut dire qu'il a consacré sinon toute sa *Métaphysique*, du moins une grande partie, relançant ainsi pour les siècles à venir l'ontologie dont Platon voulait nous débarrasser.

Certes, il s'est emparé du terme οὐσία (*ousia*), mais en en faisant le substrat, ἡυποκείμενον (*hupokeimenon*), de toute créature individuelle¹¹³ support, non plus de richesse, mais d'« accidents », il a réintroduit le processus réducteur dont voulait sortir Platon, qui a conduit à parler de « substance » ou d'« essence » et non plus de « richesse » et de « bien ». Et c'est ainsi que cette « richesse » du bien à laquelle voulait nous faire réfléchir Platon pour nous aider à mieux vivre s'est trouvée « détournée » et occultée par un retour aux vieux démons de l'être dont Aristote et sa « logique » pensaient venir à bout.

Je conclurai cet article par une dernière suggestion concernant les relations entre Platon et Aristote. J'ai déjà suggéré, dans le préambule de cet article¹¹⁴, que ce n'était pas un hasard si Platon avait choisi pour interlocuteur de Parménide dans le « jeu laborieux » (πραγματειώδη παιδῖαν, *Parménide*, 137b2) qui occupe la plus grande partie du dialogue qui porte son nom, un interlocuteur nommé Aristote, qui devait finir tyran avec les Trente. Je voudrais faire un pas de plus sur cette piste. J'ai signalé, dans le tableau de l'annexe 3, qu'on ne trouvait pas le mot οὐσία (*ousia*) dans les fragments qui nous restent de Parménide. J'ai par ailleurs fait remarquer, lorsqu'on examinait l'exposé et la critique des différentes doctrines sur l'être que conduit l'étranger d'Élée dans le *Sophiste*, que celui-ci (en fait Platon le faisant s'exprimer), s'attachait à comprendre de l'intérieur les théories qu'il critiquait et à les exposer et en faire la critique avec les mots qu'elles employaient utilisés dans le sens qu'elles leur donnaient¹¹⁵. Et de fait, on peut constater que, dans les parties où il parle de Parménide et des doctrines qui peuvent lui être attribuées, on ne trouve pas le mot *ousia*. Pourtant, le dialogue dans lequel on trouve le plus souvent ce mot est le *Parménide* ! Je voudrais simplement suggérer que c'est

113. Cf. *Métaphysique*, Δ, 1017b24-26.

114. Cf. note 37 au préambule de cet article.

115. Cf. note 100 ci-dessus.

peut-être là encore une manière pour Platon de faire passer un message à l'Aristote homonyme du pâle interlocuteur de Parménide dans le dialogue, un message qui signifierait quelque chose comme ceci : « Mon petit Aristote, il ne suffit pas de changer les mots pour résoudre les problèmes ! Je peux commettre un anachronisme en faisant employer par Parménide des mots qui font partie de *ton* vocabulaire (que tu as hérité de moi sans nécessairement l'avoir vraiment compris), pas du sien (comme d'ailleurs tu passes ta vie à le faire avec tous les penseurs que tu critiques), mais ce n'est pas pour cela que les problèmes que pose la doctrine de Parménide seront résolus ! Tant que tu n'auras pas compris ça, tant que tu n'auras pas vu ce qui cloche dans son « jeu laborieux », tant que tu croiras qu'il suffit de mieux codifier ta chère logique et de redéfinir plus rigoureusement les mots qu'il employait pour trouver les failles dans ses raisonnements (ou dans ceux que je lui ai mis dans la bouche), tu continueras à faire les mêmes erreurs et tu risques fort de finir tyran de la pensée, comme l'Aristote que je lui ai donné pour interlocuteur est devenu tyran des Athéniens !... »

Annexe 2 : οὐσία dans les dictionnaires

Οὐσία dans le Bailly ¹¹⁶

οὐσία, ας (ή) **I** *t. de philos.* : **1** essence, substance, être, PLAT. *Phaed.* 65d, etc. ; ARSTT. *An.* 2, 2, etc. | **2** être, réalité, *p. opp.* à τὸ μὴ εἶναι, PLAT. *Theæt.* 185c | **3** élément, substance première, ARSTT. *Cat.* 5,1 ; *au plur.* les éléments des choses, ARSTT. *Cat.* 5, 1, etc. ; *en parl. des atomes*, ARSTT. *Cael.* 3, 1, 2 etc. | **4** existence, vie, PLAT. *Soph.* 232c, etc. ; ARSTT. *P.A.* 1, 1, 15 | **II** biens, fortune, richesse HDT. *I.* 92, etc. ; EUR. *Hel.* 1253, etc. ; PLAT. *Rsp.* 551b, etc. ; *au pl.* DÉM. 1039, 2 | ⇒ *Ion.* οὐσίη, HDT. *I. c.* (ὄν).

Οὐσία dans le LSJ ¹¹⁷

οὐσί-α, Ion. -ίη HDT.1.92, 6.86.α', SIG167.26 Mylasa, iv B. C.); Dor. ἐσσία, ὠσία (qq. v.): ή: (ὄντ-, part. of εἰμί, *sum*):—*that which is one's own, one's substance, property* Hdt. II. cc., S. Tr.911 (s.v.l.), E. HF337, Hel.1253 (pl., Fr.354 (s.v.l.)), Ar. Ec.729, Lys.18.17, Pl. R.551b, SIG I. c., etc.; *opp.* τὰ σώματα (civil status), And.1.74; εἰ ἐκεκτῆμην οὐ. if I had been a man of *substance*, Lys.24.11; ὑπὲρ τὴν οὐ. δαπανᾶν Diph.32.7; πατρῶαν? οὐ.? κατεσθίειν Anaxipp.1.32 cf. Critias 45 D.; φανερά οὐσία *real property, immovables*, And.1.118; *opp.* ἀφανής, Lys.32.4; *freq.* of *estates* in Egypt, PTeb.6.23 (ii B. C., pl.), BGU650.3 (i A. D.), OGI665.30 (i A. D.), etc. **II** in Philos., like Ion. φύσις with which it is interchanged in various uses, e. g. Philol. 11, Pl. R.359a,b, Arist. PA646^a25, Thphr.HP6.1.1), *stable being, immutable reality*, *opp.* γένεσις, ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια Pl.Ti.29c, cf. Sph.232c; ὦν κίνησις γένεσιν παραλαβοῦσα ἀέναον οὐ. ἐπόρισεν Id. Lg.966e: γένεσις μὲν τὸ σπέρμα, οὐ. δὲ τὸ τέλος Arist.PA641^b32, cf. 640^a18, etc.; ὁδὸς εἰς οὐσίαν, Id. Metaph.1003^b7; hence, *being* in the abstract, *opp.* non-being (τὸ μὴ εἶναι), Pl.Tht.185c. **2.** *substance, essence* *opp.* πάθη ('modes'), Id. Euthphr.11a; πάθη οὐσίας Arist.Metaph.1003^b7; *opp.* συμβεβηκότα ('accidents'), Id. APO.83^a24, PA643^a27; ἡ φύσις [τῆς ψυχῆς] καὶ ἡ οὐ., εἶθ' ὅσα συμβέβηκε περὶ αὐτὴν Id. deAn.402^a8. **3.** *true nature* of that which is a member of a kind, defined as ὁ τυγχάνει ἕκαστον ὄν Pl.Phil.65d; as τὸ ὅ ἐστι ib.92d; as τὸ τί ἐστι Arist.APO.90^b30; τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐ. Pl.R.509b; expressed in a formula or definition, ψυχῆς οὐ. τε καὶ λόγον Id. Phdr.245e; τὸ τί ἦν εἶναι οὐ ὁ λόγος ὀρισμός, καὶ τοῦτο οὐ. λέγεται Arist.Metaph.1017^b22; μόνης τῆς οὐ. ἐστὶν ὁ ὀρισμός ib.1031^a1. **4.** the possession of such a nature, *substantiality*, ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐ. πρεσβεία . . ὑπερέχοντος Pl.R.509b. **5.** in the concrete, *the primary real, the substratum* underlying all change and process in nature, applied by Arist. to the atoms of Democritus, Fr.208; τὰ ἀπλᾶ σώματα Id.Cael.298^a29, cf. Metaph.1017^b10; πᾶσαι αἰ φυσικαὶ οὐ.? ἢ σώματα ἢ μετὰ σωμάτων γίνονται Id. Cael.298^b3, al.; ταῦτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζομενοι Pl.Sph.246a; but also, νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἶδη . . τὴν ἀληθινὴν οὐ. ib.b. **6.** in Logic, *substance* as the leading category, Arist.Cat.1^b26, Metaph.1045^b29; αἰ πρῶται οὐ. (individuals), αἰ δευτέραι οὐ. (species and genera), Id.Cat.2^b5, 2^a15 (but ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος . . οὐκ ἔστιν οὐ. ἀλλὰ σύωλον τι Id.Metaph.1035^b29, cf. σύνθετος or συνθέτη οὐ. ib.1043^a30, deAn.412^a16); ἡ μὲν ψυχὴ οὐ. ἡ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη Id.Metaph.1037^a5; ἡ ψυχὴ οὐ. ὡς εἶδος Id.deAn.412^a19; ἡ οὐ. ἐντελέχεια ib.21; [ψυχῆ] οὐ. τοῦ ἐμψύχου Id.Metaph.1035^b15; of the abstract objects of mathematics, μονὰς οὐ. ἄθετος, στιγμή δὲ οὐ. θετός Id.APO.87^a36.

[...]

116. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 1950 (26ème édition, 1963)

117. *A Greek-English Lexicon* compiled by H. G. Liddell et R. Scott, revised and augmented by H. S. Jones, Clarendon Press, Oxford, 1843 pour la première édition, (édition de 1996 avec supplément)

Annexe 3 : οὐσία chez les auteurs grecs classiques

Dans le tableau ci-dessous, les auteurs cités sont classés en ordre chronologique (approximatif, puisque basé sur des dates souvent incertaines). On y a retenu tous les auteurs dont les textes sont disponibles sur le CD-ROM PERSEUS 2.0, et on y a ajouté Socrate et les principaux présocratiques et sophistes (listés en italiques) pour les positionner dans la chronologie.

Pour la plupart des auteurs, Perseus contient toutes les œuvres qui nous sont parvenues. On n'a donc listé pour ces auteurs que les références des occurrences d'ousia. Pour les deux exceptions majeures, Aristote et Plutarque, on a listé toutes les œuvres disponibles sur Perseus, même si elles ne contiennent aucune occurrence d'ousia, pour permettre au lecteur de voir sur quel sous-ensemble de l'œuvre a porté la recherche.

Dans les lignes « M » sont listées les 585 utilisations de ousia dans le sens « matériel » de « fortune, biens, richesse », dans les lignes « A » les 813 utilisations de ousia dans un sens « abstrait » (qui reste à préciser dans chaque cas), ou en tout cas dans un sens qui n'est pas exclusivement « matériel ».

Homère (VIIIe s. av JC ?)	0			
Hymnes Homériques	0			
Hésiode (VIIIe-VIIe s. av. JC)	0			
Pindare (522- après 446 av. JC)	0			
Eschyle (525 env.-456 av. JC)	0			
<i>Parménide</i> (VIe-Ve s. av. JC)				<i>Le mot ousia ne figure pas dans les fragments disponibles</i>
<i>Héraclite</i> (VIe-Ve s. av. JC)				<i>Le mot ousia ne figure pas dans les fragments disponibles</i>
Bacchylide (fin VIe-milieu Ve s. av. JC)	0			
Sophocle (495-406 av. JC)	1	M	1	<i>Trachiniennes</i> , 911 (pl.)
		A	0	
<i>Protagoras</i> (env. 490-420 av. JC)				
Hérodote (484 ?-425 av. JC)	4	M	4	I, 92, 2 ; I, 92, 4 ; VI, 86a, 5 ; VII, 28, 1
		A	0	
Euripide (480 env.-406 av. JC)	3	M	3	<i>Hélène</i> , 1253 ; <i>La folie d'Héraclès</i> , 337 ; <i>Ion</i> , 1288 (sens ambigu)
		A	0	
<i>Gorgias</i> (vers 480-390 av. JC)				
Antiphon (vers 480-411 av. JC)	2	M	2	<i>Ière tétralogie</i> , 2, 9 ; 2,12
		A	0	
<i>Socrate</i> (469 env.-399 av. JC)				<i>N'a rien écrit</i>

Thucydide (vers 460-vers 400 av. JC)	3	M	3	I, 121, 3 ; VI, 9, 2 ; VI, 15, 3
		A	0	
Lysias (vers 445-vers 380 av. JC)	44	M	44	(références non listées)
		A	0	
Aristophane (445-380 av. JC)	5	M	5	<i>L'assemblée des femmes</i> , 729 ; 811 ; 855 ; <i>Plutus</i> , 754 ; 829
		A	0	
<i>Hippias</i> (vers 443- ? av. JC)				
Andocide (vers 440-vers 390 av. JC)	6	M	6	<i>Sur les mystères</i> , 74 ; 118 ; 137 ; <i>Contre Alcibiade</i> , 15 ; 26 ; 31
		A	0	
Isocrate (436-338 av. JC)	45	M	45	(références non listées)
		A	0	
Xénophon (vers 430-vers 355 av. JC)	8	M	8	<i>Cyropédie</i> , VIII, 4, 25 ; VIII, 4, 25 ; VIII, 4, 32 <i>Helléniques</i> , V, 2,7 <i>Mémoires</i> , II, 8, 3 <i>Sur la chasse</i> , 2,1 ; 13,11 <i>Constitution des Athéniens</i> (pseudo-Xén.) : 2, 16
		A	0	
Platon (428-347 av. JC)	262	M	60	(y compris 5 dans la <i>Lettre VII</i> , mais non compris 12 dans des apocryphes : voir le tableau de l'annexe 4 pour le détail)
		A	202	
Isée (vers 415-vers 340 av. JC)	67	M	67	(références non listées)
		A	0	
Eschine (vers 390-vers 322 av. JC)	25	M	25	(références non listées)
		A	0	
Lycurgue (vers 390-vers 324 av. JC)	1	M	1	(référence non listée)
		A	0	
Hypéride (390-322 av. JC)	5	M	5	(références non listées)
		A	0	
Démade (vers 385-319 av. JC)	0			
Démosthène (384-322 av. JC)	163	M	163	(références non listées ; sens « matériel » analogique en <i>Contre Midias</i> , 210)
		A	0	

Aristote (384-322 av. JC)	696	M	9	<i>Constitution d'Athènes</i> , 4, 2 ; 4, 2 ; 5, 3 ; 27, 3 ; 27, 4 ; 35, 4 ; 35, 4 ; 47, 2 ; 49, 2
		M	1	<i>Économique</i> , 1347a20
		A	1	<i>Économique</i> , 1343a14
		A	3	<i>Étique à Eudème</i> , 1271b30, 1219b35, 1222b15
		M	9	<i>Étique à Nicomaque</i> , 1119a15, 1120a1, 1120a1, 1120b5, 1120b5, 1120b10, 1120b20, 1121a15, 1165b20
		A	2	<i>Étique à Nicomaque</i> , 1096a20, 1107a5,
		A	603	<i>Métaphysique</i> (références non listées : je n'ai pas vérifié une à une ces 603 occurrences, mais on peut supposer sans grand risque que, dans cet ouvrage, <i>ousia</i> est toujours ou presque utilisé dans son sens abstrait)
		A	1	<i>Poétique</i> , 1449b20
		M	65	<i>Politique</i> (références non listées)
		M	1	<i>Rhétorique</i> , 1389b25
		A	1	<i>Rhétorique</i> , 1392a20
			0	<i>Des vertus et des vices</i>
		M	85	Total (pour les œuvres listées)
		A	611	
Dinarque (vers 360-vers 290 av. JC)	3	M	3	(références non listées)
		A	0	
Apollodore (IIe s. av. JC <i>Bibliothèque</i> , Ier-IIe s. AD)	0			
Strabon (vers 63 av. JC-début Ier s. AD)	4	M	4	(références non listées)
		A	0	
Diodore de Sicile (Ier s. av. JC)	42	M	42	(références non listées)
		A	0	

Plutarque (vers 45-vers 125 AD)	8	M	1	<i>Vie d'Alcibiade, 33, 3</i>
		M	1	<i>Vie d'Aristide, 1, 1</i>
			0	<i>Vie de Cimon</i>
			0	<i>Vie de Lysandre</i>
		M	2	<i>Vie de Nicias, 3, 1 ;4, 2</i>
		M	1	<i>Vie de Périclès, 15, 1</i>
		M	2	<i>Vie de Solon, 1, 1 ; 2, 1</i>
		M	1	<i>Vie de Thémistocle, 26, 1</i>
			0	<i>Vie de Thésée</i>
Pausanias (IIe s. AD)	1	M	1	<i>(référence non listée)</i>
		A	0	

Annexe 4 : οὐσία dans les dialogues de Platon

Dans la ligne « M » sont listées les utilisations de *ousia* dans le sens « matériel » de « fortune, biens, richesse », dans la ligne « A » les utilisations de *ousia* dans un sens « abstrait » (qui reste à préciser dans chaque cas), ou en tout cas dans un sens qui n'est pas exclusivement « matériel ».

Lorsque le mot n'est pas dans la bouche du « meneur de jeu » du dialogue (Socrate le plus souvent, Parménide dans le *Parménide*, l'étranger d'Élée dans le *Sophiste* et le *Politique*, Timée dans le *Timée*, l'Athénien dans le *Lois*), le nom de celui qui parle est entre parenthèses après la référence.

Les références [entre crochets] renvoie à des occurrences qui ne se trouvent pas dans tous les manuscrits.

(pl.) après la référence indique les occurrences où le mot est au pluriel (7 en tout).

Lorsque la même référence est répétée plusieurs fois, c'est que le mot revient plusieurs fois dans la même ligne (le découpage en lignes est celui de l'édition des *Platonis Opera* par J. Burnet (E. A. Duke et al. pour le tome I) dans la collection des « Oxford Classical Texts » publiée par Oxford University Press, Oxford).

<i>Alcibiade</i>	0	M		
		A		
Lysis	0	M		
		A		
Lachès	0	M		
		A		
Charmide	1	M		
		A	1	168d2
<i>Protagoras</i>	1	M		
		A	1	349b4
Hippias majeur	4	M		
		A	4	301b6 (Hippias), 301b8 (Hippias), 301e4, 302c5
Gorgias	2	M	1	486c1 (Calliclès)
		A	1	472b6 (avec Polos),
Hippias mineur	0	M		
		A		
<i>Ménon</i>	1	M		
		A	1	72b1
Euthyphron	1	M		
		A	1	11a7
Apologie	0	M		
		A		
Criton	2	M	2	44e5 (Criton), 53b2 (les Lois)
		A		
<i>Banquet</i>	1	M	1	218c10 (Alcibiade)
		A		

Phèdre	9	M	5	Discours de Lysias : 232c6 ; 1 ^{er} discours de Socrate : 240a2, 240a5, 241c3 ; 2 ^{ème} discours de Socrate : 252a3
		A	4	1 ^{er} discours de Socrate : 237c3 ; 2 ^{ème} discours de Socrate : 245e3, 247c7 ; discussion : 270 ^e 3
République	39	M	17	Discussion avec Céphale : I 329e4, I 330b4 (Céphale), I 330d2; discours de Glaucon : II 361b5 ; discussion avec Adimante et Glaucon : II 372b8, II 374a1, III 416c6, III 416d5, VIII 551b3, VIII 553b5, VIII 554d3, VIII 565a7, VIII 566a7 (pl.), IX 573e1, IX 578e4, IX 591e3, IX 591e4
		A	22	Discours de Glaucon : II 359a5 ; discussion avec Adimante et Glaucon : [II 377e1], V 479c7, VI 485b2, VI 486a9, VI 509b8, VI 509b8, VI 509b9, VII 523a3, VII 524e1, VII 525b5, VII 525c6, VII 526e6, VII 534a3, VII 534a3, VII 534b4, VII 534c2, IX 585b12, IX 585c7, IX 585c7, IX 585c12, IX 585d3
Phédon	6	M		
		A	6	65d13, 76d9, 77a2 (Simmias), 78d1, 92d9 (Simmias), 101c3
Cratyle	19	M		
		A	19	385e5 et 386a4 (en référence à la théorie de l'homme mesure de Protagoras) ; 386e1, 386e4, 388c1, 393d4 ; 401c3, 401c5, 401c6, 401c9 et 401d3 (ces 4 occurrences en relation avec l'étymologie du nom de la déesse Hestia) ; 421b8 (étymologie), 423e1, 423e3, 423e8, 424b2, 424b10, 431d3, 436e4
Ion	0	M		
		A		
Euthydème	0	M		
		A		
Ménéxène	0	M		
		A		
Parménide	59	M		
		A	59	Dialogue entre Parménide et Socrate : 133c4, 133c9, 135a8 (les 3 dans la bouche de Parménide) ; le « jeu laborieux » de Parménide avec Aristote : 141e7, 141e9, 141e11, 142b6, 142b7, 142b8, 142c5, 142d3, 143a4, 143a6, 143b1, 143b2, 143b3, 143b3, 143b4, 143b5, 143b5, 143b7, 143c1, 143c2, 143c5, 143c7, 143c8, 144a7, 144a8, 144b1, 144b4, 144c1, 144c3, 144c6, 144d3, 144d6, 144e4, 149e4 (pl.), 151e8, 152a2, 155e7, 155e8, 156a4, 156a6, 156a7, 161e3, 162a8, 162a8, 162b1, 162b2, 162b6, 162b7, 163c3, 163c7, 163d1, 163d2, 163d3, 163d6, 163d8, 164a1
Théétète	22	M	2	144c7, 144d2 (Théodore),
		A	20	155e6, 160b6, 160c8, 172b4, 177c7, 179d3, 185c9 (Théétète), 186a2, 186a10 (Théétète), 186b6, 186b7, 186c3, 186c7, 186d3, 186e5, 202a1, 202a1 (μη οὐσία), 202b5, 207c1, 207c3
Sophiste	25	M		
		A	25	219b4, 232c8, 239b8, 245d4, 246a5, 246b1, 246b8, 246c2, 246c6, 248a7, 248a11, 248c2, 248c8, 248d2, 248e2, 250b10, 251d1, 251d5, 251e10, 252a2, 258b2, 258b9, 260d3, 261e5, 262c3
Politique	5	M	1	292a1 (pl.)
		A	4	283d9, 283e8 (pl.), 285b6, 286b10

<i>Philèbe</i>	14	M	1	48e2
		A	13	26d8, 27b9, 32b3, 53c5, 54a5, 54a6 (Protarque), 54a8, 54a8, 54a10 (Protarque), 54c3, 54c4, 54c7, 54d5
Timée	10	M	1	20a2 (Socrate)
		A	9	29c3, 35a2, 35a4, 35b1, 35b3, 37a3, 37a5, 37e5, 52c4
Critias	0	M		
		A		
Lois	36	M	28	III 684d5, III 697b6, IV 717c3, IV 719e2, IV 724a8 (pl.), V 729a5, V 736e3, V 737b1 (pl.), V 741b3, V 744c4, V 745d6, VI 754d8, VI 775a7, VI 776b6, VIII 850a6, VIII 850b5, IX 856d3, IX 857a6, IX 866c6, IX 877c7, XI 913b8, XI 915b3, XI 915b6, XI 918b3, XI 918c3 (pl.), XI 923a7, XI 923b1, XI 955d6
		A	8	II 668c6, X 891e9, X 895d4, X 895d4, X 896a3 (Clinias), X 903c4, XII 950b5, XII 966e2
Total	257	M	59	
		A	198	(dont 88 dans la bouche de Parménide ou de l'étranger d'Élée)

À ces occurrences dans les 28 dialogues, il faut en ajouter :

- 5 dans la *Lettre VII* (1 A : 344b2 ; 4 M : 347b3, 347d1, 347e1, 351b1), que je considère authentique, plus, pour les œuvres que je considère apocryphes :
- 1 dans l'*Épinomis* (979c4),
- 2 dans l'*Éryximaque* (393a1, 394e9),
- 7 dans les *Définitions* (411a3, 411a5, 411a5, 412d3, 412d5 (M), 414d5, 415a8, mais pas de définition de *ousia*),
- 2 dans la *Lettre III* (317c8, 318a6).

Sources : le CD-ROM Perseus 2.0 et le *Word Index to Plato* de L. Brandwood, Maney & Son Ltd, Leeds, 1976.

Annexe 5 : traductions de οὐσία dans le *Sophiste*

οὐσία (<i>ousia</i>)	Diès ¹¹⁸	Robin ¹¹⁹	Chambry ¹²⁰	Cordero ¹²¹
219b4	être	exister	existence	réalité ¹²²
232c8	être	être	être	existence réelle
239b8	être	existence	existence	réalité existante
245d4	être	être	existence	réalité
246a5	existence ¹²³	réalité	existence	réalité existante ¹²⁴
246b1	existence	réalité	essence	réalité existante
246b8	existence	réalité	essence	réalité existante
246c2	existence	réalité existante	essence	réalité existante
246c6	existence	réalité de l'existence	essence	réalité
248a7	existence	Être	être	réalité existante
248a11	existence	réalité de l'existence	être	existence
248c2	existence	réalité de l'existence	être	réalité existante
248c8	existence	existence réelle	être	réalité existante
248d2	existence	réalité	être	réalité existante
248e2	existence	existence réelle	être	réalité existante
250b10	être	réalité de l'existence	être	réalité existante
251d1	être	réalité existante	être	réalité existante
251d5	être	être	être	réalité existante
251e10	existence	existence	être	réalité existante
252a2	existence	existence	être	réalité existante
258b2	être	existence réelle	existence	réalité
258b9	être	réalités/existence réelle	être	réalité existante
260d3	être	réalité de l'existence	être	réalité existante
261e5	être	ce qui existe	être	réalité existante
262c3	être	réalité	existence	réalité existante

118. Platon, Œuvres complètes, Tome VIII, 3ème partie, *Le Sophiste*, texte établi et traduit par Auguste DIÈS (collection Budé), Paris, Les Belles Lettres, 1925 (édition de 1969)

119. Platon, Œuvres complètes, Tome II, traduction nouvelle et notes par Léon ROBIN, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1950

120. Platon, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, traduction, notice et notes par Émile CHAMBRY, GF203, Paris, Garnier, 1969

121. Platon, *Le Sophiste*, traduction inédite, introduction et notes par Nestor-Luis CORDERO, GF687, Paris, Flammarion, 1993

122. Dans sa note 32, p. 218, Cordero écrit : « *Nous traduirons toujours le mot ousia par « réalité existante » ou simplement par « réalité ». La paraphrase rend compte de la richesse de la notion (« essence existante » aurait été une traduction plus précieuse, mais peut-être trop « engagée »), qui fait allusion à ce qui représente l'être au plus haut niveau, et qui, par conséquence, existe.* »

123. Dans sa note 1, p. 352 sur cette réplique, Diès écrit : « L'existence (οὐσία) s'oppose, ici, au devenir (γένεσις), comme ce qui est ou l'être (τὸ ὄν) s'oppose, ailleurs (Timée, 27c) à ce qui devient (τὸ γινόμενον). Notre dialogue ne fait point de distinction métaphysique profonde entre l'existence et l'être : une chose est parce qu'elle participe à l'existence (οὐσία, Soph., 250b, 251e, Crat., 401c), ou parce qu'elle participe à l'être (ὄν, Soph., 256a/c, 259a), et le passage de l'abstrait au concret est continu. »

124. Dans sa note 228, p. 246, Cordero écrit : « *Nous avons traduit ousia par « réalité existante ». La paraphrase s'impose car le mot n'a pas chez Platon le sens technique – difficile à saisir, d'ailleurs – qu'il aura chez Aristote. Chez Platon, et notamment dans le Sophiste, ousia représente le véritable être existant. Selon l'« orthodoxie » platonicienne antérieure au Sophiste, l'ousia ne peut pas se « trouver » dans le monde sensible, car elle en est la garantie.* »