

Vocabulaire de...

Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader

Le vocabulaire grec de la philosophie

Ivan Gobry

Professeur émérite à l'université de Reims



- *Les Niveaux de la Vie morale*, PUF, 1956. 3^e édition épuisée.
- *La Personne*, PUF, 1960. 3^e édition épuisée.
- *Le Modèle en morale*, PUF, 1962. Thèse principale pour le Doctorat ès-lettres. Épuisé. Couronné par l'Académie française (prix Paul Teissonnière). Prix Roland de Jouvenel.
- *Pythagore, ou la naissance de la philosophie*, Seghers, 1973. Épuisé.
- *Les Fondements de l'éducation*, Téqui, 1974. Épuisé.
- *De la Valeur*, Vander, 1974. Publié avec le concours du CNRS. Épuisé. Couronné par l'Académie française.
- *Nietzsche, ou la compensation*, Téqui, 1975. 2^e édition, 1997.
- *Pascal*, Téqui, 1985.
- *L'Expérience mystique*, Téqui, 1985.
- *Pythagore*, Éditions Universitaires, 1992. Épuisé (ouvrage différent du précédent, avec d'importants chapitres sur la métaphysique et la science).
- *Mozart et la mort*, Thionville, Le Fennec, 1994. Épuisé.
- *L'Essence de la philosophie*, Thionville, Le Fennec, 1994. Épuisé.
- *La Philosophie pratique d'Aristote*, Presses Universitaires de Lyon, 1995.
- *Le De Claustro animae d'Hugues de Fouillo, Introduction historique, doctrinale et critique*, Amiens, Eklitra, 1995.
- *Procès de la Culture*, Régnier, 1995. Épuisé.
- *Morale et destinée*, F.-X. de Guibert, 1998.
- *Premières leçons sur le Phédon*, PUF, 1999.

ISBN 2-7298-0210-X

© Ellipses Édition Marketing S.A., 2000
32, rue Bargue 75740 Paris cedex 15



Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5 2° et 3° a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (Art. L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Avertissement

Un tel ouvrage réclamait une initiative dans trois domaines :

• *Dans le choix des mots et l'importance des notices qui leur sont consacrées.* La langue philosophique des Grecs, employée par de nombreux auteurs de Thalès à Proclus, et abordant une abondance encyclopédique de thèmes, réclamait des notices nombreuses et longuement développées ; le volume qui l'accueille ici lui offre 144 pages : le quart de ce que j'aurais aimé lui consacrer ; mais aussi ce que l'éditeur peut proposer de plus raisonnable.

Pour un vaste travail, on pouvait envisager 500 mots. Dans ce cadre exigu, j'en sacrifie 130, tous appréciés de purs spécialistes, mais que leur étroite technicité ou leur rareté me permettent d'écarter sans remords. Pour les grandes notices, je sélectionne 88 mots, ceux qui à la fois se rencontrent le plus souvent dans les textes, et offrent la plus abondante matière à développement ; pour de courtes notices, simplement définitoires, avec un à trois exemples tirés des auteurs représentatifs, j'introduis 118 mots, importants, certes, mais d'un usage moins fréquent ; enfin, je glisse à l'intérieur des grandes notices mention explicite de 164 autres mots, qui complètent celui qui est développé. A ce compte, nous obtenons **370** mots, soit indispensables, soit désirables par le complément qu'ils apportent aux premiers.

• *Dans la translittération.* La majorité des élèves qui sortent de nos lycées ne sachant pas lire le grec, il est nécessaire, pour leur usage, de faire précéder le mot originel de sa translittération française. Or, il existe une translittération classique du grec, celle qui a été adoptée par les latins, et observée ensuite dans la confection des mots français ; mais, si cette méthode était phonétique pour les latins, elle ne l'est pas exactement pour nous. Par exemple, le U (**upsilon**) grec devient y dans notre langue, et la diphtongue **ou** des Grecs devient u, ce qui rend pour nous d'autres sons. Ainsi, pour d'autres diphtongues : **α** ⇒ *æ* ⇒ *é* ; **ε** ⇒ *i* ; **ο** ⇒ *œ*. Il a fallu ici appliquer des équivalences qui, tout en étant le plus possible phonétiques, s'écartent le moins possible de l'usage. Voici ces correspondances, outre celles des diphtongues, qui sont exclusivement phonétiques :

θ ⇒ *th.* ⇒ **théos** (on écrit en effet *théologie*)

χ ⇒ *ch.* (dur) ⇒ **archê** (on écrit en effet *charisme*)

γ ⇒ *g.* (dur) ⇒ **génos**

Par contre (pour garder la prononciation gutturale)

κ ⇒ *k* ⇒ **kinêsis**

Indication des voyelles longues par l'accent circonflexe :

ᾱ ⇒ â ; η ⇒ ê ; î ⇒ î ; ω ⇒ ô ; οῦ ⇒ où

• *Dans l'indication des références.* Pour celui qui n'est pas usager de Platon, il est laborieux de se familiariser avec G = *Gorgias*, Ph = *Phédon*, etc. On a donc transcrit entièrement le nom de l'ouvrage, sauf celui de *République* = *Rep.* De même, pour les autres noms d'ouvrages courts, pour ceux qui sont faciles à deviner, ou encore pour ceux qui ne sont indiqués qu'une ou deux fois, le nom de l'ouvrage est en entier. Pour quelques auteurs, abréviations usuelles, qui sont celles des titres latins.

Aristote :

<i>Anal. Pr.</i>	= <i>Analytica Priora</i> (Premiers analytiques)
<i>Anal. Post.</i>	= <i>Analytica Posteriora</i> (Seconds analytiques)
<i>De an.</i>	= <i>De anima</i>
<i>De caelo</i>	= (Du ciel)
<i>Cat.</i>	= <i>Catégories</i>
<i>Éth. Eud.¹</i>	= <i>Éthique eudémienne</i>
<i>Éth. Nic.²</i>	= <i>Éthique nicomachéenne</i>
<i>Eth. mag.</i>	= <i>Ethica magna</i> (Grande éthique)
<i>De gen.</i>	= <i>De generatione et corruptione</i>
<i>De gen. an.</i>	= <i>De generatione animalium</i>
<i>De int.</i>	= <i>De interpretatione</i>
<i>Met.</i>	= <i>Métaphysique</i>
<i>Phys.</i>	= <i>Physique</i>
<i>Poet.</i>	= <i>Poétique</i>
<i>Pol.</i>	= <i>Politique</i>
<i>Rhet.</i>	= <i>Rhétorique</i>
<i>Soph. el.</i>	= <i>Arguments des sophistes</i>
<i>Top.</i>	= <i>Topiques</i>

Cicéron

<i>Acad. Post.</i>	= <i>Academica posteriora</i>
<i>De nat. deor.</i>	= <i>De natura deorum</i>
<i>Tusc.</i>	= <i>Tusculanes</i>
<i>De fin.</i>	= <i>De finibus</i>

Sextus Empiricus

<i>Adv. log.</i>	= <i>Contre les logiciens</i>
<i>Adv. math.</i>	= <i>Contre les mathématiciens</i>
<i>Adv. mor.</i>	= <i>Contre les moralistes</i>
<i>Adv. phys.</i>	= <i>Contre les physiciens</i>
<i>Hypot.</i>	= <i>Hypotyposes pyrrhoniennes</i>

Stobée

<i>Ecl.</i>	= <i>Éclogues</i>
<i>Anth.</i>	= <i>Anthologie (Florilège)</i>

Xénophon

<i>Mem.</i>	= <i>Mémorables</i>
-------------	---------------------

Pour certains auteurs, qui n'ont publié qu'un seul ouvrage connu et fréquemment cité, le titre est sous-entendu : Aétius : *Placita* (morceaux choisis des philosophes) ; Diogène Laërce (mentionné D. L.) : *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* ; Plotin : *Ennéades* ; Athénée : *Déipnosophistes*. Tout ce qui est indiqué **fr.** (= fragment), sans précision, se réfère à Diels : *Fragmente der Vorsokratiker*.

Références à la *Métaphysique* d'Aristote :

A : grand alpha	= livre I
α : petit alpha	= livre II
B : bêta	= livre III
Γ : gamma	= livre IV
Δ : delta	= livre V
E : epsilon	= livre VI
Z : dzêta	= livre VII
H : êta	= livre VIII
Θ : thêta	= livre IX
I : îôta	= livre X
K : kappa	= livre XI
Λ : lambda	= livre XII
M : mu	= livre XIII
N : nu	= livre XIV

1. Seule traduction convenable : l'ouvrage n'est ni adressé à Eudème, ni écrit *par* Eudème : Eudème en est l'éditeur. Le titre grec est *Eudêmeïa*.
2. Seule traduction convenable : l'ouvrage n'est ni dédié à Nicomaque, ni écrit *par* Nicomaque : Nicomaque en est l'éditeur. Le titre grec est *Nikomachêïa*.

adikia (hè) / ἀδικία (ή), l'injustice. v. dixaiōsunê.

agathon (to) / ἀγαθόν (τό), le Bien. Latin : *bonum*.

Neutre substantivé de l'adjectif **agathos** / ἀγαθός : bon. Au superlatif, **to ariston** / τὸ ἄριστον : *le Souverain Bien*. Latin : *summum bonum*.

Le Bien est, dans la philosophie grecque, l'objectif offert à tout homme pour réussir sa vie. Il est la source du bonheur (**eudaimonia**), quête incessante de l'âme. Mais seul le sage peut atteindre le Bien, car seul il sait user convenablement de la raison. Cependant, aucun philosophe (ce qui justifie le sens de ce mot : « celui qui aime la sagesse », mais qui la cherche sans l'avoir trouvée) ne semble parvenu au bout de sa quête, car ils sont tous en désaccord sur la nature du Bien. De là la richesse de la philosophie grecque sur ce thème. « La science supérieure à toutes les autres, et à laquelle elles sont subordonnées, écrit Aristote pour résumer l'avis général, est celle qui connaît la fin pour laquelle se fait toute activité, et qui est en chaque être son bien, et, pour tous, le Souverain Bien (**to ariston**) dans la nature universelle. » (*Met.* A, 2, 982b)

La recherche de la nature du bien est relativement tardive. Les premiers penseurs sont préoccupés de la nature et de l'origine du monde : **pân, holon**. C'est Pythagore qui place le Bien au sommet de la hiérarchie des êtres, l'identifiant à Dieu, à l'Esprit et à la Monade génératrice des êtres (Aétius, I, VII, 18). Ainsi s'établit une tradition philosophique qui fait du Bien un principe non pas moral ou économique, mais essentiellement métaphysique ; il inclut certes le bien comme valeur morale, mais aussi la Beauté, la Vérité et le bonheur ; plus exactement, il transcende ces valeurs secondes et leur donne de valoir : il est la valeur absolue et originaire.

Archytas adopta une attitude plus modeste et plus populaire avec son livre *Traité de l'homme bon et heureux*, cité abondamment par Stobée. Pour Euclide de Mégare, élève tour à tour de Parménide et de Socrate, « le Bien est l'Être qui est un » (Cicéron, *Acad. Post.*, II, 42) ; Diogène Laërce offre une autre formule : « Le Bien est l'un, quoique on le nomme aussi par d'autres noms : la Pensée, Dieu, l'Esprit. » (II, 106)

Pour Platon, « l'Essence du Bien est l'objet de la science la plus élevée » (*Rep.* VI, 505a). Le Bien, en effet, « est cause de ce qu'il y a de

juste et de beau » (*Rep.* VII, 517c) ; dans le monde sensible, « il a créé la lumière et le seigneur de la lumière », c'est-à-dire le soleil ; et dans le monde intelligible, « c'est lui qui préside à la vérité et à l'intelligence. » (*Rep.* VI, 508c-509a). Il est « l'absolument parfait (**téléôtaton**) et il surclasse tous les êtres » (*Philèbe*, 20d). « Il est très au-delà de l'Essence par sa majesté et sa puissance » (*Rep.* VI, 509b). Du coup, il est ineffable (*Rep.* VI, 505a-506b) ; on ne peut s'en faire un concept : il faut l'atteindre au terme d'une ascension (**anabasis**) de l'esprit (*Rep.* VII, 519c-d). Chez l'homme, « c'est en vue du Bien que sont faites toutes les actions » (*Gorgias*, 468b), et sans lui, tout ce que nous possédons est inutile (*Rep.* VI, 505a).

Chez Aristote, le Bien s'identifie au Premier Moteur (*Met.*, K, 1), à l'Être nécessaire, au Principe, à la Pensée autonome, à l'Acte subsistant qu'est Dieu (*ibid.*, Λ, 7). Pour l'homme, l'objet premier de la volonté raisonnable, c'est le Bien (*ibid.*). De sorte que tous les arts et toutes les sciences sont dirigés vers le Bien (*Éth. Nic.* I, I, 1) ; et le Souverain Bien (**ariston**) est la fin dernière, tant de l'individu que de l'État (*ibid.* I, II, 1-7). Il adopte donc de nombreux aspects. « Il comporte autant de catégories que l'Être : en tant que substance, le Souverain Bien s'appelle Dieu et l'Esprit ; en tant que qualité, les vertus ; en tant que quantité, la juste mesure », etc. (*ibid.* I, VI, 3). Il est aussi la fin unique et parfaite qui, possédée, constitue le bonheur ; ce qui fait qu'on doit le rechercher pour elle-même et pour rien d'autre (*ibid.* I, VII, 3-5). Et par une inversion des termes, Aristote en conclut que le Souverain Bien, c'est le bonheur (**eudaimonia**) ; et il précise : « le bien propre à l'homme est l'activité de l'âme en conformité avec la vertu » (*ibid.* I, VII, 8-15 ; VIII, 8). Finalement, ce Bien-bonheur consiste « à vivre conformément à la partie la plus parfaite de nous-mêmes (*ibid.* X, VII, 8), qui est le principe divin de la raison contemplative (**épistémonikon**).

Pour Épicure, le bien est peu métaphysique ; car le bien premier et connaturel (**agathon prôton kaï sungénikon**), c'est le plaisir : **hêdonê** / ἡδονή (D. L., X, 128-129). C'est encore un Souverain Bien très subjectif que proposent les stoïciens. Certes, ils en font un absolu, qui est préférable à tout et n'est comparable à rien (Stobée, *Ecl.*, II, 6). Il est, selon Diogène de Babylone, « l'absolu par nature : *natura absolutum* » (Cicéron, *De fin.*, III, 10). En fait, dès qu'il faut donner un contenu à cette définition formelle, on trouve des précisions plutôt décevantes : « La perfection, selon la nature d'un homme raisonnable, en tant qu'il est

raisonnable » (D. L., VII, 94). « Ce qui est utile » (*ibid.*, Sextus Empiricus, *Adv. mor.*, II, 10 ; *Hypot.*, III, XXII, 169). Ou encore, selon Hécaton et Chrysippe, la Beauté (D. L., VII, 100-101 ; Marc Aurèle, II, 1 ; Cicéron, *Tusc.*, V, VII, 18 ; XV, 45 ; XXX, 84). Pour Zénon de Cittium, c'est la vertu (Sextus Empiricus, *Adv. mor.*, III, 77 ; Cicéron, *De fin.*, III, 11) Pour Herillos de Carthage, le Bien, c'est la science (épistémê) (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, XXI, 129 ; Cicéron, *De fin.*, III, 9 ; D. L., VII, 165, etc.).

C'est Plotin qui confère au Bien l'importance métaphysique la plus considérable, au point qu'il est partout présent dans son œuvre abondante. Principe de toutes choses, le Bien est identique à l'Un (hén), première Hypostase (II, IX, 1). Tout en étant le meilleur des êtres (to ariston tôn ontôn) (VI, VII, 23), il est au-delà de l'Être et de la Pensée (III, IX, 9), au-delà de la Beauté suprême (I, VI, 9). Tout ce qu'on peut dire de lui, c'est qu'il est la Volonté (boulêsis / βούλησις), car c'est sa propre volonté qui lui donne l'existence (VI, VIII, 13), et qui est la puissance de toutes choses (V, IV, 1). Ce qu'il engendre spontanément et directement, c'est l'Esprit, seconde hypostase, et son premier acte (I, VIII, 1 ; II, IX, 1), Image du Bien, qui pense le Bien, car le Bien ne pense pas (V, VI, 4 ; VI, VII, 40). Tous les êtres participent du Bien (I, VII, 1) ; toutes choses reçoivent de lui la beauté et la lumière (VI, VII, 31) ; il est le Désiré vers lequel tendent toutes les âmes (I, VI, 7 ; V, V, 13 ; VI, VII, 25) et le lot du sage, auquel il suffit (I, IV, 4).

Proclus, à la suite de Plotin, affirme que « le Bien est le principe et la cause de tous les êtres », et que, principe d'unité, il est identique à l'Un (*Théologie*, 12-13). De même, pour Hermès Trismégiste, le Bien et Dieu sont deux termes interchangeables (II, 38).

Dans la *Politique* (I, I, 1), Aristote appelle le Souverain Bien (de la communauté) to kuriotaton / κυριωτάτον, de kurios / κύριος (transl. usuelle : kyrios) : le maître, le souverain (dans la liturgie chrétienne : le Seigneur = Dieu).

agénêtos / ἀγέννητος : sans commencement.

C'est le cas, chez Platon, de l'essence (eîdos) (*Timée*, 52a¹) et de l'âme humaine (*Phèdre*, 245e) ; chez Aristote, de la matière (*Phys.* I, 9).

1. Ici, orthographe : agennêtos : ἀγέννητος.

aïdios / αἰδίος : éternel.

aïônios / αἰωνιός : éternel.

aeî / αἰ, éternellement. Employé souvent comme adjectif.

Ces termes rendent compte d'une durée illimitée en arrière et en avant : l'être éternel n'a pas commencé et ne finira pas.

Le substantif aïôn (ho) / αἰών (ó), dont est dérivé l'adjectif aïônios, a un sens indéfini : le plus souvent durée (d'une vie, d'un siècle), mais aussi éternité. C'est dans ce sens qu'on le trouve chez Héraclite : logos aïôn : le Logos-éternité (fr. 50).

Pythagore parle du Dieu éternel : aïdios théos (Aétius, IV, VII, 5 ; Pseudo-Plutarque, *Épitomé*, IV, 7). Mais son disciple Philolaos préfère recourir à aeî : Dieu est l'éternellement subsistant (Philon d'Alex., *Création du monde*, 23) ; le monde se meut éternellement en cercle (Stobée, *Ecl.*, XX, 2). Diogène d'Apollonie considère l'air comme un corps éternel (aïdion sôma) (fr. 7, 8). Héraclite utilise une formule originale et pléonasmique : l'univers (kosmos) était, est, et sera toujours (aeî) un feu « éternellement vivant », en un seul mot : aeîzôon / αἰίζων (fr. 30). Pour Anaxagore, « l'Esprit (noûs) existe éternellement », aeî esti / αἰῆστι ; on peut traduire aussi : « est éternel ». Mélissos recourt à deux formules : l'Un est éternel : aïdion (Simplicius, *Phys.*, III, 18) ; mais aussi il existe éternellement : aeî esti (*ibid.*). Platon emploie d'une part aïdios, quand il invoque la Substance éternelle (aïdiôs ousia¹) ou les dieux éternels (aïdioî théoi) (*Timée*, 37e, c) ; d'autre part aïônios, quand il définit le temps (chronos / χρόνος) comme une image mobile de l'éternité (aïôn / αἰών) : le modèle du monde sensible est alors éternel (aïônios), mais aussi un Vivant éternel (zôon aïdion) (*ibid.* 37d).

Aristote utilise aïdios, notamment quand il traite de l'éternité du mouvement (*Phys.* VIII, 1-2), et surtout du premier Moteur : « Le premier Moteur est nécessairement un et éternel » : anankê eînai hén kaî aïdion to prôton kinoun : ἀνάγκη εἶναι ἓν καὶ αἰδίον τὸ πρῶτον κινεῖν (*ibid.*, VIII, 6). Affirmation semblable dans le *De caelo* (I, 12) : ce qui est sans génération et sans corruption est éternel. Et l'acte

1. En grec, les adjectifs composés, comme a-idios, a-somatos, a-thanatos, prennent un féminin semblable au masculin.

de Dieu, c'est la vie éternelle : **zôê aīdios** / ζωὴ αἰδῖος (*ibid.* II, 3). C'est à peu près le même langage dans la *Métaphysique* (Λ, 7) : Dieu est un Vivant éternel parfait : **zōon aīdion ariston** / ζῶον αἰδῖον ἄριστον, une substance éternelle : **ousia aīdios** / οὐσία αἰδῖος

Plotin a composé un traité intitulé *De l'éternité et du temps* : **Péri aīōnos kaī chronou** / Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου (III, VII), où il fait de l'éternité un Être de même nature que les Intelligibles.

aīsthēsis (hê) / αἴσθησις (ή), la sensation. Transl. usuelle : esthésis. Latin : *sensus*.

Le mot a deux sens :

- faculté de sentir : sensibilité ;
- acte de sentir : sensation.

En outre, il contient non seulement ce que nous appelons *sensation* (connaissance sensorielle d'une qualité), mais encore ce que nous appelons *perception* (connaissance sensorielle d'un objet).

Aristote distingue nettement les deux sens : le terme, dit-il, peut signifier soit sentir en puissance (avoir la faculté), soit sentir en acte. Dans l'acte, on constate une action du semblable sur le semblable : l'œil voit le visible, l'oreille entend l'audible (*De an.* II, 5). Cet objet qui reçoit l'action, c'est le senti : **aīstêton** (αἰσθητόν). C'est de ce mot que vient le français esthétique ; c'est d'une philosophie de la connaissance sensible que Kant traite dans son *Esthétique transcendantale* (*Transzendentalte Aesthetik*), première partie de la *Critique de la Raison pure*.

Dans les systèmes de la connaissance, la sensation occupe le rang le plus bas. Dans la *République* (VI, 508b, 511c) et dans le *Théétète* (186b-187a), Platon y oppose la sensation, connaissance du corps, à la science, connaissance de l'âme. Au début de la *Métaphysique* (A, 1), Aristote constate que la sensation est commune à l'homme et à l'animal, alors que le raisonnement et la technique appartiennent à l'homme seul. Par contre, pour Épicure, toutes nos connaissances proviennent des sensations ; et la connaissance sensorielle demeure un critère de vérité dans son ordre, car la raison ne peut la réfuter (D. L., X, 31-32). Dans son petit traité *De la sensation et de la mémoire* (IV, VI), Plotin s'attache à montrer, contre la conception matérialiste d'Aristote et des stoïciens, que la sensation n'a

rien d'une empreinte dans le sujet, mais est due à une faculté active de l'âme.

aīsthēsis koīnê / αἴσθησις κοινή, le sens commun.

A pour objet les sensibles communs : ta koīna aīsthêta / τὰ κοινὰ αἰσθητά.

➤ **aītia (hê) / αἰτία (ή) : la cause.** Transl. usuelle : *étia*. Latin : *causa*. Plus rarement : **aītion (to) / αἴτιον (τό)**

Ce substantif féminin et cet adjectif neutre substantivé, en usage chez les philosophes à partir de Platon, dérivent du qualificatif **aītiōs** (αἴτιος), qui signifie « auteur de » : un homme de bien est auteur d'une action vertueuse, un général d'une victoire. C'est de ce terme que vient le mot français *étiologie* : recherche des causes.

Selon son habitude, Aristote a tenté beaucoup de définir les causes plutôt que la cause. Dans la *Physique* (II, 7, 198a), il aboutit au célèbre quatuor qui sera adopté au XIII^e siècle par les scolastiques :

- La matière (**hylê**), c'est-à-dire ce dont la chose est sortie ; par exemple l'airain pour la statue.
- La forme (**eidos**), c'est-à-dire la nature même de la chose ; par exemple la figure de la statue.
- Le moteur (**kinêsan**), c'est-à-dire l'auteur du changement ; par exemple le sculpteur.
- La finalité (**to hou hénéka**), c'est-à-dire ce pourquoi s'opère le changement ; par exemple la raison qui pousse le sculpteur à sculpter.

Aristote récidive dans la *Métaphysique*, en accordant à **aītia** une mention dans son aperçu historique (A, 3), puis une notice dans son vocabulaire philosophique (Δ, 2), enfin dans le livre VIII sur la matière (H, 4). Alexandre d'Aphrodise reprend cet exposé dans son traité *Du destin* (III).

La notion de *cause première* (**aītia prôtê**) tient une place importante chez les philosophes grecs. Elle se confond avec celle de *principe* (**archê**), mais apparaît sous différentes formes. Ainsi, dans le *Phédon* (97c), Socrate espère-t-il trouver « la cause de toutes choses » (**aītion pantôn**). Dans le *Timée* (29a), Platon estime que le monde, qui est la plus belle des choses, requiert un auteur qui est la plus parfaite des

causes (**ariston tôn aitiôn**). Il distingue alors deux sortes de causes : celles qui, par l'action de l'intelligence, produisent ce qui est bon et beau ; et celles qui, privées de rationalité, agissent par hasard (48a).

De même, Aristote constate que le philosophe devra, pour expliquer l'ensemble des causes secondes, remonter jusqu'à une cause efficiente première, qu'il appellera le premier Moteur (*Phys.*, II, 3, 195b) ; lequel, se confondant avec l'Intelligence et le Bien, est en même temps la cause finale dernière. À ce double titre, Dieu est le premier Principe (*Met.*, Δ 6-7, 1071b-1072b).

Plotin rejoint en partie Aristote quand il affirme que tout arrive par des causes, et des causes naturelles ; et que cet ordre et cette raison s'étendent aux plus petits détails (IV, III, 16). Mais il en diffère dans sa classification des causes : il faut distinguer d'abord entre la cause des êtres et la cause des événements. En ce qui concerne la première, il y a deux sortes d'êtres : ceux qui n'ont pas de cause, parce qu'ils sont éternels, et ceux qui ont leur cause dans ces êtres éternels (III, I, 1). Quant aux événements, ils sont de deux sortes : ceux qui sont produits hors de nous, par des causes extérieures à notre volonté, et font donc partie de l'ordre naturel, et ceux qui procèdent de notre intériorité (III, I, 10).

akinêtos / ἀκίνητος, immobile.

De *kinô* : je meus, et *a* privatif. Le terme est chez Philolaos : « l'Un est éternellement immobile » (dans Philon d'Alexandrie, *Création du monde*, 23) ; chez Platon, l'Être est à la fois immobile et mobile (*Sophiste*, 249d) ; chez Aristote : le premier Moteur est immobile (*Physique*, VIII, 5).

akôn / ἄκων : involontairement, malgré soi.

akousios / ἀκούσιος, involontaire.

« Ceux qui font le mal le font toujours malgré eux » (Platon, *Gorgias*, 509e). « Chacun pèche involontairement » (Épictète, *Entretiens*, I, XVIII, 14).

alêthês / ἀληθής : vrai, véritable.

alêthēia (hê) / ἀλήθεια (ἡ) : la vérité. Latin : *veritas*.

On entend par **alêthês** ce qui est incontestable soit dans les faits (*réel, véritable*), soit dans les paroles (*évident* du point de vue de la logique, *véridique* du point de vue du sujet qui affirme).

La philosophie a pour objet ultime d'atteindre la vérité. Le philosophe, selon Platon, est « amoureux de l'Être et de la vérité. » (*Rep.*, VI, 501d) ; son programme, c'est de pousser l'âme à atteindre la Vérité en elle-même (*ibid.* VII, 526b). Pour Aristote, la philosophie est « la science de la vérité » : **épistêmê tês alêthēias** / ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας (*Met.*, α, 1, 993b). Pour Plotin, le désir fondamental de l'âme, c'est de trouver, au-delà de toutes les autres formes de l'Être, « ce qui est plus vrai que le vrai » (VI, VII, 34).

• **Vérité ontologique.** Pour Parménide, il y a deux voies à la recherche : l'opinion, qui conduit au non-être, et la pensée (**noëma** / νόημα), qui conduit à l'Être, c'est-à-dire à la vérité (fr. I, 30, II, 1-8, VIII, 39-40, 50-52). Chez Platon, la Vérité nous est souvent présentée comme ce qui existe au-delà des sens et du monde sensible. L'âme « atteint la vérité » quand, grâce au raisonnement, elle voit se dévoiler les Êtres (**ta onta** / τὰ ὄντα) (*Phédon*, 65-bc) ; et c'est ce désir de la vérité qui la lance à la chasse des Êtres (*ibid.*, 66a) ; car l'objet de nos profonds désirs, c'est la vérité (*ibid.*, 66b). Aussi, celui qui oriente ainsi sa recherche est le véritable philosophe ; textuellement : « le véritablement philosophe » : **alêthôs philosophos** / ἀληθῶς φιλόσοφος (*ibid.*, 64b, e). De même, il y a une *opinion vraie*, **alêthês doxa** / ἀληθῆς δόξα, qui nous conduit au bien réel à pratiquer en ce monde (*Ménon*, 98c). Pour Aristote, la vérité consiste à connaître l'Être en soi : **to on auto** / τὸ ὄν αὐτό (*Met.*, Θ, 10). Pour Épicure, le critère de la vérité, ce sont les sensations (D. L., X, 31). Pour Plotin, la vérité s'accomplit dans la vision du Bien : **to agathon** / τὸ ἀγαθόν. (VI, VII, 34).

• **Vérité logique.** Platon nous montre Socrate prêt à relancer la discussion, demandant à ses auditeurs d'avoir souci de la vérité (*Phédon*, 91c). Selon Aristote, l'étude des catégories est de distinguer le vrai du faux (*Cat.*, IV) ; c'est aussi l'objet du traité *De l'interprétation* (*De int.*, I). Dans la *Métaphysique* (E, 4) et dans le traité *De l'interprétation* (I), il aborde le sens de l'Être comme vrai, opposé au non-être comme faux (**pseudês** / ψευδής) ; et plus loin (Θ, 10), il demande d'examiner l'Être et

le non-être, qui correspondent au vrai et au faux, selon les différences espèces de catégories ; puis (K, 8), il fait de la vérité de l'Être un exercice de la pensée. Pour Épicète, « la nature de notre raison est d'acquiescer à la vérité. » (*Entretiens*, I, XXVIII, 4)

• *La négation de la vérité.* Aristote rapporte que, selon Héraclite, « tout est vrai et tout est faux » (*Met.*, Γ, 8) et, selon Démocrite, « rien n'est vrai ; ou bien la vérité ne nous est pas accessible » (*Met.*, Γ, 5). Au contraire, Protagoras soutient que « tout est vrai » (Sextus Empiricus, *Adv. log.*, I, 60). Quant à Sextus lui-même, il raisonne ainsi : Si je dis « tout est faux », j'entends que cette proposition est vraie ; de même si je dis : « Rien n'est vrai ». Ainsi, on affirme à la fois le vrai et le faux (*Hypot.*, I, 7). Finalement, il n'y a aucun critère de la vérité (*ibid.*, II, 4).

alloiôsis (hê) / ἀλλοίωσις (ή) : l'altération.

De *allos* / ἄλλος : *autre*. L'une des formes du changement (μεταβολή) chez Aristote. Définition : « Un changement dans les affections d'un substrat (*hupokeiménon*) qui demeure identique et perceptible. » (*De gen.* IV) Aristote en traite aussi dans la *Physique* (VII, 3). Platon en fait, avec la translation (*phora*), l'une des deux espèces du mouvement (*Théétète*, 181a, 182c).

anamnêsis (hê) / ἀνάμνησις (ή) : la réminiscence.

Dans un passage célèbre du *Ménon* (82a-86c), Socrate, interrogeant habilement un jeune esclave ignorant, lui fait trouver le principe pythagoricien de la duplication du carré. Il en conclut que « la vérité existe depuis toujours dans notre âme » (86b). Finalement, « tout savoir est réminiscence (81d) ; ce qui permet, dans le *Phédon* (72e-78a), un argument en faveur de l'immortalité de l'âme. Théorie adoptée par Plotin (IV, III, 25 : V, IX, 5).

anankê (hê) / ἀνάγκη (ή) : la nécessité. Latin : *necessitas*.

Primitivement : « décret inexorable des dieux » (Empédocle, fr. 125 et 126).

Employé ensuite dans un sens philosophique (Platon, Aristote, Épicure, les stoïciens).

Aristote consacre une notice à l'*anankê* dans son lexique philosophique, (*Met.*, Δ, 5) sous la forme du qualificatif neutre **anankaion** / ἀνάγκαιον : le nécessaire. Et il en fournit cinq sens :

- La condition (**sunaition** / συναίτιον). Ex. : la nourriture pour le vivant, qui ne peut subsister sans elle.
- La contrainte (**bia** / βία).
- L'impossibilité qu'il en soit autrement : c'est la mère des nécessités.
- La nécessité logique, tirée de la démonstration ; c'est l'*apodeixis* / ἀπόδειξις
- La nécessité métaphysique. Aristote dit : le simple (**to haploun** / τὸ ἀπλοῦν)

En effet, c'est là le fait des êtres éternels et « immobiles » (c'est-à-dire sans changement). On trouve ailleurs cette nécessité dans l'opposition de l'être nécessaire, toujours semblable, et de l'être par accident, voué au changement (*Met.*, E, 2). Ainsi pour trouver l'existence du premier Moteur ; tout est mû par un autre que lui-même ; or, de mû en moteur (d'effet à cause), on ne peut remonter à l'infini ; « il est donc nécessaire de s'arrêter ». C'est le fameux **anankê histasthai** / ἀνάγκη ἵστασθαι (*Phys.* VIII, 5).

Platon, selon son habitude, n'offre pas d'exposé didactique sur ce terme. Il l'emploie dans les sens les plus divers : de destin, pour le sort des âmes (*Phédon*, 86c) ; d'inclination entre les sexes (*Rep.* V, 458d), de contrainte politique (*Rep.* V, 519e) ; de déterminisme cosmique (*Phédon*, 97e ; *Pol.* 269d ; *Timée*, 46e) ; de nécessité métaphysique (*Phédon*, 76 d-e ; *Phèdre*, 246a ; *Timée*, 42a). Aristote distingue la nécessité mathématique (la somme des angles du triangle égale à 2 droits), qui est d'ordre rationnel, et la nécessité physique, qui est d'ordre sensible (*Phys.* II, 9).

Les stoïciens utilisent abondamment la notion d'*anankê*, puisque, dans leur système, tout est nécessaire ; et d'une nécessité à la fois métaphysique et cosmique, puisque, Dieu étant en même temps le monde, la nécessité de son existence appartient aux deux ordres. « Tout ce qui arrive, écrit Marc Aurèle, est nécessaire (II, 3) ». L'Intelligence universelle a pris une seule décision, et tout en découle par voie de conséquence (V, 10 ; VI, 9 ; VIII, 5 ; IX, 28). Le sage est « celui qui a la vertu de se soumettre à la nécessité. » (Épicète, *Manuel*, LIII, 2)

Épicure a bâti sa sagesse sur la distinction des plaisirs : les uns sont naturels et nécessaires, d'autres naturels mais non nécessaires, d'autres enfin ni naturels ni nécessaires (*Maximes*, 29).

andréia (hê) / ἀνδρεία (ή) : le courage. Latin : *fortitudo*.

Féminin substantivé de l'adjectif **andrêios** / ἀνδρείος : masculin, viril, lui-même dérivé de **anêr** / ἀνὴρ (gén. *andros*) : l'homme masculin. L'**andréia** est d'abord le courage du guerrier, la bravoure, la vaillance. Il devient ensuite la vertu intérieure de force pour le bien.

La plupart des moralistes grecs ont rangé le courage parmi les principales vertus, considérant que le bien n'est pas facile à faire, et qu'il exige de la part d'un sujet, de quelque sexe qu'il soit, un effort d'acquisition et un effort de résistance au mal. v. **arété**.

Platon, tout en admettant le courage parmi les principales vertus (*Protagoras*, 329c-e, 361b ; *Phédon*, 67b, 68b-e), lui attribue un rôle très précis, qui est celui du sens initial : il est la vertu des gardiens de la Cité ; cependant, il le situe dans une hiérarchie des vertus, entre la sagesse au-dessus et la tempérance au-dessous, lui donnant pour fonction propre à l'individu de régler le cœur : **thumos** (v. ce mot), siège du sentiment et de la colère (*Rep.* IV, 430b-c, 442b-c).

Aristote fait entrer le courage dans son tableau des vertus, montrant qu'il est un juste milieu entre la crainte et la témérité (*Éth. Nic.*, II, VII, 2), et en distinguant six sortes de courage (*Éth. Nic.* III, VI-IX ; *Éth. Eud.* III, I, *Éth. magn.* I, XX). Zénon de Cittium place, à l'imitation de Platon, le courage parmi quatre vertus principales (Plutarque, *Les Contradictions des stoïciens*, VII), et est en cela imité par les autres stoïciens (D. L., VII, 92).

anthrôpos (ho) / ἀνθρώπος (ὁ) : l'homme.

Comme espèce, opposé à l'animal (opposé à la femme, se dit **anêr** / ἀνὴρ ; gén. : **andros**). Chez Aristote, substance composée, dans laquelle « l'âme est cause et principe du corps vivant. » (*De an.*, II, 4) et à laquelle s'ajoute une âme intellectuelle (*ibid.*, III, 4, 10, 11).

antikeiménos / ἀντικείμενος : opposé. Plur. *antikeimina* (ἀντικείμενα), neutre substantivé.

De **keiménos**, participe du verbe **keimaï** / κείμαι : je suis posé, et **anti** / ἀντί, en face. Les opposés constituent une catégorie logique

étudiée par Aristote dans les *Catégories* (X) et dans la *Métaphysique* (Δ, 10). Il en distingue quatre sortes : les relatifs (**pros ti** / πρὸς τι), comme le double et la moitié ; les contraires (**énantia** / ἐναντία), comme le mal et le bien ; la privation (**stêrêsis** / στέρησις) et la possession (**héxis** / ἔξις), comme la cécité et la vue ; l'affirmation (**kataphasis** / κατάφασις) et la négation (**apophasis** / ἀπόφασις).

antiphasis (hê) / ἀντίφασις (ή) : la contradiction.

Logique. « Opposition d'une affirmation (**kataphasis**) et d'une négation (**apophasis**) » (Aristote, *De int.*, VI).

antithêsis (hê) / ἀντίθεσις (ή) : l'opposition.

Logique. Dans les *Catégories* (X), Aristote distingue quatre sortes d'oppositions : la contradiction (**antiphasis**), la contrariété (**énantiôsis**), la relation (**pros ti**) et la possession-privation (**hexis** / ἔξις ; **stêrêsis** / στέρησις).

aoristos / ἄοριστος : indéterminé.

Le mouvement est quelque chose d'indéterminé (Aristote, *Phys.*, III, 2). La matière est indéterminée (Plotin, II, IV, 14).

apathês / ἀπαθής : impassible, insensible. Latin : *impatiens*.

De **pathos** / πάθος, la passion, le fait de subir ; et le préfixe privatif **a-** : sans passion.

Le terme a deux sens :

- *métaphysique* : Impassible = qui ne peut recevoir aucune affection.
- *moral* : Insensible = délivré des passions. Cet état est alors l'**apathêia** / ἀπαθεία, l'impassibilité.

• *Sens métaphysique.* Parmi les présocratiques, « Anaxagore, écrit Aristote, est le seul à affirmer que l'Esprit est impassible » (*De an.*, I, 2 ; III, 4). Aristote lui-même enseigne que l'intellect séparé (**noûs chôristos** / νοῦς χωριστός) est impassible (*ibid.*, III, 5). Plotin a écrit un traité *De l'impassibilité des incorporels (asômata)* (III, VI) ; il y défend cette théorie que la matière sensible, comme substrat des corps,

est un incorporel, puisqu'elle devance le corps pour faire de lui un composé ; elle est donc impassible (III, VI, 7). De même, l'âme du monde est impassible (II, IX, 18).

• *Sens moral.* On le trouve particulièrement chez les stoïciens (*stoïque*, en français, signifie *impassible*). Le philosophe est devenu un sage quand il est délivré des passions (Épictète, *Entretiens*, III, XIII, 11 ; *Manuel*, III, XXIX, 6-7). Plotin estime que les démons peuvent pâtir par leur partie irrationnelle ; le sage, lui, parvient à l'insensibilité (IV, IV, 43).

apeiron (to) / ἄπειρον (τό) : l'indéterminé, l'informe. Transl. usuelle : *apiron*.

Neutre substantivé de **apeiros** : indéterminé. C'est le négatif de **peras**, la limite, le terme, qui dérive de **peraô**, achever, mener à sa fin, à sa perfection. L'**apeiron** est donc métaphysiquement l'idée d'un être informe ou inachevé, et, logiquement, celui d'un indéterminé, indéfini et indéfinissable, sans contenu propre.

Les premiers penseurs grecs, ioniens, emploient le terme dans un sens cosmologique. L'**apeiron** est la matière primitive indéterminée, qui n'est aucun élément précis, mais dont sortiront tous les éléments. Il faut donc éviter de traduire le terme par *mélange*, car un mélange est *a posteriori*, tandis que le chaos originel est potentiellement multiple, mais actuellement simple. Le deuxième chef de l'école milésienne, Anaximandre, successeur de Thalès, fait de l'**apeiron** l'origine de tous les autres êtres (Aristote, *Phys.*, I, 4, 187a ; D. L., II, 1). Après lui, Anaxagore pose comme principe originel les *homéomères*, particules toutes semblables, indifférenciées et indiscernables, qu'il qualifie lui-même d'**apeiron** (fr. 1 et 4), et parfois de mélange : **summixis** (fr. 4).

Les penseurs grecs italiques, bien qu'ioniens d'origine, donnent au terme un sens métaphysique. Chez Pythagore et ses disciples, la catégorie fondamentale de l'ontologie est le couple **peras-apeiron**, c'est-à-dire achevé et inachevé, parfait et imparfait ; le premier terme convient à la Monade, ou Un primitif ; le second à la Dyade, ou être second engendré par le premier ; nous avons donc ici, à l'inverse des Ioniens, un **apeiron** dérivé et non originel.

Platon est dépendant de Pythagore. Dans le *Philèbe* (15b-27e), les choses en devenir sont indéterminées et inachevées, tandis que le monde intelligible est achevé.

À la suite de ces divers penseurs, Aristote consacre à la notion d'**apeiron** cinq chapitres de sa *Physique* (III, 4 à 9) pour tenter de tirer des diverses notions préexistantes une notion commune ; mais, s'il arrive à formuler convenablement les théories des Ioniens, il échoue à trouver une définition commune, et en fournit six contestables.

Nos contemporains, à la suite de Hermann Diels (*Doxographi Graeci*, 1879 ; *Fragmenta der Vorsokratiker*, 1903), traduisent habituellement **apeiron** par *infini* (all. *unendlich*¹). C'est un lourd contresens, qui rend les textes inintelligibles. Voici quelques-unes de ces incongruités. « Pour Anaximandre, le premier principe était l'infini, sans préciser toutefois si c'était l'air, l'eau ou autre chose. » (traduction de Diogène Laërce (II, 1) dans les *Penseurs grecs avant Socrate* (Garnier, 1941). Quel rapport ? Or, Aristote explique qu'Anaximandre « fait sortir tout du *chaos* : **migma** » — c'est-à-dire du mélange primitif. Autre inconséquence : Pour Anaxagore, « il y a une *infinité* d'homéomères » et « il tient pour l'infinité qui fait poser le mélange primitif » (traduction de la *Physique* d'Aristote, I, 4, dans l'édition des Belles-Lettres). Quel rapport ? Encore une autre : Anaxagore « admet des principes en *nombre infini*. Presque toutes ces choses sont formées, dit-il, de principes semblables. » (traduction de la *Métaphysique* d'Aristote, A, 3, chez Vrin). Quel rapport ? Plotin (I, VIII, 3 ; II, IV, 13) pose une équivalence entre **apeiron** et **aoriston**, qui veut dire indéfini. Dans un autre domaine, Aristote, opposant l'art et la science, constate que l'art, qui a pour objet les réalités singulières, est **apeiron**, indéfini, parce qu'il ne comporte pas de *définitions* ; tandis que la science, qui a pour objet l'universel, formule des définitions (*Rhét.*, I, II, 6).

En fait, les Ioniens, héritiers d'une tradition grecque fort pauvre dans ce domaine, et voyageurs chez leurs voisins mésopotamiens, phéniciens et égyptiens, y ont trouvé les mythes du chaos primitif, communs aux vieilles civilisations de la Méditerranée orientale.

apthartos / ἀφθαρτος : incorruptible. Transl. usuelle : *aphtartos*. Latin : *incorruptus*.

Composé de **phthartos** : corruptible, et du suffixe primitif **a / α**. Caractère des êtres indestructibles.

1. Cependant, Nietzsche traduit correctement : *das Unbestimmte*.

Ce caractère est lié à l'éternité. Les êtres dont la substance n'a jamais été touchée par le changement, et existent depuis toujours, ne peuvent périr. Ce sont donc ceux qui sont hors du monde sensible, les êtres sensibles étant sujet à la corruption.

« Pythagore et Platon, écrit Aétius, enseignent que l'âme raisonnable (**to logikon** / τὸ λογικόν) est incorruptible. » (IV, VII, 5). « Le premier Moteur (**to prôton kinouôn** / τὸ πρῶτον κινουόν), dit de son côté Aristote, est sans génération et sans corruption. » (Phys., VIII, 3). Et autre part (*De caelo*, I, 3), le ciel « est inengendré et incorruptible » (même affirmation I, 10 ; 11). Chez les stoïciens, le monde est une divinité incorruptible (D. L. VII, 137).

apodeixis (hê) / ἀπόδειξις (ή) : la démonstration.

Logique. Syllogisme scientifique, qui doit partir de prémisses vraies (Aristote, *Anal. Post.*, II, 1).

apophansis (hê) / ἀπόφανσις (ή) : la proposition.

Logique. Énoncé d'un jugement, qui affirme ou nie qu'un prédicat (**katêgoréma**) est attribué à un sujet (**hypokeiménon**). Aristote, dans le *De interpretatione* (V-VIII), passe en revue les diverses sortes de propositions.

apophasis (hê) / ἀπόφασις (ή) : la négation.

Logique. « Déclaration qu'une chose est séparée d'une autre chose. » (Aristote, *De int.*, VI). Plus exactement, affirmation qu'un prédicat (**katêgoréma**) n'est pas inclus dans un sujet.

archê (hê) / ἀρχή (ή) : le Principe. Latin : *Principium*.

La cause originelle, la Réalité première dont procèdent les autres dans l'univers. Le mot peut avoir deux sens :

- cosmologique : le Principe est alors un corps matériel (les présocratiques) ;
- métaphysique ; le principe est alors une Réalité impersonnelle, qui peut prendre le nom de Monade (Pythagore), d'Un (Parménide, Plotin), d'Essence (Platon).

Platon, qui emploie abondamment le mot **archê**, en donne une définition dans le *Phèdre* (245c-d) : « Le Principe, c'est l'Inengendré (**agénêton**) ; car il est nécessaire que tout ce qui vient de l'être y vienne à partir d'un principe, c'est-à-dire de ce qui ne procède de rien. » C'est donc ce qui est en premier dans l'existence, et engendre la suite des autres êtres.

Aristote a défini le Principe, mais d'une façon assez vague. Dans la *Métaphysique* (Δ, 1), il consacre au mot la première de ses notices. Et il lui attribue cinq sens :

- le point de départ (d'une ligne, d'une route). Il y a alors un principe symétrique, le point d'arrivée ;
- le meilleur commencement (art pédagogique) ;
- ce qui est premier et immanent dans le devenir (les fondations d'une maison) ;
- la cause non immanente qui précède (le père et la mère pour l'enfant) ;
- la volonté libre d'un être raisonnable (principe des événements).

Dans la *Physique* (I, 1, 184a), procédant à l'histoire des théories, Aristote attribue aux éléments premiers, chez les Ioniens (les Physiologues), le nom de principes. Dans la *Métaphysique* (A, 5), il l'attribue aux grandes réalités originelles de certains philosophes antérieurs à lui : le Nombre chez Pythagore, l'Un chez Xénophane, l'Être chez Parménide.

Chez les premiers Ioniens, appelés par Aristote les Physiologues, le Principe est un élément cosmique.

Le premier d'entre eux, Thalès de Milet, déclare que c'est l'Eau (Aristote, *Met.* A, 3 ; Cicéron, *De nat. deor.* I, X, 23 ; Ps-Plutarque, *Placit.* I, 3 ; D. L. I, 27). Aristote attribue cette « découverte » à l'observation, tout en rappelant que la première mythologie grecque place Océan à l'origine du monde ; Nietzsche déclare que c'est là un trait de génie. En fait, c'est un simple héritage des cosmogonies orientales. Thalès était d'origine phénicienne, et connaissait bien les mythes sémitiques. La *Cosmogonie chaldéenne*, livre sacré de la tradition babylonienne, dont Damascius et Béroze nous ont gardé des fragments, affirme : « À l'origine, la totalité des territoires était mer. » L'*Enuma Eliš*, autre récit babylonien de la création : « Lorsqu'en haut le ciel n'était pas nommé, lorsqu'en bas la terre n'avait pas de nom, de l'océan Apsou, leur père, et de Tiamat la tumultueuse, leur mère à tous, les eaux se

confondaient en Un. » *Le Livre des Morts*, qui est le plus ancien texte de l'Égypte : « Au commencement, il n'y avait que Noun, l'abîme de l'eau primordiale » ; or, la Phénicie a dominé culturellement l'Égypte dès le III^e millénaire ; de toute façon, Thalès a fait un séjour en Égypte, et y a suivi les enseignements des prêtres (D. L. I, 27).

Le successeur de Thalès à la tête de l'École de Milet, Anaximandre, choisit pour Principe originaire l'indéterminé (**apeiron** / ἄπειρον). v. *ce mot*. Le troisième chef de l'école, Anaximène (†526), établit pour premier principe l'air (**aër** / ἄήρ). C'est là encore un vieux mythe phénicien. On retrouve cette théorie chez Diogène d'Apollonie (V^e siècle). Enfin, Hippase de Métaponte (VI^e siècle) et Héraclite d'Éphèse (†480) adoptent pour premier Principe le feu (**pûr**, πῦρ).

Les Italiques, philosophes d'origine ionienne, mais installés en Italie du Sud (Grande Grèce), offrent des Principes métaphysiques. Pour Pythagore, c'est le Nombre, mais plus précisément la Monade (v. *ce mot*), Unité originelle de l'être. Pour Xénophane (VI^e siècle), l'Un premier est un Dieu unique et incorporel ; pour Parménide, son disciple, c'est l'Être, qui est l'Un cette fois au sens d'Unique, car il n'admet aucun autre ; pour Anaxagore, le Principe originel est double : une matière informe inerte et un Esprit absolu dynamique qui en fait sortir l'univers dans sa variété. Pour Empédocle, ce sont l'amour (**philotès** / φιλότης) et la haine (**néikos** / νείκος) mais en tant qu'ils unissent et désunissent les éléments préexistants, qui sont les quatre classiques. v. **stoichéia**. Platon n'a pas de position ferme : les Essences, prises collectivement, dans le *Phédon* ; l'Être dans le *Sophiste* ; le Bien dans la *République* ; Dieu dans les *Lois*. Chez Aristote, le Principe est le premier Moteur, qui se confond avec l'Intelligence et le Bien (*Met.* A, 6-7). Mais, en ce qui concerne les êtres de la Nature (**ta phusei onta** / τὰ φύσει ὄντα), il retient trois principes : la matière (**hulê** / ὕλη), la forme (**morphê** / μορφή) et la privation **stérêsis** / στέρησις (*Phys.*, I, 7). Chez Plotin, le Principe est l'Un, qui est en même temps le Bien.

archétupos (ho) / ἀρχέτυπος (ὁ) : le modèle, l'archétype.

v. paradéigma.

archôn (ho) / ἄρχων (ὁ) : le gouvernant, l'archonte.

Participe présent substantivé du verbe **archô** : je commande.
Philosophie politique : chez Platon, les archontes forment une classe

sociale précise, avec sa formation propre et sa vertu (la sagesse). (*Rep.*, VII, 540d-541a ; V, 428b-429a ; VI, 504d-506a ; VIII, 543b ; *Lois*, IV, 715c). Employé par Solon (*Apophthegmes*, 34), par Chilon (*Apophth.*, 17), in Plutarque, (*Banquet des sages*), et par Anacharsis (*Apophth.*, 20, in Stobée, *Ant.*, XI, VIII, 47).

arété (hê) / ἀρετή (ῆ) : la vertu. Latin : *virtus*.

Le terme, comme en latin *virtus*, possède un double sens : physique, moral. C'est pourquoi certains étymologistes le font dériver de **arês** qui, nom propre, est le dieu de la guerre (le Mars des Latins) et, nom commun, est le combat et le courage. La racine **ar-** a donné **haristos** / ἄριστος : vaillant, valeureux, mais aussi **arsên** / ἄρσην : mâle, viril, et de là, fort, courageux ; et sans doute **archô** / ἄρχω, commander, détenir la puissance ; et **arô** / ἄρῳ : semer, féconder (de là : instruments aratoires). La vertu est donc, au sens moral, la force de l'âme tendue vers le bien.

Comme l'a souligné Aristote, la vertu n'est pas une suite ou une répétition d'actes, quoique l'action soit la marque d'un sujet moral. Elle est « une disposition (**hexis** / ἕξις) acquise volontairement » (*Éth. Nic.*, II, VI, 15). Entendez par là que, d'une part, en tant qu'acquise, elle n'est pas le fruit de bonnes dispositions naturelles, mais d'un effort ; et, en tant que disposition, elle est l'état d'un sujet qui est continûment disposé à agir moralement.

Les Ioniens n'étaient pas préoccupés par le thème de la vertu. Il est au contraire très développé chez les pythagoriciens. Selon Pythagore, elle est harmonie de l'âme comme la santé est l'harmonie du corps (D. L., VIII, 33), et les néo-pythagoriciens Théagès et Métope rédigèrent l'un et l'autre un traité *De la vertu* (**Péri arêtês** / περὶ ἀρετῆς). Xénophon nous montre Socrate poussant ses disciples à pratiquer la vertu (*Mem.*, I, VII, 1), mais plus par son exemple que par son enseignement (*ibid.*, I, II, 3).

Platon offre d'abord dans le *Ménon* (97b-100b) une vertu de type socratique pratiquée dans le monde sensible, par l'action, inspirée par une faveur divine, et définie comme une opinion vraie (v. **doxa**) ; puis, dans la *République* (IV, 429e-441c), il distingue trois sortes de vertus en fonction à la fois des puissances de l'âme et des classes sociales ; en effet, il y a trois puissances de l'âme : la concupiscence (**épithumia** /

ἐπιθυμία), qui a son siège dans le ventre et préside à la vie végétative ; le cœur (**thumos** / θυμός), qui a son siège dans la poitrine et préside à la vie de relation (on pourrait appeler cette tendance « l'élan spontané vers les valeurs ») ; enfin, la raison (**logos** / λόγος) qui a son siège dans la tête et préside à la vie intellectuelle. L'harmonie de l'âme comme celle de la société ont besoin de trois vertus, à la fois spécifiques et hiérarchisées :

- la tempérance (**sôphrosunê** / σωφροσύνη), qui règle la concupiscence et est le propre des gens du peuple ;
- le courage (**andreia** / ἀνδρεία), qui règle le cœur et est le propre des guerriers ;
- la sagesse (**sophia** / σοφία), qui règle la raison et est le propre des gouvernants.

Une quatrième vertu, la justice (**dikaiousunê** / δικαιοσύνη), est nécessaire à l'âme entière et aux trois classes, car c'est elle qui assure l'harmonie dans l'individu et dans la cité.

Ces quatre vertus platoniciennes sont appelées communément « vertus cardinales ». On en trouve plusieurs ébauches avant la *République* ; dans le *Protagoras* (349b) : justice, sagesse, sainteté, courage sont quatre aspects d'une vertu unique, auxquels il ajoute plus loin la tempérance (361b) ; dans le *Phédon*, deux trios apparaissent tour à tour : courage, sagesse, justice (67b) et tempérance, justice, courage (68b-e).

Aristote à son tour établit deux vertus selon les parties de l'âme ; la différence est cependant grande avec Platon. Celui-ci donne à l'opinion, à la concupiscence et au cœur, qui sont infrarationnels, la capacité d'exercer la vertu ; Aristote situe les deux niveaux de la vertu dans l'âme rationnelle (v. **psuchê**) ; car si la vertu est acquise, elle l'est rationnellement ; mais elle est le fruit non d'une raison théorétique, qui tend à la vérité, mais d'une raison pratique, qui tend à l'action (*Éth. Nic.*, VI, II, 1-3).

La partie raisonnable de l'âme compte deux étages. Le supérieur est l'**épistêmonikon** / ἐπιστημονικόν, qui est à Aristote ce que la **noêsis** est à Platon, c'est-à-dire la raison intuitive ; l'inférieur est le **logistikôn** / λογιστικόν, qui est à Aristote ce que la **dianoia** est à Platon, c'est-à-dire la raison raisonnée. La première est le siège des vertus **dianoétiques**, ou contemplatives ; la deuxième celui des vertus éthiques, ou actives (*ibid.*, II, I), et en tant que telles délibératives (*ibid.*, VI, I, 6).

La vertu éthique (**êthikê** / ἠθική) se manifeste par les caractères suivants : elle est une **praxis**, habitude acquise rationnellement, qui la

porte constamment à faire le bien (*Éth. Nic.*, II, VI, 15) ; elle est juste mesure (**mésotês** / μεσότης), comme à mi-distance entre deux maux, l'un par excès, l'autre par défaut ; par exemple, le courage est juste milieu entre la crainte et la témérité (II, VIII-IX) ; elle est volontaire, objet d'un choix réfléchi (**proaïresis** / προαίρεσις) (*ibid.*, III, II-V). De ce fait, la vertu morale fondamentale est la prudence (**phronêsis** / φρόνησις), vertu de l'homme affronté aux difficultés humaines (X, VIII, 3), qui pratique l'habileté dans l'action. Les autres vertus morales sont le courage, la tempérance, la libéralité, la munificence, la magnanimité, la douceur, la pudeur, la justice (*ibid.*, III, VI-XII, IV, I-VII, V).

La vertu dianoétique (**dianoêtikê** / διανοητική), celle du sage arrivé au sommet de la connaissance et qui n'est plus tributaire de son corps ni du monde sensible, consiste dans la contemplation intellectuelle (**thêdria** / θεωρία), qui lui assure la bonheur (**eudaïmonia** / εὐδαιμονία) (*ibid.*, X, VI-VIII). Contrairement à Platon, Aristote considère que l'homme public, pour accomplir correctement sa fonction, n'a pas besoin des vertus de l'homme privé (*Pol.*, III, IV, 3).

Chez les stoïciens, la vertu est équivalente au bien (Sextus Empiricus, *Adv. mor.*, III, 77), et mène au souverain Bien (Cicéron, *De fin.*, III, 11). Elle consiste dans l'harmonie de l'âme en accord avec l'ordre de l'univers (Sénèque, *De vita beata*, VIII ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, XXI, 129 ; D. L., III, 165). La vertu est une totalité : on est entièrement vertueux ou on ne l'est pas (D. L., VII, 90 ; Cicéron, *Acad. post.*, I, 10). Cependant, les stoïciens admettent qu'on puisse y distinguer un certain nombre de vertus. Zénon reprend les quatre vertus cardinales de Platon (Plutarque, *Les Contradictions des stoïciens*, VII). D'autres distinguent les vertus primaires (cardinales) et les vertus secondaires : magnanimité, maîtrise de soi, patience, ardeur, discernement (D. L., VIII, 92).

Plotin a consacré un petit traité aux vertus : le deuxième de la 1^{re} *Ennéade*. La vertu y est définie comme la ressemblance avec Dieu ; et on y parvient par la **katharsis**, grâce à laquelle l'âme humaine devient pur esprit. L'auteur applique cette définition à la sagesse, la prudence, la justice, le courage, la tempérance, qui sont déjà éternellement dans l'Esprit à titre de modèles (I, II, 7). Il revient sur ce thème dans le 6^e traité de la 3^e *Ennéade*, en montrant que la vertu consiste, « pour chaque partie de l'âme, à se rendre semblable à son essence en obéissant à la raison » (III, VI, 2).

aristocratia (hê) / ἀριστοκρατία (ή) : l'aristocratie.

Chez Platon, gouvernement de la raison et de la vertu, réalisé par les sages (*Rep.*, VIII, 544e, 545d, 547c). Aristote ne la nomme qu'en passant (*Pol.*, IV, 7).

ariston (to) / ἄριστον (τό) : le Souverain Bien. v. agathon.

Employé par Pittacos (*Apophtegmes*, 10).

arithmos (ho) / ἀριθμός : le nombre. Latin : *numerus*.

Notion importante pour les philosophes, car le nombre est une pure abstraction, obtenue par la raison (le plus souvent *dianoïa*) à partir des réalités.

L'enseignement de l'arithmétique était très développé dans les écoles philosophiques, surtout chez les pythagoriciens et dans l'Académie platonicienne ; mais il semble qu'il restait à un niveau peu élevé, répétant les leçons des premiers maîtres. C'était surtout la géométrie qui faisait l'objet de discussions et de progrès. À partir du III^e siècle A-C, les mathématiques seront de plus en plus cultivées par de purs savants, sans intentions philosophiques. Il faut citer alors les *Traité des nombres* de Buthère de Cyzique et de Moderatus de Gadès, le *Traité du Nombre* de Proros de Cyrène (II^e siècle A-C), l'*Introduction à l'arithmétique* et les *Recherches théologiques sur les Nombres*, de Nicomaque de Gérasa (II^e siècle) ; le *Traité des Mathématiques* de Théon de Smyrne (II^e siècle) ; le *Traité des nombres* de Numénios (III^e siècle P-C.) ; les *Théologoumènes de l'arithmétique*, du Pseudo-Jamblique ; l'*Introduction à l'arithmétique*, d'Anatolius d'Alexandrie (III^e siècle), tous néopythagoriciens.

L'intérêt du nombre en philosophie vient des pythagoriciens, qui lui ont conféré un rôle métaphysique. D'après eux, le fondement du réel est le nombre, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus rationnel dans les choses. « Ils en ont fait, dit Aristote, la substance de l'être » (*Met.*, A, 5). De même que le Nombre universel, celui qui n'est pas tel ou tel nombre, est principe de tout le sensible, les différents nombres, dans leur diversité, sont les principes de toutes les réalités singulières. Ainsi comprend-on la phrase d'Aristoxène : « Le Nombre est l'intelligence de tous les nombres. » (Stobée, *Ecl.*, I, 6) Et celle de Philolaos : « La nature du

Nombre est la maîtresse de la connaissance. » (Stobée, *Ecl.*, Intr.) Ce caractère transcendantal du Nombre, essence des choses, ne doit pas le faire confondre avec l'Un (*hén*) qui en est le Principe transcendant. C'est pourquoi il faut bien comprendre Aristote quand il dit que, pour les pythagoriciens, le Nombre est principe ; il ajoute « comme matière des êtres » (*Met.*, A, 5).

Pour Platon, l'intérêt du nombre est d'être un agent de mesure et de beauté, qui en font un élément nécessaire de l'éducation (*Rep.*, VII, 522c ; *Épinomis*, 990c). Aristote consacre tout le livre N de la *Métaphysique* à la critique du nombre chez les pythagoriciens et chez Platon. Plotin s'inspire des pythagoriciens en faisant sortir le nombre de la *dyade (duas)* (V, IV-V) ; et, dans son traité *des Nombres*, il va jusqu'à affirmer que le Nombre en soi est antérieur à l'Être (VI, VI, 9).

asômaton (to) / ἀσώματον (τό) : l'incorporel. Employé habituellement au pluriel : τὰ ἀσώματα. Latin : *incorporalia*.

Être dénué de corps. Neutre substantivé de l'adjectif *asômatos*. De *sôma*, le corps, et du préfixe *a / α*, qui signifie la négation.

Le terme, peu employé, est vague, et peut recevoir des significations variées : les Essences (*eîdê*), l'âme, ou simplement des réalités indéterminées.

« Pythagore, écrit Aétius (I, XI, 3), enseigne que les causes premières sont incorporelles. » Même déclaration par Stobée (*Ecl.*, I, XIII, 1). « Les êtres incorporels, dit Platon, sont les plus beaux et les plus grands. » (*Politique*, 286a). Et ailleurs, il note que l'harmonie de l'âme est invisible et incorporelle (*Phédon*, 85e). Dans sa *Lettre à Hérodoté*, Épicure s'attaque à ceux qui conçoivent l'existence d'incorporels (D. L., X, 67, 69, 70). Même réaction de la part de Pyrrhon et des sceptiques (D. L., IX, 98-99). Plotin emploie le mot plus largement, et consacre même un livre à l'*impassibilité des réalités incorporelles* (III, VI). « L'âme, dit-il ailleurs (IV, II, 1), n'est pas un corps, et elle n'est, parmi les incorporels, ni l'harmonie, ni l'entéléchie (*entéléchéia*) d'un corps ». Quant à Hermès Trismégiste, il déduit que le lieu où se meuvent les corps est nécessairement un incorporel (II B, 3-4).

ataraxia (hê) / ἀταραξία (ή) : la tranquillité, l'ataraxie.

Latin : *tranquillitas*.

La parfaite paix de l'âme qui naît de la libération des passions.

Propre à la période philosophique hellénistique qui suit Aristote, et dans laquelle le sage cherche une sagesse paisible à l'écart de l'agitation. C'est la raison qui obtient ce résultat. Grâce à elle, le sage n'éprouve « ni douleur, ni colère, ni contrainte, ni entrave. » Il vit sans passion : **apathès** / ἀπαθής (Épictète, *Entretiens*, III, XIII, 11).

Il semble que le premier théoricien de l'ataraxie ait été Démocrite : « Il appelle ainsi, dit Stobée, un état de paix, d'harmonie et de symétrie (intérieures). » (*Écl.*, II, VII) C'est l'objectif d'Épicure, pour lequel l'ataraxie consiste « à être délivré de toutes les craintes » (D. L., X, 82). Mais ce sont surtout les stoïciens qui ont fait sans réserve l'éloge de l'ataraxie : dans cet état d'« apathie », le sage est inébranlable (D. L., VII, 117). Il est impossible à l'égard de ce qui lui vient de l'extérieur (Marc Aurèle, IX, 31). Il n'éprouve plus aucun trouble de l'âme (Épictète, *Manuel*, XXIX, 7 ; Cicéron, *Tusc.*, V, VII, 17). Il est une fois pour toutes incapable de chagrin et de crainte (Épictète, *Entretiens*, III, XXIV, 117). Le scepticisme, bien qu'affichant une attitude négative en toutes choses, professe ici un projet positif ; « son principe et sa cause, selon Sextus Empiricus, sont l'espoir de l'ataraxie. » (*Hypot.*, I, 6). Et il obtient celle-ci grâce à l'**épochè**, ou « suspension du jugement sur toutes choses » (*ibid.*, I, XIII).

athanasia (hê) / ἀθανασία (ή) : l'immortalité. Latin :

immortalitas.

Plotin a rédigé l'un de ses premiers traités (le second selon Porphyre) *Sur l'immortalité de l'âme* (**Péri athanasias psuchês** / περὶ ἀθανασίας ψυχῆς (IV, VII).

athanatos / ἀθάνατος : immortel. Latin : *immortalis*.

Cet adjectif se compose de **thanatos** (ho) / θάνατος (ό) : la mort, et du préfixe **a** / α qui indique la négation. L'être **athanatos** est incapable, par nature, de mourir.

Cet adjectif s'applique soit à un principe impersonnel, soit aux dieux, soit à l'âme humaine.

Les pythagoriciens vénéraient « les dieux immortels » (*Paroles d'or*, I, 50), et déclaraient que l'âme humaine était immortelle (Hippolyte, *Contre les hérésies*, I, II, 11) ; mais celle-ci ne pouvait, après avoir été prisonnière du corps, accéder à son immortalité qu'après une purification grâce à laquelle elle se rendait semblable aux dieux immortels. (*Paroles d'or*, 70-71). Alcmeon de Crotone professait la même doctrine (Aristote, *De an.*, I, 2, 405) ; Diogène d'Apollonie également (fr. 7 et 8), mais l'âme est pour lui un corps formé d'air. Platon affirme nettement l'immortalité de l'âme (*Ménon*, 81b-c), mais aussi d'un Immortel en soi, dont participe l'âme (*Phédon*, 106c-e). Pour Aristote, c'est l'intellect agent (**noûs poiétikos**), ou âme séparée, qui est immortel (*De an.*, III, 5). Pour le pythagoricien Secundus (*Sentences*, 3), « Dieu est un esprit immortel : **athanatos noûs**. » Épicure admet qu'il y a une nature immortelle et bienheureuse, qui est celle des dieux (D. L., X, 76-77, 123).

atomos (ho) / ἄτομος (ό) : l'atome. Latin : *atomus*.

Emploi substantivé de l'adjectif **a-tomos**, qui veut dire non coupé, indivisible. L'atome est ainsi la plus petite particule de matière, celle qui demeure quand on ne peut plus la diviser.

Les philosophes dits atomistes, dont le chef de file est Leucippe de Milet, bâtissent au point de départ une doctrine qui n'est pas physique, mais métaphysique ; en réaction contre Parménide et ses disciples, qui affirment qu'il n'y a pas de non-être, puisque, par définition, l'Être est et le non-être n'est pas, ils édifient une doctrine selon laquelle le non-être est le vide, qui s'associe à l'Être plein pour former la nature, et qui sépare entre eux les atomes, ou particules de matière, qui constituent l'être.

Le premier théoricien de l'atomisme fut Leucippe. Pour lui, les atomes sont extrêmement petits, et se distinguent les uns des autres par trois caractères : la forme (**schêma** / σχῆμα), l'ordre (**taxis** / τάξις) et la position (**thésis** / θέσις). C'est ce qui explique que leur assemblage forme des objets différents. L'âme, matérielle, est formée d'atomes sphériques ignés (D. L., IX, 30-33) ; c'est un matérialisme (Aristote, *De gen.*, I, 8). Démocrite d'Abdère, disciple de Leucippe, développe sa doctrine (D. L., IX, 34-49). Épicure se montre son adepte. Les atomes sont mus

par un mouvement perpétuel, qui n'a pas eu de commencement ; leur rencontre pour former les différents corps n'obéit à aucune finalité ; et ainsi l'univers est le fruit du hasard (**tuchê** / τυχή).

En logique, l'**atomon** est l'espèce dernière, qu'on ne peut plus réduire en genre et différence (Aristote, *Cat.*, V).

autos / αὐτός : lui-même, en soi. Réfléchi : hautos / αὐτός

Grammaticalement, **autos** signifie à la fois *moi-même*, *soi-même*, la chose elle-même (latin : *ipse*) ; et *le même*, la même chose : **to auto** / τὸ αὐτό (neutre) (latin : *idem*). Platon l'emploie au sens de substance : l'en-soi ; Aristote au sens d'identique : le même que soi.

Du double point de vue logique et métaphysique, **autos** s'apparente à **homōios** / ὁμοίος : semblable.

Il s'oppose à :

- l'autre : **hétéros** / ἕτερος
- un autre : **allos** / ἄλλος
- différent : **diaphoros** / διάφορος
- opposé : **antikeiménos** / ἀντικειμένος
- contraire : **énantios** / ἐναντίος
- dissemblable : **anomoios** / ἀνόμοιος

Expression : **kath'hauto** / καθ'αὐτό : *par soi* ; qui se donne à lui-même l'existence (le *a se* latin, et non le *per se*, ou *in se* = la substance, ce qui existe de soi-même, et non par ses accidents).

Platon emploie **autos** pour qualifier l'Essence (**eidos**) ; *même* signifie ici l'absolu, comme on dit « il est la bonté même. » C'est ainsi qu'il évoque les Essences mathématiques : l'Égal en soi : **auto to ison** / αὐτὸ τὸ ἴσον (*Phédon*, 74a), la Grandeur en soi : **auto to mégéthos** / αὐτὸ τὸ μέγεθος (*ibid.*, 102d), les Nombres en soi : **autoi koi arithmoi** / αὐτοὶ οἱ ἀριθμοί (*Rep.*, VI, 525d) ; mais aussi le Juste en soi : **dikaion auto** / δίκαιον αὐτό (*Phédon*, 65d), le Bien en soi (*ibid.*, 76d), la Vérité en soi : **autê hê alêthêia** / αὐτὴ ἡ ἀλήθεια (*Rep.*, VII, 526b), et surtout la Beauté en soi : **auto to kalon** (*Rep.*, V, 476b ; *Cratyle*, 439c ; *Banquet*, 211e ; etc.) Dans le *Sophiste* (254d-258c), il expose la théorie du non-être comme altérité en opposant le Même (**tauton** / ταυτόν, contraction pour τὸ αὐτόν) et l'Autre (**thatéron** / θάτερον, contraction pour τὸ ἕτερον).

Aristote s'emploie à confronter *le Même* à tous ses opposés, mais aussi à distinguer le Même selon l'essence (**kath'hauto**) ; et le Même selon l'accident (**kata sumbebêkos**) (*Met.*, Δ, 9-10). Dans le traité *Des catégories* (X-XI), il traite successivement des opposés et des contraires.

auxêsis (hê) / αὐξήσις (ἥ) : l'augmentation.

L'une des formes du changement (Aristote, *Cat.*, XIV). v. **kinêsis**.

basiléia (hê) / βασιλεία (ἥ) : la royauté.

Aristote en distingue deux types : l'absolue, qui tourne à la tyrannie, et la relative, comme à Sparte (*Pol.*, III, XIV-XV). Il reste de l'époque hellénistique trois traités de la royauté (**Péri basileias**) dus à des néopythagoriciens : Ecphante, Diotogène et Sthénidas.

boulê (hê) / βουλή (ἥ) : la délibération.

Marque de la liberté de choix (**proaïrésis**) qui préside à l'action vertueuse (Aristote, *Éth. Nic.*, III, III). Politique : le Conseil de la Cité (qui délibère) (*id. Pol.*, VI, III, IV, VIII).

boulêsis (hê) / βούλησις (ἥ) : la volonté.

Volonté spontanée, différente de la volonté délibérée (**proaïrésis**). C'est en quelque sorte un désir affirmé, qui n'obéit pas à la raison (Platon, *Lois*, III, 687e). « La **boulêsis**, dit Aristote, concerne la fin à attendre ; la **proaïrésis** concerne les moyens de l'atteindre. » (*Éth. Nic.*, III, II, 9) Plotin a conféré une grande importance à ce terme ; la **boulêsis** est un acte réfléchi, qui est l'essence même de l'Un ; celui-ci est la Toute-Puissance, qui est ce qu'il veut être, et fait toutes choses selon sa volonté (VI, VIII : *De la liberté et de la volonté de l'Un*).

chronos (ho) / χρόνος (ὁ) : le temps.

Avant la vie présente, il y a eu un autre temps (Platon, *Ménon*, 86a). « Le temps est une image mobile de l'éternité. » (*id. Timée*, 37d). « Le temps est la mesure du mouvement. » (**mêtron kinêsêôs** / μέτρον κινήσεως, Aristote, *Phys.*, IV, 12) « Le temps est image de l'éternité. »

(**eïkon aiônos** / εἰκὼν αἰῶνος Plotin, I, V, 7). « Le temps est la cause de toutes choses » : **aïtion pantôn**. (Périandre, *Apophtegmes*, 11).

daïmôn (ho) / δαίμων (ὁ) : l'esprit, le « démon ». Transl.

usuelle : *démon*. Latin : *daemon, genius*.

Pur esprit qui n'a pas le statut de dieu, ou est considéré comme un dieu inférieur.

La notion d'esprits intermédiaires entre l'homme et Dieu, ou entre l'homme et les dieux célestes, est importée des religions orientales. Les Babyloniens, chez lesquels Pythagore a résidé plusieurs années, avaient dressé une table hiérarchique des personnages célestes. Pour les Grecs, les *démons*, qui les désignent globalement, rejoignaient la fable des héros, humains divinisés, et donc intermédiaires entre la divinité et l'humanité.

Aétius (I, VIII, 2) attribue globalement à Thalès, Pythagore, Platon et aux stoïciens la doctrine des démons, « substances douées d'âmes ». En ce qui concerne Thalès, le fait nous est confirmé par Diogène Laërce (« Le monde avait une âme et était peuplé de démons », I, 27), et aussi en ce qui concerne Pythagore (VIII, 32). On retrouve le terme dans une signification vague chez Héraclite (fr. 79), chez Empédocle avec le sens de *héros* (fr. 115, 5), chez Démocrite avec le sens de l'âme humaine, ou plus précisément de ce que l'âme humaine a de divin (Stobée, *Ecl.*, II, 7).

Mais c'est Socrate qui a donné au démon sa réputation. C'est pour lui un guide attaché à sa personne, un ange gardien. « Socrate prétendait, rapporte Xénophon, qu'il recevait des avertissements d'un démon. » (*Mem.*, I, I, 2 : cf. *Apol.*, 12). Le témoignage en vient aussi de Platon (*Alcibiade*, 103a, 224e ; *Apol.* 28e, 31d, 32b ; *Phèdre*, 242b). Platon lui-même considère que Dieu nous a donné notre âme comme un démon (*Timée*, 90a), comme un dieu qui nous habite (*ibid.*, 90c) et qui nous conduit à notre jugement final (*Phédon*, 113d). L'idée de l'ange gardien est reprise par Épictète : chacun de nous a à son côté un génie qui lui a été départi par la Providence pour le guider vers la vérité (*Entretiens*, I, XXIV, 12). Plotin l'adopte : le démon qui nous dirige est un dieu d'ici-bas, non pas une faculté mentale, mais un esprit transcendant à notre âme (III, IV, 3). Lui-même était assisté, nous dit Porphyre, « par un de ces

démons qui sont proches des dieux. » (*Vie de Plotin*, 10) Pour Alexandre d'Aphrodise, le **daïmon** d'un homme, c'est sa nature (*Du destin*, VI).

Adjectif dérivé : **daïmonios** / δαιμόνιος : divin, démonique, angélique.

Au neutre : **to daïmonion** / τὸ δαιμόνιον : l'être divin, surnaturel. (Xénophon, *Mém.*, I, 1, 2, 4, etc.) Lysis, cité par Jamblique (*Vie de Pythagore*, 76) appelle Pythagore « l'homme divin » : **daïmonios**.

démiourgos (ho) / δέμιουργος (ὁ) : l'artisan, le démiurge.

Transl. usuelle : *démiurgos*. Latin : *faber ; creator*.

L'ouvrier divin qui façonne le monde à partir de la matière primitive.

Le mot est composé de **dēmios** / δήμιος, plébéen, populaire, et de **ergon** / ἔργον, l'œuvre, le travail. Le premier sens de **démiourgos**, c'est : ouvrier, artisan, fabricant. C'est Platon qui lui a donné un sens philosophique.

Nous trouvons déjà dans la *République* mention de cet ouvrier divin qui a agencé les mouvements célestes (VII, 530a) et qui nous a donné les organes des sens (VI, 507c). Mais c'est dans le *Timée* que nous le voyons à l'œuvre : les yeux fixés sur les *Paradigmes* éternels, il façonne le monde à leur image (28a-29b). Pour Plotin, l'ordonnance du monde a une double cause : le démiurge et l'âme du monde (IV, IV, 10). Pour Hermès Trismégiste, le démiurge crée le monde par sa parole, c'est-à-dire par sa volonté (IV, 1) ; cette insistance sur la volonté était déjà chez Plotin (IV, IV, 12).

démocratia (hê) / δημοκρατία (ἡ) : la démocratie.

Chez Platon, gouvernement du désordre, de la licence et de la lutte des classes (*Rep.*, VIII, 555b-558c). L'homme démocratique est l'homme de l'inconséquence et de l'immoralité (*ibid.*, 558c-562a). Chez Aristote, pouvoir partagé entre les différentes classes sociales, et par là-même ingouvernable (*Pol.*, III, XI-XIII ; IV, IV).

diagramma (to) / διάγραμμα (τό) : la proposition géométrique (Aristote, *Cat.* XII).

dialektikê (hê) / διαλεκτική (ή) : la dialectique. Latin : *dialectica*.

Adjectif substantivé, dérivé du verbe **dialégomai** / διαλέγομαι, lui-même composé de **légo**, parler, et de **dia**, prép. qui indique un mouvement. La dialectique est, au sens premier, un *dialogue*. Platon, qui adopte ce terme en philosophie, lui donne le sens d'une ascension spirituelle. Aristote lui garde son sens logique.

En même temps que la purification (**katharsis**) produit la lente séparation de l'âme et du corps, la dialectique platonicienne constitue un exercice progressif de la connaissance, qui part de la plus sensible pour s'élever jusqu'à la plus intelligible. Alors est révélé dans sa plénitude le monde des Essences qui provoque la béatitude (**eudaimonia**). La dialectique aristotélicienne est une discussion pour parvenir à la vérité à partir d'affirmations problématiques.

Chez Platon, l'ascension dialectique est liée aux modes de connaissance. (v. **psuchê**) Elle s'accomplit en quatre étapes, décrites au livre VII de la *République* (532a-534c), et préparées par l'exposé des modes de connaissance au livre VI (509d-511e) :

épistêmê (ἐπιστήμη) science	↑ noêsis / νόησις	raison intuitive ⇒ les Principes (intelligibles)
	dianoïa / διάνοια	raison discursive ⇒ les hypothèses (notions)
doxa (δόξα) opinion	↑ pistis / πίστις	croissance ⇒ les réalités sensibles
	eikasia / εἰκασία	conjecture ⇒ les images du sensible

Ces modes de connaissance présentent deux à deux des analogies : le visible (objet de l'opinion) est l'image de l'intelligible (objet de la science) ; les images (objet de la conjecture) sont les imitations des réalités sensibles ; les notions (objet de la **dianoïa**) sont les imitations des Essences éternelles.

Plotin a composé un traité de *La Dialectique* (*Ennéades*, I, III). Elle est, précise-t-il, la méthode pour aller au Bien intelligible, et part de la beauté sensible. Le sens est donc tout platonicien.

Chez Aristote. La dialectique est une discussion qui part d'une interrogation soit à propos d'une *thèse* (**thésis** / θέσις), ou pensée paradoxale

émise par un penseur éminent, soit en fonction d'une prémisse (**protasis** / πρότασις) qui suscite un syllogisme dialectique (*Top.*, 5, 10-11).

« Carnéade disait que la dialectique était semblable à une pieuvre. » (Démophile, *Similitudes*, 105, in Stobée, *Flor.* LXXXII, 13).

dianoïa (hê) / διάνοια (ή) : la pensée. Latin : *intellectus, cogitatio*.

Le terme a un sens vague, qui indique habituellement un mode de pensée moins élevé que **noêsis**.

Classiquement, la **dianoïa** est la connaissance discursive, par raisonnement. Ainsi, chez Platon, elle est le degré inférieur de la science, qui s'aide de concepts au lieu de contempler directement les Essences (v. **dialektikê, psuchê**) ; chez Aristote, elle est pensée raisonnante (*Met.*, Γ, 7, 1012a). Chez Plotin, elle est connaissance indirecte (V, III, 3).

Chez les autres philosophes, elle prend un sens indécis. Pythagore disait qu'il fallait toujours placer Dieu devant sa pensée (**dianoïa**) (Jamblique, *Vie de Pythagore*, 175), et qu'il fallait éviter de s'aveugler soi-même de sa propre pensée (**dianoïa**) (Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, VI, II, 11). Mais un auteur de son école, Brontinos, oppose ce concept à **noûs** dans le titre-même qu'il donne à son ouvrage : **Péri nou kaî dianoïas**. Épicure constate que la **dianoïa** limite les prétentions de la chair (D. L., X, 143). Épicète recommande de travailler à son amélioration (*Entretiens*, III, XXII, 20) ; Marc Aurèle reste imprécis (III, 6, 8 ; VII, 68 ; VIII, 59).

L'adjectif **dianoêtikos** indique chez Aristote une intelligence intuitive, propre à la vertu du sage (v. **arété**) ; mais il concerne chez Plotin la raison discursive (V, 2).

diaphora (hê) / διαφορά (ή) : la différence.

Logique. L'importance de cette notion est exprimée par Aristote dans la *Métaphysique* (Z, 12) : comment garder l'unité d'un genre (**génos**) malgré ses différences internes ? Le débat est conduit dans les *Seconds analytiques* (II, 3-13) et plus sommairement dans les *Topiques* (I, 16-18). Porphyre fait de la différence l'un des quatre prédicables : **katégorouména** (*Isagogé*, III, VIII).

dikaïosunê (hê) / δικαιοσύνη (ή) : la justice. Transl. usuelle : *dicéosyné*. Latin : *justitia*.

Ce terme a une double signification : institution, ou justice politique ; vertu, ou justice morale. Les penseurs grecs se sont souciés de ces deux aspects, et au premier rang Platon et Aristote.

Synonymes employés quelquefois : **dikê / δίκη** ; **dikaïotês / δικαιοτής** ; **dikaïon (to) / δίκαιον (τό)** : le juste, ce qui est juste.

La justice est essentiellement mesure (**mésotês / μεσότης** ; **méson / μέσον**). Et comme ce caractère est celui de la vertu en général (Aristote, *Éth. Nic.*, II, VIII), la justice devient la vertu la plus importante et la plus admirable ; et Aristote (*ibid.*, V, I, 15) cite à ce propos un vers de Théognis : « Dans la justice est incluse toute la vertu. » D'autre part, à partir de Platon, la justice devient l'une des quatre vertus principales, avec soit la tempérance, le courage et la sagesse (Platon, *Rep.*, IV, 429e-441c), soit la tempérance, le courage et la prudence (Zénon, Plotin, I, II, 7). v. **arété / ἀρετή**.

Les pythagoriciens avaient une grande révérence pour la justice, puisque, dans leur système, l'harmonie est le principe d'unité cosmique, psychique et morale, et que, au dire de Polos le Pythagoricien¹, « la justice est l'harmonie de l'âme. » (Athénée, IX, 54). Un vers des *Paroles d'or* (13) enjoint de pratiquer la justice. Selon Aristoxène, Pythagore affirmait que l'on devait fonder la justice politique sur « le Principe divin » (Jamblique, *Vie de Pythagore*, 174). Archytas avait écrit un traité *De la loi et de la justice*.

Platon établit un lien étroit entre la justice morale et la justice politique grâce à la notion pythagoricienne d'harmonie. Moralement, chacune des trois autres vertus concerne une partie de l'âme humaine ; aussi semblent-elles autonomes ; c'est la justice qui fait l'accord entre les trois ; politiquement, chacune des trois autres vertus concerne une classe sociale spécifique ; c'est la justice qui établit l'accord entre les trois, car c'est par elle que chacune des classes accomplit une fonction qui concourt au bien commun de la Cité (*Rep.* IV, 435b-443e). À l'inverse, l'injustice (**adikia / ἀδικία**) est un désaccord entre les trois parties de l'âme et les trois classes de la société (*Rep.*, IV, 434b-c ; 444b-d).

Aristote¹ se propose de traiter séparément justice morale et justice politique, l'homme privé et l'homme public exerçant des activités différentes (*Pol.*, III, IV, 3-7). Cependant, il ne peut traiter de la première, à laquelle il consacre tout un livre, sans se référer à la loi : le juste se définit par l'égalité et la légalité, car il n'y a de justice que pour des hommes qui vivent sous une loi, nécessaire pour régler leurs rapports (*Éth. Nic.*, V, II, VI). Cependant, pour qu'il y ait vertu, il est nécessaire que l'action juste soit accomplie volontairement (*ibid.*, V, II, 1-3 ; V, 1 ; VIII, 1-4). D'autre part, Aristote procède à une classification, devenue célèbre, des différentes formes de justice : la justice distributive (ce mot médiéval ne figure pas dans le texte), celle qui répartit les honneurs et les richesses (*ibid.*, V, II, 12 ; III, 7 ; IV, 2) ; la justice contractuelle (**sunallagmatikê / συναλλαγματική**) qui est volontaire et porte sur les opérations économiques et commerciales (*ibid.*, V, IV, 12-13) ; la justice corrective (**diorthotikê / διορθωτική**), qui est involontaire, et est l'œuvre du juge pour réparer l'injustice. Nous revenons à la loi. Dans la *Politique*, plutôt que de considérer la justice comme institution, Aristote l'envisage comme vertu civique, qui consiste à servir le bien commun (III, IV, 1-7).

Pour Archélaos, le juste et l'injuste n'existent pas par nature, mais par convention (D. L., II, 16). Après lui, Épicure réduit la justice au contrat (**sunthêkê / συνθήκη**) et la fonde sur l'utilité (*Maximes*, 33, 36, 37). Plotin se préoccupe peu de la justice ; il existe une justice (**dikê**) universelle, assumée par l'Âme, et qui coordonne le mouvement des astres (II, III, 8) ; et pour chaque âme humaine, la justice consiste, au moment de son incarnation, à choisir le corps qui lui convient (IV, III, 13).

dikê (hê) / δίκη (ή) : la justice. Employé spécialement par Plotin.
v. dikaïosunê.

doxa (hê) / δόξα (ή) : l'opinion. Latin : *opinio*.

L'opinion est une connaissance relative, à la fois dans son objet, qui est soumis au devenir et à l'illusion, et dans son sujet, qui n'en a pas une entière certitude. Elle est opposée à la *science* (**épistêmê**). v. ce mot.

1. Ou Polos de Lucanie, à ne pas confondre avec le sophiste Polos d'Agrigente.

1. D'après Cicéron (*Rep.*, III, 8), Aristote avait écrit un traité *De la justice* en quatre livres.

Chez Platon, le mot **doxa** revêt deux sens différents, dont le premier est original et le second classique. C'est dans le *Ménon* (97b-100b) qu'on trouve le premier sens : l'opinion est le premier degré de la vertu, celui de l'homme ordinaire, du non-philosophe, qui n'a pas encore conquis la vertu contemplative du sage ; elle est alors une divination spontanée du bien à faire dans le monde sensible. Dans sa nature, elle est un délire (**mania**), c'est-à-dire une émotion. Dans son origine, elle est une faveur divine (**theia moira**). Elle n'a donc pas besoin d'être enseignée, contrairement à la doctrine socratique répercutée dans le *Protagoras* (357d) : « Elle n'est ni un don de la nature, ni le fruit de l'enseignement. » (*Ménon*, 99e).

Pour respecter le sens classique, dans lequel l'opinion est une connaissance incertaine, Platon se voit obligé de distinguer deux sortes d'opinion : l'opinion juste (**orthê doxa** / ὀρθὴ δόξα) (*Ménon*, 98b ; *Banquet*, 202a) ou encore l'opinion vraie (**alêthês doxa** / ἀληθὴς δόξα) (*Ménon*, 98c ; *Théétète*, 187b) et l'opinion fausse (**pseudês doxa** / ψευδὴς δόξα) (*Théétète*, 187b). Or, « en ce qui concerne l'action, l'opinion juste n'est pas moins bonne ni utile que la science, et l'homme qui la possède vaut le savant. » (*Ménon*, 98c).

Ce sens classique de **doxa** apparaît avec Parménide, et encore de façon fugitive (I, 30). C'est donc Platon qui en fait le premier emploi systématique. Dans la *République* (V, 477d-479d), il en fait une connaissance moyenne, entre l'ignorance (**agnosia**) et la science. Et il donne à ces formes du connaître un objet ontologique : la science a pour objet l'Être, l'ignorance le non-être, l'opinion tout le domaine intermédiaire, c'est-à-dire l'apparence (**to doxazeîn**, verbe substantivé) qui est un non-être relatif.

C'est incidemment qu'Aristote invoque la **doxa**. Dans l'*Éthique nicomachéenne* (VI, IX, 3), il l'oppose à la délibération ; dans le *Traité de l'Âme* (III, 3), il la nomme sans la définir l'opinion vraie. Dans la *Politique* (III, IV, 11), il fait de l'opinion vraie la vertu du gouvernant, alors que celle de l'homme privé est la **phronêsis**. Par contre, elle prend toute son importance chez les stoïciens : la **doxa** (ou encore le **dogma**) est un faux jugement porté sur le réel, qui provoque la passion, c'est-à-dire une attitude irrationnelle : peur, chagrin, trouble. « La mort n'est pas un mal, mais l'opinion que nous nous faisons que la mort est un mal, voilà le mal. » (Épictète, *Manuel*, V). L'opinion est donc un mensonge, et la seule méthode à employer pour échapper aux passions est sa suppression

(à **doxa** et **dogma**, Marc Aurèle préfère **hupolepsis**). Pour Épicure, comme pour Platon, l'opinion peut être vraie ou fausse ; c'est cette dernière qui est la source de l'erreur, et non pas la sensation, qui ne nous trompe jamais (D. L., X, 34, 50). À son tour, Plotin n'emploie le mot de **doxa** que très occasionnellement, dans le sens d'idée reçue (II, I, 2 ; VI, I, 1).

dogma (to) / δόγμα (τό) : doctrine, enseignement.

Dérivé comme **doxa** du verbe **dokêô** / δοκέω, croire, penser. De là : **dogmatikos** / δογματικός, doctrinal. Ce dernier terme est attribué comme un blâme par les sceptiques (v. **skeptikos**) à leurs adversaires.

doxographia (hê) / δοξογραφία (ῆ) : la doxographie.

doxographos (ho) / δοξογράφος (ὁ) : le doxographe.

Regroupement, transcription et publication de textes d'auteurs philosophiques.

Celui qui accomplit ce travail.

Termes modernes, mais qui désignent des réalités anciennes. Forgées avec **doxa**, l'opinion, la doctrine ; et **graphia**, l'écriture.

L'utilité de la doxographie est de retrouver et de publier des extraits d'ouvrages aujourd'hui perdus. Les doxographes anciens sont ceux qui ont constitué ces recueils, du IV^e siècle avant notre ère au VI^e siècle de notre ère ; on peut les diviser en deux espèces : les occasionnels (comme Aristote), qui ne reproduisent que de courtes citations à l'appui de leurs dires ; et les systématiques, qui ne font pas œuvre d'historiens, mais groupent des morceaux choisis. Les doxographes modernes sont ceux qui éditent les anciens, tâche qui habituellement exige la recherche des manuscrits, l'établissement de l'authenticité et le regroupement de fragments. Les plus importants ont été Jean-Albert Fabricius, de Leipzig (1668-1736), avec sa *Bibliotheca graeca* (1705-1728) en 12 volumes ; Jean-Conrad Orelli, de Zurich (1770-1826), avec ses *Opuscula Graecorum veterum* (1819-1821) ; Fr. -Guil. Müllach, avec ses *Fragmenta philosophorum graecorum* (1875-1890) en 3 volumes ; Hermann Diels, avec *Doxographi Graeci* (1879) et *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903).

Certains compilateurs, essentiellement historiens des idées, se font à l'occasion divulgateurs de textes. Tels furent Aristote, avec son ouvrage *Sur les philosophes*, aujourd'hui perdu ; Aristoxène de Tarente, avec ses *Vies* de Pythagore, d'Archytas et de Xénophile ; et, au III^e siècle, Hiéronyme de Rhodes (*Mémoires historiques*), Hermippe de Smyrne (*Vies*), Néanthe de Cyzique (*Vies des hommes illustres*). Au II^e siècle apparaissent les *diadochistes*, auteurs d'ouvrages sur la succession des écoles, le terme **diadochê** / διαδοχή signifiant *succession*. Leur précurseur est Hippobote, avec ses *Écoles de philosophie*, suivi d'Apollodore d'Athènes (*Les Écoles de Philosophie*), Clitomaque de Carthage (même titre), Sotion (*La Succession des philosophes*, en 13 livres), Sosicrate (même titre), Héraclide Lembos (même titre) ; Alexandre Polyhistor (idem), Dioclès de Magnésie (I^{er} siècle : *Vies des Philosophes*) ; enfin, le plus célèbre de nos jours, parce que son œuvre nous est parvenue presque entière, mais qui date, lui, du III^e siècle de notre ère, Diogène Laërce, avec ses *Vies, doctrines et sentences des philosophes*.

Les doxographes proprement dits commencent avec Théophraste, premier successeur d'Aristote à la tête du lycée, auteur de *Doctrines des physiciens*, en 18 livres, dont il ne nous reste que le livre sur les *Sensations*, sauvé par Simplicius au VI^e siècle. Se font ses imitateurs : Aétius (I^{er} siècle p. C), avec son *Recueil d'extraits intéressants* : **Péri tōn areskontōn sunagōgê** / Περὶ τῶν ἀρεσκόντων συναγωγή, plus connu sous son titre latin *Placita philosophorum* ; il compte cent trente chapitres en cinq livres ; d'Aétius procèdent le Pseudo-Plutarque, Galien, et les chrétiens Athénagore, Eusèbe et Théodoret. Enfin, apparaît au VI^e siècle l'œuvre grandiose du Byzantin Jean Stobée, qui comprend 5 000 fragments tirés de 500 auteurs grecs ; l'ouvrage portait primitivement le titre d'*Anthologie*, en quatre livres ; il fut scindé ensuite en deux ouvrages : *Les Éclogues* (**Ekklogai** / Εκκλογαί), c'est-à-dire morceaux choisis, en deux livres, comptant 49 chapitres de physique et 8 d'éthique ; et l'*Anthologie* (**Anthologion**) = Florilège, en deux livres regroupant 126 chapitres.

duas (hê) / δυάς (ή) : la dyade. Transl. usuelle : *dyas*. (gén. : duados)

Sens arithmétique : le nombre deux. Sens métaphysique : chez les pythagoriciens, l'être second, créé par la *Monade*, donc imparfait, et

cause de la matière (Alex. Polyhistor, in D. L., VIII, 25 ; Aétius, VII, 18) Critiqué par Aristote en *Met.*, N, 1-4. Chez Plotin, elle est la cause des nombres et des idées, en association avec l'Un (V, IV, 2).

dunamis (hê) / δύναμις (ή) : la puissance, la capacité. Transl. usuelle : *dynamis*. Latin : *potentia*.

Du verbe **dunamai** / δύναιμι : je peux, je suis capable. Propriété de ce qui, tout en étant actuellement passif, peut

- soit passer à l'action ;
- soit recevoir l'action d'un agent.

Définition de l'Être selon Platon : « Ce qui a la puissance soit d'agir (**poieîn** / ποιεῖν) sur un autre, soit d'en subir l'action » (**pascheîn** / πάσχειν) (*Sophiste*, 247d-e).

Quatre sens :

- la capacité, la propriété, la « vertu » (au sens médiéval : la vertu dormitive de certaines plantes) ;
- la faculté mentale ;
- métaphysiquement : la puissance passive = le fait de pâtir, de recevoir ;
- métaphysiquement : la puissance active = la capacité d'agir.

• *La capacité, la « vertu ».* « La science (**épistêmê**) a un certain objet, et elle possède une vertu propre qui lui permet d'atteindre son objet. » (Platon, *Charmide*, 168b) Les Essences éternelles ont des propriétés qui ne permettent de comparaison que des unes à l'égard des autres (*Parménide*, 150c-d).

• *La faculté mentale.* « Les facultés (**dunameis** / δυνάμεις) sont quelque chose des êtres grâce auxquelles nous pouvons faire ce que nous pouvons. » À la suite de quoi, Platon nomme la science (**épistêmê**) et l'opinion (**doxa**), mais aussi la vue et l'ouïe (*Rep.*, V, 477c). « J'appelle facultés, dit Aristote, notre possibilité d'éprouver des passions..., par exemple la colère, la haine ou la pitié. » (*Éth. Nic.*, II, V, 2). Ailleurs, les facultés de l'âme sont les puissances nutritive, désirante, sensitive, locomotive, pensante (*De an.*, II, 3).

• *La puissance passive* (opposée à l'acte : **énergeia** / ἐνέργεια). C'est le sens le plus classique à partir d'Aristote. « On appelle **dunamis** la puissance du mouvement (**kinêsis**) ou changement (**metabolê**) dans un

être... La faculté d'être changé ou mû par un autre. » (*Met.*, Δ, 12). « La puissance passive (exactement : "la puissance de subir : **dunamis tou pathēin**") est, dans l'être passif (le patient : **hō paschōn**), le principe de changement (**archē mētabolēs**) qu'il est apte à subir d'un autre, ou de lui-même en tant qu'autre. » (*ibid.*, Θ, 1) Dans l'analyse de la sensation (**aīsthēsis**), Aristote constate que celle-ci peut être envisagée de deux façons : en puissance, en acte, selon qu'on se place du côté de la faculté de sentir ou de l'objet qui cause la sensation (*De an.*, II, 5). Ailleurs (*Met.*, Θ, 5), Aristote compte trois sortes de puissances : celles qui sont innées, comme les sens ; celles qui sont acquises par l'habitude comme l'art de jouer de la flûte ; et celles qui sont obtenues par l'étude (**mathēsis**). Plotin consacre un traité (II, V) à répondre à cette question : « Que veut dire *en puissance* et *en acte* ? »

• **La puissance active.** (opposée à la puissance proprement dite, c'est-à-dire passive). Pour Platon, la véritable cause (**aitia**), qui est **dunamis**, est une force divine (*Phédon*, 99c). Les réalités du monde sensible n'ont pas de pouvoir (**dunamis**) sur celles du monde intelligible (*Parménide*, 133e). En ce sens, les arts, dit Aristote, sont des puissances de changement dans un autre être (*Met.*, Θ, 1). v. **énergia**. Pour Plotin, l'Un (**hén**) est Puissance, et fortement Puissance, car c'est lui qui produit tous les autres êtres : il est Principe (**archē**) (V, II, 15-16).

dunaton (to) / δυνατόν (τό) : le possible. Transl. usuelle : *dynaton*. Plur. : *dunata* (ta)

Ce qui est contenu dans l'être en puissance avant d'être réalisé par l'acte. Adjectif dérivé du verbe **dunamai** / δύναμαι : je peux. Aristote a consacré plusieurs pages (*Met.*, Θ, 1-5) au possible et à l'actualisation des possibles.

eidos (to) / εἶδος (τό) : l'essence, l'idée, la forme, le genre, l'espèce. Transl. usuelle : *idos*. Latin : *species, forma, essentia*.

Le mot **eidos** a de multiples sens, qui renferment de toute façon la notion de *généralité*, qu'elle soit dans les êtres ou dans l'intelligence.

Eidos dérive du verbe archaïque et poétique **eidomai** / εἶδομαι : je parais (je suis vu) ; de là le sens premier d'**eidos** : l'aspect, l'apparence. Le parfait de l'inusité **eidō** / εἶδω : voir, **oïda** / οἶδα, prend un sens

présent : je sais. C'est tardivement et marginalement que **eidos** a adopté le sens philosophique ; c'est le mot latin *species*, qui signifie à la fois *aspect* et *espèce*, qui rend le mieux le double sens. Le sens philosophique lui-même peut prendre différentes significations : métaphysique, physique, psychologique, logique.

• **Sens métaphysique.** L'essence des êtres. Elle peut être de deux sortes.

a. Transcendante aux choses. C'est le sens platonicien. Les *Essences* forment le Monde intelligible. Elles sont les véritables Réalités (*Phèdre*, 247c), elles existent en soi (*Phédon*, 75d), et par soi (*Phédon*, 65c, 78d ; *Parménide*, 133a). L'Essence est substance (**ousia**) (*Théétète*, 186d) ; elle est éternelle, sans commencement ni fin (**agennēton kai anōlethron**, *Timée*, 52a) ; elle est parfaite, absolument pure, c'est-à-dire qu'elle n'admet aucun élément étranger à elle (*ibid.*). C'est aux Essences qu'il faut attribuer l'existence du monde sensible, par le phénomène de la participation (**méthēxis**), grâce auquel les choses sont constituées sur le modèle (**eikōn**) des Essences. Dans le *Sophiste* (247d-256d), Platon place au sommet des Essences cinq d'entre elles qu'on a appelées, en s'arrêtant à leur signification logique, **les Genres suprêmes** ; ce sont l'Être (**to on / τὸ ὄν**), le Mouvement (**hē kinēsis / ἡ κίνησις**), le Repos (= la stabilité, **hē stasis / ἡ στάσις**), le Même (**tauton / ταὐτόν**) et l'Autre (**to hétéron / τὸ ἕτερον**). Platon exprime *l'en-soi* qu'est l'Essence soit par l'adjectif **autos / αὐτός** : *lui-même*, soit par la formule **ho esti / ὃ ἐστι** : *ce qui est*. Aristote s'est appliqué à la critique de la philosophie des Essences¹ propre à Platon, spécialement dans la *Métaphysique* (A, 9 ; Z, 14 et 15 ; M, 4). Il désigne habituellement l'Essence platonicienne par le terme **idea** / ἰδέα.

b. Immanente aux choses. Ce sens se trouve dès Pythagore : il donne aux essences (**eīdē et idéai**) « une existence inséparable des corps » (Aétius, I, X, 2 ; Stobée, *Ecl.*, I, XII, 6). Chez Aristote, les formes spécifiques (**eīdē**) sont identiques à la quiddité (**to ti ēn eīnai**), c'est-à-dire ce par quoi elles se définissent ; elles sont ainsi immanentes aux réalités (*Met.*, Z, 4). Dans le *De anima* (II, 2), l'âme, en tant que forme du corps,

1. Il ne faut pas dire « l'idéalisme platonicien » sous prétexte que la philosophie de Platon est doctrine des Idées. L'idéalisme est une théorie qui fait de la pensée soit l'unique existence, soit le fondement du réel ; or, les Idées platoniciennes, unique fondement du réel, existent réellement en dehors de la pensée : c'est donc un réalisme, et même un hyperréalisme.

est dite à la fois **eĩdos** et **morphê**. Ainsi la substance humaine peut-elle se définir soit par sa matière, soit par sa forme (**eĩdos**), soit par le composé des deux. On trouve aussi cette notion chez Plotin : l'âme est une forme (**eĩdos**) immanente à elle-même (**I**, I, 2) et le mal (**to kakon**) est la forme du non-être : **mê on** (**I**, VIII, 3).

• **Sens physique**. C'est le sens métaphysique appliqué aux êtres de la nature. Il est propre à Aristote, et a souvent pour synonyme **morphê** / **μορφή**. Il est convenu alors de traduire ce double terme par *la forme*. Les réalités sensibles sont composées de deux principes, la matière (**hulê** / **ύλη**) et la *forme* (*Phys.*, II, 1 ; IV, 3). La forme est ainsi une cause : **aĩtia** / **αίτια** (*Phys.*, II, 3, 7).

• **Sens psychologique** : l'idée mentale. On trouve **eĩdos** dans ce sens chez Diogène d'Apollonie (fr. 8) et chez Parménide (fr. VI, 4) ; chez ce dernier, le pluriel est **eĩdotes** / **εἰδότες**. Mais on le trouve aussi chez Platon, dans le sillage de Socrate ; il emploie alors de préférence **idéa** ; ainsi l'idée du Bien que nous formons dans notre pensée (*Cratyle*, 418e ; *Rep.*, VII, 534b) : l'idée de l'Être, obtenue par le raisonnement (*Sophiste*, 254a).

• **Sens logique** : l'idée générale, ou image de l'essence universelle des choses dans la pensée. Quand l'idée mentale acquiert un sens qui peut définir toute une classe d'idées, elle devient essence logique. C'est ainsi que, dans le *Phèdre* (249b-c), Socrate encourage ses auditeurs à acquérir l'idée (**eĩdos**) par un exercice rationnel qui va de la multiplicité des sensations à l'unité. Le mot peut alors prendre le sens d'*espèce* ; dans le *Parménide* (129d-e), on en énumère trois couples de contraires : ressemblance et dissemblance, pluralité et unité, repos et mouvement. Pour Aristote, la définition (**horismos** / **ὁρισμός**) d'un être se fait non d'après la matière, mais d'après la forme (**eĩdos**) (*Met.*, Z, 10). Ailleurs, il fait de l'**eĩdos** l'espèce dans le genre (**génos**) (*Phys.*, IV, 3). C'est dans ce sens d'*espèce* que le terme est parfois employé : il y a quatre sortes de royauté (*Pol.*, IV, IV, 24) ; trois sortes de rhétorique (*Rhet.*, I, III, 1) ; trois sortes de mépris (*ibid.*, II, II, 2).

eĩkasia (hê) / εἰκασία (ή) : la conjecture.

Chez Platon, connaissance indirecte des objets sensibles, première étape de la dialectique (*Rep.* VI, 511e ; VII, 537a).

eĩkôn (hê) / εἰκόν (ή) : l'image. Transl. usuelle : *icon*. Latin : *imago, simulacrum, species*.

Reproduction soit d'un objet sensible (par l'œuvre d'art), soit d'une réalité intelligible (par la nature).

Ce terme est à l'origine le participe présent du verbe **eĩkein** / **εἵκειν**, ressembler, et qui a pour dérivé **eĩkasia** / **εἰκασία** : la perception, la conjecture. Il a pour synonyme, utilisé par les philosophes classiques, **mimêma** / **μίμημα** : la copie.

On trouve déjà le mot **eĩkôn** chez Pythagore : « Les hommes sont à l'image de Dieu. » (Thémistius, *Discours*, XV¹). Chez Platon, les objets sensibles sont les images des Réalités intelligibles (*Rep.*, VI, 520a), comme celles-ci sont elles-mêmes les images du Bien (*ibid.*, VII, 533a). Les œuvres de l'art, elles, ne sont que l'image de la réalité sensible (*ibid.*, VII, 402c). Plotin, malgré ce qu'on pouvait en attendre, use peu du mot : l'Esprit (**noûs**) est l'image de l'Un (**hên**) (V, I, 7). Le monde sensible est l'image du monde intelligible (VI, III, 1), mais aussi l'image de l'Âme universelle (II, III, 18) ; le temps est l'image de l'éternité (III, VIII, 1).

Synonyme : **mimêma (to)** / **μίμημα (τό)**. Les corps « sont les images des êtres éternels : **mimêmata tôn aeĩ ontôn** (*Timée*, 50c). Le peintre, comme le poète, est un imitateur : **mimêtês** / **μιμητής** ; et son art une imitation : **mimêsis** / **μίμησις**. (*Rep.*, X, 597c-605c). Aristote reprend cette théorie, avec les mêmes mots, dans sa *Poétique* (I-VI). Plotin répète, de cette nouvelle façon, que les corps sont « les images des Êtres. » : **mimêmata tôn ontôn** (III, VI, 11) et que le monde sensible est l'image du monde intelligible (II, IV, 4).

éleuthéria (hê) / ἐλευθερία (ή) : la liberté.

• **Morale**. **a.** d'action (Xénophon, *Mémoires*, I, II, 6 ; II, I, 11 ; Épicure, *Sentences*, 77 ; Plotin, III, III, 4). **b.** intérieure. (Platon, *Phédon*, 114e ; *Théétète*, 175e ; Épictète, *Entretiens*, II, I, 21-23 ; IV, I ; Marc Aurèle, VIII, 1).

• **Politique**. (Platon, *Lois*, III, 693c-694a ; Aristote, *Pol.*, VI, II, 1-2).

1. Mais peut-être cette citation d'un commentateur tardif (IV^e siècle de notre ère) est-elle une interprétation.

empeiria (hê) / ἐμπειρία (ῆ) : l'expérience.

Chez Platon, les arts (**technai**) sont nés de l'expérience (*Gorgias*, 448c), qui s'oppose à la science (**épistêmê**) (*Rep.*, III, 409b). Chez Aristote, c'est à partir de l'expérience qu'on atteint l'art et le raisonnement (*Met A*, 1).

einaï / εἶναι : être. (infinitif) Latin : esse.

Substantivé : **to einaï** : l'Être. v. on.

enantios / ἐναντίος : contraire.

enantiosis (hê) / ἐναντίωσις (ῆ) : la contrariété.

La notion de contraires est d'abord cosmologique ; pour justifier l'ordre de la nature, les philosophes défendent l'harmonie des contraires ; ainsi les pythagoriciens (Nicomaque, *Arithmétique*, II ; Proclus, *Commentaire de Timée*, III, 176) ; Héraclite (fr. 10) ; Chrysippe (Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, VI, 1). C'est sur le curieux argument de la succession des contraires (le vivant = l'âme, naît du mort = le corps) que Platon cherche à fonder l'immortalité de l'âme (*Phédon*, 70c-72c). La notion de contraire est ensuite logique : Aristote l'analyse dans les *Catégories* (XI) et dans la *Métaphysique* (Δ, 10).

énergéia (hê) / ἐνέργεια (ῆ) : l'acte. Latin : actus.

Ce qui existe en réalité, opposé à la puissance (**dunamis**), qui n'existe que comme possible (**dunaton**).

Dérivé du verbe **energô** : j'agis, je travaille, lui-même composé d'**ergon** / ἔργον, *le travail*, et de **én** : *dans*. L'**énergéia** est d'abord la force, l'énergie, l'opération ; puis, métaphysiquement, l'action qui, en opérant sur l'être en puissance, réalise ce qui n'était que possible. Enfin, métaphysiquement encore, c'est l'être lui-même réalisé.

« L'acte, écrit Aristote, consiste à exister en réalité. » (*Met.*, Θ, 6). Et il donne comme exemple Hermès, qui est puissance dans le bois, et en réalité dans la statue. L'acte est par rapport à la puissance ce que la forme

(**eîdos**) est par rapport à la matière (**hulê**). Paradoxalement, l'acte, puisqu'il est le réel, est antérieur à la puissance ; il est premier :

- Notionnellement et par essence (la maison est d'abord dans l'esprit de l'architecte pour pouvoir être bâtie) ;
- Chronologiquement, en ce sens qu'il existe toujours un être en acte de la même espèce avant un être en puissance.
- Substantiellement : si l'on remonte d'effet en cause, on trouve une première substance préexistante.
- En soi : les actes éternels, qui n'ont rien de potentiel, sont antérieurs à tout ce qui est temporel et corruptible.

L'âme (c'est-à-dire, en fait, la vie) est l'acte du corps. Pour l'exprimer, Aristote emploie un autre terme, **entéléchéia** / ἐντελέχεια, qui est en quelque sorte le superlatif d'**énergéia** (*De an.*, II, 2). Ces degrés dans l'acte sont une occasion, pour Aristote, de distinguer *l'acte premier* et *l'acte second*. L'acte premier est l'âme en tant qu'elle anime le corps, l'acte second, plus complet, l'âme en tant qu'elle exerce ses fonctions à travers le corps (*ibid.*) Autre relativité de l'acte dans sa progressivité : l'acte peut être entier, comme celui de l'âme dans le corps ; ou il peut être partiel et sujet à augmentation : l'intelligence est ignorante avant tout savoir ; mais elle est en puissance de science ; la moindre acquisition la fait passer à l'acte, mais à un acte très partiel, et la puissance reste grande ; petit à petit, l'acte croîtra et la puissance diminuera (*Met*, Θ, 78 ; *De an.*, II, 5). On en arrive à concevoir un être qui serait incapable d'aucune puissance, étant en acte de lui-même par nature et éternellement ; c'est l'Acte pur, ou plus exactement l'Acte en être (**énergéia ousa** / ἐνέργεια οὐσα), ou encore de l'Acte par soi (**énergéia kath'hautên** / ἐνέργεια καθ' αὐτήν), qui s'identifie avec Dieu (*Met*. Λ, 7).

Dans la sensation et la contemplation, Aristote développe une théorie finaliste fondée sur la perfection que constitue l'acte. D'une part l'acte du sens atteint sa perfection quand il rencontre le meilleur de ses objets, et procure ainsi le plus grand plaisir sensoriel (*Éth. Nic.*, X, IV, 6) ; d'autre part, l'acte de l'esprit (la **théôria**) atteint sa perfection quand il atteint son objet le plus parfait, et procure ainsi le vrai bonheur (*ibid.*, X, VII, 1). Cette doctrine ne s'accorde pas avec celle selon laquelle « l'acte par excellence est le mouvement (*Met.*, Θ, 3) », puisque l'Acte par soi est aussi le premier Moteur immobile ; Aristote tente de concilier les choses dans le *De anima* (III, 7), en appelant le mouvement un acte inachevé,

imparfait (**atélês** / ἀτελής), en opposition à l'acte absolu (**haplôs** / ἀπλῶς, adverbe).

Plotin a consacré un traité (assez court) aux termes *En puissance et en acte* (II, V). Il y montre que les intelligibles (**noêta** / νοητά) sont éternellement en acte, car ils ne participent en rien de la matière, qui est la puissance. Proclus, d'une façon tout aristotélicienne, affirme qu'un être passe de la puissance à l'acte par l'action d'un être en acte (*Théologie*, 77).

enkratéia (hê) / ἐγκράτεια (ἡ) : l'empire sur soi-même

Terme spécifiquement stoïcien (Épictète, *Manuel*, X).

entéléchéia (hê) / ἐντελέχεια (ἡ) : l'entéléchie. Latin : *actus*.

L'acte (**énergéia**) dans son achèvement.

Composé de **télos** / τέλος, qui veut dire *la fin*, le terme marque une certaine perfection. Il prend pourtant chez Aristote, qui inaugure son emploi, deux significations : 1. synonyme d'**énergéia**. 2. perfection de l'**énergéia**.

Au livre Θ de la *Métaphysique*, Aristote oppose la *puissance* (**dunamis**) à l'entéléchie, en définissant celle-ci comme la puissance active (chap. 1 ; de même Γ, 4, 1007b). Il y a donc ici équivalence entre **énergéia** et **entéléchéia**.

Dans le *De anima* (II, 1, 5), il fait de l'âme l'entéléchie première (**prôtê** / πρῶτη) d'un corps, c'est-à-dire son *acte* immédiat et définitif, dans lequel ne demeure d'emblée aucune puissance passive.

Plotin, dans son traité *De l'immortalité de l'âme* (IV, VIII, 8), reprend la définition d'Aristote : l'âme est la forme (**eîdos**) d'un corps naturel, organisé, et qui possède la vie en puissance.

épagôgê (hê) / ἐπαγωγή (ἡ) : l'induction

Logique. Raisonement qui va du singulier au général. L'étude en est développée par Aristote dans les *Premiers Analytiques* (II, 23).

épékeîna / ἐπέκεινα : adv. et prép. : au-delà.

Marque la transcendance absolue : « Le Bien est au-delà de l'Être (**ousia** / οὐσία) (Platon, *Rep.*, VI, 509b). « L'Un est au-delà de toutes choses, et de l'Esprit... » (Plotin, V, III, 13) ; « au-delà de l'Être » (VI, II, 3). « Ce qui est au-delà de l'Être (**ousia**) est aussi au-delà de la pensée » (**to noeîn** / τὸ νοεῖν) (*ibid.*, V, VI, 6). Pour voir ce qui est au-delà de l'intelligible, il faut écarter tout intelligible. » (*ibid.*, V, V, 6).

épieikéia (hê) / ἐπιείκεια (ἡ) : l'équité.

Application juste aux individus d'une loi aveugle aux individus (Aristote, *Éth. Nic.*, V, X, 1-8).

éph'hêmîn (ta) / ἐφ' ἡμῖν (τά) : ce qui est de nous. (ce que nous avons en propre)

Locution stoïcienne qui indique la limitation de la liberté : « Ce qui est nôtre, c'est l'opinion (**hupolêpsis**), la tendance (**orêxis**), l'inclination (**ékklisis**) (*Manuel*, I, 1). Le contraire, « ce qui n'est pas de nous » : **ta ouk éph'hêmîn** / τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν

épistêmê (hê) / ἐπιστήμη (ἡ) : la science. Latin : *scientia*.

La science, connaissance de l'universel.

Selon les différences de la pensée métaphysique, l'objet de la science diffère ; l'Universel est ou bien une Réalité transcendante à l'intelligence, ou bien un concept dans l'intelligence.

• Chez Platon, la science a pour objet le Monde intelligible, les Essences (v. *eîdos*) : ce sont les Réalités véritables (*Phèdre*, 247d) ; ce qui existe en soi (*Phédon*, 75d), l'Être (*Théétète*, 186d, *Philèbe*, 58a), ou encore les Êtres (*Théétète*, 187b ; *Philèbe*, 62a).

• Chez Aristote, « la science est le concept de l'universel et du nécessaire. » (*Éth. Nic.*, VI, VI, 1) ; « Elle a pour objet ce qui existe nécessairement et est par là-même éternel. » (*ibid.*, VI, III, 2). Cependant, cet absolu n'est pas atteint immédiatement, par intuition, mais par induction ou syllogisme. Ainsi, « la science est une disposition permettant la démonstration. » (*ibid.*, VI, III, 4).

Il y a lieu d'approfondir les doctrines de ces deux grands théoriciens.

Platon oppose la science et l'opinion (**doxa**. v. ce mot). L'une a pour objet le Monde intelligible, l'autre le monde sensible. Ou encore : la science atteint l'Être absolu, tandis que l'opinion atteint l'être relatif (*Rep.*, 479c-480a). Ou encore : la science nous fait connaître les Principes (**archai**. v. ce mot) dans leur réalité, tandis que l'opinion ne nous en donne que l'image. On passe de l'une à l'autre par une ascension mentale qui est la *dialectique* (v. ce mot).

Aristote situe la science dans un ensemble de connaissances. Dans la *Métaphysique* (A, 1, 980a-982a), ce sont, dans un ordre ascendant : sensation, expérience, art, science, sagesse. On y saisit mal la différence entre ces deux dernières, car la sagesse y est définie comme une certaine science qui a pour objet les causes et les principes, tandis que plus loin (A, 3), la science est définie comme la connaissance des causes premières et des principes. Dans l'*Éthique nicomachéenne* (VI, III, 1), ce sont : art, science, prudence, sagesse, intelligence ; sagesse inclut science et intelligence. Cependant, les principes venant à se diversifier, la science est bientôt employée au pluriel ; et Aristote distingue de la philosophie première, ou théologie, la science mathématique et la science physique (*Met.* E, 1 ; K, 4) ; et puisque la Nature comporte des principes, la physique sera définie comme « science de la Nature ». (*Phys.*, I, 1)

épithumia (hê) / ἐπιθυμία (ή) : le désir. Transl. usuelle : *épithymia*. Latin : *concupiscentia*.

Faculté irrationnelle de l'âme.

Même radical que **thumos** ; le cœur, l'appétit, mais situé un niveau au-dessous, et rangé habituellement dans les passions (**pathê**).

Platon lui attribue la plus basse des puissances de l'âme, qui a son siège dans le ventre et préside à la vie végétative (*Rep.* IX, 584e) ; elle est régie par la vertu de tempérance : **sôphrosunê** / σωφροσύνη (*ibid.*, 591c-d). v. **arété**. Chacun de nos désirs convoite son objet spécifique (*ibid.*, IV, 437e). L'homme tyrannique est l'homme du désir (**épithumêtikos** / ἐπιθυμητικός) qui ne sait pas gouverner ses passions, et assure à l'État le gouvernement le plus désastreux (*Rep.*, IX, 571a-580c). Aristote range le désir parmi les passions dans l'*Éthique nicomachéenne* (II, V, 1) et dans l'*Éthique eudémienne* (II, II, 4).

Chez les stoïciens, elle est l'une des quatre passions cardinales (Cicéron, *Tusc.*, IV, 21, Diogène Laërce, VII, 113-114), et se diversifie en sept passions : insatiabilité (**spanis** / σπάνις), haine (**misos** / μίσος), amour (**érôs** / ἔρωος), agressivité (**philoneikia** / φιλονεικία), colère (**orgê** / ὀργή), emportement (**thumos** / θυμός), ressentiment (**mênis** / μήνις). Plotin en traite dans la IV^e Ennéade (IV, 20-21, 28).

époché (hê) / ἐποχή (ή) : la suspension. Latin : *epoché*.

Plus exactement : la suspension du jugement. Méthode observée par les philosophes de l'école sceptique de Pyrrhon, qui, considérant que tout est douteux, ne prononçaient aucun jugement sur quoi que ce fût, et entendaient par là obtenir l'**ataraxia**, ou tranquillité de l'esprit (Sextus Empiricus, *Hypot.*, I, 13-17).

éristikos / ἐριστικός : éristique.

Le mot veut dire : « qui concerne la dispute ». L'éristique était, dès le IV^e siècle A. C., un art de la discussion, pour triompher de l'adversaire sans souci de la vérité ; seule l'habileté de l'argumentation était considérée. Euclide, élève de Socrate, fonda à Mégare une école dite *éristique*, que fréquenta Platon dans sa jeunesse.

érôs (ho) / ἔρως (ό) : l'amour. Latin : *desiderium, libido, amor, cupiditas*.

Mouvement qui porte l'âme vers un objet, l'amour est considéré, selon les auteurs, soit comme une passion, à cause de son caractère irrationnel, soit comme une divine attirance vers la Beauté.

Plotin, dans son traité *De l'amour* (*Péri érôtos* / περὶ ἔρωτος), qui est le V^e de la III^e Ennéade, pose d'emblée la question : « L'amour est-il un dieu, un démon, ou une passion de l'âme ? » Il est les trois, et c'est pourquoi le concept est plutôt marginal à la philosophie. Il est un dieu de la mythologie, créateur et inspirateur de la passion amoureuse, puis un petit personnage divin surnommé Cupidon, chargé d'enflammer le cœur des hommes. Pour les stoïciens, **érôs** n'a pas de personnalité : c'est une passion (**pathos**. v. ce mot), plus précisément un désir (**épithumia**. v. ce

mot), qu'ils définissent comme « le désir de s'unir à quelqu'un à cause de sa beauté. » (D. L., VII, 113).

Parménide (fr. 13) évoque incidemment Érôs ; mais il s'agit d'un simple sourire poétique à la mythologie. Il faut attendre Platon pour avoir une philosophie grandiose de l'amour, cohérente avec son système. L'âme humaine, tombée du monde intelligible dans un corps (*Phèdre*, 245-249), éprouve dans son exil terrestre la nostalgie du paradis perdu. C'est l'**érôs**, dont le *Banquet* nous permet de saisir la nature par une allégorie, la naissance d'Érôs ; celui-ci a pour père Profit¹ (**Poros** / πόρος) et pour mère Indigence (**Pénia** / πενία), de sorte que, démunie comme sa mère, il aspire à l'opulence de son père (*Banquet*, 203c-d) ; l'amour est donc d'abord une tendance. Mais il est ensuite un état émotif : **mania** / μανία, quand il retrouve dans la beauté terrestre le souvenir de la Beauté céleste (*Phèdre*, 250a). Cependant, l'objet de l'amour n'est pas la beauté, mais la fécondité dans la beauté (*Banquet*, 206b) : la beauté n'est que l'occasion de faire surgir l'amour fécond (*Phèdre*, 250). Platon prend soin de préciser que cette beauté, et donc cette fécondité, sont doubles : « quant au corps et quant à l'âme. » (*Banquet*, 206b-c). Et c'est pourquoi il y a deux amours : l'amour vulgaire (**pandêmos érôs** / πάνδημος ἔρως), qui est attiré par la beauté du corps et n'a de fécondité que corporelle, et l'amour céleste (**ouranios érôs** / οὐράνιος ἔρως, qui est attiré par l'âme et a une fécondité spirituelle (*Banquet*, 180d). « Le pervers, c'est l'amant vulgaire... qui aime le corps plutôt que l'âme. » (*ibid.*, 183d). Le véritable amoureux gravit six degrés d'affection, qui le mènent jusqu'au sommet de la connaissance, ou philosophie : amour d'un beau corps, amour de la beauté corporelle en général, amour de la beauté spirituelle, amour de la beauté morale (des règles de conduite), amour de la beauté de la connaissance, amour de la Beauté absolue, ou Essence de la Beauté (*Banquet*, 210-211).

Le traité *De l'amour* de Plotin n'est guère qu'un long et difficile commentaire de Platon, dans lequel il complique les relations entre l'âme et l'absolue Beauté. De même pour la description de l'âme enflammée d'amour dans la dernière *Ennéade* (VI, VII, 34-35). Plus loin (VI, VIII, 15), il attribue au Bien, Principe des êtres et cause de lui-même, l'Amour

suprême : « Il est à la fois l'Aimé (**érasmiôn** / ἐράσμιον¹), l'Amour et l'amour de lui-même. »

eudaïmonia (hê) / εὐδαιμονία (ῆ) : le bonheur. Transl.

usuelle : eudémonia. Latin : felicitas, beatitudo.

Formé de **daïmôn** / δαίμων, *l'esprit*, et de **eu** / εὖ, *bien*, signifie l'état d'agrément stable dans lequel se trouve l'esprit.

Le bonheur est l'objectif de la sagesse. Le sage est alors **eudaïmôn** / εὐδαίμων : heureux. La première philosophie, à l'époque ionienne, est tournée vers le monde, vers l'objet ; son objectif, c'est savoir. C'est ainsi que débute la *Métaphysique* d'Aristote : « Tous les hommes, par nature, désirent savoir (**eïdénai** / εἰδέναι). » Les pythagoriciens, sous l'influence de la religion orphique, joignent au savoir le salut personnel ; puis Socrate condamne la curiosité objective pour lui substituer la souci de l'intériorité (Xénophon, *Mémoires*, I, I, 11-16 ; Platon, *Apologie de Socrate*, 20c-23c). Les deux auteurs qui établissent les grands systèmes de philosophie, Platon et Aristote, sont héritiers des deux courants, et unissent dans leur visée la métaphysique et la morale. Mais après eux, les philosophes considèrent que la philosophie spéculative est un simple adjuvant de la sagesse, dont l'objectif est la découverte du bonheur.

Les Paroles d'or, attribuées à Pythagore, enseignent que, pour mener la vie heureuse, il suffit d'apprendre simplement ce qui nous importe (v. 30-31), formule vague qui signifie notre perfection personnelle. Mais, selon Héraclide du Pont, Pythagore affirmait que le bonheur réside dans la contemplation de la perfection des nombres (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, XXI, 3), ce qui semble une citation très partielle. Archytas de Tarente, l'un de ses plus éminents disciples, écrit un traité *De l'homme bon et heureux*, associant ainsi le bonheur à la morale. À cette même époque, l'idée de bonheur apparaît aussi chez Démocrite (Stobée, *Ecl.*, II, VII). Nous voyons ensuite le sophiste Antiphon aborder Socrate, et lui reprocher en raillant que la philosophie ne fait pas le bonheur ; à quoi Socrate répond que celui-ci n'est pas dans la richesse et les honneurs (Xénophon, *Mémoires*, I, VI, 2-10). Puis nous voyons Aristippe de

1. Ne disons pas *richesse*, qui est du genre féminin. Platon s'est d'ailleurs abstenu d'employer Euporia/Εὐπορία, lui-même féminin.

1. Érasme s'appelait à son baptême Désiré (*Desiderius*) ; en bon humaniste, il choisit plus tard l'équivalent grec latinisé, *Erasmus*.

Cyrène mettre le bonheur dans la liberté, situation étrangère à la fois à l'esclavage et au pouvoir politique (*ibid.*, II, I, 11).

Dans la *République* (IV, 420b), Platon exprime une opinion à la fois démocratique et dirigiste du bonheur : l'État n'a pas pour fonction d'assurer le bonheur de quelques citoyens privilégiés, mais de rendre heureux tous les citoyens, chacun à la place qui lui est réservée. Les livres IV à VIII s'emploient à chercher le bien, dans sa splendeur métaphysique et dans son application politique ; et c'est seulement au livre IX (576c) qu'il associe la vertu et le bonheur (**arété kai eudaïmonia**). Et comme la vertu est d'essence surnaturelle, les dieux eux-mêmes sont heureux (*Banquet*, 195a).

C'est Aristote qui a défini le plus rigoureusement le bonheur. L'*Éthique nicomachéenne*, bien plus qu'un traité de morale, est en fait un manuel du bonheur : tous les hommes cherchent le bonheur qui est le Bien suprême, et ils ne le trouveront que dans la parfaite vertu (I, IV). Et l'on aboutit à cette fameuse définition selon laquelle le bonheur est le fruit de l'activité la plus parfaite de l'esprit humain en possession de son objet le plus élevé (X, VII, 1). Or, la faculté la plus parfaite, c'est la partie épistémologique de l'âme, source de la vertu dianoétique (v. **arété**) ; et son objet le plus élevé, ce sont les premiers principes (v. **psuchê**) ; le bonheur est donc dans la contemplation (**théoria**) des concepts les plus sublimes. À plus forte raison Dieu, Principe premier qui se contemple lui-même (v. **noêsis**) est-il dans la béatitude parfaite (*Met.*, Λ, 7, 1072b).

Épicure situe le bonheur dans la satisfaction des désirs naturels et nécessaires (*Lettre à Ménécée*, D. L., X, 127). Le sage, qui est un être heureux et incorruptible, n'a plus ainsi de soucis (*Maximes*, 1). Épicure emploie d'ailleurs fréquemment comme synonymes d'**eudaïmonia** et d'**eudaïmôn**, les termes de **makariotês** / μακαριότης et de **makarios**¹ / μακάριος. C'est ainsi que « le plaisir (**hêdonê**) est le commencement et la fin de la vie bienheureuse. » (D. L., X, 128) et qu'un dieu est un être immortel et bienheureux (**makarios**) (*ibid.*, X, 123).

Pour les stoïciens aussi, le bien de l'homme est dans l'**eudaïmonia** ; elle envahit l'homme qui, contrairement à l'épicurien, n'a plus aucun désir (Épictète, *Entretiens*, IV, XXIV, 16-17), qui reste indifférent aux événements (Épictète, *Manuel*, 8 ; Marc Aurèle, XI, 16). C'est là d'ail-

leurs la fin de l'homme, car « Dieu a créé tous les hommes pour le bonheur » (Épictète, *Entretiens*, III, XXIV, 2).

Sextus Empiricus, avec les sceptiques, affirme que le bonheur est impossible ; car, selon épicuriens et stoïciens, il naît de l'absence de trouble (**ataraxia**) ; or, ces philosophes sont dans une recherche permanente du bonheur, source de trouble ; si bien qu'ils ne l'atteignent jamais (*Adv. mor.*, IV, 110-111).

Plotin a consacré un opuscule au bonheur (**Péri eudaïmonias**, I, IV). Le bonheur consiste dans la vie (**zôê** / ζωή). Et comme il y a une hiérarchie des bonheurs, le bonheur complet est celui de l'homme, qui cumule les vies végétative, sensitive et intellectuelle, et le plus parfait est celui de l'homme qui utilise au mieux la vie intellectuelle.

euthumia (hê) / εὐθυμία (ἡ) : le bien-être.

Démocrite plaçait le souverain bien dans le bien-être (D. L., IX, 45). D'après Sénèque, autre nom donné par les stoïciens à l'**ataraxia** (*De tranq. an.* II).

génésis (hê) / γένεσις (ἡ) : la génération.

La naissance, la venue à l'être. Le premier livre de la Bible (appelé en hébreu *bé réchit*), se nomme en grec **Génésis**, la naissance du monde ; en français : *la Genèse*.

La génération est l'un des deux changements fondamentaux, qui concernent la substance elle-même : la génération, qui fait apparaître une nouvelle substance, et la corruption (**phthora**), qui la détruit. Les autres changements sont changements *dans* la substance, qui demeure elle-même. v. **kinêsis**.

Platon aborde le couple génération-corruption dans le *Parménide* (136b-c), dans un groupe de rapports qui inclut ressemblance et dissemblance, mouvement et repos, Être et non-être. Dans le *Phédon* (71a-c), il prétend montrer que la génération s'opère du contraire par son contraire. C'est Aristote qui accorde la plus grande importance à ce couple métaphysique, en lui consacrant un ouvrage, **Péri génésêôs kai phthorâs** / περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς. Dans les *Catégories* (XIV), il compte six espèces de mouvements, dont génération et corruption, et en outre l'altération (**alloiôsis**), l'augmentation, la diminution et le changement local

1. Chez d'autres auteurs, non philosophiques, heureux se dit aussi **makar** et **makarîtês**, et le bonheur **makaria**.

(mouvement). Dans la *Physique* (I, 7), il montre que la génération provient de deux causes : le sujet (ou substrat) : **hupokeiménon** ; et la forme : **morphê**.

Sextus Empiricus est l'auteur d'un fameux sophisme pour établir que la génération est un mythe : « Socrate est né quand il n'était pas ou quand il était ; si l'on dit que Socrate est né quand il était, il est né deux fois ; si l'on dit qu'il est né quand il n'était pas, il était et n'était pas en même temps. » Aussi, la génération est inintelligible (*Hypot.*, III, 16).

génos (to) / γένος (τό) : le genre. Latin : *genus*. Plur. : génê (ta) / γένη (τά)

Du verbe **gignomai** / γίγνομαι, je nais, je deviens, j'existe. Au premier sens, le **génos** est la race, le genre au sens du genre humain. Au deuxième sens, philosophique, il désigne un même genre d'êtres.

Le terme, peu défini, comprend de toute façon, soit un groupe d'êtres humains, par le sang et la fonction : « la race des dieux » (Platon, *Phédon*, 43b) ; soit un ensemble d'êtres : Platon oppose deux genres de productions, celles de la nature, qu'on peut dire divines, et celles de l'art humain (*Sophiste*, 256e) ; soit (et nous arrivons à la philosophie) : une essence (métaphysique) ou un genre (logique).

Dans le *Timée* (39e-40a), Platon distingue quatre espèces de vivants : celle des dieux, celle des oiseaux, celle des poissons, celle des vivants terrestres ; dans la *République* (v, 477c-e), ce sont les genres de facultés mentales (**dunamis**). Plus sérieuse est la distinction des cinq genres suprêmes dans le *Sophiste* (254b-256d), à la fois métaphysique et logique : l'Être (**on**), le repos (**stasis**), le mouvement (**kinêsis**), le même (**auto**) et l'autre (**hétéron**). v. tous ces mots ; Platon désigne aussi d'ailleurs ces différents genres par le mot **eidos** (essence et espèce).

Aristote consacre une notice au mot **génos** dans son petit vocabulaire philosophique (*Met.*, Δ, 28), où il donne au mot tous les sens courants : race, espèce, essence. Dans les *Catégories* (V), il place le terme dans la notice consacrée à la substance (**ousia**), car il y distingue la substance première (**prôtê**), qui est l'individu ; et la substance seconde (**deutera**), l'essence, genre ou espèce (**eidos**) ; or, l'espèce est soumise au genre (le genre est commun aux espèces) et ainsi elle est proche (moins seconde) de la substance première. Dans la *Physique* (I, 6), il fait de la substance

elle-même un genre de l'être (**génos tou ontos**). Dans les *Topiques* (I, 4-5), Aristote place le genre parmi les prédicables, c'est-à-dire les objets sur lesquels porte le raisonnement, avec la définition (**horos**), le propre (**idion**) et l'accident (**sumbebêkos**) ; et il définit le genre : « Un attribut qui appartient essentiellement à plusieurs choses spécifiquement différentes. »

Plotin a écrit trois traités sur les genres de l'Être : **Péri génôn** / περὶ γενῶν (VI, I, II, III). Le premier est une critique minutieuse des dix catégories d'Aristote, qui sont écartées comme genres ; le second une analyse des cinq genres suprêmes de Platon, qui sont adoptés ; le troisième une application des catégories au monde sensible, où elles ne trouvent pas grâce non plus.

Porphyre a publié un opuscule fameux, nommé *Isagogé* (**eisagôgê** / εἰσαγωγή), c'est-à-dire *introduction* aux *Catégories* d'Aristote. Ces cinq « prédicables » sont le genre, l'espèce, la différence, le propre, l'accident. v. **katêgoria**. Les espèces (**eidê**) sont subordonnées aux genres, tout en ayant des différences entre elles ; ainsi, une définition (**horismos**) doit se faire par le genre et la différence spécifique. D'une façon plus subtile, elle doit recourir à l'emboîtement des genres et espèces ; c'est l'arbre de Porphyre, avec l'exemple suivant :

Substance (= genre suprême) ⇒ corps ⇒ corps animé ⇒ animal ⇒ animal raisonnable ⇒ homme (espèce spécialissime) ⇒ Socrate (individu).

Entre le genre suprême et l'individu, on peut appeler chaque concept espèce en tant que contenu dans le genre supérieur, et genre en tant que contenant l'espèce inférieure.

Sextus Empiricus s'est livré à des acrobaties éristiques pour contester les notions de genre et d'espèce (*Hypot.*, II, XX).

gnôsis (hê) / γνώσις (ἡ) : la connaissance.

Platon oppose la connaissance à l'ignorance (**agnôsia** / ἀγνοσία) et à l'opinion (**doxa**) (*Rep.*, V, 479d-480q).

gnôthi sauton / γνώθι σαυτόν : « Connais-toi toi-même. »

Formule attribuée pour la première fois par Antisthène à Thalès (D. L., I, 40). D'après Démétrios de Phalère, l'auteur en serait Chilon de Lacédémone (Müllach, fr. 3). On la trouve aussi chez Pittacos (*Senten-*

ces, 16). Socrate l'a vue inscrite au front du temple d'Apollon à Delphes (Xénophon, *Mém.*, IV, II, 24). v. Épictète (*Entretiens*, I, XVIII, 17).

haploûs / ἀπλοῦς : simple. neutre : haploûn.

Se dit d'une substance simple, par opposition à une composée (Aristote, *Met.*, E, 4). L'adverbe **haplôs / ἀπλῶς** est employé parfois au sens d'absolument. « Ce qui n'est pas (**to mê esti / τὸ μὴ ἔστι**) absolument. » (Platon, *Parménide*, 163c)

hautos / αὐτός : soi-même.

Réfléchi de **autos / αὐτός**.

harmonia (hê) / ἁρμονία (ή) : l'harmonie. Latin : *harmonia*.

La qualité d'ordre et d'organisation inhérente au *cosmos*.

On trouve déjà abondamment le terme chez les pythagoriciens. Pour eux, l'ensemble des êtres est établi selon l'harmonie (D. L. VIII, 33 ; Hippolyte, *Contre les hérésies*, I, II, 13) ; les rapports entre les nombres constituent des harmonies (Aétius, I, III) ; l'âme humaine est une harmonie (Philolaos, fr. 13 ; Macrobe, *Rêve de Scipion*, I, XIV, 19) ; la justice est une harmonie de l'âme (Athénée, IX, 54) comme la vertu en général (D. L., VIII, 33).

Héraclite professe une harmonie des contraires (fr. 8 et 10) ; mais c'est une harmonie cachée (fr. 54). De même pour Nicomaque (*Arithmétique*, II) : « L'harmonie est universellement l'accord des contraires. »

De même, chez Platon, le monde est un ensemble harmonieux (*Epin.* 991e), ordonné par le Démon (Timée, 56c). Mais surtout la vertu est une harmonie de l'âme (*Lachès*, 188 d ; *Timée*, 90d) et la justice est l'harmonie des vertus (*Rep.*, IV, 443) ; la vie politique résulte d'une harmonie entre gouvernants et gouvernés (*Rep.* IV, 430e). Quant à la musique, elle doit s'efforcer d'imiter l'harmonie divine (*Timée*, 80b).

Les stoïciens ont employé, pour désigner l'harmonie du monde, une abondance de termes synonymes : **diacosmèsis / διακόσμησις** (D. L. VII, 158) ; **sumphônia / συμφωνία** (Épictète, *Entr.* I, XII, 16) ; **diataxis / διατάξις** (*ibid.*, XII, 17) ; **sumpatheia / συμπάθεια** (*ibid.*,

XIV, 1) ; **épisundésis / ἐπισύνδεσις** (Marc Aurèle, VI, 38) ; **sundésis / σύνδεσις** (*ibid.*, VII, 9) ; **hénosis et taxis / ἑνωσις καὶ τάξις**, union et ordre (*ibid.*, VI, 10).

De même pour Plotin. Le monde, ce « vivant unique », est en sympathie (**sumpathês / συμπαθής**) avec lui-même ; ou encore il est en accord (**sumphrônôs / σύμφρωνος**) avec lui-même. Il est ordre : **taxis / τάξις** (IV, IV, 35).

hêdonê (hê) / ἡδονή (ή), le plaisir. Latin : *voluptas*.

Le terme recouvre, comme en français, toutes les nuances de plaisir sensible et de plaisir psychique. Il est dérivé du radical **hed-**, qu'on trouve dans le verbe **hêdomaï / ἡδομαι**, se réjouir, dans **hêdus / ἡδύς**, agréable ; et dans **hêdumos / ἡδυμος**, même sens.

Les auteurs grecs rangent le plaisir parmi les passions (**pathê / πάθη**, sing. **pathos**), c'est-à-dire les états subis, et non voulus ; il est ainsi opposé à l'action. Cela dans son genre. Spécifiquement, les anciens discutent de la nature du plaisir. Les cyrénaïques, dont le maître est Aristippe, affirment qu'il est discontinu et fragmentaire ; c'est qu'en effet ils s'en tiennent au plaisir du corps (D. L. II, 87) ; mais Épicure proteste : cette conception est indigne d'un philosophe ; le véritable plaisir est continu ; c'est ce qu'il déclare entre autres dans un fragment d'une lettre adressée à Anaxarque, et conservé par Plutarque : « Je prône les plaisirs stables et non les vertus creuses, futiles et désordonnées. » (Usener, *Epicurea*, fr. 116) Quant à Platon, il émet du plaisir une conception négative, en faisant de lui l'état qui succède à la douleur (*Phédon*, 60b). Épicure va dans ce sens quand il enseigne que le plaisir consiste à écarter la douleur (*Lettre à Ménécée*, D. L., X, 128). « Quand nous disons que le plaisir est le souverain bien, nous parlons de l'absence de douleur physique et de trouble moral. » (*ibid.*, X, 131¹)

En dehors de sa nature, le plaisir a posé aux philosophes grecs deux problèmes.

• **Classification.** La plus simple est évidemment celle qui partage les plaisirs entre corporels et spirituels. Contrairement aux cyrénaïques, qui

1. « Épicure plaçait le bonheur dans le fait de n'avoir ni faim, ni soif, ni froid ». (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, XXI, 1).

n'admettent que le plaisir du corps, Épicure affirme l'existence des deux espèces (D. L., X, 136). Platon distingue trois sortes de plaisirs, fondés sur les trois parties de l'âme : végétative (l'appétit : **épithumia** / **ἐπιθυμία**), sensori-motrice (le cœur : **thumôs** / **θυμός**), intellectuelle (la science : **mathêsis** / **μάθησις**) ; y trouvent spécifiquement leur plaisir trois hommes différents : le premier dans le manger, le boire et l'argent ; le second dans la domination et la réputation ; le troisième dans la philosophie et la vérité (*Rep.*, IX, 580d-583a).

Ce sont surtout les stoïciens qui se sont ingéniés à une classification des plaisirs. Diogène Laërce (VII, 114-115) nous en fournit une liste de quatre sortes : la joie maligne, la délectation (plaisir sensoriel), le divertissement, le relâchement. Cicéron y ajoute la vanité (*Tusc.*, IV, IX, 20). Remarquons que Cicéron traduit le grec **hêdonê** par le latin *laetitia* (la joie), car le plaisir est chez le stoïcien une attitude purement intérieure.

• **Valeur morale.** On oppose habituellement deux attitudes : l'hédonisme, qui fait du plaisir la fin des actions et la source du bonheur, et l'ascétisme ou rigorisme, doctrine qui le proscriit de la vie comme incompatible avec la vertu. La première attitude est en fait très nuancée. Seul Aristippe professe un hédonisme brutal : Xénophon nous le montre, fidèle à sa conception, « poussant le dérèglement jusqu'à l'excès » dans la nourriture et la lubricité (*Mémor.*, II, I, 1). Mais Démocrite enseigne que tout plaisir n'est pas à pratiquer : on ne doit choisir que ceux qui s'accordent avec l'honnêteté (Stobée, *Anth.*, V, 77). Pour Épicure, les sources sont contradictoires. Les Épicuriens, écrit Cicéron, « rougissent des paroles d'Épicure selon lesquelles il atteste qu'il ne connaît aucun bien qui ne ressortisse aux plaisirs des sens et aux voluptés impudiques. » (*De nat. deor.*, I, 40). Timocrate, cité par Diogène Laërce (X, 6-7), raconte qu'Épicure vomissait deux fois par jour tant il se goinfrait et fréquentait de nombreuses prostituées. Mais Épicure lui-même déclare : « Quand nous disons que le plaisir est le Souverain Bien, nous ne parlons pas des voluptés des débauchés, ni des jouissances charnelles... Une vie heureuse est impossible sans la sagesse, l'honnêteté et la justice » (D. L., X, 131-140). Et Lactance : « Épicure met le Souverain Bien dans le plaisir de l'esprit. » (*Institutions divines*, III, 7).

La théorie platonicienne du plaisir, dans son achèvement, est exprimée dans le *Philèbe*. Dans le *Phédon*, tout nouvellement revenu de son séjour dans l'école pythagoricienne de Tarente, Platon professe une vertu rigoriste, par laquelle l'âme ne doit avoir aucune union ni aucun

commerce avec le corps (67a). Ensuite, il établit que, si le plaisir n'est pas le Bien, il joue un certain rôle dans la vertu, après la mesure (**mêtron** / **μέτρον**) et l'intelligence (**noûs**) (*Philèbe*, 66a-67a). Et le plaisir trouve ainsi sa place positive (44a-46a). À son tour, Aristote, s'élevant au-dessus des doctrines qui font du plaisir les unes le Souverain Bien, les autres le mal, entreprend de montrer qu'il est toujours lié à quelque bien, sensible ou spirituel ; et il développe sa théorie finaliste : tout acte atteint sa perfection quand il rencontre le meilleur de ses objets, et produit ainsi un plaisir proportionné à cette perfection ; et ainsi le plaisir le plus parfait est celui de l'activité la plus haute de l'homme quand elle rencontre son objet ; le meilleur plaisir est donc celui de la contemplation intellectuelle (*Éth. Nic.*, X, IV-V).

Pour les stoïciens, plaisir et douleur ne sont pas de nous, puisqu'ils nous affectent malgré nous ; ils ne sont donc pas un mal, puisque mal et bien viennent de nous ; ils le deviennent quand nous leur donnons notre assentiment (Épictète, *Entretiens*, III, XXIV, 20 ; Marc Aurèle, VIII, 51 ; Cicéron, *De fin.*, III, 13 ; *Tusc.*, II, XXV, 61). Cléanthe, Chrysippe et Denys d'Héraclée ont écrit un traité *Du plaisir*.

Locution : **hêdonês krateĩ** (ἡδονῆς κράτει : triomphe du plaisir !) (Périandre, *Sentences*, 13 ; Pittacos, *Sentences*, 21).

hêgemonikon (to) / ἡγεμονικόν (τό) : « l'hégémonique ».

Terme spécifiquement stoïcien : la présence en nous de la Nature universelle qui dirige nos actions (Marc Aurèle, IX, 26).

hékôn / ἑκών : volontairement, de son plein gré

hékousios / ἐκούσιος : volontaire.

« On ne peut subir l'injustice qu'involontairement. » (Aristote, *Éth. Nic.*, V, IX, 8).

hén (to) / ἓν (τό), l'Un. Latin : *Unum*.

Ce terme est le neutre de l'adjectif numéral **heis** / **ἓς** (féminin **mia** / **μία**). Substantivé, il peut avoir deux sens :

- l'Unique, la **Réalité** qui accapare l'être et qui n'en tolère pas d'autre ;
- le Tout (**pân, holon**), la **Réalité** qui rassemble tout en elle.

Pour Aristote, le mot **hén** aurait quatre sens : le continu, l'unité forme, l'unité individu, l'unité universalité (*Met.*, I [iôta], 1).

On retrouve en effet dans ce quatuor quatre notions :

- Le continu = notion géométrique (l'unité de la ligne s'oppose à la discontinuité du nombre).
- L'unité-forme = notion biologique (l'organisme) ou cosmologique (le monde). Un ensemble solidaire régi par des lois : la **phusis**.
- L'unité-individu = notion arithmétique (l'unité est le principe du nombre, qui reste elle-même au sein du nombre tout en se multipliant).
- L'unité universalité = notion vraiment philosophique, même si elle est la notion scientifique par excellence (universalité des concepts, des rapports, des lois).

Ces sens ont pourtant tous quatre une signification philosophique :

- Le continu correspond à l'Un au sens d'Unique, qui n'admet ni duplication ni morcellement (Parménide).
- L'Un-forme est l'unité unifiance, qui récapitule le divers (Héraclite, les stoïciens). Logiquement, il est le genre qui contient les espèces.
- L'Unité-individu est l'individuel s'opposant au général : l'unité s'opposant quantitativement à la multiplicité et qualitativement à la diversité. Il est surtout le Premier existant, qui engendre les autres (Pythagore, Plotin).
- L'Un universel est le transcendantal (au sens scolastique) : la présence de l'Être dans tous les êtres, et qui leur permet d'être.

Le sens philosophique du mot a évolué au cours des siècles.

• **Sens cosmique** : Chez les Ioniens, l'Un est l'élément originaire du monde, qui réunit en fait les deux sens premiers : au départ l'unique, matière plénière ; ensuite le Tout, sorti d'elle. C'est ainsi que Musée¹, auteur plus ou moins mythique, écrit que tout naît de l'Un (**ex henos**) et retourne à l'Un (D. L., Fr. 39). C'est ainsi également que Thalès déclare que le monde est un (Aétius, II, I, 2), Anaxagore que le monde est un et

indivisible (fr. 8), Héraclite, plus soucieux de sagesse que de science, que cette sagesse consiste à reconnaître que le Tout est un (fr. 50) et que la loi est d'obéir à la volonté de l'Un (fr. 33). Empédocle, qui emboîte le pas aux Ioniens, dit à peu près la même chose que Musée : l'Un naît du multiple et le multiple de l'Un (fr. 26, 8-9). Aristote sanctionne les diverses sources : selon certains, explique-t-il, tout serait sorti de l'Un (**ek tou hénos**) ; et il nomme Anaximandre, Anaxagore et Empédocle (*Phys.*, I, 4) ; ailleurs, il rapporte que pour tel l'Un est l'Amitié, pour un autre l'Air, pour un autre même l'Indéterminé (*Met.*, I [iôta], 2). C'est nommer Empédocle, Anaximène et Anaximandre. De son côté, Xénophon, invoquant le désintérêt de Socrate pour ces sortes de problèmes : « Certains enseignent que l'Être est un, d'autres d'une multiplicité incalculable » (*Mem.*, I, I, 14).

• **Sens métaphysique**. Il apparaît avec Pythagore. Pour celui-ci, la Monade (**Monas**), Dieu, le Bien et l'Un sont des termes interchangeables (Aétius, I, VII, 18). De même pour ses disciples métaphysiciens. « Archytas et Philolaos appellent indifféremment l'Un, Monade, et la Monade, Un. » (Théon de Smyrne, *Sciences mathématiques*, XX, 19). Selon Philolaos, il existe « un Recteur et Maître de toutes choses, qui est Dieu et l'Un. » (Philon d'Alexandrie, *Création du monde*, 23)

Avec Parménide, l'Un n'est plus le Principe, la Source des êtres, mais l'Unique, l'Être qui ne tolère pas d'autre. C'était certes un Italique, puisqu'il enseignait à Élée, mais, de même que Pythagore, le maître de Crotone et de Métaponte, était natif de Samos en Ionie, Parménide avait vu le jour à Phocée en Ionie, puisque c'était en 540, cinq ans avant la fondation d'Élée par les Phocéens. Son raisonnement est simple : l'Être, étant éternellement le même, est parfait et interchangeable ; il ne peut donc être Principe, car le fait de donner l'être à d'autres lui ôterait la totalité de l'Être. Cet Un est purement intelligible, car seule la voie de la raison peut le trouver, les sens ne connaissant que le multiple (fr. II, VI, 4 ; VIII, 20) ; l'un de ses caractères est la *continuité*, toute métaphysique, ce qui signifie qu'il n'y a pas de faille en lui, qui introduirait l'imperfection et la multiplicité (fr. VIII, 5-6). Cette doctrine est partagée par Mélissos : si l'Être n'était pas Un, il serait limité (Simplicius, *Phys.*, 110, 5 ; *De caelo*, 555, 14).

Le cas de Xénophane est plus difficile ; chronologiquement intermédiaire entre Pythagore et Parménide, on le donne pour disciple du premier et maître du second, ce qu'il faut prendre en un sens très large.

1. Il était réputé athénien, mais il est fortement imprégné de la pensée ionienne, ce qui le montre plus tardif que ne le voudrait la légende qui en fait un contemporain d'Orphée.

L'Un, qu'il identifie à Dieu, est entièrement spirituel ; mais est-il transcendant ou immanent au monde ? Est-ce que ce qu'il nomme l'Un est simplement le seul être spirituel, ou le Tout dont l'âme est Dieu ? v. **théos / θεός** : Dieu.

• *Après Socrate*. Platon, partisan de l'existence du multiple, admet volontiers que l'Être est l'Un, avec cette différence que l'Un de Parménide est l'Unique, alors que celui de Platon est l'Universel, ce qui fait l'unité de l'Un et du multiple. C'est la position défendue avec subtilité dans le *Parménide*, dans lequel Platon, montrant que la Réalité absolue et originaire réside dans les Essences éternelles (v. **eidos**), prouve par l'absurde l'inconsistance de la thèse parméniennienne.

Aristote, selon sa méthode habituelle, commence par instruire le procès de ses prédécesseurs, d'abord dans la *Physique* (I, 2-5), tout en protestant que l'examen du problème métaphysique de l'Un n'est pas du ressort de la science physique (I, 2, 184b) ; puis dans la *Métaphysique* (A, 3, 5, 8). C'est alors qu'il consacre au concept d'Un une longue notice (*Met.*, Δ, 6) : l'un est dit soit par accident (**kata sumbebêkos**) : Coriscus et musicien ne font qu'un ; soit par essence (**kath'hauto** : « en soi ») ; on trouve alors plusieurs types d'un : le continu dans le corps, l'unité physique (l'eau, le vin), l'indivisibilité substantielle (une chose définie comme telle). Puis, rappelant que l'Un et l'Être (v. **on**) sont identiques et les plus universels de tous les prédicats, il constate que ni l'un ni l'autre ne sont des substances (v. **ousia**). (*ibid.* Z, 16) ; et, après avoir examiné les différents sens de l'Un, il considère l'opposition de l'Un et du multiple (**polla** / πολλά, pl. neutre de πολύς, nombreux), de l'indivisible et du divisible, du même et de l'autre, du semblable et du dissemblable (*ibid.*, I [iôta], 3-6). On retrouve ces discussions au livre N, chap. 1-6.

Les stoïciens n'utilisent pas habituellement le terme **hén** ; ils lui préfèrent **pân**, le Tout. Marc Aurèle écrit incidemment que « le monde est un (**heis**) constitué par le Tout, que Dieu est Un formé de tout, que la substance est loi unique, raison unique et commune, vérité unique... » (VII, 9).

C'est Plotin qui, reprenant le principe pythagoricien, donne à l'Un toute son importance métaphysique. Il lui consacre les trois derniers traités de la VI^e Ennéade¹ : *Du Bien, De la liberté et de la volonté de*

l'Un, Du Bien ou de l'Un, et le premier de la V^e Ennéade : *Les Trois hypostases primitives*. L'Un est la première Hypostase, premier Principe, Dieu, éternel et parfait ; il est pensée de lui-même, libre vouloir bien que ne pouvant que ce qui participe de sa perfection. « L'Un est parfait parce qu'il ne cherche rien, ne possède rien et n'a besoin de rien. Étant parfait, il surabonde, et cette surabondance produit un autre que lui. » (V, II, 1) Mais l'Un n'a aucune détermination, car il n'est aucune des réalités qui tiennent de lui l'existence ; c'est là son absolue transcendance, qui le rend ineffable. L'hypostase qui en procède immédiatement est l'Esprit (**noûs**).

Proclus suit Plotin : tous les êtres procèdent de l'Un, et l'Un est identique au Bien (*Théologie*, 1-13).

hétéros / ἕτερος : autre. Latin : *alter*.

Contrairement à **allos** / ἄλλος (Latin : *alius*), qui est un autre pluriel, **hétéros** est un autre singulier : il est l'un de deux. Dans le *Sophiste* (256d-258c), Platon établit l'existence d'un non-être positif, en montrant qu'il est l'autre du même (**autos**), c'est-à-dire de l'Être. Aristote insiste sur l'*altérité spécifique*, plus exactement « l'autre selon l'espèce » : **to hétéron tô eidei** / τὸ ἕτερον τῷ εἶδει ; deux choses sont dites avoir ce caractère quand elles sont de deux espèces à l'intérieur du même genre (*Met.* I [iôta], 8 ; Δ, 10).

héxis (hê) / ἕξις (ῆ) : l'état, la manière d'être, la disposition.

L'une des dix *catégories* d'Aristote, incluse d'ailleurs dans la *qualité* (**poion**) dans le traité des *Catégories* (VIII), mais séparément dans la *Métaphysique* (Δ, 20). Concept vague, qui comprend surtout la disposition, ou capacité habituelle d'émettre des actions ; parmi celles-ci, il faut distinguer tout particulièrement la vertu (**arété**) (*Éth. Nic.*, II, VI, 15) et la science (**épistémé**) (*ibid.*, VI, III, 2-4). Épicète lui associe la faculté : **dunamis** (*Entretiens*, II, XVIII, 1).

holon (to) / ὅλον (τό), l'Univers. Latin : *Universum*.

L'ensemble, la totalité. v. **pân, cosmos**.

Aristote consacre une notice à ce terme dans le livre Δ de la *Métaphysique* (n° 26). Le **holon** est ce qui fait l'unité (**hén**) des choses.

1. C'est Porphyre, dans son édition de l'œuvre de Plotin, qui a attribué à ces traités les trois dernières places (52, 53, 54) ; en réalité, ils ont chronologiquement les numéros 38, 39 et 9.

Et cela de deux façons différentes : ou bien ces choses ont déjà une unité, et le tout est alors comme le genre aux espèces ; ou bien elles n'en n'ont pas, et c'est leur réunion qui forme un tout, comme dans l'organisme humain.

Pythagore, au dire d'Héraclide Lembos, aurait composé un traité *De l'Univers* : **Péri toû holou** (D. L., VIII, 7). Platon emploie incidemment le terme, soit au sens de l'Univers physique (*Lysis*, 214b), soit pour désigner l'union de l'âme et du corps (*Alcibiade*, I, 130 a), soit dans un sens métaphysique (*Rep.*, VI, 486a), soit dans un sens arithmétique (*Théétète*, 204b).

Le terme est employé constamment par les stoïciens pour désigner l'ensemble de toutes choses, le Tout en dehors duquel rien ne peut être. Zénon de Citium avait écrit un ouvrage (perdu) qui portait ce nom (**Péri toû holou**) (D. L., VII, 143). L'homme, selon Marc Aurèle, est une partie du Tout : **méros toû holou** (X, 6).

Plotin utilise le terme au sens cosmologique : c'est un immense Vivant : **holon zôon** / ὅλον ζῶον (II, I, 3).

homoïôsis (hê) / ὁμοίωσις (ή) : l'assimilation, la conformation. Transl. usuelle : *homéosis*. Latin : *assimilatio*.

Action de devenir semblable, conforme à un modèle.

L'adjectif **homoïos** (archaïque : **homos**) signifie *semblable* ; le verbe **homoïô** / ὁμοιῶ : rendre semblable ; le suffixe **-sis / -σις** indique l'action. Cette notion s'est imposée sous l'influence de l'orphisme, dont les disciples devaient s'efforcer de ressembler à Dionysos déchiré par les Titans, image du sacrifice de soi.

On ne s'étonnera pas de trouver ici Pythagore, qui était adepte de l'orphisme. Selon ce maître, « la philosophie est une assimilation à Dieu : **homoïôsis théou** (Stobée, *Ecl.*, VI, 3 ; Plutarque, *De superstitione*, 9 ; Jamblique, *Vie de Pythagore*, 86). Platon, qui a été durant plusieurs années l'élève des pythagoriciens, adopte à son tour cet enseignement ; l'âme est d'ailleurs *a priori* semblable aux Essences (**eîdê**), principe éternel et parfait ; elle est donc comme elles divine, immortelle, intelligente, indissoluble (*Phédon*, 80a) ; c'est sa chute qui, provoquant l'union à un corps, la prive de ces prérogatives ; ce n'est qu'en retournant à ce prin-

cipe, grâce à la dialectique, qu'elle s'en va « vers ce qui lui est semblable » : **eis to homoïon** (*ibid.*, 81a). C'est l'évasion (**phugê**) de ce monde ; « et l'évasion, c'est l'assimilation à Dieu. » (*Théétète*, 176b). Plotin à son tour a montré comment l'âme devient semblable à Dieu par la vertu (I, II, 2-3), grâce au Bien et à la Beauté (I, VI, 5-9).

horismos (ho) / ὁρισμός (ὁ) ; horos (ho) / ὅρος (ὁ) : la définition.

Métaphysique : la définition correspond à la *quiddité* (**to ti ên eînaî**) (*Met.*, Z, 4, 10, 12). Logique : la définition d'un être se fait par ses causes (Aristote, *Anal. post.*, II, 9). C'est un prédicable ; elle exprime l'essence d'un sujet (*id. Top.*, I, 5).

hormê (hê) / ὁρμή (ή) : l'inclination.

Pour Épictète, elle est « de nous » (**éph'hêmin** / ἐφ' ἡμῖν) (*Manuel*, I, 1 ; *Entretiens*, I, I, 1).

hulê (hê) / ὕλη (ή), la matière. Transl. usuelle : *hylê*. Latin : *materia*.

Dérivé : **hulikos** / ὑλικός : matériel

La substance indéterminée commune aux corps : un arbre, un meuble, une canne ont pour matière commune le bois. L'abstraction en arrive à imaginer une matière indifférenciée, qui n'est ni bois, ni pierre, ni métal, mais une réalité sensible dont sont faites toutes choses.

Hulê signifie primitivement le bois, dans tous les sens du terme : l'arbre, la forêt, le bois de chauffage ou de charpente. Les philosophes adoptèrent le mot pour désigner la matière, qui, à cause de son caractère indifférencié, n'avait pas de dénomination. La matière s'oppose d'une part à l'*esprit* (**noûs**), qui est la réalité immatérielle par excellence ; d'autre part à la forme (**eîdos**, **morphê**), qui est l'acte métaphysique exercé sur la matière pour la différencier. La matière première (**prôtê hulê** / πρῶτη ὕλη) est la matière en général, considérée en dehors de sa forme ; la matière prochaine (**eschatê** / ἐσχάτη) est celle de la réalité singulière, unie à sa forme (Aristote, *Met.*, H, 6). Autre opposition : la matière

sensible (**aïsthêtê** / αἰσθητή) et la matière intelligible (**noêtê** / νοητή), par exemple celle des êtres mathématiques (*ibid.*, Z, 10).

Les premiers penseurs ioniens n'ont pas employé le mot **hulê**, trop universel encore pour eux ; mais, pour trouver à l'origine du monde une matière unique, ils ont privilégié tantôt l'eau, tantôt l'air, tantôt le feu, comme Principe (**archê**. v. ce mot) matériel du monde. Un progrès est fait cependant avec Anaximandre, deuxième chef de l'école de Milet, quand il propose pour principe de toutes choses l'**indéterminé** (**apeiron** / ἄπειρον), ce qui est un autre nom de la matière.

L'emploi de **hulê**, si nous en croyons Aétius (I, XXIV, 3) et le Pseudo-Plutarque (*Épitome*, I, 24), commence avec Pythagore, qui affirme que la matière étant inerte (**pathêtê** / παθητή), est soumise à la corruption (**phthora**). Diogène Laërce (II, 6) affirme qu'Anaxagore est « le premier qui ajouta l'Esprit (**noûs**) à la matière. »

Platon méconnaît ce terme, mais Aristote en use en abondance. La matière est nature (**phusis**) : elle est sujet (**hupokeiménê**) universel du mouvement (**kinêsis**) et du changement (**métabolê**) (*Phys.*, II, 1, 193a). Elle est Être en puissance, devant passer à l'acte grâce à la forme (**eidos**) (*Met.*, H, 1) et devenir ainsi substance (*ibid.*, H, 2). Elle est d'ailleurs, d'une certaine façon, substance (**ousia**), car elle demeure elle-même à travers les changements (*ibid.*, H, 1) ; et la substance peut se prendre en trois sens : comme matière, comme forme et comme composé (*De an.*, II, 2). La matière est cause (**aïtia**) ; car « on appelle cause, en un premier sens, la matière immanente dont la chose est faite. » (*Met.*, Δ, 2) ; on peut même la dire cause première (*ibid.*, H, 4) ; elle est, de toute façon, l'une des quatre causes des choses sensibles (*Phys.*, II, 3, 193b, 195a ; 7, 198b). On peut finalement lui donner le nom de principe : **archê** / ἀρχή (*ibid.*, I, 7, 190b). Pour les stoïciens, la substance de tous les êtres est la matière première (**prôtê hulê**) (D. L., VII, 150).

Plotin a consacré un traité aux *Deux matières* (II, IV). Ce sont d'une part la matière intelligible (**noéra** / νοερά) qui est divine (**théia** / θεῖα) et éternelle (**aïdios** / αἰδῖος) ; d'autre part la matière sensible (**aïsthêtê** / αἰσθητή), qui n'a pas ces qualités. Chacune est indéterminée (**apeiros** / ἄπειρος) (II, IV, 7, 14, 15). Elle est donc privation (**stérêsis** / στέρησις), et étant privation elle est non-être (**ouk on** / οὐκ ὄν) ; Plotin reprend ces thèmes ailleurs : la matière, à titre de substratum (**hupokeiménon**) corporel, est non-être (**mê eînai** / μὴ εἶναι) et impassible (**apathês** / ἀπαθής) (III, VI, 7). Et ainsi, elle est le mal (**to kakon** /

τὸ κακόν) (I, VIII, 7-11). Ailleurs (II, V, 2), Plotin traite de la matière comme être en puissance (**dunamis**).

hupokeiménon (to) / ὑποκείμενον (τό) : le sujet, le substratum. Transl. usuelle : *hypociménon*. Latin : *subjectum*, *suppositum* (sens logique)

La substance en tant que sujet, c'est-à-dire substrat des accidents. De **hupokeisthai**, se tenir dessous. v. **ousia**. On trouve déjà le terme dans le traité *Des Principes* (**Péri archôn**) d'Archytas (dont l'authenticité est d'ailleurs contestée).

hupolêpsis (hê) / ὑπόληψις (ή) : l'opinion. Transl. usuelle : *hypolepsis*.

« La croyance (**pistis**) est une opinion » (Aristote, *Top.*, IV, 5). « Ce qui est de nous, c'est l'opinion. » (Épictète, *Manuel*, I, 1 ; XX, XXXI) « Tout est opinion. » (Marc Aurèle, II, 15 ; XII, 22).

hupostasis (hê) / ὑπόστασις (ή) : l'hypostase.

Équivalent de *substance*, ou de *personne*. Terme propre à la philosophie de Plotin. Les trois hypostases, qui sont les Principes de toute réalité, procèdent l'une de l'autre : ce sont l'Un (**hén**), l'Esprit (**noûs**) et l'Âme (**psuchê**). v. ces mots. (*Ennéades*, V, I)

hupothêsis (hê) / ὑπόθεσις (ή) : l'hypothèse. Transl. usuelle : *hypothêsis*.

Chez Platon, la méthode dialectique rejette successivement toutes les hypothèses pour s'élever jusqu'au principe (*Rep.* VII, 533c). Chez Aristote, prémisses du syllogisme démonstratif (*Anal. post.*, I, 1).

idéa (hê) / ἰδέα (ή) : l'idée. Synonyme restreint de *eidos*. v. ce mot.

idion (to) / ἴδιον (τό) : le propre.

Logique. « Ce qui, sans exprimer l'essentiel de l'essence du sujet, n'appartient cependant qu'à lui. » Par exemple, pour un homme, savoir lire et écrire (Aristote, *Top.*, I, 5). L'un des cinq prédicables (*katégoroumêna*) chez Aristote et chez Porphyre (*Isagogé*, XII).

kalon (to) / καλόν (τό) : la beauté.

Neutre substantivé de **kalos** : beau. Platon demande au philosophe de s'élever jusqu'à la Beauté en soi (**auto to kalon**) (*Rep.*, V, 476b) ; c'est **Erôs** qui nous y conduit (*Banquet*, 206e, 210a-212c). Plotin a rédigé un traité *De la Beauté* (I, VI), dans lequel il traite successivement de la beauté des corps, de la Beauté des âmes et de la Beauté éternelle, qu'il nous montrera ensuite comme identique à l'Esprit (**noûs**) (V, VIII, 3) et à l'Être (V, VIII, 9). Autre forme : **kallos** (to) / κάλλος (τό).

kakon (to) / κακόν (τό), le mal. Latin : *malum*. Pluriel : kaka (ta) / κακά (τά).

Au masculin : **kakos** (ho) / κακός (ὁ) ; le méchant, celui qui commet le mal.

kakon est l'adjectif neutre substantivé de **kakos**, mauvais, méchant. Il désigne le mal en général, mais plus spécialement le mal moral, celui qui est commis par l'homme.

Le problème du mal (général ou moral) ne suscite pas d'abord la réflexion des philosophes. Le mal n'est pas un problème, ou du moins il est un scandale, mais ne trouve qu'une explication officielle, celle de la mythologie, répercutée par les poètes : Théognis, Eschyle, Sophocle pleurent le malheur de l'humanité, en s'inclinant devant les arrêts irrévocables de la divinité. Grâce à l'orphisme, la doctrine de l'immortalité de l'âme est adoptée par Phérécyde, Pythagore et leurs disciples (v. **psuchê**), et offre ainsi une survie heureuse après une vie malheureuse. Mais seul le sage peut l'obtenir, parce qu'il fait le bien (**agathon**). À partir de ces contestations, la réflexion philosophique tente de répondre à plusieurs questions : le mal reçu par l'homme est-il gratuit, étranger à sa responsabilité ? Le mal fait par lui est-il coupable ? Qu'est-ce qui peut dissuader l'homme de commettre le mal ?

Pythagore tente d'accorder la théologie et la morale en affirmant à la fois la bonté de la divinité et la responsabilité de l'homme : la Destinée n'envoie pas des maux aux hommes de bien, mais seulement aux coupables qui n'ont qu'à s'en prendre à eux (*Paroles d'Or*, 17-20, 24-58 ; Jamblique, *Vie de Pythagore*, 21, 8 ; Hiéroclès, *Sur les Vers d'or de Pythagore*, 11 ; Aulu Gelle, *Nuits attiques*, VI, 2) ; Socrate, si l'on en croit Platon dans le *Protagoras* (345d-e) professait l'irresponsabilité de l'auteur du mal ; son action ne s'explique que par l'ignorance : « Ceux qui font le mal (**kaka**) le font malgré eux. » et aussi (*Gorgias*, 361b) : « Nul n'est injuste volontairement. » Mais nous ne trouvons aucun écho de cette affirmation chez Xénophon, pourtant auditeur zélé de Socrate. Platon, qui personnellement adopte la doctrine contraire, nous montre les âmes coupables condamnées par la Justice divine (*Phédon*, 108b-c) ; mais il n'emploie pas le mot **kakon**. D'autre part, les pythagoriciens attribuaient l'existence du mal au monde sensible, qu'ils appellent l'inachevé (**apeiron**) (Aristote, *Éth. Nic.*, II, VI, 14). Épicure rejoint la théorie du *Protagoras* en affirmant que personne ne choisit le mal, car chacun est attiré par le bien (*Sentence* n° 16). Pour les stoïciens, le mal n'existe pas objectivement : la Nature universelle étant parfaite, il n'y a pas de place pour le mal (Épictète, *Manuel*, XXVII ; Marc Aurèle, VI, 1 ; Cicéron, *De nat. deor.*, II, 14). Subjectivement, le mal est une apparence (Épictète, *Manuel*, I, 5 ; V) ; pour Chrysippe, ce sont les hommes qui sont coupables de leurs propres maux, en refusant de se servir de leur raison. (Aulu Gelle, *Nuits attiques*, VI, 2) ; pour Marc Aurèle, le mal existe d'une certaine façon, mais il nous est envoyé par la Providence pour exercer notre vertu (IV, 49 ; VIII, 46). C'est également l'avis de l'académicien Bion de Borystène : « Le mal, c'est de ne pas pouvoir supporter le mal. » (D. L., IV, 48) Plotin développe sa théorie du mal dans son traité sur l'*Origine des maux* (I, VIII). Le mal, c'est l'absence du Bien ; or, c'est à la matière que le Bien fait complètement défaut ; donc le mal est dans la matière. Chez l'homme, c'est le corps qui participe de la matière, et est pour l'âme la source du mal. Ainsi, « nous ne sommes pas le principe de nos maux... le mal existe avant nous ; il possède l'homme malgré lui. » (VIII, 5).

katálêpsis (hê) / κατάληψις (ή) : la compréhension.

Chez certains stoïciens (Chrysippe, Antipater, Apollodore), cette représentation évidente est le seul critère de vérité (D. L., VII, 54).

kataphasis (hê) / κατάφασις (ή) : l'affirmation.

Logique. Proposition affirmative : « déclaration qu'une chose se rapporte à une autre » (Aristote, *De int.*, VI).

katêgorêma (to) / κατηγορημα (τό) : le prédicat.

Terme de logique : ce qu'on affirme d'un sujet. Dans la proposition (*apophansis*) « Socrate est un homme », *homme* est le prédicat (Aristote, *Cat.*, IV).

katêgoria (hê) / κατηγορία (ή) : la catégorie. Transl. usuelle : *categoria*. Pluriel : *Katêgoriaî* (haî). Latin : *praedicamentum* (plur. : *praedicamenta*).

L'un des modes de l'être, une manière d'être de l'être. Vient du verbe **katêgorêô**, j'affirme. D'abord terme juridique : **katêgorêô**, c'est accuser, porter plainte ; la *katêgoria* est alors une accusation. Aristote en fait un terme philosophique, qu'il développe dans *Les Catégories*, traité de jeunesse d'essence logique, devenu le premier livre de l'*Organon* dans le *Corpus aristotelicum*.

Les catégories sont les notions les plus générales de la philosophie (point de vue logique, intérieur au sujet pensant), sous lesquelles peuvent être regroupés les objets de la connaissance (point de vue métaphysique, extérieur au sujet pensant). La catégorie est donc le résultat d'un effort de la raison pour unifier dans un concept universel (abstrait) les multiples aspects du réel (concret).

Le premier système de catégories a été établi par Aristote, relayé par Porphyre. Plus tard, Kant (analytique transcendantale de la *Raison pure*), puis Hegel (*Logique*) établiront leur propre système des catégories. Mais, avant l'emploi du mot, on peut estimer que les cinq Genres suprêmes (v. **génos**), chez Platon, constituent un ensemble de catégories (*Sophiste*, 247-259).

Les catégories d'Aristote se veulent une liste exhaustive des genres les plus généraux de l'être, notions irréductibles entre elles et irréductibles à l'Être universel. En fait, ces dix catégories se réduisent à deux : la substance (**ousia** = l'être en soi) et l'accident (**sumbêbêkos** = l'être dans ses modalités extérieures). Les neuf accidents sont les espèces d'un même genre, et leur liste n'est pas exhaustive ; elle a d'ailleurs été critiquée sévèrement par Plotin dans les trois premiers traités de la VI^e *Ennéade*, *Sur les premiers genres de l'être*.

Catégories d'Aristote

	Grec	Latin
1. la substance	ousia / οὐσία	<i>substantia</i>
2. la qualité	poïon / ποῖον (adv.)	<i>qualitas</i>
3. la quantité	poson / πόσον (adv.)	<i>quantitas</i>
4. la relation	pros ti / πρὸς τι (prép. + pronom)	<i>relatio</i>
5. l'action faite	poïein / ποιεῖν (verbe)	<i>actio</i>
6. l'action subie	paschein / πάσχειν (verbe)	<i>passio</i>
7. l'état	êchein / ἔχειν (verbe)	<i>habitus</i>
8. le temps	poté / πότε (adv.)	<i>quando</i>
9. le lieu	poû / ποῦ (adv.)	<i>ubi</i>
10. la position	keîstai / κεῖσθαι (verbe)	<i>situs</i>

Au III^e siècle de notre ère, Porphyre, néo-pythagoricien, disciple de Plotin et éditeur des *Ennéades*, a tenté de renouveler le système des catégories dans son *Isagoge* / Εἰσαγωγή, c'est-à-dire « introduction » aux *Catégories* d'Aristote. L'ouvrage fut traduit en latin par Boèce. Les notions sont cette fois réduites à cinq, exclusivement logiques¹, qu'il appelle des voix (**phônai**), et qui sont en fait des *prédicables* (**katêgorouména**).

1. le genre	génos / γένος	<i>genus</i>
2. l'espèce	eîdos / εἶδος	<i>species</i> (= forme)
3. la différence	hétéroïon / ἑτεροῖον	<i>differentia</i>
4. le propre	idion / ἴδιον	<i>proprium</i>
5. l'accident	sumbêbêkos / συμβεβηκός	<i>accidens</i>

1. Dans les *Topiques* (I, 5), Aristote, après avoir rappelé les dix catégories, énumère comme prédicables, c'est-à-dire comme capables d'être attribués à un sujet : la définition, le propre, le genre et l'accident. Comme première catégorie, il remplace la substance par l'essence : *ti esti* / τί ἐστι.

katégorouménon (to) / κατηγορούμενον (τό) : le prédicable

Classe de concepts sur laquelle porte le raisonnement. Dans les *Topiques* (I, 4-5), Aristote désigne comme prédicables : la définition (*horos*), le genre (*génos*), le propre (*idion*) et l'accident (*sumbébêkos*). Dans l'*Isagôgê* (Porphyre) en désigne cinq. v. *katègoria*, *génos*.

katharsis (hê) / κάθαρσις (ή) : la purification

De *katharos* : *pur*. Méthode progressive de détachement des sens pour vivre selon la pensée. C'était déjà le souci des orphiques, adopté par les pythagoriciens ; Empédocle a écrit un livre des *Purifications* (*katharmoi*), où il reproduit d'ailleurs textuellement un vers de Pythagore (*Paroles d'or*, 71). Chez Platon, la *katharsis* est un long exercice d'ascèse pour se délivrer du corps, exigence de la philosophie (*Phédon*, 67c).

kath'hékaston (to) / καθ' ἑκάστον : l'individuel

Opposé à *katholou*, l'universel (Aristote, *De int.*, VII ; *Met.*, Z, 10, 13).

katholou (to) / καθόλου (τό), l'universel, le général. Latin : *universum*.

Ce mot est un adverbe, substantivé par Aristote. Il est dérivé de *holon* : l'univers. (v. *ce mot*). C'est une contraction pour *kata holou* (génitif) = « quant à l'univers », « se rapportant au tout ». Il s'oppose à *to kath' hékaston* / τὸ καθ' ἑκάστον : le singulier.

C'est dans le traité *De l'interprétation* qu'Aristote définit ces termes. « J'appelle *universel* ce dont la nature est d'être affirmé de plusieurs sujets, et *singulier* ce qui ne peut l'être. Par exemple, *homme* est un mot universel, et *Callias* un mot individuel » (VII).

Aristote fait à Socrate la gloire d'avoir le premier employé la notion universelle (*katholou*) (*Met.*, M, 4). Il revient sur ce sujet dans la *Métaphysique* (Z. 10 et 13), où il montre que l'universel n'est pas une substance. Seuls sont substances les individus : tel homme, tel cheval. Mais l'universel (l'homme, le cheval) ne peut être qu'un prédicat :

« Socrate est homme. » « La substance d'un individu lui est propre et n'appartient à aucun autre ; l'universel, au contraire, est quelque chose de commun. » On en arrive ainsi à l'universel comme objet de science : des individus, il n'y a ni définition, ni démonstration ; ils ne sont objets que d'opinion ; au contraire, est permanent ce qui appartient à un genre défini ; lui seul est donc objet de science (Z. 15, 1039b).

kénon (to) / κενόν (τό), le vide. Latin : *vacuum*.

Neutre substantivé de l'adjectif *kénos* / κενός : vide.

Faillie dans la continuité de la matière (point de vue physique) ou dans la plénitude de l'Être (point de vue métaphysique).

Le vide est considéré chez les Grecs de deux façons différentes : ou comme un facteur d'imperfection, qui met en cause la totalité et la perfection du réel (école éléatique) ; ou comme un facteur d'harmonie, qui permet la différenciation, la complémentarité et le mouvement des différents éléments du réel. Au problème de l'existence du vide intérieur au monde sensible, deux réponses : il existe (les atomistes : Leucippe, Démocrite, Épicure) ; il n'existe pas (Parménide, Platon, Aristote).

Pour les pythagoriciens, le vide est extérieur au *kosmos* ; en effet, celui-ci étant un grand Vivant, a besoin de respirer, et il accomplit cette fonction grâce au vide qui l'entoure (Aétius, II, IX, 1 ; Pseudo-Plutarque, *Épitomé*, II, 9 ; Stobée, *Ecl.*, I, XVIII, 4). Pour eux, le vide est aussi interne au nombre, puisqu'il sépare les unités (Aristote, *Phys.*, IV, 6). Pour Parménide et ses disciples, le vide est impossible, car il est un non-être et, par définition, le non-être n'existe pas (v. *on*) ; « le vide, dit Zénon, n'existe pas. » (D. L., IX, 29) Du point de vue cosmique, Méliossos résume cette position en une belle formule : « Rien n'est vide, car le vide n'est rien. » : « *kénéon¹ estin ouden, to gar kénéon ouden estin* / κενεόν ἐστιν οὐδέν, τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστιν (Aristote, *Phys.*, IV, 6 ; Simplicius, *Phys.*, III, 18). Contre les Éléates s'érigent les atomistes (Leucippe, Démocrite) pour lesquels le vide est nécessaire à la composition de la matière : il est le lieu où se déplacent et se rencontrent les atomes (Aristote, *Phys.*, I, 5 ; IV, 6 ; *De gen.*, I, 8 ; *Met.*, A, 14 ; Γ, 5, etc. ; Théophraste, *De la sensation*, 55-56). Platon écarte le vide inci-

1. Dorien au lieu de kénon, qui est le dialecte attique, lequel deviendra le grec commun.

demment d'un revers de main : « Le vide n'existe pas. » (*Timée*, 79b-c). Aristote emploie fréquemment le terme **kénon** pour mentionner les doctrines de Parménide, Leucippe, Démocrite. Il débat du problème au livre IV de la *Physique* (6-9) et en conclut, comme Platon, à l'inexistence du vide, ce que nous prenons pour tel quand il s'agit d'un corps très ténu (cf. *De caelo*, I, 9). Épicure, disciple de Démocrite, enseigne l'existence nécessaire du vide (*Lettre à Hérodoté*, D. L., 40-46, 67).

kinêsis (hê) / κίνησις (ή) : le mouvement, le changement.

Latin : *motus*.

kinêton (to) / κίνητον (τό) et :

kinoumênon (to) / κινούμενον (τό) : le mobile, l'être mû.

Latin : *mobile*.

kinoun (to) / κινούν (τό) : le moteur, l'être qui meut.

Latin : *movens*.

Ces quatre termes sont dérivés du verbe *kinô* / κινῶ (= κινέω) : *je meus*. **kinêton** en est l'adjectif verbal, **kinoumenon** le participe passif, et **kinoun** le participe actif (neutre). Le mot **kinêsis** a pour sens premier le mouvement ; avec Platon, il prend le sens métaphysique de changement ; les deux sens demeurent ensuite concurremment. Mais les traducteurs, à la suite des Latins, gardent le même terme pour les deux sens.

Différentes sortes. Aristote s'est efforcé de distinguer les différentes sortes de mouvement, mais il n'est pas d'accord avec lui-même dans les différents textes. Dans les *Catégories* (XIV) où il consacre une notice au mouvement, qu'il prend alors dans le sens de changement, il en compte six :

- la génération : **génésis** / γένεσις
- la corruption : **phthora** / φθορά
- l'augmentation : **auxêsis** / αὔξησις
- la diminution : **phthisis** / φθίσις
- l'altération : **alloiôsis** / ἀλλοίωσις
- le changement local : **phora** / φορά

Dans le *De anima* (I, 3), on n'en compte plus que quatre sortes : l'augmentation et la diminution ont été supprimées. Enfin, dans la *Physique* (V, 1-2), il opère une nouvelle classification selon quatre catégories : substance, quantité, qualité, lieu ; et il distingue alors d'une part le mouvement qui affecte la substance (**ousia**), qui est d'ordre métaphysique (génération et corruption), et qu'il préfère appeler *changement* (**métabolê**) ; et trois autres qui sont plus proprement physiques :

- selon la qualité : altération **alloiôsis**
- selon la quantité : augmentation et diminution
- selon le lieu : la translation : **phora**

En fait, il faut réduire le mouvement à deux grandes formes : le mouvement proprement dit, physique ; et le changement, modification métaphysique.

• *Sens physique. a. mécanique* : l'ordre du monde. Philolaos distingue deux sortes d'êtres : ceux qui sont éternellement immuables, et ceux qui sont éternellement changeants ; ceux-ci sont soumis au principe du mouvement, qui s'effectue éternellement selon une révolution circulaire. Les premiers sont les *moteurs* des autres (Stobée, *Ecl.*, XX, 2). Platon constate qu'il n'y a pas de mobile sans moteur, ni de moteur sans mobile (*Timée*, 57c) ; mais il emploie une terminologie différente de celle qu'adoptera Aristote, et qui deviendra classique ensuite ; ici, le mobile est **kinêsonomenon** / κινήσόμενον et le moteur **kinêson** / κινήσον. Aristote s'étend longuement, dans la *Physique*, sur les problèmes du mouvement. Au livre III, il fournit une définition : « Le mouvement est le passage à l'acte (**entéléchéia**) de ce qui est à l'état de puissance (**dunamis**) » (III, 1, 201a) ; d'une autre façon, il est « l'acte du moteur sur un mobile. » (*ibid.*, III, 2-3). Au livre VIII, il se livre à l'analyse du mouvement, et y trouve cinq éléments : ce qui meut à l'origine, le premier moteur (**to kinoun prôton** / τὸ κινούν πρῶτον) ; le mobile (**kimoûmênon**), le temps dans lequel s'accomplit le mouvement ; le terme initial (le « à partir de quoi » : **ex ou** / ἐξ οὗ et le terme final (« ce vers quoi » : **eis ho** / εἰς ὃ) (V, 1) Épicure emploie abondamment le mot **kinêsis**, notamment pour tenter d'expliquer les mouvements de la terre et des autres astres (D. L., X, 106, 111, 113, 115...). Plotin a consacré un traité au *Mouvement circulaire* (II, II) qui est à la fois mouvement des réalités sensibles et mouvement de l'âme qui les anime.

b. biologique. Dans le *De anima* (III, 9-10), Aristote analyse la faculté motrice, notamment l'action de l'âme sensitive sur le mouvement du corps.

• **Sens métaphysique.** Il semble bien que ce soit un tel sens que donnait Pythagore à **kinêsis**, quand il le définissait « une différence ou une dissemblance dans la matière en tant que matière. » (Aétius, I, XXIII, 1) ; il rangeait d'ailleurs le mouvement dans la catégorie de l'inachevé (**apeiron**) et donc de l'imperfection, contrairement au repos, qui appartient à celle de l'achevé ou parfait (Aristote, *Met.*, I, 5). Platon reprend ces deux principes dans le *Sophiste* (254b-255b), pour en faire deux des cinq « genres suprêmes » qui permettaient d'affirmer qu'il y a un non-être (d'altérité) qui s'oppose à l'Être. Il affirme l'immortalité de l'âme en montrant qu'elle est automotrice (**auto-kinêton** / αὐτοκίνητον). Aristote retourne dans la *Métaphysique* à l'analyse du mouvement. Il y reprend la définition du mouvement comme actualisation de la puissance (K, 9), et préfère ensuite, pour parler des changements qui s'opèrent dans les corps, employer le terme **métabolê** (K, 11).

• **Existence du mouvement.** Sextus Empiricus résume les doctrines en quelques mots : les gens du commun et quelques philosophes affirment cette existence. Parménide, Mélissos et quelques autres le nient. Les sceptiques prétendent que l'une de ces positions n'est pas plus vraie que l'autre (*Hypot.*, III, X, 65).

koïnos / κοινός : commun. Transl. usuelle : *coenos*. Latin : *communis*.

Au féminin, a donné le latin *coena* : la cène, le repas en commun.

koïnônia (hê) / κοινωνία (hê) : la communauté, la société.

Platon associe ce terme à celui de Cité (**polis**) (*Rep.*, II, 371b). Aristote en distingue deux, la famille et la Cité, toutes deux ordonnées au bien commun (*Pol.*, I, I, 1).

kosmos (ho) / κόσμος (ô) : le monde. Latin : *mundus*.

Le monde, ensemble des réalités qui tombent sous nos sens. v. **pân**, **holon**.

Primitivement, le substantif **kosmos** est un terme abstrait, qui signifie *ordre, harmonie, sage organisation*. Ce fut Pythagore, dit-on, qui, constatant l'ordre et l'harmonie du Tout, lui a donné ce nom de **kosmos**, qui lui est resté, mais qui garde ensuite un sens philosophique, à l'usage des spécialistes. Dans les *Mémorables* (I, I, 10), Socrate déclare qu'il ne cherche pas à savoir « comment est né ce que les philosophes appellent le **kosmos**. »

On trouve cependant le terme dès Thalès (*D. L.*, I, 35), au dire de Diogène Laërce ; mais il est probable qu'il est substitué par celui-ci à un autre, comme **pân** ou **holon**. Il apparaît chez Diogène d'Apollonie (fr. 2), mais sans doute au sens d'*ordre*, chez Héraclite (fr. 30, 75, 121), chez Marc Aurèle (II, 4 ; VII, 9), chez Épicure (*Lettre à Hérodothe*, *D. L.*, X, 45), qui préfère **pân**, chez Hermès Trismégiste (*Poimandres*).

Chez Platon, on trouve une opposition systématique entre deux mondes : le monde sensible (**aïsthêtos** / αἰσθητός) et le monde intelligible (**noêtos** / νοητός). Il répugne cependant habituellement à attribuer à ce dernier l'appellation de **kosmos**, lui préférant celui de **topos** / τόπος, le lieu (*Rep.*, VI, 509d). Même opposition chez Plotin (III, III, 2, V, V, 4 ; IX, 13, etc.). Platon définit le **kosmos** : « un vivant visible qui enveloppe tous les vivants visibles, un dieu sensible formé à la ressemblance du dieu intelligible, très grand, très bon, très beau et très parfait. » (*Timée*, 92c).

Aristote emploie rarement ce terme, lui préférant celui de **holon**. Mais il juxtapose (*Physique*, VIII, 2) ceux de :

- **mégas kosmos** / μέγας κ : le macrocosme = l'univers
- **mikros kosmos** / μικρός κ : le microcosme = l'organisme

krisis (hê) / κρίσις : le jugement

Élément essentiel au raisonnement, il s'énonce par la proposition (**apophansis**), et est étudié spécifiquement par Aristote dans le *De interpretatione*.

kuriotaton (to) / κυριωτάτον (τό) : le souverain Bien.

Synonyme d'**ariston** dans la *Politique* d'Aristote (I, I, 1).

logos (ho) / λόγος (ὁ) : la raison. Latin : *ratio*.

La raison, faculté intellectuelle de l'homme, considérée comme son caractère spécifique ; et toutes les formes de son activité.

Le premier sens de **logos** (du verbe **légeîn** / λέγειν, parler) est *parole, langage*. Or, le langage est l'expression de la pensée. Le chapitre IV du traité aristotélicien *De l'interprétation* traite du discours : **logos**. En fait, le mot **logos** revêt un sens très nuancé, qu'on peut partager en trois :

- faculté mentale supérieure, synonyme d'intelligence conceptuelle et raisonnante. v. **noûs** ;
- le raisonnement ;
- le concept.

• **Faculté**. Ce sens est employé dès l'origine. Pythagore divise l'âme humaine en deux parties : l'une douée de raison, l'autre sans raison. La première est incorruptible (Aétius, **IV**, IV, 1 ; **V**, 10 ; **VI**, 1). Même distinction chez Aristote (*Éth. Nic.*, **VI**, I, 5), qui enseigne que c'est le **logos** qui connaît l'universel (**katholou**), objet de la science (*Phys.*, I, 5). Platon divise l'âme en trois parties, c'est-à-dire en trois facultés majeures : la raison (**logos**), le cœur, la sensibilité (*Rep.*, IV, 439a-441c). Nouvelle allusion dans le *Timée* (89d-e), où il est affirmé que le **logos** est la meilleure partie, et qu'elle doit diriger les autres ; c'est cette partie qui survivra après notre mort (*Phédon*, 66e).

Chez Héraclite, le **logos** est essentiellement la raison universelle, sorte d'âme du monde ; il y a un **Logos** qui gouverne l'univers (fr. 72), éternel et incompréhensible (fr. 1) : la sagesse consiste à se conformer à lui (fr. 50), grâce à la raison qui est la nôtre (fr. 115), et que nous avons en commun (fr. 2). La doctrine des stoïciens est la même, quoique plus élaborée ; la Nature universelle est Raison, ou, pour mieux dire, la raison est le principe immanent et directeur de la Nature (D. L., VIII, 88 ; Cicéron, *De nat. deor.*, II, 5 ; Marc-Aurèle, VI, 5) ; et la philosophie consiste à garder sa raison droite en harmonie avec la Raison universelle (Épictète, *Entretiens*, IV, VIII, 12). Plotin, lui aussi, aime à invoquer une Raison universelle (**Logos tou pantos** / λόγος τοῦ πάντος) (**II**, III, 13 ; **III**, III, 1).

• **Raisonnement**. Mélissos appelle majeur un argument (**logos**) qui lui semble convaincant (Simplicius, *De caelo*, 558). Platon invoque un argument (**logos**) en faveur de la vie éternelle (*Phédon*, 63a), Aristote

pour l'existence du lieu (*Phys.*, IV, 1) ou sur les contraires (*Phys.*, I, 3), ou encore sur la nature du mouvement (*De an.*, I, 3), etc.

• **Concept, notion**. Sens fréquent chez Aristote. Il formule la notion d'âme (*De an.*, III, 3), de l'agir et du pâtre (*Phys.*, III, 3), de la substance (*Met.*, A, 3), de la nature des différences (*Met.*, H, 2), et il définit ce qui est une fausse notion (**pseudès logos**) (*Met.*, A, 29). Ce sens devient multiple dans les *Topiques*. Parfois chez Plotin : Il y a dans l'Esprit « un logos de l'œil et un logos de la main. » (**V**, IX, 7).

Dérivés :

logikos, qui appartient à la raison, logique. Les ouvrages de logique d'Aristote ne portent pas ce titre, qui apparaît plus tard dans ce sens précis, probablement avec les stoïciens. Au neutre, **to logikon** : l'âme raisonnable (Aétius, sur Pythagore : IV, v, 10).

logismos : le raisonnement.

logistikos : qui concerne le degré inférieur de la raison (chez Aristote). v. **arété**.

lupê (hê) / λύπη (ῆ) : le chagrin. Transl. usuelle : *lypé*.

L'une des quatre principales passions (**pathos**) chez les stoïciens (D. L., VII, 111). « Fuis la tristesse ! » (Périandre, *Sentences*, 56).

makariotês (hê) / μακαριότης (ῆ) : le bonheur, la béatitude.

Synonyme d'**eudaïmonia**. v. ce mot.

mania (hê) / μανία (ῆ) : le délire.

Chez Platon, don divin qui transporte l'âme vers les Réalités éternelles. Dans le *Ménon* (98c-100b), il nomme la prophétie, la divination, la poésie, la direction charismatique de l'État. Dans le *Phèdre* (244a-251a), ce sont la prophétie, la prière, la poésie et l'amour (**érôs**).

mathêma (to) / μάθημα (τό) : le savoir.

Programme des enseignements (Platon, *Rep.*, VII, 534e). Platon magnifie le savoir qui mène à la Beauté (*Banquet*, 211c). Au pluriel :

mathêmata ou **mathêmatika** : les mathématiques (Aristote, *Phys.*, II, 2, 79 ; III, 4 ; *Met.*, M, 3).

mathêsis (hê) / μάθησις (ή) : l'étude.

Xénophon affirme que Socrate encourageait l'étude chez ses élèves (*Mém.*, IV, I, 3). Platon trace un programme d'étude pour la formation de la jeunesse (*Lois*, 804b-c). Sous la forme verbale : **to matheîn** / τὸ μαθεῖν (Épictète, *Entretiens*, II, IX, 13).

mê on / μὴ ὄν : le non-être. Latin : *nihil, nihilum*.

Terme inauguré par Parménide, et confronté ensuite par Gorgias, Platon et Aristote à la notion d'être : **on** / ὄν. (v. ce mot). On trouve aussi **ouk on** / οὐκ ὄν

métabolê (hê) / μεταβολή (ή) : le changement. Latin : *mutatio*.

Terme à l'origine non philosophique. Du radical : **ballo** / βάλλω, je lance, je jette ; **métaballo** / μεταβάλλω : je déplace, je transforme. La **métabolê** est un changement, une transformation.

En philosophie, la **métabolê** distingue l'être sensible, voué au changement, de l'être intelligible, perpétuellement le même. Terme moderne de physiologie : le *métabolisme*, ensemble des transformations énergétiques de l'organisme.

Héraclite constate qu'il n'est pas possible de toucher deux fois le même corps à cause du changement (fr. 91). Platon n'emploie ce mot qu'incidemment. Au contraire, Aristote compose un véritable traité du changement (*Met.*, Z, 7-9). Le changement comporte deux espèces : d'une part, la génération (**génésis**) et la corruption (**phthora**), qui sont la venue à l'être et la sortie de l'être ; d'autre part le mouvement (**kinêsis** v. ce mot), qui comprend lui-même trois espèces : la croissance (**auxêsis**) et la décroissance (**phthisis**) ; l'altération (**alloiôsis**) et la translation (**phora**). Il reprend rapidement l'analyse du phénomène au livre K (11-12). Il n'y a pas de changement chez les êtres célestes (*De caelo*, I, 9). Les stoïciens sont peu diserts sur ce thème ; Marc Aurèle parle seulement de la transformation personnelle : la mort transformera mon être dans une partie de l'univers (V, 13 ; IX, 35).

métaphusika (ta) / μεταφυσικά (τά). Pluriel neutre de **métaphusikos** : la **métaphysique**. Transl. usuelle : *métaphysica*. Latin : *metaphysica*.

Terme jamais employé par les auteurs grecs, puisqu'il date du philosophe arabe Averroès (XII^e siècle). Il est la contraction de **méta ta phusika** / μετὰ τὰ φυσικά, « ce qui vient après la *Physique*¹ » (d'Aristote), appellation donnée par Andronicos de Rhodes au I^{er} siècle avant Jésus-Christ, aux divers ouvrages de philosophie première d'Aristote, dans la première édition du *Corpus aristotelicum*, ou ensemble des œuvres qui nous sont restées d'Aristote parmi les nombreux ouvrages perdus.

métaxu (to) / μεταξύ (τό) : le milieu, l'intermédiaire. Transl. usuelle : *métaxy*. Latin : *medium*.

Adverbe substantivé synonyme de *méson* / μέσον.

Platon donne au mot un sens métaphysique : tout ce qui est intermédiaire entre l'Être et le non-être, et objet d'opinion (**doxa**) (*Rep.*, V, 477a-479d) ; Aristote un sens logique : il n'y a pas d'intermédiaire entre les contradictoires (*Met.*, Γ, 7).

méthexis (hê) / μέθεξις (ή) : la participation.

Le mot a usuellement un sens pratique : on participe à une guerre, à un festin ; on reçoit sa part d'héritage. Il est dérivé du verbe **écheîn** / ἔχειν : avoir, et de la préposition **méta** / μετά, avec. Il prend un sens métaphysique avec Platon.

Selon ce sens métaphysique, le monde sensible participe du Monde intelligible en tant qu'il en est l'effet et la copie, les Essences (**eîdê**), qui sont les Réalités parfaites, absolues et éternelles, étant la cause (**aîtia**) et le modèle (**paradeigma**) de ce qui est sensible, imparfait, relatif et temporel. v. **eîkôn**.

La source de l'existence des êtres temporels, pour Platon, c'est la **méthexis**. « Je ne connais pas d'autre mode de venue à l'être, pour

1. Phusika / φυσικά est aussi un adjectif pluriel neutre, sous-entendu : « les livres ».

chaque être, que de participer de chaque Essence propre dont elle doit participer. » (*Phédon*, 101c). Le Monde intelligible, fondement de tout le réel, a servi de modèle au Démiurge pour façonner un autre monde qui ait la même essence que lui (*Timée*, 28a-b). Plotin a repris ce terme et ce sens, en fidélité à Platon (III, VI, 11, 12, 14 ; VI, IV, 12-13). On trouve déjà le verbe **métècheîn** chez Diogène d'Apollonie (fr. 5), qui assure que toute chose participe de l'air (**aër**), qui est le premier Principe (**archê**).

Attention : on participe *à* en apportant sa propre contribution ; on participe *de* en recevant sa propre part. Il faut donc dire que le monde sensible participe *du* monde intelligible.

mimêma (to) / μίμημα (τό) : l'image. v. eîkôn.

mnêmê (hê) / μνήμη (ή) : la mémoire.

Est la faculté de l'apprentissage (Aristote, *Met.*, A, 1). Synonyme : **mnémosunê**.

monas (hê) / μονάς (ή). Gén. monados : la monade. Latin : unitas.

L'unité arithmétique. En métaphysique : l'Un, Principe premier. Radical **mon-**, que l'on trouve d'abord dans **monos** / μόνος : seul, unique. Dérivé tardif : monisme, doctrine selon laquelle il n'existe qu'une seule Réalité.

Le terme, avec sa signification métaphysique, est spécifiquement pythagoricien. On le trouve incidemment chez Platon, Plotin et Proclus.

La Monade pythagoricienne est d'une part, en arithmologie, l'unité dont procède le nombre (on la trouve dans le *Traité d'arithmétique* d'Aristoxène) et, en métaphysique, le Principe dont découlent toutes les autres réalités (D. L., VIII, 25). Elle est à la fois Dieu et le Bien (Aétius, I, VII, 18). La Monade, parfaite, est qualifiée de **péras** / πέρας : l'achevé, le déterminé ; elle engendre la dyade *duas* / δυάς, qui, en tant que dérivée, est l'inachevé et l'indéterminé, source de l'erreur et du mal (D. L., VIII, 25 ; Aétius, I, VIII, 18 ; Aristote, *Met.*, I, 5). On trouve aussi cette notion de Monade origine et Principe des êtres chez Proclus (*Théologie*, 21).

morphê (hê) / μορφή (ή) : la forme.

Synonyme restreint de **eîdos**. Employé spécialement par Aristote au sens métaphysique : « La substance est composée de matière et de forme. » (*Met.*, H, 3 ; *Phys.*, I, 9, II, 1). Mais la formule **hulê + morphê** n'est pas exclusive : on trouve aussi **hulê + eîdos** (*Phys.*, X, II, 2 ; *De an.*, III, 2, etc.). Chez Archytas, la forme (**morphê**) est « la cause de l'Être », et la substance (**ousia**) est le substrat qui reçoit la forme (Stobée, *Ecl.*, I, 35).

muthos (ho) / μύθος (ό) : le mythe.

Doctrine religieuse imagée transmise par une tradition anonyme. Socrate, dans sa prison, affirme qu'il faut « recourir aux mythes, et non aux raisonnements. » (*Phédon*, 61b). À distinguer de l'allégorie, dont l'auteur est individuel et connu (« la caverne », chez Platon. v. **spelaïon**).

noêsis (hê) / νόησις (ή) : la pensée. Latin : intellectus.

Le terme désigne plus précisément la raison intuitive, celle qui contemple directement l'intelligible, le **noêton** / νοητόν.

Avant le système platonicien, le terme désigne la pensée en général. Chez Parménide (fr. 2), celle de l'Être et du non-être ; dans le matérialisme de Diogène d'Apollonie, l'intelligence en général, entretenue par l'air que nous respirons.

La **noêsis** prend son sens précis dans la *République* de Platon. Elle constitue le deuxième étage de la science, c'est-à-dire le sommet de la connaissance, auquel parvient le sage au terme de la dialectique (v. **dialektikê**). (*Rep.*, 509d-511c ; 534a).

Le terme acquiert toute son importance avec Aristote, qui fait de la **noêsis** l'acte même par lequel Dieu est Dieu. En effet, l'intelligence (**noûs**) de l'Être éternel, qui est le Bien en soi, parfaitement désirable, ne peut être en acte que si elle rencontre son objet spécifique ; or, cet objet c'est nécessairement lui-même ; et c'est cette **noêsis**, pensée parfaite, qui se pense elle-même ; acte d'intellection pure, elle est l'existence même de Dieu. (*Met.*, A, 7, 1072 a-b). Il est ainsi Pensée de la Pensée (**noêsis noêséôs** / νόησις νοήσεως, A, 9, 1074b).

On rencontre encore le mot chez Plotin, mais incidemment comme beaucoup d'autres. De même pour Hermès Trismégiste (IX), qui dresse une confrontation de **noêsis** et **aïsthêsis**.

nomos (ho) / νόμος (ô) : la loi. Latin : *lex*.

La loi, initiative de l'homme, s'oppose à la nature. En effet, chez les auteurs grecs la loi n'est pas l'effet d'une cause universelle et nécessaire des phénomènes naturels, mais celle d'une règle sociale posée par les gouvernants.

Cependant, plusieurs auteurs affirment qu'antérieurement aux lois de l'État, qui sont plus ou moins conventionnelles, il y a des lois non écrites (*agraphoi nomoi* / ἀγραφοὶ νόμοι) qui sont éternelles, et qui doivent servir de référence à la volonté humaine. C'est le cas de Socrate, dans les *Mémoires* de Xénophon (IV, 4). Ce sont elles qu'invoquait l'Antigone de Sophocle contre les décisions de Créon (V, 453-455), et que nomme incidemment Aristote dans sa *Politique* (VI, 5).

L'opposition de la nature et de la loi apparaît chez le sophiste Antiphon, qui accuse la loi d'emprisonner la nature (Gernet, fr. 4) et est exposée plus spécialement par Aristote dans l'*Éthique nicomachéenne* (V, 7). Il y distingue deux sortes de droits : le droit naturel (*phusikon* / φυσικόν) est « celui qui, en tout lieu, a le même pouvoir et ne dépend pas de l'opinion », contrairement au droit légal (*nomikon* / νομικόν) qui dépend de l'État. Dans la *Rhétorique* (I, X, 1), il appelle la loi écrite *particulière* (*idios* / ἴδιος) et la loi non écrite *commune* (*koïnos* / κοινός).

Nous trouvons déjà cette notion de loi non écrite dans un traité pythagoricien *De la loi et de la justice*, attribué à Archytas. Le doxographe Jean Stobée (Ve siècle p. C.) en a gardé des extraits : « Aux lois des méchants et des athées s'opposent les lois non écrites des dieux... Il faut que la loi soit conforme à la nature. » Par nature, il faut entendre ici non la nature sensible, l'univers, mais la nature humaine, qui est invariable. Cet ouvrage serait ainsi le premier à poser les fondements de la *loi naturelle*, ce terme étant entendu au sens moral et politique. Un pythagoricien contemporain, Ocellos de Lucanie, aurait écrit un traité *De la loi* : **Péri nomô** / περὶ νόμῳ¹. Deux autres pythagoriciens anciens, Zaleucos et

Charondas, célébrés par Diodore et par Aristoxène, ont écrit un *Préambule aux lois*¹, pour la constitution de leurs cités en Grande Grèce. Mais le plus célèbre traité *Des Lois*, en 10 livres, fut écrit par Platon dans sa vieillesse. Aristote considère les lois comme des précisions de la constitution ; et il les définit : « Les règles qui établissent comment les magistrats doivent gouverner. » (*Pol.*, IV, I, 9-10)

Ces notions de loi naturelle et de loi divine sont niées par les sophistes, pour lesquels toute loi est arbitraire, et n'a pour fin que l'utilité. C'est la thèse exposée par Hippias dans les *Mémoires* (IV, IV, 4), par Calliclès dans le *Gorgias* (482), par Thrasymaque dans la *République* (II, 358e-359b). Et plus tard par les sceptiques : Pyrrhon, Timon, Énésidème (D. L., IX, 101). Démophile emploie le terme **nomos théios** : *loi divine* (*Similitudes*, 29, in Stobée, *Anth.*, II, 28).

Locution : **nomô peithou** / νόμῳ πείθου : observe la loi ! (Pittacos, *Sentences*, 15 ; Sosiade, *Préceptes*, 2, in Stobée, *Anth.*, III, 80).

noûs (ho) / νοῦς (ô) : l'esprit. Latin : *spiritus, intellectus*.

Le terme a deux sens :

- substance : l'esprit ;
- faculté mentale : l'intelligence.

Cette forme, usuelle chez les philosophes classiques, est la contraction de **no-os** (νόος), que l'on trouve dans le dialecte ionien, le radical **no** désignant la pensée. Le langage philosophique emploie plusieurs dérivés :

noêsis / νόησις :	La raison contemplative (v. ce mot)
noéros / νοερός :	Intellectuel
noêma / νόημα :	La pensée. Archaïque, employé par Parménide.
noêton / νόητον :	Ce qui est pensé. Platon et Plotin l'emploient au pluriel : <i>noêta</i> / νόητα
noein (verbe) / νοεῖν :	L'acte de penser. On le trouve chez Parménide, Platon, Aristote, Plotin.
ennoïa / ἐννοία :	La pensée (intellectuelle). Employé par Platon et Épictète.
dianoïa / διάνοια :	Raison raisonnante (v. ce mot)

1. Pour *nomou* / νόμου ; génitif dorien, dialecte dans lequel écrivaient les pythagoriciens des premières générations.

1. *Prooimia nomôn*.

épinoïa / ἐπίνοια :	La pensée. Chez Pythagore.
eunoïa / εὐνοια :	La bienveillance. Chez Aristote.
pronoïa / πρόνοια :	La Providence divine. Spécifiquement chez les stoïciens.
huponoïa / ὑπόνοια :	La conjecture. Chez Marc Aurèle.
agnoïa / ἄγνοια :	L'ignorance.

Nous trouvons le terme **noûs** employé dès l'origine tant au sens métaphysique qu'au sens psychologique. Diogène Laërce (I, 35) cite un aphorisme de Thalès : « De tous les êtres, [...] le plus rapide, c'est l'Esprit (νοῦς), car il court partout. » Le mot peut être entendu dans les deux sens. De même, Pythagore emploie tour à tour les deux sens. « La Monade, dit-il, qui est Dieu et Bien, est l'Esprit lui-même. » (Aétius, I, VII, 18). Il s'agit donc d'une réalité substantielle. Mais ailleurs : « Notre âme est formée de la tétrade, à savoir : l'intelligence (**noûs**), la science, l'opinion, la sensation. » (*ibid.*, I, III, 8). Il s'agit bien ici d'une faculté mentale.

C'est Anaxagore qui donne au **noûs** toute son importance métaphysique. Il pose éternellement deux réalités, l'une matérielle, le chaos (**apeïron**), l'autre spirituelle, l'Esprit (**noûs**). Le **Noûs**, puissance active, organise le chaos, puissance passive, et en fait le monde (D. L., II, 6). Ainsi, l'Indéterminé est puissance (**dunamis** / δύναμις) (Aristote, *Met.*, Γ, 4), tandis que l'Esprit est acte (**énergéia** / ἐνέργεια) (*ibid.*, Λ, 6). « L'Esprit, écrit Anaxagore, est éternel (fr. 14), autonome (**autokratês** / αὐτοκρατής), existant séparément (μόνος), mélangé à rien. » (fr. 12 ; Aristote, *Met.*, A, 8) C'est lui qui procède à la séparation des éléments confondus (fr. 13). Et ainsi, « il est le Principe premier de toute chose. », il est « la cause de la beauté et de l'ordre. » (Aristote, *De an.*, I, 2)

Héraclite traite le **noûs** comme une faculté mentale : « ceux qui parlent avec esprit » (fr. 114) : « l'érudition n'est pas un signe d'esprit. » (fr. 40). De même, Parménide emploie **noûs** au sens de la pensée (fr. XVI) ; Empédocle au sens d'intelligence (fr. II, 8 ; fr. III, 13). Et aussi Platon : « Celui qui a de l'esprit » (*Phédon*, 62e) ; la Réalité transcendante n'est connue que par la seule intelligence spirituelle : **nô** (datif).

Aristote donne successivement au **noûs** les deux sens. Sens psychologique dans le *De anima*, où il apporte un élément nouveau ; il explique la connaissance par une double intelligence : d'une part l'intellect passif (**pathêtikos** / παθητικός) dit parfois, d'après le latin, « intellect patient », qui est « comme une tablette sur laquelle rien n'est encore

écrit. » (III, 4) ; d'autre part l'intellect actif (**poiêtikos** / ποιητικός), dit parfois « agent », « principe causal » qui produit la connaissance, qui écrit sur la tablette. Or, tandis que l'intellect passif est corruptible, c'est-à-dire qu'il est associé à la déchéance du corps, l'intellect actif est « séparé », c'est-à-dire non lié au corps ; « il est sans mélange, impassible », et ainsi « immortel et éternel » (III, 5). Le sens métaphysique apparaît dans la *Métaphysique* : Dieu est l'Intelligence elle-même ; il est donc l'Esprit, réalité première et parfaite ; le **Noûs** est ici la plus divine des réalités ; il est l'Acte même de penser (*Met.*, Λ, 9). v. **noêsis**. Aristote oppose en outre l'intellect spéculatif (**noûs dianoêtikos** ou **noêtikos**), qui s'applique aux objets mentaux, à l'intellect pratique (**noûs praktikos**), qui s'applique aux réalités sensibles (*De an.*, III, 7).

Plotin suit Aristote. D'une part, psychologiquement : « Il y a d'un côté l'intellect raisonnant (**logizôménos**), et de l'autre celui qui possède les principes du raisonnement. Cette faculté de raisonner n'a pas besoin d'un organe corporel..., elle est séparée et sans mélange avec le corps. » (V, I, 10). D'autre part métaphysiquement, la place du **Noûs** est quelque peu relative : il est la deuxième des Hypostases qui constituent la Réalité originelle. La première, absolu et premier Principe, est l'Un (**hén**) ou le Bien (**agathon**) ; la seconde est l'Esprit, ou **Noûs**, qui en procède nécessairement de toute éternité ; bien que second, ce **Noûs** possède un ensemble d'attributs qui en font un absolu : il est le lieu des Essences platoniciennes, l'Intelligence en acte d'Aristote, la Beauté éternelle, l'Être, la Puissance créatrice (V, I, 5-7, 10 ; II ; III, 1-12 ; IV, 2 ; VI, 4 ; VIII, 3, 5 ; IX, 3-9 ; I, VIII, 2). L'homme, par son propre esprit, participe du **Noûs** absolu ; aussi est-il immortel. C'est cet esprit qui est l'instrument de la contemplation des Idées, les Intelligibles (**noêta**) et fait accéder l'homme à la vérité (V, I, 11 ; III, 3, 5-8). Aussi est-il l'essence de l'homme : « le propre de l'homme, c'est la vie selon l'esprit » : **bios kata ton nouin** / βίος κατὰ τὸν νοῦν (I, IV, 4, 10).

Marc Aurèle va plus loin et assure que « l'esprit de chacun de nous est un dieu. » (XII, 26).

Pour Proclus, l'Esprit est multiple ; il n'y a pas seulement l'Esprit, qui procède de l'Un, mais des esprits (**noî** / νοῖ), qui participent de l'Un. Tout esprit est divin, acte, se pensant lui-même, substantiel, indivisible, générateur d'idées (*Théologie*, 160-183).

nûn (to) / νῦν (τό) : l'instant.

Textuellement : « le maintenant ». « L'instant est la continuité du temps, car il relie le passé au futur. » (Aristote, *Phys.*, IV, 13)

oïkonomia (hê) / οἰκονομία (ῆ) : l'économie domestique.

Politique. L'art des trois rapports qui existent au sein de la famille, et se répèteront au sein de l'État : le rapport despotique (**despotikê**), entre le maître et l'esclave ; le rapport conjugal (**gamikê**), et le rapport de puissance paternelle (**teknopoiétikê**). (Aristote, *Pol.*, I, III, 2).

oïkos (ho) / οἶκος (ό) : la famille.

Chez Aristote, image et origine de l'État (*Pol.*, I, II).

oligarchia (hê) / ὀλιγαρχία (ῆ) : l'oligarchie.

Gouvernement fondé sur la richesse (Platon, *Rep.*, 550c-553a). L'homme oligarchique est guidé par la convoitise et la pusillanimité (Platon, *Rep.*, 553c-555b). Aristote distingue quatre sortes d'oligarchie : censitaire, par cooptation, héréditaire, dynastique (*Pol.*, IV, V, 1-2).

on (to) / ὄν (τό) : l'être. Latin (tardif¹) : *ens*. Pluriel : *onta* (ta)

Participe présent neutre substantivé du verbe **eînaï** / εἶναι : être (1^{re} pers. sing. : **eîmi** / εἰμί : je suis). Traduction littérale : *l'étant* : l'être qui est.

L'**ontologie** (mot forgé au XVII^e siècle par Clauberg) est la partie de la métaphysique qui étudie l'être comme notion universelle (de **ontos** / ὄντος, génitif de **on**).

Double signification : **a.** L'être singulier, l'existant. **b.** l'acte d'être, le fait d'être ; et de là : l'être en général, pris abstraitement ; qui peut devenir, chez Platon : l'Être en soi, l'Essence de l'Être, Réalité intelligible.

Aristote opère des distinctions plus subtiles : **a.** être par accident (**kata sumbebêkos** / κατὰ συμβεβηκός) ; qui s'exprime par le prédicat : l'homme est *musicien* ; et être par soi (**kath'hauto** / καθ' αὐτό) qui s'exprime par le sujet (v. **autos**). **b.** L'être comme vrai, par affirmation de l'existence (l'être est ici contraire du non-être : **mê on** / μὴ ὄν). **c.** Être en acte (**entélécheia** / ἐντελέχεια) : *voyant* = voyant actuellement tels objets ; et être en *puissance* (**dunamei** / δύναμει, datif) : *voyant* = capable de voir les objets (*Met.*, Δ, 7, E, 2-4, K, 8-9).

C'est avec Parménide que commence la philosophie de l'Être, avec l'emploi systématique du mot **on**. Il arrive qu'on le trouve avant lui au sens concret : *les êtres* (Philolaos, in Stobée, *Ecl.*, I, 21). On attribuait à Archytas, dans l'antiquité, deux ouvrages de facture plus tardive : un traité *des Principes* (**Pêri archôn** / περὶ ἀρχῶν) et un traité *De l'Être* (**Pêri ontos** / περὶ ὄντος) dans lequel le mot **on** est employé couramment au sens d'être en général ; la plupart des critiques, à cause de ce vocabulaire, rejettent l'authenticité de ces traités ; mais il ne faut pas oublier qu'Archytas († v. 380), s'il est pythagoricien, est de deux générations plus jeune que Parménide († v. 450), et qu'il a connu son œuvre ; en outre, il emploie le dialecte dorien en usage en Grande Grèce : **ta éonta** / τὰ εόντα pour **ta onta** (Stobée, *Ecl.*, I, 35 et II, 2). D'ailleurs, Socrate, contemporain d'Archytas, connaît bien la doctrine des Éléates et emploie leur vocabulaire : « Les uns, constate-t-il, croient que l'être (**to on**) est unique (**hén** / ἓν) (Xénophon, *Mem.*, I, I, 14). Euclide de Mégare, élève de Socrate, identifie le non-être avec le mal, puisque l'Être est le Bien. Gorgias, autre contemporain d'Archytas, jongle avec **on** et **mê-on** dans le pur style éléatique. Il change d'ailleurs ici ou là de terminologie, en adoptant **eînaï** à la place de **on** dans sa fameuse proclamation nihiliste transmise par Aristote : « Rien (**oudén**) n'existe (**ouk eînaï**) ; si quelque chose existe, il est inconnaissable (**agnôston** / ἄγνωστον) ; s'il existe et s'il est connaissable, il ne peut se manifester aux autres. » (*Sur Mélissos, Xénophane et Gorgias*, V. cf. Sextus Empiricus, *Adv. log.*, I, 65-87).

En fait, l'ouvrage de Gorgias, *Du non-être et de la nature*, qui ne nous est pas parvenu, est une réponse à Parménide, ou plus exactement à son ontologie absolutiste. Celle-ci part d'un double axiome irréfutable : l'Être est, et le non-être n'est pas. Donc, il n'y a qu'un seul Être (l'Un) ; car s'il y en avait un deuxième (comme la dyade — **duas** — de Pythagore), il serait le non-Être, c'est-à-dire rien. De là la perfection de l'Être : « L'Être est increé et impérissable, car seul il est parfait, immuable et éternel. »

1. Le verbe *esse* (être), en latin, n'a pas de participe ; **on** était donc intraduisible. Ce fut au Moyen Âge que l'on retrouva un lointain participe présent, utilisé par de rares auteurs. Mais on traduisait encore volontiers le participe **on** par l'infinitif **esse** : « Agens sequitur esse » (« L'agir découle de l'être »).

« L'Être n'est pas non plus divisible, puisqu'il est tout entier identique à lui-même. » (fr. VIII, 3-5, 22). Même doctrine chez Méliossos, avec l'argument tiré du changement : « Si l'Être (**éon** / ἐόν) changeait, ce qui est périrait et ce qui n'est pas (**oux éon** / οὐκ ἐόν) apparaîtrait » (fr. VIII, 6). Contre l'éléatisme s'érige l'atomisme de Leucippe et de Démocrite qui « prennent pour éléments le plein et le vide, qu'ils appellent respectivement l'Être et le non-être. » (Aristote, *Met.* A, 4).

C'est aussi contre la doctrine de l'Être de Parménide que Platon réagit dans le *Parménide* et le *Sophiste*, mais d'une façon toute différente de Gorgias. Dans le premier dialogue, il expose que l'Être véritable est l'Essence (**eïdos** / εἶδος), qui est multiple, et se partage l'Être, qui est ainsi l'Universel, à la fois un et multiple (162a-b, etc.). Dans le second, il montre que, à partir du moment où il y a pluralité dans l'Être, tout être est à la fois être et non-être, être en tant qu'il participe de l'Être, non-être en tant qu'il participe du non-Être (240b-258c) ; le sort de l'ontologie, jetée dans une impasse par Parménide qui niait le principe d'altérité au nom du principe d'identité, en sort avec Platon. Celui-ci saisit l'occasion pour établir les cinq genres suprêmes (**eïdê megista** / εἶδη μεγίστα) des Essences éternelles : l'Être (**to on**), le repos, le mouvement, le même et l'autre (v. **génos**). Déjà, dans le *Phédon* (78c-d), Platon avait montré que « dans chaque chose, ce qui est (**ho esti** / ὅ ἐστι) toujours, c'est-à-dire son être (**to on**), c'est l'Essence unique qui est en soi et par soi » (**auto kath'hauto**). v. **autos**.

Chez Aristote, la philosophie première (**hê prôtê philosophia** / ἡ πρώτη φιλοσοφία), ce que nous appelons la métaphysique, est la science de l'Être en tant qu'Être (**to on hê on** / τὸ ὄν ἡ ὄν) (*Met.*, Γ, 1 ; E, 1 ; K, 3), c'est-à-dire qu'elle n'étudie pas tel ou tel genre d'êtres, mais l'Être en tant qu'universel (**katholou**). Car « tout ce qui est est dit être en vertu de quelque chose d'un et de commun, bien qu'en des sens multiples. » (*ibid.*, K, 3)

Pour Plotin, l'Être qui mérite véritablement ce nom, c'est l'être vraiment être (**on ontôs on** / ὄν ὄντως ὄν) (III, VI, 6), qui n'existe que dans le monde intelligible (IV, III, 5), et est en même temps l'objet de sa propre pensée (V, V, 1). Ce qui rapproche Plotin d'Aristote. v. **noûs**.

orexis (hê) / ὄρεξις (ή) : la tendance.

Chez Aristote, l'un des trois éléments de la connaissance humaine, avec la sensation (**aïsthêsis**) et la pensée (**noûs**). Elle s'exprime par deux mouvements opposés : la recherche (**diôxis**) et la fuite (**phugê**). (*Éth. Nic.*, VI, 11). Chez Épictète, fait partie de ce qui est « de **nous** » : **eph'hêmin** / ἐφ' ἡμῖν. (*Manuel*, I, 1)

ouranos (ho) / οὐρανός (ό) : le ciel. Transl. usuelle : uranos.

Signification plus habituelle : l'univers. « Le ciel tout entier, ou monde. » (Platon, *Timée*, 28b). Aristote publie un traité *Du ciel* (**Péri ouranou**), pour montrer que l'univers (**pân**) est parfait (**téléion**) (I, 1).

Dérivé : **ouranios** / οὐράνιος : céleste. « L'amour céleste : **érôs ouranios** » (Platon, *Banquet*, 206c).

ousia (hê) / οὐσία (ή) : la substance, l'être, l'essence. Latin : substantia.

ousia est un substantif dérivé d'**ousa**, participe féminin du verbe **eînaï** / εἶναι : être. Le neutre en est **on** / ὄν : l'étant, l'être. L'**ousia** signifie donc *ce qui est*, ce qui existe véritablement en dehors de notre pensée.

Le terme est employé par les auteurs non philosophes au sens d'*avoir* : les biens, la richesse, la fortune ; ce qui peut sembler paradoxal, mais qui ne l'est nullement : pour le commun, ce qui a de la réalité et de la consistance, c'est ce qu'on possède d'utile et de rentable. Les philosophes emploient spécifiquement **ousia** en un double sens : la réalité, c'est-à-dire l'être en tant qu'existant ; l'essence, c'est-à-dire la nature de cet être.

On trouve le terme chez Héraclite, quand il déclare que la substance des choses est soumise au changement : **métabolê**. (fr. 91)

C'est avec Platon que le mot s'installe dans la philosophie ; il lui confère des sens divers, notamment l'Être ; dans le *Théétète* (185c) : **ousia** et **mê eînaï** / μὴ εἶναι = être et non-être, mais toujours dans l'esprit du sens premier, et surtout :

• *L'Essence éternelle* (autrement **eîdos** / εἶδος), la Réalité métaphysique transcendante au monde sensible. Ici, substance et essence désignent le même Être. « Il faut poser, pour chaque Réalité (absolue : **ousia**) l'existence par elle-même (**kath'hautên**). » (*Parménide*, 133c) « La réalité vraiment existante (**ousia ontôs**¹ **ousa** / οὐσία ὄντως οὐσα) est sans couleur, sans figure, sans toucher, ne peut être contemplée que par l'Intelligence (**noûs**), guide de l'âme. » (*Phèdre*, 247c). « Quand je parle de Grandeur, de Santé, de Force... il s'agit de la Réalité (**ousia**). » (*Phédon*, 65d) Le terme désigne nettement ici à la fois la substance et l'Essence éternelle. Même signification quand Platon assigne à la raison supérieure (**noêsis**) la tâche de s'élever jusqu'à l'**ousia** (*Rep.*, VII, 523a).

• *L'essence des choses, leur nature*. Les hommes ignorent habituellement l'essence (**ousia**) de chaque chose (*Phèdre*, 237c). Les réalités connaissables tiennent du Bien (**agathon**) l'être et l'essence : **eînai kai ousia** (*Rep.* VI, 509b). Au livre II de la *République* (359a), Platon tente de définir « la nature de la justice » (**ousia dikaïosunês**).

C'est Aristote qui a systématiquement traité de sa notion d'**ousia** comme substance, selon trois plans : logique, physique, métaphysique.

• *Logique*. D'abord par approche négative : « La substance, au sens le plus fondamental, c'est ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet. » (*Cat.*, V, 2a). Ce qui veut dire : qu'elle n'est pas un prédicat (dans « la neige est blanche », blanche ne peut être substantif) ; et qu'elle ne peut appartenir à une réalité comme caractère propre, qu'elle ne peut avoir d'existence comme mode d'un autre être. Puis approche positive : l'**ousia**, c'est le sujet logique, ce dont le reste est affirmé (*Cat.*, V, 4b). De là une première conclusion : la substance est la première catégorie de l'être (*Met.*, Z, 1).

• *Physique*. Puisque l'**ousia** est sujet, elle est concrète ; et le premier sujet concret qu'offre l'expérience, c'est le sujet sensible, qui appartient à la *nature*, et qui est objet de science physique. La matière elle-même doit être considérée comme substance universelle (*Met.*, H, 1, 8 ; A, 2 ; *De gen.*, I, 4). C'est dans la substance physique que s'opère le changement (*Phys.*, I, 4) ; c'est par elle que s'expliquent la génération et la corruption (*ibid.*, I, 7). De là la théorie hylémorphique : toute substance physique est composée de matière (**hulê** / ὕλη) et de forme (**morphê** / μορφή).

• *Métaphysique*. La métaphysique, ou philosophie première (Aristote ignore le terme métaphysique) est la science de la substance (*Met.*, Γ, 2 ; B, 2 ; Z, 1 ; Δ, 8). La substance, dit Aristote, peut être envisagée de quatre points de vue : la *quiddité* (**to ti ên eînai** / τὸ τί ἦν εἶναι), c'est-à-dire ce que la chose est « par soi », autrement dit par aucune des qualités qui la concernent, mais par sa réalité propre : une existence indépendante ; l'*universel* (**katholou**) et le *genre* (**génos**), car cette essence est semblable en tous les êtres qui admettent la même définition ; enfin le *substrat*, ou sujet (**hupokeîmenon** / ὑποκείμενον) (*ibid.*, Z, 4). Cette notion rejoint celle de la quiddité ; en effet, si la substance est indépendante de ses qualités et, restant toujours ce qu'elle est, ne change pas, elle est le siège, le sujet des qualités (les accidents : **sumbêbêkota**) et du changement. La substance individuelle, qui seule possède la quiddité, est la véritable **ousia** ; on peut cependant attribuer aux essences universelles et aux genres l'appellation de substances secondes (*Cat.*, V).

Les stoïciens considèrent qu'il y a une substance universelle (**hê ousia tôn holôn**, Marc Aurèle, VI, 1), mais ils ne cherchent pas à définir cette notion. Il n'y a pas de substances individuelles, puisque tout être est un fragment du Tout unique.

Plotin emploie **ousia** dans les mêmes sens que Platon :

• *L'Être, la Réalité*. « C'est dans le Monde intelligible que se situe la Réalité véritable : **hê alêthê ousia** » (IV, I, 1). « La sagesse véritable, c'est l'Être : **ousia** » (V, VIII, 5). « Ce que nous appelons Réalité (**ousia**) au sens premier, ce n'est pas l'ombre de l'Être, mais l'Être lui-même. » (V, VI, 6).

• *L'essence des choses*. L'âme « tient tout ce qu'elle a de son essence » (VI, II, 6). « Chacun est, par son corps, éloigné de son essence ; mais, par son âme, il en participe. » (VI, VIII, 11). « Dans nos recherches sur l'essence de l'âme... » (V, II, 1).

• Cependant, il se souvient d'Aristote quand il évoque la substance comme composé de forme (**eîdos**) et de matière (**hulê**) (VI, I, 3 ; III, 3).

pân (to) / πᾶν (τό) : le tout. Latin : *omnia*.

L'ensemble des réalités sensibles, l'univers. v. **holon, cosmos**.

Grammaticalement, **pân** est d'abord un adjectif indéfini neutre (latin : *omne*) dont le masculin est **pâs** / πᾶς. Puis ce neutre est substantivé pour désigner une totalité.

1. **ontôs** est un adverbe dérivé d'**on** : l'être : *réellement, véritablement*. Cette expression concentrée emploie trois fois un terme qui se réfère à l'être.

Le terme n'est guère employé par les philosophes. On le trouve cependant dès les origines. Archytas de Tarente aurait composé un traité *Du Tout* (**Péri tou pantos** / περὶ τοῦ παντός). On le rencontre occasionnellement chez Héraclite (fr. 50), Archélaos (D. L., II, 17), Parménide (*ibid.*, VIII, 22, 48), Mélissos (*ibid.*, VII, 1). Socrate, selon Xénophon, employait le terme au pluriel (**ta panta** / τὰ πάντα) pour rappeler cette notion employée par ses prédécesseurs (*Mém.*, I, I, 11) ; Platon l'évite au point qu'il ne figure pas dans le savant *Lexique* platonicien d'Édouard des Places. On le trouve cependant dans le *Timée* (28b, 40b), quand il présente la terre fixée sur l'axe qui traverse le Tout, et se demande s'il y a quelque différence de signification entre l'ensemble (**to holon**) et le Tout. Aristote l'adopte dans le *De caelo* pour désigner l'univers. C'est aussi le terme dont se sert Épicure, dans sa lettre à Hérodoté (D. L., X, 39, 41). C'est Plotin qui recourt à lui le plus souvent, bien que parcimonieusement encore, notamment dans la première *Ennéade*, pour opposer le Monde intelligible, qui est le Tout véritable, au monde visible, qui n'est que l'image de ce Tout (VI, V, 2).

paradéigma (to) / παράδειγμα (τό) : le Modèle. Transl. usuelle : *paradigma*. Latin : *exemplar*.

Les *paradéigmata* sont, chez Platon, les Essences éternelles en tant qu'elles sont les modèles sur lesquels sont venues à l'être les réalités sensibles.

Le mot est composé du radical **déik-**, qu'on retrouve dans le verbe **déiknunaï** / δεικνύναι, montrer (1^{re} personne sing. : **déiknumi**), et de la proposition **para**, qui désigne une origine, un point de épart. Le *paradigme* est ce qui se manifeste d'en haut.

Dans le *Timée* (28a-b), on assiste à la formation du monde sensible. Le Demiurge façonne la matière primitive les yeux fixés sur le *Paradigme*, c'est-à-dire sur le Monde intelligible. Désormais, il y a trois types d'être : le Modèle « intelligible et immuable », la copie (**mimēma** / μίμημα), visible et sujette à la naissance ; et leur intermédiaire, l'ensemble des quatre éléments : eau, feu, air, terre, sans cesse en devenir et en mutation (*Timée*, 48e-49b). Dans la *République* (V, 472d-c), Platon nous montre un modèle d'État parfait, dont l'homme politique doit réaliser la copie.

Aristote n'emploie le terme que pour rappeler et critiquer la théorie platonicienne (*Met.*, M, 5). Plotin au contraire l'adopte ; mais il va chercher plus haut la causalité : l'Auteur du monde sensible est le même que celui du Monde intelligible (II, IX, 5). Mais, ailleurs, Plotin fait de l'Esprit (**Noûs**) à la fois la cause et le modèle du monde sensible (III, II, 1). Il y a aussi, pour l'âme humaine, des modèles de vie spirituelle (III, IV, 5), car les vertus sont comme des exemplaires dans l'Esprit (I, 7).

Synonyme : **archétupos (ho)** / ἀρχέτυπος (ὁ). Transl. usuelle : *archétypos*. Utilisé essentiellement par Plotin : c'est en Dieu que sont les modèles des vertus à pratiquer (I, II, 2). Ailleurs, le terme redouble celui de **paradeigma** : « L'Esprit est l'archétype et le paradigme de ce monde. » (III, II, 1).

pathos (to) / πάθος (τό) : la passion. Latin : *passio, affectio, perturbatio*. Plur. : pathê (ta) / πάθη (τά)

Ce terme a deux sens :

- *Métaphysique* : il est le contraire d'action, ou, plus précisément, non pas sujet qui pratique l'action, mais objet qui la reçoit.
- *Psychologique*. Il est le fait de subir, d'être contraint et mû par une force intérieure qui échappe à la volonté. C'est pourquoi **pathos** est aussi la souffrance, la douleur, la détresse ; le terme **pathê** / πάθη (ici féminin singulier) revêt exclusivement ce sens.

La racine grecque **path-** se retrouve en latin, où elle prend la même signification ; l'infinitif *pati* veut dire souffrir, dans les deux sens français : éprouver de la souffrance, et permettre. *Passio* (tardif) recouvre d'une part un sentiment intense et pénible, d'autre part une longue souffrance physique, comme en français : la passion du jeu, la Passion du Christ ou des martyrs. En français encore, on trouve issu du grec, *pathétique*, ainsi que les mots savants *pathologie*, *pathogène*, *névropathe*, etc. et du latin, *pâtir*, *patient*, *passif*, *passionnel*.

Composé : **apathês** / ἀπαθής impassible, qui n'est pas capable de souffrance.

Aristote oppose action et passion dès le traité *Des catégories*. Mais il les désigne par des infinitifs substantivés : **to poieîn** / τὸ ποιεῖν et **to pascheîn** / τὸ πάσχειν, l'agir et le pâtir (IX et X). Dans la *Métaphysique* (Δ, 21), **pathos** se traduit par le français *affection*, c'est-à-dire qualité, état qui affecte une substance.

Ce sont les stoïciens qui ont le mieux étudié la psychologie de la passion : elle est l'influence mauvaise de la sensibilité sur la raison. Chrysippe la définit « un mouvement irrationnel de l'âme » (Arnim, *Fragmenta veterum Stoicorum*, III, 113) ; Zénon, « un mouvement irrationnel (**alogos** / ἄλογος) et contraire à la nature » (**para phusin** / παρὰ φύσιν). Ce fait d'être un mouvement (**kinêsis** / κίνησις) la différencie d'autres états d'âme, la maladie et le vice, qui sont des affections continues, alors que la passion est occasionnelle. (Zénon, in D. L., VII, 110 ; Cicéron, *Tusc.*, IV, XIII, 30).

Deux problèmes posés par la passion.

- **Classification.** Dans le *Timée* (69d), Platon énumère incidemment cinq passions principales : plaisir, chagrin, hardiesse, crainte, espoir. Dans sa *Rhétorique*, Aristote consacre douze chapitres du livre II à ce thème : un aux passions en général, onze aux principales : colère, douceur, amour et haine, crainte, honte, bienfaisance, pitié, indignation, envie, émulation. Les stoïciens se sont évertués à rationaliser cet exercice, dans leurs multiples traités *Des passions*, dus notamment à Zénon, Chrysippe, Ariston, Sphéros, Hécaton, Hérillos. La liste classique semble celle de Zénon et d'Hécaton (D. L., VII, 110), et probablement d'Ariston, qu'il appelait lui-même un tétrachorde (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, XX, 108) : le chagrin (**lupê** / λύπη), la crainte (**phobos** / φόβος), le plaisir (**hêdonê** / ἡδονή), le désir (**épithunia** / ἐπιθυμία).

- **Valeur morale.** L'homme étant défini par la raison, et la passion étant contraire à la raison, elle se révèle contre-nature, et est de droit immorale. Ce sont particulièrement les stoïciens qui se sont étendus sur ce fait. Mais les passions viennent de l'extérieur, du monde sensible, et en tant que telles ne sont pas en mon pouvoir ; elles ne deviennent condamnables que lorsque je leur ai donné mon assentiment. (Épictète, *Entretiens*, III, XXIV, 20-24 ; IV, I, 82, 85, etc. ; Cicéron, *Tusc.*, II, XXV, 61 ; III, XXIX, 72 ; etc.).

péras (to) / πέρας (τό) : la fin, le terme, l'achèvement.

Être qui est métaphysiquement achevé, parfait. v. son négatif : **apeiron**.

phaînoménon (to) / φαινόμενον (τό) : l'apparence. Plur. :

phainomena . Transl. usuelle : *phénoménon*. Latin : *species*.

Ce qui apparaît de la réalité. Au pluriel, parfois : les événements.

Participe neutre substantivé du verbe **phaînestaî** (1^{re} pers. sing. : **phaînomai**) : apparaître. C'est donc ce que les sens connaissent seulement de la chose. La notion habituelle est celle d'une insuffisance (l'apparence ne nous fait pas connaître la réalité) ou même d'une illusion (l'apparence trahit la réalité).

L'emploi du mot est rare jusqu'à Aristote. On le trouve une fois chez Anaxagore : « Les apparences sont le visage de l'invisible. » (fr. 21a), et quelquefois chez Platon : les œuvres d'art sont « choses apparentes, mais non pas des êtres doués de réalité » (*Rep.* X, 596e) ; leur auteur ne connaît rien de l'être, mais seulement de l'apparence (*ibid.*, X, 601b). Aristote commence à l'employer au sens scientifique : les phénomènes des sphères, du soleil et de la lune (*Met.* Λ, 8, 1073b). C'est aussi dans le même sens que l'utilise Épicure, au long de sa *Lettre à Pythoclès*, dont l'objectif est de « faire connaître les phénomènes du ciel. » (D. L., X, 84-126). Quant à Sextus Empiricus, s'efforçant de définir le scepticisme qu'il professe, il écrit : « C'est la faculté d'opposer les phénomènes aux concepts de toutes les façons possibles. » (*Hypot.*, I, 5).

phantasia (hê) / φαντασία (ή) : l'imagination.

Faculté de l'âme humaine de créer des images immanentes.

Le radical **phan**, lui-même issu de la racine **phao**, la lumière, indique l'apparence. On le trouve dans le verbe **phaîneîn** / φαίνειν : faire paraître (futur, **phanô**) et son passif **phaînesthaî** / φαίνεσθαι (1^{re} pers. sing. : **phaînomai**), apparaître. Participe neutre : **phaînoménon** / φαινόμενον, l'apparence, le phénomène. La **phantasia** est, au premier sens, une apparence ou une image, c'est-à-dire une apparition ou un simulacre de la réalité.

Platon emploie incidemment ce mot, soit au sens d'apparence (Dieu est simple et il ne nous trompe pas à l'aide de simulacres, *Rép.* II, 382c), soit au sens de faculté imaginatrice (imagination et sensation sont une même chose, *Théétète*, 152c). Aristote la traite essentiellement comme

faculté dans le *De anima* (III, 3) en insistant sur ce fait qu'elle est différente de la sensation (*aïsthésis*) et de la pensée (*dianoia*) : elle est « mouvement né de la sensation ». Pour Épicure, la **phantasia** est toujours vraie (Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, 203). Les stoïciens emploient le mot **phantasia** en un double sens. D'une part, elle est l'apparence (trompeuse) qui s'oppose au phénomène (**phaînoménon**), qui est le fait normal (Épictète, *Manuel*, I, 5). En cela, le malheur est pure apparence, puisqu'il est un jugement de valeur que nous portons sur le fait réel. D'autre part, **phantasia** a le sens plus large de *représentation* ; si la source des *passions* (**pathê** / *πάθη*) n'est pas de moi, ce qui est de moi, grâce à la raison, c'est l'usage (**chrêsis**) des représentations (Épictète, *Entretiens*, III, XXIV, 69 ; III, 1 ; II, 42). Notre raison ne doit donner son assentiment qu'à une représentation compréhensive (**phantasia kataleptikê**), c'est-à-dire claire et évidente (*ibid.*, III, VIII, 3 ; D. L., VII, 54). Par contre, les sceptiques (Pyrrhon, Timon, Énésidème) déclarent qu'il n'y a pas de différence entre représentation et phénomène, puisque nous prenons constamment l'une pour l'autre (D. L., IX, 107). Plotin définit la **phantasia** : « le choc reçu par la partie irrationnelle de l'âme par un objet extérieur. » (I, VIII, 15).

philia (hê) / φιλία (ή) : l'amitié. Latin : *amicitia*

Lien affectif entre deux êtres humains. Dérivé du verbe **philô** / *φιλῶ*, j'aime.

L'amitié est considérée par les philosophes grecs comme une vertu, ou du moins, comme l'écrit Aristote, « elle s'accompagne de vertu » (*Éth. Nic.*, VIII, I, 1). Ils prennent le mot au sens étroit d'affection réciproque, alors que la **philia** a un sens bien plus large.

L'amitié comme lien privilégié est célébré déjà par Pythagore, pour qui elle est une égalité : **isotês** / *ἰσότης* (Jamblique, *Vie de Pythagore*, 162), et « l'ami est un autre moi-même¹ » (Ps-Plutarque, *Vie d'Homère*, 151) ; Pythagore serait même allé jusqu'à dire que l'amitié est « la fin de toute vertu » (Proclus, *Commentaire du Premier Alcibiade*, 109c). Ces définitions entrent dans la théorie générale de l'harmonie, qui unit les parties dans l'univers, les facultés mentales dans l'esprit, et les vertus

chez le sage. Platon emploie incidemment **philia**, par exemple dans le *Phèdre* (2131e), quand il parle de l'homme qui mérite notre amitié.

C'est Aristote qui étudie la **philia** avec le plus d'intérêt et d'ampleur, dans le livre VIII de l'*Éthique nicomachéenne*, qui constitue un véritable traité de l'amitié. Celle-ci, pour être véritable, doit répondre à trois critères : la bienveillance mutuelle, la volonté du bien, la manifestation extérieure des sentiments (II, 4) ; l'amitié parfaite est celle des bons, qui se ressemblent par la vertu (III, 6). Épicure estime que toute amitié est désirable, mais commence par l'utilité (*Sentences*, 23). Les stoïciens, considérant tout sentiment comme blâmable parce que contraire à la raison, estiment cependant que l'amitié est l'une des vertus les plus hautes et les plus indispensables ; et Épictète insiste précisément sur ce point qu'elle est le fait du seul sage, car, comme elle réclame d'aimer l'autre pour lui-même et pour un commun bien spirituel, elle est impraticable par celui qui est inconstant et soumis aux passions (*Entretiens*, II, XXII, 3-7).

Empédocle, selon Aristote, expliquait le mouvement du monde par l'Amitié (**philia**) et la Haine (**neikos**), qui unissent et désunissent les éléments du monde, provoquant tour à tour l'un et le multiple (*Phys.*, VIII, 1 ; A, 4). Or, le poème *De la nature* d'Empédocle, reconstitué par Diels, n'emploie pas le terme **philia**, mais son synonyme **philotês** / *φιλότης*, qui a un sens plus fort (fr. XVII, 7, 20 ; XIX ; XX, 2, 8 ; XXVI, 5 ; XXXV, 4, 13). Par contre, il emploie une fois la forme **philiê** / *φιλίη* (fr. XVIII).

philosophia (hê) / φιλοσοφία (ή) : la philosophie. Latin : *philosophia*

Amour de la sagesse.

L'inventeur du mot philosophie, nous dit Diogène Laërce, fut Pythagore. Il considérait que nul homme ne pouvait se dire sage, et que la sagesse était le privilège des dieux. Aussi préféra-t-il s'appeler *philosophos*, c'est-à-dire « amoureux de la sagesse » (Intr. 12 ; Lactance, *Institutions divines*, III, 2 ; Cicéron, *Tusc.*, v, 8-9 ; St Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 2). Paradoxalement, cette modestie le fit considérer comme un sage ; Ion de Chios chantait qu'il avait dépassé tous les autres par sa sagesse (D. L., I, 120).

1. ὁ φίλος ἄλλος ἐστὶν ἐγώ.

Pour Platon, le philosophe est « celui qui aime à contempler la vérité » (*Rep.*, V, 475e), et qui, grâce à cet amour, est capable d'atteindre à l'Être immuable (*Rep.*, VI, 484b). Ainsi acquiert-il la totalité de l'intelligence des choses divines et humaines (*Rep.*, VI, 486a, 490a-b). Mais, pour la pratiquer, il faut être mort au monde sensible (*Phédon*, 64c-67e). À cette doctrine intellectuelle et mystique, la *République* ajoute une doctrine politique : le philosophe est le seul homme qui soit apte à gouverner l'État ; car lui seul, contemplant les Essences éternelles, est capable de modeler la cité terrestre sur l'Idée de Justice (VI, 501b-c).

Aristote professe une notion voisine : la philosophie est « la science de la vérité » : ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας (*Met.*, α, 1, 953b). Mais l'objet de cette science n'est pas la réalité transcendante des Essences, qu'Aristote ne reconnaît pas : il s'agit donc d'une vérité intérieure à l'intelligence humaine. Cependant, comme la philosophie vise à atteindre la science, qui est quelque chose de divin, elle est la plus enviable des activités (*Met.*, A, 2, 983a). Aristote avait écrit un traité *De la philosophie* (*Péri philosophias*) en trois livres, dont il nous reste trente-deux fragments.

Prôté philosophia (hê) / πρῶτη φ. (ή) : la philosophie première.

Terme par lequel Aristote appelle ce que nous nommons la métaphysique.

philotês (hê) / φιλότης (ή) : l'affection, l'amour, l'amitié.

Mot employé par Empédocle pour *philia*.

phobos (ho) / φόβος (ό) : la crainte.

L'une des quatre passions principales chez les stoïciens (D. L., VII, 112). v. *pathos*.

phora (hê) / φορά (ή) : le mouvement local (Aristote, *Cat.*, XIV).
v. *kinêsis*

phronêsis (hê) / φρόνησις (ή) : l'intelligence.

Mot aux sens divers : *la sagesse*, chez Bias (D. L., I, 88) et Cléobule (*Sentences*, 21) ; *la pensée* chez Héraclite (fr. 2) ; *l'intelligence divine*, chez Socrate (Xénophon, *Mem.*, I, V, 17) ; *la pensée pure*, chez Platon

(*Phédon*, 68b, 79d, etc.) ; le *discernement moral* (« la prudence ») chez Aristote (*Éth. Nic.*, VI, V ; *Pol.*, IV, IV, 11).

phthisis (hê) / φθίσις (ή) : la diminution. Transl. usuelle : *phtisis*.

L'une des formes du changement (Aristote, *Cat.*, XIV). v. *kinêsis*.

phthôra (hê) / φθωρά (ή) : la corruption. Transl. usuelle : *phtora*. Latin : *corruptio*.

Destruction d'une substance sensible. Aristote en traite dans son traité *De la génération et de la corruption* : Πéri γένεσέος καὶ φθωρᾶς. Pythagore enseignait que la matière (*hulê*) est soumise à la corruption (Aétius, I, XXIV, 3).

Adjectifs dérivés : *phthartos* / φθαρτός. Transl. usuelle : *phtartos* : **corrompu, détruit ; corruptible, destructible**. « Une substance doit nécessairement être éternelle ou corruptible » (Aristote, *Met.*, 3). « Les êtres éternels sont antérieurs aux êtres corruptibles. » (*ibid.*, Θ, 8). L'intellect passif est corruptible (Aristote, *De an.*, III, 5). Aristote applique aussi cette notion à la politique : la destruction d'un pouvoir (*Pol.* V, X, 38). v. *aphthartos*.

phusis (hê) / φύσις (ή) : la Nature. Transl. usuelle : *physis*. Latin : *natura*

Le substantif *phusis* est dérivé du verbe *phuô* (φύω), qui veut dire je fais croître, je fais naître, et, à la forme moyenne, *phuomai* (φύομαι) : je pousse, je crois, je nais. La nature se manifeste comme une puissance autonome qui possède, qui communique et qui organise la vie. Deux sens :

- *Nature universelle*. Si le monde est, matériellement, un Tout, un ensemble, la Nature se présente, formellement, comme l'Ordre du monde, comme la loi qui règle les phénomènes et l'âme qui vivifie le corps.

- *La nature intime de chacun*. L'essence.

Dans son lexique philosophique (*Met.*, Δ, 4), Aristote tente de trouver une définition de la **phusis**. Et pour cela, selon sa méthode habituelle, il passe en revue les différents sens :

- la génération (**génésis** / γένεσις) des êtres doués de croissance. C'est là le sens étymologique ;
- la cause interne de la croissance, la loi immanente à la vie ;
- la matière première des êtres (l'airain, le bois) ;
- la substance (**ousia** / οὐσία) des êtres naturels.

Conclusion : la nature, dans son sens premier principal, c'est la substance des êtres qui ont en eux le principe de leur mouvement.

• *Nature universelle*. L'emploi du mot est ancien dans l'histoire de la philosophie. Les premiers ouvrages qui exposaient le système du monde ont été des traités *De la Nature* (**Peri phuséôs** / περὶ φύσεως). Ainsi auraient écrit Thalès, Phérécyde de Syros (*De la Nature et des dieux*), plusieurs membres de l'école pythagoricienne (Brontinos, Alcméon, Milon, Philolaos), Xénophane, Parménide, Zénon d'Élée, Empédocle et Anaxagore. Pour Pythagore, la Nature était plus que le monde sensible, car Porphyre explique qu'elle contenait, outre ce monde et les hommes qui l'habitent, les dieux immortels (*Vie de Pythagore*, 48).

Il en va de même pour Platon. Il flétrit ses devanciers « qui ont fait des recherches sur la Nature » pour avoir émis des doctrines impies ; ils ont en effet appelé Nature la Tétrade des quatre éléments, terre, eau, air, feu, en faisant d'eux les premières qualités de toutes choses, sans se soucier de l'âme spirituelle (*Lois*, X, 891b-d). Aussi rassemble-t-il sous le concept de **phusis** tous les êtres, matériels et spirituels, produits par une puissance originelle. Dans le *Phèdre* (270c), il fait de la Nature la Loi spirituelle qui régit l'univers.

Aristote consacre à **phusis** tout le second livre de sa *Physique*, car celle-ci est « la science de la Nature ». Elle a pour objet les êtres en mouvement (**kinoûména** / κινούμενα), alors que la métaphysique a pour objets les causes et les principes inchangeables (« immobiles ») dont les êtres naturels tirent leur origine.

Pour les stoïciens, la Nature est le Tout et l'absolu. Le monde est « un vivant unique, composé d'une seule substance et d'une seule âme » (Marc Aurèle, IV, 40) et l'ordre qui la gouverne, c'est la Nature. Ainsi, la nature régit éternellement le Tout par des lois rationnelles nécessaires et parfaites. Elle est donc divine (D. L., VII, 89, 135, 147). Épicure avait composé un traité *De la Nature*, qui n'est pas arrivé jusqu'à nous. Il saisit

pourtant d'autres occasions d'en faire l'éloge : elle est immortelle et bienheureuse, siège de l'ordre et de l'unité (*Lettre à Hérodoté*, in D. L., X, 79). Parmi les désirs, les uns sont naturels (au masc. sing. **phusikos**) et nécessaires, d'autres naturels et non nécessaires, d'autres enfin ni naturels ni nécessaires ; ce sont les premiers qui aboutissent au véritable plaisir, source du bonheur (*Lettre à Ménécée*, in D. L., X, 149). Pour Plotin, la Nature est la forme de l'Univers ; elle est ainsi une âme ; non pas l'âme du monde, mais une âme seconde produite par l'âme première, et qui possède sensations et intelligence (III, VIII, 2-4). « Une nature unique (**mia**) rassemble tous les êtres : c'est un grand dieu. » (V, V, 3).

Locution : **kata phusin** / κατὰ φύσιν (accusatif) : conformément à la Nature. Très employée par les stoïciens. Mais aussi par le péripatéticien Critolaos (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, XXI, 129).

• *Le caractère intime et permanent d'un être* : sa nature, universelle ou individuelle.

Philolaos parle de la nature du nombre, qui est « maîtresse de connaissance » (Stobée, *Ecl.*, Intr.). Jamblique rapporte que les premiers pythagoriciens étaient conscients de l'importance de leur nature (*Vie de Pythagore*, 175). Diogène d'Apollonie constate que chacun des quatre éléments est différent des autres par sa nature (fr. 2) ; Héraclite que les jours ont tous la même nature (fr. 106). Socrate, nous dit Xénophon, ne discutait pas sur la nature de l'univers (**phusis tôn pantôn**¹) (*Mém.*, I, I, 10). Platon emploie abondamment ce sens : il évoque la nature de l'homme (*Lois*, XI, 923b, 931e ; IX, 874e), la nature de l'âme (*Rep.* X, 611b, 612a), la nature du philosophe (*Rep.*, III, 410b), la nature du Bien (*Philebe*, 32d), de la justice (*Rep.* III, 358e), de la Beauté éternelle (*Rep.*, V, 476b). Aristote montre comment, dans la Nature, chaque réalité a des attributs qui font sa nature : celle du feu est de se porter vers le haut ; de même pour chaque objet singulier : la nature du lit est le bois, la nature de la statue est l'airain (*Phys.*, II, 1). Par nature (**phusei** / φύσει, datif), les animaux sont doués de sensation (*Met.*, A, 1, 980a). Par nature, l'homme est un animal politique (*Pol.*, I, II, 9 ; *Éth. Nic.*, I, VII, 6). Par nature, les hommes naissent libres ou esclaves (*Pol.*, I, V, 11).

Chez les stoïciens, la Nature est en même temps *ma* nature ; d'une part en effet, la loi de ma nature, c'est de rester incorporé au Tout ; d'autre part, j'ai reçu en propre une nature où triomphe la raison, qui veut

1. Génitif pluriel de *to pân*.

la soumission des parties au Tout et du sensible à l'intelligible. Ainsi, le bonheur consiste à « faire ce qu'exige la nature de l'homme » (Marc Aurèle, VIII, 1, 5). C'est cette harmonie des deux natures qui fait l'idéal du stoïcien : selon Chrysippe, « notre nature consiste à vivre selon la nature, la nôtre et celle de l'univers. » (D. L., VII, 88). Comme les stoïciens, Épicure reconnaît que la fin de l'homme est d'être conforme à sa propre nature (D. L., X, 129), mais sous une forme toute différente, puisque cette fin est le plaisir.

pistis (hê) / πίστις (ή) : la croyance.

Chez Platon, la connaissance des objets sensibles, l'un des étages de la *dialectique* (*Rep.*, VI, 511e, VII, 534a). Ailleurs, conviction spontanée (Aristote, *Top.*, IV, 4, 5).

poïêsis (hê) / ποίησις (ή) : la fabrication, l'activité opératoire ; la poésie. Latin : Ars, operatio. Poesis

L'activité transitive de l'homme sur les choses (opposée à l'action immanente).

Le radical **poï** est celui du *faire*. On le retrouve dans :

- **poio** / ποιῶ (inf. **poieîn** / ποιεῖν) : faire
- **poîêma (to)** / ποίημα (τό) : l'œuvre, le poème.
- **poîêtês (ho)** / ποιητής (ὁ) : le fabricant, l'auteur, le poète.
- **poîêtikos** / ποιητικός : producteur, opératoire.

Poïêsis peut signifier :

- L'action en général. « Ceux qui accomplissent des actions les font toutes en vue d'un bien. » (*Gorgias*, 468b). Aristote fait de **to poieîn** (l'agir) et de **to pascheîn** (le pâtir) deux catégories opposées (*Cat.*, IX ; *De gen.*, I, 2, 6-9). « Aucune des actions qui ont un terme n'est elle-même une fin. » (*Met.*, Θ, 6).

- L'opération, la fabrication, opposée à l'action immanente. Aristote nous montre tour à tour la réflexion présidant à la **prâxis** et à la **poïêsis** (*Éth. Nic.*, VI, I, 4-5), puis insiste pour les signaler comme deux activités distinctes (*ibid.*, VI, IV, 5).

- La poésie. Le poète est un « faiseur » de vers. Il faut distinguer, dans l'œuvre poétique, deux éléments inséparables pratiquement, mais

tout à fait différents dans leur nature : le vers et la musique. Quand Platon, dans la *République* (III, 377a, 381c ; X, 599b-603b), condamne la poésie (**poïêsis**), c'est au texte qu'il s'attaque, car il lui reproche d'être une imitation, un fantasme ; quand, dans le *Phédon* (60c-61c), il loue la poésie de Socrate, il emploie le terme **mousikê** / μουσική ; c'est alors l'inspiration qu'il admire. Aristote a écrit une *Poétique* (**Poîêtikê** / ποιητική), sous-entendu **technê** / τέχνη = art ; c'est un art poétique.

poïon (to) / ποιόν (τό) : la qualité. Adj. neutre substantivé.

Ce qui qualifie une substance. L'une des dix catégories d'Aristote. Dans les *Catégories* (VIII), il inclut l'*état* (**hêxis**), et y ajoute : l'aptitude, l'affection, la figure, la contrariété.

polis (hê) / πόλις (ή) : la cité.

Communauté urbaine à laquelle il convient de donner une constitution, qui sera la **politéia** ; le mot **polis** lui-même peut signifier *État*, puisque chaque cité grecque constituait elle-même un État (Platon, *Rep.*, III, 343d ; *Lois*, II, 667a ; VI, 766d ; Aristote, *Pol.*, I, I, 1).

politéia (hê) / πολιτεία (ή) : l'État, la république, la constitution.

Platon, dans la *République* et les *Lois*, Aristote dans la *Politique*, se proposent d'établir quel est le meilleur gouvernement de la Cité (**polis**). Pour Platon, un seul est juste et bon, l'aristocratie ; quatre autres sont défavorables à la cité : la *timocratie*, l'*oligarchie*, la *démocratie* et la *tyrannie*, qui s'engendrent mutuellement (*Rep.*, VIII ; IX, 571a-580c). Aristote étudie la *démocratie*, l'*oligarchie*, l'*aristocratie*, la *politie* et la *tyrannie* (*Pol.*, livre IV).

politia (hê) / πολιτία (ή) : la politie.

Terme propre à Aristote, pour désigner le gouvernement idéal, qui fait la synthèse de la richesse et de la liberté, de la démocratie et de l'oligarchie (*Pol.*, IV, VIII-IX).

poson (to) / ποσόν (τό) : la quantité, la grandeur. Adj. neutre substantivé.

L'une des dix **catégories** d'Aristote. Deux sortes : la quantité discontinue (le nombre et le discours), la quantité continue (la ligne, la surface, le volume, le temps, le lieu, le mouvement) (*Cat.*, VI ; *Met.* Δ, 13).

prâxis (hê) / πράξις (ή) : l'action. Latin : *actio*

L'activité immanente d'un sujet (opposée à l'action transitive, qui s'exerce sur un objet). v. **poiësis**.

Prâxis résulte d'une contraction : **prag-sis**, le radical qui indique l'action étant **prag**. On le retrouve dans : **prâgma (to) / πράγμα (τό)** : l'occupation, l'affaire ; **praktikos / πρακτικός** : actif. À l'intellect spéculatif (**noûs noëtikos ou dianoëtikos**), Aristote oppose l'intellect actif (**noûs praktikos**) (*De an.*, III, 7). v. **noûs. prateîn / πράττειν** : agir (seulement en dialecte attique ; dans les autres : **prasseîn**). Substantivé : **to prateîn** : l'agir.

Prâxis peut signifier :

- Toute activité de l'homme : « Parler est une action. » (*Cratyle*, 387c) « Aucune des actions (**tôn praxéôn**) qui ont un terme n'est elle-même une fin. » Aristote (*Met.*, Θ, 6) « Le principe de l'action est le libre choix. » Aristote (*Éth. Nic.*, VI, 4).
- L'action opposée à la parole (*Gorgias*, 450d).
- L'action morale. « En ce qui concerne les actions, l'opinion vraie n'est ni moins bonne ni moins utile que la science. » (*Ménon*, 98c).
- L'action opposée à la spéculation. Aristote distingue la réflexion (**dianoïa**) théorique et l'action pratique (*Éth. Nic.*, VI, 3).
- L'action opposée à l'activité fabricante (**poiësis**) ; c'est ainsi que la morale se distingue de l'art (**technê**). v. ce mot. Dans la *Politique* (I, IV, 1-4), Aristote distingue l'instrument, qui sert à la production (**poiêtikon**) et la propriété, source de l'action (**praktikon**).
- Métaphysiquement, l'agir (**prateîn**) opposé au subir (**paschein**). v. **pathos**. (Aristote, *Cat.*, IX)

proaïrésis (hê) / προαίρεσις (ή) : le libre choix. Transl. usuelle : proérésis. Latin : *liberum arbitrium*.

Faculté de choisir librement.

Composé de **aïreîn** : prendre, et de la préposition **pro** : en avant. Aristote remarque que cette faculté est plus élevée et plus spécifique que la simple volonté (**boulêsis**). Elle s'exerce surtout dans l'ordre moral. (*Éth. Nic.*, III, II, 1-2).

La proérèse se manifeste, au dire d'Aristote, par les caractères suivants : elle exige la délibération ; elle s'exerce donc sur ce qui dépend de nous ; elle n'envisage pas les fins, mais les moyens. Ainsi l'homme est-il le principe de ses actes (*ibid.*, III, III). Cette notion d'acte montre en outre que cette faculté est propre à la vertu éthique, qui se manifeste dans l'action, et non pas à la vertu dianoétique, qui a pour exercice propre la contemplation (v. **arêtê**). Cette doctrine a été reprise par Alexandre d'Aphrodise (*Du destin*, XX). La proérèse prend aussi une importance capitale aux yeux des stoïciens. « Le bien de l'homme, dit Épicète, est situé dans le libre arbitre, et aussi son mal. Et tout le reste n'est rien pour nous. » (*Entretiens*, I, XXV, 1). Or, le déterminisme stoïcien fait que tous les événements sont arrêtés une fois pour toutes. Le libre choix consiste alors à vouloir librement ce qui est inévitable (*ibid.*, I, XVIII, 8, 17, II, XXIII, 42 ; *Manuel*, XXX, LIII, 1 ; Marc Aurèle, III, 6 ; V, 20 ; VIII, 56). Plotin attribue à l'univers (**pân**) une volonté libre, qui est la somme des volontés singulières (IV, IV, 35).

prolêpsis (hê) / πρόληψις (ή) : la prénotion (notion innée).

Chez les stoïciens, porte essentiellement sur le bien et le mal (Épicète, *Entretiens*, II, XI, 3). Chez Épicure, l'un des trois critères de la vérité, avec la sensation (**aïsthêsis**) et la passion (**pathos**) (D. L., X, 31).

pronoïa (hê) / πρόνοια (ή) : la providence. Latin : *providentia*.

Premier sens : la prévoyance, la prévision. Le mot prend ensuite le sens de *Providence divine*, qui prévoit nos actions et leur apporte son secours.

Le mot est composé du radical **no**, qu'on retrouve dans le mot **noûs** (= **no-os**) : *l'esprit* ; et de la préposition **pro** : *devant, en avant*, que l'on retrouve dans d'autres mots d'origine grecque : problème, prodrome, prolégomènes, prophète. Chez Socrate, les stoïciens et Plotin, la Divinité, étant au-delà du temps, connaît à l'avance nos pensées et nos actions.

Socrate traitait de fous ceux qui nient l'action de la Providence dans les événements (Xénophon, *Mémoires*, I, I, 9) ; il développe ensuite ce thème pour montrer comment les dieux ont ordonné la nature pour qu'elle pourvoie à nos besoins (*ibid.*, IV, 3-17). Trois chapitres des *Entretiens* d'Épictète (I, VI, XVI ; III, XVII) sont consacrés à la Providence ; ailleurs, il affirme que la première chose à savoir pour un philosophe est qu'il y a un Dieu qui exerce sa Providence sur l'univers (II, XIV, 11). À son tour, Plotin s'efforce de démontrer, dans deux traités (III, II et III), contre la doctrine du hasard chère aux épicuriens, qu'il existe une Providence universelle et une providence singulière pour chacun de nous. Sextus Empiricus lui-même affirme la certitude d'une Providence divine (*Hypot.*, III, III, 2). Alexandre d'Aphrodise, dans son traité *Du destin* (XVIII) se fait le défenseur de la Providence des dieux.

pros ti / πρὸς τι : la relation (exactement : « relativement à quelque chose »).

L'une des dix *catégories* d'Aristote. Les êtres relatifs dépendent d'autres ou se rapportent à eux (*Cat.* VII) ; exemples : le double par rapport à la moitié, le connaissable à la connaissance, le sensible à la sensation (*Met.*, Δ, 15).

psuchê (hê) / ψυχή (ή) : l'âme. Transl. usuelle : *psyché*. Latin : *anima*.

Principe, de nature soit vitale, soit spirituelle, soit plus habituellement des deux à la fois, qui *anime* le corps.

Ce corps peut être l'univers ; l'âme est alors l'âme du monde : **psuchê toû kosmou** / τοῦ κόσμου, ou **toû pantos** / τοῦ παντός.

L'âme semble exclusivement vitale dans plusieurs fragments d'Héraclite où il est dit qu'elle naît de l'eau (fr. 36, 77) ou qu'elle se dessèche (fr. 122). Mais on lit ailleurs qu'elle contient le **Logos**, c'est-à-dire la

raison universelle (fr. 45). On trouve aussi les deux aspects chez Marc Aurèle : il affirme d'une part que l'âme est spirituelle (**noéra** / νοερά), et d'autre part qu'elle est une partie de la Substance universelle (XII, 30, 32).

En fait, l'âme humaine est, chez les principaux auteurs, composée de plusieurs parties : l'une matérielle et mortelle, source de la connaissance sensible, l'autre spirituelle et immortelle, source de la connaissance intellectuelle. « Pythagore et Platon, écrit Aétius, estiment que l'âme est divisée en deux parties, l'une douée de raison, l'autre dénuée de raison (IV, IV, 1). Et il ajoute plus loin que l'âme raisonnable est incorruptible, tandis que l'autre est corruptible (*ibid.*, IV, VII, 5).

La réalité est d'ailleurs moins simple. Alexandre Polyhistor (D. L., VIII, 30) nous apprend que « selon Pythagore, l'âme humaine se divise en trois parties », auxquelles il donne d'ailleurs des noms fantaisistes¹. Mais comme il ajoute que seule la première est immortelle, mieux vaut se référer de nouveau à Aétius, qui précise que, plus exactement, l'âme pythagoricienne est triple, la partie privée de raison comprenant une sous-partie affective (**thumikon** / θυμικόν) et une sous-partie sensitive (**épithumêtikon** / ἐπιθυμητικόν). Mais alors il vaut mieux parler de facultés mentales.

On retrouve la même théorie chez Platon. Dans le *Timée* (69c), il nous montre le Démonstrateur formant pour l'homme deux âmes : l'une douée d'un principe immortel, et vouée à se séparer du corps, l'autre mortelle pour animer le corps. Cependant, dans la *République* (IV, 439a-441c), il divise l'âme en trois parties ; mais lui aussi procède à partir d'une division bipartite : le principe raisonnable (**logos** / λόγος) et le principe déraisonnable (**alogon** / ἄλογον) ; mais ce dernier se dédouble en cœur (**thumos**), qui a son siège dans la poitrine et préside à la vie de relation, et sensibilité (**épithumia**), qui a son siège dans le ventre et préside à la vie végétative. Platon fera ensuite (*Rep.*, IX, 580c-583a) correspondre ces trois parties de l'âme aux classes sociales : le peuple, gouverné par la sensibilité ; les guerriers, gouvernés par la force ; les dirigeants, gouvernés par la raison.

Aristote adopte le schéma bipartite (*Éth. Nic.*, VI, I) : l'âme humaine comprend d'une part une âme douée de raison, d'autre part une âme dénuée de raison. Dans le *De anima*, il dédouble l'âme déraisonnable. En effet, il définit l'âme « ce par quoi nous visons, percevons, et pensons »

1. Esprit (*noûs*), pensée (*phrên*), cœur (*thumos*).

(*De an.*, II, 23, 414b). Trois fonctions qui ne peuvent incomber qu'à trois âmes différentes : une âme végétative, que l'homme partage avec les végétaux et les animaux ; une âme sensitive et motrice, qu'il partage avec les seuls animaux ; une âme intellectuelle, celle qui connaît et comprend, qui est « le lieu des idées » (*De an.*, III, 4) et que lui seul possède.

Plotin constate que l'âme est à la fois une et multiple (IV, II, 2). Si l'on parle de parties de l'âme (**méré**, sing. **méros**), c'est en un sens tout à fait analogique, et sans similitude avec les parties du corps (IV, III, 2). On ne peut même pas dire que l'âme est dans le corps, puisqu'elle n'est pas étendue (IV, III, 20). Cette mise en garde étant posée, Plotin suit ses prédécesseurs ; l'âme est triple : végétative, elle permet au corps de se nourrir et de croître ; sensorielle et appétitive, elle lui permet l'imagination et la vie de relation ; rationnelle, « elle n'a aucun commerce avec le corps » et est le siège de la connaissance supérieure (IV, III, 23), aussi peut-on dire de l'âme humaine qu'elle est, de fait, de nature intelligible et divine (IV, II, 1).

La philosophie de l'âme a donné lieu, dans l'antiquité, à cinq grands thèmes.

• *Les facultés de l'âme*. La notion de faculté (**dunamis** / δύναμις), qui est d'ordre psychologique, est d'ailleurs dépendante de celle de *partie* (**méros**), qui est d'ordre métaphysique, mais elle en accentue les divisions. Chez Pythagore, pour lequel la réalité est sous le signe divin de la Tétrade¹, ou *Tétractys* (**tétraktus** / τετρακτύς), les facultés sont quatre : raison contemplative (**noûs**), raison raisonnante (**épistêmê**), opinion (**doxa**), sensation (**aïsthêsis**). Mais, selon Aréas de Lucanie², cité par Stobée (*Écl.*, I, 2), l'âme humaine chez Pythagore comprend trois facultés : l'intelligence (**noos**), le cœur (**thumos**) et la sensibilité (**épithumia**). Platon le suit de près ; les deux grandes divisions de l'âme, raisonnable et déraisonnable, sont la source de deux facultés : la science (**épistêmê**) et

l'opinion (**doxa**) ; à son tour, la science comporte deux degrés : la raison intuitive (**noêsis** / νόησις), qui contemple les Essences, ou principes éternels ; et la raison discursive (**dianoïa** / διάνοια), qui a pour objet les notions abstraites et les concepts mathématiques ; l'opinion comporte également deux degrés : la conjecture (**eikaisa** / εἰκασία) qui a pour objet les images du réel sensible ; et la croyance (**pistis** / πίστις) qui a pour objet les réalités sensibles elles-mêmes.

Aristote a esquissé plusieurs échelles des facultés mentales. Dans l'*Éthique nicomachéenne* (VI, II), il fournit trois éléments nécessaires à la recherche de la vérité, de bas en haut : la tendance (**orêxis** / ὀρεξις), dont la double fonction est recherche de l'utile et fuite du nuisible ; la sensation (**aïsthêsis**) nécessaire à l'expérience ; la pensée (**noûs**), qui a pour fonction d'affirmer et de nier. Plus loin (VI, III, 1), il énumère les cinq espèces d'activités qui ont leur source dans l'âme : l'art (**technê** / τέχνη), disposition rationnelle à la fabrication ; la science (**épistêmê**), disposition rationnelle à la démonstration ; la phronèse, appelée habituellement prudence (**phronêsis** / φρόνησις), ou faculté réfléchie de l'action ; l'intelligence (**noûs**) ou faculté de connaître les principes ; la sagesse (**sophia**), ou perfection dans les divers genres de connaissances. La liste varie légèrement au début de la *Métaphysique* (A, 1), où la prudence est remplacée par l'expérience (**empeiria** / ἐμπειρία) connaissance de l'individuel obtenue par la sensation et la mémoire.

Les stoïciens nomment trois facultés mentales : l'attirance (**orêxis**) avec son négatif la répulsion (**ekklisis** / ἑκκλισις), mouvement de l'âme, positif ou négatif, à l'égard des choses sensibles ; l'inclination (**hormê** / ὁρμή) avec son négatif l'aversion (**aphormê** / ἀφορμή), ou mouvement de l'âme, positif ou négatif, à l'égard des valeurs ; l'assentiment (**sunkatathêsis** / συγκατάθεσις) ou adhésion intime aux mouvements conformes à la Nature (Épictète, *Manuel*, I, 1, XXI, 4 ; XLVIII, 3 ; *Entretiens*, III, II, 3 ; III, XXII, 43 ; II, XIV, 22 ; IV, I, 69-73 ; Marc Aurèle, VIII, 28 ; Cicéron, *De officiis*, 28 ; *De finibus*, III, 7 ; *Lucullus*, 12). Selon Diogène Laërce (VII, 110), les stoïciens accordent à l'âme huit facultés : les cinq sens (ce qui réduit les cinq premières à une, la sensation), la parole, la raison (**dianoïa**), et le pouvoir d'engendrer (**gennêtikon** / γεννητικόν), qui n'est pas précisément mental.

• *Les rapports entre l'âme et le corps*. Ils sont difficiles à établir, puisque la même âme unique est composée d'une partie essentiellement spirituelle, qui n'a pas de lien avec le corps, et d'une partie essentielle-

1. Le principe de la Tétrade, chez les pythagoriciens, régit la réalité : il y a quatre sortes d'esprits (les dieux, les démons, les héros glorifiés, les âmes humaines), quatre éléments, formant le monde sensible, quatre mesures définissant les corps (point, ligne, surface, volume), quatre saisons, quatre âges de la vie, quatre vertus cardinales (dont héritera Platon). La Décade arithmétique n'est rien d'autre que la Tétrade, car la somme des quatre premiers chiffres (l'unité, le premier pair, le premier impair, le premier carré) égale 10.

2. Il était le cinquième successeur de Pythagore à la tête de l'école de Crotone (Jamblique, *Vie de Pythagore*, 266).

ment vitale, qui anime nécessairement le corps. Ainsi, chez les pythagoriciens et chez Platon, quand on dit que l'âme est enchaînée au corps, et qu'elle en souffre violence, il s'agit exclusivement de l'âme spirituelle, l'autre accomplissant sa finalité. C'est le fameux jeu de mots pythagoricien **sôma**, **sêma** / σῶμα, σῆμα, « le corps est un tombeau » repris par Platon (*Gorgias*, 493a), qui vaut évidemment pour la première âme, et non pas pour la seconde. Quand Archytas affirme que l'âme est autonome (fr. 3c), c'est d'elle évidemment qu'il parle. Quand Platon écrit que l'âme est à l'image des Essences éternelles, qu'elle est immortelle, intelligible, indissoluble (*Phédon*, 80b) ; quand il nous la montre, dans les liens du corps, collée, entravée, clouée¹, quand il définit la mort par la séparation de l'âme et du corps (*ibid.*, 64c), c'est bien toujours de la seule âme spirituelle qu'il s'agit ; quant à l'autre, elle meurt avec le corps.

De même, Aristote affirme que l'âme a besoin du corps pour subir les sensations et les passions ; il s'agit donc là de l'âme vitale. Car, se reprenant, il constate que le propre de l'âme, c'est de penser ; mais il s'agit alors de l'autre ; et c'est donc en référence à celle-ci qu'il peut affirmer : « S'il existe une fonction ou une affection de l'âme qui lui soit propre [conforme à sa nature], elle pourra posséder une existence séparée du corps » (*De an.*, I, 1). Plus loin (II, 1), il distingue les parties de l'âme inséparables du corps, et celles qui en sont séparables. Ainsi, le sage qui se livre à la vie contemplative par cette raison étrangère au corps est-il parfaitement autonome ; il est un être divin (*Éth. Nic.*, X, VII, 4 ; IX, IV, 4).

• *Origine et destinée de l'âme.* Pour les pythagoriciens, l'âme (spirituelle) est un fragment de l'âme universelle qui anime la Nature (Cicéron, *De nat. deor.*, I, 11²). Pour Héraclite, selon une optique toute matérialiste, l'âme naît de l'eau (fr. 12, 36). Pour Platon, c'est le Démon, dieu créateur, ou mieux Artisan divin, qui a façonné les âmes (*Timée*, 41e-42a). Aristote nous dit, sans autre explication, que l'âme dianoétique, c'est-à-dire spirituelle, « survient de l'extérieur » (*De gen. anim.*, 736b). Pour les stoïciens, l'âme est un fragment de l'âme du monde, « un souffle mis en nous par la Nature à notre naissance. » (D. L., VII, 156) ; et comme le Monde est Dieu, « nos âmes sont étroitement unies à Dieu comme ses parties et ses fragments » (Épictète, *Entretiens*, I, XIV, 6).

1. *Phédon*, 82e, 67d, 65a, 83c.

2. On peut citer aussi Héraclide du Pont (IV^e siècle) : « nous sommes venus en cette vie d'une autre vie et d'une autre nature. » (Cicéron, *Tusc.*, V, 9).

Pour le matérialisme d'Épicure, l'âme humaine est un corps très subtil, facteur de sensibilité, qui apparaît en même temps que le corps et se désagrège à sa mort (D. L., X, 63-65). Plotin pose la question : « Puisque les êtres intelligibles sont séparés (du corps), comment l'âme entre-t-elle dans le corps ? » Et il donne une réponse alambiquée, qu'on peut résumer ainsi : c'est l'âme hypostatique qui, dans sa tendance à produire un ordre conforme à celui qu'elle contemple dans le **Noûs**, produit dans le corps humain une émanation d'elle-même illuminée par l'intelligence (IV, VII, 13).

Que devient l'âme spirituelle à la mort du corps ? Pour Phérécyde, l'âme est immortelle (Lactance, *Institutions divines*, VII, 7) ; mais nous ignorons ce qu'il fait d'elle à la sortie du corps. Chez les pythagoriciens, l'âme survit au corps à cause de son incorruptibilité ; on trouve alors deux doctrines différentes ; l'une, plus métaphysique : elle retourne au kosmos, où elle mène une vie incorporelle ; l'autre, tributaire de l'orphisme : elle passe dans un autre corps, et entreprend un cycle indéfini de transmigrations (D. L., VIII, 14 ; Hippolyte, *Contre les hérésies*, I, prol. ; S. Jean Chrysostome, *Homélies sur S. Jean*, II, 3) Ici encore, Platon se montre fidèle disciple des pythagoriciens, mais il aménage le sort de l'âme selon le système moral : l'âme qui s'est entièrement purifiée ici bas par l'exercice de la **katharsis** retourne au monde intelligible dont elle est issue (*Phédon*, 80d, 81a ; *Timée*, 69c). Si elle est insuffisamment purifiée, elle obéit aux lois de la transmigration : pour les vertueux qui n'ont pas pratiqué la philosophie, réincarnation dans des corps d'honnêtes gens, ou même de fourmis ou d'abeilles ; pour les méchants, dans des corps de faucons, de loups, de milans (*ibid.*, 81e-82b). C'est ici qu'on peut constater la confusion de Platon entre les deux sortes d'âmes : comment l'âme spirituelle, qui seule échappe à la mort, peut-elle habiter des corps d'animaux ?

Aristote pose sur la survie deux affirmations inconciliables : d'une part l'âme dianoétique, l'esprit, puisqu'il est immortel et indépendant du corps, subsiste après la mort (*De an.*, III, 430a) ; d'autre part, il n'y a pas pour l'âme d'accession à la béatitude éternelle : « La mort est le terme au-delà duquel il n'y a plus ni bien ni mal. » (*Éth. Nic.*, III, VI, 6) Pour les stoïciens, l'âme individuelle, issue de l'âme universelle, y retourne à la mort du corps : l'un et l'autre se dissolvent dans le Tout (Marc Aurèle, IV, 14 ; V, 13). Plotin adopte la doctrine de Platon : « Où va l'âme quand

elle sort du corps ?... Elle s'en va donc (dans le Monde intelligible)... à moins qu'elle ne prenne un autre corps... » (IV, III, 24).

• *L'âme du monde*. C'est un concept universel dans l'Antiquité. « Pythagore croyait qu'il y avait une âme contenue tout entière dans la Nature, [...] et dont nos propres âmes étaient des fragments. » (Cicéron, *De nat. deor.*, I, 11) C'est à cause du gouvernement interne de cette âme que Philolaos attribue l'éternité au monde (Stobée, *Écl.*, XX, 2). Le Pseudo-Timée, néo-pythagoricien, aurait publié un *Traité de l'âme du monde*. Dans son matérialisme, Diogène d'Apollonie l'identifie à l'air (fr. 5). Platon nous montre le Démonstrateur créant l'âme du monde, qui constituait le ciel circulaire ; elle était d'ailleurs antérieure au corps du monde, qu'elle enveloppa, qu'elle pénétra, et où elle introduisit l'harmonie (*Timée*, 34b-36e). « Elle est invisible mais, participant du calcul et de l'harmonie, elle est la plus belle des réalités engendrées par le meilleur des êtres intelligibles. » (*ibid.*, 37a). Pour les stoïciens, l'univers rationnel est régi par une âme impérissable (D. L., VII, 156 ; Marc Aurèle, VI, 14 ; VIII, 7). Plotin n'accorde pas un traité à une réalité aussi importante ; mais elle est partout présente dans son œuvre ; il lui donne d'ailleurs des noms divers : **psuchê kosmou** (I, II, 1) ; **psuchê holou** (II, II, 2) ; **psuchê pantos** (IV, IV, 10, 13) ; **psuchê pasa**¹ / **πάσα** (III, IX, 3). Il en fait d'ailleurs une copie de l'âme en soi (**autopsuchê**) qui siège dans l'Esprit (**Noûs**) (V, IX, 14).

• *L'âme hypostase*. C'est un concept spécial à Plotin. Cette âme n'est pas l'âme du monde ; Réalité spirituelle absolue, elle procède du **Noûs**, qui est la seconde hypostase, et se situe ainsi métaphysiquement entre cet Esprit absolu et la matière, entre le Monde intelligible et le monde sensible. C'est d'elle que participe l'âme humaine (V, I ; IV, V, VI ; III, IV, etc.).

rhétorikê (hê) / ῥητορικὴ (ῆ) : la rhétorique.

Platon lui consacre le *Gorgias* : art des discours (450c), de la persuasion (453a), elle n'est pas finalement un art (462b-c), mais est pour l'âme ce que la cuisine est pour le corps (465d). Aristote a composé une *Rhétorique*, qui est « le pouvoir (**dunamis**) de considérer dans chaque sujet ce qui s'y trouve de propre à persuader. » (I, II, 1)

schêma (to) / σχῆμα (τό) : la figure.

En logique : désigne les différentes figures de syllogismes (Aristote, *Anal. Pr.*, I, 23-24).

skeptikos (ho) / σκεπτικός (ὁ) : le sceptique. Transl. usuelle : *scepticos*. Latin : *scepticus*.

Adjectif : sceptique, qui doute ; substantif : le sceptique, membre d'une école philosophique, établie par Pyrrhon d'Élis (365-275 av. J. -C.) et qui fondait son système sur le doute.

Le *septicisme*, système des sceptiques, est un mot qui date du XVIII^e siècle. Mais le système lui-même, et l'école qui l'a adopté, se sont constitués au IV^e siècle avant notre ère, leurs adeptes se disant eux-mêmes **skeptikoi**, partisans du doute, plus exactement du doute absolu et universel, en opposition aux dogmatiques, qui professent la certitude de la vérité. Cette appellation vient du verbe **skeptomai**, au sens assez large : considérer, inspecter, réfléchir, lui-même dérivé de **skopô**, même sens. Parmi les substantifs composés : **épiskopos**, l'inspecteur, puis l'évêque.

« Les philosophes sceptiques, écrit Diogène Laërce (IX, 74), avaient coutume de détruire les doctrines des autres écoles, et n'en établissaient eux-mêmes aucune. » Ainsi employaient-ils les ressources de la raison à nier le pouvoir de la raison. Pyrrhon semble ne pas avoir écrit, mais avoir simplement transmis ses théories à ses disciples, dont les plus célèbres furent Timon (*Sur les images*, *Sur les sensations*) et Énésidème (*Sur Pyrrhon*, *Contre la sagesse*). De ces ouvrages, il ne reste que des fragments. Par contre, nous avons encore l'œuvre de l'un des derniers adeptes, Sextus Empiricus, qui expose systématiquement au III^e siècle de notre ère la doctrine de la secte dans deux grands ouvrages : *Contre les mathématiciens*, c'est-à-dire ceux qui enseignent (v. **mathêma**), en onze livres ; et les *Hypotyposes pyrrhoniennes*, l'**hupotupôsis** étant une image, une esquisse, une description. C'est un exposé habile de l'enseignement de Pyrrhon et de ses disciples, en même temps qu'un apport important pour la connaissance de toutes les doctrines qu'il appelle *dogmatiques*, et qu'il tente de démolir.

1. Féminin de l'adjectif *pás*, dont le neutre est *pân*.

sôma (to) / σῶμα (τό) : le corps. Latin : *corpus*. Plur. : *sômata* (ta). Latin : *corpora*.

La réalité sensible (**to aïsthêton**) opposée à la réalité intelligible (**to noêton**).

Distinguer le corps humain (habituellement au singulier), le corps du monde (pris dans son Tout), et les corps du monde sensible (habituellement au pluriel). Parmi ceux-ci, les corps simples (**hapla** / ἅπλα), qui sont premiers (**prôta**), et les corps composés (**sunthêta** ou **mikta**), qui sont seconds.

• *Au singulier. a. Le corps humain.* Les pythagoriciens ont bâti toute une anthropologie sur les rapports de l'âme et du corps. L'âme est indépendante du corps parce qu'elle est autonome (Archytas, fr. 3c) ; si elle se trouve en ce monde unie à un corps, c'est « en punition de certaines fautes » (Philolaos, fr. 23d) ; cependant, « l'âme chérit son corps, parce que sans lui elle ne peut sentir » (*ibid.*, fr. 23a). Mais, cette union étant contre nature, le corps est pour l'âme un tombeau (Platon, *Gorgias*, 493a) ; aussi, le philosophe est-il celui qui, par l'exercice spirituel, parvient à échapper à son corps (Pythagore, *Paroles d'or*, 70). Même doctrine chez Platon : c'est par violence que l'âme est *attachée* au corps (*Phédon*, 81e ; *Timée*, 44a) ; elle est ligotée (*Phédon*, 82c), enchaînée (*ibid.*, 83b), collée (*ibid.*, 82e), clouée (*ibid.*, 83c). La philosophie consiste à délier l'âme du corps (*ibid.*, 67d, 82d, 83a-b) ; la mort est, finalement, la séparation (**apallagê** / ἀπαλλαγή) de l'âme et du corps (*ibid.*, 64c) ; alors, l'âme du philosophe, délivrée du corps, « s'en va vers ce qui est divin » (*ibid.*, 81a). Même filiation pour la transmigration des âmes : selon Pythagore, « l'âme passe d'un corps à l'autre selon des lois définies. » (Hippolyte, *Philosophouména*, I, Prol.). Platon attribue cette doctrine à « une antique tradition » (*Phédon*, 70c), qu'il adopte (*ibid.*, 81e-82b).

Pour Aristote, le corps forme avec l'âme une substance unique ; l'âme est alors l'entéléchie (**entéléchéia**) du corps (*De an.*, III, 1) ; ainsi, « l'âme n'est pas séparable du corps » (*ibid.*), car elle est pour lui « cause et principe » : **aïtia kai archê**. Pour Épicure, la sagesse est dans le plaisir, qui consiste, pour le corps, à ne pas souffrir et pour l'âme à n'être pas troublée. (*Lettre à Ménécée*, in D. L., X, 131). Pour le matérialisme stoïcien, l'âme est un corps (Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, 38).

Plotin a écrit un traité sur *La descente de l'âme dans le corps* (IV, VIII), qui commence par cette phrase : « Souvent, je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps. » Il adopte la transmigration (VI, IV, 15).

b. *Le corps du monde.* Pour Méliossos, « si l'Un existe, il n'a pas de corps. » (Simplicius, *Physique*, 109). Pour Platon, le monde est un corps qu'une âme pénètre tout entier (*Timée*, 34b, 36c). Pour les stoïciens, l'Univers est un grand corps (Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VIII, 10). « Le corps de l'Univers, dit Plotin, a des actions et des passions. » (VI, V, 10).

• *Au pluriel.* Platon appelle *corps* les quatre éléments traditionnels : feu, terre, eau, air (*Timée*, 53c-e). Aristote définit un corps « ce qui est limité par une surface. » (*Phys.*, III, 5, 204b). Plus loin (VIII, 9), il distingue deux sortes de corps : les corps premiers (**prôta** / πρώτα), qui sont indivisibles (**atoma** / άτομα), et ceux qui sont issus de leur composition. Dans le *De gen. et corrup.*, il défend la thèse selon laquelle les corps ne sont pas divisibles indéfiniment (II), montre que c'est dans les corps qu'intervient l'altération (**alloiôsis**) (IV), comme d'ailleurs l'augmentation et la diminution (V). Dans le *De anima* (II, 1), il distingue parmi les corps naturels (ou premiers) ceux qui ont la vie et ceux qui ne l'ont pas. Dans le *De caelo*, il présente les corps comme parties de l'univers (I, 1), ces corps naturels étant tous mobiles (I, 2) ; et reprend la double notion de corps simple (**haploun** / ἀπλοῦν) et de corps composé (**synthêton** / σύνθετον) (I, 5). Même distinction chez Épicure (*Épître à Hérodoté*, D. L., VII, 141). Pour Plotin, les corps tirés de la matière par une opération formelle sont définis, mais sans vie ni intelligence (II, IV, 5).

sophia (hê) / σοφία (ῆ) : la sagesse. Latin : *sapientia*.

Le sage (**sophos**) est l'homme qui s'adonne à une recherche individuelle sur les mystères du monde et sur sa propre conduite. Il semble que, à l'origine de la pensée grecque, cette sorte d'homme se trouva en bien petit nombre, car les générations suivantes en cataloguèrent sept exemplaires.

Sophos / σοφός signifiait d'abord *habile* et était un simple qualificatif ; il passa au statut de substantif, et acquit une signification intellectuelle, où s'associaient le savoir et la renommée.

Nous trouvons **sophia** chez Anaxagore : dans l'un de ses fragments (21b), il estime que la supériorité de l'homme sur l'animal tient dans l'usage de la sagesse et de la technique. Héraclite emploie les mots *sage*

et *sagesse* au sens intellectuel : la sagesse consiste « à connaître la Pensée qui gouverne le Tout » (fr. 41), et donc à admettre l'unité du Tout (fr. 50). Avec Socrate, le mot *sophia* prend un sens très précis : c'est le savoir acquis par expérience, opposé au savoir livresque. (Xénophon, *Mém.*, III, 4-5).

Avec Platon, la sagesse est la vertu propre à la raison, qui destine à diriger l'État (*Rep.*, 586-587, 589-592). Avec Aristote, « La sagesse est une science qui a pour objet certaines causes et certains principes. » (*Met.* A, 1, 982a). Il s'agit d'une notion superlative : le sage est celui qui, d'une part possède un savoir plus étendu que les autres, et d'autre part est capable de connaître des choses difficilement accessibles à l'homme (*Met.*, A, 2). Ainsi, « ce que les Grecs appellent *sagesse* est ce qu'il y a de plus élevé pour l'ensemble des sciences. » (*Éth. Nic.*, X, VII, 2)

Avec les écoles hellénistiques, on en revient à une conception plus pratique. Pour Épicure, « le sage ne craint pas la mort, la vie ne lui est pas un fardeau, et il considère que ce n'est pas un mal de ne plus vivre. » (D. L. X, 126). Pour les stoïciens, le sage, idéal de l'humanité, est l'homme délivré des passions, insensible à la gloire, au plaisir, à la douleur : il est divin (D. L. VII, 117, 119). Plotin retrouve la notion aristotélicienne : la sagesse consiste « dans la contemplation des êtres que possède l'Esprit. » (I, II, 6.)

En réalité, les fameux sept Sages de la première pensée grecque furent onze, car à une première liste typique furent adjoints d'autres noms. Les sept originels sont Thalès de Milet, Solon d'Athènes, Chilon de Sparte, Pittacos de Mitylène, Bias de Priène, Cléobule de Lindos, Périandre de Corinthe (D. L. I, 22-100). D'autres y ajoutent le Scythe Anacharsis, Myson le Laconien, Épiménide le Crétois, Phérécyde de Syros, qui aurait été le maître de Pythagore. Hermippe en énumère même dix-sept, « chacun en choisissant sept selon ses préférences. » (D. L., I, 42). Il nomme ainsi, outre les précédents : Acousilaos, Léophante, Aristodème, Pythagore, Lasos, Hermonée, Anaxagore ; mais il omet Myson.

sophistês (ho) / σοφιστής (ô) : le sophiste. Latin : *sophistes*.

Ce terme, dérivé de *sophos*, le sage, désigne comme lui à l'origine un homme habile. Mais, contrairement à *sage*, qui acquerra un sens laudatif, le mot sophiste revêtra au Ve siècle une signification péjorative, à cause

des abus des penseurs qui porteront ce nom : Gorgias, Protagoras, Hippias, Prodicos, Thrasymaque, Polos, Euthydème, Dionysodore.

Avant Platon, **sophistês** veut dire souvent **sophos** (Timon de Phlonte, *Silles*, 1). Jusqu'au Ve siècle, le sophiste professionnel était en Grèce un homme très en honneur. Il faisait partie de la vie publique et constituait un élément particulièrement apprécié de la culture populaire. Au début, il n'était qu'un orateur ; il se rendait dans les villes de pèlerinage les jours de fête, et récitait devant le public des morceaux d'éloquence sur les sujets les plus variés. Puis il devint professeur de rhétorique, et se proposait d'enseigner l'art de la parole. Enfin, comme cet art est le propre de ceux qui veulent défendre une cause, avocats et surtout politiciens, le sophiste se fit maître en habileté : l'éducation qu'il donna ne fut plus esthétique, mais utilitaire : l'aptitude et les recettes pour réussir dans les affaires publiques.

Or, un discours subordonné à la réussite n'est plus conduit par les lois de la vérité, mais par celles de l'intérêt. Sophiste devint synonyme d'arriviste : relativiste quant aux fins, sans scrupules quant aux moyens, retors dans l'argumentation.

Platon s'est attaqué de front à la corporation. Dans son dialogue qui porte précisément le titre *le Sophiste*, cherchant à définir ce type de charlatan de l'esprit, il en donne une série d'aperçus pittoresques et peu amènes, comme « le sophiste est un chasseur intéressé de jeunes gens riches. » (223 a, b). « Le sophiste est un fabricant de savoir qui vend lui-même sa marchandise. » (224c, 231d)

Plus didactique que polémique, Aristote ordonnera dans un traité, pour les réfuter, les types de raisonnements employés par les sophistes. Ce sera la matière du dernier livre de l'Organon, *Sophistikoi êlenchoi* (Σοφιστικοὶ ἐλέγχοι).

sôphrosunê (hê) / σωφροσύνη : la tempérance. Transl.

usuelle : *sophrosynê*. Latin : *temperentia*.

Vertu qui consiste à régler les désirs et les passions.

Dérivé de **sôphrôn** / σώφρων, sage prudent, avisé, le terme indique un certain art de diriger sa conduite.

Xénophon, évoquant la conduite de Socrate, emploie le terme au sens de *sagesse* (*Mem.*, I, II, 21) ; quand il évoque la tempérance, il emploie celui d'*enkrateia* / ἐγκράτεια (*ibid.*, IV, V, 1-2). Platon entend par *sôphrosunê* la tempérance ; il en fait l'une des quatre principales vertus, qui règle l'*épithumia*, c'est-à-dire le désir. (*Rep.*, IX, 591c-d). v. *arété*. Aristote le prend en ce même sens ; elle est le juste milieu entre l'insensibilité et la débauche (*Éth. Nic.*, II, VII, 3). Il en traite ensuite plus abondamment quand il dresse l'inventaire des vertus (*ibid.*, III, X-XII ; *Éth. Eudem.*, II, II, VI, I ; *Eth. mag.*, II, IV-VI). Elle est encore, chez Zénon de Cittium, l'une des quatre vertus principales (Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, VII ; D. L., VII, 92). Dans son traité de l'Amour (*Péri érôtos*), Plotin assigne deux niveaux à la *sôphrosunê*-tempérance : celle qui règle la pratique de l'amour physique pour la reproduction, et celle qui règle l'admiration esthétique pour les beaux corps (III, V, 1).

spêlaïon (to) / σπήλαιον (τό) : la caverne. Transl. usuelle : *spéléon*. Latin : *spelunca*.

Allégorie forgée par Platon au début du livre VII de la *République* (514a-518b) pour figurer la condition humaine et la mission du philosophe.

La caverne elle-même figure le monde sensible, lieu des corps dans lesquels se sont incarnées les âmes après leur chute du monde intelligible. La pénombre dans laquelle ils sont plongés est celle de la connaissance obscure, dont les âmes ne parviendront à se libérer que par la purification (*katharsis*) et la dialectique (*dialektikê*), pour obtenir la connaissance intelligible, figurée par la lumière solaire.

On peut résumer ainsi l'allégorie de la caverne :

Allégorie	Signification
Les hommes sont, depuis leur naissance, enchaînés dans une demeure souterraine.	Les hommes sont, depuis leur incarnation, plongés dans la pénombre du corps.
Ils ne connaissent des réalités extérieures, auxquelles ils tournent le dos, que la projection des ombres sur la paroi.	Ils ne connaissent les vraies Réalités éternelles que par le monde sensible, ombre du monde réel (<i>doxa</i>).

Le prisonnier libéré est inhabile à se mouvoir dans le monde réel ; il est ébloui et ne peut distinguer les vrais objets.

Les prisonniers entraînés dehors se révoltent et préfèrent retourner dans la caverne.

S'ils veulent vraiment voir le monde supérieur, il leur faut procéder systématiquement : voir d'abord les ombres des hommes et leurs images dans l'eau, puis les objets eux-mêmes. Ensuite, ils verront durant la nuit la lune et les étoiles, et finalement le soleil lui-même.

Alors, ils connaissent que c'est le soleil qui gouverne le monde sensible, et qu'il était aussi la cause des ombres sur la paroi.

Celui qui, habitué à la vue du soleil, retourne à la caverne, en a les yeux blessés.

Il y retourne pourtant, par pitié pour ses compagnons d'hier.

Mais ceux-ci se gaussent de son attitude égarée, et refusent de le suivre là-haut. Ils sont même pris de haine pour lui, et cherchent à le tuer.

La libération de l'âme est difficile et douloureuse : aux premiers degrés de la *katharsis*, on ne peut connaître les Essences.

À cause de cette difficulté, la plupart des hommes repoussent la philosophie.

S'ils veulent vraiment y parvenir, il leur faut passer par la *dialectique* : d'abord la conjecture (*eikasia*), puis la perception (*pistis*) ; ensuite la connaissance des Essences (*eidê*), enfin celle du Bien lui-même (*Agathon*).

Alors, le philosophe voit que le Bien est la cause des Essences, comme aussi celle du monde sensible.

Le philosophe n'a plus qu'indifférence pour le monde sensible et ses plaisirs : il n'y trouve que gêne et désagrément.

Il se mêle cependant aux hommes pour leur porter la vérité.

Mais ceux-ci méconnaissent sa sainteté et refusent la conversion. Ils préfèrent s'en débarrasser définitivement, comme ce fut le cas de Socrate.

stasis (hê) / στάσις (ή) : le repos.

Dérivé du verbe *histêmi* / ἵστημι : je *place*, je *pose*. Ce terme indique l'immobilité, la permanence, la continuité. Il est opposé à *kinêsis* / κίνησις, le *mouvement*.

Métaphysiquement, *stasis* marque la permanence de ce qui est éternel, au contraire du changement propre à ce qui est temporel. Il n'est pourtant pas le seul terme que les philosophes opposent à *kinêsis*. On trouve :

– Chez les pythagoriciens : *to êrémoûn* / τὸ ἡρεμοῦν¹. (Aristote, *Met.*, A, 5)

1. Du verbe *êrémo* / ἡρεμῶ, je suis tranquille. On trouve aussi ce mot chez Platon (*Sophiste*, 248e)

- Chez Parménide : **xunechés** / ξυνεχές (archaïque) et **akinêton** / ἀκίνητον (fr. VIII, 25, 26)
- Chez Aristote : **akinêton** (*Phys.*, V, 1-2) **sunéchés** / συνεχές (*Phys.*, VI, 1) et **êrémia** / ἡρεμία (*Phys.*, VIII, 3, 8).

Dans le *Sophiste* (248d-252a ; 254b-255b), Platon fait du repos et du mouvement deux essences génériques qui, étant opposées l'une à l'autre, établissent l'existence d'un non-être par altérité. Le repos (d'abord **akinêton**, puis **stasis**) est bien présenté ici comme le caractère des êtres sans changement. Plotin (VI, III, 27) propose de qualifier diversement les êtres sans changement : donner le nom de **stasis** aux êtres intelligibles et d'**êrémia** aux êtres sensibles. Ailleurs (III, VII, 2), il accorde le repos à l'éternité (**aiôn** / αἰών) et le mouvement au temps (**chronos** / χρόνος).

stérêsis (hê) / στέρησις (ἡ) : la privation. Latin : *privatio*.

Terme introduit par Aristote. L'un des trois principes (v. **archê**) des êtres naturels, avec la matière (**hulê**) et la forme (**morphê**) (*Phys.*, I, 7, 190b) ; elle est l'essence de l'indéterminé (**to aoriston** / τὸ ἀόριστον) (*ibid.*, III, 2) ; le repos (**êrémia**) est la privation du mouvement (VIII, 8). En résumé, « la privation se dit quand un être n'a pas l'un des attributs qu'il est naturel de posséder. » (*Met.*, Δ, 22) Adopté par Plotin : le mal est la privation du bien (I, VIII, 11). La matière est privation (II, IV, 13), le non-être est privation (II, IV, 14). En logique, la privation, opposée à la possession (**héxis**) est l'un des mode de l'opposition (Aristote, *Cat.*, X).

stoichéia (ta) / στοιχεῖα (τά) : les éléments. Latin : *elementa*.

Les composants simples du monde sensible. C'est le pluriel du mot neutre **to stoichéion** (τὸ στοιχείον), rarement employé seul, car le réel se présente comme une cohabitation des éléments simples qui le composent. Aristote définit l'élément : « Un premier composant d'un être, qui lui reste immanent, et qui est lui-même indivisible en d'autres espèces. » (*Met.* Δ 3)

Dans l'histoire de la pensée grecque, les éléments premiers du monde se présentent invariablement comme quatre : l'eau : **to hudôr** (τὸ

ὕδωρ) ; l'air : **ho aêr** (ὁ ἀήρ) ; la terre : **hê gê** (ἡ γῆ) ; le feu : **to pûr** (τὸ πῦρ)

Cette quadrilogie apparaît dès Pythagore, est adoptée par Platon, qui la transmet à Aristote, dont sont tributaires d'une part les penseurs latins (avec à leur tête Cicéron), d'autre part les penseurs médiévaux, d'abord musulmans, puis chrétiens. À cause de l'autorité de saint Thomas d'Aquin, cette théorie subsiste fidèlement jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Il faudra les travaux de Lavoisier (†1794), puis de Dalton (†1844) pour parvenir à une définition et à une nomenclature des corps simples qui composent l'univers.

La théorie des quatre éléments est certainement d'importation égyptienne. Dans une hymne retrouvée dans le temple d'El Khargheh, et adressée à la Divinité universelle, on chante : « Tu es la terre, tu es le feu, tu es l'eau, tu es l'air. » Pythagore, qui avait séjourné à Héliopolis d'Égypte, l'enseigne à Crotone (D. L., VIII, 25). Elle fut ensuite adoptée par ses disciples, notamment Philolaos (fr. 6) et Xénophane (IX, 18). Héraclite donne aux quatre éléments une évolution cyclique : « La vie du feu naît de la mort de la terre ; la vie de l'air naît de la mort du feu ; la vie de l'eau naît de la mort de l'air ; la terre naît de la mort de l'eau » (fr. 76). Pour Empédocle, les quatre éléments sont issus d'une Unité primitive, l'Un (**Hén** / ἓν), sans qu'il daigne nous préciser la nature de celui-ci : « De l'Un surgit le multiple : le feu, l'eau, la terre et l'air. » (XVII, 18). Quand Démocrite explique comment les atomes indifférenciés (**apeira** / ἄπειρα), emportés par un tourbillon, ont donné naissance à quatre corps, il nomme le feu, l'air, l'eau, la terre (D. L., IX, 44).

Platon s'approprie cet héritage. Certes, il ironise à propos de ces bavards qui tantôt fondent les êtres multiples en un et font sortir l'un du multiple, tantôt divisent le réel en éléments (*Sophiste*, 252b) ; mais ailleurs il parle sérieusement des « éléments de l'univers » (*Timée*, 48b ; *Pol.* 278d). Dans le *Philebe* (29a), il se contente d'affirmer que l'univers résulte de la composition de quatre corps : feu, eau, air, terre. Mais dans le *Timée*, outre qu'il répète à plusieurs reprises cette assertion (42a, 46d, 48b, 51a, 53c, 55e), il se livre à des débordements d'imagination ; pour constituer le monde, le Démonstrateur a pris d'abord le feu et la terre ; mais, pour les unir, il lui a fallu de l'air et de l'eau ; et Platon en arrive à poser des rapports (32b) :

$$\frac{\text{feu}}{\text{air}} = \frac{\text{air}}{\text{eau}} = \frac{\text{eau}}{\text{terre}}$$

En outre, les mêmes éléments servent à la constitution spécifique des corps géométriques : la terre au cube, le feu à la pyramide, l'eau à l'isocaèdre, l'air à l'octaèdre (55d-56b). Cependant, dans les *Lois* (X, 891 c-d), Platon demande à son disciple de prendre bien garde à la relativité des quatre éléments : ils ne sont pas premiers dans l'univers, car l'âme les précède.

Aristote, au livre Δ, (3) de la *Métaphysique*, qui est son lexique philosophique, consacre une notice au terme **stoïchéion**. Il rappelle (*Met.* A, 3) qu'Empédocle comptait comme éléments « les quatre corps simples ». Mais il élargit l'attribution du terme : chez Leucippe et Démocrite, les éléments sont le plein et le vide, chez Pythagore le Pair et l'Impair (A, 5). Dans son traité *Du Ciel*, Aristote ajoute un cinquième élément, l'éther (αἰθήρ), élément du ciel et des astres. Il consacre le livre II du *De generatione et corruptione* à la critique de la conception des éléments chez ses prédécesseurs.

Les stoïciens adoptent les quatre éléments, dont la réunion « forme une substance sans qualité qui est la matière. Le feu est chaud, l'eau est humide, l'air est froid, la terre est sèche » (D. L. VII, 137).

Les présocratiques ioniens, antérieurs à Pythagore, et qui ne sont pas tributaires de l'Égypte, mais de la Mésopotamie et de la Phénicie, posent à l'origine du monde un élément unique, qui est un *principe* (**archê**). Maternus, auteur du IV^e siècle de notre ère, tente de trouver, mais sans succès, l'origine des quatre éléments chez les divers peuples de l'Orient : chez les Égyptiens l'eau, chez les Phrygiens la terre, chez les Assyriens l'air, chez les Perses le feu (*De errore profanarum religionum*, I, 4).

Autre sens de **stoïchéion** : la syllabe, élément du mot et de l'élocution, son indivisible : ce que nous appelons aujourd'hui un *phonème* (Aristote, *Poét.*, XX).

sullogismos (ho) / συλλογισμός (ὁ), le syllogisme.

Logique. C'est le type même du raisonnement déductif, dont Aristote définit les règles dans les *Premiers analytiques* (I) et plus brièvement dans les *Topiques* (I, 1).

sumbêbêkos (to) / συμβεβηκός (τό), l'accident. Latin : *accidens*.

La substance est ce qui existe *en soi*, sans avoir besoin d'autre chose qu'elle-même pour exister. L'accident est ce qui existe dans la substance, sans pouvoir en être séparé. Dans « une pomme verte », la pomme, substance, reste pomme quand elle change de couleur ; le vert, accident, ne peut en être séparé : il disparaît en modifiant la qualité de la pomme, mais sans changer sa réalité.

Dérivé du verbe **sumbaînô** / συμβαίνω : j'arrive, je surviens. **ta sumbanta** / τὰ συμβάντα : les événements. Le terme a été introduit dans la philosophie par Aristote, qui en fait une supercatégorie ; les *catégories*, en effet, comprennent la substance et neuf accidents. v. **katêgoria**. Le terme est entré à la suite dans la logique. Porphyre le définit : « ce qui arrive et disparaît sans entraîner la destruction de la substance. » Et il en distingue deux sortes : soit séparable de la substance (dormir), soit inséparable (la couleur noire du corbeau) (*Isagôgê*, XII).

Dans la *Métaphysique* (Δ, 30), Aristote définit l'accident : « Ce qui appartient à un être, et peut en être affirmé véritablement, mais n'est ni nécessaire, ni constant. » On voit que cette dernière précision restreint la définition, puisque, pour Porphyre, un accident peut être inséparable de la substance ; plus loin (E, 2), il oppose l'Être *absolument* (**haplôs**) qui est objet de science, et l'être par accident (**kata sumbêbêkos**), qui échappe à la science ; en effet, les substances demeurent toujours dans le même état, et sont donc êtres nécessaires ; tandis que l'accident est imprévisible ; sa cause, c'est le *hasard* (**tuchê** / τύχη) (*ibid.*, E, 3). Même analyse plus loin (K, 8). De même dans la *Physique* (II, 5), les faits accidentels ont pour cause le hasard. Dans les *Topiques* (II, 1), Aristote montre combien il est difficile de ne pas inclure l'accident dans les propositions universelles.

Plotin oppose la substance, qui est l'être pris absolument (**haplôs**) et l'accident, qui est être par participation (**métalêpsis**) et dans un sens second (**deutéros**) (VI, III, 6). Du point de vue logique, Porphyre définit l'accident : « Ce qui n'est ni genre, ni différence, ni espèce, ni propre¹, mais est cependant toujours subsistant dans un sujet. » (*Isagôgê*, XIII).

1. v. **katêgoria**.

technê (hê) / τέχνη (ἡ) : l'art. Latin : *ars*.

L'activité humaine qui, au lieu de se plier aux lois de la Nature, permet à l'homme d'agir selon sa propre nature.

Cependant, le mot **technê** traduit deux sortes très différentes d'activités.

- La transformation de la nature pour en faire sortir une œuvre : c'est ce que nous appelons les beaux-arts. Ici, tout en étant opposé à la Nature, l'art est une imitation de la Nature : ce sera la théorie classique qui prévaudra jusqu'à l'époque romantique (exclusivement). C'est là l'argument sur lequel se fonde Platon pour condamner l'art : peinture et poésie ne font qu'imiter sans pouvoir créer ; ce sont des arts d'illusion (*Rep.*, X, 602c-604a).

De même chez Aristote. D'une part, il oppose l'art et la Nature ; il y a deux sortes d'êtres : ceux qui sont par nature (**phusei** / φύσει), les animaux, les plantes et les corps simples ; et ceux qui sont produits par l'art (**apo technês** / ἀπὸ τέχνης) (*Phys.*, II, 1, 192b). D'autre part, il définit l'art comme une imitation de la Nature : **hê technê mimeitai tèn phusin** / ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν (*Phys.*, II, 2, 194a).

- L'application d'une connaissance générale à des cas singuliers. Chez Platon, la vertu est alliance de la science (**épistêmê**) et de l'art (*Ion*, 532c-e ; *Protagoras*, 357b-c) ; le métier est l'application d'une connaissance générale à des cas concrets : ainsi le pilote et le médecin (*Rep.*, I, 341d-342e). Chez Aristote, « l'art naît quand un unique jugement universel, applicable à tous les cas semblables, se forme d'une multitude de notions acquises par expérience. » (*Met.*, A, 1, 981a).

En fait, chez chacun de ces deux grands auteurs qui ont transmis une philosophie de l'art, on trouve quelques théories qui leur sont propres.

Platon oppose l'art à l'inspiration. L'art est inférieur à la Nature, puisqu'il n'en est que l'imitation ; et la nature est inférieure aux Essences éternelles, puisqu'elle n'en est que la copie. La poésie, telle qu'on la trouve chez Homère et Hésiode, est donc sans valeur métaphysique, et de plus mensongère, donc sans valeur morale ; on peut en dire autant des peintures et des tapisseries, qui reproduisent les fables des poètes (*Rep.*, II, 376e-378c) ; par contre, *Ion*, quand il disserte sur Homère, n'est pas tributaire de l'art, mais d'une faculté divine, **théia dunamis** / θεία δύναμις (*Ion*, 533d) ; et Socrate dans sa prison compose un poème pour

obéir à un ordre divin (*Phédon*, 61a-b). Dans la *République*, l'art se dédouble : on distingue celui de l'artisan (art de fabrication, **poiêtousa**¹ / ποιήτουςα), et celui de l'artiste (art d'imitation, **mimêsomênê** / μιμησομένη). Ainsi, le peintre qui peint un lit est inférieur à l'ébéniste qui l'a fabriqué, car l'ébéniste produit une réalité sensible qui est la copie de l'Idée éternelle du Lit, tandis que le peintre n'imité que la réalité sensible (*Rep.*, X, 595b-597a) : il n'aboutit qu'à une image d'image, à « une imitation d'apparence » : **mimêsis phantasmatos** / μίμησις φαντάσματος (598b).

Aristote à son tour distingue :

- a. art et expérience (**empeiria**) : « L'expérience est connaissance de l'individuel, l'art de l'universel. » (*Met.*, A, 1, 581a) ;
- b. art et science (**épistêmê**. v. ce mot). L'art est l'application de l'universel à l'individuel (*ibid.*) ;
- c. l'action, **prâxis** (v. ce mot) et la fabrication, **poiêsis** (v. ce mot). L'art appartient à cette seconde catégorie : il est « la disposition, accompagnée de raison (**méta logou** / μετὰ λόγου), à la fabrication (*Eth. Nic.*, VI, IV, 3) ;
- d. art d'usage (**chrôménê** / χρωμένη²) et art de fabrication (**poiêtikê**) (*Phys.*, II, 2, 194b). Distinction qui découle de b. et de c. : il y a finalement, comme chez Platon, un art d'habileté (le médecin) et un art de transformation de la matière (l'artisan).

télos (to) / τέλος (τό) : la fin.

Sens usuel : le *terme*, l'*achèvement*. Sens philosophique : la cause finale. v. **aïtia**. « La nature est fin » (Aristote, *Phys.*, II, 2). Dérivé : **téléios** / τέλειος : parfait, achevé.

thanatos (to) / θάνατος (ὁ) : la mort.

« La mort... est la séparation de l'âme et du corps. » (Platon, *Phédon*, 64c). « La mort n'est rien pour nous. » (Épicure, *Lettre à Ménécée*, D. L., X, 124) « La mort n'est pas un mal ; mais l'opinion que la mort est un mal, voilà le mal. » (Épictète, *Manuel*, V)

1. **technê** est du genre féminin.

2. Ce participe appartient non pas à **chrôzo**, colorer, teindre, mais à **chraomai**, se servir de, utiliser.

théion (to) / θεῖον (τό) : la Divinité, le Divin. v. théos.

théôria (hê) / θεωρία (ή) : la contemplation. Latin : *contemplatio*.

Acte de la plus élevée des facultés de l'esprit pour connaître l'intelligible.

La racine **thé-** / θε indique une connaissance volontaire et soutenue. On la trouve dans les verbes **théômaï** / θεῶμαι, contempler, et **théôrô** / θεῶρω, même sens ; dans les adjectifs **théôrêtikos** / θεωρητικός, intellectuel, et **théôrêtos** / θεωρητός, contemplable ; les substantifs **théatron** / θέατρον, le spectacle, le théâtre, et **théôrêma** / θεωρημα, le spectacle, l'objet d'étude.

Théôria n'acquiert son sens philosophique qu'avec Platon, qui ne l'utilise guère, quelques fois surtout dans la *République* (VI, 486a ; VII, 517d), en compétition avec **nôésis** / νόησις (v. ce mot), qui a le même sens. Il prend toute son importance avec Aristote, qui fait de la **théôria** la contemplation des Principes premiers, par la partie épistémologique de l'âme (*Éth. Nic.*, X, VII, 1). v. **eudaïmonia**. C'est aussi par la **théôria** que l'homme d'État obtient la science politique (*Pol.*, IV, I, 3-4). Nous retrouvons le terme dans la *Métaphysique*, où il nous est rappelé que la science des premiers principes et des premières causes est théorétique (A, 2, 982b ; A, 1, 1069a). Plotin a composé un traité *De la nature et de la contemplation de l'Un* (III, VIII), où il montre que toutes les actions tendent à la contemplation.

théos (ho) / θεός (ό) : Dieu, le dieu. Latin : *deus*. Plur. : théoi (hoi) / θεοί (οί). **théion (to) / θεῖον (τό) : le divin, la divinité**

Être surnaturel vénéré par la religion, et passé ensuite à la philosophie pour expliquer soit l'ordre de la nature, soit le cours des événements, soit la destinée humaine.

Il est difficile de démêler, chez les auteurs grecs, le monothéisme du polythéisme. Seuls affirment un Dieu unique, premier, absolu et spirituel, Pythagore, Aristote et Proclus. Cependant, Pythagore et Aristote posent des êtres secondaires de nature divine qui sont des dieux. Anaxa-

gore pose un Esprit premier ordonnateur (**Noûs**), mais aucun fragment ni aucun témoignage ne dit qu'il est Dieu. Platon donne à la divinité de multiples visages ; Plotin affirme certes que l'Un est Dieu, mais aussi **Huperthéos**, donc Dieu supérieur au-delà du **Noûs**, qui procède de lui et partage en quelque sorte la divinité avec lui ; et il garde les dieux secondaires, comme d'ailleurs Porphyre et Jamblique. On trouve d'autres termes pour désigner les divinités secondaires : **daïmôn (ho)** / δαίμων (ό) ; **dêmiourgós (ho)** / δῆμιουργός (ό) : l'esprit créateur ; et, pour le divin en général : **théion**.

• **Dieu (ho théos)**. La doxographie de Thalès nous laisse perplexes sur sa théologie. « De tous les êtres, dit-il, le plus ancien, c'est Dieu, car il n'a pas été engendré. » (D. L., I, 35). Mais qu'est-ce que ce Dieu ? Un esprit ordonnateur, sans doute, puisque, au dire de Cicéron, c'est une *mens* qui fait sortir toutes choses de l'eau (*De nat. deor.*, I, 10) ; et la Divinité (**to théion**), est « un être sans commencement ni fin » (D. L., I, 36). Mais Aétius (I, VII, 11) rapporte qu'il est l'intelligence du monde, ce qui nous amène au panthéisme. Le monde est rempli d'esprits : **daïmones** (D. L., I, 27) ; mais, loin d'être impersonnels, les dieux voient non seulement les actions des hommes, mais encore leurs pensées (*ibid.*, I, 36). Il est vrai que, comme chez les Babyloniens, dont Thalès est tributaire, les démons et les dieux sont probablement des esprits différents.

Chez Diogène d'Apollonie, le panthéisme est évident : Dieu possède la toute puissance et l'omniprésence, mais il est identique à l'air (fr. 5). On trouve semblable identification chez Anaximène (Cicéron, *De nat. deor.*, I, 10). Il en va de même chez Héraclite, où il prend une allure spirituelle : il est le **Logos** (la Raison, qui pénètre la substance du Tout) (Aétius, I, XXVIII, 1). Nous-mêmes, si nous pensons et connaissons, c'est par participation du **Logos** (Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, 134). Ce **Logos** est explicitement identifié à Dieu (fr. 31) et qualifié de dieu (fr. 50).

Chez Pythagore, « Dieu est esprit : **noûs** ». (Aétius, I, III, 8) Il est identique à l'Un et au Bien (*ibid.*, VII, 17). Il est l'objet de la prière ; et l'on peut même s'unir à lui, puisque c'est là l'aboutissement de la philosophie (Jamblique, *Vie de Pythagore*, 175, 137), dont le premier précepte est de « suivre Dieu ». (Stobée, *Ecl.*, VI, 3). Philolaos affirme qu'il y a un Recteur et maître de toutes choses ; c'est Dieu, Un, éternellement existant, immuable, immobile, identique à l'ui-même, différent du reste. » (Philon d'Alexandrie, *Création du monde*, 23). Pour Archytas, il y a trois principes : Dieu, qui est le formateur et le moteur de l'univers ; la

substance, qui en est la matière et le mobile, et la forme, qui est l'action de Dieu sur la substance (Stobée, *Ecl.*, I, 35). C'est ce Dieu qui inscrit la raison dans l'homme (Jamblique, *Protreptique*, 4, dans un texte tiré du traité *De la Sagesse*, d'Archytas). Empédocle, tributaire des pythagoriciens, raille l'anthropomorphisme théologique : « Dieu n'a pas de corps... Il est uniquement un esprit vénérable, d'une puissance ineffable dont la pensée parcourt l'univers. » (*Purifications*, 134)

Avant Archytas et Empédocle, le cas de Xénophane est tout à fait typique du caractère indécis que les philosophes italiques accordent à la Divinité. Clément d'Alexandrie (*Strom.*, V, XIV, 109) affirme que Xénophane de Colophon enseigne que « Dieu est unique et incorporel. » Et il cite de lui ces deux vers :

Il y a un Dieu unique, le plus grand parmi les dieux et les hommes,
Qui n'est semblable aux mortels ni par le corps, ni par la pensée.

Deux autres vers ont fait partie du même poème ; l'un est cité par Sextus Empiricus (*Adv. Math.*, IX, 144), par Diogène Laërce (IX, 19) et par le Pseudo-Plutarque (Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, I, 23) :

Tout entier il voit, tout entier il pense, tout entier il entend.

L'autre est rapporté par Simplicius (*Commentaire de la Physique d'Aristote*, fr. 6) :

Et sans effort il meut toutes choses par la pensée de son esprit.

Théisme ou panthéisme ? « Xénophane, écrit Aristote, assure que l'Un est Dieu. » (*Met.*, A, 5) Ce Dieu unique gouverne-t-il le monde de l'intérieur ou du haut de sa transcendance ? On a interprété dans les deux sens, sans clore le débat. Mais Timon le sceptique tranche en faveur de la transcendance : « Xénophane a imaginé un Dieu éloigné des hommes... immuable, intelligence et esprit. » (Sextus Empiricus, *Hypot.*, I, XXXIII, 224) Socrate nous pose la même question. Selon Xénophon (*Mém.*, I, IV, 13-18), il enseignait que Dieu a non seulement donné au corps humain une conformation admirable, mais qu'il lui a départi l'âme la plus parfaite. Cependant, un peu plus loin, il appelle ce même Dieu « l'intelligence (**phronêsis**) qui est dans l'univers », puis en parle au neutre : c'est la Divinité (**to théion**).

Platon se meut dans la même incertitude. Au livre II de la *République* (379a-c), il parle de Dieu au singulier, et en parle comme d'une personne : il est bon, et n'est pas l'auteur des maux. En outre, il est abso-

lument parfait, et incapable de nous tromper (381b-c ; *Théétète*, 176b-c). Or, au livre IV des *Lois* (716c), Platon écrit que Dieu doit être « la mesure de toutes choses ». Et l'Athénien, un peu plus haut, affirme que « Dieu détient, selon l'antique parole, le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres. » Quelle est cette antique parole ? C'est un vers d'un poème orphique¹, qui met en scène Zeus, lequel recrée l'univers créé une première fois par Phanès, et, architecte de l'univers, accomplit son travail avec mesure. Ce Dieu est donc celui du *Timée* (29a-31b), le **Démiurge**, qui n'est pas un esprit absolu, puisqu'il fabrique le monde grâce à deux principes préexistants : une matière informe et un Modèle éternel (**paradéigma**).

Aristote, au livre A de la *Métaphysique*, confère à Dieu la nature la plus grandiose, en même temps que la plus rigoureuse, qui ait été définie depuis le début de l'histoire de la philosophie. Il est le Principe absolu, Moteur (**kinoûn**) non mû, substance éternelle, et Acte pur (**énergéia ousa**). Il est le Bien en soi et le Désirable en soi, cause finale et nécessaire, Pensée (**noêsis**) qui se pense elle-même, béatitude parfaite (VII, 1072a-b, IX). Or, dans cette solitude spirituelle, il ignore l'univers qu'il meut et l'homme dont il est la Fin.

À l'inverse d'Aristote, les stoïciens professent un panthéisme absolu. L'univers, étant une Réalité rationnelle, parfaite et nécessaire, est Dieu. Dieu est « la droite raison partout répandue » et « intimement mêlée à la Nature » (D. L., VII, 88, 147). Pour Chrysippe, Antipater, Posidonius, Dieu est « une force intelligente et divine répandue dans le monde » (Cicéron, *De divinatione*, I, 14). Pour Marc Aurèle (VIII, 9), il est « l'unité résultant de l'ensemble. »

Chez Plotin, Dieu est l'Un et le Bien, qui constituent sous un même nom la première Hypostase. Il est donc l'absolue transcendance, étant au-delà de l'être (**hyperontôs**, VI, VIII, 14 ; **épékeîna ontos**, V, I, 10 ; V, V, 6), et au-delà de l'intelligible (III, VII, 2) ; il est l'Unique, au-delà de tout ce que sont les êtres, et, en tant que surabondant, n'a besoin de rien d'autre que lui (V, I, 6-7). Mais en même temps, il est en absolu tout ce que sont les êtres qu'il produit. Il est Volonté (VI, VIII, 21) et Volonté d'Être (VI, VIII, 16) ; il est Pensée (**noêsis**), et Pensée de lui-même (VI, VII, 37) ; il est Amour et Amour de soi (VI, VIII, 15). Aussi notre destinée est-elle de nous rendre semblables à lui (I, 2-3). Chez Hermès

1. Poème reproduit par Kern dans ses *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922, p. 168.

Trismégiste, Dieu est le premier Esprit, Père de tous les êtres, qui est Vie et Lumière (*Poimandrès*, I, 12), mais de façon absolument dissemblable de tout ce qu'il produit (*ibid.*, II, 14).

• **Les dieux (hoĩ theoĩ)**

Le polythéisme est parallèle au monothéisme, et d'ailleurs chez les mêmes auteurs. Entendons par monothéisme la proclamation d'un Dieu absolu et originaire, premier Principe, qui donne l'existence à d'autres personnages divins, ou simplement dont la nature ne s'oppose pas à cette existence. Ce sont habituellement des dieux entièrement spirituels, comme ceux de Thalès, qui voient nos pensées (D. L., I, 36). Phérécyde aurait écrit un ouvrage *Sur la Nature et sur les dieux* (D. L., I, 116). Anaximandre, au dire de Cicéron (*De nat. deor.*, I, 10), professait que les dieux naissent et meurent.

De multiples témoignages montrent chez les pythagoriciens des dieux qui sont censés concilier la religion et la métaphysique. Le premier vers des *Paroles d'or* de Pythagore commence par ces mots : « Tout d'abord, honore les dieux immortels. » Jamblique, après avoir rapporté que les pythagoriciens manifestaient de la piété envers Dieu, déclare que, selon eux, les hommes doivent chercher le Bien auprès des dieux. (*Vie de Pythagore*, 175, 137) ; ces dieux, d'ailleurs, sont innocents de nos maux (*ibid.*, 218). Archytas déclare que, après les dieux, nos âmes sont ce qu'il y a de plus divin (Jamblique, *Protreptique*, 4). En réalité, chez Pythagore et chez ses disciples, si les dieux sont immortels, ils ne sont pas éternels : ils sont des créatures du Dieu suprême (Hiérocles, *Commentaire du Poème d'or de Pythagore*, 1). Avec ce Dieu, les différents ordres d'esprits formaient quatre degrés métaphysiques : au plus haut les dieux immortels qui habitent les astres, puis les héros glorifiés (âmes humaines immortalisées) qui habitent l'éther, enfin les démons qui habitent la terre (Porphyre, *Vie de Pythagore*, 38 ; Aristoxène, in Jamblique, *Vit. Pyth.*, 99 ; Hiérocès, *loc. cit.*, 3). Il y a là une influence très nette de la hiérarchie chaldéenne des dieux : Pythagore avait vécu plusieurs années à Babylone.

Empédocle invoque les décrets des dieux (fr. 115, 1). Socrate demandait aux dieux ce qu'il devait faire (Xénophon, *Mem.*, I, I, 6). Platon suit d'une certaine façon Pythagore en distinguant les dieux du Monde intelligible, en compagnie desquels vivent les élus, et ceux de la terre, protecteurs des hommes (*Phédon*, 81a, 63b, 62d). Dans le *Timée* (40a-b), il fait des dieux du ciel des créatures du Démon, ajoutant que ces dieux-là

sont les étoiles. Il en arrive à conférer la divinité au soleil et à la lune (*Lois*, VII, 821b-c, 822a ; *Rep.*, VI, 508a). Pour Aristote, les substances premières sont des dieux (*Met.*, A 8, 1074b), qui sont des êtres immortels et bienheureux (D. L., X, 123). Chez les stoïciens, « c'est la volonté des dieux qui régit le monde » (Cicéron, *De fin.*, III, 19) ; « c'est la providence des dieux » qui l'organise (id., *De nat. deor.*, II, 30) et qui veille sur les mortels (Marc Aurèle, VII, 70). C'est aussi une mission providentielle que Plotin assigne aux dieux (II, IX, 9 ; III, II, 9). Pour les sceptiques (et c'est là l'une de leurs rares affirmations), « les dieux existent, et nous les vénérons » (Sextus Empiricus, *Hypot.*, III, III, 2). Pour Proclus, chaque dieu est une *hénade* (*hénas* / ἐνάς, gén. *henados*), c'est-à-dire une Unité, parfaite, supra-vivante, supra-pensante, exerçant une activité universelle (*Théologie*, 113-133).

Certains penseurs, frappés par la grossièreté de la religion populaire, nient l'existence des dieux. Ce sont notamment Evhémère, Prodicos¹, Diagoras de Mélos, Critias, Théodore, Bion de Boristhène. Quant à Protagoras, il affirmait ne pas savoir si les dieux existaient ou n'existaient pas (Sextus Empiricus, *Adv. phys.*, I, 17, 50-57).

• **Le Divin, la Divinité (to theĩon).**

Cet adjectif neutre substantivé est beaucoup plus vague que *théos*, dont il n'a pas notamment la personnalité. Les pythagoriciens montraient de la piété envers le Divin (Jamblique, *Vie de Pythagore*, 175). Thalès définissait la Divinité « un être sans commencement ni fin » (D. L., I, 36). Héraclite considère que les lois humaines ont été léguées par la Divinité (fr. 114). Socrate enseigne que la Divinité voit tout et entend tout (Xénophon, *Mém.*, I, IV, 18). Épicure proclame que la Divinité est un être immortel et bienheureux (D. L., X, 123), entendant par là la personne qui possède la divinité.

Platon confère une importance toute particulière au Divin, « ce qui est beau, sage et bon » (*Phèdre*, 246e), « ce qui est éternellement semblable à soi-même » (*Pol.*, 269d). On trouve deux degrés à cette catégorie : l'âme humaine, « faite pour vivre en compagnie de ce qui est divin. » (*Phédon*, 80b) ; et le Monde intelligible, divin par essence, qui donne aux dieux d'être divins et aux âmes de devenir divines (*Phèdre*, 249c, *Rép.* VI, 509b). En effet, le philosophe, homme de la contemplation du Divin (*Sophiste*, 254b), a le droit lui-même à l'appellation de *divin* (*Rep.*,

1. Pour celui-ci, témoignage plus développé chez Philodème, *De la piété*, IX, 7.

VI, 500c-d). Aristote fait du Ciel (**ouranos**) un être divin : **théion**, bien que ce soit un corps ; mais il est inengendré et incorruptible (*De caelo*, I, 3), et c'est là que se tient la Divinité entière : **to théion pân** (*ibid.*, I, 9).

Locutions :

- **kata théon zên** / κατὰ θεὸν ζῆν : vivre selon Dieu (Sextus le Pythagoricien, *Sentences*, 11).
- **hé pou théô** / ἔπου θεῶ : suis Dieu ! (Pythagore, Stobée, *Ecl.*, VI, 3 ; Sosiade, *Préceptes des sept Sages*, 1)

thésis (hê) / θέσις (ή) : la thèse.

Logique. « La thèse est une pensée paradoxale soutenue par quelque philosophe célèbre », et qui pose un problème à résoudre (Aristote, *Top.*, I, 11).

thumos (ho) / θυμός (ὁ) : le cœur. Transl. usuelle : *thymos*.

Latin : appetitus, irascibile.

Ce terme vague renferme l'affectivité sous ses diverses formes : sentiment, humeur, passion, ferveur, emportement.

Selon la translittération usuelle, le radical grec θυμ devient en latin *thym-*. Le terme lui-même devient, en français, *thymus*, qui en anatomie désigne une glande de croissance située contre le cœur ; c'est donc ici tout organiquement qu'on a exploité l'étymologie. En psychologie, le terme *thymie* désigne l'humeur : un schizothyme est un introverti, un cyclothyme un individu à l'humeur changeante.

Chez Pythagore (selon Alexandre Polyhistor, D. L., VIII, 30), l'âme humaine est à trois étages : **noûs**, **phrên**, **thumos** ; ce dernier semble bien le siège des tendances infra-intellectuelles. Par contre, c'est bien le sentiment que signifie ce mot chez Héraclite, quand il affirme qu'il est difficile de lutter contre son cœur (fr. 85). Platon divise l'âme, lui aussi, en trois parties : l'**épithumia**, le **thumos** et le **logos**. Le **thumos**, partie centrale, a son siège dans la poitrine, et préside à la vie de relation ; il est la faculté du courage (**andreia**) : vertu spécifique des guerriers, qui règle l'impulsivité (*Rep.*, IX, 580c-583a). Dans le *Timée* (69d), le **thumos** est la passion irraisonnée, sourde aux avis salutaires. Dans l'*Éthique eudémienne*, Aristote range le **thumos** au nombre des passions, mais il faut

alors le traduire par *colère* (cette passion se nomme **orgê** / ὀργή dans l'*Éthique nicomachéenne* et dans la *Grande Éthique*).

Reprenant la théorie platonicienne, Plotin constate qu'on divise la partie irrationnelle de l'âme (**to alogon**) en deux : le désir (**épithumia**) et le cœur (**thumos**) ; et il assigne pour siège à ce dernier le cœur anatomique : **kardia** (IV, IV, 28). On trouve l'adjectif neutre substantivé **to thumikon** / τὸ θυμικόν, même signification. Chez Pythagore, explique Aétius (IV, IV, 1), la partie de l'âme dénuée de raison se divisait en deux : le **thumikon** et l'**épithumétikon**, âme sensitive.

timokratia (hê) / τιμοκρατία (ή) : la timocratie.

Chez Platon, gouvernement de l'honneur (*Rep.*, VIII, 545a-548d), qui se signale par le luxe et la prospérité ; chez l'homme timocratique, l'âme moyenne (**thumos**) domine la raison : c'est un irascible et un violent (*ibid.*, 548d-550c).

topos (ho) / τόπος (ὁ) : le lieu.

Considéré par Aristote comme *catégorie* dans leur énumération sous la forme interrogative : **pou** (ποῦ) (*Cat.*, IV), mais non développé ensuite ; au contraire, les *Topiques* (τοπικά) sont consacrées à l'usage des « lieux » communs de la discussion. Le lieu est traité plus sérieusement dans son sens cosmologique dans la *Physique* (IV, 1-9). Les sceptiques appellent lieux « les modes qui font conclure à la suspension du jugement. » (Sextus Empiricus, *Hypot.*, I, 36).

to ti ên eînai / τὸ τί ἦν εἶναι : la quiddité, l'essence.

Textuellement : « ce en quoi il y avait un être », formule aristotélicienne pour désigner ce qui entre dans la définition d'un être (*Met.*, A, 3 ; Δ, 6 ; Z, 4-6, 10 ; H, 1 ; *Phys.*, II, 1). Autres formules : **to ti esti** / τὸ τί ἐστι : « ce qui est quelque chose. » (*Phys.*, II, 7) **ti esti** (*Top.*, I, 9 ; *Phys.*, II, 1).

tuchê (hê) / τύχη (ή) : le hasard.

Dans la mythologie, la fortune, sort envoyé par les dieux. Aristote considère le hasard comme la cause de faits exceptionnels, accidentels et

finalisés (*Phys.*, II, 4). Pour Plotin, il intervient dans les faits dérivés et multiples (*IV*, VIII, 5).

turannis (hê) / τυραννίς (ή) : la tyrannie.

Gouvernement de la violence, engendré par les excès de la démocratie (Platon, *Rep.*, VIII, 562a-569c). L'homme tyrannique est celui qui met la force au service de l'injustice (*ibid.*, 571a-580c). Chez Aristote, ce gouvernement se confond avec celui de la royauté absolue (*Pol.*, IV, X).

Lexique français-grec

A

absolu : **haplous**
accident : **sumbebêkos**
achèvement : **péras, télos**
acte : **énergéia, entéléchéia**
action : **prâxis**
affection : **pathos, philotês**
affirmation : **kataphasis**
altération : **alloiôsis**
âme : **psuchê**
amitié : **philia, philotês**
amour : **érôs**
apparence : **phaïnômenon**
appétit : **thumos**
aristocratie : **aristokratia**
art : **téchnê**
artisan : **dêmiourgos**
assimilation : **homoîôsis**
atome : **atomos**
augmentation : **auxêsis**

B

beauté : **kalon**
bien : **agathon**
(souverain Bien : **ariston, kuriotaton**)
bien-être : **euthumia**
bonheur : **eudaïmonia, makariotês**

C

capacité : **dunamis**
catégorie : **catêgoria**
cause : **aïtia**
caverne : **spêlaïon**
chagrin : **lupê**
changement : **métabolê, kinêsis**
chef : **archôn**

ciel : **ouranos**
cité : **polis**
cœur : **thumos**
commun : **koïnos**
compréhension : **katalêpsis**
conjecture : **eïkasia**
connaissance : **gnôsis**
constitution : **politéia**
contemplation : **théôria**
contradiction : **antiphasis**
contraire : **énantios**
contrariété : **énantiôsis**
corps : **sôma**
corruption : **phthôra**
courage : **andréia**
crainte : **phobos**
créateur : **dêmiourgos**
création : **poiêsis**
croyance : **pistis**

D

déduction : **sullogismos**
définition : **horismos, horos**
délibération : **boulê**
délire : **mania**
démocratie : **dêmokratia**
démonstration : **apodéixis**
désir : **épithumia**
destruction : **phthôra**
dialectique : **dialektikê**
dieu : **thêos**
différence : **diaphora**
diminution : **phthisis**
divin : **théios, daïmonios**
divinité : **théion**
doxographie : **doxagraphia**
dyade : **duas**

E

économie : **oïkonomia**
éléments : **stoïchéia**
équité : **épieïkéia**
éristique : **éristikos**
espèce : **eïdos**
esprit : **noûs, daïmôn**
essence : **eïdos, idéa, ousia, to ti ên eînai**
éternel : **aïdios, aiônios**
(sans commencement : **agénétos**)
état, manière d'être : **héxis**
État : **politéia**
éternellement : **aeï**
être : **einaï, on, ousia**
étude : **mathêsis**
expérience : **empéiria**

F

fabrication : **poiêsis, technê**
faculté : **dunamis**
famille : **oïkos**
figure : **schêma**
fin : **télos, péras**
forme : **eïdos, morphê**

G

génération, venue à l'être : **génésis**
genre : **génos**
gouvernant : **archôn**
gouvernement : **politéia**

H

harmonie : **harmonia**
hasard : **tuchê**
homme : **anthrôpos**
hypostase : **hupostasis**
hypothèse : **hupothêsis**

I

image : **eïkôn, mimêma**
imagination : **phantasia**

immobile (sans changement) : **akinêtos**
immortalité : **athanasia**
immortel : **athanatos**
impassible : **apathês**
inclination : **hormê**
incorporel : **asômatos**
incorruptible : **aphthartos**
individuel : **kath'hékaston**
induction : **épagogê**
injustice : **adikia**
instant : **nûn**
intelligence : **noûs, phronêsis**
involontaire : **akousios**
involontairement : **akôn**

J

juste : **dikaïos**
justice : **dikaïosunê, dikê, dikaïotês, dikaïon**

L

liberté : **éleuthéria, proaïrésis**
lieu : **topos**
loi : **nomos**

M

mal : **kakon**
matière : **hulê**
mémoire : **mnêmê**
milieu : **métaxu**
mobile : **kinêton**
modèle : **archêtupos, paradeigma**
monade : **monas**
monde : **kosmos, holon**
mort : **thanatos**
moteur : **kinoûn**
mouvement : **kinêsis, phora**
mythe : **muthos**

N

naissance : **génésis**
nature : **phusis**

nécessité : **anankê**
négation : **apophasis**
non-être : **mê on**
nombre : **arithmos**

O

oligarchie : **oligarchia**
opinion : **doxa, dogma, hupolêpsis**
opposé : **antikeiménos**
opposition : **antithêsis**

P

participation : **méthéxis**
passion : **pathos**
pensée : **noêsis, phronêsis**
(discursive : **dianoïa**)
philosophie : **philosophia**
plaisir : **hêdonê**
possible : **dunaton**
prédicable : **katêgorouménos**
prédicat : **katêgorêma**
prénotion : **prolêpsis**
principe : **archê**
privation : **stêrêsis**
proposition : **apophansis**
(géométrique : **diagramma**)
providence : **pronoïa**
puissance : **dunamis**
purification : **katharsis**

Q

qualité : **poïon**
quantité : **poson**
quiddité : **to ti ên eînaï**

R

raison : **logos**
relation : **pros ti**
réminiscence : **anamnêsis**
repos : **stasis**

rhétorique : **rhêtôrikê**
royauté : **basiléia**

S

sagesse : **sophia**
savoir (subst.) : **mathêma**
savoir (verbe) : **eïdénai** (v. **eudaïmonia**)
sceptique : **skeptikos**
science : **épistêmê**
sensation : **aîsthêsis**
simple : **haplous**
soi : **autos**
sophiste : **sophistês**
substance : **ousia, hupokeiménon**
suspension (du jugement) : **épochê**
syllogisme : **sullogismos**

T

tempérance : **sôphrosunê**
temps : **chronos**
tendance : **orêxis**
thèse : **thêsis**
timocratie : **timokratia**
tout : **pân**
tranquillité : **ataraxia**
tyrannie : **turannis**

U

un : **hén**
univers : **holon, pân**
universel : **katholou**

V

vérité : **alêthéia**
vertu : **arêtê**
volontaire : **ékousios**
volontairement : **ékôn**
volonté : **boulêsis, proaïrésis**
vrai : **alêthês**

Index

Alcméon : 29, 104
 Alexandre d'Aphrodise : 11, 33, 109, 110
 Anacharsis : 23, 120
 Anatolius : 26
 Anaxagore : 9, 17, 18, 19, 22, 63, 68, 88, 99, 104, 119, 120, 131
 Anaxarque : 59
 Anaximandre : 18, 19, 22, 63, 68, 134
 Anaximène : 22, 131
 Andronicos : 83
 Antipater : 72, 133
 Antiphon : 53, 86
 Antisthène : 57
 Apollodore : 40, 72
 Archélaos : 37, 96
 Archytas : 6, 36, 53, 63, 69, 85, 86, 91, 96, 118, 132, 134
 Arésas : 112
 Aristippe : 54, 59, 60
 Ariston : 98
 Aristote :
Anal. Post. : 20, 67, 69
Anal. Pr. : 48, 117, 126
De An. : 10, 16, 41, 42, 44, 47, 48, 77, 78, 81, 88, 89, 100, 103, 108, 111, 112, 114, 115, 118, 119
De Caelo : 9, 20, 76, 82, 93, 96, 119, 126, 136
Cat. : 17, 30, 31, 33, 46, 55, 56, 65, 72, 76, 94, 95, 97, 102, 103, 106, 107, 108, 110, 124, 137
Éth. Eud. : 16, 50, 122, 137
Eth. mag. : 16, 122, 137
Éth. Nic. : 7, 16, 23, 24, 25, 31, 36, 37, 38, 41, 47, 49, 50, 54, 61, 65, 71, 80, 86, 93, 100, 101, 103, 105, 106, 108, 109, 111, 113, 114, 115, 120, 122, 129, 130, 137
De gen. : 14, 29, 75, 94, 103, 106, 119
De gen. an. : 114
De int. : 13, 17, 20, 72, 74, 79
Met. : 6, 7, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 22, 27, 31, 35, 42, 44, 46, 47, 48, 50, 53, 54, 56, 58,

62, 64, 65, 66, 67, 68, 74, 75, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 89, 91, 92, 94, 95, 97, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 110, 113, 120, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 135, 137
Phys. : 8, 9, 11, 12, 14, 15, 17, 19, 20, 22, 31, 44, 50, 56, 68, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 85, 90, 94, 104, 105, 119, 124, 127, 128, 129, 137, 138
Poét. : 45, 107, 126
Pol. : 8, 25, 26, 31, 33, 38, 44, 45, 78, 79, 86, 87, 90, 103, 105, 107, 130, 138
Rhét. : 19, 44, 86, 98, 116
Soph. el. : 40
Top. : 35, 57, 69, 70, 73, 74, 81, 106, 126, 127, 136, 137
 Bias : 102, 120
 Bion : 71, 135
 Brontinos : 35, 104
 Buthère de Cyzique : 26
 Calliclès : 87
 Carnéade : 35
 Charondas : 87
 Chilon : 23, 57, 120
 Chrysippe : 8, 46, 61, 71, 72, 98, 106, 133
 Cléanthe : 61
 Cléobule : 102, 120
 Clitomaque de Carthage : 40
 Critias : 135
 Critolaos : 105
 Démocrite : 14, 29, 32, 53, 55, 60, 75, 76, 92, 125, 126
 Démophile : 35, 87
 Denys d'Héraclée : 61
 Diagoras : 135
 Dioclès de Magnésie : 40
 Diodore : 87
 Diogène d'Apollonie : 9, 22, 29, 44, 79, 84, 85, 105, 116, 131
 Diogène de Babylone : 7
 Diotogène : 31
 Ecphante : 31

Empédocle : 14, 22, 32, 63, 74, 88, 101, 104, 125, 126, 132, 134
 Énésidème : 87, 100, 117
 Épictète : 12, 14, 15, 18, 28, 32, 35, 38, 45, 48, 54, 55, 58, 59, 61, 65, 67, 69, 71, 80, 82, 87, 93, 98, 100, 101, 109, 110, 113, 114, 129
 Épicure : 7, 10, 13, 14, 15, 27, 28, 29, 35, 37, 39, 45, 54, 59, 60, 71, 75, 76, 77, 79, 99, 100, 101, 104, 106, 109, 115, 118, 119, 120, 129, 135
 Épiménide : 120
 Euclide de Mégare : 6, 51, 91
 Evhémère : 135
 Hécaton : 8, 98
 Héraclite : 9, 14, 22, 32, 46, 58, 62, 63, 79, 80, 82, 88, 93, 96, 102, 105, 110, 114, 119, 125, 131, 135, 136
 Herillos : 8, 98
 Hermès Trismégiste : 8, 27, 33, 79, 86, 134
 Hermippe de Smyrne : 40, 120
 Hippase de Métaponte : 22
 Hippias : 87, 121
 Ion de Chios : 101
 Jamblique (Pseudo-) : 26
 Leucippe : 29, 75, 76, 92, 126
 Marc Aurèle : 8, 15, 28, 35, 39, 45, 54, 59, 61, 66, 69, 71, 79, 80, 82, 88, 89, 95, 104, 106, 109, 111, 113, 115, 116, 133, 135
 Méliossos : 9, 63, 75, 78, 80, 92, 96, 119
 Métope : 23
 Milon : 104
 Moderatus : 26
 Musée : 62, 63
 Myson le Laconien : 120
 Nicomaque : 26, 46
 Numénios : 26
 Ocellos : 86
 Périandre : 32, 61, 81, 120
 Phérécyde : 70, 104, 115, 120, 134
 Philolaos : 9, 12, 26, 58, 63, 77, 91, 104, 105, 116, 118, 125, 131
 Pittacos : 26, 58, 61, 87, 120
 Platon :
Alcibiade : 32, 66
Apologie de Socrate : 32, 53
Banquet : 30, 38, 52, 54, 70, 81, 93
Charmide : 41
Cratyle : 30, 44, 108

Épinomis : 27, 58
Gorgias : 7, 12, 46, 71, 87, 91, 106, 108, 114, 116, 118, 121
Ion : 128
Lois : 22, 23, 31, 45, 82, 87, 104, 105, 107, 133, 135
Lachès : 58
Lysis : 33, 66
Ménon : 13, 14, 23, 29, 31, 38, 81, 108
Parménide : 6, 13, 20, 21, 29, 38, 41, 42, 43, 44, 52, 55, 58, 62, 63, 64, 75, 76, 78, 85, 87, 88, 91, 92, 94, 96, 104, 124
Phédon : 11, 13, 14, 15, 16, 22, 24, 27, 29, 30, 32, 42, 43, 45, 46, 49, 55, 56, 59, 60, 67, 71, 74, 80, 84, 85, 88, 92, 94, 102, 103, 107, 114, 115, 118, 129, 135
Phèdre : 8, 15, 21, 32, 43, 44, 49, 52, 81, 94, 101, 104, 135, 136
Philèbe : 7, 18, 49, 60, 61, 105, 125
Politique : 15, 27, 125, 135
Protagoras : 14, 16, 24, 38, 71, 121, 128, 135
République : 6, 7, 10, 13, 15, 22, 23, 24, 26, 27, 30, 33, 34, 36, 38, 41, 44, 45, 46, 49, 50, 56, 57, 58, 60, 66, 69, 70, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 87, 90, 94, 96, 99, 102, 105, 106, 107, 111, 120, 122, 128, 129, 130, 133, 135, 136, 137, 138
Sophiste : 12, 30, 41, 43, 44, 56, 65, 72, 78, 92, 121, 124, 125, 136
Théétète : 10, 14, 38, 43, 45, 49, 66, 67, 93, 100, 133
Timée : 8, 9, 11, 15, 31, 32, 33, 43, 45, 56, 58, 76, 77, 79, 80, 84, 93, 96, 98, 111, 114, 115, 118, 119, 125, 133, 135, 137
 Plotin : 5, 8, 10, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 22, 25, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 44, 45, 48, 49, 51, 52, 55, 57, 59, 62, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 77, 80, 81, 84, 86, 87, 89, 92, 95, 97, 100, 105, 109, 110, 112, 115, 116, 118, 119, 122, 124, 130, 131, 133, 135
 Porphyre : 35, 57, 70, 72, 73, 74, 127
 Posidonius : 133
 Proclus : 8, 46, 48, 65, 84, 89, 100, 131, 135
 Prodicos : 121, 135
 Proros : 26
 Pseudo-Timée : 116
 Pyrrhon : 27, 51, 87, 100, 117

Pythagore : 6, 9, 18, 20, 21, 22, 23, 27, 32, 33, 35, 36, 43, 45, 53, 62, 63, 64, 66, 68, 70, 71, 74, 79, 80, 81, 88, 92, 100, 101, 103, 104, 111, 112, 116, 118, 120, 125, 126, 131, 134, 136, 137
 pythagoriciens : 26, 29, 71, 114, 115, 118, 135
 Secundus : 29
 Sextus Empiricus : 55, 56, 57, 78, 99, 110, 117, 137
 Sextus le Pythagoricien : 136
 Socrate : 6, 11, 13, 23, 32, 44, 51, 53, 58, 63, 71, 72, 74, 79, 82, 85, 86, 91, 96, 103, 105, 110, 120, 122, 128, 132, 134
 Solon d'Athènes : 23, 120
 Sosiade : 87, 136
 Sosicrate : 40
 Sphéros : 98
 Sthénidas : 31

stoiciens : 14, 15, 16, 18, 20, 25, 38, 51, 54, 58, 61, 62, 71, 81, 82, 88, 95, 98, 100, 101, 102, 104, 105, 110, 113, 114, 116, 119, 126, 133, 135
 Thalès : 22, 32, 57, 63, 79, 88, 104, 120, 131, 134, 135
 Théagès : 23
 Théodore : 135
 Théognis : 36, 70
 Thrasymaque : 87
 Timocrate : 60
 Timon : 87, 100, 117, 121, 132
 Xénophane : 21, 22, 64, 104, 125, 132
 Zaleucos : 86
 Zénon d'Élée : 75, 104
 Zénon de Cittium : 8, 16, 25, 36, 66, 75, 98, 122

Index des sources

Aétius : 5, 6, 9, 20, 27, 32, 40, 41, 43, 58, 63, 68, 75, 78, 80, 81, 84, 88, 103, 111, 131, 137
 Alexandre Polyhistor : 40, 41, 111, 136
 Aristote : 14, 17, 18, 21, 26, 27, 29, 41, 43, 44, 63, 64, 74, 75, 101, 123, 126, 132
 Aristoxène : 26, 36, 40, 84, 87, 134
 Arnim : 98
 Athénée : 5, 36, 58
 Augustin (saint) : 101
 Aulu-Gelle : 35, 46, 71
 Bérose : 21
 Cicéron : 5, 6, 7, 8, 10, 21, 25, 28, 51, 60, 61, 71, 80, 98, 101, 113, 114, 116, 125, 131, 133, 134, 135
 Clément d'Alexandrie : 8, 25, 53, 98, 105, 132
 Damascius : 21
 Démétrios de Phalère : 57
 Diogène Laërce : 5, 6, 10, 13, 16, 18, 23, 25, 27, 28, 29, 32, 39, 40, 51, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 63, 66, 68, 75, 77, 79, 80, 84, 87, 88, 96, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 111, 113, 115, 117, 119, 120, 126, 131, 132, 133, 134, 135, 136
 Eusèbe de Césarée : 40, 132
 Héraclide Lembos : 40, 66
 Héraclide du Pont : 53, 114
 Hiéroclès : 71, 134
 Hippolyte : 29, 58, 115, 118
 Jamblique : 33, 35, 36, 67, 71, 100, 105, 112, 131, 132, 134, 135
 Jean Chrysostome (saint) : 115
 Lactance : 60, 101, 115
 Macrobe : 58
 Maternus : 126
 Philon d'Alexandrie : 9, 12, 63, 132
 Plutarque : 16, 23, 25, 66, 122
 Plutarque (Pseudo-) : 9, 21, 40, 68, 75, 100, 132
 Porphyre : 28, 32, 65, 104, 134
 Sénèque : 25, 55
 Sextus Empiricus : 5, 8, 14, 25, 28, 51, 56, 91, 100, 118, 119, 131, 132, 135
 Simplicius : 9, 40, 63, 75, 80, 119, 132
 Stobée : 5, 6, 7, 9, 23, 26, 27, 28, 32, 35, 40, 43, 53, 60, 66, 75, 77, 85, 86, 87, 91, 105, 112, 116, 131, 132, 136
 Thémistius : 45
 Théodoret : 40
 Théon de Smyrne : 26, 63
 Théophraste : 40, 76
 Timée (Pseudo-) : 116
 Usener : 59
 Xénophon : 5, 23, 32, 33, 45, 53, 54, 58, 60, 63, 71, 82, 86, 91, 96, 103, 105, 110, 120, 122, 132, 134, 135

