

ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς  
(*PLATONIS PARMENIDES*, 132A 1 - 132B 2)  
VOIR LES IDÉES AVEC SON ÂME ET  
LE « TROISIÈME HOMME » DE PLATON

*βασιλικόν καλῶς ποιῶντα κακῶς ἀκούειν*  
*A Ermelinda Valentina di Lascio,*  
*per il male detto e per il bene ricevuto*

RÉSUMÉ

L'argument auquel les spécialistes se réfèrent, presque sans exception, sous l'intitulé de « Troisième homme de Platon » a suscité au fil du temps une littérature secondaire aussi abondante que variée. Axée le plus souvent sur son analyse logique, cette dernière se tient à une distance plus que respectueuse du texte auquel, tout à l'opposé, notre étude adhère autant que possible. Par le biais d'une lecture rigoureusement cursive, il sera montré, *primo*, que la structure de l'argument est récursive plutôt que déductive, *secundo*, que l'âme y joue un rôle capital encore qu'à contre-emploi, *tertio*, que son intérêt est d'autant plus considérable qu'il a une valeur exemplaire et permet d'illustrer à la fois le registre d'ensemble du réquisitoire contre les Formes et le pré-supposé que les autres objections exploitent de manière plus implicite.

ABSTRACT

The argument almost every scholar refers to as « Plato's Third Man » has been much discussed and variously accounted for. Most of the time logical analysis gets the lion's share and little attention is paid to issues related to the text. Our approach is the other way around. By way of a close textual analysis, three major points are meant to be proven : first, the argument's structure is not deductive but iterative ; secondly, the soul plays an important role, albeit a mismatched one ; thirdly, the interest of the argument depends not in the least on its exemplary value, which allows it to serve as a remarkable case study to highlight assumptions other objections less explicitly rely upon.

PROLEGOMENA (RATIO IMPERSCRUTABILIS). Une revue, même sommaire, des études platoniciennes suffirait à montrer que les lignes 132a 1 - 132b 2 du *Parménide* – une section à peine de l'édition standard d'Henri Estienne – reproduisent, à l'échelle de son argument le plus controversé, la prolifération de lectures discordantes qui caractérise la situation exégétique du dialogue dans son ensemble<sup>1</sup>.

Dans cette page on a lu tour à tour :

– une objection formidable contre les Idées qui, selon certains, aurait plongé Platon dans un état de « sincère perplexité »<sup>2</sup>, selon d'autres, l'aurait forcé tantôt à abandonner cette doctrine<sup>3</sup>, tantôt à l'amender de manière significative<sup>4</sup> ;

<sup>1</sup> Cf. WELTON [181], p. 6 (les références complètes des travaux cités en notes figurent dans la bibliographie en fin d'article) pour un recensement et une taxinomie des contributions – du moins celles en langue anglaise – consacrées à l'argument auquel on se réfère le plus souvent sous un nom d'usage emprunté à Aristote, celui de « troisième homme ». Nous n'adopterons pas ici cette convention pour des raisons qui devraient apparaître à mesure que nous avancerons dans sa reconstruction, mais qu'il est loisible de résumer d'entrée de jeu : il est tout sauf certain que le rapprochement dont cette pratique s'autorise éclaire davantage qu'il n'obscurcit la spécificité de l'objet que nous nous proposons d'étudier ici.

<sup>2</sup> Un état de stupeur philosophique ou de déni qu'il faut croire permanents – puisque l'auteur ne semble pas être revenu là-dessus par la suite – a été évoqué par plus d'un spécialiste pour définir le « state of mind » de Platon vis-à-vis de sa trouvaille. Cf., e.g., SCOON [153], p. 124-125 ; VLASTOS [173], p. 343 (auquel l'expression « (record of) honest perplexity » est empruntée) ; GEACH [69], p. 72-82 ; MC CABE [31], p. 75, note 36 ; ANNAS [5], p. 13.

<sup>3</sup> La nébuleuse exégétique des partisans d'une rétractation menée au tambour battant des difficultés soulevées dans la première partie du dialogue est plus variée qu'on ne le croirait de prime abord. L'exemple le plus illustre – celui que l'on évoque, en tout cas, le plus souvent – est RYLE [142], p. 150-151 et [143], p. 14-17 ; mais il n'est ni le seul ni le premier à être tombé sous le charme de l'image d'un Platon qui en plus du fameux parricide aurait également perpétré un infanticide parménéidéen en faisant lui-même un sort à sa création la plus originale : LUTOSLAWSKI [98], p. 522-523 ; BURNET [29], p. 119-120 ; BRÉHIER [17], p. 126 – avant Ryle – OWEN [119], p. 79-95 et

- un piège sophistique dénué de toute valeur, sinon ludique<sup>5</sup> ;
- un raisonnement dont la vocation, essentiellement pédagogique, serait de tester la tenue de l'hypothèse des Formes, de fragiliser une version trop conservatrice de celle-ci, ou encore de dénoncer une dérive, voire une véritable confusion dans la manière de la concevoir<sup>6</sup>.

---

[120], p. 223-267 ; BOOTH [13], p. 148-149 ; RUNCIMAN [141], p. 94-95 ; BROWNSTEIN [26], p. 49-61 ; DURRANT [51], p. 105 (dont nous reprenons de suite l'építaphe) ; SAYRE [146], p. 13-16 – après Ryle – ont tous été persuadés que l'hypothèse des Idées visée dans le *Parménide* était « well and truly finished » après. À l'investissement affectif près, aboutissent au même résultat ceux pour qui notre argument sanctionnerait l'impossibilité de rendre justice à la théorie des Idées dans le registre de l'argumentation rationnelle (cf. e.g. FRONTEROTTA [67], p. XIX-XXI), si ce n'est dans le registre discursif tout court (GONZALES [77], p. 31-83 et [78], p. 56-60 ; TRABATTONI [167], p. 43-63 et [169], p. 159-180).

<sup>4</sup> Le front des réformateurs n'est pas moins hétéroclite que celui des fossoyeurs, compte tenu des tournures très différentes par lesquelles on s'est employé à restituer l'évolution du point de vue de Platon. Le clivage le plus spectaculaire est celui qui touche à l'exemplarité des Formes qui, pour les uns (cf. e.g. JACKSON [88], p. 282-284 et 297, ainsi que p. 325-328 ; ALLEN [3], p. 161 et [4], p. 127 ; PRIOR [133], p. 143 ; KAHN [92], p. 351 ; FERBER [53], p. 5-27 ; PRADEAU [132], p. 263-264), se serait renforcée après le *Parménide*, pour les autres (cf. e.g. ACKRILL [1], p. 31-35 et 1957, p. 1-6 ; BOSTOCK [14], p. 206-207 ; OSTENFELD [117], p. 167-177 ; THEIN [166], p. 86), se serait affaiblie, voire aurait, à terme, disparu.

<sup>5</sup> VON WILAMOWITZ [183], p. 227 ne voyait dans notre raisonnement qu'un exemple de « logische Schulfuchseriei » parmi d'autres ; TAYLOR [161], p. 351 et 370, SCIACCA [151], p. 213 et CALOGERO [32], p. 58 un tour de plus dans un « élaborate jeu d'esprit » ou un « colossale scherzo ».

<sup>6</sup> Ces alternatives ne sont pas mutuellement exclusives et on les trouve diversement combinées chez WAHL [179], p. 31 et 35 ; CORNFORD [41], p. 86-87 ; CHERNISS [35], p. 292-298 et 536 ; ROSS [140], p. 87-89 ; PECK [125], p. 21-36, [126], p. 133-134 et surtout [127], p. 166 ; BLUCK [12], p. 36 ; ROBIN [139], p. 36 ; CLEGG [38], p. 26-43 ; SCHOFIELD [149], p. 1-19 ; BRISSON [20], p. 141 et [24], p. 31-32 ; FUJISAWA [68], p. 39 et 49 ; BAFFIONI [6], p. 372 ; BARFORD [8], p. 1-2 ; BESTOR [11], p. 202-203 ; ALLEN [3], p. 163-164 et [4],

Face à une situation qui n'a en soi rien d'exceptionnel mais qui demeure loin d'être idéale, le premier souci de l'exégète devrait être celui de s'assurer d'avoir bien lu et compris le texte plutôt que celui de le mettre en formules sous prétexte qu'il est trop éluusif pour les besoins de son analyse logique, sémantique, métaphysique ou autre. C'est pourquoi, conscient d'aller à l'encontre d'un consensus qui s'est laborieusement dégagé au fil des ans et qui veut que les vrais problèmes dépendent, en l'occurrence, moins de ce que Platon a dit que de ce qu'il n'aurait pas dit<sup>7</sup>, je poursuivrai un objectif à la fois plus modeste et plus fondamental que l'exercice d'optimisation logicienne qui est devenu – depuis un essai bien connu de G. Vlastos<sup>8</sup> – la figure obligée

---

p. 96-97 et 113 ; MEINWALD [103], p. 155-157 et [104], p. 365-396 ; GRAESER [81], p. 22-23 et [83], p. 1-15 ; CARDULLO [33], p. 157-160 ; MIGLIORI [106], p. 75-80 ; DIXSAUT [49], p. 131 ; FERRARI [54], p. 78-79, [55], p. 380 et [56], p. 315-330 ; FORCIGNANÒ [63], p. 63-64 ; EL MURR [114], p. 160.

<sup>7</sup> Je reprends à mon compte la formule de COHEN [39], p. 448. Elle résume bien le syndrome du petit Hans (« Not a leak can show itself anywhere either in logic or metaphysics, that a thousand fingers are not ready to stop it, at any cost ! ») qui a caractérisé une littérature secondaire dont l'impératif semble avoir été celui de « boucher les trous » laissés béants par Platon. L'expression « to fill in the gaps » est omniprésente ; je signale son occurrence chez PETERSON [130], p. 452, note 3 qui – dans son effort de produire « a version without any holes » – a eu, au moins, le bon sens d'indexer différemment les prémisses formulées dans le texte et celles, presque tout aussi nombreuses, qu'elle a cru bon d'interpoler.

<sup>8</sup> Il s'agit, bien entendu, de VLASTOS [173]. Comme il est plus aisé de confondre une erreur d'interprétation après avoir déterminé le sens du texte dont elle est supposée restituer l'intelligibilité première, le « troisième homme » de Vlastos ne fera pas l'objet de la contre-enquête qu'il a amplement méritée et ne sera évoqué ici qu'assez cavalièrement. Il en ira de même pour les travaux de ses épigones, qui sont légion et sévissent désormais en plusieurs langues. De fait, non seulement on a mis Vlastos à toutes les sauces dans l'esperanto qu'est devenu l'anglo-américain scientifique (hommage soit rendu sinon au bon goût, du moins à l'exubérance imaginative dont beaucoup ont su faire preuve ; la métaphore épidémiologique de SCALTSAS [148], p. 86 constitue peut-être l'exemple le plus fantasque du lot : « Understanding the Theory

à laquelle nul interprète ne semble plus vouloir ou pouvoir se soustraire<sup>9</sup>. À la place, je proposerai une lecture cursive dont la particularité sera d’offrir une explication de ce qui est dans le texte et demande, à ce titre, à être élucidé plutôt que de ce qui n’y est pas et peut-être n’y a jamais été.

\*

SACRA PAGINA. « οἰμαί σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἐν ἕκαστον εἶδος οἶεσθαι εἶναι· ὅταν [2] πόλλ’ ἄττα μεγάλα δόξῃ σοι εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ιδέα ἢ αὐτῇ [3] εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἐν τὸ μέγα ἡγή εἶναι. [4] ἀληθῆ λέγεις, φάναι. [5] τί δ’ αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τᾶλλα τὰ μεγάλα ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ [6] πάντα ἴδῃς, οὐχὶ ἐν τι αὐτὸ μέγα φανείται, ὃ ταῦτα πάντα ἀνάγκη [7] μεγάλα φαίνεσθαι; [8] ἔοικεν. [9] ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ’ αὐτὸ τε τὸ μέγεθος [10] γεγονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ· καὶ ἐπὶ τούτοις αὐτὸ πᾶσιν [132b 1] ἕτερον, ὃ ταῦτα πάντα μεγάλα ἔσται· καὶ οὐκέτι δὴ ἐν ἕκαστόν [2] σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλῆθος [<Parménide >: “je pense que tu penses que chaque Forme est une à partir de cela : chaque fois qu’il te semble que plusieurs choses sont grandes, il te semble également – à toi qui les embrasses toutes du regard – qu’un certain aspect unique est le même. À partir de là tu estimes que le Grand est un”. <Socrate >: “tu dis vrai” répondit-il. <Parménide >: “or, qu’en est-il du Grand lui-même et des

---

of Forms through the contagion model of explanation shows why Plato is committed to both the “offending” premisses of Vlastos’ analysis : to SP, since something must have the disease in order to infect others ; and to NI since nothing can infect itself ») ; mais encore on s’est empressé de le vulgariser en français (BRUNSCHWIG [27], p. 121-135 et BRISSON [22], p. 557-569), en italien (CAVAGNARO [34], p. 26-56 et FRONTEROTTA [66], p. 21-36), en espagnol (JUAREZ-PAZ [91], p. 21-32), en russe (I. VANDOULAKIS [172], p. 92-93) et même en allemand (LIENEMANN [95], p. 65-81).

<sup>9</sup> Ce rite de formalisation s’est tellement ancré dans les esprits et il domine leur style d’analyse au point que déjà RANKIN [135], p. 178 observait qu’il est devenu « a matter of professional honour rather than archaeological concern ».

autres choses grandes si de la même manière tu les regardes tous par ton âme ? n'est-ce pas qu'à nouveau quelque chose d'unique apparaîtra grand, en vertu duquel il est nécessaire que toutes ces choses apparaissent grandes ?" <Socrate :> "semble-t-il". <Parménide :> "une autre Forme de grandeur fera donc son apparition, surgissant à part de la grandeur en soi et des choses qui participent de la grandeur en soi, ainsi qu'une autre <Forme>, à nouveau, en plus de toutes celles-là, par laquelle toutes ces choses seront grandes. Aussi chacune de tes Formes ne sera pas unique mais plusieurs à l'infini" ».

\*

NOTULAE. Un certain nombre de détails de la traduction dans laquelle se résume notre compréhension du texte demandent à être discutés.

132a 3 (ἐπὶ πάντα). L'ἐπὶ πάντα se rattache mieux à l'ιδόντι qui le suit qu'à l'αὐτῇ εἶναι qui le précède, comme le voudraient certains<sup>10</sup>. De fait, la construction ἡ αὐτῇ εἶναι ἐπὶ πάντα détruit la symétrie – que le ὡσαύτως en 132a 5 implique clairement – entre l'ἐπὶ πάντα ιδόντι et l'ἐπὶ πάντα ἴδης qui lui fait pendant deux lignes plus bas, symétrie sur laquelle repose l'évolution d'un argument dont nous verrons que la tournure est moins déductive que récursive.

132a 5 (ὡσαύτως). La signification de l'expression ὡσαύτως est assez transparente pour peu que l'on tienne compte de sa forme disjointe ὡς δ' αὐτως et de son antonyme ὡς ἑτέρως. ὡσαύτως indique que quelque chose se passe ou deux événements se déroulent « de la même manière », plutôt que de deux manières différentes. On peut se demander, en revanche, quels sont les termes dont le ὡσαύτως signifie ici l'identité de rapport. Cette question est susceptible de recevoir une double réponse. Du point de vue grammatical, il ne fait pas de doute que ὡσαύτως se construit sur l'ἴδης dont il qualifie la modalité, qui est la même. Mais la même par rapport à quoi ? La tout première

<sup>10</sup> JOWETT [90], p. 165 ; MATES [102], p. 211 ; PRIOR [134], p. 65 ; MALCOLM [100], p. 47 ; EL MURR [113], p. 50 et [114], p. 152 ; CHRYSAKOPOULOU [37], p. 89.

réponse qui vient à l'esprit est sans doute : « par rapport aux objets sur lesquels porte cette opération, à savoir les πάντα dont on vient de dire qu'ils sont l'αὐτὸ τὸ μέγα et les ἀλλὰ τὰ μεγάλα ». Ce que l'on regarde de la même façon, c'est donc le Grand lui-même et les autres choses qui se trouvent être grandes. L'autre réponse – peut-être moins spontanée mais tout aussi plausible – consiste à lier le ὡσαύτως à la même ou soi-disant la même opération dont les deux occurrences sont formulées de manière symétrique dans le texte que l'on vient de lire (ἐπὶ πάντα ἰδόντι = ἐπὶ πάντα ἴδῃς). On regarde alors, en 132a 5-6, le Grand lui-même et les autres choses qui se trouvent être grandes de la même manière que l'on regardait ces dernières en 132a 3. Je ne crois pas qu'il soit urgent ou même indispensable de trancher l'alternative comme si les deux solutions étaient mutuellement exclusives et que la physionomie ou la dynamique de l'argument souffrirait du fait de laisser les deux options ouvertes. L'une et l'autre façon de comprendre le ὡσαύτως reviennent, en dernière analyse, au même : dans les deux cas, l'adverbe exprime l'assimilation de l'un et des plusieurs vis-à-vis du regard synoptique de l'âme.

132a 6 (οὐχὶ ἔν τι αὐτὸ μέγα φανεῖται). Vu l'importance de la question censée déclencher la remontée à l'infini, il n'est que très naturel qu'on l'ait comprise des manières les plus disparates. D'aucuns ont pris le φανεῖται au sens absolu et ils ont considéré que le ἔν τι αὐτὸ μέγα est son sujet<sup>11</sup>. D'autres ont pris ce même verbe au sens copulatif<sup>12</sup>. Comme le remarquait GILL [72], p. 33, note 46, le verbe φαίνομαι n'est utilisé que très rarement dans le *Parménide* au sens absolu (une seule fois au juste, en 165b 1). De plus, du moment que le paral-

<sup>11</sup> Puisqu'il est le quantitativement le plus volumineux et qualitativement le plus varié, j'ai pris comme corpus de référence celui des traductions modernes de langue anglaise. Cette solution se rencontre chez TAYLOR [163], p. 53 ; JOWETT [90], p. 165 ; FOWLER [64], p. 217 ; TAYLOR [162], p. 54 ; CORNFORD [41], p. 88 ; ALLEN [4], p. 9 ; SAYRE [147], p. 10 ; WHITAKER [182], p. 30 ; TURNBULL [170], p. 26 ; COXON [43], p. 42 ; SCOLNICOV [152], p. 61 ; CHRYSAKOPOULOU [37], p. 89.

<sup>12</sup> BURGESS [28], p. 411 ; GILL et RYAN [73], p. 133 (mais aussi BRISSON [24], p. 98).

lèle entre le μέγα (φανείται) et les μεγάλα (φαίνεσθαι) est manifeste, le fait que cette dernière expression a une valeur attributive laisse présumer qu'il en est de même pour l'autre. Aussi la façon la plus naturelle de comprendre ce passage est de le construire comme l'ont fait BURGES [28], GILL et RYAN [73] qui traduisent le ἔν τι et le μέγα respectivement en tant que sujet et prédicat du φανείται. En marge de ces observations grammaticales et sous réserve d'en prouver le bien-fondé, on peut évoquer une considération d'ordre structurel, qui tient à la scansion propre à l'argument. À compter qu'il soit pris au sens absolu (apparaître tout court plutôt qu'apparaître grand), le φανείται en 132a 6 remplirait la fonction dévolue plutôt à l'ἀναφανήσεται en 132a 9. Or, il convient d'éviter cette précession, sous peine de se tromper comme l'a fait ALLEN [4], p. 138, pour qui l'ἄλλο εἶδος μεγέθους en 132a 9 serait une troisième Largeur, alors que le « παρ' αὐτό τε τὸ μέγεθος καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ », qui assigne les réalités par rapport auxquelles se définit son altérité, montre clairement qu'il s'agit de la deuxième.

132b 1-2 (καὶ οὐκέτι δὴ ἐν ἕκαστόν σοι τῶν εἰδῶν ἔσται). RICKLESS [138], p. 69-70 considère que « ἕκαστόν τῶν εἰδῶν » renvoie à « chacune des Formes de grandeur révélées par la remontée à l'infini ». Dans la mesure où l'« οὐκέτι δὴ ἐν ἕκαστόν σοι τῶν εἰδῶν ἔσται » en 132b 1-2 fait pendant au « ἐν ἕκαστον εἶδος οἶεσθαι εἶναι » en 132a 1, à moins que S. Rickless ne soit disposé à considérer qu'en 132a 1 aussi ἕκαστον εἶδος soit susceptible de renvoyer à chaque Forme de grandeur – ce qui est absurde –, la suggestion est dépourvue de sens<sup>13</sup>.

\*

<sup>13</sup> À la décharge de S. Rickless, signalons que cette aberration fait partie du legs de Vlastos et qu'il n'est pas le seul à être tombé dans le panneau (FINE [58], [59], [60] et [61], p. 197-241 reposent tout entiers sur ce lapsus). En dépit du bon sens (l'argument se trouverait réduit à une grossière pétition de principe) et contre toute évidence (comme l'ont bien relevé PANAGIOTOU [121], p. 256 de même que TELOH et LOUZECKY [165], p. 84, le τῆ ψυχῆ en 132a 6 est un indice sûr du fait que la première étape de l'argument ne concerne que des particuliers), VLASTOS [175], p. 298, note 11 a eu l'inspiration, encore que tar-

REPORTATIO. Malgré les voix qui se sont élevées pour déplorer son opacité, la mécanique de l'argument n'a rien d'énigmatique : la raison pour laquelle un partisan des Idées est conduit à penser que chaque Forme est une tient au fait qu'une seule et même détermination – associée à ou identifiée avec la Forme elle-même (nous verrons que l'alternative n'est pas sans conséquences, mais elle peut être laissée en suspens à ce stade de notre reconnaissance) – lui permet d'ordonner une pluralité donnée, dès lors qu'il embrasse du regard toutes les choses qui se trouvent être telles ou telles ou, plus précisément, toutes les choses qu'il a reconnues comme étant déterminées de telle ou telle manière, la même. Aussi, lorsqu'on perçoit que plusieurs choses sont toutes grandes, leur grandeur est associée à ou identifiée avec une seule et même Forme (le Grand en soi). Or – et c'est le point sur lequel le raisonnement est appelé à rebondir et autour duquel devra tourner sa discussion – habilement interrogé, ce même partisan des Idées peut être poussé à croire qu'il obtiendra le même résultat si, dans son esprit, il visualise, de la même manière, la Forme et les particuliers. Pour peu qu'il se laisse amener à les considérer d'un seul tenant, il sera alors surpris de découvrir que l'Idée en question n'est plus une et une seulement, mais plusieurs. Le résultat ne laisse pas de déconcerter, puisque le partisan des Formes se voit désormais confronté à un dilemme : ou bien il désavoue la raison qui lui permet de penser que chaque Forme est unique, ou bien il admet qu'il tient là une aussi bonne raison de penser qu'elle est multiple. Comment en est-on arrivé là ? Un excellent moyen de le découvrir est de reprendre les différents moments de l'argument, de les analyser d'abord pour eux-mêmes et de les restituer

---

diver, d'élargir aux Idées la référence du πολλ' ἄττα en 132a 2. Le contresens est d'autant plus flagrant que Vlastos attribue à l'εἶναι en 132a 2 une valeur existentielle plutôt que copulative (« there exists one Form in each case » au lieu de « each Form is one »), ce qui fait de la considération visée par Parménide un argument en faveur de l'existence des Idées plutôt qu'en faveur de leur unité. Mais alors, comment diable se fait-il que des Idées figurent déjà dans les stipulations préliminaires d'une preuve de leur propre existence ? Seul Vlastos le sait.

ensuite à leur place dans l'enchaînement qui aboutit à une aussi fâcheuse conclusion.

\*

COPULATUR IGITUR ! On n'a pas lu une ligne dans notre texte que l'on rencontre déjà un premier problème. Il est constant que Parménide vise à isoler la raison ou la considération en vertu de laquelle l'hypothèse des Idées postule que « ἐν ἕκαστον εἶδος εἶναι » (132a 1). Qu'est-ce que l'expression signifie au juste ? Comme on ne saurait comprendre un argument sans déterminer au préalable quel est son point de départ, il est indispensable d'arbitrer entre les deux valeurs dont l'εἶναι en 132a 1 est susceptible d'être investi selon qu'on le prend au sens copulatif ou au sens existentiel<sup>14</sup>.

En dépit de la popularité dont a bénéficié l'option syntaxique antagoniste grâce à la faveur que Vlastos lui a accordée pour un temps<sup>15</sup>, la solution qui s'impose est celle qui revient à attribuer à ce premier εἶναι

<sup>14</sup> C'est le cas, respectivement, des traductions TAYLOR [163], p. 53, BURGESS [28], p. 411, FOWLER [64], p. 217, ALLEN [4], p. 9, GILL et RYAN [73], p. 133, WHITAKER [182], p. 30, TURNBULL [170], p. 26, COXON [43], p. 42, CHRYSAKOPOULOU [37], p. 89, d'une part (εἶναι copulatif), et des traductions JOWETT [90], p. 165, TAYLOR [162], p. 54, CORNFORD [41], p. 87, WARRINGTON [180], p. 7, SAYRE [147], p. 9, SCOLNICOV [152], p. 61, d'autre part (εἶναι existentiel). À l'ambiguïté de l'εἶναι fait pendant celle du ἐν qui peut être alternativement attribut ou épithète d'εἶδος et du ἕκαστον auquel on donne une signification tantôt adverbiale (« chaque fois, dans chaque cas ») tantôt adjectivale (« chaque εἶδος »). Je n'aborderai pas ce deuxième aspect du problème : une fois résolue la question de l'εἶναι, on aura résolu du même coup celle de la valeur des termes qui lui sont coordonnés.

<sup>15</sup> VLASTOS [173], p. 320 traduit « I suppose this is what leads you to suppose that there is in every case a single Form » ; il confirme pour l'essentiel cette traduction dans VLASTOS [175], p. 290 : « this, I take it, is what leads you to hold that there exists one Form in each case ». Puis il se ravise dans VLASTOS [177], où il traduit désormais « this, I take, is what leads you to think that each Form is one » (p. 344) et il note en bas de page : « to construe ἐν as predicative makes as good sense and should, therefore, be preferred as the more economical rendering of Plato's Greek ».

la valeur d'un εἶναι copulatif dont ἕκαστον εἶδος est le sujet et ἔν l'attribut. Une raison au moins à cela, mais aussi solide qu'on peut le souhaiter : la symétrie entre la première et la dernière ligne de notre texte exclut que la valeur de l'εἶναι soit, en 132a 1, autre que prédicative. Pourquoi ? parce que l'ἄπειρα, qui est coordonné au ἕκαστον τῶν εἰδῶν (οὐκέτι δὴ... ἀλλά : chacune des Formes ne sera plus ἔν, mais ἄπειρα assigne clairement au ἔν la fonction de prédicat et, par conséquent, à l'εἶναι en 132b 2 celle de copule. En effet, si Parménide conclut, comme il le fait, « καὶ οὐκέτι δὴ ἔν ἕκαστον σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλῆθος », c'est que son argument ne nie pas qu'il existe une Idée dans chaque cas, mais que cette Idée est unique. Puisque le raisonnement vise à compromettre l'unicité de l'Idée plutôt qu'à rejeter son existence, il faut que la thèse qu'il contredit soit symétrique par rapport à sa conclusion et que, par conséquent, les deux portent sur l'unicité de l'Idée plutôt que sur son existence. Autrement dit, si la conclusion de l'argument nie que chaque Idée soit unique, c'est cela même que la thèse « οἰμαί σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἔν ἕκαστον εἶδος οἶεσθαι εἶναι » devait affirmer.

Une considération accessoire, liée au contexte, vient conforter cette lecture : l'argument qu'on lit en 132a 1 - 132b 2 n'est pas un fait de discours isolé. Il s'inscrit plutôt dans une série d'apories avec lesquelles il fait système<sup>16</sup>. Or, puisque ces apories engagent toutes l'unicité de l'Idée dans son rapport aux plusieurs, il y a tout lieu de croire qu'il en va de même pour notre argument<sup>17</sup>.

\*

<sup>16</sup> Depuis au moins GOBLOT [74], p. 474 on a régulièrement insisté sur la nécessité de préserver la continuité entre l'argument qu'on lit en 132a 1 - 132b 2 et la séquence textuelle à laquelle il appartient. C'est même le seul point vraiment acquis dans l'interprétation de la première partie du dialogue : PECK [126], p. 126-150 ; GERSON [70], p. 19-28 et [71], p. 236 ; ALLEN [4], p. 128-145 ; MEINWALD [103], p. 15 et 17 ; EL MURR [113], p. 22-23 et [114], p. 139-140).

<sup>17</sup> Cela se laisse prouver aussi bien par ce qui précède que par ce qui suit immédiatement dans le texte. Après s'être assuré que Socrate, *primo*, admet bel et bien qu'il y a des Formes séparées des natures corporelles (130b 2-5), même si leur existence est plus problématique dans certains cas que dans

DE IDEIS. On n'a pas plus tôt lu une autre ligne dans le texte, que l'on rencontre une nouvelle difficulté : quelle est la signification exacte du mot *ιδέα* qu'on lit en 132a 2 ? Le problème, dont on conviendra aisément qu'il est capital, s'avère d'autant plus incontour-

---

d'autres (130c 1 - 130d 8) ; qu'il croit, *secundo*, que les choses d'ici-bas participent de ces Formes, dont elles reçoivent, du fait de cette participation, leur dénomination (130e 4 - 131a 2), Parménide s'efforce de montrer que cette participation ne peut que porter préjudice à l'unité des Idées (131a 4 - 131e 6). Que les particuliers participent au tout de l'Idée ou qu'ils participent à l'une de ses parties – dans les deux éventualités (dont l'alternative est présentée et admise comme exhaustive, ce qui bien entendu est tout sauf anodin) – elle ne saurait demeurer une et la même (131b 1 : *ἐν καὶ ταῦτόν*). Dans un cas (à compter que la Forme se trouve tout entière dans chacun des plusieurs), elle sera séparée d'elle-même et ne pourra plus demeurer une et une seulement ; dans l'autre cas (à compter que les plusieurs participent d'une partie de la Forme plutôt que de la Forme tout entière), elle sera morcelée et ne pourra pas non plus demeurer une et une seulement. Dans la section qui précède immédiatement notre texte, Parménide a donc montré pourquoi l'Idée ne peut pas se maintenir une, la même et unique, dans son rapport aux plusieurs. La continuité entre les paradoxes méréologiques de la participation et notre argument se trouve confirmée par Socrate qui opère, immédiatement après la section que nous sommes en train d'étudier, un repli noématique dont la finalité est moins de préserver l'existence séparée de la Forme que son unicité, comme il ressort clairement de la remarque par laquelle il l'introduit : « *ἀλλά, φάναι, ὦ Παρμενίδη, τὸν Σωκράτη, μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ἢ τούτων νόημα, καὶ οὐδαμῶς αὐτῷ προσήκη ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς· οὕτω γὰρ ἂν ἐν γε ἕκαστον εἶη καὶ οὐκ ἂν ἔτι πάσχοι ἂ νυνδὴ ἐλέγετο* [BRISSON [24], p. 99 : À moins, Parménide, rétorqua Socrate, que chacune de ces Formes ne soit une pensée, et que nulle part ailleurs que dans les âmes il ne convienne qu'elle ne vienne à l'existence. De la sorte, en effet, chaque Forme serait une chose une et n'aurait plus à subir les difficultés de tout à l'heure] » (*Parménides*, 132b 3-6). Puis donc que l'avantage d'identifier les Formes avec des pensées, qui n'existeraient nulle part sinon dans l'âme, est précisément que chacune serait ainsi unique et ne souffrirait pas des inconvénients dont on vient de parler, il est manifeste que ces inconvénients (et donc notre argument, que l'on vient tout juste d'exposer) portent tous sur le problème de l'unité de la Forme.

nable que la manière d'entendre ce que l'idée est et, surtout, ce qu'elle vient faire à ce moment précis du développement de l'argument se répercute décisivement sur la manière dont on conçoit son fonctionnement.

Cette occurrence d'ἰδέα – la première du dialogue – a été diversement interprétée, selon qu'on la tient ou non pour synonyme de l'occurrence d'εἶδος qui la précède (132a 1) et de celles qui la suivent (132a 9, 132b 2). Parmi ceux qui pensent que les deux expressions ne signifient pas la même chose, nombreux sont ceux qui ont fait d'ἰδέα un caractère ou une propriété sensible, une forme inhérente aux choses<sup>18</sup>. C'est de cette réalité intermédiaire, distincte à la fois des particuliers et de la Forme et interposée entre les deux, que Platon parlerait déjà en 130b 3-4 en opposant la « Ressemblance en soi » et celle « que nous possédons ». D'autres, en revanche, ne se sont pas encombrés de natures médianes et ont considéré qu'ἰδέα est tout simplement à prendre ici en variation synonymique avec εἶδος et que les deux renvoient à la Forme proprement dite<sup>19</sup>. Cette deuxième solution a sans doute l'avantage d'être plus économique : sans entorse à la lettre du texte ou à son sens possible, elle mobilise le minimum d'éléments afin de rendre compte de l'articulation interne de cette première étape de l'argument (132a 1-3). Sur la base d'une correspondance manifeste, elle considère que le « οἶμαί σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἐν ἕκαστον εἶδος οἶεσθαι εἶναι » (132a 1) et le « ὅθεν ἐν τὸ μέγα ἡγή εἶναι » (132a 3) se font pendant en se référant – dans un cas prospectivement, dans l'autre rétrospectivement – à la clause « ὅταν πόλλ' ἄττα μεγάλα δόξῃ σοι εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι » (132a 1-3), qui constitue donc – à elle toute seule – la raison pour laquelle le jeune Socrate croit que chaque Forme est une. Cela implique notamment que

<sup>18</sup> Cf. entre autres CORNFORD [41], p. 88, note 1 ; DEMOS [44], p. 456 ; VLASTOS [176], p. 300, note 27 ; GERSON [70], p. 21 ; MORRIS [111], p. 53-56 ; MILLER JR [109], p. 52 ; MIGNUCCI [107], p. 263-264 ; DEVEREUX [45], p. 71-72 note 18 ; GILL et RYAN [73], p. 133, note 10 ; SAYRE [147], p. 79 ; COXON [43], p. 107.

<sup>19</sup> Cf. e.g. PANAGIOTOU [122], p. 52.

l'intérêt du « ὄθεν κτλ. » (132a 3) se résume au fait d'identifier τὸ μέγα et la μία τις ἰδέα dont on vient de reconnaître qu'elle est la même (ἢ αὐτῇ), c'est-à-dire la même Forme, et à boucler ainsi la boucle amorcée par le « ἐκ τοῦ τοιοῦδε κτλ. » (132a 1). Un raisonnement de ce genre a certainement dû inspirer Brisson [24], p. 98 qui traduit : « <Parménide :> voici, j'imagine, à partir de quelle considération tu en viens à poser que chaque Forme est une. Chaque fois que plusieurs choses te paraissent être grandes, c'est, je suppose, une seule Forme, qui t'apparaît être la même, lorsque tu les embrasses toutes du regard ; voilà pourquoi tu estimes que le Grand est unique ». « Forme » tient lieu aussi bien d'εἶδος que d'ἰδέα ; ὄθεν en 132a 3 est investi d'une valeur pour ainsi dire épexégétique.

Cette solution ne se recommande pas seulement à cause de sa parcimonie ; elle présente également deux avantages supplémentaires ou, pour mieux dire, présente un avantage et échappe à un inconvénient. D'une part, elle résout correctement – d'après un usage bien attesté dans le corpus des dialogues et notamment dans le *Parménide* – le problème de savoir si ἰδέα et εἶδος ont ou non la même signification. Or, en dépit des tentatives récurrentes de prouver le contraire<sup>20</sup>, la réponse est « oui ». Bien que leur fréquence relative varie d'un dialogue à l'autre, on ne saurait associer εἶδος ou ἰδέα à une signification que l'autre terme ne serait pas susceptible d'avoir à son tour. En particulier,

<sup>20</sup> La dernière en date est celle de PRADEAU [132] qui « souhaite montrer que le concept d'εἶδος intelligible a pour particularité remarquable de désigner une “forme” perceptible dans les choses sensibles, ce qui le distingue de l'ἰδέα, qui pour sa part nomme la réalité ou la nature intelligible elle-même perçue en elle-même » (p. 192 ; cf. p. 292 où le souhait se transforme en règle qui ne souffre pas d'exception). Or – quelle que soit la signification exacte du mot ἰδέα en 132a 2 – le souhait ou la règle de Pradeau – qui se garde bien d'évoquer cette occurrence dans ce qu'il présente pourtant, p. 246, comme une « enquête lexicale » visant à mettre au point le « vocabulaire de l'intelligible » dans la première partie du *Parménide* – sont désavoués par le texte, où il est clairement affirmé que l'ἰδέα est ce qui apparaît être la même à celui qui embrasse du regard une pluralité de choses qui, à ce stade de l'argument, ne peuvent être que des choses sensibles (132a 3 : ἐπὶ πάντα ἰδόντι).

leurs occurrences dans la première partie du dialogue se succèdent sans qu'il soit possible de discerner la moindre nuance liée à l'utilisation de l'un plutôt que de l'autre<sup>21</sup>. D'autre part, cette solution permet d'éviter, conformément à l'économie générale du réquisitoire contre les Formes, les problèmes redoutables liés au fait de lire ces quelques lignes à la lumière d'une interprétation hyperréaliste de la distinction entre Formes « en soi », d'un côté, et formes « en nous », de l'autre, soit une interprétation qui fait correspondre aux formes « en nous » des réalités mitoyennes distinctes à la fois des Formes proprement dites et des particuliers plutôt que de les considérer comme un simple indice de la participation ponctuelle de tel ou tel particulier à telle ou telle Idée.

Sans prétendre trancher sur le fond d'une affaire historiographique passablement complexe et controversée<sup>22</sup>, il n'est peut-être pas inutile de rappeler le principal inconvénient de l'interprétation axée sur les formes dites immanentes. Il importe, surtout, de faire état des obstacles – à notre sens rédhitoires – auxquels cette interprétation se heurte dans le cas précis de la lecture du *Parménide*.

<sup>21</sup> ἰδέα : 132a 2 ; 132c 4 ; 133c 8 ; 135a 2 ; 135c 1. εἶδος : 128e 5 ; 129c 2 ; 130b 7 ; 130c 1-2 ; 130d 1 ; 130d 4 ; 131a 4 ; 131c 9 ; 132a 1 ; 132b 2 ; 132c 6 ; 132d 4-5 ; 132e 4 ; 132e 6-7 ; 133a 1-2 ; 133b 1 ; 133b 6 ; 134b 3. Pour les questions relatives à ce problème central du vocabulaire de Platon, cf. notamment les études lexicographiques réunies par MOTTE, RUTTEN et SOMVILLE [112] (en particulier celle d'A. Lefka, p. 175-188, qui porte sur notre dialogue), ainsi que HERRMANN [85], p. 93-185.

<sup>22</sup> À défaut de mentionner ne serait-ce que les étapes fondamentales de ce débat, qui se poursuit toujours, rappelons au moins qu'il y a un moyen assez sûr de s'orienter dans la consultation des répertoires bibliographiques spécialisés (Cherniss, Brisson, etc.), où les titres en faveur de l'existence des formes « en nous » et à son encontre se comptent facilement par dizaines : c'est de garder à l'esprit que le problème est traditionnellement associé à l'exégèse du *Phédon*, plus particulièrement à l'analyse du dernier argument en faveur de l'immortalité de l'âme, au cours duquel Platon distingue entre la « Grandeur en soi » et la « grandeur en nous » (*Phaedo*, 102d 6-7 : αὐτὸ τὸ μέγεθος et τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος), la « Petitesse en soi » et la « petitesse que quelqu'un se trouve posséder » (*Phaedo*, 102c 4 : τὸ ἐκείνου μέγεθος ; 102c 2 : τὸ μέγεθος ὃ τυγχάνει ἕχων).

L'aporie fondamentale à laquelle conduit l'admission des formes immanentes tient au fait que si elles sont vraiment « en nous » elles ne peuvent pas être communes et si elles sont vraiment communes elles ne peuvent pas être « en nous » :

– si les propriétés inhérentes sont inhérentes pour de bon, c'est-à-dire réellement « en nous », alors elles appartiennent en propre à chaque individu. Chacun possède la sienne et cette propriété particulière le qualifie individuellement. Pour reprendre l'exemple autour duquel s'est focalisée l'attention des spécialistes, si elle est vraiment en Phédon, sa grandeur ne saurait être celle qui se trouve en Simmias et réciproquement. En effet, si les deux sont plus grands que Socrate grâce à la grandeur qui est en chacun d'entre eux, c'est que l'un et l'autre sont plus grands que Socrate chacun par sa propre grandeur : Simmias n'est pas plus grand que Socrate grâce à la grandeur qui est en Phédon, pas plus que Phédon n'est plus grand que Socrate grâce à la grandeur qui est en Simmias. Or si cette grandeur était commune, elle n'appartiendrait en propre pas plus à l'un qu'à l'autre. Les deux ne pourraient donc pas être plus grands que Socrate en vertu d'une grandeur qui serait « en eux », puisque cette dernière ne peut pas se trouver chez l'un si elle est dans l'autre et réciproquement. Il est partant exclu que deux particuliers puissent partager la même propriété : la grandeur d'un individu n'existe ni avant ni après cet individu, ni indépendamment de lui. Elle périt avec l'individu et se retire de lui lorsqu'il ne participe pas à la Forme en soi correspondante. On peut se demander quel peut bien être alors l'intérêt de poser, comme une classe d'entités de plein exercice, des formes immanentes qui répugnent à être dissociées de leurs sujets d'inhérence. Au vu des contorsions auxquelles sont contraints leurs partisans dès lors qu'ils se piquent d'en expliquer le statut<sup>23</sup>, on est tenté de répondre : « aucun ». En effet, ces propriétés

<sup>23</sup> Un exemple fort éloquent est SILVERMAN [156], p. 99 qui fait grand cas des Formes « en nous » : « Forms differ from form-copies because Forms are general or predicable of many, whereas the form-copy is singular and instanciable at only one place at one time. If they can withdraw without perishing, then perhaps they can be reinstated elsewhere at a different time ». Autant

n'expliquent rien ou pas grand-chose : elles sont tout au plus la marque que tel particulier participe à telle Idée, mais elles ne constituent pas une réalité indépendante du particulier lui-même et de l'Idée en question<sup>24</sup>.

– si l'on considère, en revanche, que les formes immanentes sont autre chose que des propriétés sensibles individuelles, c'est-à-dire qu'elles s'avèrent être des déterminations communes à plusieurs particuliers, comment éviter qu'elles ne tombent sous le coup des paradoxes que le *Parménide* évoque au sujet de la participation aux Idées ? Dans la mesure où les « formes en nous » sont nécessairement de l'ordre du sensible et ne sont pas séparées à l'instar des Formes « en soi », à combien plus forte raison ne serait-on en droit de poser à leur sujet les questions que Parménide martèle dans son réquisitoire contre les Idées ? i.e., est-ce que la forme inhérente se trouve tout entière dans chacun des particuliers qui participent de l'Idée correspondante, ou

---

dire que – *peut-être* – la grandeur de Simmias migre chez Phédon dès lors qu'on découvre que Simmias, qui était plus grand que Socrate, est plus petit que Phédon ! (Que la migration des propriétés individuelles soit précisément ce que A.J. Silverman a en tête, se trouve confirmé p. 99, note 107 : « It would be impossible to determine whether a form-copy that had withdrawn from one particular had returned to another bearer, or whether a new form-copy had arrived. For this reason, withdrawal can be said to be equivalent to perishing »).

<sup>24</sup> C'est ainsi que nous comprenons le « καὶ τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτῇ ὁμοιότης χωρὶς ἢς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν; [Brisson [24], p. 92 : et te semble-t-il qu'il y ait une Ressemblance en soi distincte de la ressemblance que nous avons en nous ?] » (*Parmenides*, 130b 3-4) : il s'agit d'une glose de l'énoncé qui le précède immédiatement, à savoir « αὐτὸς σὺ οὕτω διήρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ ἅττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὐ̄ μετέχοντα; [BRISSEON [24], p. 92 : as-tu fait toi-même la distinction dont tu parles, mettant d'un côté ce que tu appelles les Formes en soi et d'un autre côté les choses qui en participent ?] » (*Parmenides*, 130b 1-3). Une glose qui n'introduit pas un troisième ordre de réalités, mais vient confirmer la position des deux dont on a parlé jusque-là, à savoir celui des εἶδη et celui des τούτων μετέχοντα. En cela nous nous considérons très proches de la perspective de O'BRIEN [18], p. 201.

est-ce plutôt une partie de celle-ci qui est inhérente à chacun d'entre eux, etc. ?

Quel que soit le crédit que l'on accorde à des considérations qui restent, après tout, assez générales, toujours est-il qu'une interprétation favorable à l'existence des formes dites immanentes se heurte dans le *Parménide* au démenti le plus criant : le silence obstiné du texte. De fait, la présence d'une forme « en nous », coïncée entre les particuliers et la Forme à proprement parler, n'est pas requise par les difficultés soulevées dans le dialogue. Elle n'a pas non plus l'air d'intervenir dans aucune d'entre elles. On pourrait même se demander si la tournure de ces apories – qui reposent toutes sur l'opposition binaire des particuliers et des Formes – n'exclut pas davantage qu'elle ne suggère l'existence de telles propriétés à mi chemin entre les uns (les particuliers) et les autres (les Formes « en soi »). Il serait expédient d'évoquer, à titre d'exemple, les paradoxes méréologiques de la participation (131a 4 - 131 e 3). S'ils étaient calibrés sur une ontologie tripartite où les formes inhérentes joueraient un rôle quelconque, ils demanderaient sans doute à être formulés autrement<sup>25</sup>. Mais il y a plus inquiétant encore : ces mystérieuses formes « en nous » brillent par leur absence précisément là où on s'attendrait le plus à les rencontrer. Puis donc que Parménide lui-même vient de distinguer entre la Ressemblance en soi et la ressemblance que nous possédons, quoi de plus naturel que de voir réapparaître cette distinction là où il est question de discuter les mérites et les inconvénients de la ressemblance comme modèle de la participa-

<sup>25</sup> Puisque ce n'est pas la Forme séparée qui se trouve dans les sensibles mais la forme immanente, on ne voit pas pourquoi Parménide insisterait sur l'impossibilité de faire communiquer l'Idée et les particuliers. Dans la mesure où l'élément charnière de la participation est désormais la forme « en nous » et que le problème de la participation est désormais reporté sur celui de la relation entre formes immanentes et Formes transcendantes, il importe moins de savoir comment les particuliers participent de la Forme séparée que de savoir quel est au juste le rapport entre la forme « en nous » et la Forme « en soi ». Or, non seulement il n'y a pas la moindre allusion à cette question dans le texte, mais la formulation elle-même des apories ne lui laisse que très peu de place, à vrai dire aucune.

tion des particuliers aux Formes ? Or, cette discussion a bien lieu ; elle est même remarquable par son importance, tout à fait stratégique<sup>26</sup>, et par sa facture, rigoureusement argumentée<sup>27</sup>. On y chercherait toutefois en vain la moindre trace d'une supposée ressemblance « en nous » : rien ne laisse supposer que cette notion soit présente, ne serait-ce que par procuration, à l'horizon de l'argument qui, plus que tout autre, aurait pu ou dû l'accueillir. Mais si vraiment la forme immanente y était pour quelque chose, où est-elle donc passée ?

\*

ANIMADVERSIΟ. Si l'identification de l'ἰδέα et de l'εἶδος évite les inconvénients liés au fait de les distinguer, elle demande cependant à être articulée à une prise en compte de l'antinomie entre l'expérience de l'âme qui aboutit à la saisie de l'une (l'ἰδέα) et la pseudo-expérience<sup>28</sup> qui aboutit à la saisie de l'autre (l'εἶδος). Or, il est au moins

<sup>26</sup> Cette discussion constitue en quelque sorte le point d'orgue du réquisitoire parménidéen. Dernier argument contre la participation, elle sanctionne l'incapacité du jeune Socrate à identifier une modalité crédible de ce rapport et elle annonce le tournant entre un premier volet de la critique de Parménide, consacré aux paradoxes de la participation, et un deuxième volet, consacré à ceux de la séparation. D'ailleurs, la formule qui introduit la « ressemblance » dans le débat ne saurait tromper quant à son importance : « ἀλλ', ὦ Παρμενίδη, [132d] μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὅδε ἔχειν, κτλ. [mais voici, Parménide, ce qui me paraît expliquer le mieux ce qu'il en est] » (132c 12 - 132d 1).

<sup>27</sup> Il s'agit d'un raisonnement que l'on a souvent rapproché du nôtre et, de fait, il présente lui aussi les traits d'une critique interne de l'hypothèse des Formes qui conclut à leur multiplication à l'infini. L'argument de la Ressemblance, contrairement à celui de la Grandeur, attend toujours son Vlastos ; entre-temps il a bénéficié de l'inflation d'études consacrées à son voisin et, plus marginalement, de l'intérêt pour le problème du sort que Platon aurait réservé au paradigmatisme des Formes après le *Parménide*, problème évoqué plus haut, p. 37, note 4. Mentionnons, sans prétendre aucunement à l'exhaustivité, quelques titres récents qui lui ont été spécialement consacrés : VAN STEENBURGH [159], p. 27-30 ; SPELLMAN [158], p. 165-175 ; GOLDSCHMIDT [75], p. 43-45 ; SCHOFIELD [150], p. 49-77 ; OTTO [118] ; THEIN [166], p. 75-87.

<sup>28</sup> J'emprunte l'expression « pseudo-perceptual experience » à PICKERING

curieux de constater combien peu de cas certains ont fait du rôle que l'âme joue dans ces quelques lignes. Ce rôle, pourtant capital, est à l'occasion passé sous silence<sup>29</sup>. C'est oublier que la menace que notre argument fait planer sur l'unité de l'Idée se veut indissociablement liée aux considérations dont le jeune Socrate peut se faire fort pour avancer que chacune d'entre elles est unique. Même si l'on prend soin de ne pas réduire l'argument en 132a 1 - 132b 2 à un paradoxe épistémologique ou à une aporie qui frapperait principalement, voire exclusivement notre façon de voir les choses plutôt ou davantage que les choses elles-mêmes<sup>30</sup>, il n'en reste pas moins que l'on pourrait difficilement

---

[131], p. 267, qui trouve cependant tout à fait normal que l'une (l'expérience) et l'autre (la pseudo-expérience) se traduisent par la séparation de l'unité qu'elles permettent de dégager chacune à son niveau.

<sup>29</sup> La posture antipsychologique des uns est allée jusqu'à biffer le « τῆ ψυχῆ » (132a 5) de leur traduction, comme l'a fait MIGNUCCI [108], p. 145 ; la méprise des autres jusqu'à parler de « formes sans l'âme », comme l'a fait EL MURR [114], p. 137-160. Or, tout au contraire, loin de faire l'impasse sur l'âme, l'argument pervertit plutôt son rôle de médiatrice entre le sensible et l'intelligible : l'âme n'assure plus à la fois leur différence et leur communication, mais devient ce qui produit leur confusion ou, pour mieux dire, la réduction de l'un (l'intelligible) à l'autre (le sensible).

<sup>30</sup> Comme le suggère de manière formelle la suite immédiate du texte et comme le faisait remarquer, énergiquement, GOBLOT [74], p. 475, il faut se garder de réduire l'unité de l'idée en 132a 2 à celle d'un concept : elle n'est pas un acte de notre pensée ni le simple résultat de la faculté de l'âme d'embrasser l'unité d'une pluralité diffuse. C'est d'ailleurs pourquoi – contrairement à ce que pense, *e.g.*, BROMMER [25], p. 155 – notre argument ne produit pas un *regressus in infinitum* du fait qu'il serait impossible de fonder le lien qui relie les concepts dans le jugement sans avoir recours à un nouveau concept et à un nouveau jugement. Cela vaut aussi pour les solutions à double contrainte, comme celle de LINCK [96] qui consiste à faire de l'âme la condition *sine qua non* de l'« eidetic manifestation » (p. 65 : « without the soul the idea will not appear » ; p. 113 : « only the power of the soul can make the ideas manifest ») et de l'idée « the immanent, yet latent, articulation of phenomenal being » (p. 65). Rien dans le *Parménide* – ou dans le corpus platonicien d'ailleurs – n'appelle une thèse aussi amphigourique : « the proper locus of the ideas

tenir pour accidentelle l'accumulation des verbes d'opinion<sup>31</sup>, de perception<sup>32</sup> et de manifestation<sup>33</sup> dont ces quelques lignes sont chargées. La présence, dans la section 132a 5-7, de deux occurrences du verbe φαίνω et leur association à l'opération synoptique de l'âme sont particulièrement significatives : à bien deux reprises, ce verbe fait ressortir que l'emphase de l'argument porte sur la manière dont la Forme se manifeste à celui qui l'envisage dans son rapport aux plusieurs. Force est donc de reconnaître – avec un certain nombre d'interprètes<sup>34</sup> – que Platon met décisivement l'accent sur ce qui apparaît à l'âme : si l'âme ne commençait pas par percevoir la Forme à partir des sensibles, si elle ne regardait pas ensuite l'Idée et les particuliers d'une certaine façon – la même –, l'argument ne saurait ni se mettre en marche ni aboutir. C'est pourquoi, comme le suggère d'ailleurs fortement sa juxtaposition avec le verbe ἰδεῖν qui aurait difficilement pu passer inaperçue à l'oreille du jeune Socrate<sup>35</sup>, la « μίᾳ τις ιδέα » en 132a 2 est avant tout

---

“themselves” is in the coming together of the soul and the world » (p. 113). Elle s'avère d'autant plus suspecte que s'il est vrai que la séparation des Idées et des particuliers est liée au fait que leurs modes d'être sont différents, ces modes d'être ne sont surtout pas ceux de la limite et de la chose délimitée. Il est tout simplement faux d'affirmer, comme le fait LINCK [96], p. 113, que la leçon qu'il faut tirer du *Parménide* est que « the ontological separation <of ideas> can be approached by recourse to principles of limitation in relation to the limited. Limits do not exist in the same way that the limited things themselves do ». Pour s'en convaincre, il eût suffi de se souvenir des indications d'un texte bien connu, où Aristote dénonce l'erreur des partisans des Idées, à savoir *Physica*, II, 2, 193b 22-25 et 193b 31 - 194a 1.

<sup>31</sup> 132a 1 : σε οἴεσθαι ; 132a 2 : δόξῃ σοι, δοκεῖ ; 132a 3 : ἠγή.

<sup>32</sup> 132a 3 : ἰδόντι ; 132a 6 : ἴδῃς.

<sup>33</sup> 132a 6 : φαίνεται ; 132a 7 : φαίνεσθαι.

<sup>34</sup> Cf. e.g. PECK [127], p. 181-184 ; BUTLER [30], p. 70-71 ; GOLDSTEIN et MANNICK [76], p. 8 ; DIAZ [46], p. 160 ; PEMBERTON [129], p. 22 ; MILLER JR [109], p. 211, note 26 ; JOHNSTONE [89], p. 34 ; TURNBULL [170], p. 217 ; EVANS [52], p. 188-189 ; SAYRE [147], p. 81.

<sup>35</sup> Sur le caractère « parfaitement régulier » de la dérivation morphologique entre les deux expressions, cf. SAFFREY [144], p. 1. Leur couplage n'a

le corrélat d'une opération de l'âme et c'est précisément à ce titre qu'elle intervient dans notre argument. *ιδέα* est ce qui paraît (*δοκεῖ*) être la même (*ἡ αὐτὴ εἶναι*) à l'âme qui embrasse du regard une pluralité donnée (*ἐπὶ πάντα ἰδόντι*). Pas n'importe quelle pluralité, bien entendu, mais un ensemble de choses qui s'ordonnent sous ses yeux à partir de ce qui fonde leur parenté<sup>36</sup>. Or l'unité à laquelle les plusieurs se ramènent est – au niveau de l'inspection des sensibles – forcément liée à ce que l'on voit. Celui qui envisage dans leur ensemble (*ἐπὶ πάντα ἰδόντι*) des choses qui, par ce que l'on voit d'elles, lui présentent toutes le même visage ou le même aspect (*ιδέα*) comprendra peut-être qu'il s'agit d'une réalité unique, la Forme, même si elle ne se livre que confusément dans son rapport au multiple sensible<sup>37</sup>. Il est d'ailleurs assez naturel qu'il en soit ainsi. Comme l'indique Parménide lui-même d'emblée, à ce stade de l'argument, il n'y a rien de plus – et rien de moins – qu'un motif tenace et récurrent chez Platon : pour peu que son regard soit tourné vers le vrai plutôt que rivé sur des simu-

---

d'ailleurs rien d'exceptionnel ni chez Platon, ni dans la littérature grecque depuis au moins Homère (cf. BALDRY [7], p. 142 et HERRMANN [85], p. 97).

<sup>36</sup> Le premier véritable pas de l'initiation aux mystères d'amour, dont Socrate résume le parcours à la fin de son discours dans le *Symposium*, consiste précisément à remarquer que la beauté dans n'importe quel corps est la sœur de celle qui se trouve dans n'importe quel autre (*Symposium*, 210a 8 - 210b 1 : τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὄψωκον σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι) et qu'il serait absurde de ne pas tenir cette beauté pour une et identique dans tous les corps (210b 2-3 : πολλή ἄνοια μὴ οὐχ ἔν τε καὶ ταῦτον ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πάσιν τοῖς σώμασι κάλλος).

<sup>37</sup> Cf. *Respublica*, V, 475e 9 - 476a 7 où l'unité du Beau et du Laid, du Juste et de l'Injuste, etc. apparaît multiple (*πολλὰ φαίνεσθαι*) du fait de se manifester partout dans son commerce avec les actions et les corps (*τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ*). Je partage la réticence de NEHAMAS [115], p. 343 à surinterpréter le *καὶ ἀλλήλων <κοινωνία>* dans le sens d'une préfiguration plus ou moins explicite de l'*ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκή* du *Sophiste*. Il me paraît plus judicieux de la subordonner plutôt au fait que les Formes en question se manifestent dans et par les mêmes sensibles, ce qui rend malaisé de les distinguer et de les envisager pour elles-mêmes.

lacres, l'homme est appelé à exercer cette prérogative de l'âme que Platon évoque à maintes reprises et qui consiste à concevoir une Idée unique à partir d'une pluralité de choses disparates<sup>38</sup>. Il s'agit d'une faculté qui définit l'humanité de l'homme : elle lui appartient en propre et permet de le distinguer d'autres êtres animés. De l'homme seul on dit, en effet, qu'il comprend en fonction d'une Forme, en allant d'une multiplicité de sensations à un objet unique saisi par le raisonnement<sup>39</sup>. Cela se produit lorsqu'au contact du sensible il se souvient des Formes que son âme a contemplées jadis<sup>40</sup>. Il l'accueille alors dans sa

<sup>38</sup> Encore que chaque texte mériterait d'être analysé pour lui-même, signalons que le motif revient avec beaucoup de force dans *Respublica*, VII, 537c 6-7 ; *Phaedrus*, 265d 3-4 et 266b 4-6 ; *Sophista*, 253d 1 - 253e 2 ; *Politicus*, 285a 7 - 286b 6 ; *Philebus*, 16c 10 - 16d 2 ; *Timaeus*, 83b 8 - 83c 3 ; *Leges*, XII, 965c 2-3.

<sup>39</sup> C'est ce qui ressort de *Phaedrus*, 249b 3 - 249c 4 qu'il convient de lire dans la leçon amendée de HOFFMANN et RASHED [86], p. 55 (249b 7 : ξυτιέναι Hoffmann et Rashed ] συτιέναι Moreschini, ιέναι Hoffmann et Rashed ] ιὸν Moreschini ; 249c 1 : ξυναιρούμενον Hoffmann et Rashed] συναρούμενον Moreschini). SCOTT [154], p. 77-78 et HELMIG [84], p. 84-90 et 92-93 illustrent bien quelques-uns des problèmes traditionnellement rencontrés par la traduction et l'analyse du texte (notamment du fait de construire, en 249b 7, κατ' εἶδος sur λεγόμενον).

<sup>40</sup> L'identité entre l'anamnèse et le mouvement qui consiste à réduire l'état de dispersion du sensible en le ramenant à une unité intelligible est explicitement affirmée dans ce même passage du *Phèdre* où l'« ἐκ πολλῶν ιέναι αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον » (249b 7 - 249c 1) que l'on vient d'évoquer est immédiatement suivi par un « τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις κτλ. » (*Phaedrus*, 249c 1-2). Rappelons aussi qu'après avoir décrit dans des termes assez crus l'avilissement de l'amant incapable de s'élever du spectacle de la beauté du monde d'ici-bas vers celui de la Beauté en soi (*Phaedrus*, 250e 2-4), Platon utilise, en 251a 3, le terme *ιδέα* (couplé, en l'occurrence aussi, avec le verbe *ιδεῖν*) pour désigner non pas la réalité intelligible et séparée elle-même, mais son aspect sensible, le reflet corporel ou l'imitation de la Beauté qui affecte l'âme pour autant qu'elle est encore capable de s'en souvenir. *ιδέα* a une valeur similaire aussi ailleurs : dans *Protagoras*, 315e 1, par exemple, où Socrate dit à propos d'Agathon, qu'il soupçonne être le mignon de Pausanias, qu'il est un jeune garçon tout à fait beau (*πάνυ καλός*) par son apparence (*τὴν ιδέαν*), c'est-à-dire par ce que l'on voit de lui.

pensée par un transfert qui, aux yeux de Platon, n'est certes pas une activité à laquelle tout le monde s'adonne tout le temps, mais qui en soi est si peu mystérieux qu'il définit au contraire toute situation de réminiscence, même la plus banale, où la sensation d'une chose est l'occasion de la pensée d'une autre<sup>41</sup>.

\*

DETERMINATIONES. Il est capital – pour au moins deux raisons – de ne pas perdre de vue l'étroite solidarité entre la valeur aspectuelle de l'ιδέα et l'opération synoptique de l'âme qui, par son biais, appréhende la Forme dans son unicité. D'une part, elle nous permet de définir quelle est l'architecture de notre argument ; d'autre part, elle nous aide à apprécier la spécificité de sa première étape et, de ce fait, la solution de continuité qui la sépare des autres. Le premier point est essentiel si l'on veut assigner, au plus près de sa vérité historique, quelle est la signification de l'argument, le deuxième si l'on veut déterminer, toujours au plus près de sa vérité historique, quelle est sa valeur.

REPETITIO PRINCIPII. L'aspect le plus discutable de l'héritage que G. Vlastos a légué aux interprètes du « troisième homme » de Platon est un parti pris déductiviste que la plupart d'entre eux s'est d'ailleurs empressée d'adopter<sup>42</sup>. *Apud Vlastos et socios eius*, notre argument présente une structure inférentielle ; de surcroît, cette inférence repose moins sur des prémisses qu'on peut lire dans le texte que sur des pré-

<sup>41</sup> Cf. *Phaedo*, 73c 6 - 73d 1 et 74c 13 - 74d 2 où le principe de l'anamnèse est formulé dans sa portée la plus générale et 73d 5-8 où son exemple le plus célèbre est évoqué (celui de la lyre qui suscite dans l'esprit de l'amant l'εἶδος de son propriétaire), exemple qui n'est d'ailleurs qu'un parmi les milliers que, de l'avis d'un Socrate plus âgé, l'on pourrait évoquer à cet effet (73d 10). Ce qu'il faut retenir de la raison et de la comparaison, c'est que dans tous les cas ce que l'on perçoit n'est pas ce que l'on conçoit et que la perception d'une chose mène à la conception d'une autre, qui peut très bien être une Forme, comme dans le cas de l'Égal en *Phaedo*, 74b 4-6.

<sup>42</sup> À commencer par SELLARS [155] qui, tout en prenant très tôt position contre son interprétation, n'avait pas grand-chose à lui objecter là-dessus : « Vlastos lays down a plausible procedural rule. etc. » (p. 408).

misses que Platon n'aurait pas eu l'amabilité ou la clairvoyance de formuler et qu'il aurait laissées ou qui seraient restées sous-entendues<sup>43</sup>. Ce préjugé produit ses effets les plus caractéristiques dès lors qu'on s'en autorise pour faire du rapport entre la première et la seconde étape de l'argument une soi-disant déduction<sup>44</sup>, c'est-à-dire une pseudo-inférence syllogistique où l'une, implémentée d'un certain nombre d'axiomes subsidiaires<sup>45</sup>, est supposée entraîner l'autre tout comme les prémisses d'un syllogisme entraînent sa conclusion. Cette image est fautive et il est trompeur de multiplier les assomptions *ad hoc* pour que la prétendue tournure déductive de l'argument puisse se matérialiser enfin, même si c'est au prix d'un éloignement caractéristique par rapport à sa formulation d'origine. De fait, la question n'est pas de savoir

<sup>43</sup> Quelque hérétique qu'elle puisse sonner aux oreilles d'un déférent textuel, cette entorse à l'impératif catégorique de l'interprète de bonne volonté (« tout le texte, rien que le texte ») a fait très tôt et durablement l'unanimité. Ce que Vlastos lui-même se plaisait à remarquer au tout début du long feuilleton que l'on sait : « to be sure, some deviation from the text is inevitable since, as we agree, something must be inserted between the first and second steps of the argument recited by Plato's *Parmenides* (132a 1-4 and 6-11, respectively) to justify the transition » (VLASTOS [174], p. 83). Comme il est inévitable que chacun mène à sa guise la traque aux non-dits, on ne s'étonnera point de découvrir qu'il y a à peu près autant de sets de prémisses latentes que de têtes qui se sont penchées sur le problème.

<sup>44</sup> « ὅταν πόλλ' ἄττα μεγάλα δόξῃ σοι εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἐν τὸ μέγα ἡγή εἶναι » (132a 1-3) → « τὶ δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τἄλλα τὰ μεγάλα ἐὰν ὡσαύτως τῆ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς, οὐχὶ ἐν τῷ αὐτῷ μέγα φανεῖται, ᾧ ταῦτα πάντα ἀνάγκη μεγάλα φαίνεσθαι » (132a 5-7).

<sup>45</sup> La *self-predication* et la *non-identity*, que G. Vlastos a mis en circulation, sont les rallonges que l'on évoque le plus souvent, au point de ressentir désormais le besoin de les rebaptiser. On signalera au moins le recyclage onomastique de BAILEY [9] chez qui l'on rencontre l'étrange conviction que du nouveau peut effectivement jaillir dans des esprits terminologiquement anesthésiés à condition de leur resservir de vieilles idées sous de nouvelles étiquettes (p. 669 : « once Vlastos's premises are appropriately reconsidered in the light of the names they deserve »).

quelles prémisses il faut suppléer dans un texte déficient ou peu informatif pour qu'il nous délivre un argument au format souhaité. Tout à l'opposé, la question est de savoir quelle est la forme de l'argument qu'il faut dégager d'un texte qui dit tout ce qu'il veut dire et qui veut dire tout ce qu'il dit<sup>46</sup>.

Or, comme on n'a pas manqué de le remarquer<sup>47</sup>, puisque chacune de ses étapes reprend la précédente et se projette dans la suivante, la démarche de l'argument est – dès le départ<sup>48</sup> – itérative plutôt que déductive. Il suffit de prêter attention au soin que Parménide met à respecter la symétrie de ses différents moments pour convenir qu'il s'agit d'une suite d'occurrences du même raisonnement plutôt que de raisonnements distincts qui s'ensuivraient, qui plus est, déductivement les uns des autres. On pourrait difficilement être plus clair si l'on voulait présenter chaque étape de l'argument comme une récurrence plutôt que comme une conséquence de celle qui la précède. Cela ressort avec

<sup>46</sup> La formule, quelque peu redondante à l'oreille de certains puristes de l'argument, ne se réduit cependant pas au cliché d'une sensibilité exégétique d'un âge révolu. On verra de suite que la logique du texte n'est ni défaillante ni balbutiante et qu'elle requiert, au contraire, que tout soit là, bien en vue pour ainsi dire. Comme la tournure de l'argument est récurrente, il est dans son intérêt de reproduire aussi ostensiblement que possible le raisonnement qui le porte et de transférer tout aussi visiblement ses acquis d'une étape à l'autre. C'est d'ailleurs à cette condition seulement qu'il devient admissible de qualifier de *ὡσαύτως* ce que l'on fait à différents moments.

<sup>47</sup> TELOH et LOUZECKY [165], p. 86 l'ont fait de la manière la plus explicite. Sommé de fournir une description axiomatique de l'argument, je dirais que l'on n'a qu'à suivre le « principe de parité » invoqué par JOHNSTONE [89], p. 34 : « Parménide fait appel à un principe de la parité : si une fois Socrate veut bien “regarder l'âme” [*sic*], comment pourrait-il justifier aucun refus plus tard d'en regarder de nouveau ? Parménide en effet dit : “Il faut que tu dises ceci de nouveau *parce que tu l'as dit auparavant*. Si tu refuses de le dire de nouveau, tu as changé les règles du jeu” ».

<sup>48</sup> Tout le monde reconnaît qu'à partir d'un certain point au moins l'argument est récurrent. Le véritable enjeu est plutôt d'en saisir le mécanisme dans sa phase inaugurale, qu'articulent son premier (132a 1-3 : « ὅταν κτλ. ») et son deuxième pas (132a 5-7 : « τί δ' αὐτὸ κτλ. »).

le plus d'évidence dans le cas de la clause « ἐὰν ὡσαύτως τῆ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς » (132a 5-6) qui est appelée à assurer la continuité entre ce qui s'est manifesté au niveau de l'inspection des sensibles et ce qui va se manifester en élargissant cette opération synoptique à la Forme elle-même. Aussi l'« ἐπὶ πάντα ἴδῃς » de la seconde étape de l'argument reprend mot à mot l'« ἐπὶ πάντα ἰδόντι » de la première étape dont il se veut le pendant exact. Cette anaphore indique on ne peut plus clairement que l'enchaînement entre les différents moments de l'argument consiste à répéter la même opération par laquelle on rassemble dans une vue d'ensemble une pluralité de choses en fonction d'une détermination commune.

SOMNIUM PLATONIS. Si l'on en vient à présent au problème de la force de l'argument et du mérite que Platon pouvait lui reconnaître, on conviendra sans doute que, sa structure étant récursive, beaucoup – sinon tout – dépend de la question de savoir si la répétition qui lui permet de se déployer peut se solder dans tous les cas par le même résultat. L'essentiel du problème se joue au niveau de la clause « ἐὰν ὡσαύτως τῆ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς » (132a 5-6). C'est elle, en effet, qui déclenche la remontée à l'infini en appelant la question qui lui fait pendant dans le texte : « οὐχὶ κτλ. » (132a 6-7). C'est donc sur cette clause qu'il faut désormais concentrer notre attention, plus particulièrement sur le ὡσαύτως qui constitue sa cheville ouvrière. De fait, si quelque chose d'unique peut se montrer ou se manifester à nouveau au regard synoptique de l'âme, c'est uniquement en vertu du ὡσαύτως en 132a 5, qui – en un sens – porte tout le poids de l'argument<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> G. Vlastos nous réserve ici une dernière surprise : non seulement la clause n'intervient pas dans sa reconstruction de l'argument, mais encore le ὡσαύτως disparaît à terme de sa traduction. Dans la contribution qui se veut la plus respectueuse de la lettre du texte, auquel il daigne enfin revenir dans l'espoir de mettre un peu d'ordre dans le capharnaüm exégétique pour lequel il se dit prêt à assumer sa part de responsabilité, le ὡσαύτως est tout simplement passé à la trappe. Lire pour croire : « What then if you view in your mind Largeness itself and the other large things ? » (VLASTOS [175], p. 291). Le mauvais exemple de Vlastos a été suivi par RANKIN [135], p. 179 ; MANN [101], p. 168 ; BRINKLEY [19], p. 152 ; SAYRE [146], p. 28 ; PRIOR [134], p. 65 ; SASSO [145],

Ce que Parménide requiert du jeune Socrate c'est qu'il « regarde » (ἰδῆς), « de la même façon » (ὡσαύτως), « par son âme » (τῆ ψυχῆ), « le grand en soi et les autres choses qui se trouvent être grandes » (αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τὰλλα τὰ μεγάλα). C'est trop demander : pour-quoi, en effet, devrait-on regarder ὡσαύτως ce qui, à l'instar des Formes, ὡσαύτως αἰεῖ ἔχει et ce qui, à l'instar des sensibles, οὐδέποτε ὡσαύτως ἔχει<sup>50</sup> ? La réponse est qu'il n'y a aucune raison de le faire, d'autant que non seulement Platon distingue ailleurs entre le mode d'être des Formes et celui des sensibles en fonction justement du fait que les uns sont visibles alors que les autres sont invisibles<sup>51</sup>,

---

p. 112, note 119 (qui, pour faire bonne mesure, ne traduit pas non plus l'« ἐπὶ πάντα ἰδόντι » en 132a 3) ; COULOUBARITSIS [42], p. 306 ; FRONTEROTTA [67], p. 223. Parmi ceux qui n'ont pas amputé le ὡσαύτως de leur traduction mais qui ne lui font jouer aucun rôle – et ils sont les plus nombreux – mentionnons au moins RICKLESS [138], p. 67 qui l'évacue sous prétexte qu'il s'agit d'un maniérisme (« a rhetorical way of putting etc. »). D'autres interprètes, plus attentifs au texte grec et, par là-même, mieux armés pour comprendre la dynamique de l'argument, ont au contraire reconnu et signalé l'importance du ὡσαύτως : CHERNISS [35], p. 298 ; ZADRO [184], p. 688 ; PECK [127], p. 160-161 ; BARFORD [8], p. 3 ; PEMBERTON [129], p. 132 ; MILLER JR [109], p. 53-54 ; DORTER [50], p. 190 ; DIONIGI [47], p. 113-114 ; MORAVCSIK [110], p. 137 ; GRAESER [82], p. 45 ; SCOLNICOV [152], p. 62 ; TRABATTONI [168], p. 51-53 ; FERRARI [54], p. 78 ; EL MURR [113], p. 52 et [114], p. 153 ; FREDE [65], p. 144.

<sup>50</sup> Les deux expressions, qui signifient respectivement « ce qui demeure toujours de la même façon ou dans le même état » et « ce qui ne demeure jamais de la même façon ou dans le même état » sont juxtaposées notamment dans *Phaedo*, 78d 2 - 78e 5.

<sup>51</sup> On rencontre souvent cette opposition chez Platon, qui la formule dans les termes exacts que nous venons de paraphraser dans *Phaedo*, 79a 6-11 : « [Σ] θῶμεν οὐκ βούλει, ἔφη, δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὄρατόν, τὸ δὲ αἰδέες; [Κ] θῶμεν, ἔφη [Σ] Καὶ τὸ μὲν αἰδέες αἰεὶ κατὰ ταῦτά ἔχον, τὸ δὲ ὄρατόν μηδέποτε κατὰ ταῦτά; [Κ] Καὶ τοῦτο, ἔφη, θῶμεν [DIXSAUT [48], p. 241 : <Socrate :> posons donc, tu veux bien ?, deux espèces parmi les choses qui sont, l'une qu'on peut voir, alors que l'autre est invisible. <Cébès :> Posons, dit-il. <Socrate :> Posons aussi que celle qui est invisible est toujours même qu'elle-même, alors que celle qu'on peut voir ne l'est jamais. <Cébès :>

mais encore que dans le dialogue lui-même cette distinction est évoquée à quelque deux reprises<sup>52</sup>. En confondant – comme il est prié de le faire – deux genres d’entités que tout oppose par ailleurs, Socrate se laisse donc abuser par ce que l’on pourrait appeler – à l’anachronisme près – une *erreur catégorielle*<sup>53</sup>. De fait, si l’on sépare avec Platon les réalités intelligibles et celles qui ne le sont pas<sup>54</sup>, les réalités que l’on voit et celles que l’on ne voit pas<sup>55</sup>, c’est-à-dire que l’on pose, d’une part, un genre intelligible ou invisible et, d’autre part, un genre sensible ou visible<sup>56</sup>, et qu’on leur fait correspondre par ailleurs deux états bien distincts de l’âme, à savoir l’intellection et l’opinion<sup>57</sup>, alors la

---

Posons cela aussi, dit-il] », ainsi que dans *Timaeus*, 27d 5 - 28a 4 : « ἔστιν οὖν δὴ κατ’ ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν [28a] ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεί κατὰ ταυτὰ ὄν, τὸ δ’ αὖ δόξει μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν [BRISSON [23], p. 115-116 : or, il y a lieu, à mon sens, de commencer par faire cette distinction : qu’est-ce qui est toujours, sans jamais devenir, et qu’est-ce qui devient toujours, sans être jamais ? De toute évidence, peut être appréhendé par l’intellect et faire l’objet d’une explication rationnelle, ce qui toujours reste identique. En revanche, peut devenir objet d’opinion au terme d’une perception sensible rebelle à toute explication rationnelle, ce qui naît et se corrompt, mais n’est réellement jamais] ».

<sup>52</sup> Une première fois par la voix de Socrate (130a 1-2 : τὰ ὁρώμενα vs τὰ λογισμῷ λαμβανόμενα), une deuxième fois par la bouche de Parménide lui-même (135e 1-3 : ἐν τοῖς ὁρωμένοις vs ἐκείνα ἃ μάλιστα τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἶδη ἂν ἠγήσατο εἶναι).

<sup>53</sup> ALLEN [3], p. 156 ; STOUGH [160], p. 388 ; PRIOR [133], p. 142 et [134], p. 89 ; OSTENFELD [116], p. 28 ; MORAVCSIK [110], p. 138-139 ont tous admis que l’opposition entre αἰσθητά (*sense-objects*) et νοητά (*thought-objects*) est une distinction catégorielle (*category distinction*).

<sup>54</sup> νοητά : *Phaedo*, 80b 1, 81b 7 ; 83b 4. ἀνόητα : *Phaedo*, 80b 4.

<sup>55</sup> ἀόρατα : *Phaedo*, 79b 12 ; οὐχ ὁρατά : *Phaedo*, 79a 4 ; αἰδές : 79a 4, 7 et 9 ; 80d 5 ; 81a 4, 81b 7 ; 83b 4. ὁρατά : *Phaedo*, 79a 7, 80c 3, 83b 4.

<sup>56</sup> νοητόν ου αἰδές γένος vs αἰσθητόν ου ὁρατόν γένος : *Phaedo*, 79a 7 ; *Respublica*, VI, 509d 2-4.

<sup>57</sup> νοῦς vs δόξα : *Timaeus*, 51d 3.

clause par laquelle Parménide engage le jeune Socrate à regarder de la même façon, fût-il avec les yeux de l'âme, le Grand en soi et les choses qui se trouvent être grandes fait violence au principe autour duquel s'organise tant l'ontologie que l'épistémologie de Platon, à savoir le clivage entre ὁρώμενα et νοούμενα et les modes d'appréhender les uns et les autres, qui sont tout à fait différents si ce n'est mutuellement exclusifs<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Pace FINE [57], p. 121-139, c'est de loin le sens le plus naturel qui se dégage de *Republica*, VI, 507b 1-11, où Socrate résume un long exposé en concluant non seulement qu'il y a, d'un côté, une pluralité de belles choses, ainsi que de bonnes choses, etc. et, de l'autre côté, le Beau et le Bon en soi, mais aussi et surtout qu'on peut voir mais non pas penser les uns, alors qu'on peut penser mais non pas voir les autres : « [Σ] πολλά καλά, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πολλά ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναι φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ. [Γ] φαμέν γάρ. [Σ] καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μίας οὔσης τιθέντες, “ὃ ἐστίν” ἕκαστον προσαγορεύομενο [Γ] ἐστὶ ταῦτα. [Σ] καὶ τὰ μὲν δὴ ὁράσθαι φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὐ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁράσθαι δ' οὐ. [Γ] παντάπασι μὲν οὖν [LEROUX 94], p. 350 : <Socrate :> il y a plusieurs choses belles, dis-je, et plusieurs choses bonnes, et nous affirmons que chacune existe ainsi et nous les distinguons par le langage. <Glaucou :> nous l'affirmons en effet. <Socrate :> nous affirmons aussi l'existence du beau en soi et du bien en soi et de même pour toutes ces choses que nous avons posées comme multiples, nous les posons maintenant, renversant notre approche, selon la forme unique de chacune, comme une essence unique et nous appelons chacune “ce qui est”. <Glaucou :> c'est cela. <Socrate :> et nous disons ensuite que les choses multiples sont vues, mais qu'elles ne sont pas pensées, alors que les formes sont pensées mais ne sont pas vues. <Glaucou :> absolument] »). G. Leroux traduit, en 507b 3, διορίζομεν τῷ λόγῳ par *distinguons par le langage*. Je serais plutôt d'avis que λόγος renvoie ici – comme il le fait d'ailleurs en *Parmenides*, 135e 4 dans l'expression ἐκείνη ἃ μάλιστα τις ἂν λόγῳ λάβοι – au *raisonnement* plutôt qu'au *langage*. Platon se méfie régulièrement des expressions linguistiques qui peuvent occasionner des généralisations trompeuses ou des classifications arbitraires. L'exemple le plus célèbre est celui du mot βάρβαρος qui – dans *Politicus*, 262c 8 - 263a 1 – illustre bien les inconvénients d'une généralisation opérée sur la base d'un habitude linguistique, tout naturel qu'il soit pour un Grec de distinguer entre ce

Or c'est précisément l'hétérogénéité radicale de l'Idée et des particuliers qui devrait la mettre à l'abri du second regard synoptique invoqué par Parménide. Contrairement à ce qui se passe dans le cas des sensibles sur lesquels l'argument prend appel au départ, contrairement aussi à ce qui se passe dans le cas des Formes multiples que l'on postule – à titre d'hypothèse contrefactuelle – dans une section du dixième livre de la *République* que l'on a souvent rapprochée de celle où nous lisons notre argument<sup>59</sup>, le fait d'envisager l'Idée et les particuliers ensemble donne lieu à une promiscuité contre nature où l'un se mêle au multiple, l'intelligible au sensible, l'invisible au visible. Une promiscuité où des réalités inassimilables non seulement se côtoient mais sont encore censées se comporter de la même façon. Le ressort caché de notre argument s'avère donc être le recours à une pluralité hybride ou transgenre, une fausse multiplicité engendrée par une mauvaise vision, incapable ou peu soucieuse de distinguer entre les particuliers

---

qui est Hellène et tout le reste. Cette méfiance est également présente dans la *République*, où – comme il le fait en V, 454a 4 - 454b 9 – Platon dénonce les discussions qui, tout en croyant procéder sur la base de distinctions fondées sur les εἶδη, ne font au contraire que se régler sur des usages linguistiques.

<sup>59</sup> Il s'agit, bien entendu, de l'argument qu'on rencontre en *Respublica*, X, 597c 1-9 et que l'on s'est amusé à affubler du sobriquet d'argument du « troisième lit » qu'il mérite – soit dit en passant – davantage que le nôtre celui d'argument du « troisième homme ». Il est intéressant de remarquer à son sujet que la multiplicité dont jaillit la nouvelle forme – Platon emploie dans *Respublica*, X, 597c 8, le même verbe qu'il utilise dans *Parmenides*, 132a 9, à savoir ἀναφαίνω – est homogène : les plusieurs qui entraînent la position d'une nouvelle unité, qui est la Forme que les autres auraient (déjà) en commun, sont eux-mêmes des Formes (cela même qu'est le lit). À juste titre, PARRY [124], p. 144-145 a attiré l'attention sur cette différence entre l'argument de la *République* et celui du *Parménide* ; la question demeure entière de savoir – cependant – si – à l'opposé de ce qu'il pense – la pluralité homogène du « troisième lit » n'est pas plus propice à une remontée à l'infini que celle, hétérogène, sur laquelle est appelée à rebondir l'argument de la « troisième grandeur ». Tout compte fait, il paraît bien plus plausible de regarder ὡσαύτως les lits de la *République* que les grandeurs du *Parménide*.

et les Formes. À y regarder de plus près, ce trouble de la vision s'apparente moins à la « cécité » ou à l'« aveuglement » de ceux qui s'efforcent d'appréhender la réalité par les sens<sup>60</sup> qu'à l'état de rêverie dans lequel s'égaré l'âme qui voit et ne voit pas, c'est-à-dire qui croit voir mais ne voit pas les choses telles qu'elles sont ou les confond entre elles<sup>61</sup>. C'est pourquoi – en un sens un peu imagé, mais l'image est tirée du fond archétypique du platonisme lui-même<sup>62</sup> – on pourrait dire que notre argument est le rêve des Idées qui vire au cauchemar et que le *ὄσαύτως* intervient précisément au moment où les choses tournent mal.

\*

RESPONSIONES. Qu'aurait-il donc fallu répondre à l'injonction de Parménide pour échapper à l'engrenage de l'argument ?

CASSATIO. Le jeune Socrate aurait assurément pu commencer par lui opposer une fin de non-recevoir, dans le style du refus par lequel son alter ego – plus âgé et aussi averti dans l'art des discours qu'il

<sup>60</sup> Tel est, en tout cas, l'état dans lequel l'approche empirique de la science naturelle aurait réduit le jeune Socrate qui se dit, bien des années après, avoir été « rendu presque aveugle par cette étude (*ὑπὸ ταύτης τῆς σκέψεως οὕτω σφόδρα ἐτυφλώθη*) » (*Phaedo*, 96c 5).

<sup>61</sup> Le rêve, nous dit Platon dans *Respublica*, V, 476c 5 - 476d 4, consiste à assimiler ce qui n'est pas le même. Dès lors, on peut rêver de deux manières. Ou bien lorsqu'on fait des sensibles des choses en soi, ou bien lorsqu'on traite les choses en soi comme des sensibles. Sans oublier le motif du rêve dans *Timaeus*, 52c 1-3, lié à la difficulté de distinguer entre ce qui est et ce qui devient, c'est-à-dire entre la réalité intelligible et la réalité sensible qui est son reflet. On rêve ou plutôt on est incapable de se réveiller aussi longtemps que l'on ne sait pas démêler selon la vérité les réalités qui sont, les Formes, de leurs images fugaces, les sensibles qui naissent et périssent.

<sup>62</sup> Les Formes sont les matériaux de ce que Platon appelle un « rêve récurrent » : « *σκέψαι γάρ, ὦ θαυμάσιε Κρατύλε, ὃ ἔγωγε πολλάκις ὄνειρώπτω. πότερον φώμεν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἕκαστον τῶν [439d] ὄντων οὕτω, ἢ μή;* [examine en effet, admirable Cratyle, ce songe que je fais souvent. Est-ce que nous disons ou pas qu'il y a quelque chose qui est beau en soi, bon en soi, et de même pour chacun des étant pris individuellement ?] » (*Cratylus*, 439c 6 - 439d 1).

pourra jamais le devenir – rejettera l'idée que l'on puisse voir les Formes de quelque façon que ce soit<sup>63</sup>. Ce qui lui aurait permis d'arrêter – avant même qu'elle ne s'amorce – la remontée à l'infini dans la mesure où l'« οὐχὶ ἔν τι αὐ̂ μέγα φανεῖται, κτλ. » (132a 6-7), supposé l'engager, dépend de l'« ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς » (132a 5-6) et que celui-ci s'avère tout à fait inoffensif si l'on répugne à regarder de la même manière la Forme et les particuliers qui participent de la Forme.

DISCIPLINA AD CONSPECTUM IDEARUM QUOD PERTINET. Certains trouveront peut-être excessivement ironique que le jeune Socrate emploie, pour défendre les Idées, la pique dont se servira Antisthène pour les attaquer<sup>64</sup>. Même s'ils pensent qu'il serait plus en accord avec le carac-

<sup>63</sup> *Phaedo*, 65d 4-10 est catégorique à cet égard : « [Σω.] φημέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν; [Σι.] φημέν μέντοι νῆ Δία. [Σω.] καὶ αὐ̂ καλὸν γέ τι καὶ ἀγαθόν; [Σι.] πῶς δ' οὐ; [Σω.] ἤδη οὖν πῶποτε τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες; [Σι.] οὐδαμῶς, ἢ δ' ὅς [DIXSAUT [48], p. 215 : <Socrate> : affirmons-nous qu'il existe quelque chose de juste en soi, ou le nions-nous ? <Simmias> : par Zeus, nous l'affirmons. <Socrate> : En fait, une chose de ce genre, en as-tu encore jamais vu, de tes yeux vu ? <Simmias> : en aucune façon, dit-il] ». C'est à peine le cas de signaler que parmi les choses en soi, que l'on ne voit pas, dont il est question dans ce même passage, une ou deux lignes plus loin, il y a – en plus de la santé (ὕγεια) et de la vigueur (ἰσχὺς) – la grandeur (*Phaedo*, 65d 12 : μέγεθος).

<sup>64</sup> La remarque – qu'elle soit d'Antisthène ou d'un autre peu importe – est certes une remarque de bon sens et l'on sait que le bon sens est depuis toujours très peu platonicien. Cela dit, si ce n'est Platon lui-même, du moins les platoniciens ont vite fait de trouver le moyen de tourner le propos à l'avantage des Idées. En effet, déjà chez Diogène Laërce on peut lire : « Πλάτωνος περὶ ἰδεῶν διαλεγόμενου καὶ ὀνομάζοντος τραπεζότητα καὶ κυαθότητα, “ἐγώ”, εἶπεν, “ὦ Πλάτων, τράπεζαν μὲν καὶ κύαθον ὄρω· τραπεζότητα δὲ καὶ κυαθότητα οὐδαμῶς”. καὶ ὅς, “κατὰ λόγον”, ἔφη “οἷς μὲν γὰρ κύαθος καὶ τράπεζα θεωρεῖται ὀφθαλμοῦς ἔχεις· ᾧ δὲ τραπεζότης καὶ κυαθότης βλέπεται νοῦν οὐκ ἔχεις” [GOULET-CAZÉ [79], p. 727 modifiée : alors que Platon discourait sur les Idées et mentionnait l'Idée de table, l'Idée de gobelet, Diogène lui dit : “Pour ma part, Platon, je vois une table et un gobelet, mais la tavolinité et la gobéléité je ne la vois pas du tout”. Ce à quoi Platon

tère, plutôt atypique<sup>65</sup>, du personnage qu'il veuille bien admettre que le τῆ ψυχῆ modifie assez radicalement la nature de l'ἰδεῖν pour qu'il soit possible de voir les Idées par son âme<sup>66</sup>, il n'en demeure pas moins que l'analogie entre les deux visions ne saurait être poussée jusqu'à prétendre que l'on saisit de la même façon les intelligibles et les sensibles.

On a eu sans doute raison de dénoncer l'équivoque de la métaphore visuelle chez Platon<sup>67</sup> : celle de l'âme n'a de la vision que le nom. Elle est moins une autre vision que l'autre de la vision ou une anti-vision tout court. Cela étant, même si l'on admet qu'une vision n'exclut pas l'autre<sup>68</sup> et que l'on accepte de filer la métaphore, la nature du regard

---

répliqua : "C'est normal ! Tu as des yeux qui te permettent de voir un gobelet ou une table ; mais l'intelligence qui permet de voir la tavolinité et la gobéléité, tu ne l'as point" » (*Diogenis Laertii vitae philosophorum*, VI, 53, 408.11-16). Sur Antisthène adversaire de Platon et, plus particulièrement, sur sa place dans le débat autour des Idées, cf. BRANCACCI [15] et [16], p. 31-51 ; CORDERO [40], p. 323-344 ; RASHED [136], p. 117-122.

<sup>65</sup> Le Socrate du *Parménide*, jeune et fougueux, plus précoce dans son attachement aux Idées qu'on aurait pu le croire, moins inspiré cependant dans son rôle, tout aussi atypique, de répondant plutôt que de questionneur, ressemble assez peu à celui que le lecteur a l'habitude de rencontrer sous la plume de Platon. Le problème est abordé, entre autres, dans TRABATTONI [168] (en particulier p. 170).

<sup>66</sup> Platon utilise, après tout, la métaphore de l'œil de l'âme (cf. *Respublica*, VII, 533d 1-4 ; *Sophista*, 254a 10), de même qu'il ne dédaigne pas de parler d'une vision intellectuelle tournée vers les réalités invisibles (cf. *Meno*, 81c 5-7 ; *Phaedo*, 66e 1-2 et 83b 4 ; *Respublica*, V, 476b 6-8, VI, 500c 2-3 et 511a 1-2, VII, 519b 3, 532c 3 - 532d 1 et 540a 7 - 540b 1).

<sup>67</sup> MERKER [105], p. 113-114 et MAIATSKY [99], p. 15 l'on fait de manière convaincante, de même que leur ancêtre commun, PAQUET [123], p. 237-254.

<sup>68</sup> Comme le suggèrent pourtant certains lieux du corpus platonicien. Cf. e.g. *Symposium*, 219a 2-4 : « ἢ τοι τῆς διανοίας ὄψις ἄρχεται ὁξὺ βλέπειν ὅταν ἡ τῶν ὀμμάτων τῆς ἀκμῆς λήγειν ἐπαχειοῖ [la vision de l'intellect ne commence d'avoir le regard pénétrant que lorsque celle des yeux se met à perdre de son acuité] ». Cf. aussi *Phaedo*, 99e 2-3 qui résume bien l'atti-

que l'on porte sur les Formes exclut davantage qu'elle n'implique que l'âme puisse les voir de la même façon que les choses qui en participent. L'attitude prônée par Parménide s'apparente d'ailleurs à un défaut que le Socrate pédagogue de la *République* s'emploiera à corriger de toutes les manières. Si tant est que l'on puisse résumer en un seul propos l'ensemble de son programme didactique sans le caricaturer pour autant, c'est certainement en prenant Socrate au pied de la lettre lorsqu'il affirme que l'éducation est, pour l'essentiel, un art de la conversion de l'œil intérieur. Puisque ce que l'homme voit avec son âme n'a pas de commune mesure avec ce qu'il voit avec ses yeux, la vocation ultime de sa παιδεία est précisément de l'éduquer à regarder les Formes tout autrement que les réalités du monde qui l'entoure. S'il est donc bien vrai que l'âme voit les réalités intelligibles<sup>69</sup>, tout invisibles qu'elles soient par ailleurs, cette vision est non seulement malaisée et – faut-il croire – le privilège d'un tout petit nombre<sup>70</sup>, mais encore et surtout elle est le fait d'une conversion qui n'a rien d'anodin, puisqu'elle engage au contraire l'âme tout entière<sup>71</sup>. C'est d'ailleurs

---

tude générale du dialogue vis-à-vis de la vie des sens : « ἔδεισα μὴ παντά-  
 πασι τὴν ψυχὴν τυφλωθεῖν βλέπων πρὸς τὰ πρᾶγματα τοῖς ὄμμασι  
 [DIXSAUT [48], p. 277 : je me pris à craindre que mon âme ne devienne totale-  
 ment aveugle à force de regarder les choses avec mes yeux] ».

<sup>69</sup> Cela est dit en toutes lettres dans *Phaedo*, 83b 4 (ὁ δὲ αὐτὴ ὄρᾶ νοητὸν  
 τε καὶ ἀιδές) où cependant la vision intellectuelle constitue le point culminant  
 du parcours de l'âme que la philosophie est parvenue à distancer du monde  
 sensible et tourner vers l'intelligible. Au sujet de cette conversion du regard de  
 l'âme dans le *Phédon*, cf. FISCHER [62].

<sup>70</sup> Cf. *Phaedrus*, 250b 1-6 ; *Sophista*, 254a 10 - 254b 1 ; *Timaeus*, 51e 6 -  
 52a 1.

<sup>71</sup> C'est le principal enseignement que Platon tire de la célèbre allégorie de  
 la caverne : « ὁ δὲ γε νῦν λόγος, ἦν δ' ἐγώ, σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν  
 ἐκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος,  
 οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὄλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς  
 τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω σὺν ὄλῳ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου  
 περὶ ἀκτέον εἶναι ἕως ἂν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φαινόμενον δυνατὴ  
 γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ' εἶναι φαμεν [518d] τάγαθόν. ἦ

pourquoi la finalité et les modalités de l'éducation se résument en dernier ressort aux préceptes d'une technique de retournement qui vise moins à ouvrir les yeux de l'âme qu'à les diriger dans la bonne direction<sup>72</sup>. Éduquer revient donc à détourner l'œil de l'âme du lieu sensible pour le tourner vers le lieu intelligible : il s'agit, plus précisément, de l'arracher du bourbier où il est enfoui pour l'orienter vers le haut<sup>73</sup>, en s'appuyant pour ce faire sur un certain nombre de savoirs auxiliaires. À côté de l'arithmétique, de la géométrie, de la stéréométrie et de l'harmonie, l'astronomie illustre peut-être mieux que les autres disciplines du curriculum platonicien cette ascèse du regard et la différence qualitative qui le sépare de son équivalent sensible. L'astronomie platonicienne est une science de l'invisible qui laisse de côté les choses du ciel, comme les tracés et les mouvements célestes, et considère qu'il est absurde de chercher leur vérité du côté de ce que l'on voit<sup>74</sup>. Son but est plutôt d'étudier leurs contreparties invisibles, à savoir les pro-

---

γάγο; [LEROUX [94], p. 364 : <Socrate :> notre discussion de maintenant, dis-je, montre précisément que cette puissance réside dans l'âme de chacun, ainsi que l'instrument grâce auquel chacun peut apprendre : comme si un œil se trouvait incapable de se détourner de l'obscurité pour se diriger vers la lumière autrement qu'en retournant l'ensemble du corps, de la même manière c'est avec l'ensemble de l'âme qu'il faut retourner cet instrument hors de ce qui est soumis au devenir, jusqu'à ce qu'elle devienne capable de s'établir dans la contemplation de ce qui est et de ce qui, dans ce qui est, est le plus lumineux. Or, cela c'est ce que nous appelons le bien, n'est-ce pas ?] » (*Respublica*, VII, 518c 4-10).

<sup>72</sup> Cf. *Respublica*, VII, 518d 4-7 : « τίνα τρόπον ὡς ῥῶστά τε καὶ ἀνυσιμώτατα μεταστραφήσεται, οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὄραν, ἀλλ' ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ οὐδέ βλέποντι οἱ ἔδει, τοῦτο διαμηχανήσασθαι [LEROUX [94], p. 364 : <Socrate :> <un art consacré à> la manière dont cet instrument peut être retourné le plus facilement et le plus efficacement possible, non pas l'art de produire en lui la puissance de voir, puisqu'il la possède déjà sans être toutefois correctement orienté, ni regarder là où il faudrait, mais l'art de mettre en œuvre ce retournement] ».

<sup>73</sup> *Respublica*, VII, 533d 1-3.

<sup>74</sup> *Respublica*, VII, 529c 7 et 529d 3.

blèmes d'ordre purement mathématique (figures géométriques et rapports numériques) que les régularités dans les données de l'observation suggèrent une fois dépouillées de leur contingences et approximations<sup>75</sup>. C'est d'ailleurs pourquoi lorsque Glaucon fait l'éloge de l'astronomie en s'autorisant du lieu commun qui prétend qu'elle pousse l'âme à élever son regard vers les choses d'en haut plutôt qu'à le laisser traîner sur les choses d'en bas<sup>76</sup>, Socrate s'en moque bien. L'astronomie – du moins telle qu'elle était pratiquée par les coryphées de la philosophie de son temps – ne détourne point le regard des hommes des bas-fonds de l'être, tout en haut qu'ils se trouvent par ailleurs, comme l'illustre à la perfection l'image, assez drôle au demeurant, du plafond décoré qui s'offre à la vue de l'observateur qui s'amuserait à faire le poirier<sup>77</sup>. Peu importe d'ailleurs la direction dans laquelle il se trouve regarder : le haut et le bas reviennent en l'occurrence au même, puisqu'il importe moins de distinguer entre réalités supérieures et réalités inférieures, qu'entre réalités sensibles et réalités intelligibles. Ce que précisément le jeune Socrate – dont le défaut d'éducation est d'ailleurs mis en cause à deux reprises par son mentor<sup>78</sup> – est incapable de faire : au lieu de s'en défendre, il accepte de bon gré que les particuliers et les Formes défilent sous ses yeux et qu'il soit loisible de les comptabiliser les uns à côté des autres comme si la Grandeur n'était qu'une chose grande de plus, une chose grande parmi d'autres. Or, c'est tout le contraire que le jeune Socrate aurait dû faire et qu'il fera en son temps dès lors que, moins inexpérimenté, il proscrira, sans appel, le ὠσαύτως qui autorise le regroupement des Formes et des particuliers en les offrant à l'âme pour qu'elle les regarde de la même façon.

\*

<sup>75</sup> *Respublica*, VII, 530b 1-4 et 530b 6 - 530c 1.

<sup>76</sup> *Respublica*, VII, 529a 1-2.

<sup>77</sup> *Respublica*, VII, 529a 3- 529d 5.

<sup>78</sup> Une première fois (*Parmenides*, 130e 1-4), tout au début, une deuxième fois (*Parmenides*, 135c 8-135d 5), tout à la fin de son réquisitoire.

EPILEGOMENA (RATIO EXEMPLARIS). Si, en guise de conclusion, on réfléchissait à la leçon qu'il faut tirer de cette page du *Parménide*, on s'apercevrait qu'elle n'est pas des moindres. En plus de présenter un intérêt considérable pour lui-même, l'argument qu'on y lit a force d'exemple. De tous les raisonnements qui visent à mettre en difficulté le jeune Socrate, il est celui qui révèle le mieux à la fois le registre d'ensemble du réquisitoire auquel il appartient et le postulat commun que les autres objections dont il est solidaire exploitent de manière plus implicite. Concrètement, il nous apprend que ce qui est en discussion dans la première partie du dialogue ce sont moins les Idées elles-mêmes qu'une certaine façon de les regarder. Il nous apprend également que cette façon consiste à regarder les Idées de la même manière que les réalités sensibles dont on a pourtant commencé par les distinguer.

AD HOMINEM. Une constante stylistique caractérise ces quelques lignes : la deuxième personne du singulier est présente partout. Le point de départ est la considération qui amène Socrate à croire que chaque Idée est unique (132a 1-3) ; Socrate se prête ensuite à l'exercice synoptique sur lequel roule l'argument (132a 5-7) ; même dans la conclusion (132b 2) Parménide trouve le moyen de glisser un σοι qui l'implique personnellement dans le constat que les Formes qu'il tenait pour uniques se multiplient, au contraire, à l'infini. Or, ce registre *ad hominem*, particulièrement évident dans le cas de notre argument, porte en sous-main le reste de la discussion aussi. La tournure du questionnement auquel le jeune Socrate est soumis est révélatrice à cet égard : d'un bout à l'autre, il est question de ce qu'il croit (130b 1-5) et pourquoi (132a 1-3), des difficultés dont il est conscient (130c 1 - 130d 8) et de celles qui ont jusque-là échappé à son attention (133a 10 - 133b 10). Également révélateur est le fait que lorsqu'en 134e 8 - 135e 3 il est question de récapituler les acquis de la discussion et d'en faire le bilan, Parménide ne se soucie guère de mesurer l'étendue des dégâts que la doctrine des Formes aurait soufferts. Il s'efforce, au contraire, de montrer que les apories qu'il a soulevées embarrassent son jeune interlocuteur parce qu'il n'est pas assez entraîné pour les déjouer ou qu'il s'y est pris trop tôt pour le faire.

COMMUNIS PRAESUMPTIO. Or, qu'est-ce qu'à juste l'argument que

nous venons d'étudier en quelque détail nous apprend au sujet du point de vue du jeune Socrate sur les Idées, que le réquisitoire vise en premier et en dernier lieu ? La réponse se lit en toutes lettres dans le corps de son énoncé, en l'espèce de la clause qui incite à voir de la même façon les Idées et les choses qui participent des Idées. L'inconvénient auquel l'argument aboutit dépend – on l'a assez vu – du fait d'assimiler les Formes et les particuliers sensibles en portant sur les unes et sur les autres le même regard. Or, cela n'est pas moins vrai de notre argument que des autres objections : les Formes sont certes séparées des individus matériels, mais elles sont traitées à leur tour comme des individus matériels. À l'instar des réalités physiques, elles ne sauraient être séparées d'elles-mêmes ni se trouver en même temps à différents endroits. Elles ne sauraient pas non plus être communes à plusieurs autrement que comme un tout corporel dont chacun posséderait une partie. Elles peuvent, en revanche, être comptées en plus et à côté des particuliers, leur ressembler, etc.

Pour ne prendre que deux exemples contigus :

– Les apories méréologiques – qu'on lit avant notre argument – présupposent toutes que la participation des particuliers aux Formes a lieu de la même façon que celle des particuliers entre eux : seul un corps matériel peut être donné en partage ou bien tout entier ou bien plusieurs morceaux, seuls des individus matériels et leurs parties peuvent avoir une taille et être plus grands ou plus petits que les autres.

– De même, l'autre remontée à l'infini – qu'on lit à la suite de notre argument – présuppose que la ressemblance soit une relation symétrique et que la Forme et les particuliers se ressemblent de la même façon que deux particuliers se ressemblent entre eux : l'un ressemble à l'autre et vice versa.

L'amalgame des Idées et des particuliers est même ce qui confère à toutes ces apories leur allure contraignante : dans la mesure où elle est présupposée partout et discutée nulle part, cette confusion commande l'ensemble de leurs options, même et surtout lorsqu'elles sont antagonistes (comme dans le cas du dilemme de la participation au tout ou à une partie de la Forme). Elle leur assure pour ainsi dire d'être formulées dans des termes qui rendent leur solution impossible.

Il est toujours indélicat de poser à un texte des questions qu'il ne pose pas lui-même, raison pour laquelle on s'abstiendra de formuler celle qui viendrait sans doute à l'esprit d'un exégète animé par le sens du texte réel davantage que par celui du texte possible : à quel moment ce présupposé pourrait-il mieux se livrer si ce n'est lorsqu'il se cache en pleine vue dans le propos du personnage éponyme qui l'énonce sans détour : « ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς » (132a 5-6) ? Quels que soient ses mérites ou ses démérites, la lecture micrologique que l'on vient de proposer aura au moins prouvé que la réponse est à chercher dans ce que disent ces quelques lignes plutôt que dans les prothèses axiomatiques et les prémisses additionnelles que l'on a importées à la fois sans compter et sans beaucoup de discernement.

Leone GAZZIERO  
University of the West of England  
[Leone.Gazziero@uwe.ac.uk](mailto:Leone.Gazziero@uwe.ac.uk)

## BIBLIOGRAPHIE

### SOURCES

- Platonis Protagoras*, A. Croiset (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1925.  
*Platonis Cratylus*, E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Niccoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1995.  
*Platonis Meno*, R.S. Bluck (éd.), Cambridge, University Press, 1961.  
*Platonis Phaedo*, C. Rowe (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1993.  
*Platonis symposium*, P. Vicaire et J. Laborderie (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1989.  
*Platonis respublica*, S.R. Slings (éd.), Oxford, Clarendon Press, 2003.  
*Platonis Phaedrus*, C. Moreschini (éd.), Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966.  
*Platonis Parmenides*, C. Moreschini (éd.), Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966.  
*Platonis sophista*, E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Niccoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1995.  
*Platonis politicus*, E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Niccoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1995.  
*Platonis Philebus*, A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1941.  
*Platonis Timaeus*, A. Rivaud (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1925.  
*Platonis leges*, É. des Places (I-VI) et A. Diès (VII-XII) (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1951-1956.  
*Aristotelis physica*, W.D. Ross (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1950.  
*Diogenis Laertii vitae philosophorum*, M. Marcovich (éd.), Leipzig, Teubner, 1999.

### LITTÉRATURE SECONDAIRE

- [1] ACKRILL, J.L., « ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 2, 1955, p. 31-35.  
[2] –, « Plato and the Copula. *Sophist* 251-259 », *The Journal of Hellenic Studies*, 1957, 77, p. 1-6.  
[3] ALLEN, R.E., « Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues », *The Philosophical Review*, 69, 1960, p. 147-164.

- [4] –, *Plato's Parmenides*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.
- [5] ANNAS, J., « What are Plato's "middle" dialogues in the middle of ? » , dans J. Annas et C. Rowe (éd.), *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 1-23.
- [6] BAFFIONI, C., « Intorno ad alcune recenti interpretazioni dell'aporia platonica del terzo uomo », *La cultura*, 13, 1975, p. 372-382.
- [7] BALDRY, H.C., « Plato's Technical Terms », *The Classical Quarterly*, 31, 1937, p. 141-150.
- [8] BARFORD, R., « The Context of the Third Man Argument in Plato's *Parmenides* », *Journal of the History of Philosophy*, 16, 1978, p. 1-11.
- [9] BAILEY, D.T.J., « The Third Man Argument », *Philosophy Compass*, 4, 2009, p. 666-681.
- [10] BENN, A.W., « The Later Ontology of Plato », *Mind*, 41, 1902, p. 31-53.
- [11] BESTOR, T.W., « Common Properties and Eponymy in Plato », *The Philosophical Quarterly*, 28, 1978, p. 189-207.
- [12] BLUCK, R.S., « The *Parmenides* and the "Third Man" », *The Classical Quarterly*, 6, 1956, p. 29-37.
- [13] BOOTH, N.B., « Assumptions Involved in the Third Man Argument », *Phronesis*, 3, 1958, p. 146-149.
- [14] BOSTOCK, D., *Plato's Phaedo*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- [15] BRANCACCI, A., *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, Bibliopolis, 1990.
- [16] –, « Antisthène et la tradition antiplatonicienne au IV<sup>e</sup> siècle », dans M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon*, vol. I : *Le platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993, p. 31-51.
- [17] BRÉHIER, É., *Histoire de la philosophie*, Paris, Félix Alcan, 1928.
- [18] O'BRIEN, D., « The Last Argument of Plato's *Phaedo* (I) », *The Classical Quarterly*, 17, 1967, p. 198-231.
- [19] BRINKLEY, R.A., « Plato's Third Man and the Limits of Cognition », *Australasian Journal of Philosophy*, 60, 1982, p. 152-157.
- [20] BRISSON, L., *Le même et l'autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon. Un commentaire systématique du « Timée » de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974.
- [21] –, *Platon. Phèdre*, Paris, Flammarion, 1989.
- [22] –, « Participation et prédication chez Platon », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 4, 1991, p. 557-569.
- [23] –, *Platon. Timée*, Paris, Flammarion, 1992.
- [24] –, *Platon. Parménide*, Paris, Flammarion, 1994.
- [25] BROMMER, P., *Eidos et Idea. Étude sémantique et chronologique des œuvres de Platon*, Assen, Van Gorcum, 1940.

- [26] BROWNSTEIN, D., *Aspects of the Problem of Universals*, Lawrence, University of Kansas, 1973.
- [27] BRUNDSCHWIG, J., « Le problème de la “self-participation” chez Platon », dans A. Cazenave et J.-F. Lyotard (éd.), *L'Art des Confins*, Paris, Presses universitaires de France, 1985, p. 121-135.
- [28] BURGESS, G., *Plato. Parmenides*, London, H.G. Bohn, 1850.
- [29] BURNET, J., *Platonism*, Berkeley, University of California Press, 1928.
- [30] BUTLER, R.J., « The Measure and Weight of the Third Man », *Mind*, 72, 1963, p. 62-78.
- [31] MC CABE, M.M., *Plato's Individuals*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- [32] CALOGERO, G., « Plotino, Parmenide e il *Parmenide* », dans AAVV, *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1974, p. 49-59.
- [33] CARDULLO, L., « Il ΠΕΠΙ ΙΔΕΩΝ di Aristotele e il *Parmenide* di Platone, ovvero : da un comune tentativo di “salvare” le Idee verso un inevitabile scontro dottrinale », dans M. Barbanti et F. Romano (éd.), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*, Catania, CUECM, 2002, p. 155-184.
- [34] CAVAGNARO, E., « L’“argomento del terzo uomo” nell’interpretazione di Vlastos e dei suoi critici », *La Cultura*, 27, 1989, p. 26-56.
- [35] CHERNISS, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, J. Hopkins Press, 1944.
- [36] –, « The relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues », *The American Journal of Philology*, 1957, 78, p. 225-266.
- [37] CHRYSAKOPOULOU S., *Plato's Parmenides*, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2010.
- [38] CLEGG, J.S., « Self-Predication and Linguistic Reference in Plato's Theory of the Forms », *Phronesis*, 18, 1973, p. 26-43.
- [39] COHEN, S.M., « The Logic of the Third Man », *The Philosophical Review*, 80, 1971, p. 448-475.
- [40] CORDERO, N.L., « L'interprétation antisthénienne de la notion platonicienne de “forme” (*eidos, idea*) », dans M. Fattal (éd.), *La philosophie de Platon*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 323-344.
- [41] CORNFORD, F.M., *Plato and Parmenides. Parmenides' « Way of truth » and Plato's Parmenides*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1939.
- [42] COULOUBARITSIS, L., *Aux origines de la philosophie européenne : de la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, de Boeck, 1992.
- [43] COXON, A.H., *The Philosophy of Forms. An Analytical and Historical Commentary on Plato's Parmenides*, Assen, Van Gorcum, 1999.

- [44] DEMOS, R., « Note on Plato's Theory of Ideas », *Philosophy and Phenomenological Research*, 8, 1948, p. 456-460.
- [45] DEVEREUX, D.T., « Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 12, 1994, p. 63-90.
- [46] DIAZ, M.R., « What is the Third Man Argument ? », *Southern Journal of Philosophy*, 16, 1978, p. 155-165.
- [47] DIONIGI, R., « L'autopredicazione in "quattro parole". Nota su Platone e il Terzo Uomo », *Discipline filosofiche*, 2, 1992, p. 113-131.
- [48] DIXSAUT, M., *Platon*. Phédon, Paris, Flammarion, 1991.
- [49] –, *Platon. Le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2003.
- [50] DORTER, K., « The theory of Forms and *Parmenides* I », dans J.P. Anton, G.L. Kustas et A. Preus (éd.), *Essays in ancient Greek philosophy III. Plato*, Albany, State University of New York Press, 1989, p. 183-202.
- [51] DURRANT, M., « *Parmenides*, 127e - 130e », *Philosophical Papers*, 4, 1975, p. 105-115.
- [52] EVANS, D., « Platonic Arguments », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 70, 1996, p. 177-193.
- [53] FERBER, R., « Perché Platone nel *Timeo* torna a sostenere la dottrina delle Idee ? », *Elenchos*, 18, 1997, p. 5-27.
- [54] FERRARI, F., *Platone. Parmenide*, Milano, Rizzoli, 2004.
- [55] –, « Parmenide, il *Parmenide* di Platone e la teoria delle idee », *Athenaeum*, 93, 2005, p. 367-396.
- [56] –, « Parmenide "antiplatonico". Riflessioni sul *Parmenide* di Platone », *Rivista di cultura classica e medioevale*, 51, 2009, p. 315-330.
- [57] FINE, G., « Knowledge and Belief in *Republic* V », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60, 1978, p. 121-139.
- [58] –, « The One Over Many », *Philosophical Review*, 89, 1980, p. 197-240.
- [59] –, « Aristotle and the More Accurate Arguments », dans M. Schofield et M. Craven Nussbaum (éd.), *Language and Logos*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 155-177.
- [60] –, « Owen, Aristotle, and the Third Man », *Phronesis*, 27, 1982, p. 13-33.
- [61] –, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- [62] FISCHER, F., « La conversion du regard et l'accès à l'Idée dans le *Phédon* », *Archives de Philosophie*, 65, 2002, p. 617-641.
- [63] FORCIGNANÒ, F., « "Illimitata pluralità". L'argomento del regresso in *Parm.* 132a1-b2 », *Acme*, 63, 2010, p. 31-74.
- [64] FOWLER, H.N., *Plato's Parmenides*, Cambridge, Harvard University Press, 1925.
- [65] FREDE, D., « Platon et la philosophie analytique. Deux exemples : la

- méthode diérétique et le “troisième homme” », *Philosophie antique*, 11, 2011, p. 127-149.
- [66] FRONTEROTTA, F., « Auto-predicazione e auto-partecipazione delle idee in Platone », *Elenchos*, 17, 1996, p. 21-36.
- [67] –, MEΘEXIΣ. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Pisa, PCLF, 2001.
- [68] FUJISAWA, N., « ἔχειν, μετέχειν and Idioms of Paradeigmatism in Plato’s Theory of Forms », *Phronesis*, 19, 1974, p. 30-58.
- [69] GEACH, P.T., « The Third Man again », *The Philosophical Review*, 65, 1956, p. 72-82.
- [70] GERSON, L.P., « Dialectic and Forms in Part One of Plato’s *Parmenides* », *Apeiron*, 15, 1981, p. 19-28.
- [71] –, « Platonism and the Invention of the Problem of Universals », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86, 2004, p. 233-256.
- [72] GILL, M.L., « Introduction », dans M.L. Gill et P. Ryan, *Plato. Parmenides*, Indianapolis, Hackett, 1996.
- [73] GILL, M.L., et RYAN, P., *Plato. Parmenides*, Indianapolis, Hackett, 1996.
- [74] GOBLOT, F., « Le troisième homme chez Platon », *Revue d’histoire de la philosophie*, 3, 1929, p. 473-481.
- [75] GOLDSCHMIDT, V., *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, Vrin, 1985.
- [76] GOLDSTEIN, L. et MANNICK, P., « The Form of the Third Man Argument », *Apeiron*, 12, 1978, p. 6-13.
- [77] GONZALES, F.J., « Plato’s Dialectic of Forms », dans W.A. Welton (éd.), *Plato’s Forms. Varieties of Interpretation*, Lanham, Lexington Books, 2002, p. 31-83.
- [78] –, « Perché non esiste una dottrina platonica delle idee », dans M. Bonazzi et F. Trabattani (éd.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofica antica*, Milano, Cisalpino Istituto editoriale universitario, 2003, p. 31-67.
- [79] GOULET-CAZÉ, M.O., « Livre VI », dans M.O. Goulet-Cazé et alii, *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, LGF, 1999, p. 655-772.
- [80] GRABOWSKI, F.A., *Plato, Metaphysics and the Forms*, Londres, Continuum, 2008.
- [81] GRAESER, A., « Platons *Parmenides* in neuem Licht », *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 249, 1997, p. 12-29.
- [82] –, *Issues in the Philosophy of Language Past and Present*, Bern, P. Lang, 1999.
- [83] –, « *Parmenides* in Plato’s *Parmenides* », *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 5, 2001, p. 1-15.

- [84] HELMIG, C., « What is the Systematic Place of Abstraction and Concept Formation in Plato's Philosophy ? Ancient and Modern Readings of *Phaedrus* 249 b-c », dans G. van Riel et C. Macé (éd.), *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, Leuven, University Press, 2004, p. 83-97.
- [85] HERRMANN, F.-G., *Words and Ideas. The Roots of Plato's Philosophy*, Swansea Classical Press of Wales, 2007.
- [86] HOFFMANN, P. et RASHED, M., « Platon, *Phèdre*, 249b 8 - 249c 1. Les enjeux d'une faute d'orthographe », *Revue des études grecques*, 121, 2008, p. 43-64.
- [87] ISNARDI PARENTE, M., « Le idee nel *Filebo* di Platone », dans P. Cosenza (éd.), *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Napoli, d'Auria, 1996, p. 205-219.
- [88] JACKSON, H., « Plato's Later Theory of Ideas », *Journal of Philology*, 10, 1882, p. 253-298 et 11, p. 287-331
- [89] JOHNSTONE, H., « La regression à l'infini et l'argument *ad hominem* », dans A. Lempereur (éd.), *L'argumentation*, Liège, Mardaga, 1991, p. 31-36.
- [90] JOWETT, B., *Plato's Parmenides*, Oxford, Clarendon Press, 1871.
- [91] JUAREZ-PAZ, R., « Vlastos, Sellars y el Tercer Hombre en el *Parmenides*. Nota sobre una polemica », *Revista de Psicología general y aplicada*, 14, 1959, p. 21-32.
- [92] KAHN, C.H., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- [93] LAURENT, J., « L'unicité du monde selon Platon », dans P.M. Morel (éd.), *Platon et l'objet de la science*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1996, p. 39-52.
- [94] LEROUX, G., *Platon. République*, Paris, Flammarion, 2004.
- [95] LIENEMANN, B., *Die Argumente des Dritten Menschen in Platons Dialog Parmenides. Rekonstruktion und Kritik aus analytischer Perspektive*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- [96] LINCK, M.S., *The Ideas of Socrates*, London, Continuum, 2007.
- [97] LORIAUX, R., *L'être et la forme selon Platon*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1955.
- [98] LUTOSLAWSKI, W., *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London, Longmans, 1897.
- [99] MAIATSKY, M., *Platon. Penseur du visuel*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- [100] MALCOLM, J., *Plato on the Self-Predication of Forms. Early and Middle Dialogues*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

- [101] MANN, W.E., « The Third Man = The Man Who Never Was », *American Philosophical Quarterly*, 16, 1979, p. 167-176.
- [102] MATES, B., « Identity and Predication in Plato », *Phronesis*, 24, 1979, p. 211-229.
- [103] MEINWALD, C.C., *Plato's Parmenides*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- [104] –, « Good-bye to the “Third Man” », dans R. Kraut (éd.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1992, p. 365-396.
- [105] MERKER, A., *La vision chez Platon et Aristote*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003.
- [106] MIGLIORI, M., « L'unità del *Parmenide* e il suo intento protrettico », dans M. Barbanti et F. Romano (éd.), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*, Catania, CUECM, 2002, p. 59-84.
- [107] MIGNUCCI, M., « Platone e i relativi », *Elenchos*, 9, 1988, p. 259-294.
- [108] –, « Plato's “Third Man” Arguments in the *Parmenides* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 72, 1990, p. 143-181.
- [109] MILLER Jr, M.H., *Plato's “Parmenides”. The Conversion of the Soul*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- [110] MORAVCSIK, J., *Plato and Platonism. Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology and Ethics and Its Modern Echoes*, Oxford, Blackwell, 1992.
- [111] MORRIS, T.F., « How Can One Form be in Many Things ? », *Apeiron*, 19, 1985, p. 53-56.
- [112] MOTTE, A., RUTTEN, C., et SOMVILLE, P. (éd.), *Philosophie de la Forme. Eidos, Idea, Morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain, Peeters, 2003.
- [113] EL MURR, D., « La critique de la participation en *Parménide*, 131a - 132b. Unité, unicité et le paradoxe de Zénon », dans A. Havlicek et F. Karfik (éd.), *Plato's Parmenides. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, Prague, Oikoumene, 2005, p. 21-57.
- [114] –, « Les Formes sans l'âme. *Parm.* 131a - 133a est-il une critique de la participation ? », *Antiquorum philosophia*, 4, 2010, p. 137-160.
- [115] NEHAMAS, A., « Participation and Predication in Plato's Later Thought », *Review of Metaphysics*, 36, 1982, p. 343-374.
- [116] OSTENFELD, E., *Forms, Matter and Mind. Three Strands in Plato's Metaphysics*, La Hague, M. Nijhoff, 1982.
- [117] –, « The Role and Status of the Forms in the *Timaeus*. Paradigmatism revised? », dans T. Calvo et L. Brisson (éd.), *Interpreting the Timaeus - Critias*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, p. 167-177.
- [118] OTTO, K.D., *The Likeness Regress. Plato's Parmenides, 132c 12 - 133a 7*, Hamilton, McMaster University, 2003.

- [119] OWEN, G.E.L., « The place of the *Timaeus* in Plato's dialogues », *The Classical Quarterly*, 3, 1953, p. 79-95.
- [120] –, « Plato on Non-Being », dans G. Vlastos (éd.), *Plato. I : Metaphysics and Epistemology*, New York, Anchor Books, 1971, p. 223-267.
- [121] PANAGIOTOU, S., « Vlastos on *Parmenides* 132a 1 - 132b 2. Some of His Text and Logic », *The Philosophical Quarterly*, 21, 1971, p. 255-259.
- [122] –, « A Note on the Translation and Interpretation of Plato *Parmenides* 132a 1-4 », *Classical Philology*, 69, 1974, p. 50-54.
- [123] PAQUET, L., *Platon, la médiation du regard. Essai d'interprétation*, Leiden, Brill, 1973.
- [124] PARRY, R.D., « The Uniqueness Proof for Forms in *Republic X* », *Journal of the History of Philosophy*, 23, 1985, p. 133-150.
- [125] PECK, A.L., « Plato's Alleged Self-Criticism in the *Parmenides*. Some Recent Views », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 182, 1953, p. 21-36.
- [126] –, « Plato's *Parmenides*. Some Suggestions for Its Interpretation (I) », *The Classical Quarterly*, 3, 1953, p. 126-150.
- [127] –, « Plato Versus Parmenides », *The Philosophical Review*, 71, 1962, p. 159-184.
- [128] PELLEGRIN, P., *Aristote. Physique*, Paris, Flammarion, 2000.
- [129] PEMBERTON, H.J., *Plato's Parmenides*, Darby, Norwood Editions, 1984.
- [130] PETERSON, S., « A Reasonable Self-Predication Premise for the Third Man Argument », *The Philosophical Review*, 82, 1973, p. 451-470.
- [131] PICKERING, F.R., « Plato's Third Man Arguments », *Mind*, 90, 1981, p. 263-269.
- [132] PRADEAU, J.-F., *Platon, l'imitation de la philosophie*, Paris, Aubier, 2009.
- [133] PRIOR, W.J., « *Timaeus* 48e - 52d and the Third Man Argument », dans F.J. Pelletier et J. King-Farlow (éd.), *New Essays on Plato, Canadian journal of philosophy*, 9 (Supplementary volume), 1983, p. 123-147.
- [134] –, *Unity and Development in Plato's Metaphysics*, London, Croom Helm, 1985.
- [135] RANKIN, K.W., « The Duplicity of Plato's Third Man », *Mind*, 78, 1969, p. 178-197.
- [136] RASHED, M., « Platon, Sathon, Phédon », *Elenchos*, 27, 2006, p. 117-122.
- [137] RICKLESS, S., « How Parmenides saved the Theory of Forms », *Philosophical Review*, 107, 1998, p. 501-554.
- [138] –, *Plato's Forms in Transition. A Reading of the Parmenides*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

- [139] ROBIN, L., *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, Presses universitaires de France, 1957.
- [140] ROSS, D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951.
- [141] RUNCIMAN, W.G., « Plato's *Parmenides* », *Harvard Studies in Classical Philology*, 64, 1959, p. 89-120.
- [142] RYLE, G., « Plato's *Parmenides* », *Mind*, 48, 1939, p. 129-151.
- [143] –, *Plato's Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
- [144] SAFFREY, H.D., « Origine, usage et signification du mot ἰδέα jusqu'à Platon », dans M. Fattori et M.L. Bianchi (éd.), *Idea*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1991, p. 1-11.
- [145] SASSO, G., *L'essere e le differenze. Sul Sofista di Platone*, Bologna, Il Mulino, 1991.
- [146] SAYRE, K.M., *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- [147] –, *Parmenides' Lesson. Translation and Explication of Plato's Parmenides*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1996.
- [148] SCALTSAS, T., « The Logic of the Dilemma of Participation and of the Third Man Argument », *Apeiron*, 22, 1989, p. 67-90.
- [149] SCHOFIELD, M., « Eudoxus in the *Parménide* », *Museum Helveticum*, 30, 1973, p. 1-19.
- [150] –, « Likeness and Likenesses in the *Parmenides* », dans C. Gill et M.M. Mc Cabe (éd.), *Form and argument in late Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 49-77.
- [151] SCIACCA, M.F., *Platone*, Milano, Marzorati, 1967.
- [152] SCOLNICOV, S., *Plato's Parmenides*, Berkeley, University of California Press, 2003.
- [153] SCOON, R., « Plato's *Parmenides* », *Mind*, 51, 1942, p. 115-133.
- [154] SCOTT, D., *Recollection and experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- [155] SELLARS, W., « Vlastos and the "Third Man" », *The Philosophical Review*, 64, 1955, p. 405-437.
- [156] SILVERMAN, A.J., *The Dialectic of Essence. A Study of Plato's Metaphysics*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- [157] SINAÏKO, H.L., *Love, Knowledge and Discourse in Plato. Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*, Chicago, University of Chicago Press, 1965.
- [158] SPELLMAN, L., « Patterns and Copies : The Second Version of the Third Man », *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 1983, p. 165-175.
- [159] VAN STEENBURGH, E.W., « On Spiking the Imitation Regress », *Apeiron*, 1974, 8, p. 27-30.

- [160] STOUGH, C.L., « Explanation and the *Parmenides* », *Canadian Journal of Philosophy*, 6, 1976, p. 379-401.
- [161] TAYLOR, A.E., *Plato. The Man and his Work*, London, Methuen, 1926.
- [162] –, *The Parmenides of Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1934.
- [163] TAYLOR, T., *Plato's Parmenides*, London, Wilks & Chancery Lane, 1792.
- [164] TEJERA, V., « The Dialogical Composition of Plato's *Parmenides* », dans F.J. Gonzalez (éd.), *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1995, p. 211-221.
- [165] TELOH H., et LOUZECKY, D.J., « Plato's Third Man Argument », *Phronesis*, 17, 1972, p. 80-94.
- [166] THEIN, K., « The Second "Third man Argument". What Difference Does the Likeness Make ? », dans A. Havlicek et F. Karfik (éd.), *Plato's Parmenides. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, Prague, Oikoumene, 2005, p. 75-87.
- [167] TRABATTONI, F., « Sui caratteri distintivi della "metafisica" di Platone (a partire dal *Parmenide*) », *Methexis*, 16, 2003, p. 43-63.
- [168] –, « Il dialogo come "portavoce" dell'opinione di Platone. Il caso del *Parmenide* », dans M. Bonazzi et F. Trabattoni (éd.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano, Cisalpino Istituto editoriale universitario, 2003, p. 151-178.
- [169] –, « Esiste, secondo Aristotele, una "dottrina platonica delle idee" ? », *Methexis*, 20, 2007, p. 159-180.
- [170] TURNBULL, R.G., « The Third Man Argument and the Text of the *Parmenides* », dans J.P. Anton et A. Preus (éd.), *Essays in ancient Greek philosophy III. Plato*, Albany, State University of New York Press, 1989, p. 203-225.
- [171] –, *The Parmenides and Plato's Late philosophy. Translation of and Commentary on the Parmenides with Interpretative Chapters on the Timaeus, the Theaetetus, the Sophist, and the Philebus*, Toronto, University of Toronto Press, 1998.
- [172] VANDOULAKIS, I., « Семантика теории эйдосов Платона и парадокс третьего человека », *Вопросы истории естествознания и техники*, 2, 1991, p. 92-93.
- [173] VLASTOS, G., « The Third Man Argument in the *Parmenides* », *The Philosophical Review*, 63, 1954, p. 319-349.
- [174] –, « Postscript to the Third Man. A Reply to Mr. Geach », *The Philosophical Review*, 65, 1956, p. 83-94.
- [175] –, « Plato's "Third Man" Argument (*Parmenides* 132a 1 - 132b 2). Text and Logic », *The Philosophical Quarterly*, 19, 1969, p. 289-301.

- [176] –, « Reasons and Causes in the *Phaedo* », *The Philosophical Review*, 78, 1969, p. 291-325.
- [177] –, « Plato's "Third Man" Argument (*Parmenides* 132a 1 - 132b 2). Text and Logic », dans G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1973, p. 342-365.
- [178] –, « The Theory of Social Justice in the *Polis* in Plato's *Republic* », dans H.F. North (éd.), *Interpretations of Plato*, Leiden, Brill, 1977, p. 1-40.
- [179] WAHL, J., *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris, F. Rieder, 1926.
- [180] WARRINGTON, J., *Plato. Parmenides*, London, Everyman's Library, 1961.
- [181] WELTON, W.A., « Plato's Myterious Forms », dans W.A. Welton (éd.), *Plato's Forms. Varieties of Interpretation*, Lanham, Lexington Books, 2002, p. 1-29.
- [182] WHITAKER, A.K., *Plato's Parmenides*, Newburyport, Focus Publishing, 1996.
- [183] VON WILAMOWITZ, U., *Plato*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1920.
- [184] ZADRO, A., « Note al *Parmenide* », *Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti. Classe di scienze morali, lettere ed arti*, 119, 1961, p. 675-690.

