

# Sur l'identification des <<Amis des Formes> en 245E-249C du Sophiste de Platon

メタデータ	言語: fra 出版者: 公開日: 2017-10-03 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2297/44863">http://hdl.handle.net/2297/44863</a>

## Sur l'identification des «Amis des Formes» en 245E-249C du *Sophiste* de Platon\*

KANAME MIURA

Dans son *Sophiste*, en passant en revue les théories philosophiques qui se sont essayées de déchiffrer le mystère de l'existence, Platon oppose le matérialisme des «Fils de la Terre» à l'idéalisme des «Amis des Formes». En ce qui concerne l'identité de ceux-ci, on n'est pas encore d'accord ; tout comme il y en a qui ont cru qu'ils sont dessinés en traits aussi impersonnels que les Fils de la Terre<sup>1</sup>, il y en a d'autres qui ont vu ici une allusion aux philosophes historiques, par exemple, les mégariques, les pythagoriciens, et les fractionnistes de l'école platonicienne<sup>2</sup> ; et, naturellement, il y a aussi ceux qui y trouvent une allusion à Platon lui-même (au moins au premier Platon)<sup>3</sup>.

Mais enfin, que Platon désigne-t-il par les «Amis des Formes»? Tout en tenant compte du but dialectique d'exposer les systèmes métaphysiques dans notre dialogue, il faut que nous abordions prudemment la question de l'identité des Amis des Formes. En effet, elle se rapporterait à une modification de la théorie des Idées platonicienne<sup>4</sup> : est-ce que nous pouvons réellement trouver une introduction par Platon d'une sorte de «révolution copernicienne» dans sa propre philosophie?<sup>5</sup>

### I

Pour examiner la possibilité d'établir l'identité des Amis des Formes, nous envisagerons de nouveau les points essentiels de leur doctrine. Selon eux,

- (a) le devenir est séparé de l'existence (248A7)<sup>6</sup>,
- (b) nous avons communauté avec le devenir par le corps, au moyen de la sensation, et d'autre part, nous communiquons avec l'existence réelle, par l'âme, au moyen du raisonnement (248A11)<sup>7</sup>, et
- (c) l'existence réelle est toujours identique à elle-même et immuable, tandis que le devenir varie à chaque instant (248A12-13)<sup>8</sup>.

Et en plus,

- (d) ils forcent de reconnaître certaines formes intelligibles et incorporelles pour l'existence véritable (246B7-8)<sup>9</sup>,
- (e) ils brisent et émiettent en leurs arguments les corps que les matérialistes appellent la vérité (246B9-C1)<sup>10</sup>, et
- (f) ils n'accordent à cette vérité qu'un mobile devenir, au lieu de l'existence (246C2)<sup>11</sup>.

On peut trouver, dans les dialogues antérieurs ainsi que dans ceux postérieurs au *Sophiste*, la même distinction entre deux entités, l'οὐσία et la γένεσις, en termes presque identiques.

- (1) *Banquet*, 210E6-211A2 : «Beauté à laquelle, premièrement, une existence éternelle (ἀεὶ ὄν) appartient, ignore génération et destruction, accroissement et décroissement (οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον)».
- (2) *Phédon*, 78D5-7 : «Ou plutôt chacun de ces réels, dont la forme est une en soi et par soi (μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ'αὐτό), ne se comporte-t-il pas toujours de même façon en son identité (ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχει), sans admettre, ni jamais, ni nulle part, ni en rien, aucune altération? ».
- (3) *Ibid.*, 79A6-10 : «Admettons donc, veux-tu? qu'il y a deux espèces de réalités, l'une visible, l'autre invisible (τὸ μὲν ὄρατόν, τὸ δὲ ἀιδές)? [...] Et que celle qui est invisible garde toujours son identité (τὸ μὲν ἀιδές ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἔχον), tandis que la visible ne garde jamais son identité (τὸ δὲ ὄρατόν μηδέποτε κατὰ ταῦτά)».
- (4) *République* VI, 507B9-10 : «Nous ajoutons que les choses multiples sont vues,

et non conçues, et que les Idées sont conçues et non vues».

- (5) *Ibid.*, VII, 525B3-6 : «L'étude en est nécessaire à l'homme de guerre pour ranger une armée, et au philosophe aussi, pour atteindre l'essence et sortir de la sphère de la génération (φιλοσόφῳ δὲ διὰ τὸ τῆς οὐσίας ἀπτεόν εἶναι γενέσεως ἐξαναδύντι), sans quoi il ne sera jamais un véritable arithméticien».
- (6) *Philèbe*, 59C2-5 : «Qu'ailleurs se trouvent, à notre avis, la fermeté, la pureté, la vérité et, comme nous disons, l'intégralité, à savoir en ces réalités qui demeurent toujours dans le même état, de la même manière, sans aucun mélange (περὶ τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμεικτότατα ἔχοντα), ou bien en celles qui leur sont le plus possible apparentées».
- (7) *Timée*, 27D5-28A4 : «Or, on peut, à mon sens, faire en premier lieu, les divisions que voici. Quel est l'être éternel et qui ne naît point et quel est celui qui naît toujours et n'existe jamais (τί τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε)? Le premier est appréhendé par l'intellection et par le raisonnement, car il est constamment identique (τὸ μὲν νοήσει μετὰ λόγον περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταυτὰ ὄν). Quant au second, il est l'objet de l'opinion jointe à la sensation irraisonnée, car il naît et meurt, mais n'existe jamais réellement (τὸ δ'αὐτὸ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγον δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν)».

Diès refuse d'assimiler la théorie des Amis des Formes à celle de Platon pour la raison qu'il n'a jamais creusé, entre la réalité absolue et le devenir, un abîme tel qu'il n'y ait pas passage de l'un à l'autre, influence de l'une sur l'autre<sup>12</sup> : l'idéalisme dont s'inspire la théorie des Amis des Formes, juge Diès, pouvait embrasser aussi bien le platonisme que l'éléatisme. Toutefois, dans les textes mentionnés ci-dessus, où se trouvent, pour ainsi dire, les formules de la théorie des Idées, on peut voir une ressemblance frappante avec l'idéalisme en question, non seulement en termes, mais aussi en principes cruciaux. Comment est-ce qu'on entend cette ressemblance entre «deux» théories?

## II

Ce qu'il faut confirmer comme essentiel de la théorie des Idées est, avant toute chose, la séparation (*χωρισμός*) exigée entre le monde intelligible et le monde sensible<sup>13</sup> : cet «abîme», qui est à la fois ontologique et gnoséologique, provient de leur différence de nature, en laquelle consiste l'impossibilité de s'unir l'un l'autre.

Le monde intelligible possède l'immutabilité, la stabilité, l'éternité et l'intemporalité en lui-même, n'admet en soi aucune action qui tire son origine du monde sensible, et n'agit, à son tour, jamais sur celui-ci. On dit, en ce sens, qu'il n'y a pas d'influence physique de la réalité véritable sur le devenir. L'intelligible est appris au moyen du raisonnement par l'âme, tandis que le monde sensible qui se trouve en changement perpétuel et n'a point l'unicité de sa forme est connu par le corps au moyen de la sensation. Comme on l'a vu, il semble que cette idée est gardée par Platon jusqu'à sa dernière époque.

Il existe, néanmoins, une certaine relation entre deux mondes : c'est un lien de causalité. Platon l'exprime, tantôt dans un schème de *μετέχειν - μετέχεσθαι*, tantôt dans celui de *μίμημα - παράδειγμα*. Peut-on placer avec cohérence la «séparation» et la «relation» dans la théorie des Idées?

Or il faut remarquer que cette relation ne s'effectue que dans une seule direction du sensible à l'intelligible. Elle n'est pas réciproque, mais une relation irréversible et unidirectionnelle : le monde intelligible existe sans dépendre du monde sensible, et, au contraire, celui-ci doit toujours dépendre de celui-là ontologiquement.

Platon explique dans son *Phédon* que le sensible tend à s'assortir à l'intelligible, mais par défaut, il ne réussit pas à être tel qu'est l'intelligible et lui est, tout au contraire, inférieur<sup>14</sup>. Cette relation dynamique pourrait être dite un mouvement infini du sensible vers une unité ou une association avec l'intelligible<sup>15</sup>. Seulement, on ne doit pas décrire cette relation finalement en termes anthropomorphiques ou psychologiques. La relation de dépendance du sensible par rapport au monde intelligible est toujours tout à fait secondaire en prenant en considération le «*χωρισμός*». Les expressions psychologiques et les métaphores y jouent rôle de souligner pour ainsi dire une «univocité» de leur

correspondance.

De plus, on remarquera que cette relation univoque est, dans le *Timée*, celle qui est donnée par le démiurge. C'est le démiurge qui pose cette relation entre les deux : le sensible lui-même ne désire pas ressembler à l'intelligible comme à un idéal (παράδειγμα), mais le Dieu comme démiurge a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même. Et, dans ces conditions, il est absolument nécessaire que le monde qui est né soit l'image (εἰκόν) de quelque autre monde : le monde intelligible comme modèle à l'occasion de l'organisation du monde sensible conserve sa priorité<sup>16</sup>.

La distinction entre «μίμημα» (c.-à-d. γένεσιν ἔχον καὶ ὄρατόν) et «παράδειγμα» (c.-à-d. νοητόν καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ἔχον) demeure pratiquement inchangée chez Platon, et l'écart ontologique entre ces deux est toujours infranchissable même par la μέθεξις<sup>17</sup>. Et c'est bien pourquoi Platon devait démontrer l'immortalité de l'âme dans le *Phédon*. L'âme, tout en faisant partie du monde sensible, peut reconnaître l'existence des Idées grâce à sa parenté étroite avec celles-ci. D'ailleurs, la manière des rapports entre le monde des Idées et le monde sensible n'est jamais réduite à la manière des rapports entre l'âme et les Idées.

On peut ainsi constater que, chez Platon, il y a une relation unidirectionnelle et non réciproque entre deux mondes ayant une sorte d'intermédiaire du démiurge et de l'âme, et qu'elle peut se former sur la séparation définitive entre le sensible et l'intelligible. On pourrait aussi dire qu'une manière active de relation «ascendante» du sensible à l'intelligible est secondaire et, en un sens, épisodique.

Alors, pourquoi ne peut-on pas voir dans notre dialogue les expressions qui avaient servi à caractériser leurs rapports, soit la μέθεξις soit la ομοίωτης? En effet, il semble que Platon évite de mentionner la notion de la participation de propos délibéré dans l'exposé de l'idéalisme des Amis des Formes. C'est parce que l'on affronte le problème de l'existence, et que, pour Platon, le monde sensible qui n'en est que l'image a peu d'importance au moins à propos de ce problème-ci. Autrement dit, maintenant, il ne s'agira plus des rapports entre les Idées et les sensibles, mais des rapports entre les Idées elles-mêmes. De plus, il

est naturel que la séparation de deux mondes soit soulignée puisque l'idéalisme y est exposé par opposition au matérialisme qui professe la réalité du monde sensible seul. Ou plutôt, on peut dire que Platon évite consciemment l'emploi de la participation comme expression générale des rapports de deux mondes<sup>18</sup>: Parménide l'interlocuteur dans le *Parménide* faisait quelques observations concernant les problèmes propres à la notion de participation<sup>19</sup>.

### III

Or, il nous reste encore les questions à propos de l'identification des Amis des Formes avec Platon. La critique de l'idéalisme fait surgir les nouvelles difficultés qui sont, de prime abord, sérieuses pour ceux qui prônent les Formes : l'immuabilité des Formes ne doit-elle pas être détruite par l'application de la δύναμις qui entraîne le mouvement dans les Formes d'un point de vue de la connaissance? Peut-on dire effectivement que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée n'ont vraiment pas de place en l'être absolu (τὸ παντελῶς ὄν)? C'est à cause de ces questions que les interprètes devaient regrouper sous le nom d'idéalistes divers philosophes : les mégariques, les disciples de Platon qui se sont attardés à une conception des essences intelligibles, dépassée par le Maître, les éléates, ou même un groupe fictif<sup>20</sup>.

Mais, est-ce qu'il faut en réalité évoquer tels philosophes à la place de Platon? Il est bien entendu que l'on ne peut jamais dire que l'idéalisme de cette époque se résume généralement dans la théorie des Idées. Pour éclaircir cette question, on va voir les discussions relatives à l'application du mouvement aux Formes encore une fois.

Les Amis des Formes n'admettent la δύναμις du ποιεῖν et du πάσχειν que pour la génération, puisque l'οὐσία est toujours immuable. Cependant, au regard de l'acte de connaissance, on doit admettre que l'οὐσία se meut dans la mesure où elle est connue comme l'objet que l'âme connaît, et qu'elle accepte finalement le mouvement malgré son immobilité pour la raison que ce qui est connu pâtit. Mais, d'autre part, l'οὐσία doit être immuable en tant qu'objet de l'acte de connaissance lorsque cet acte est accompli : il faut que l'οὐσία inclue l'immobilité pour assurer une certitude de connaissance. En conséquence, les

Amis des Formes, paraît-il, se trouvent dans l'embarras.

Toutefois, le mouvement en ce sens-là peut-il être l'ennemi de l'immutabilité de l'οὐσία? La critique de l'idéalisme commençait une supposition que connaître, ce soit agir (τὸ γινώσκειν εἶπερ ἔσται ποιεῖν τι)<sup>21</sup>. Et, d'où, il s'ensuit nécessairement que ce qui est connu pâtit (τὸ γινωσκόμενον ἀναγκαῖον αὐ συμβαίνει πάσχειν). Si l'on peut dire que l'οὐσία accepte un mouvement quelconque, c'est que l'on suit ce raisonnement (κατὰ τὸν λόγον τοῦτον)<sup>22</sup>.

En d'autres termes, les Amis des Formes n'admettent point cette supposition : en effet, ils disent que ni connaître ni être connu n'ont absolument aucun rapport ni avec l'action ni avec la passion. Si l'on n'unit pas l'acte de connaissance à la puissance de pâtre et d'agir, cette critique n'est plus efficace. Autrement dit, on ne peut appliquer à la Forme la puissance d'agir et de pâtre en tant qu'elle implique toujours un mouvement, soit un changement qualitatif ou quantitatif, soit un déplacement spatial ou temporel<sup>23</sup>.

Dans le *Banquet*, Platon affirme que la Forme existe en elle-même et par elle-même, et que les choses y participent de telle manière que leur génération ou leur destruction ne lui apporte ni augmentation, ni amoindrissement, ni altération d'aucune sorte<sup>24</sup>. Il est absurde d'expliquer la manière de connaître par la δύναμις applicable uniquement au devenir : ainsi, lorsque l'âme connaît une Forme E, cette Forme E, qui n'était pas connue jusqu'alors, se change en Forme connue. Mais ce «changement» ne signifie pas un changement de nature de la Forme dont on parle : il est ce qu'on appelle «Cambridge change»<sup>25</sup>. L'immutabilité de la Forme n'est jamais détruite par ce «changement». Ou plutôt, ce «changement» ou ce «mouvement» provient de la passivité et de l'activité simplement grammaticales. On ne peut pourtant extraire aucun mouvement véritable ou réel du passif et de l'actif qui ne sont que les formes verbales<sup>26</sup>.

D'ailleurs, d'après Tanaka, si l'on entendait la Forme dans le cadre de la relativité de la connaissance, il pourrait s'ensuivre que la Forme n'existât qu'en tant qu'elle est connue. Cependant, on ne pouvait pas admettre que la Forme ne soit qu'une pensée(νόημα) et, par conséquent, ne puisse se former ailleurs que dans l'esprit<sup>27</sup>. Il faut distinguer strictement le νόημα du νοητόν : nous devons

nous rappeler pourquoi Platon a introduit une distinction entre les objets d'intelligence raisonnante, c'est-à-dire les objets mathématiques, et les objets de saisie ou de vision de l'intelligence, c'est-à-dire les Formes, en faisant l'analogie des segments ; les Formes, chez Platon, ne sont pas comprises simplement comme objets de l'acte de connaissance : pour lui, la saisie de la Forme par l'intelligence ne signifie autre chose que le contact intellectuel de l'intelligence avec la Forme<sup>28</sup>. Cette relation du contact, toujours d'après Tanaka, ne peut pas être assimilée à celle de la passivité et de l'activité<sup>29</sup>. Et il est tout à fait inadmissible que l'on traite de ce «contact», étant purement métaphorique, dans les mêmes termes que de la tangibilité ou de la palpabilité que les sensibles possèdent.

#### IV

Nous devons revenir au point de départ de la critique des Amis des Formes. À 248B, l'étranger d'Élée leur pose une question : «Par cette communauté (κοινωνία), que devons-nous croire que vous entendez dans les deux cas? C'est la passion ou l'action résultant d'une puissance qu'éveille la rencontre mutuelle?».

L'on devait distinguer d'abord ces deux communautés : en un mot, la κοινωνία qui relie l'οὐσία avec l'âme ne se confond pas essentiellement avec la κοινωνία qui, à son tour, relie la γένεσις avec le corps. Il y a deux manières distinctes de la κοινωνία : l'une suppose toujours un mouvement ou une transformation physique, c'est-à-dire la κοινωνία explicable uniquement dans le corps, et l'autre, en ayant les deux faces, ποιεῖν et πάσχειν, ne suppose jamais un mouvement réel dans le temps et l'espace.

Ne peut-on pas donc dire que la critique des Amis des Formes exprime, en même temps, la négation d'une possibilité d'appliquer aux Formes la δύναμις explicable seulement dans le sensible, et l'affirmation de l'existence de la δύναμις qui peut être supposée pour les Formes et qui ne comporte nullement un mouvement réel? Nous avons déjà remarqué que Platon déterminait la δύναμις d'une façon très minutieuse<sup>30</sup>.

Cela est en effet pour garder une possibilité d'appliquer la δύναμις aux

Formes, et du reste pour exclure un mouvement physiquement réel de cette δύναμις. L'infinité de la δύναμις apporte une extension de son sens, et en vertu de cette extension, le mot κοινωνία peut être employé aussi à représenter la liaison des Formes. Il est bien entendu que l'on peut supposer que la κοινωνία qui relie les Formes avec l'âme peut représenter la κοινωνία entre les Formes elles-mêmes.

Ainsi, le rôle que la δύναμις joue dans la critique des Amis des Formes n'est pas d'introduire un mouvement réel au sein des Formes, mais de venir en aide à nouvelle tentative de Platon d'établir la liaison des Formes. En effet, la δύναμις de κοινωνία, comme on l'a vue ailleurs<sup>31</sup>, assume un rôle crucial à propos des règles de la communauté des Formes.

Diès dit que la définition de l'être par le pouvoir de pâtir ou d'agir est l'artifice choisi pour opérer la transition de l'opposition corporel-incorporel à l'opposition mouvement-repos : elle n'est expressément donnée qu'à titre provisoire. Et il affirme aussi que l'on ne peut pas se servir d'une liaison nécessaire de la κοινωνία (la communauté des genres) avec la définition de l'être par la δύναμις pour prétendre que cette κοινωνία entraîne, du sein des Formes, l'existence d'un mouvement<sup>32</sup>.

Mais, comme nous l'avons vu, la κοινωνία qui peut être supposée entre les Formes elles-mêmes n'entraîne aucun mouvement physique réel : avoir le pouvoir de communiquer, c'est une condition nécessaire pour les Formes d'exister et d'être ce qu'elles sont<sup>33</sup> ; et cette conception de la δύναμις ne sera jamais abandonnée. L'on ne doit pas traiter séparément la δύναμις, par laquelle la critique des Amis des Formes se forme, et la δύναμις de κοινωνία des Formes.

Du reste, grâce à la δύναμις, il peut se faire qu'il ne faille pas dire que l'être est absolument indéfinissable chez Platon. Certainement, la définition de l'être est introduite pour permettre la transition du couple corporel-incorporel au couple mouvement-repos, mais cette transition est une étape nécessaire pour établir la démonstration de la communauté des genres, qui n'est développée que dans le cadre de la théorie des Idées, et d'ailleurs, cette transition, semble-t-il, fait un moment ou une phase dans le développement du problème de l'être. En tout cas, il ne faudrait pas diminuer la valeur de la δύναμις dans le *Sophiste* et dans

l'ontologie platonicienne ; la δύναμις n'est pas une sorte d'activité qui ruinerait l'immobilité essentielle d'une Forme ; elle est toujours une capacité de communiquer.

Et, il va sans dire qu'avec Platon, nous n'avons point l'intention d'attirer l'attention sur une quelconque réalité de la relation elle-même et d'établir une théorie énergétique de l'être, tout en mettant la δύναμις de κοινωνία en valeur.

On ne trouve donc pas dans la critique des Amis des Formes un coup mortel pour la théorie des Idées platonicienne ; on peut y percevoir la présence d'une stratégie délibérée de Platon. Ils ne sont ainsi pas «une création littéraire» ni «un éléatisme littérairement imaginé»<sup>34</sup>, mais Platon lui-même.

(Professeur à l'Université de Kanazawa)

\* This work was supported by JSPS KAKENHI Grant Number 15K02076.

#### Notes

<sup>1</sup> Diès (1969), p.293.

<sup>2</sup> Cordero (1993), p.248, n.242. Selon ce traducteur de l'édition française, Platon a été le seul philosophe qui a identifié la réalité existante et les Formes ou Idées et il est tout à fait certain que le passage fait allusion à lui-même.

<sup>3</sup> Cornford (1960), p.242.

<sup>4</sup> Cf. Guthrie (1978), p.141 : «These distinctions, both ontological (sensibles denied the status of Being) and epistemological (sensibles apprehended through bodily organs, Being by the mind alone using independent reasoning), agree exactly with the teaching of Socrates in the *Phaedo* and *Theaetetus* (184b-86b). As for the impossibility that Being [...] should suffer any change, this was and remained a pillar of Plato's philosophy from *Phaedo* to *Philebus*. [...] Faced with this [...], I do not see how anyone can doubt that Plato is preparing the reader for a modification of his own metaphysics.» Politis (2006, p.155) aussi dit : «So when the Stranger sets out to persuade the friends of the forms to abandon their extreme view that only the changeless forms are real and to acknowledge that at least some changing things are real too, it seems safe to suppose that the position of these reformed friends of the forms represents Plato's own latest position.»

<sup>5</sup> Cordero (2000), p.37. Il trouve dans le parcours de la philosophie platonicienne la continuité et, en même temps, le changement : celle-là est la théorie des Idées, et celui-ci est le nouveau rapport que Platon établit entre les Idées dans le *Sophiste*. Cf. Bluck (1975, p.94) dit aussi : «It seems clear, [...], that the idealists' theory represents Plato's own theory of Forms, as propounded in the *Phaedo* and the *Republic*, which he now wishes to modify».

<sup>6</sup> «Γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρὶς που διελόμενοι λέγετε;». Nos citations de Platon se rapportent en principe à l'édition de Budé (la Collection des universités de France).

<sup>7</sup> «Καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γένεσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν...».

<sup>8</sup> «...ἦν [i.e. οὐσίαν] ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχειν φάτε, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως.»

<sup>9</sup> «νοητὰ ἅττα καὶ ἀσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι.»

- <sup>10</sup> «τὰ δὲ ἐκίνων [i.e. ταῦτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζομένων] σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις...».
- <sup>11</sup> «γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν».
- <sup>12</sup> Diès (1981), pp.54-55, p.129, Diès (1969), pp.292-297.
- <sup>13</sup> Cf. Tanaka (1981), pp.602-617.
- <sup>14</sup> Cf. *Phédon*, 74D8-E1.
- <sup>15</sup> Cf. Tanaka (1981), pp.477-481.
- <sup>16</sup> Cf. *Timée*, 29Bff. Dans le *Timée*, l'identification du monde des Idées avec le modèle éternel exige elle-même une considération avec attention de son rapport au Vivant en soi. Mais nous ne traitons pas maintenant la question de savoir quels rapports existent entre le monde des Idées et le Vivant en soi, et entre le Dieu, l'âme du monde et le monde des Idées.
- <sup>17</sup> Cf. Brochard (1974), pp.109-110.
- <sup>18</sup> Cf. Fujisawa (1976), pp.421-426. Il nous fait à juste titre remarquer que l'absence de la mention à la participation dans l'exposé de l'idéalisme se rapporte à la stratégie platonicienne pour atteindre le but de consolider les bases de la théorie des Idées.
- <sup>19</sup> Cf. Cordero (2000), pp.36-37 ; Miura (2015), pp.79-81.
- <sup>20</sup> Diès (1969), p.292 et n.1.
- <sup>21</sup> *Sophiste*, 248D10-E1.
- <sup>22</sup> *Sophiste*, 248E2.
- <sup>23</sup> Voir Miura (2012), pp.88-92.
- <sup>24</sup> *Banquet*, 211B.
- <sup>25</sup> Miura (2015), p.80.
- <sup>26</sup> Cf. Brown (1998), pp.199ff.
- <sup>27</sup> Tanaka (1982), p.390. Cf. *Parménide*, 132B-C.
- <sup>28</sup> Cf. *République* VI, 511B-C, *Phédon*, 79C-D.
- <sup>29</sup> Tanaka (1982), p.389.
- <sup>30</sup> Voir notre article Miura (2012).
- <sup>31</sup> Miura (2012), pp.94-97.
- <sup>32</sup> Diès (1981), pp.17, 25 ff. 116ff.
- <sup>33</sup> Cordero (2000, p.37) dit : «si une Forme ne communique pas, si elle reste isolée, elle n'existe pas».
- <sup>34</sup> Diès (1969), pp.293, 294.

## Bibliographie

- Bluck, R.S. (1975), *Plato's Sophist. A Commentary by Richard S. Bluck*, Ed. by Neal, G. C., Manchester.
- Brochard, V. (1974), *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris.
- Brown, L. (1998), "Innovation and Continuity", in Gentzler, J. (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, pp.181-207, Oxford.
- Cordero, N.-L. (tr.) (1993), *Platon. Le Sophiste*, GF, Paris.
- Cordero, N.-L. (2000), "La participation comme être de la forme dans le *Sophiste* de Platon", dans son éd., *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, pp.33-46, Paris.
- Cornford, F. M. (1960), *Plato's Theory of Knowledge*, London.
- Diès, A. (1981), *La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, Paris.
- Diès, A. (éd.) (1969), *Le Sophiste, Œuvres complètes de Platon*, Tome VIII, 3e partie (Collection des universités de France), Paris.
- Fujisawa, N. (tr.) (1976), *Le Sophiste, Œuvres complètes de Platon*, vol.3, Tokyo (en japonais). (藤澤令夫訳「ソピステス」『プラトン全集 3』, 1976 年岩波書店)
- Guthrie, W.K.C. (1978), *A History of Greek Philosophy*, vol.5, Cambridge.

- Miura, K. (2012), "On 'What Is' in Plato's *Sophist*", *Kanazawa Journal of Philosophy and Philosophical Anthropology* 3, pp.77-101 (en japonais).  
(三浦 要 「「有る」とはどういうことか？」『哲学・人間学論叢』第3号)
- Miura, K. (2015), "Quelques notes sur les critiques du pluralisme et du monisme dans le *Sophiste* de Platon", *Kanazawa Journal of Philosophy and Philosophical Anthropology* 6, pp.69-84
- Politis, V. (2006), "The argument for the reality of change and changelessness in Plato's *Sophist* (248e7-249d5), in Herrmann, F.G. (ed.), *New Essays on Plato. Language and Thought in Fourth-Century Greek Philosophy*, pp.149-175, Swansea.
- Tanaka, M. (1981), *Platon*, vol. II, Tokyo (en japonais).  
(田中美知太郎『プラトンII』, 1981年岩波書店)
- Tanaka, M. (1982), *Platon*, vol. III, Tokyo (en japonais).  
(田中美知太郎『プラトンIII』, 1982年岩波書店)