

**UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**UNE ÉVALUATION CRITIQUE DE L' HYPOTHÈSE DE
'METHEKSIS' DANS LE PARMÉNIDE DE PLATON**



THÈSE DE MASTER RECHERCHE

Oğuz KORKMAZ

Directeur de recherche : Dr. Öğr. Üyesi Tarık Necati ILGICIOĞLU

Juillet 2019

**UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**UNE ÉVALUATION CRITIQUE DE L' HYPOTHÈSE DE
'METHEKSIS' DANS LE PARMÉNIDE DE PLATON**



THÈSE DE MASTER RECHERCHE

Oğuz KORKMAZ

Directeur de recherche : Dr. Öğr. Üyesi Tarık Necati ILGICIOĞLU

Juillet 2019

PRÉFACE

J'adresse mes remerciements aux personnes qui m'ont aidé dans la réalisation de ce mémoire. Je tiens tout d'abord à remercier Dr. Öğr. Üyesi Tarık Necati Ilgıcioğlu, le directeur de recherche de cette thèse, pour la patience, le soutien et le soin qu'il l'a accordé. Je lui remercie aussi pour sa proximité humaine et sa confiance en moi. Sans lui, les mots que vous allez lire ne pourraient pas être écrits. Je tiens à remercier tous les membres du jury, Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya et Dr. Öğr. Üyesi Hakan İşözen, d'avoir accepté de lire mon travail et d'avoir aidé à le rendre final. En outre, j'adresse toute ma gratitude à Cihan Özçelik et Yasin Kılıçarslan, mes amis, qui m'ont soutenue chaleureusement pendant l'accomplissement de ma thèse.

TABLE DE MATIÈRES

PRÉFACE	ii
TABLE DE MATIÈRES	iii
RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT	xi
ÖZET.....	xvii
 INTRODUCTION	 1
 CHAPITRE I: LA PREMIÈRE HYPOTHÈSE DU PREMIER ARGUMENT DE ZÉNON: OBJECTION DE SOCRATE ET PROPOSITION DE SOLUTION	 6
 CHAPITRE II: INTERROGATION DE <i>METHEKSIS</i> DE PARMÉNIDE: DANS LE CADRE DE L'HYPOTHÈSE DE <i>DIORIZÔ</i>, DISCUSSION DE L'HYPOTHÈSE D'<i>EIDOS</i> DANS LE CONTEXTE DE «UN» (HEN) ET «PLUSIEURS» (POLLA)	 27
 CHAPITRE III: INTERROGATION DE <i>METHEKSIS</i> DE PARMÉNIDE: DANS LE CADRE DE L'HYPOTHÈSE DE <i>DIORIZÔ</i>, DISCUSSION DE L'HYPOTHÈSE D'<i>EIDOS</i> DANS LE CONTEXTE DU «COMMUN» (KOINON)	 42
 CHAPITRE IV: INTERROGATION DE <i>METHEKSIS</i> DE PARMÉNIDE: DANS LE CADRE DE L'HYPOTHÈSE DE <i>DIORIZÔ</i>, DISCUSSION DE L'HYPOTHÈSE D'<i>EIDOS</i> DANS LE CONTEXTE DE L'HYPOTHÈSE DE «PENSÉE» (NOËMA)	 47

CHAPITRE V: INTERROGATION DE <i>METHEKSIS</i> DE PARMÉNIDE: DANS LE CADRE DE L'HYPOTHÈSE DE <i>DIORIZÔ</i> , DISCUSSION DE L'HYPOTHÈSE D' <i>EIDOS</i> DANS LE CONTEXTE DE L'HYPOTHÈSE DE <i>PARADEIGMA</i>	65
--	----

CHAPITRE VI: INTERROGATION DE <i>METHEKSIS</i> DE PARMÉNIDE DANS LE CADRE DE L'HYPOTHÈSE D' <i>AFORIZÔ</i>	84
---	----

CONCLUSION	94
------------------	----

BIBLIOGRAPHIE.....	108
--------------------	-----

ÖZGEÇMİŞ	109
----------------	-----

RÉSUMÉ

Le sujet de cette thèse de master recherche est des hypothèses d'*eidos* et *metheksis* de Socrate, dans le cadre de la première hypothèse du premier argument (logos) de Zénon à partir de la première partie [126a-134e] du dialogue de Parménide de Platon. Avec cet argument, Zenon a essayé de prouver la thèse selon laquelle « *tout est un* » (hen einai to pan) attribuée à Parménide. Mais Zénon a essayé de le faire en prouvant qu'« *il n'y a pas de multiplicité* » (ou polla einai). L'objectif de Socrate est d'indiquer que lorsque l'hypothèse d'*eidos* du jeune Socrate dans ce texte est examinée et que deux niveaux distincts (khôris) d'être (einai) sont établis, quelle est la source de *metheksis*, et pourquoi cette relation est impossible. Dans ce but, notre thèse a essayé de répondre aux questions suivantes: Quelle est la source de l'hypothèse d'*eidos*? Dans les hypothèses évoquées par Socrate, qu'est-ce qu'est possible ou impossible d'accepter à propos d'*eidos*? *Metheksis* est-il possible dans le cadre de ces hypothèses?

Notre thèse comprendra six chapitres. Dans le premier chapitre, tout d'abord, nous verrons comment interpréter la thèse de Zénon selon laquelle « *il n'y a pas de multiplicité* ». Ensuite, en fonction de cette thèse, les objections de Socrate et la solution proposée seront discutées. Dans le deuxième chapitre, commencent les interrogations de Parménide, personnage principal du dialogue. Parménide traite principalement de l'hypothèse d'*eidos* de Socrate. Parménide essaie de montrer les résultats, lorsque l'*eidos* sera déterminé (diorizô) comme lui-même par lui-même (auto kath' hauto), à la fois dans cette section et dans les trois chapitres suivantes. Parménide, avec l'hypothèse qu'*eidos* est *un* (hen) ou *plusieurs* (polla), interroge la possibilité d'une relation à, c'est-à-dire *metheksis eidos*. On montrera qu'*eidos* devrait être considéré comme divisible ici. Dans le troisième chapitre, Parménide tente de

montrer les impossibilités découlant de la détermination d'*eidos* comme commun (koinon). Cette fois, l'impossibilité résultera du nombre infini d'*eidos*, bien que non divisible. Dans le quatrième chapitre, Socrate propose qu'*eidos* soit *noêma* (pensée) sur ces problèmes. Lorsque l'*eidos* est déterminé de cette manière, lorsque cette hypothèse est acceptée, Parménide indique qu'*eidos* se multiplie en nombre infini. Ainsi, on peut voir que dans les hypothèses de Socrate, *eidos* ne sera pas dans l'âme (psukhê). Dans le cinquième chapitre, Socrate propose de poser *eidê* dans la nature (fisis) en tant que *paradeigma*. Mais cette fois, *eidos*, déterminé comme *lui-même par lui-même* (auto kath' hauto), est obligé d'entrer dans une relation de ressemblance. Lorsque nous travaillons sous cette hypothèse, nous devons accepter un nombre infini d'*eidos de ressemblance*, ce qui contredit les hypothèses de Socrate. Dans le sixième chapitre, Cette fois, Parménide essaie de montrer les impossibilités pouvant découler de la détermination des *eidê* les uns par rapport aux autres (aforizô). Lorsque l'*eidê* sont placés de cette manière, les deux niveaux distincts se déterminent. Mais, cela serait contraire à l'hypothèse d'*eidos* initialement posée par Socrate.

Premièrement, la première hypothèse du premier argument (logos) de Zénon est traitée. Zénon, avec l'argument que nous allons examiner, a essayé de montrer qu' « *il n'y a pas de multiplicité* ». On discute de la manière dont les lacunes de l'argument devraient être traitées. On essaie de montrer de quelle base proviennent les deux essences contraires (enantia) soulignées par Zénon. En outre, il a été indiqué que l'argument de Zénon devait être lu non pas sur le « *les plusieurs étants* » (polla ta onta), mais sur « *plusieurs eux-mêmes* » (polla auta). Il a également été expliqué que polla auta devrait être traitée par division. Deuxièmement, on essaie d'expliquer comment Socrate a traité l'argument de Zénon et à quel égard il s'est opposé. Socrate a posé l'hypothèse d'*eidos* pour résoudre les problèmes qu'il pensait avoir reconnus dans l'argument de Zénon. Autrement dit, si ces deux *autê kath' hautê* (lui-même par lui-même) étants séparés (diaforon) et contraires (enantia) sont posés de deux manières distinctes (khôris), et s'il est accepté que l'autre niveau d'étant (on) lui est également lié (metheksis), ces étants peuvent être posés comme *eidos*. Ainsi, l'impossibilité (adunaton) dont parle Zénon peut donc être surmontée. Il a également discuté de la façon de lire les possibilités (dunamis) des *eidê* que Socrate indique. Socrate a donc essayé de montrer ici que la source de ces possibilités cités sont celles considérées comme ceux qui ont relation à, *metheksis eidos* (metalambanonta ta onta). On a

également essaie de montrer que, quel que soit le niveau accepté, la discussion procède par *raison* (logismos). On conclut également ici que Socrate n'a pas vu l'argument de Zénon. En effet, bien que Socrate maintienne son argument en posant deux niveaux d'étants (to on), on a essayé de montrer que l'argument de Zénon n'avait pas avancé par rapport à étant. Ainsi, il a été indiqué que l'argument de Zénon est basé sur *polla auta*. L'impossibilité est due à cela.

Ensuite, Parménide rejoint ensuite le débat et pose à Socrate la question de savoir si vous avez déterminé (diorizô) l'un de ces étants distinctement (khôris). Après cela, on verra que notre thèse se poursuivra jusqu'à le sixième chapitre sur cette façon de détermination d'*eidos* et que la possibilité de *metheksis* sera discutée dans ce contexte. Parménide souligne également la base des hypothèses de Socrate en demandant ce que sont *eidê* ici. Par conséquent, on, en faisant la recherche de ceux qui ont *eidê*, a montré que la discussion serait essentiellement la celle d'*eidê* des *metalambanonta*. Ainsi, on voit qu'accepter que certains d'entr'eux (*metalambanonta*) aient *eidê*, la suspicion de certains et dire que certains ne l'ont pas, fait indiquer la base sur laquelle le débat est établi. Parce qu'aucune de ces hypothèses n'est justifiée. De plus, il est également important pour Parménide de dire que ce que Socrate a fait n'est pas de la philosophie. Celles-ci sont importantes pour montrer le fondement des arguments. Ainsi, il a été indiqué que le discours d'*eidos* de Socrate n'est pas fondé sur *eidê* reconnus. Cela montre donc que le discours déroule au niveau de ceux capturés par *logismos*.

D'autre part, la question de savoir si ce *metalambanon on*, qu'est ce qu'il est avec la relation qu'il a établie par *eidos*, entre dans la relation à *eidos* en tant que partie (meros) ou tout (holon) est discutée. Parménide commença à discuter de l'hypothèse d'*eidos* de Socrate par division. Ainsi, il a été indiqué que lorsque deux niveaux sont établis et que *metheksis* est accepté, il est nécessaire de discuter *eidê* en termes d'*un* (hen) et de *pluieurs* (polla). Ainsi, il a été aussi indiqué que la contradiction (enantia), qui commence comme *ressemblant* (homoios) et *dissemblable* (anomoios), est devenu la contradiction d'*un* et de *plusieurs*. Cependant, cette contradiction est également discutée au niveau des *metalambanonta*. Ainsi, bien que Socrate ait accepté qu'*eidos* fût *un* (hen), dans le cadre de ses hypothèses, on a montré les difficultés à émerger ici sous l'acceptation du *metheksis*. Cela est montré par les analogies de jour et de voile. Ainsi, en expliquant ce que ces deux analogies ont été proposées pour trouver une solution, il a été conclu qu'*eidos* ne pouvait être accepté comme un universel

(katholou). En outre, il a été dénoté que, lorsque l'*eidōs* est accepté comme universel (katholou) et en se rapportant à (methēksis) lui, il sera nécessaire qu'*eidōs* soit distinct (khōris) de lui-même, ce qui entraînera une impossibilité (adunaton) du fait qu'*eidōs* est identique à (tauton) lui-même.

Suite à cet argument, un autre argument par lequel Parménide souligne au sujet de *metalambanonta* est discuté. On montre comment Socrate a établi l'hypothèse d'*eidōs* sur *metalambanonta*, cette fois sur une essence reconnue à ce niveau. Ici, comme exemple l'essence de grand (to mega) est traitée. Il est montré ici que lorsqu'une essence commune (koinon) est reconnue au niveau du *metalambanonta*, de plus, et qu'*auto kath' hauto on eidōs* grâce auquel (hō tauta) cette essence devient ce qu'elle est acceptée, et que cet *eidōs* aussi est considéré comme grand (to mega), cette fois un nouvel *eidōs* grâce auquel les communs deviennent devra émerger. Ainsi, il a été conclu que, lorsque *auto kath' hauto eidōs* est établi de cette manière, un dilemme se présente tel qu'*eidōs* se multiplie en nombre infini. En outre, il a été souligné dans notre étude que le fait que les essences citées sont attribuées à eux-mêmes aux deux niveaux, a été rendu possible en acceptant les deux niveaux comme étants (to on). D'autre part, avec l'hypothèse du commun (koinon), il a été conclu que, bien qu'il devienne une pluralité d'*eidōs* nommés du même nom (to mega), ces *eidē* seront différents parce que ceux qui sont liés à (methēksis) lui sont différents. Encore une fois, une aporie apparaîtra eu égard à ce qu'*auto kath' hauto eidōs* est identique à lui-même (hē autē).

Dans l'argument suivant, sur les difficultés soulignées par Parménide, Socrate propose que ces problèmes puissent être résolus si l'*eidōs* est considéré comme une pensée (noēma). Ensuite, Parménide essaie de montrer les difficultés rencontrées lorsque l'*eidē* sont posés dans l'âme (psukhē). Par conséquent, lorsque l'on travaille sous cette hypothèse, le fait que *metalambanonta* soit également dans l'âme devait être accepté. Parménide a montré les impossibilités que l'on peut déduire de cette hypothèse sur deux résultats disjonctifs. On a essayé de montrer que Parménide traitait l'argument d'une manière qui impliquait l'impossibilité d'obtenir les deux résultats. C'est-à-dire que si une impossibilité découle de la première distinction, il faudra accepter la deuxième distinction, ce qui sera impossible. Par conséquent, lorsque l'on travaille dans cette hypothèse, on a montré que, même si des problèmes tels que ceux d'autres âmes se multiplient en nombre infini se posent, l'impossibilité de l'argument découle

principalement de la conclusion que « *tout pense* » (*panta noei*) est exprimé par la première distinction. On a donc montré qu'il était nécessaire d'établir l'argument de manière à ce que l'impossibilité provienne de là. On a donc essayé de montrer que les difficultés pouvant découler de cet argument, telles que l'acceptation des âmes se multipliant en nombre infini ou la nécessité du *metheksis* d'*eidōs* dans une autre âme, sont externes et ne doivent pas être incluses dans le contenu de l'argument. Ainsi, la conclusion à laquelle nous sommes parvenus dans cette hypothèse est la suivante: pour établir les impossibilités (*adunaton*) soulignées dans cet argument, il est nécessaire d'accepter le fait que *metalambanon* est à la fois pensée (*noēma*) et *eidōs*; ou bien, il est nécessaire de poser les conditions pour l'établissement du « *ce qui pensé* » (*nooumenon*). Il a également été dénoté que le problème d'*eidōs* se multipliant en nombre infini ne pourrait être résolu sous l'hypothèse de *noēma*.

Sur ces problèmes, Socrate propose de poser *eidē* dans la nature (*fusis*) en tant que *paradeigma*. Il essaie donc de trouver une solution au problème d'*eidōs* se multipliant en nombre infini. Dans cette section, premièrement, sous l'hypothèse de deux niveaux d'*einai* distincts (*khôris*) de Socrate, le niveau de la nature (*fusis*) dans laquelle *eidōs*, qu'est accepté comme *paradeigma*, a été discuté et il a été conformément à Socrate conclu que cette nature devait être posée en tant que niveau distinct (*khôris*). Par rapport à cela, si l'*eidōs*, qu'est considéré comme *paradeigma*, est pris comme modèle ou prototype (*prôtotupon*), les difficultés qui se présenteront seront indiquées. Ainsi, on a conclu que l'on ne peut poser *eidōs* à la fois comme modèle ou prototype. De plus, sous l'hypothèse de « *deux niveaux distincts (khôris)* » et de *metheksis*, si l'on pose *eidōs* comme *paradeigma*, une relation de ressemblance (*homoion*) est établie entre ces deux niveaux d'*einai*. Donc, l'établissement de ce *metheksis* nécessitera également de poser un *eidōs de ressemblance* distinct. Ainsi, il a été indiqué qu'avec cette hypothèse de *paradeigma*, la relation unidirectionnelle établie avec l'hypothèse *metheksis* a évolué en une relation réciproque. Cela a aussi causé l'impossibilité citée. Avec cette hypothèse, on a essayé d'indiquer le résultat suivant: *Eidōs* ne peut être quelque chose qui se ressemble. Ainsi, lorsque l'hypothèse de *metheksis* est acceptée dans cette section, et qu'*eidōs* est déterminé (*diorizō*) par lui-même, les résultats sont traités et discutés. Par conséquent, il a été conclu que *metheksis* ne pouvait être établie avec ces hypothèses.

Dans le sixième chapitre, Parménide discute des problèmes qui peuvent survenir lorsque l'*eidos* est déterminé (aforizô) comme distinct de l'autre. Parménide, cette fois-ci commence par considérer les essences (comme esclave et maître) déterminées les unes par rapport aux autres (pros allêla). Lorsque les essences déterminées de cette manière sont acceptées, même si les deux niveaux sont distingués (khôris), et si l'hypothèse de *metheksis* est acceptée, il faudra supposer que ces deux niveaux se déterminent réciproquement. Ainsi, dans cette section, il est conclu que lorsque l'*eidê* sont déterminés l'un par rapport à l'autre (pros allêla), *metalambanon* sera déterminé selon ses propres relations et il n'y aura aucun lien entre ceux de ces deux niveaux, à l'exception de la similitude de nom. Donc, la base sur laquelle la discussion a été discutée a été traitée en termes d'arguments dans leur ensemble, et il a été indiqué que ces hypothèses reposaient sur celles capturée par *logismos* dans *metalambanonta*. Ainsi, il est conclu que, avec l'acceptation de Socrate, les conditions de *metheksis* ont été imposées à *metalambanonta* et ces conditions ont dû être transmises à *eidos* par *metheksis*.

ABSTRACT

The subject of this research master thesis is the hypotheses of *eidos* and *metheksis* of Socrates, within the framework of the first hypothesis of Zeno's first argument from the first part [126a- 134e] of the dialogue of Plato's Parmenides. Its purpose is to indicate that when the hypothesis of *eidos* of the young Socrates in this text is examined and that two distinct levels (khôris) of being (einai) are established, what is the source of the *metheksis*, and why this relation is impossible. For this purpose, we have tried to answer the following questions: What is the source of the *eidos* hypothesis? In the hypotheses evoked by Socrates, what is possible or impossible to accept about *eidos*? Is *metheksis* possible under these assumptions?

Our thesis will consist of six chapters. In the first chapter, first, we will see how to interpret Zeno's thesis that « *there is no multiplicity* ». Then, according to this thesis, the objections of Socrates and the proposed solution will be discussed. In the second chapter, begin the interrogations of Parmenides, main character of the dialogue. Parmenides deals mainly with the hypothesis of *eidos* of Socrates. Parmenides tries to show the results, when *eidos* will be determined (diorizô) as *himself by himself* (auto kath' hauto), both in this chapter and in the next three chapters. Parmenides, with the assumption that *eidos* is *one* (hen) or *many* (polla), questions the possibility of a relation to (metheksis) *eidos*. We will show that *eidos* should be considered divisible here. In the third chapter, Parmenides attempts to show the impossibilities arising from the determination of *eidos* as common (koinon). This time, the impossibility will result from the infinite number of *eidos*, although not divisible. In the fourth chapter, Socrates proposes that *eidos* be *noêma* (thought) about these problems. When *eidos* is determined in this way, when this hypothesis is accepted, Parmenides indicates that

eidōs multiplies in infinite number. Thus, we can see that in the assumptions of Socrates, *eidōs* will not be in the soul (*psukhê*). In the fifth chapter, Socrates proposes to pose *eidê* in nature (*fusis*) as *paradeigma*. But this time, *eidōs*, determined as *himself by himself* (*auto kath' hauto*), is forced to enter a relationship of resemblance. When we work under this hypothesis, we must accept an infinite number of *eidōs of resemblance*, which contradicts Socrates' hypotheses. In the sixth chapter, this time, Parmenides tries to show the impossibilities that can arise from the determination of *eidê* with respect to each other (*aforizô*). When they are posited in this way, the two distinct levels are determined. But, that would be contrary to the hypothesis of *eidōs* initially posed by Socrates.

First, the first hypothesis of Zeno's first argument (*logos*) is dealt with. Zeno, with the argument that we are going to examine, has tried to show that « *there is no multiplicity [polla]* ». We discuss how gaps in the argument should be addressed. We try to show from which basis come the two contradictory (*enantia*) essences emphasized by Zeno. In addition, it was stated that Zeno's argument should be read not on the « *many beings* » (*polla ta onta*), but on the « *many themselves* » (*polla auta*). Secondly, we try to explain how Socrates treated Zeno's argument and in what respect he opposed it. Socrates posited the hypothesis of *eidōs* to solve the problems he thought he had recognized in Zeno's argument. In other words, if these two *autê kath' hautê* (*himself by himself*) being separated (*diaforon*) and contradictory (*enantia*) are posited in two distinct ways (*khôris*), and if it is accepted that the other level being (*one*) is also related to him (*metheksis*), these beings can be posed as *eidōs*. He also discussed how to read the possibilities (*dunamis*) of *eidê* that Socrates indicates. Socrates has therefore tried to show here that the source of these possibilities are those considered as those related to (*metheksis*) *eidōs* (*metalambanonta ta onta*). We also try to show that, whatever the accepted level, the discussion proceeds by *reason* (*logismos*). It is also concluded here that Socrates did not see Zeno's argument. Indeed, although Socrates maintains his argument by posing two levels of beings, one has tried to show that the argument of Zeno did not advance compared to being. Thus, it has been stated that Zeno's argument is based on *polla auta*. The impossibility is due to that.

Then, Parmenides then joins the debate and asks Socrates the question of whether you have determined (*diorizô*) one of these beings distinctly (*khôris*). After

that, we will see that our thesis will continue until the sixth chapter on this way of determining *eidos* and that the possibility of *metheksis* will be discussed in this context. Parmenides also underlines the basis of Socrates' assumptions by asking what are *eidê* here. Therefore, it is, in researching those who have *eidê*, showed that the discussion would be essentially that of *eidê* of *metalambanonta*. Thus, we see that accepting that some of them (metalambanonta) have *eidê*, the suspicion of some and say that some do not have it, makes indicate the basis on which the debate is established. Because none of these assumptions is justified. Moreover, it is also important for Parmenides to say that what Socrates did is not philosophy. These are important to show the ground of the arguments. Thus, it has been stated that Socrates' *eidos* speech is not based on recognized *eidê*. This shows that the speech unfolds at the level of those captured by *logismos*.

On the other hand, the question of whether this *metalambanon on*, which is what it is with the relation that it established by *eidos*, enters the relation to *eidos* as *part* (meros) or *all* (holon) is discussed. Thus, Parmenides began to discuss the hypothesis of *eidos* of Socrates by division. Thereby, it has been stated that when two levels are established and *metheksis* is accepted, it is necessary to discuss *eidê* in terms of *one* (hen) and *many* (polla). It has also been stated that the contradiction (enantia), which begins as *likeness* (homoios) and *unlikeness* (anomoios), has become the contradiction of *one* and *many*. However, this contradiction is also discussed at *metalambanonta* level. Thus, although Socrates accepted that *eidos* was *un* (hen), in the framework of his hypotheses, it is showed the difficulties to emerge here under the acceptance of *metheksis*. This is shown by the day and sail analogies. Thus, in explaining what these two analogies were proposed to find a solution, it was concluded that *eidos* could not be accepted as a universal (katholou). In addition, it has been denoted that, when *eidos* is accepted as universal (katholou) and referring to (metheksis) him, it will be necessary that *eidos* be distinct (khôris) from itself, which will entail an impossibility (adunaton) because *eidos* is identical to (tauton) itself.

Following this argument, another argument that Parmenides emphasizes about *metalambanonta* is discussed. We shows how Socrates established the hypothesis of *eidos* on *metalambanonta*, this time on an essence recognized at this level. Here, as an example, the essence of big (to mega) is treated. It is shown here that when a common essence (koinon) is recognized at the level of *metalambanonta*, moreover, and that

auto kath' hauto eidos on by means of which (*hō tauta*) this essence becomes what it is accepted, and that this *eidos* too is considered as big (to mega), this time a new *eidos* through which the commons become will emerge. Thus, it has been concluded that when *auto kath' hauto eidos* is established in this way, a dilemma presents itself as *eidos* multiplies in infinite number. In addition, it was pointed out in our study that the fact that the essences mentioned are assigned to both levels on their own, was made possible by accepting both levels as being (to on). On the other hand, with the hypothesis of common (*koinon*), it has been concluded that, although it becomes a plurality of *eidos* named by the same name (to mega), these *eidê* will be different because those that are related to (*methkesis*) are different to him. Again, an *aporia* will appear with regard to what *auto kath' hauto eidos* is identical to itself (*hê autê*).

In the following argument, on the difficulties pointed out by Parmenides, Socrates proposes that these problems can be solved if *eidos* is considered a thought (*noêma*). Then, Parmenides tries to show the difficulties encountered when *eidê* are posited in the soul (*psukhê*). Therefore, when working under this hypothesis, the fact that *metalambanonta* is also in the soul had to be accepted. Parmenides has shown the impossibilities that can be deduced from this hypothesis on two disjunctive results. We have tried to show that Parmenides treated the argument in a way that implied the impossibility of obtaining both results. That is, if an impossibility arises from the first distinction, the second distinction must be accepted, which will be impossible. Therefore, when working in this hypothesis, it has been shown that even if problems such as those of other souls going to infinity arise, the impossibility of the argument stems mainly from the conclusion that « *all thinks* » (*panta noeî*) is expressed by the first distinction. It has therefore been shown that it is necessary to establish the argument in such a way that impossibility comes from there. We have therefore tried to show that the difficulties that may arise from this argument, such as the acceptance of souls going to infinity or the necessity of the *metheksis* of *eidos* in another soul, are external and must not be included in the content of the argument. Thus, the conclusion that we reached in this hypothesis is the following: to establish the impossibilities (*adunaton*) emphasized in this argument, it is necessary to accept the fact that *metalambanon* is both thought (*noêma*) and *eidos*; or, it is necessary to set the conditions for the establishment of the « *what is thought* » (*nooumenon*). It has also

been pointed out that the problem of *eidos* multiplying in infinite number could not be solved under the hypothesis of *noêma*.

On these problems, Socrates proposes to pose *eidê* in nature (*fusis*) as *paradeigma*. He therefore tries to find a solution to the problem of *eidos* multiplying in infinite number. In this section, first, under the hypothesis of two distinct *einai* levels (*khôris*) of Socrates, the level of nature (*fusis*) in which *eidos*, which is accepted as *paradeigma*, was discussed and it was in accordance with Socrates concluded that this nature should be posited as a distinct level (*khôris*). In relation to this, if *eidos*, which is considered as *paradeigma*, is taken as a model or prototype (*prôtotupon*), the difficulties that will arise will be indicated. Thus, it was concluded that one can not pose *eidos* as both a model or prototype. Moreover, under the hypothesis of two distinct levels (*khôris*) and of *metheksis*, if one puts *eidos* as *paradeigma*, a relation of resemblance (*homoios*) is established between these two levels of *einai*. Therefore, establishing this *metheksis* will also require a separate *eidos of resemblance*. Thus, it has been stated that with this hypothesis of *paradeigma*, the unidirectional relation established with the hypothesis of *metheksis* has evolved into a reciprocal relation. With this hypothesis, we tried to indicate the following result: *eidos* can not be something that looks alike. Thus, when the hypothesis of *metheksis* is accepted in this section, and that *eidos* is determined (*diorizô*) by itself, the results are treated and discussed. Therefore, it was concluded that *metheksis* could not be established with these hypothesis.

Dans le sixième chapitre, Parménides discusses problems that may arise when *eidos* is determined (*aforizô*) as distinct from the other. Parménides, this time begins by considering the essences (as slave and master) determined relative to each other (*pros allêla*). When the essences determined in this way are accepted, even if the two levels are distinguished (*khôris*), and if the hypothesis of *metheksis* is accepted, it must be assumed that these two levels are mutually determined. Thus, in this chapter, it is concluded that when *eidê* are determined relative to each other (*pros allêla*), *metalambanon* will be determined according to its own relations and there will be no connection between those of these two levels, except for the similarity of name. So, the basis on which the discussion was discussed was treated in terms of arguments as a whole, and it was stated that these hypothesis were based on those captured by *logismos* in *metalambanonta*. Thus, it is concluded that, with the acceptance of

Socrates, the conditions of *metheksis* were imposed on *metalambanonta* and these conditions had to be transmitted to *eidos* by *metheksis*.



ÖZET

Bu yüksek lisans tezinin konusu, Platon'un Parmenides diyalogunun ilk kesimi [126a-134e] itibariyle, Zenon'un ilk argümanının (logos) ilk hipotezi çerçevesinde, Sokrates'in *eidos* ve *metheksis* hipotezleridir. Amacı ise, genç Sokrates'in bu metindeki *eidos* hipotezi ele alındığında ve iki ayrı (khôris) olan (eina) seviyesi kabul edildiğinde, bunlar arasında kurulmaya çalışılan ilişkinin (metheksis) kaynağının ne olduğunu, ve bu ilişkinin hangi bakımlardan imkansız olduğunu göstermektir. Bu amaç doğrultusunda tezimiz şu soruları cevaplamaya çalışmıştır: *Eidos* hipotezi'nin kaynağı nedir? Sokrates'in işaret ettiği hipotezler altında *eidos*'a dair neleri kabul etmek mümkündür, veya mümkün değildir? Bu kabuller çerçevesinde ilişki (metheksis) imkanı var mıdır?

Tezimiz altı bölümden oluşacaktır. İlk bölümde, öncelikle Zenon'un « *çok yoktur* » (ou polla einai) tezinin nasıl yorumlanması gerektiğini tartışacağız. Daha sonra ise, bu teze karşı, Sokrates'in itirazları ve çözüm önerileri ele alınacaktır. İkinci bölümde ise, diyalogun ana karakteri olan Parmenides'in sorgulamaları başlamaktadır. Parmenides burada, Sokrates'in *eidos* hipotezini ele almaktadır. Parmenides, hem bu bölümde hem de sonraki üç bölümde, *eidos*, *bizzât* ve *bizâtihi* (auto kath' hauto) olarak belirlendiğinde (diorizô) çıkacak sonuçları göstermektedir. Öncelikle, *eidos*'un *bir* (hen) ve *çok* (polla) olduğu kabulleri üzerinden *eidos*'la ilişki (metheksis) imkanını sorgulamaktadır. Göstereceğiz ki, Sokrates'in hipotezleri altında, *eidos*'un bölünebilir (meristos) olduğunu kabul etmek gerekecektir. Ancak bu sonuç, Sokrates'in hipotezleri ile çelişmektedir. Üçüncü bölümde ise, Parmenides, *eidos*, *ortak olan* (koinon) olarak belirlendiğinde, çıkabilecek imkansızlıkları göstermektedir. Bu kez imkansızlık, *eidos*'un bölünmesinden değil, sonsuz sayıda çoğalmasından

kaynaklanacaktır. Bu da Sokrates'in ana hipotezleri ile çelişmektedir. Dördüncü bölümde ise, Sokrates bu sorunları çözmek için, *eidos*'un *düşünce* (noêma) olması önerisini getirir. Ancak *eidos* bu şekilde kabul edildiğinde, görülecektir ki, yine sonsuz sayıda *eidos*'tan bahsetme zorunluluğu olacaktır. Böylece, *eidos*'lar ruhta (psukhê) bulunamayacaktır sonucuna ulaşılabilecektir. Beşinci bölümde ise, Sokrates bu kez *eidos*'ların *paradigmalar* (paradeigma) olarak doğada (fusus) olması önerisini getirir. Ancak bu kez, *bizzât ve bizâtihi* (auto kath' hauto) olarak belirlenen *eidos*, benzerlik ilişkisine girmek zorunda kalacaktır. Dolayısıyla bu hipotez altında da gösterilecektir ki, sonsuz sayıda *benzer eidos*'u oluşacaktır. Bu da Sokrates'in hipotezleri ile çelişmektedir. Altıncı bölümde ise, birbirlerine göre belirlenen (aforizô) *eidos*'lar hipotezinden çıkacak imkansızlıklar gösterilecektir. Zira *eidos*'lar bu şekilde belirlendiğinde artık tamamen *ayrı* (khôris) ve *ilişkisi* (metheksis) olmayan iki seviyeden bahsetmek zorunda kalınacaktır. Ancak bu sonuç da Sokrates'in hipotezleri ile çelişmektedir.

Öncelikle, Zenon'un ilk argümanının ilk hipotezinin hangi bağlamda dile getirildiği ve neyi göstermek istediği ele alınmıştır. Argümandaki boşlukların nasıl ele alınması gerektiği tartışılmıştır. Zenon'un işaret ettiği iki zıt (enantia) mefhumun (essence) hangi zeminden kaynaklandığı gösterilmeye çalışılmıştır. Zenon'un argümanının, *çok olanlar* (polla ta onta) üzerinden değil fakat *çokun kendisi* (polla auta) üzerinden okunması gerekmiştir. Ayrıca *polla auta*'nın bölünme üzerinden ele alınması gerektiği açıklanmıştır. İkinci olarak ise, Sokrates'in, Zenon'un argümanına hangi bakımından itiraz ettiği açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca, gösterilen imkansızlıkları nasıl çözmeye çalıştığı ele alınmıştır. Sokrates, Zenon'un argümanında teşhis ettiğini düşündüğü sorunları çözmek için *eidos* hipotezini ortaya koymuştur. Şöyle ki, eğer bu iki zıt ve ayrı (diaforon) olan, *bizzât ve bizâtihi* (auto kath' hauto) *olan* (on) olarak *ayrı* (khôris) bir şekilde konulursa ve diğer olan (on) seviyesinin de kendisine ilişkisi olduğu kabul edilirse, bu *ayrı* (khôris) *auto kath' hauto* olanlardan (onta) *eidos* olarak bahsedebiliriz. Zenon'un bahsettiği imkansızlık (adunaton) ise böylece aşılabilecektir. Dolayısıyla, Sokrates'in işaret ettiği *eidos*'a dair imkanları (dunamis) nasıl okumak gerektiği tartışılmıştır. Öte yandan, göstermeye çalıştık ki, zikredilen bu imkanların kaynağı, yine, ilişkiye giren olarak kabul edilen seviyedeki *olanlardır* (metalambanonta ta onta). Ayrıca, hangi seviye kabul edilirse edilsin, tartışma *akıl yürütme* (logismos) üzerinden ilerlemektedir. Dolayısıyla, burada

Sokrates'in, Zenon'un argümanını görememiş olduğu sonucu çıkardık. Zira, Sokrates argümanını her ne kadar iki *olan* (einaî) seviyesi koyarak sürdürse de, Zenon'un argümanı *olmak* (einaî) üzerinden ilerlememiştir. O halde, Zenon'un argümanı *çokun kendisi* (polla auta) üzerinden kurulmuştur. İmkansızlık da bundan çıkmıştır.

Akabinde ise, tartışmaya Parmenides dahil olur ve Sokrates'e, zikredilen *olanlardan* (ta onta) birini ayrı olarak (khôris) sen mi belirledin (diorizô) sorusunu sorar. Bundan sonra sonra görülecek ki, Altıncı bölüme kadar tezimiz, *eidos*'un bu tarz belirlenmesi üzerinden sürecek ve bu bağlamda *metheksis* imkanı tartışılacaktır. Parmenides burada, nelerin *eidos*'u vardır sorusu sorarak, Sokrates'in yaptığı kabullerin zeminini de işaret etmiş olmaktadır. Dolayısıyla nelerin *eidos*'u olduğunu sorusunu sorarak tartışmanın esasında, *ilişkisi olanlar*'ın (metalambanonta) *eidos*'ları tartışması olacağını göstereceğiz. Böylece, *ilişkisi olanlar*'ın bazılarının *eidos*'u olduğunun kabul edilmesi, bazılarının şüphe duyulması ve bazılarının ise *eidos*'unun olmadığı söylenmesi tartışmanın üzerine inşa edildiği zemini işaret etmiş olmaktadır. Zira bu kabullerin hiçbirisi temellendirilmiş değildir. Ayrıca metinde, Sokrates genç bir insan olarak tasvir edilmektedir. Parmenides'in, Sokrates'in yaptığı felsefe olmadığını söylemesi de argümanların zemininin gösterilmesi açısından önemlidir. Böylece, Sokrates'in *eidos* hipotezinin, akıl (nous) ile müşahade edilmiş olanlar (*eidos*) üzerinden kurulmadığı, *düşünce* (logismos) ile yakalananlar seviyesi üzerinden ilerlediğini göstermektedir.

Öte yandan, *eidos*'la kurduğu ilişki vesilesiyle, olduğu şey her ne ise, o olan bu *ilişkisi olan*'ın (metalambanon on), *eidos* ile *parça* (meros) olarak mı yoksa *bütün* (holon) olarak mı ilişkiye girdiği sorgulanmaktadır. Parmenides, Sokrates'in *eidos* hipotezini bölünme üzerinden tartışmaya başlamıştır. Böylece, gösterilecektir ki, iki ayrı seviye tesis edildiğinde ve *metheksis* kabul edildiğinde, *eidos*'u *bir* (hen) ve *çok* (polla) olmak bakımından tartışmak gerekmektedir. Ayrıca, *benzer* (homoios) ve *benzemez* (anomoios) olarak başlayan zıtlık (enantia), *bir* ve *çok* zıtlığına dönüşecektir. Ancak bu zıtlık da yine *ilişkisi olanlar* (metalambanonta) seviyesinde tartışılmaktadır. Sokrates, her ne kadar *eidos*'un *bir* (hen) olduğunu kabul etmiş olsa da, *metheksis* kabulü altında çıkacak güçlükleri göstereceğiz. Bunu da hem *gün* (hemera) hem de *yelken* (histion) analogileri üzerinden yapacağız. Böylece bu iki analoginin neye çözüm bulmak üzere ortaya konulduğu açıklanarak, *eidos*'a dair onun bir tümel (katholou) olarak kabul edilemeyeceği sonucuna ulaşılabacaktır. Dolayısıyla,

bu sonuç ile, *eidos* tümel olarak kabul edilip, kendisiyle ilişkiye girildiğinde (metheksis), *eidos*'un kendi kendisinden *ayrı* (khôris) olması zorunluluğu doğuracak ki, bu da bir olan *eidos*'un (to hen eidos) kendisiyle aynı (tauton) olması cihetinden bir imkansızlığa (adunaton) neden olacaktır.

Bu argümanın akabinde, Parmenides'in, yine *metalambanonta* üzerinden işaret ettiği diğer bir argüman ele alınmıştır. Bu argümanda, Sokrates'in *eidos* hipotezini *metalambanonta* üzerinden kurduğunu, bu sefer bu seviyede teşhis edilen bir mefhum (essence) üzerinden göstereceğiz. Örnek olarak ise, *büyük* mefhumu (to mega) ele alınır. Zira, *metalambanonta* seviyesinde *ortak* (koinon) bir mefhum teşhis edildiğinde, o mefhumun, *sayesinde* (hê tauta) o mefhum olduğu *bizzât ve bizâtihi olan* (auto kat' hauto on) *eidos* kabul edildiğinde, ve o *eidos*'un da *büyük* olduğu kabul edildiğinde, bu kez, bu ortaklığın da sayesinde olduğu yeni bir *eidos*'un ortaya çıkması gerekecektir. Böylece, şu sonucu göstereceğiz ki, *auto kath' hauto eidos* bu şekilde tesis edildiğinde, *eidos*'ların sonsuza gitmesi (apeira to plêthos) gibi açmazla (aporia) karşılaşılır. Ayrıca çalışmamızda şuna da işaret edilmiştir ki, zikredilen mefhumların her iki seviyede de kendisine yüklenebilmesi, bu iki seviyenin de Sokrates tarafından *olan* (to on) olarak kabul edilmesiyle mümkün olmuştur. Öte yandan, *ortak* (koinô) hipotezi ile birlikte, şu sonuçlara da varılmıştır ki, her ne kadar aynı isimle (to mega) anılan *eidos* çokluğu oluşacak olsa da, bu *eidos*'lar, ona *ilişkisi olanlar* farklı olduğu için farklı olacaktır. Dolayısıyla, *auto kath' hauto eidos*'un kendisiyle *aynı* olması (hê autê) bakımından bir *aporia* ortaya çıkacaktır.

Daha sonraki argümanda ise, Parmenides'in işaret ettiği güçlükler üzerine, Sokrates, *eidos*'un bir *düşünce* (noêma) olarak kabul edilmesi halinde bu sorunların çözülebileceğini iddia eder. Bunun üzerine Parmenides, *eidos* ruha (psukhe) konulduğunda ne gibi güçlüklerle karşılaşılacağını göstermeye çalışır. Bu kabul altında çalışıldığında, *ilişkisi olanlar*'ın (metalambanonta) da ruhta olması kabul edilmek zorunda kalınmıştır. Parmenides, bu hipotezden çıkarılabilecek imkansızlıkları iki ayrık (disjonctif) sonuç üzerinden göstermiştir. Bunlarla Parmenides'in argümanı, birbirine bağlı bu iki sonuçtan da imkansızlık çıkacak şekilde ele aldığını göstermeye çalıştık. Şöyle ki, eğer ilk ayrımdan bir imkansızlık çıkıp reddedilirse, ikinci ayırım kabul edilmek zorunda kalınacaktır, ki o da imkansız olacaktır. Dolayısıyla, bu hipotez altında çalışıldığında her ne kadar, sonsuza giden başka ruhlar gibi sonuçlar çıksa da, biz argümandan çıkan imkansızlığın esas itibarıyla

ilk ayrımında ifade edilen *herşeyin düşündüğü* (panta noeı) sonucundan çıktığını gösterdik. Böylece argümanı, imkansızlığı buradan kaynaklanacak şekilde kurmak gerektiğini gösterdik. Dolayısıyla, şunu da göstermeye çalıştık ki, bu argüman itibariyle ortaya çıkabilecek, sonsuza giden ruhları kabul etmek ya da başka ruhtaki *eidōs*'a *metheksis* zorunluluğu gibi güçlükler haricidir ve argümanın içeriğine dahil edilmemelidir. Böylece bu hipotez altında ulaştığımız diğer bir sonuç da şudur ki, bu argümanda işaret edilen imkansızlıkları tesis edebilmek için, ya *ilişkisi olan*'ın (metalambanon) da hem düşünce (noema) hem de *eidōs* olduğunu kabul etmek gerekmektedir, yahut *düşünülen*'in (nooumenon) tesis edilmesi için gereken şartları koymak gerekmektedir. Sonsuza giden *eidōs*'lar sorunu *noēma* hipotezi altında da ortaya çıkacaktır.

Bu sorunlar üzerine, Sokrates, *eidōs*'u *paradeigma* olarak doğaya (fūsis) yerleştirme önerisini getirir. Böylece sonsuza giden *eidōs*'lar sorununa çözüm bulmaya çalışır. Bu kesimde öncelikle Sokrates'in *ayrı* (khôris) konulan iki *olan* (to on) seviyesi kabulü altında, *paradeigma* olarak kabul edilen *eidōs*'un konulduğu doğa (fūsis)'nın seviyesi tartışılarak, bu doğanın, Sokrates'le uyumlu olarak, *ayrı* (khôris) bir seviye olması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Bununla ilişkili olarak, *paradeigma* olarak kabul edilen *eidōs* model veya ilk örnek (prôtotupon) olarak alınırsa çıkacak güçlükler gösterilmiştir. Böylece, *eidōs*'u hem ilk örnek olarak hem de model olarak koyamayacağımız sonucuna varılmıştır. Ayrıca, iki *ayrı* (khôris) seviye ve *metheksis* kabulü altında, ve *eidōs*, *paradeigma* olarak konulduğunda, bu iki *olan* seviyesi arasında *benzerlik* ilişkisi kurulur. Bu ilişkinin ortaya çıkması da, *ayrı* (khôris) bir *benzer eidōs*'unun konulmasını gerektirecektir. Dolayısıyla, gösterilmiştir ki, bu *paradeigma* hipotezi ile, *metheksis* hipotezi ile kurulan tek yönlü ilişki, karşılıklı bir ilişki haline evrilmiştir. Bu da zikredilen imkansızlığa sebep olmuştur. Bu hipotez ile, ayrıca, *eidōs* kendisine benzenilen bir şey olamaz sonucu gösterilmiştir. Böylece bu zikredilen kesim itibariyle, *eidōs* kendisi itibariyle belirlendiğinde (diorizô), *metheksis* hipotezi kabul edildiğinde çıkan sonuçlar ele alınmıştır. Bu kabuller çerçevesinde, zikredilen bu *ilişki*'nin (metheksis) tesis edilemeyeceği sonucuna ulaşılmıştır.

Altıncı bölümde ise, Parmenides, *eidōs* başkadan (allos) *ayrı* (khôris) olarak belirlendiğinde (aforizô) çıkabilecek sorunları ele almıştır. Parmenides, bu sefer birbirlerine göre (pros allêla) belirlenen mefhumları (köle ve efendi gibi) ele alarak başlar. Bu şekilde birbirlerine göre belirlenen mefhumlar kabul edildiğinde, her iki

seviye ayrılmış (khôris) gibi olsa da, *metheksis* hipotezi kabul edilirse, bu iki seviyenin birbirini belirlediği kabul edilmek zorunda kalınacaktır. Böylece bu kesimde şu sonuca ulaşılmıştır ki, *auto kath' auto eidos*'lar birbirlerine göre belirlendiklerinde, *metalambanonta* da kendi ilişkilerine göre belirlenecek ve bu iki seviyede olanlar arasında isim benzerliğinden başka bir bağ kalmayacaktır. O halde, tartışmanın hangi zeminde ele alındığı argümanların bütünü itibariyle tartışılmış ve bu kabullerin *metalambanonta* seviyesinde *logismos* ile yakalananlar üzerinden ilerlediği gösterilmiştir. Dolayısıyla, şu sonuca ulaşılmıştır ki, Sokrates'in kabulleriyle birlikte, *metheksis*'in şartları, *metalambanonta* üzerinden konulmuştur ve bu şartlar *metheksis* ile *eidos*'a taşınmak zorunda kalmıştır.



INTRODUCTION

Il est largement admis que Parménide est l'un des dialogues les plus difficiles et les plus importants de Platon. Comme acceptation générale, le dialogue est divisé en deux sections principales. La première section est comprise entre [126a] et [134e], et la deuxième section est comprise entre [137c] et [166c]. De plus, on peut dire qu'il y a aussi une section de transition entre [134e] et [137c]. Mais, notre étude sera sur la première section et on va essayer de discuter de cette section entre [126a-134a5].

Comme souvent indiqué, le concept d'*eidos* est l'un des concepts les plus critiques et les plus fondamentaux de la philosophie de Platon. La section du dialogue que nous étudions traite de cet important concept. On sait aussi que ce concept est traité dans différents dialogues de Platon sous différents aspects. Dans cette section, nous traiterons l'hypothèse d'*eidos* avec le concept de *metheksis/metalepsis* qu'est très critique pour cette hypothèse. D'ailleurs, ces concepts seront aussi traités de la manière la plus générale dans une relation (essence) de contradiction fondamentale telle que les plusieurs (ta polla) et l'un (to hen). Pour ces raisons, avec tous les dialogues de Platon, comprendre cette section nous aidera à comprendre l'hypothèse d'*eidos* de Platon. Ainsi, le but de cette étude sera d'étudier l'hypothèse d'*eidos* dans les limites du dialogue citées, dans le cadre des acceptations de jeunes Socrate et des enquêtes de Parménide.

L'objectif principal de cette étude sera compris entre [127e] et [134a]. Car, les arguments commencent par la relecture par Zénon de la première hypothèse du premier argument. Mais on voit que Platon met déjà en place une scène avant les arguments qui constituent la base de notre étude. Cette scène constitue l'aspect dramatique du dialogue. Alors, la question de savoir pourquoi le dialogue a commencé avec l'aspect

dramatique est importante. En effet, cet aspect dramatique est nécessaire pour former le cadre du texte et le comprendre. Parce que cette scène, en pointant sur certains points, constitue l'axe principal et la base du dialogue. Par conséquent, il est important de noter les signes qui pourraient être indiqués dans cette section pour comprendre le contexte du texte. Cet aspect dramatique commence lorsque Céphale, le narrateur, est arrivé à Athènes de Clazomènes. On sait que Clazomènes est la ville où est né Anaxagore. Anaxagore est également connu comme un philosophe de la multitude. D'autre part, il est connu qu'Anaxagore a dénoté l'union (σὺγκρισις) et la séparation (διάκρισις) de cette multitude. On verra que ces deux principes seront mentionnés dans le texte. De plus, Clazomènes est lié au verbe *κλάζειν* qui il s'agit également de faire des sons dénués de sens, dérangeants et irréguliers. Il pourrait également être important que Céphale vienne à Athènes. Si l'on regarde Cratyle, Platon, en se référant aux commentateurs d'Homère, indique un étymon pour Athènes [407a8-407c4]. Il dit qu'ils font correspondre la déesse Athéna avec *nous* et *dianoia*. De plus, Athéna a peut-être été appelée *l'intellection de la déesse* (hê theou noêsis). Par conséquent, le fait que Céphale soit parti de Clazomènes et se soit rendu Athènes peut être interprété comme sortant du lieu de l'incertitude et allant à *nous*. Ou cela peut être interprété comme une séparation de l'idée d'Anaxagore.

Plus tard, Céphale a demandé à Adimante Antiphon qu'il bien connaissait Pythodore, un ami de Zénon. Antiphon a entendu le dialogue entre Zénon, le jeune Socrates et Parménide plusieurs fois de Pythodore et transmet ce qu'il a entendu. Platon pourrait relier cette scène à la réminiscence et à la mémoire. On sait que Platon pointe aux niveaux différents de réminiscence. *Anamnesis* (ἀνάμνησις) est la réminiscence des *eidos* témoigné. Mais la réminiscence décrit ici n'est pas *anamnesis*, mais *apomnêmonesis* (ἀπομνημόνευσις). Ceci est une réminiscence qu'est à sujet de *logismos*. Même Antiphon dit qu'il l'a entendu. Platon en parle comme de deux mémoires différentes mais pas assez de matériel pour atteindre ce résultat. Ainsi, bien qu'il y ait une différence entre la réminiscence de Pythodore et la réminiscence d'Antiphon, cela n'est pas explicitement indiqué. D'ailleurs bien que la réminiscence de Pythodore puisse être comparée à celui du témoin, il est interprété comme un simple signe. On peut dire que Pythodore n'a été témoin que d'un argument de *logismos*. Mais si Platon souligne ces points, il est possible de penser qu'il devrait y avoir une différence entre ces réminiscences. Alors, la réminiscence d'Antiphon peut être

comparée à la réminiscence de l'esclave dans le dialogue de Ménon. Cette réminiscence est associée à *logismos/dianoia*. Par conséquent, il est possible de demander si Platon a souligné une double réminiscence ici. Bien que deux mémoires soient utilisées différemment, Platon ne nous donne pas assez de matière pour le dire. Il se contente de les signaler.

De plus, le dialogue nous dit également qu'Antiphon a passé beaucoup de son temps avec des chevaux, tout comme son grand-père. L'accent mis sur l'engagement de ces chevaux [126c8] pourrait être lié à la métaphore du chariot ailé marqué dans le dialogue de Phèdre. Dans la partie de Phèdre commençant par [246a], Platon compare l'esprit à un couple de chevaux ailés et à un charretier. Il est connu que *logismos/dianoia* (charretier) mène les chevaux. Pour cette raison, Antiphon peut être comparé à *logismos/dianoia* dans cette métaphore. Par ailleurs, on sait que le principal discours (entre Zénon, Parménide et jeune Socrate) se déroule en dehors de la ville (Athènes), une maison à la frontière situé dans le quartier de Céramique.

On sait également qu'il y a là des martyrs et des pierres tombales. Il serait possible d'associer ces pierres tombales aux signes (*sêma*, σῆμα) de Parménide. Par conséquent, si la ville était acceptée comme *nous* (νοῦς), on pourrait dire que le discours principal était en dehors de *nous*. Pour ces raisons, on peut interpréter que le discours de *noesis* (νόησις) appartient au centre de la ville, alors que le discours de *logismos/dianoia* est un discours qui appartient au dehors de ville et à la frontière de la ville. Par conséquent, il est important que le discours soit à la fois à la frontière de la ville et lié aux signes (*sema*). Car, à l'occasion du poème de Parménide, on peut dire que le discours sur les signes est lié au *logismos*. Alors, *logismos* ne peut se désigner des signes aux *eidê*. Car, comme on le mentionnera plus tard, il faut un saut et un tournant. Ainsi, comme indiqué dans le dialogue de République [509d-511e], bien que l'argument qui provient d'*eidōs* témoigné soit possible, il n'est pas précisé dans ce contexte qu'il a été témoigné d'*eidōs*. Platon, avec tout cela, pourrait indiquer le cadre du discours. Donc, il est possible de dire que le discours dénoncé dans ce cadre est hypothétique. Car, le fait que le discours soit en dehors de la ville aussi indique que le discours est hypothétique (par *logismos/dianoia*).

En raison de tous les points soulignés par Platon, cela peut être un signe que cette scène du dialogue progresse par l'absence de *noesis* plutôt que de *noesis*. Les arguments que nous discuterons se situeront entre le jeune Socrate et Parménide, bien

qu'ils aient commencé par l'hypothèse et les conclusions de Zénon. Si un discours est fait sur *eidos*, il est d'abord nécessaire de comprendre la position de Socrate et de l'évaluer en conséquence. Car, l'hypothèse d'*eidos* est posée par Socrate. Ainsi, il est important d'évaluer la manière dont les arguments discutés sont basés sur la position de Socrates et de Parménide.

Partant, nous avons examiné le cadre dramatique mentionné avant l'argument de Zénon. Bien que ce cadre dramatique ne soit pas basé sur Platon, il est important de montrer la base sur lequel se déroule le dialogue. Alors, les questions suivantes sont légitimes: Le jeune Socrate a-t-il signalé quelque chose à propos d'*eidos* et il l'a dit, ou est-ce que cela indique les choses qui devraient s'ouvrir sur *eidos*? Le fait que Socrate soit jeune est important à cet égard. Dans ce contexte, on ne peut dire que le discours d'*eidos* est terminé et que les problèmes sont constatés et montrés. En outre, Parménide, comme l'autre figure, représente sage (*sophos*). Le jeune Socrate a des hypothèses sur *eidos*. Donc, à l'occasion à la fois du jeune Socrate qui pose les hypothèses et du cadre dramatique comme indiqué au-dessus, on voit que le dialogue progresse sur une base hypothétique. Parménide, comme sage (*sophos*), indique pourquoi hypothèses citées du jeune Socrate n'est pas valable. D'ailleurs, il est important de noter ici que Parménide aussi ne dit rien sur *eidos*. En d'autres termes, il ne pose que des questions sur les hypothèses que le jeune Socrate pose. On veut dire, il ne parle pas comme étant témoin d'*eidos*. Parménide ne dit pas à Socrate que tu as parlé d'*eidos*, mais, *eidos* n'est pas une telle chose. En d'autres termes, Parménide ne dit rien de positif à propos d'*eidos*.

Parménide utilise des arguments, à savoir *logismos*, mais il utilise uniquement *logismos* comme hypothétiquement progressif. Par conséquent, le dialogue peut être lu comme un dialogue entre sage (*sophos*) et non sage. Cette opposition est importante pour le cadre du texte. Par conséquent, on ne parle pas de quelque chose qui a été vu par *noesis* au moyen de *logismos/dianoia*. Il n'y a qu'une activité hypothétique ici et cela ne progresse que par *logismos/dianoia*¹. En outre, dans le texte, Parménide traite les hypothèses *eidos* et *metheksis* essentiellement de deux manières. Cette distinction est importante pour le texte et nous avons fait notre thèse en tenant compte de ces

¹ Voir aussi: Tarık Necati Ilgıcıoğlu, *A Critical Consideration of Kant's Doctrine of Ideas in view of Plato's Text*, İstanbul: Boğaziçi University, 2000, p. 135-140.

distinctions. D'abord, du premier chapitre au dernier chapitre, il s'agit de la détermination (diorizô) d'*eidos* par lui-même. Le dernier chapitre est basée sur la détermination d'*eidos* eu égard à l'autre (aforizô).



CHAPITRE I

LA PREMIÈRE HYPOTHÈSE DU PREMIER ARGUMENT DE ZÉNON: OBJECTION DE SOCRATE ET PROPOSITION DE SOLUTION

Ce dialogue a été raconté par Pythodore à Antiphon et puis, est raconté par Antiphon à visiteurs (Adimante, Glaucon, Céphale) qui lui rendent visite. Antiphon commence par le dialogue de Socrate et Parménide. Socrate a écouté Zénon jusqu'au bout et lui a demandé de relire la première hypothèse du premier argument.¹ Après que Zénon ait relu, Socrate a exprimé sa compréhension de l'argument de Zénon comme suit²: « *Si les choses sont plusieurs*³ [ei polla esti ta onta], *il s'ensuit, dis-tu, qu'elles ne peuvent manquer d'être* [einai]⁴ *à la fois semblables* [homoion] *et dissemblables* [anomoion], *ce qui évidemment est impossible* [adunaton] *il n'est possible, en effet, ni que ce qu'est dissemblable soit semblable ni que ce qu'est semblable soit dissemblable* ». ⁵ À la suite de cela, Il a, ainsi, conclu que Zénon a approuvé: « *Donc, s'il est impossible que ce qu'est dissemblable soit semblable et ce qu'est semblable soit*

¹ Platon, **Parménide**, Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, Paris: GF Flammarion, 2011, p. 88. Notre thèse suivra ce travail pour la traduction française. De plus, dans cette étude, les équivalents grecs indiqués entre crochets seront utilisés.

² Les crochets que nous utilisons dans les citations ne sont pas disponibles en traduction. Nous les avons ajoutés. Nous avons donné les équivalents lexicaux entre parenthèses. Si ces équivalents sont des noms et des adjectifs, ils sont utilisés comme nominatifs et singuliers. Si ces équivalents sont des verbes, ils sont utilisés comme la première personne du singulier. Les infinitifs sont écrits exactement. De plus, les compléments sont donnés exactement entre parenthèses.

³ πολλά: adjectif, pluriel, neutre, nominatif du πολύς: *plusieurs, multitude*

⁴ εἶναι: infinitif du εἰμί: *être*

⁵ **Ibid.**, « [127e1-5] ὁ Ζήνων, τοῦτο λέγεις; εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα, ὥς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὁμοία τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον· οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὅμοια οὔτε τὰ ὅμοια ἀνόμοια οἶόν τε εἶναι; » [Plato, **Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias**, with an english translation H. N. Fowler, Edinburgh, Scotland: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1996, p. 202.]

*dissemblable, n'est-il pas aussi absolument impossible [adunatos] que les choses soient [polla einai]. Si en effet elles étaient plusieurs [ei polla eiê], elles seraient affectées [pasxô] de ces impossibilités [adunaton] ».*⁶ Puis, Socrate a affirmé que ce que les arguments de Zénon finalement essaient de montrer n'est rien que défendre « *les choses ne sont pas plusieurs* » (ou polla esti).⁷ Par la suite, Socrate a rappelé que Zénon a aussi auparavant écrit des arguments au sujet « *des choses ne sont pas plusieurs* » (ouk esti polla)⁸ et a demandé à Zénon si les arguments que Zénon déjà a lu, ont ou non autant de preuves que ceux-là.⁹ Socrate a accepté ce qu'est dit et les conclusions tirées. Alors, Socrate a dit à Parménide que Zénon, même si c'est dit inversement, a écrit les mêmes choses avec lui, et pour cette raison, il est, non seulement amicalement mais aussi par son œuvres écrites, proche de lui.¹⁰ En le disant, Socrate a précisé que la thèse de « *l'univers est un* » (hen einai to pan)¹¹ que Parménide avait posé de façon bonne et belle, a été reformulé et démontré par Zénon en tant que « *les choses ne sont pas plusieurs* » (ou polla einai)¹². D'où Socrate s'est exprimé que Parménide et Zénon a parlé de les mêmes choses, mais alors que Parménide a souligné « *il est un* » (to hen)¹³ Zénon a souligné « *elles ne sont pas plusieurs* » (me polla)¹⁴. Face à les propos de Socrate, Zénon a répondu à Socrate que même s'il avait de façon précise suivi les arguments, il n'a pas bien saisi le vrai dessein.¹⁵ D'une part, Zénon a critiqué Socrate sur ce qui a été écrit par lui-même à la fois pour convaincre peuple et pour gagner le respect du vieillard.¹⁶ D'autre part, il a reconnu que ce qu'il veut faire est écrit pour aider à l'argument de Parménide, « *s'il est un* » (ei hen esti)¹⁷, contre ceux qui font des contradictions quant à l'argument lui-même et contre ceux qui se moquent de lui.¹⁸ Ainsi donc, Zénon a précisé que son écrit a répliqué à ceux qui soutiennent « *qu'il y a*

⁶ **Ibid.**, « [127e7-10] οὐκοῦν εἰ ἀδύνατον τὰ τε ἀνόμοια ὅμοια εἶναι καὶ τὰ ὅμοια ἀνόμοια, ἀδύνατον δὴ καὶ πολλὰ εἶναι· εἰ γὰρ πολλὰ εἴη, πάσχοι ἂν τὰ ἀδύνατα. » [**Ibid.**]

⁷ **Ibid.**, « [127e12] οὐ πολλά ἐστι » [**Ibid.**]

⁸ **Ibid.**, « [127e15] οὐκ ἔστι πολλά » [**Ibid.**]

⁹ **Ibid.**

¹⁰ **Ibid.**, p. 89.

¹¹ **Ibid.**, « [128a9-128b] ἐν εἶναι τὸ πᾶν » [**Ibid.**, p. 204.]

¹² **Ibid.**, « [128b2] οὐ πολλά εἶναι » [**Ibid.**]

¹³ **Ibid.**, « [128b4] τὸ ἐν » [**Ibid.**]

¹⁴ **Ibid.**, « [128b5] μὴ πολλά » [**Ibid.**]

¹⁵ **Ibid.**

¹⁶ **Ibid.**

¹⁷ **Ibid.**, « [128d] εἰ ἓν ἐστι » [**Ibid.**]

¹⁸ **Ibid.**

plusieurs choses » (ta polla)¹⁹; de plus, il leur a voulu montré que les conséquences découlant de leur hypothèse de « *si les choses sont plusieurs* » (ei polla estin)²⁰ seraient plus ridicules encore que celles découlant de l'hypothèse de « *il est un* » (hen einai)²¹.

Comme nous l'avons dit, on va commencer par la première hypothèse du premier argument de Zénon pour discuter du dialogue de Parménide. D'abord, lorsque on considère la partie de [127e1-10], on voit que l'hypothèse et le résultat sont donnés, mais l'argument n'est pas donné. Il y a donc des lacunes dans cette section et l'argument doit être établi. Cependant, l'argument a été établi différemment par différents commentateurs. Par exemple, Proclus interprète l'argument de Zénon comme suivant: « *Depuis plusieurs [polla], ils sont tout simplement dissemblable. À la base, étant très dissemblables et ne partageant rien du commun, les plusieurs sont précisément dans ce sens tous complètement dissemblable. La seule chose en commun est qu'ils n'ont rien en commun, cette chose même leur est commune. Dans cette conception de plusieurs, nous pouvons expliquer la manière dont plusieurs sont à la fois des “ ressemblances ” et des “ non-ressemblances ”, en ce sens que leur dissemblance les rend ressemblant (...). Les plusieurs totalement privées d'unité n'auront aucune marque permettant de distinguer une partie d'une autre. Chaque partie n'est tout simplement pas l'autre* »²².

De plus, Proclus a présenté cet argument de cette façon: « *Sa méthode de persuasion consiste à adopter une hypothèse qui leur ressemble, celle des plusieurs sans unité, car sous cette forme, leur théorie est facilement réfutée; s'ils avaient assumé la pluralité avec l'unité, il n'aurait pas pu les réfuter. En assumant ainsi la pluralité dépourvue d'unité, il construit sa réfutation en confrontation directe avec leur propre opinion. Parménide lui-même l'explique clairement dans les hypothèses, par le fait que ce n'est qu'en supposant le multiple séparé de l'un qu'il est capable de montrer que la même chose est semblable ou non* »²³. Donc, Proclus explique

¹⁹ *Ibid.*, « [128d3-4] τὰ πολλὰ » [*Ibid.*, p. 204-205.]

²⁰ *Ibid.*, p. 90. « [128d6-7] εἰ πολλὰ ἐστίν » [*Ibid.*, p. 205.]

²¹ *Ibid.*, « [128d7] ἓν εἶναι » [*Ibid.*]

²² Procli, *Philosophi Platonici*, Opera Inedita Quae Primus Olim E Codd. Mss. Parisinis Italicisque Vulgaverat Nunc Secundis Curis Emendavit et auxit Victor Cousin, Paris, 1821, IV, p. 146.

²³ Proclus, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Traduction inédite, introduction et notes par Glenn R. Morrow, et John M. Dillon, Princeton University Press, 1987, p. 102. « His method of persuasion is to take an hypothesis that is to their liking, that of the many without unity, for in this form their theory is easily refuted; if they had assumed plurality with unity, he could not have refuted them.

l'argument Zénon de la manière suivante: « *Comment, alors, et de quelle manière sont ces pluralités, si elles sont dépourvues d'unité et par le fait qu'elles n'ont aucune part à l'unité, à la fois ressemblants et non dissemblables. C'est parce que les choses qui ont l'unité et la similitude sont dissemblables les unes des autres; et encore ils ont un caractère commun. Alors que les mêmes choses sont à la fois ressemblantes et dissemblables. Par conséquent, si vous avez un caractère commun, ce n'est pas un caractère commun. Par conséquent, si beaucoup n'ont pas part à l'unité, par ce fait même (je parle de leur manque de participation à l'unité), ils seront à la fois ressemblants et dissemblables, et contrairement, comme n'ayant pas de caractère commun. Ils sont dissemblables parce qu'ils sont caractérisés de manière à ne pas partager le " un "; de sorte que les mêmes choses ressemblent et ne ressemblent pas. En bref, ils n'ont rien en commun qui leur est commun, de sorte que la thèse se réfute elle-même* »²⁴.

Mais, même si notre discussion aussi se poursuivra par le biais de *polla* (plusieurs), nous ne pourrions établir la relation à, *metheksis* l'un (to hen). De plus, comme on le verra à sa suite, notre argumentation ne se sera pas déroulée sur parties. De plus, Proclus mentionne également les commentaires de ceux qu'il considère

So assuming plurality devoid of unity, he constructs his refutation in direct confrontation with their own opinion. Parmenides himself makes this clear in the hypotheses, by the fact that only by assuming the many as separated from the One is he able to show that the same thing is like and unlike. », « [724 – 725] πείθει δὲ ὑπόθεσιν λαβὼν ἐκείνοις ἀρέσκουσάν, τὴν τὰ πολλὰ τοῦ ἑνὸς ἄμοιρα τιθέμενεν· οὕτω γὰρ ὁ ἐκείνων λόγος εὐεξέλεγκτος, ἐπεὶ, εἴγε τὰ πολλὰ τίθοντο ὁ μετὰ τοῦ ἑνὸς, οὕτω διὰ ταῦτα ἐλέγχοντο ἄν. Ταῦτ' οὖν πολλὰ παραλαβὼν τὰ ἐστερημένα τοῦ ἑνὸς, ποιεῖται τοὺς ἐλέγχους κατὰ δόξαν τὴν ἐκείνων ἀπαντῶν. Δηλοῖ δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Παρμενίδης ἐν ταῖς ὑποθέσει7, μὴ ἄλλως τὸ αὐτὸ δεῖξαι δυναθεῖς ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον ἢ τὰ πολλὰ κεχωρισμένα τοῦ ἑνὸς λαβὼν· ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἐν ἐκείνοις ἔσται φανερόν. »

²⁴ **Ibid.**, p. 103. « How, then, and in what way are these pluralities, if they are devoid of unity, and by the very fact that they have no share in unity, both like and unlike. It is because things that have no share in unity and sameness are unlike one another; and again they have a common character by this very fact of not participating in a *one*, and things that have something identical in common are like. So that the same things are both like and unlike. Consequently, if the many have no share in unity, by this very fact (I mean their lack of participation in unity) they will be both like and unlike – like, as having this common character, and unlike, as not having a common character. They are unlike because they are so characterized as not to share in *one*; so that the same things are both like and unlike. In short, their having nothing in common is common to them, so that the thesis refutes itself. », « [726] Πῶς δὲ καὶ τίνα τρόπον τὰ πολλὰ ταῦτα, εἰ ἔρημα ἐστὶ τοῦ ἑνὸς, καθὼς οὐ μετέχει τοῦ ἑνὸς, [ὅμοια καὶ2] ἀνόμοιά ἐστι; τὰ γὰρ ἑνὸς καὶ ταῦτο μὴ μετέχοντα ἀνόμοιά ἐστιν ἀλλήλοις, καὶ πάλιν κατ' αὐτὸ τοῦτο κοινώνει ἀλλήλοις, καθὼς οὐ μετέχει τοῦ ἑνὸς· τὰ δὲ κοινὸν τι ἔχοντα καὶ ταῦτὸν ὅμοια ἐστίν, ὥστε τὰ αὐτὰ καὶ ὅμοια καὶ ἀνόμοιά ἐστίν. Εἰ ἄρα πολλὰ ἐστὶν ἑνὸς ἀμέτοχα, καθ' ἑνὸς δὲ τοῦτο, τὴν ἀμεθεξίαν λέγω τοῦ ἑνὸς, καὶ ὅμοια ἐστὶ καὶ ἀνόμοια· ὥς μὲν κοινὸν αὐτὸ ἔχοντα ὅμοια, ὥς δὲ μὴ ἔχοντα ἀνόμοια· διότι μὲν γὰρ αὐτὸ τοῦτο πέπονθε τὸ ἑνὸς μὴ μετέχειν, ἀνόμοιά ἐστι· διότι δὲ κοινὸν αὐτοῖς τὸ μηδὲν ἔχειν κοινὸν, ὅμοιά ἐστιν· ὅλως γὰρ αὐτὸ τὸ μηδὲν ἔχειν κοινὸν, αὐτὸ κοινὸν ἐστὶν αὐτοῖς, ὥστε αὐτὸς ἑαυτὸν ὁ λόγος ἀνῆρηκε. »

comme l'autorité sur cet argument. Nous apprenons que ces autorités ont lu cet argument comme suit: « *Si les choses qui sont [onta] sont nombreuses, dans la mesure où ils sont supposés être nombreux, ils sont probablement dissemblables les uns des autres et, dans cette mesure, sont dissemblables: mais dans la mesure où ils sont comme ils sont, dans la mesure où ils ont un point commun et les choses qui ont quelque chose en commun se ressemblent.* »²⁵. On peut voir que la lecture de ces autorités s'est poursuivie à travers *ta onta* (τὰ ὄντα). Mais nous ne lirons pas l'argument par *ta onta*.

Une autre interprétation est la propre interprétation de Cornford, qu'est la suivante: « *Si les choses sont nombreuses, elles doivent être à la fois homogènes et hétérogènes. Pour chacun d'eux doit être un, et ce qu'est un est homogène; ils sont donc homogènes. Mais s'ils sont nombreux, ils doivent pouvoir être distingués et, par conséquent, dissemblables les uns des autres, ils sont donc hétérogènes.* »²⁶. Mais nous allons essayer de montrer que l'argument de Zenon n'est pas basé sur la multiplicité numérique et le genre.

Simplicius interprète ce passage de Zénon différemment. Il a interprété l'argument en termes de limité (peperasmenon) et d'illimité (apeiron). Simplicius lit l'argument comme ceci: « *S'il y a beaucoup de choses, il est nécessaire qu'elles soient tout autant, et ni plus ni moins que cela. Mais s'ils sont aussi nombreux qu'ils le sont, ils seront limités [peperasmenon]. S'il y a beaucoup de choses, les choses qui sont sont illimitées. Car il y a toujours d'autres entre les choses qui sont, et encore entre celles-ci. Et ainsi les choses sont illimitées [apeiron]* »²⁷. Mais, notre lecture ne sera pas suivie par les notions de limité et illimité. Car, de plus, on verra que Simplicius continue la

²⁵ Francis Macdonald Cornford, **Plato and Parmenides**, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., London, 1958, p. 68. « if things that are (ὄντα) are many, in so far as they are said to be many, presumably they differ from one another and to that extent are unlike: but in so far as they are like, far they have being in common and things which have something in common are alike. »

²⁶ **Ibid.**, « If things are many, they must be both homogeneous and heterogeneous. For each of them must be one, and what is one is homogeneous; therefore they are homogeneous. But, if they are many, they must be distinguishable, and therefore unlike one another, therefore they are heterogeneous. »

²⁷ Simplicius, **Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria**, Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1882, DK Fr. 3, 140, 28. « εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὕτε πλείονα αὐτῶν οὕτε ἐλάττωνα. εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστίν ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἴη. εἰ πολλά ἐστίν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν· ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξύ τῶν ὄντων ἐστὶ, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξύ. καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστὶ. καὶ οὕτως μὲν τὸ κατὰ τὸ πλῆθος ἄπειρον ἐκ τῆς διχοτομίας ἔδειξε. »

discussion sur ceux qui sont plusieurs, pas les plusieurs eux-mêmes (*polla auta*). On doit donc commencer par élucider ce que dit l'argument de Zénon.

La section, comme au-dessus indiqué, commence par l'hypothèse que « *Si les choses sont plusieurs* [*ei polla esti ta onta*], *il s'ensuit, dis-tu, qu'elles ne peuvent manquer d'être à la fois semblables et dissemblables* [*hos ara dei auta homoia te einai kai anomia*] », et l'aboutit à résultat que « *Donc, s'il est impossible que ce qu'est dissemblable soit semblable et ce qu'est semblable soit dissemblable* [*oukoun ei adunaton ta te anomia homoia einai kai ta homoia anomia*], *n'est-il pas aussi absolument impossible que les choses soient plusieurs* [*adunaton dê kai polla einai*] »²⁸. Ici, une hypothèse, donc est exprimé comme « *polla esti ta onta* » mais cette expression, à la fois comme sera expliqué ci-dessous et grammaticalement peut être posé comme « *ta onta esti polla* ». Après, cette conclusion est exprimée comme « *adunaton polla einai* ». Alors que dans le premier, *einai* se base sur *polla*, dans le deuxième, *polla* se base sur *einai*. Ainsi donc, la chose dont on dit apparaît glissement. Ici, en dépit de différence en tant que prédicat, nous lisons en montrant qu'il n'y a pas de glissement dans l'argument.

Tout d'abord, il est nécessaire de décider si *esti* dans l'expression « *ta onta esti polla* » est lié à *ta onta* ou *polla* ou aux deux. Dans la suite de l'argument, on voit que *ta onta* est exprimé comme aussi *to on* et *to pan*. Cependant, notre étude ne précise pas si *ta onta* peut ou non être considéré comme *to pan*. En outre, comme sera indiqué dans la suite du dialogue de Parménide, *esti* est attribué à *ta onta* ou *to on*.²⁹ Pour cette raison, l'hypothèse peut être posée en tant que *ta onta polla*. De même, *einai polla*

²⁸ Dorénavant, après que le terme correspondant français ait été donné, notre discussion se poursuivra en termes grecs.

²⁹ Ce qu'on attribue à quelque chose est cette essence. *Ibid.*, p. 140-141. « Il y aurait donc aussi un être de cet un qui ne serait pas à cet un; sinon, en effet cet être ne serait pas l'être de cet un, et ce dernier, l'un, ne participerait même pas à l'être. En fait, cela reviendrait au même de dire: 'il est un' que de dire: 'l'un est un' » ; « [142b7-c2] οὐκοῦν καὶ ἡ οὐσία τοῦ ἐνὸς εἶη ἂν οὐ ταὐτόν οὔσα τῷ ἐνί: οὐ γὰρ ἂν ἐκείνη ἦν ἐκείνου οὐσία, οὐδ' ἂν ἐκεῖνο, τὸ ἐν, ἐκείνης μετεῖχεν, ἀλλ' ὁμοιον ἂν ἦν λέγειν ἐν τε εἶναι καὶ ἐν ἐν. νῦν δὲ οὐχ αὐτὴ ἐστὶν ἡ ὑπόθεσις, εἰ ἐν ἐν » [*Ibid.*, p. 252.]

Ibid., p. 144-145 « Par voie de conséquence, si l'être est un chose et si l'un est une chose différente, ce n'est ni en tant qu'un que l'un est différent de l'être ni en tant qu'être que l'être est autre chose que l'un, mais c'est par la différence, c'est-à-dire par la altérité, qu'ils sont différents l'un de l'autre. De sorte que la différence, ce n'est pas la même chose que l'un et que l'être. » ; « [143b1-7] ἴδωμεν δὴ: ἄλλο τι ἕτερον μὲν ἀνάγκη τὴν οὐσίαν αὐτοῦ εἶναι, ἕτερον δὲ αὐτό, εἴπερ μὴ οὐσία τὸ ἐν, ἀλλ' ὥς ἐν οὐσίας μετέσχευ. οὐκοῦν εἰ ἕτερον μὲν ἡ οὐσία, ἕτερον δὲ τὸ ἐν, οὔτε τῷ ἐν τὸ ἐν τῆς οὐσίας ἕτερον οὔτε τῷ οὐσία εἶναι ἡ οὐσία τοῦ ἐνὸς ἄλλο, ἀλλὰ τῷ ἐτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ ἕτερα ἀλλήλων. ὥστε οὐ ταὐτόν ἐστιν οὔτε τῷ ἐνί οὔτε τῇ οὐσίᾳ τὸ ἕτερον. » [*Ibid.*, p. 254.]

peut être posé en tant que *ta onta polla*, en outre, *polla einai* en tant que *ta onta polla*. Car, alors que *polla einai* est posé, il n'est pas nécessaire de lui attribuer *to on* ou *ta onta*. À savoir, du fait que *ta onta* devrait être posé en tant que sujet, dans l'expression de *polla einai*, le sujet encore est *ta onta*. Par conséquent, il n'y a pas de glissement dans l'argument et, la lecture qu'il n'y a pas de différence parmi *ta onta esti polla*, *polla einai* et *einai polla* convient à la suite du texte. C'est ainsi vu que *polla* devra être posé comme prédicat.

En relation avec ceux-là, comment interpréter *auta* dans l'expression de « ὥς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὁμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια »³⁰ est important. Car, selon cette réponse, nous pourrions répondre à la question de savoir comment traiter *einai*. Alors, *auta* doit être interprété *polla auta* plutôt que *ta onta auta*. Ainsi donc, dans les expressions de « ὥς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὁμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια » et de « οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὁμοια οὔτε τὰ ὁμοια ἀνόμοια οἷόν τε εἶναι »³¹, vu que ce qui devrait être traité est l'essence (fusus)³² du *polla*, l'argument ne sera pas suivi du lien entre *polla* et *esti*. Et, il n'y aura pas de discussion sur *einai*.³³ Alors, si l'on nous demande les questions que est-il impossible (adunaton) que la pluralité en soi (*polla auta*) soit semblable et dissemblable (*polla auta homoia kai anomioia [einai] adunaton*). À savoir, *adunaton* suit-il³⁴ *polla einai*; sinon, vu que *polla auta* suit³⁵ ressemblance (*homoion*) et dissemblance (*anomoion*), aussi est-*polla einai* impossible, alors, nous pensons que cette dernière lecture est plus appropriée à la suite de du dialogue. Ainsi, il est *polla auta adunaton* et du fait que *polla auta* impliqué *adunaton* dans soi-même, *polla* ne pourrait être attribué à *ta onta*. À savoir que ce sont *to anomoion homoion adunaton* et *to homoion anomoion adunaton*. De plus, vu que Zénon pose les deux contradictions³⁶ (*homoion kai*

³⁰ *Ibid.*, p. 88. « il s'ensuit, dis-tu, qu'elles ne peuvent manquer d'être à la fois semblables et dissemblables »

³¹ *Ibid.*, « il n'est possible, en effet, ni que ce qu'est dissemblable soit semblable ni que ce qu'est semblable soit dissemblable »

³² φύσις: nature du corps, forme, traits, taille, attitude, nature, substances des choses, constitution générale des choses. « φύσις » a différents usages, mais, nous allons utiliser le terme « essence » pour signifier « *ti esti* (ce qu'il est) ».

³³ C'est pourquoi, pour ce contexte au-dessus mentionné, les termes d'*esti* et *einai* seront indiqués entre crochets.

³⁴ Ici, cette verbe de suivre (συμβαίνω) est utilisée pour signifier la conclusion logique utilisé comme dans [128d2].

³⁵ Ici, cette verbe de suivre (συμβαίνω) est utilisée pour signifier accompagner, s'harmoniser avec ou se tenir debout.

³⁶ ἐναντία

anomoion) en suivant³⁷ *polla auta*, en d'autres termes c'est *polla auta homoia kai anomoia*, alors, vu que c'est *polla auta adunaton*, une lecture sous la forme de *polla einai adunaton* est conforme. Et donc, du fait que *polla auta* est impossible (*adunatos*), pour les raisons mentionnées ci-dessus, l'expression de *ta onta [esti] polla* aussi est *adunaton*. En outre, Zénon accepte l'expression de « *les choses ne sont pas plusieurs* »³⁸, et afin de l'acception, il faut y avoir des hypothèses telles que « *le possible est* »³⁹ et « *l'impossible n'est pas* »⁴⁰. Par conséquent, Zénon, selon notre étude, précise les hypothèses qu'il est impossible (*adunaton*) que de deux essences contraires (*homoios kai anomios*) suivent⁴¹ l'essence de la même chose (*polla auta*) et que l'impossible (*polla auta*) ne puisse attribuée à l'être (*einai*).

Ainsi, on voit que l'essence (*fusis*) du *polla* est importante. Car, *adunaton* procède de cette essence. De plus, Socrate indique que tandis que Parménide prouve l'hypothèse d'*hen einai to pan*⁴², Zénon, en faisant contrairement la même chose, prouve l'hypothèse de *ou polla einai*⁴³. Puis, Zénon accepte que les arguments aient pour but d'aider aux arguments du Parménide.⁴⁴ En ce moment, compte tenu du fait que Socrate indique en [127e12-128], on constate qu'il n'y a pas de différence entre les arguments que Zenon a déjà montrés et les arguments exprimés dans ce texte. Donc, l'expression qui a été posée comme « *ou polla esti* » devrait être lire comme « *polla ouk esti* ». Car comme mentionné au-dessus, deux hypothèses opposées, que Socrate a énoncées et que ont été acceptées par Zénon, sont « *polla [esti] ta onta* » et « *to on [esti] hen* ». Mais ici, Zénon indique qu'il lui-même ne passe pas de « *polla [esti] ta onta* » qu'est *adunaton* à « *hen [esti] to on* », seulement, en étant tout aussi opposé à ceux qui trouvent des résultats ridicules en termes d'arguments et des contradictions en termes d'argument lui-même, essaie de montrer que des résultats plus ridicules découlent de l'hypothèse de « *polla [esti]* ».⁴⁵ Socrate affirme ainsi que Zénon, dans

³⁷ Cette verbe de suivre (συμβαίνω) est utilisée pour signifier *accompagner*, *s'harmoniser avec* ou *se tenir debout*.

³⁸ *Ibid.*, p. 88. « [127e15] οὐκ ἔστι πολλά » [*Ibid.*, p. 202.]

³⁹ τὸ δυνατόν ἐστιν

⁴⁰ τὸ ἀδύνατον οὐκ ἐστιν

⁴¹ Ici, cette verbe de suivre (συμβαίνω) est utilisée pour signifier *accompagner*, *s'harmoniser avec* ou *se tenir debout*.

⁴² *Ibid.*, p. 89. « *l'univers est un* » ; « [128b] ἐν εἶναι τὸ πᾶν » [*Ibid.*, p. 204.]

⁴³ *Ibid.*, « *les choses ne sont pas plusieurs* » ; « [128b4] οὐ πολλά εἶναι » [*Ibid.*]

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 89-90.

cette opposition, accepte l'essence du *polla auta* en tant que la contradiction (*enentia*) d'*hen* qui Parménide a mentionné et poursuit son argumentation sur « *hen [esti]* ». ⁴⁶ Nous avons mentionné précédemment que Zénon avait tiré l'impossibilité de *polla auta* et non de l'association de *polla auta* avec *einai*. Cependant, jusqu'à présent, l'essence du *polla auta* qui a été posé comme contraire n'est pas donnée. On seulement a *polla auta* et en priorité, il nous faut examiner cette essence (*fusis*). En outre, on a dit que vu qu'à la fois *homoion* et *anomoion* comme contraires suivent ⁴⁷ *polla auta*, *polla auta* est impossible (*adunaton*). Pour cette raison, il est nécessaire d'indiquer que l'argument avance sous l'hypothèse que deux essences contraires (*enentia*) ne peuvent être tirés de l'essence de la même chose, ou bien dans l'essence de la même chose, il n'y a pas deux essences contraires. Donc, Zénon doit avoir établi l'essence du *polla auta* de sorte que cette essence soit suivie de deux essences contraires et *adunaton* provienne de *polla auta*. Il convient également de noter que Zénon procède de *polla auta* sans s'appliquer à l'essence du *hen* (l'un). Cependant, si *polla auta* ne sont pas posé comme contraire à *hen auta*, aucune relation ne peut être établie entr'eux. Alors, ils restent comme *polla polla* et *hen hen* ⁴⁸, donc, rien d'autre ne peut être dire qu'ils sont contraires et l'un n'est pas l'essence de l'autre.

Ainsi, à l'occasion de ce qui a été mentionné, on peut voir que la question qui doit être abordée ici est de savoir comment adopter l'essence du *polla auta* pour que des conclusions proviennent de *polla auta*, c'est-à-dire non pas de ce à lequel *polla* est attribué. Donc, si l'on traite de *polla auta*, il nous faut le continuer sur le terme de *partie* (*meros*) ⁴⁹. À savoir que si l'essence du *hen* est posé comme indivisible (*adiaireton*) ⁵⁰, contrairement à celui, l'essence du *polla auta* peut être posé comme divisible (*diaireton*) ⁵¹. Donc, en référence à *polla polla*, il est possible que l'essence du *polla auta* puisse être posée comme *polla auta diaireton*. Alors, pas explicitement indiqué, il est nécessaire de lire ce qu'est indiqué par *polla auta* comme *meriston [esti]*

⁴⁶ À part, on a voit que « Alors que Parménide dit: il est un [τὸ ἓν], Zenon dit: Elles ne sont pas plusieurs [μὴ πολλά], et chacun de votre côté vous vous exprimez, en ayant l'air de ne dire rien de pareil, alors que, tant s'en faut, vous dites la même chose. » *Ibid.*, p. 89.

⁴⁷ Ici, cette verbe de suivre (συμβαίνω) est utilisée pour signifier *accompagner, s'harmoniser avec* ou *se tenir debout*.

⁴⁸ πολλά πολλά et ἓν ἓν

⁴⁹ μέρος: *partie*

⁵⁰ ἀδιαίρετον: adjectif, singulier, neutre, nominatif du ἀδιαίρετος: *indivisible*

⁵¹ διαίρετόν: adjectif, singulier, neutre, nominatif du διαίρετός: *divisible*

(partiel [est])⁵² et *diaforon* (différent)⁵³, et de lire *meriston* comme *diaireton*. Cependant, ici, l'argument se poursuivra sans individuellement poser les parties (meros) en tant que *hen to meros* (la partie qui [est] un). Donc, ce qu'il nous faut le comprendre, c'est le divisé ou le divisible (to *diaireton*). À savoir que le divisible (to *diaireton*) ne peut être posé comme divisible (*diaireton*) à *hen to ti*⁵⁴. De plus, *polla auta* ne sera pas lu comme ayant des parties (meros), mais sera lu comme [étant] partiel (meristos). Comme toujours divisé (aei *diaireton*), aucun de meros ne est *hen*. Du fait que *polla auta* est *diaireton*, il devrait être divisé (*diaireton*) à l'infini, pas indivisible (*adiaireton*). À savoir qu'il n'est pas divisible (*diaireton*) à les indivisibles (*ta adiaireta*). Nous pouvons donc dire que nous parlons de quelque chose qu'est toujours divisé (aei *diaireton*) et différent (*diaforon*), à savoir qu'il n'y a pas d'aspect commun. Pour cette raison, la question ici n'est pas la division (*diaireton*) de quelque chose (*polla auta*), mais aussi quand il est divisé (*diaireton*), ses parties (meros) ne sont pas unes (*hen*), c'est-à-dire, il ne devrait pas être lu comme [étant] *polla* et [étant] ses parties (meros). Ce n'est pas plus ou manquant que le partiel [est] (to *meriston*). Par conséquent, il est nécessaire de faire le discours en fonction du partiel [est] (to *meriston*), pas les parties (meros). Si le argument avait eu lieu sur les parties (meros), il devrait être soutenu par les fragmenté et les relations de ces parties (meros) entre elles, par exemple, semblable (*homoion*) selon quelque chose ou dissemblable (*anomoion*) selon quelque chose. On peut dire que Zénon n'a pas établi un tel argument ici, mais il a avancé son argument en posant la question de savoir ce qui découle de ce qu'est divisé (*diaireton*). Donc, lorsque *polla auta* est pris, cela montre qu'il est nécessaire d'établir les contraires (*enantia*) comme *lui-même par lui-même semblable* (*auto kath' hautō homoion*)⁵⁵ et *lui-même par lui-même dissemblable* (*auto kath' hautō anomoion*)⁵⁶ et la séparation doit être établi à partir du début. En d'autres termes, il est nécessaire de le lire que en *polla auta*, *anomoion* provient de *diaireton/diaforon* [étant], et que chaque partie [est] toujours divisible/différente (aei *diaireton/diaforon*). Alors, on a vu que s'il [est] *polla auta*, il [est] toujours divisible/différent, et s'il n'y a donc pas d'aspect commun, il [est] *anomoion*, si c'est le cas, donc, l'absence d'un aspect

⁵² μεριστόν: adjectif, singulier, neutre, nominatif du μεριστός: *partiel*

⁵³ διάφορον: adjectif, singulier, neutre, nominatif du διάφορος: *différent*

⁵⁴ la chose un

⁵⁵ αὐτὸ καθ' αὐτὸ ὅμοιος

⁵⁶ αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἀνόμοιος

commun est lui-même commune. À savoir, puisque chaque partie (meros) ne [est] différente que de l'autre, *homoion* provient à partir de *anomoion*.

Donc, l'argument peut être établi que les deux contradictions (enantia)⁵⁷ proviennent de *polla auta*. Alors, on peut dire qu'il relie la condition de *diaireton* à *homoion* et *anomoion*. À savoir que au départ, il a été établi comme *polla diaireton*, c'est-à-dire, eu égard à la division il [est] divisé. S'il [est] divisé, il [est] *diaforon*, si c'est le cas, il [est] *anomoion*, et s'il aussi [est] *anomoion*, donc il [est] l'autre (to heteron)⁵⁸. Il semble que ces conditions évoluent vers le « les genres supérieurs » (megiste genê)⁵⁹. Ils ne sont pas évolués vers « les genres supérieurs »⁶⁰ et ils sont restés au niveau *omoios kai anomoion*. Sinon, l'hypothèse de *polla auta* passerait aux genres supérieurs. Cependant, on peut voir que l'argument ne procède que en lien avec les genres *homoion et anomoion*. Mais si l'argument procédait dans la direction opposée, Zénon n'aurait pas parlé de *polla auta* mais de « les choses dont nous disons qu'elles sont multiples » (talla ha polla kaloumen)⁶¹. Par conséquent, dans l'hypothèse de *polla auta*, on essaie de le prendre avec les arguments *tauton kai heteron* et *homoion kai anomoion*. Ainsi, sans rien ajouter à l'essence du *polla auta*, on peut expliquer ce qui provient de cette essence⁶².

Socrate commence ensuite par le passage dans lequel Socrate discute de l'argument de Zénon: « Mais dis-moi ceci. Ne partages-tu pas ces convictions: il y a [einaï] une Forme [eidos]⁶³ en soi [lui-même par lui-même, auto kath' hauto]⁶⁴ de la Ressemblance [homoion]; une telle Forme a pour contraire, ce qu'est la Dissemblance

⁵⁷ omoios kai anomoios

⁵⁸ τὸ ἕτερον: adjectif, singulier, neutre, nominatif du ἕτερος: l'autre

⁵⁹ « Platon, **Le Sophiste**, Traduction inédite, introduction et notes par Nestor L. Cordero, Paris: GF Flammarion, 1993, p. 170-175 [254b-55a] »

⁶⁰ C'est-à-dire: τὸ ταὐτόν καὶ τὸ ἕτερον

⁶¹ Platon, **Parménide**, p. 90. « [129a2] τὰλλα ἃ πολλὰ καλοῦμεν » [Ibid., p. 206.]

⁶² Pour la reconstruction de l'argument de Zénon, voir aussi: Ergün Ahmet Akça, **One is: A Reading of Plato's Parmenides in Respect of Parmenides' Poem**, İstanbul: Boğaziçi University, 2007, p. 101-111.

⁶³ Ce qu'est vu, forme, figure. Après cela, cette expression sera exprimée comme *eidos*

⁶⁴ Cette expression a différentes significations. Premièrement, quelque chose est *auto kath' hauto* si elle est séparée d'autres choses ou si elle est considérée seule. Deuxièmement, quelque chose est *auto kath' hauto* si elle est elle-même responsable de son propre être, indépendamment d'autres choses. Lorsque l'expression est comprise de cette manière, *kath' hauto* signifie *en vertu de ou à cause de lui-même*. Après cela, cette expression sera exprimée sous la forme *auto kath' hauto*.

[anomoion]; *les choses* [talla]⁶⁵ *dont nous disons* [polla kaloumen] *qu'elles sont multiples, moi, toi ou autre chose, participent* [metalambanein]⁶⁶ *à ces deux Formes qui sont véritablement;* »⁶⁷. Comme on voit, Socrate indique que Zénon pose *homoion* et *anomoion* comme *auto kath' hauto* contraire [enantia]. D'ailleurs, il suggère de les accepter comme *eidos*. Alors, on pourrait indiquer que les contradictions peuvent être posés comme *auto kath' hauto homoion eidos* et *auto kath' hauto anomoion eidos*. Mais, l'argument n'a pas continué comme cela. À savoir que l'argument n'a pas commencé par accepter *auto kath' hauto eidos*. Si cela avait commencé ainsi, ils seraient acceptés comme *eidē*⁶⁸ opposés et se seraient posés comme *eidē* contraires. Mais l'argument commence par *être* (einaï)⁶⁹. Quand les contraires *autē kath' hautē*⁷⁰ sont posés avec *einaï*, en fait, ce qu'est fait, c'est accepter *auto kath' hauto on ti*⁷¹. Ainsi, on précise que Socrate le pose en tant qu'hypothèse. Car, par la suite, il les pose en tant que *ces deux étants* (toutoin duoin ontoin)⁷². À savoir que *autē kath' hautē* contraires a été posés comme les deux *to on*. Donc, ici, pour la suite de l'argument, déterminer l'emploi d'*einaï* est important. Mais, on doit utiliser l'expression d'*einaï* avec précaution. Car, Socrate n'avance pas en mettant l'accent sur *einaï*. En dépit des expressions d'*einaï* ou *on/ta*, l'argument ne se développe pas en tant que « *ils sont et ce qu'ils sont* » (ousia)⁷³. Ainsi, Socrate a commencé par poser les deux contraires (enantia) comme *auto kath' hauto on ti* séparé l'un de l'autre, puis les dit comme *eidos*, par conséquent on a posé les *enantia autē kath' hautē eidē onta tina*. Pour cette raison, on voit que Socrate a commencé cette section par une hypothèse d'*eidos* et le commencement est important. Puis, on a vu qu'il a dit « *les choses dont nous disons qu'elles sont multiples* » (polla kaloumen)⁷⁴ comme *talla*⁷⁵ et indique que ces *talla* se

⁶⁵ Τι: singulier, neutre, nominatif du τις: *quelque chose*

⁶⁶ μεταλαμβάνω

⁶⁷ **Ibid.**, « [128d8-e4] τόδε δέ μοι εἶπέ: οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος τι ὁμοιότητος, καὶ τῷ τοιούτῳ αὖ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον: τούτοις δὲ δυοῖν ὄντοις καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τᾶλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν » [**Ibid.**]

⁶⁸ εἶδη: pluriel, neutre, nominatif du εἶδος (eidos)

⁶⁹ οὐ νομίζεις εἶναι (ou nomizeis einaï)

⁷⁰ Autē kath' hautē (αὐτὴ καθ' αὐτή): pluriel, neutre, nominatif d'*auto kath' hauto*

⁷¹ ὄν: participe présent, singulier, neutre, nominatif du εἶναι: *étant*; ὄντα: participe présent, pluriel, neutre, nominatif du εἶναι: *étants*

⁷² « [129a2] τούτοις δυοῖν ὄντοις » [**Ibid.**]

⁷³ οὐσία

⁷⁴ Après cela, cette expression sera exprimée sous la forme *polla kaloumen*

⁷⁵ τᾶλλα: adjectif, neutre, pluriel, nominatif du ἄλλος: *des choses différentes*

rapportent à susdits *enantia eidê* avec le verbe *metalambanô*⁷⁶. À sa suite, Socrate continue en indiquant *polla kaloumen* et *talla* comme *metalambanonta*⁷⁷ qui *metalambanô*: « *et c'est parce qu'elles participent à [metalambanô] la Ressemblance et dans mesure où elles en participent que les choses [metalambanonta] qui participent à la Ressemblance sont [gignesthai] semblables, tandis que les choses qui participent à la Dissemblance dissemblables, et que celles qui participent aux Formes à la fois sont à la fois semblables et semblables* »⁷⁸ just après interroge: « *Or, même si toutes choses [panta]⁷⁹ participent [metalambanô] de ces deux Formes qui sont des contraires [enantiôn ontôn], même si, du fait qu'elles participent [metekhôn] à ces deux Formes, toutes sont à la fois mutuellement [auta hautois] semblables et dissemblables, qu'y a-t-il d'étonnant à cela?* »⁸⁰. Ainsi Socrate précise: « *Certes, si montrait que les choses qui sont Semblables [auta ta homoiia] en deviennent [gignesthai] dissemblables [anomoia] ou que les Dissemblables [auta ta anomoia] deviennent semblables [homoiia], cela, je pense, serait un prodige. Mais, si ce sont les choses [metekhonta] qui participent à ces deux Formes qu'on montre affectées [paskhôn] de ces deux caractères, pour moi il n'y a rien là, Zénon, qui paraisse étrange* »⁸¹.

⁷⁶ Après cela, les termes *μεταλαμβάνω* (*metalambanô*) et *μετέχω* (*metekhôn*), exprimés sous forme d'engagement avec *eidê* dans le texte, seront utilisés comme *se rapporter à*. De plus, des expressions telles que *μετάληψις* (*metalepsis*) et *μέθεξις* (*metheksis*), qui sont les noms de ces verbes et qui n'expriment que cet engagement, seront également utilisées comme *relation*. Du fait que la distinction entr'eux n'est pas donnée et l'essence de ces expressions aussi n'est pas déterminée, la distinction ne sera pas faite et les expressions seront exprimées comme *relation*. Parce que le dialogue est discuté non pas sur l'essence de cette *relation* mais sur ce que cette essence ne peut être. C'est pourquoi nous n'utiliserons pas les expressions *participer à* et *participation* dans la étude.

⁷⁷ *μεταλαμβάνοντα*: participe, pluriel, neutre, nominatif du *μεταλαμβάνω*: *des choses se rapportant à*; quant à *μεταλαμβάνων*: participe, singulier, neutre, nominatif du *μεταλαμβάνω*: *une chose se rapportant à*. Et de même, pour le verbe *μετέχω*, *μετέχοντα* (*metekhonta*) en participe, pluriel, neutre, nominatif; quant à *μετέχων* (*metekhôn*) en participe, singulier, neutre, nominatif. Après cela, ces expressions sera exprimées sous les formes *metalambanon/ta* et *metekhôn/ta*. En outre, au sens large, si l'on indique des *eidê* dans *metalambanonta*, ils sont cités comme ceux qui sont vus ou reconnus, et Socrate cite *autê kath'hautê eidê* qui correspondent à ceux qui sont vus ou reconnus. De plus, *eidos* peut être exprimé comme essence (*fusis*) à n'importe quel niveau.

⁷⁸ **Ibid.**, « [129a4-7] καὶ τὰ μὲν τῆς ὁμοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίνεσθαι ταύτη τε καὶ κατὰ τοσοῦτον ὅσον ἂν μεταλαμβάνῃ, τὰ δὲ τῆς ἀνομοιότητος ἀνόμοια, τὰ δὲ ἀμφοτέρων ἀμφοτέρα; εἰ δὲ καὶ πάντα ἐναντίων ὄντων ἀμφοτέρων μεταλαμβάνει, καὶ ἔστι τῷ μετέχειν ἀμφοῖν ὁμοία τε καὶ ἀνόμοια αὐτὰ αὐτοῖς, τί θαυμαστόν; » [**Ibid.**]

⁷⁹ *metalambanonta*

⁸⁰ **Ibid.**, « [129a8-129b] εἰ δὲ καὶ πάντα ἐναντίων ὄντων ἀμφοτέρων μεταλαμβάνει, καὶ ἔστι τῷ μετέχειν ἀμφοῖν ὁμοία τε καὶ ἀνόμοια αὐτὰ αὐτοῖς, τί θαυμαστόν; » [**Ibid.**]

⁸¹ **Ibid.**, p. 90-91. « [129b1-6] εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὁμοία τις ἀπέφαινε ἀνόμοια γινόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὅμοια, τέρας ἂν οἶμαι ἦν: εἰ δὲ τὰ τούτων μετέχοντα ἀμφοτέρων ἀμφοτέρα ἀποφαίνει πεπονθότα, οὐδὲν ἔμοιγε, ὦ Ζήνων, ἄτοπον δοκεῖ » [**Ibid.**]

Alors, Socrate pose l'hypothèse que *polla kaloumen* est un niveau autre que le niveau d'*eidos* qu'il a posé comme *auto kath' hauta on ti*, d'ailleurs le désigne comme *metalambanonta*⁸². Donc, il est possible de poser *polla kaloumen* comme « *metalambanonta esti ta onta* ». Mais, d'abord, il faut le poser comme « *metalambanon esti to on* ». Car quand il a commencé à parler d'*eidos*, *eidê* dont il a premièrement parlés sont *eidos d'homoion* et *eidos d'anomoion*. En outre, il les a posé comme *enantia onta*⁸³ mais n'a pas posé *ta polla* comme *eidos*. Puis, la deuxième hypothèse est *metalepsis* et quant à le niveau de *metalambanon*, en se rapportant à (metalambanô) *eidê*, il est les devenu (gignesthai) et a eu ses noms. Alors, à ce stade, on peut dire ici que c'est une hypothèse binaire; la chose, quoi qu'elle soit, se rapporté à *eidos* et peut se rapporter à *eidê* différents. De cette manière, si ces *eidê* sont contraires (*enantia*), en se rapportant à *eidê* contraires il peut à la fois devenir les deux.

Quant à l'autre hypothèse, *metalambanon* qui se rapporte à (metalambanô) *eidos* a ce nom à cause de sa *metalepsis*. Donc, dans ce contexte, une autre hypothèse de Socrate est vue que avant *ta onta* c'est de poser *to on* comme *metalambanon*. Lorsque de telles hypothèses sont formulées, il est nécessaire de se rapporter à *eidos de pluralité* pour être *ta onta polla*. Cependant, dans cette partie du texte, il est nécessaire de considérer le niveau de *metalambanon* ou *metalambanonta* relativement. Parce que *metalambanon* peut être posé de deux manières; avec cette expression, soit il est indiqué avant *metalepsis*, soit *metalambanon* est indiqué eu égard à *metalepsis* à un *eidos*. Si l'on doit parler de *metalambanon* avant *metalepsis* et *metalambanon*, après *metalepsis*, devient ce qu'*eidos* est, donc, *metalambanon* qu'est avant *metalepsis* doit être séparé d'*eidos*. Par exemple, il devra être séparé d'*eidos de ressemblance* avant qu'il ne se soit rapporté à un *eidos de ressemblance*. Alors, avant que *metalambanon*, quoi qu'il en soit, ne se rapporte à (metalambanô) *eidos* il faudra qu'il soit autre chose qu'il est, et cela continuera à l'infini. Mais la lecture à faire ici est que *metalambanon* est posé après *metalepsis* et que *metalambanon* sous le rapport de *metalepsis*. Car, comme on a vu, *metalambanon* a devenu (gignesthai)⁸⁴ *homoion* après qu'il se

⁸² « [129a5-6] μεταλαμβάνοντα » [Ibid.]

⁸³ les étants contraires

⁸⁴ γίγνεσθαι: cela ne devrait pas se lire comme un genèse absolu. On parle d'une genèse au regard d'être déterminé (ὁριστὸν). Parce qu'il n'y a aucune mention d'une *metalepsis* avec *to on* dans le texte. Ce que quelque chose a des relations (*metalepsis*) avec *auta kath' hauta onta*, ne signifie pas que cette chose a

rapporte à *eidos de ressemblance*. Comme mentionné, on a posé ce niveau en tant que *metalambanon*. Mais si l'on parle de ce niveau comme *polla kaloumen* et *homoion* et *anomoion* sont des corrélations, au moins, deux choses (τινα) sont nécessaires à ce niveau (en *metalambanon*). Ainsi, pour que on pose *metalambanon* qui se rapportant à *homoion* ou *anomoion*, premièrement il est nécessaire de se rapporter à (metalambanô) *eidos de pluralité*. Étant donné que *metalambanon* a *metalepsis* à *eidos de pluralité*, ce niveau peut être posé comme *metalambanonta* et ainsi, selon Socrate, *ta onta polla* et « *metalambanonta esti ta onta* » s'établissent.

Antérieurement, nous avons lu, dans l'argument de Zénon, *polla* comme *polla auta* et nous l'avons pris avec *diaireton* ou *diaforon*. Alors que on a dit qu'on avait parlé de *metalambanon to on*, avant *metalepsis* à *eidé* qui posé comme *diaforon* et *enantia*, il doit lier *metalambanon to on* pour pouvoir poser le niveau qu'il appelle *polla kaloumen*. Alors, d'abord, il doit indiquer *metalepsis* à *eidos de pluralité*, autrement on ne dit pas de la relation à *eidos de ressemblance* et *eidos d'anomoion*. Parce que la relation est parmi la multitude (*polla*). De plus, étant donné que la relation sera sous certaines conditions, on doit poser des conditions aux relations d'*homoion* et d'*anomoion*. Alors, on peut poser qu'être parmi étants qui sont différents (*diaforon*) est la condition de la relation d'*anomoios*. Pour la relation d'*anomoios*, il faut au moins de *deux choses* (*metalambanonta*). Quant à la relation d'*homoios*, il faut poser de deux conditions; d'abord, quelque chose (*metalambanon*) doit à la fois ressembler (*homoios*) à lui-même et à quelque chose d'autre (*diaforon metalambanon*). Les conditions des relations d'*homoios* et *anomoios* nous montre que *metalambanon to on* doit se rapporter à *eidos de pluralité*. Ainsi, au moyen de *metalepsis* à *eidos de pluralité*, chaque partie (*hekaston*⁸⁵ *metalambanon*) devient différente (*diaforon*), s'ils sont différents (*diaforon*), ils doivent avoir été se rapportés à *eidos de ressemblance*. Car, après, Socrate considérera *polla kaloumen* comme *hapanta*⁸⁶. Alors, si l'on montre que du fait que *hapanta* se rapporte à *hen*, il est *hen* et se rapporte à *plêthos*

des relations (*metalepsis*) avec *to on*. En d'autres termes, il n'a pas mené l'argument à l'envers et n'a pas parlé de *metalepsis* de ce qui n'est pas (μὴ ὄν) à ce qu'est (τὸ ὄν).

⁸⁵ ἑκάστων: adjectif, singulier, neutre, nominatif du ἕκαστος: *chaque, chacun*

⁸⁶ ἅπαντα: adjectif, pluriel, neutre, nominatif du ἅπας: *la totalité, l'ensemble*

(multiple)⁸⁷, il est *polla*, cela ne semble pas infondé. Mais si l'on montre que l'un lui-même (auto to hen) est *polla* et les plusieurs eux-mêmes (auta ta polla) est *auto to hen*, ce serait étonnant⁸⁸. Il convient de lire l'expression *hapanta* comme le total (holon)⁸⁹ de ceux qui sont devenus différents (diaforon). Ainsi, on considère tous ceux qui sont différents (diaforon) en se rapportant à *eidos de pluralité* comme *hapanta*. Donc, tandis que tous ceux qui sont différents sont posés comme *holon*, *hapanta* du fait qu'il en tant que *holon* se rapporte à *eidos d'hen*, est *hen*; et de même, du fait qu'il se rapporte à *eidos de plêthos*, est *polla*. Alors, on voit que Socrate a mentionné la relation à, *metheksis eidos de plêthos* après la relation à *eidos d'hen* non la relation à *eidos de pluralité*. Par conséquent, il convient de lire la section en question que quand *ta hapanta* en tant que *holon*, se rapporte à (metalambanô) *eidos d'hen*, à la fois il est *hen* comme *holon* et ses parties sont *hen*. C'est pourquoi il est possible de poser *holon/hapanta* que ses parties sont *hen*. Alors, on peut lire *plêthos* comme *polla* qui se rapporte à *hen*. Dans ce cas, on peut poser *polla* qui ne se rapporte pas à *hen* comme contraire (enantia) à *hen*. Pour cette raison, la condition de la relation à *eidos de ressemblance* peut être établie. Car, par la voie de la relation à *eidos de plêthos*, *metalambanonta ta onta* qui dorénavant sont différents (diaforon), à la fois ses chaque (hekasta) partie devient *hen* et semblable (homoion) à elle-même; et vu qu'ils sont *diaforon*, alors semblable à une autre. Ainsi, Socrate a montré que *metalambanonta ta onta* devenait (gignesthai) à la fois *homoion* et *anomoion*.

D'autre part, si l'on ne pose pas la condition de la relation d'*homoios* comme étant ressemblant (homoios) à lui-même, en d'autres termes si être *homoios* est seulement entre les différents (diaforon), n'importe quelle partie de *plêthos* en tant qu'elle-même (kath' hautô) ne peut se rapporter à *eidos de ressemblance* mais en tant que partie de *plêthos* (kath' heteron) peut se rapporter à *eidos de ressemblance*. Si cela est accepté, en tant que chaque (hekaston) partie qu'est *hen*, la relation à *eidos de ressemblance* ne peut être établir mais en tant que *plethos*, relation à *eidos de*

⁸⁷ πλῆθος: *multitude, multiple*: termes de lecture qui est suivie, nous devons souligner la différence entre *polla* et *plêthos*, par opposition à *polla*, *plêthos* fait référence à une multiplicité qui ne peut être divisée, en d'autres termes, à multiplicité arithmétique.

⁸⁸ « [129b8-129c] οὐδέ γε εἰ ἐν ἅπαντα ἀποφαίνει τις τῷ μετέχειν τοῦ ἐνὸς καὶ ταῦτα ταῦτα πολλὰ τῷ πλήθους αὐτὸ μετέχειν. ἀλλ' εἰ ὁ ἔστιν ἐν, αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὐτὰ τὰ πολλὰ δὴ ἐν, τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι. » [Ibid., p. 208.]

⁸⁹ ὅλον: adjectif, singulier, neutre, nominatif du ὅλος: *le tout, le total*

ressemblance doit être établi. Car, nous ne pouvons pas parler du fait qu'aucune partie n'est devenue une essence (fusus) en tant qu'elle-même. Donc, aucune partie (hekaston meros) ne peut se rapporter à *eidos de ressemblance*. Si nous prenons ce que nous avons essayés d'exprimer ci-dessus par l'exemple donné par Socrate⁹⁰, on ne peut devenir *homoion* en tant que l'homme (anthrôpos). Mais on peut devenir *homoion* en tant que partie de *plêthos*, à savoir on ne peut devenir *homoion* en tant que lui-même (kath' hautô). Néanmoins, la condition de la relation d'*homoion* que Socrate essaie de indiquer est ce que du fait que ces parties qui sont *hen* sont *plêthos*. Au moins deux parties différentes (diaforon) une par une se rapporte à *eidos de ressemblance* et ils sont *homoion* en tant qu'elles-mêmes (kath' hautô). Ainsi la condition de la relation d'*homoion* qu'est parmi les différents (diaforon) aussi est établie. Alors, ces parties à la fois en tant qu'elles-mêmes et en tant que des parties de *plêthos* peuvent se rapporter à *eidos de ressemblance*.

Pour cette raison, on interprète que dans la section de [129c4-129d8] au moyen de l'exemple d'homme, Socrate ne pose pas l'homme comme une des sept hommes, à savoir d'abord pose comme *hen* en terms de l'homme. C'est-à-dire que je suis l'un des sept hommes, mais d'abord je dois devenir *hen*. Parce que pour pouvoir parler de la multiplicité d'un (hen), il faut d'abord devenir *hen*. Ainsi, Socrate n'a pas besoin d'être un homme sur sept pour devenir Socrate, mais il est plus facile d'identifier Socrate sur sept hommes. Par conséquent, devenir *hen* ne nécessite pas d'être parmi les autres. On voit que bien que ces soient posés *hen* en tant que des parties de *plêthos* mais d'abord Socrate les a indiqué en tant qu'elles-mêmes (kath' hautô). On peut aussi le lire comme semblable à lui-même. Et ensuite, Socrate a parlé de ce que nous pourrions poser comme parties à droite, à gauche, devant, derrière, d'haut et en bas et les a posé à part (heteron) et encore les a posé *polla*⁹¹. Ainsi, on peut montrer dans cette section que Socrate voulait dire que au regard de ses parties il est *anomoios*.

Par la suite, Socrate indique que: « *mais si l'on démontre que je suis, moi, une chose et plusieurs choses, qu'y a-t-il d'étonnant?* »⁹². Socrate a dit que si quelqu'un en montrait *hen* et *polla* et après a posé *onta*, à savoir il a voulu dire que « *je suis hen*

⁹⁰ Platon, **Parménide**, p. 91.

⁹¹ **Ibid.**

⁹² **Ibid.**, « [129c4-5] εἰ δ' ἐμὲ ἔν τις ἀποδείξει ὄντα καὶ πολλὰ, τί θαυμαστόν » [**Ibid.**, p. 208.]

comme Socrate » mais en indiquant comme *onta kai polla*, at-il dit dans un pluriel. L'expression d'*onta kai polla* était l'hypothèse de Zénon. Mais ici, il n'a pas été question de savoir si la solution de Socrate correspondait à l'hypothèse de Zénon. Ainsi, quand Socrate expose *enantia* qui sont reconnus dans *metalambanonta*, en indiquant lui-même comme *hen* eu égard à l'homme et comme *polla* eu égard à ses parties. Donc, il a essayé de montrer que ces contradictions (*enantia*) pourraient être mises dans *metalambanon* et que cela ne serait pas une impossibilité (*adunaton*). Mais, cette discussion que si l'on tire une considération d'aspect de la relation à *hen* et *polla* ou non, n'a pas été faite. Parce que on a vu l'hypothèse que tout ce qui se voit dans *metalambanon* est devenu (*gignesthai*) ainsi à l'occasion de sa relation à *eidos*. Par exemple, s'il y a une relation à *auto kath' hauto hen*, ce n'indique pas la relation eu égard à l'homme. Partant, il n'est pas possible de lire le discours indiqué par Zénon eu égard au aspect, mais auss'il n'est pas possible de lire l'hypothèse de Socrate eu égard au aspect. À savoir que l'on ne dit pas qu'un *holon* ne peut devenir *hen* à l'occasion de la relation à *eidos d'hen* car il n'y a aucune partie du *hen*. Mais cette question ici est ce que quand *metalambanon* est *hen* en se rapportant à *hen*, que sera-il en se rapportant à *plêthos*. Pour cette raison, Socrate l'a indiqué comme un aspect, mais il n'aurait pas dû l'indiquer comme un aspect. C'est-à-dire que on dit comme *anthrôpos* ou *hen* mais en fait, ce qu'est *hen* ne devrait pas provenir de ce qui *anthrôpos* mais de la relation à *eidos d'hen*. De plus, on sait aussi qu'il est seulement possible à l'occasion de la relation à *eidos de pluralité* que *metalambanon* ait des aspects. Donc, on le lit que Socrate indique qu'il lui-même est à la fois *hen* et peut reprendre hypothèse de Zénon. Ainsi, les contraires (*enantia*), initialement défini comme *homoios* et *anomoios*, est revenu à les contraires d'*hen* et *polla*.

Alors, à ce stade, on peut soutenir que Socrate a objecté à Zénon en disant qu'il lui-même est à la fois *hen* et *polla*, et *hen* et *polla* n'ont pas été comme les essences qui ne peut être ensemble dans lui-même (*metalambanon*). Dans ce cas, Socrate a proposé que *metalambanonta ta onta* ainsi a été à la fois *hen* et *polla* et ce n'a pas donné lieu à la contradiction (*adunaton*). Donc, on peut dire que Socrate a essayé de montrer que si les deux *enantia* sont posés séparément comme *autê kath' hautê eidê*, la impossibilité (*adunaton*) que Zénon a indiquée, peut être résoudre. Socrate donne ensuite des exemples de pierre et de bois dans le niveau de *metalambanonta* qui d'abord s'est appelé *polla kaloumen*, et indique qu'il n'est pas étonnant de montrer que

des mêmes (tauton) choses sont à la fois *hen* et *polla*⁹³. Mais, à l'encontre, il cite que: « si c'étaient les mêmes Genres [*ta genê*], les mêmes formes [*ta eidê*], qui paraissaient être en soi [*en hautois*] affectés par ces mêmes caractères [essences] contraires [*tanantia tauta pathê*], il y aurait de quoi étonner »⁹⁴.

À part, à ce stade, on voit que Socrate ne fait aucune différence entre *eidōs* et *genos*. En outre, Socrate tente d'ouvrir la source de l'étonnement susmentionné à partir de ce qu'il nomme *auto kath' hauto eidōs* distinct (*khoris*) avec des exemples tels que semblable (*homoios*), dissemblable (*anomoios*), les plusieurs (*polla*), l'un (*hen*), le repos (*stasis*) et mouvement (*kinesis*). Et avec ceux-ci, ils essaient de poser les conditions de ce qui va susciter l'étonnement. Si ceux qui sont posés comme *eidōs* se distinguent entr'eux et que l'on peut démontrer qu'ils ont dans eux-mêmes (en *hautois*) le pouvoir (*dunamis*)⁹⁵ d'être unis (*sugkerannusthai*)⁹⁶ et séparés (*diakrimesthai*)⁹⁷, Socrate exprime que cela suscitera la surprise en soi⁹⁸. Ensuite, Socrate dit que les mêmes *aporia*⁹⁹ qui ont été étroitement emmêlement dans *eidê* elles-mêmes seront étonnantes si elles peuvent être suivies dans celles capturées par *logismos*¹⁰⁰ (en tois *logismô lambanomenois*), comme cela est le cas dans les formes (essences) visibles (en tois *horômenois*)¹⁰¹.

Il est nécessaire de décider comment traiter des expressions mentionnées dans cette section. Dans ce cas, d'abord, l'expression de « les mêmes *aporia* qui ont été

⁹³ **Ibid.**

⁹⁴ **Ibid.**, « [129c2-4] εἰ μὲν αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη ἐν αὐτοῖς ἀποφαίνοι τὰναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα, ἄξιον θαυμάζειν: » [**Ibid.**]

⁹⁵ δύναμις: cette expression est utilisée pour exprimer une *potentialité* ou *pouvoir* logique dans le contexte de ce texte.

⁹⁶ συγκεράννυσθαι: en présent, infinitif du συγκεράννυμι; ici, cette verbe de *sugkerannusthai* (συγκεράννυσθαι) est utilisée pour signifier « mélanger avec ».

⁹⁷ διακρίνεσθαι: présent, infinitif du διακρίνω; ici, cette verbe de *diakrimesthai* (διακρίνεσθαι) est utilisée pour signifier *séparer les uns des autres* mais dans ce contexte, cette *dunamis* ne doit pas être interprétée comme une séparation d'avec les autres, mais comme une séparation d'avec elle-même. Pour cette raison, il sera utilisé en termes de division en soi, en d'autres termes dans le sens de *se séparer*.

⁹⁸ **Ibid.**, p. 92. « [129c2-c5] εἴτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνει, ἀγαίμην ἂν ἔγωγ', ἔφη, θαυμαστῶς, ὦ Ζήνων. » [**Ibid.**]

⁹⁹ ἀπορία: la *difficulté*

¹⁰⁰ λογισμός: cette expression est utilisée pour signifier *raisonnement, réflexion, appliquer sa réflexion à quelque chose, pouvoir de raisonnement*. Dans ce contexte, cette expression peut être traitée avec le verbe *δοκέω*.

¹⁰¹ **Ibid.**, « [129e7-130a3] εἴ τις ἔχοι τὴν αὐτὴν ταύτην ἀπορίαν ἐν αὐτοῖς τοῖς εἶδεσι παντοδαπῶς πλεκομένην, ὥσπερ ἐν τοῖς ὁρωμένοις διήλθετε, οὕτως καὶ ἐν τοῖς λογισμῶ λαμβανομένοις ἐπιδείξει. » [**Ibid.**]

étroitement emmêlement [pantodapôs plekomenên] *dans eidê elles-mêmes* [en autois tois eidesi] » est importante. Mais, il est important d'interpréter cette section avec les sections citées au-dessus de « *si c'étaient les mêmes genres* [ta genê], *les mêmes formes* [ta eidê], *qui paraissaient être en soi* [en hautois] *affectés par ces mêmes caractères* [essences] *contraires* [tanantia tauta pathê], *il y aurait de quoi étonner* » et de « *si ceux qui sont posés comme eidos se distinguent entr'eux et que l'on peut démontrer qu'ils ont en eux-mêmes* [en heautois] *le pouvoir* [dunamis] *d'être unis* [sugkerannusthai] *et séparés* [diakrimesthai], *Socrate exprime que cela suscitera la surprise en soi* ». De plus, dans ce contexte, il est essentiel de savoir comment interpréter l'expression de *en tois logismô lambanomenois*. Alors, cette expression serait appropriée interpréter à la fois comme « *capturées par le logismos* » et « *capture dans logismos* » (en te logismô). Car, Socrate a précisé que *difficulté* (aporia) *dans eidê eux-mêmes* (en autois tois eidesi) et pour cette difficulté, a indiqué que deux niveaux de difficulté que nous pourrions dire étaient parallèles.

D'abord, Socrate indique le niveau de difficulté dans les essences visibles à savoir la difficulté qui perce les essences visibles, puis le niveau de difficulté qui capturées par le *logismos*. De même, il a déjà été dit que *metalambanonta ta onta* pourrait être se rapporter aux *eidê* contraires. À savoir que Socrate a ainsi traité l'argument de Zénon, d'ailleurs Socrates a indiqué que ces *eidê* contraires (enantia) pourraient être ensemble dans *metalambanon*. Dans ce contexte, l'expression de *dunamis* est importante. Cette expression devra être lue dans *eidos* en tant que pouvoir de séparation (diakrimesthai) et d'unité (sugkerannusthai). Alors il faut accepter que ce pouvoir existe dans *metalambanonta*, ce que Socrate appelle *dans les essences visibles*. Car, *metalepsis* est unidirectionnelle et *metalambanon* a le pouvoir (dunamis) d'ensemble se rapporter à *eidê* qu'est posés comme contraires.

Mais Socrate précise que ce serait une surprise si le pouvoir était montré dans *eidê* eux-mêmes. Car, dans ce cas, il serait donc nécessaire d'accepter qu'*eidê* ont une *metalepsis* les uns avec les autres et capturer la relation aussi serait seulement dans *logismos*. Donc, Socrate a indiqué que si vous porte le pouvoir que vous acceptez dans *metalambanon* à ce qui s'est rapporté, cela est *aporia*. Ce qu'il faut remarquer, c'est qu'*eidê* qui sont vus et reconnus dans les visibles (ta metalambanonta)¹⁰² sont capturés

¹⁰² i.e. en tois horômenois

par *logismos*, et les difficultés (*aporia*) capturées par *logismos* sont indiquées dans *logismos*. Car, il n'est pas capturé ailleurs et indiqué. Vu que la préposition de ἐν (dans) qui a été utilisée dans les expressions de *dunamis dans eîdê eux-mêmes*¹⁰³, de *dans eîdê eux-mêmes*¹⁰⁴ et d'*affection dans eîdê eux-mêmes*¹⁰⁵ a été lue comme *dans eîdê eux-mêmes*, on pourrait discuter de la possibilité de poser les conditions telles que *sugkerannusthai* et *diakrimesthai*. Socrate veut dire que c'est seulement dans ce cas que la difficulté se pose. Dans les hypothèses précédentes de Socrate, il a été mentionné que *metalambanon* se rapporte à *eidos* et *metalambanon* pouvait prendre le nom d'*eidos* (ἐπὶ οὐμία) avec sa *metalepsis*. Ainsi, il pouvait avoir les noms des *eîdê* contraires. Lorsque cela est adopté, *metalambanon* n'a pas non plus de difficulté (*aporia*). Si Socrate veut faire une difficulté dans *eidos lui-même*, il veut dire que vous devez mettre certaines conditions, les conditions mentionnées précédemment, et seulement dans ce cas vous pouvez indiquer que *metalambanon* qui se rapporte à *eidos* a *aporia*. Alors, il devrait être interprété dans son ensemble entre [129d8-130a3]. On peut donc dire que le dialogue ici est basé sur une hypothèse d'*eidos lui-même*, plutôt que sur *eidos lui-même*.

¹⁰³ « [129e3] ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα »

¹⁰⁴ « [129e8] ἐν αὐτοῖς τοῖς εἶδεσι »

¹⁰⁵ « [129c3] ἐν αὐτοῖς ἀποφαίνοι τάναντία ταῦτα πάθη »

CHAPITRE II

INTERROGATION DE *METHEKSIS* DE PARMÉNIDE: DANS LE CADRE DE L'HYPOTHÈSE DE *DIORIZÔ*, DISCUSSION DE L'HYPOTHÈSE D'*EIDOS* DANS LE CONTEXTE DE «UN» (HEN) ET «PLUSIEURS» (POLLA)

Après que Socrate eut fini d'écouter les hypothèses sur ce qu'il avait entendu de Zénon, Pythodore pensa que ce que l'on dirait contrarierait Zénon et Parménide, mais ils louaient ce que Socrate avait dit. Lorsque Socrate a terminé, Parménide prend la parole et le dialogue commence à se poursuivre entre Parménide et Socrate. Parménide apprécie la diligence et la compétence de Socrate en matière d'argumentation¹. Parménide continue ensuite en demandant que: « *Et dis-moi, as-tu fait [diaireô] toi-même la distinct [khôris]² dont tu parles, mettant d'un côté ce que tu appelles Formes en soi et d'un autre côté les choses qui participent [ta metekhonta]?* »³. Socrate confirme cela. Ainsi l'on peut voir que Socrate a posé le niveau qu'il a appelé *auto kath' hauto eidos* on distinctement (khôris) du niveau qu'il a appelé *ta metalambanonta*. Postérieurement, Parménide commence à interroger: « *Et te semble-t-il qu'il y ait une Ressemblance [homoion] en soi distincte [khôris] de la ressemblance que nous avons en nous [hêmeis ekhomen]⁴, et qu'il en va de même pour l'Unité [to hen] pour la Pluralité [ta polla] et pour toutes les choses que Zénon vient d'évoquer?* »

¹ **Ibid.**

² χωρίς: en adverbe: *distinctement, en dehors de, à part*

³ **Ibid.**, « [130b2-4] καὶ μοι εἰπέ, αὐτὸς σὺ οὕτω διήρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ ἅττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὐτὸ μετέχοντα; » [**Ibid.**, p. 210.]

⁴ ἡμεῖς ἐσμεν: nous avons en nous

»⁵ Socrate aussi confirme cela. Puis, Parménide demande des autres exemples individuels: « *Le fais-tu aussi dans les cas suivants, par exemple, pour le Juste [dikaious], admets-tu une Forme en soi, pour le Beau [kalos], pour le Bien [agathos] et encore pour toutes les choses de cette sorte?* »⁶. Socrate dit qu'il ne doute pas que ceux qu'est dénotés ont *autê kath' hautê eidê*. Socrate continue cette fois-ci avec d'autres exemples: « *Eh quoi! Tu poses une Forme de l'Être humain [eidos d'anthrôpos] distincte [khôris] de nous qui sommes des êtres humains et de tous ceux qui comme nous le sont; tu poses une Forme de l'Être humain en soi, une Forme du Feu et de l'Eau?* »⁷. Socrate déclare qu'il est indécis sur ce qui se dit.

Cette fois, Socrate s'interroge sur des choses qui pourraient être considérées comme sans valeur: « *Et au sujet de ces choses, Socrate, qui peuvent sembler grotesques comme le cheveu, la boue, la crasse ou tout ce qui par ailleurs est sans aucune valeur ou sans importance, ne t'es-tu pas interrogé sur le point de savoir s'il fallait, oui ou non, poser pour chacune elles aussi une Forme séparée, séparée des choses que touchent nos mains?* »⁸. Sans aucun doute, Socrate dit non à ces exemples, et qu'elles sont la façon dont elles sont vues (horomenon). Ensuite, l'argument se poursuit sur *eidê* que Socrate a posés comme *auto kath' hautô* et n'a pas douté. Il convient de souligner ici que Socrate poursuit l'hypothèse d'*eidos*, comme on le voit, par l'intermédiaire de ceux (metalambanonta) qui ont une relation à *eidos*.

Dans la section citée ci-dessus [130a4-130e], Parménide commence à discuter de l'argument du jeune Socrate sur ce que dit Zénon. D'abord Parménide commence par souligner les hypothèses acceptées par Socrate. Dans ce contexte, il indique *eidê* à la fois comme *auta kath' hauta onta* et comme distinct d'*hemeis ekhomen*. Parménide souligne également la relation entre ces deux niveaux, distingués comme *khôris*. Car, une autre hypothèse de Socrate est que *metalambanon* par l'intermédiaire de relation à, *metheksis*, *eidos lui-même* devient (gignesthai) ce qu'*eidos* est. Socrate a également

⁵ *Ibid.*, « [130b4-7] καὶ τί δ', ἀνθρώπου εἶδος χωρὶς ἡμῶν καὶ τῶν οἷοι ἡμεῖς ἐσμεν πάντων, αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος; » [*Ibid.*]

⁶ *Ibid.*, p. 93. « [130b9-12] οἷον δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντων αὐτῶν τοιούτων; » [*Ibid.*]

⁷ *Ibid.*, « [130c1-3] τί δ', ἀνθρώπου εἶδος χωρὶς ἡμῶν καὶ τῶν οἷοι ἡμεῖς ἐσμεν πάντων, αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος; » [*Ibid.*]

⁸ *Ibid.*, « [130c7-d2] ἢ καὶ περὶ τῶνδε, ὃ Σώκρατες, ἃ καὶ γελοῖα δόξειεν ἂν εἶναι, οἷον θρίξ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος ἢ ἄλλο τι ἀτιμωτάτον τε καὶ φαυλότατον, ἀπορεῖς εἴτε χρή φάναι καὶ τούτων ἐκάστου εἶδος εἶναι χωρὶς, ὃν ἄλλο αὐτὸ ἢ ὅν τι ἡμεῖς μεταχειρίζομεθα, εἴτε καὶ μή; » [*Ibid.*]

déclaré à propos des cheveux, de la boue et de la crasse qu'ils sont tels qu'ils sont vus. Dans ce contexte, on comprend que Parménide, après avoir déclaré que le niveau appelé *eidê eux-mêmes*, est posés distinctement, dirige son attention sur le niveau que Socrate a posé comme *metalambanonta ta onta*, et demande quels sont ceux qui sont vus et reconnus comme *auto kath' hauto eidos*.

Cette enquête citée au-dessus est cruciale pour le dialogue, car Parménide essaie de montrer que le discours est en fait une enquête commençant par *metalambanonta*. Ainsi, on peut dire que l'hypothèse de Socrate est ce que alors que certaines essences qui sont vu et reconnu *metalambanonta ta onta* ont *autê kath' hautê eidê*, certaines essences n'ont pas. Mais le dialogue ne dicte pas sur quoi ces séparations sont fondées. Une des hypothèses que nous pouvons tirer de la jeune Socrate est que seuls ceux qui ont *khôris auto kath' hauto eidos* peuvent avoir relation à ce *eidos*. Ainsi, Socrate n'a pas cité *metalepsis* des ceux qui n'ont pas *khôris auto kath' hauto*. Mais, comme ils n'ont pas de relations à *eidos*, nous ne pouvons pas en déduire qu'ils ne le sont pas (me on). Pour tirer cette conclusion, il était nécessaire d'accepter l'hypothèse selon laquelle il n'y avait que ceux (to on) qui avaient des relations (metalepsis) à *auto kath' hauto on*, mais cela n'a pas été dit. Cependant, il est important ici que Socrate dise que certaines *metalambanonta* ont des *eidê*, d'autres sont douteux, et que d'autres n'en ont pas. En outre, on peut répliquer ces questions avec des questions telles que: pourquoi ont-elles été divisées en trois groupes, pourquoi pose-t-on la question de savoir quelles *metalambanonta* ont *autê kath' hautê eidê*, où il fait cette distinction et ce à quoi cette distinction renvoie.

Néanmoins les réponses à ces questions et à des questions similaires ne sont pas traitées ici. On peut dire qu'il est possible d'examiner certaines des possibilités dans lesquelles ces distinctions ont pu être faites. Donc, il convient d'examiner ce que ces questions et d'autres soulignent et on peut dire que l'argument peut être interprété comme s'il y avait niveaux différents entre ceux reconnus dans *metalambanonta ta onta*. Et s'il y avait, cela pourrait être interprété en tant que la question que l'on peut indiquer comme *auto kath' hauto* à chaque niveau. Parce qu'il devrait y avoir une différence que ces niveaux peuvent être séparés. Il n'est pas non plus nécessaire que cette différence soit acceptée par Parménide ou par Platon, à ce stade, il suffit d'avoir une différence acceptée dans le niveau de ceux reconnus (*metalambanonta*). Parce que si nous comprenons cette différence, nous pouvons demander et étudier ce qui peut

avoir *khôris auto kath' hauto eidos* ou non. Tout d'abord, si l'on traite avec ceux (essences) que Socrate accepte comme ayant *khôris autê kath' hautê eidê*, on peut pose la question de savoir si la distinction peut être faite ou non, entre *eidê* de ceux que nous avons reconnus comme relations dans *metalambanonta*, tels que le semblable, l'un et le plusieurs, et *eidê* de ceux qui n'ont aucune relation, tels que le juste, le beau et le bon. Dans ce cas, il est possible de faire une distinction au moyen de relations et de rechercher si les relations elles-mêmes ont *eidê*. D'ailleurs l'autre niveau était divisé en homme, feu et eau. On peut être enquêté que la possibilité de traiter ce niveau à travers des éléments (*stoikheïon*), autrement dit, à travers la genèse (*genesis*), a été discutée et ainsi y a-t-il une différence avec ceux qui sont sujets au changement (*metabolê*) ou non.

Mais alors, la question de savoir comment traiter du homme est également importante ici. Si une personne doit être considérée ici comme une âme (*psukhê*), alors ce sera différent des éléments et ce niveau ne peut être lu par l'élément. Si nous voulons relier la vitalité à des éléments non humains, il est alors possible de dénoter que la distinction qu'il doute est composée d'éléments. De plus, lorsque ce niveau est accepté de cette manière, Il est important de savoir comment traiter de ce que l'on peut dire d'être composé d'éléments tels que le cheveu, la boue et la crasse, qui sont censées être sûres qu'il n'y a pas d'*eidos*. Ensuite, on peut demander si ces éléments doivent être considérés comme mélangés (*miksis*) et s'ils n'ont pas de *auto kath' hauto eidos*. Dans cette partie du texte, par exemple, il était dit qu'il y avait un *eidos de juste*, un *eidos de feu* était suspecté et il n'y avait pas d'*eidos de boue*. Mais Parménide demande-t-il à Socrate *eidos* du juste, *eidos* du feu ou *eidos* de la boue, ou bien essaie-t-il de poser la question de savoir s'il y a des *eidê* correspondant à chaque chose séparée vue? Ainsi, la question de savoir si Parménide essaie de se demander si cette essence peut être avancée jusqu'à ce point est également une question valable. De plus, on peut également dire quela raison pour laquelle Parménide a ouvert un niveau aussi ridicule ou indigne est de essayer montrer que ce qu'est vu n'est pas un ou ce qu'est un n'est pas permanent.

Mais dans tous les cas, il est également possible d'interpréter les efforts de Parménide ici comme un interrogatoire qui couvrira tous les domaines où Socrate appelle *metalamabanonta ta onta*. Par conséquent, on peut dire à propos de cette section que le fait que Socrate traite de ces distinctions et n'en accepte pas certaines

semble être sa conviction, car il ne les a pas fondées. Alors, il ne s'agit que d'un résultat ou d'une condition préalable. Pour cette raison, il est seulement nécessaire de lire cette section comme des hypothèses non fondées de Socrate. De plus, le texte ne nous dit pas jusqu'ici que Platon ou Parménide les accepte. Bien que Socrate eut dit qu'il hésitait sur *eidê* du beaucoup de choses comme le cheveu, la boue et la crasse, et accepta qu'ils n'avaient pas d'*eidos*, et dirigea son attention sur le fait d'accepter qu'ils avaient absolument *eidê*, Parménide l'attribua principalement à ses jeunes. Il affirme en outre que la philosophie n'est pas encore suffisamment établie en lui et qu'il accorde une grande importance aux conjectures (*doksa*) des gens.

Ensuite, Parménide demande, sur ce qui a été dit dans toutes ces sections, si certains des *eidê* sont (*einai eidê atta*) et les noms des autres choses (*metalambanonta*) qui se leur sont rapportées (*metalambanein*) en ont été reçus (*iskhein*) ou non. Et comme exemples, il fait référence aux *eidê*, tels que la dissemblance, la grandeur et la justice que Socrate avait précédemment adoptées. Puis, Parménide demande au jeune Socrate si celui qui a une relation à *eidos* cité est devenu (*gignesthai*) cela. Socrate accepte ceux qui se disent⁹. Après tout cela, Parménide procède en faisant une distinction sur les hypothèses de Socrate. C'est-à-dire, Parménide a dit à Socrate que la philosophie n'était pas encore suffisamment établie dans lui et que le voie qu'il suivait n'était pas une philosophie et il a déclaré que son discours est conjectural (*doksastikos*) en notant qu'il attache de l'importance aux conjectures (*doksa*) des gens. Alors, il est alors possible de dire que Parménide a dit à Socrate qu'il n'a pas encore fait de la philosophie et que il est sur la base de conjecture (*doksa*). Donc, on peut dire que Parménide a voulu dire que tu n'as pas *noêsis* d'*eidos*, et tu parle de *doksa* d'*eidos*. Cependant, il n'a pas fait cette distinction ici. Mais cette distinction est importante en ce qui concerne l'axe principal du dialogue et est essentielle pour indiquer la base à partir duquel le discours se déroule. Car, dans le dialogue de la République, la distinction d'*epistêmê* et *doksa* a été faite et la condition d'*epistêmê* a été posée comme *noêsis* (pensée).

En outre, dans ce texte, bien que la distinction entre *logismôs* et *noêsis* n'ait été pas indiquée, grâce à la section indiquée on peut dire que le dialogue se poursuit en tenant compte de cette distinction. Cependant, il faut faire attention à ne pas prendre

⁹ *Ibid.*, p. 94.

ce que Platon a appelé le conjectural (doksastikos), et le identifier avec ce que Parménide a dit comme la conjecture (doksa), puis dire si c'est conjectural (doksastikos) ce que Socrate fait. Par conséquent, on essaiera seulement de rester dans le texte et d'accepter les hypothèses en tant qu'hypothèses de Platon. Bien que l'on dise qu'*eidê* ont été capturés par *logismos* dans *logismos*, rien sur le lieu (topos) d'*eidōs* n'a été dit. Ainsi, malgré que ceux qui sont vus (horômenon) soient capturés par *logismos*, l'argument provient du niveau de *metalambanonta ta onta*. Donc, il est possible de dire que Parménide exprime le discours de Socrate comme conjectural (doksastikos). Cependant, bien qu'il semble y avoir une différence ici, il n'y a plus rien à dire sur l'essence de cette différence dans le texte.

Juste après, Parménide demande que: « *Mais voici une nouvelle question. Te semble-t-il, comme tu dis, qu'il y ait des Formes [einaî eidê], dont, parce qu'elles y participent [se rapporter à], les autres choses [ta alla metalambanonta], celles d'ici-bas, reçoivent le nom [epônumia] qu'est le leur; par exemple, les choses d'ici-bas sont dites semblables parce qu'elles participent à [se rapporter à] la Ressemblance, grandes, parce qu'elles participent à la Grandeur, belle et justes, parce qu'elles participent à [se rapporter à] la Beauté et à la Justice? »*¹⁰. Socrate accepte cela. Alors, on peut dire que l'essentiel pour Parménides ici est d'indiquer deux noms similaires où nous n'avons aucune notion (epistêmê) au niveau de la *noêsis* et un niveau de *logismos* dont on encore parle. Car, il a dit que le discours de Socrate était juste au niveau de *doksa*. Ainsi, reconnaissance (eidōs) établi à partir de ce qui a été vu (horomenon) a conçu la nécessité de mentionner deux niveaux distincts de l'être (khôris onta). Bien que l'on dise qu'il y a une relation entr'eux, il est possible de dire que Parménide essaie de maintenir cette relation comme une similitude de nom. Parménide, cependant, continue sans clarifier ceux indiqués. Parménide continue comme suit: « *Est-ce donc à la Forme en sa totalité [holon to eidōs] ou à l'un des parties [meros] de cette Forme que participe chaque chose qui participe à cette Forme [hekaston to metalambanon metalambanei]? Ou y aurait-il une autre façon de participer [metalêpsis], à part ces deux-là? »*¹¹. Socrate dit qu'il n'y a pas d'autre

¹⁰ **Ibid.**, « [130e6-131a3] δοκεῖ σοι, ὡς φῆς, εἶναι εἶδη ἅττα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν, οἷον ὁμοιότητος μὲν μεταλαμβάνοντα ὅμοια, μεγέθους δὲ μεγάλα, κάλλους δὲ καὶ δικαιοσύνης δίκαιά τε καὶ καλὰ γίνεσθαι; » **[Ibid., p. 212.]**

¹¹ **Ibid.**, « [131a5-7] οὐκοῦν ἤτοι ὅλου τοῦ εἶδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει; ἢ ἄλλη τις ἂν μετάληψις χωρὶς τούτων γένοιτο; » **[Ibid.]**

metalêpsis. Après, Parménide demande que: « *Laquelle des deux solutions te semble la bonne? La Forme, en sa totalité [holon to eidos], se trouve en chacune des choses qui sont plusieurs [en hekastô einai tôn pollon], tout en restant une [hen on], ou en va-t-il autrement?* »¹² Socrate répond en demandant que: « *Qu'est-ce donc Parménide, qui l'empêche de rester une [hen einai]*¹³? »¹⁴. Sur ces acceptations de Socrate, Parménide souligne ce qui suit: « *Si tel est le cas, c'est, par conséquent, en restant une et identique [hen kai tauton] qu'elle se trouverait en sa totalité [holon] en plusieurs choses distinctes [en pollois khôris ousin enestai] et que en même temps elle se trouverait ainsi elle-même distincte l'elle-même [auto hautou khôris]* »¹⁵. Ainsi, lorsque l'on considère entre [131a5-131b3], le dialogue passe par *metalambanon* comme nous l'avons indiqué précédemment. Cependant, il y a une acceptation d'*eidos* et on suppose qu'*eidos* est un tout (holon) et donc partiel (meriston). Ensuite, il est précisé qu'*eidos*, qui peut être accepté comme *holon*, est accepté comme *hen on* (un étant).

Dans la dernière partie du texte, Socrate a exprimé ses acceptations d'*eidos* en tant que *khôris*, *auto kath' hauto*, *hen* et *einai*. Alors, *holon* leur est ajouté. Cependant, cette acceptation a été posée en tant qu'une acceptation ensuite ajoutée. Parce que cela n'est pas inclus dans l'hypothèse initiale de Socrate. En conséquence, il faut d'abord accepter *holon* et *meros* concernant *eidos*. Parce que *metheksis* doit être acceptée, vu que ceux se rapportant à (*metalambanonta*) sont *polla*, et pour qu'*eidos* soit dans *metalambanonta*, Il est nécessaire d'accepter une telle *dunamis* pour *eidos*. Car, on a déjà indiqué que Socrate avait discuté et accepté la pouvoir de maintenir *l'un divisible* (to hen diaireton) sur *metalambanonta ta onta*. Socrate a indiqué que si l'on cherchait une *aporia*, il faudrait rechercher dans une *eidos lui-même*. Parce que s'il ya simplement impossibilité (*adunatos*) dans *eidos lui-même*, ce sera également impossible dans *metalambanonta ta onta*. Il était supposé être une acceptation à propos d'*eidos*. Socrate voulait explorer ce pouvoir (*dunamis*) dans *eidê* et, lorsque l'on a

¹² **Ibid.**, p. 95. « [131a9-10] πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἐκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἐν ὧν, ἢ πᾶσι; » [**Ibid.**]

¹³ ἐνεῖναι était lue comme ἐν εἶναι d'après l'édition de John Burnet, 3 avril 2019, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DParm.%3Asection%3D131a>

¹⁴ **Ibid.**

¹⁵ **Ibid.**, « [131b1-2] ἐν ἄρα ὧν καὶ ταὐτὸν ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὗσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἴη. » [**Ibid.**, p. 214.]

examiné entre [129d8-130a3], il a indiqué également le pouvoir de se séparer (sugkerannusthai) et de s'unir (diakrinesthai) dans *eidê eux-mêmes*. Par conséquent, on peut dire que ces hypothèses ont été faites dans l'arrière-plan des acceptations d'*holon*, de *meros* et d'*hen* à propos d'*eidōs*, qui a commencé en [131a5]. Car, les acceptations d'*holon* et de *meros* ne proviennent pas de metheksis) à *to hen auto kath' hauto*. Alors, lorsque la part que Parménide a exprimé comme « *La Forme, en sa totalité* [holon to eidōs], *se trouve en chacune des choses qui sont plusieurs* [en hekastô einai tōn pollon], *tout en restant une* [hen on], *ou en va-t-il autrement?* » [131a9-10] est traitée avec les pouvoirs qu'*eidōs* peut être posé comme *holon*, il est nécessaire d'expliquer pourquoi *holon* et *hen* sont utilisés ensemble. Si l'on considère *eidōs* comme *holon*, ce sera dans chaque partie (en hekasta einai), c'est-à-dire, lorsque c'est dit qu'*eidōs* est dans chacun de plusieurs (en hekastô tōn pollon), cela signifie que le tout *eidōs* (holon to eidōs) est accepté comme *hen* dans chacun de plusieurs.

Donc, comme hypothèse intermédiaire, il est possible de dire qu'*eidōs* accepté comme *holon*, dans chacun d'eux, seront séparément et comme *hen*. Parce que chacun d'eux (hekastōn tōn pollon) recevrait soit la partie, soit le tout *eidōs* (holon to eidōs). Alors, quand la section est lue en négligeant de recevoir la partie d'*eidōs* et quand *eidōs* est dans chacun d'eux comme un tout (holon), recevoir comme *hen* peut être interprété en recevant comme tout et entièrement (holon). Car, lorsque la partie est annulée, il n'y a pas de différence entre « *tout est* » et « *un est* ». En outre, si ce reçoit comme *un-tout*, c'est aussi *hen* dans chacun d'eux (en hekasta) qui reçoit. Dans ce contexte, la différence entre *holon* et *hen on* peut ne pas être prise en compte. De plus, lorsque l'on traite une autre raison pour laquelle *hen* et *holon* peut être posé l'un sur l'autre et si c'est dit que *metalambanon* reçoit comme *holon*, donc, on peut interroger si *metalambanon* le reçoit comme *meristos* (partiel). Mais l'argument n'est pas là. D'ailleurs, il est possible de dénoter que Socrate a posé *metalambanon* comme *hen on* et ainsi indiqué que lorsque *metalambanon* est examiné, l'argument ne se poursuivra pas par le fait que ce qui reçoit (*metalambanon*) est partiel, mais se poursuivra par le fait que ce qui reçoit aussi est *hen*. Socrate a souligné que l'argument a procédé du fait que « *hekasta onta* » (chaque partie) a été posé comme *hen* et *diaforon* et *eidōs* a été reçu par *hekaston diaforon on* comme *hen-holon*. Ainsi, en ce qui concerne cette section, on peut dénoter que Socrate a accepté les hypothèses selon lesquelles *eidōs* est *khôris auto kath' hauto on*, *hen*, et dans *metalambanon* (en hekastô einai tōn pollon)

à cause de *metalêpsis*. Cependant, à ce stade, lorsqu'on a indiqué *eidos* comme *hen on*, comme raison de cela, les questions de savoir si l'*eidos* doit être distingué des autres, ou pour dénoter qu'il est indivisible (adiaireton), ou bien de savoir qu'il se rapporte à *eidos d'un lui-même* (auto to hen) n'ont été pas traitées.

L'argument se poursuit ensuite avec l'aspect d'*holon*, et lorsqu'il s'agit de [131b1-3], Parménide énumère jusqu'ici les conclusions de ces hypothèses. Tout d'abord, il a conclu qu'*eidos* seront dans plusieurs qui sont distinctement (en pollois khôris ousin) comme ensemble et tout (hama holon) et l'argument, comme on dit, se poursuit au moyen de *meros*, pas au moyen d'*holon*. En plus, si nous prenons l'expression d'*holon* seul, nous pouvons le lire comme *recevant tout*. Ensuite, la conclusion est exprimée comme *eidos* qu'est *hen* et *tauton* serait distinct de lui-même (auto hautou khôris). Parce que l'argument a commencé en dénotant que *auto kath' hauto eidos* était distinct (khôris) de *metalambanonta ta onta*. Donc, Parménide dit à Socrate que s'il accepte le fait qu'*eidos* est également dans *metalambanon* en tant que *holon*, cela signifie qu'*eidos* est distinct de lui-même. Car, *eidos* a été posé comme *auto kath' hauto khôris hen on* par Socrate, et si c'est le cas, on doit accepter qu'*eidos* qu'est *hen* n'est pas distinct de lui-même, car chose qu'est *hen* (hen on ti) est *tauton* (identique, le même). Parménide, donc, fait remarquer que si l'*eidos* posé en tant que *hen on* est également trouvé dans *metalambanon* (en einai) en tant que *hen on*, il est admis qu'*eidos* indiqué est distinct de lui-même et que, si cela est accepté, alors un *aporia* dérivera du fait que *hen on* est identique (*tauton*). Mais l'argument n'a pas ainsi commencé, car se distinguer de lui-même (auto hautou khôris) est déjà *aporia*. Alors, si l'*eidos* est également dans *metalambanon* (en einai) comme *hen*, on dit que ce qu'est distinct serait distinct de lui-même (khôris auto hautou). De plus, lorsque c'est argumenté qu'il est impossible que ce qu'est distinct (khôris) d'autres choses est distinct de lui-même, *eidos* a été posé comme *khôris* et *hen*. Par conséquent, le fait que *hen* soit distinct de lui-même aura pour conséquence que *hen* sera divisible (diaireton). Pour cette raison, on peut indiquer que *auto kath' hauto khôris* a été posé en tant que *hen on* par Socrate. Sinon, il ne serait pas difficile que ce qui distinct du autre est distinct de lui-même. Par conséquent, en tant qu'hypothèse intermédiaire, *eidos* a d'abord été posé comme *holon*, de sorte que le discours de partie ait pu être fait. Ainsi, lorsque l'hypothèse est considérée ici dans tous les aspects, Il n'y a pas de différence entre *hen* et *holon*. Sinon, à ce stade, il n'utilise pas *hen on* comme *auto to hen*.

Sur la base des conclusions de Parménide, Socrate voit ces difficultés et donne un exemple de jour (hêméra) pour les surmonter et le décrit comme suit: « *Non point, si du moins, c'est à la manière du jour [hêméra] qui, restant un et identique [mia kai hê autê ousa], se trouve en plusieurs endroits [pollakhou] en même temps [hama] et n'en est pour si peu distinct de lui-même [autê hautês khôris esti]. Et si c'était ainsi que chacune des Formes [hekaston tôn eidôn] se trouvait en même temps une et identique en toutes choses [hen en pasin hama tauton eiê]? »¹⁶. On avait vu précédemment que Socrate avait posé l'hypothèse d'*eidos* comme distinct (khôris) de *metalambanon*. Cependant, Socrate, au moyen de analogie de jour, essaie d'établir un argument selon lequel il existe différence entre *eidos* qu'est *auto kath' hauto on* et qu'est dans *mê auto kath' hauto on*¹⁷ (*metalambanon on*). Mais lorsque l'*eidos* est dans *mê auto kath' hauto on*, cela ne signifie pas qu'*eidos* qu'est *auto kath' hauto on* n'est pas distinct de lui-même. Alors, on peut dire que c'est ce que Socrate demande à cette analogie de jour. Socrate essaie donc d'indiquer le pouvoir que chacun des *eidê* (*hekaston tôn eidôn*) puisse être posé comme identique (*tauton*) et un (*hen*) dans tous *metalambanonta* (*en pasin*)¹⁸. Il accepte également le jour en tant qu'analogie de n'importe quel *eidos*, et non comme un *eidos* spécial. Si l'expression de *en plusieurs endroits* (*pollakhou*)¹⁹ est lue comme dans *metalambanonta ta onta* et l'expression de *polla* est lu comme des jours différents, alors c'est comme parler d'un *eidos* spécial, mais comme indiqué au-dessus, cela n'est pas signifié. Si *pollakhou* est considéré comme chacun d'eux (*hekasta*) qu'est *plusieurs* (*polla*) et *différents* (*diafora*), il peut considérer comme des différences dans *einai*. Mais alors il ne sera pas d'exemples de *distinction de lui-même*. Pour cette raison, si *pollakhou* est traité avec *hama* et repris avec les hypothèses précédentes, et si l'*eidos* est partiel, ce devra être le même (hê autê) jour pour le tout. Car, lorsque cette section est considérée avec [131a9-10], il est possible de indiquer que *metalambanon* qui reçoit *eidos* aussi est *un et tout* (*hen kai holon*). Ainsi, dans la analogie de jour, en étant posé comme *pollakhou* et *hama*,*

¹⁶ **Ibid.** « [131b4-7] οὐκ ἄν, εἴ γε, φάναι, οἷον εἰ ἡμέρα εἴη μία καὶ ἡ αὐτὴ οὕσα πολλὰ καὶ ἅμα ἐστὶ καὶ οὐδὲν τι μᾶλλον αὐτὴ αὐτῆς χωρὶς ἐστίν, εἰ οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἐν ἐν πᾶσιν ἅμα ταῦτόν εἴη. » **[Ibid.]**

¹⁷ μὴ αὐτὸ καθ' αὐτὸ ὄν: *non lui-même par lui-même étant*

¹⁸ L'expression de *pasin* (*πᾶσιν*) peut être lu comme *tout* ou comme *chaque*

¹⁹ L'expression de *pollakhou* peut être lu comme *metalambanonta* ou *ceux qui reçoivent eidos*. De plus, l'expression de *pollakhou hama* peut être considérée à la fois avec *en plusieurs choses distinctes* [*en pollois khôris ousin*] en [13b1] et avec *en même temps en toutes choses* [*en pasin hama*] en [131b7].

chacun des *eidê* (hekastôn tôn eidôn), dans tous *metalambanonta* (en pasin), sera en tant que *hen* et *tauton* [131b7]. Socrate exige ensuite que les deux *eidos*, comme *hen-holon*, soit *khôris auto kath' hauto*, et que soit sans distinct de lui-même et comme *tauton*, dans chacun de plusieurs (en hekastô tôn pollon). Par conséquent, dans la section indiquée, plutôt que d'accepter *metalambanonta* comme *polla ta onta*, il est également suffisant de poser *eidos* portant ces hypothèses dans *metalambanon* qu'est aussi *hen-holon* en tant que *hen-holon* et *tauton*.

Pour ces raisons, le dialogue a été poursuivi par Socrate eu égard à ce que *khôris auto kath' hauto eidos einai* étaient *holon* et avec l'analogie de jour, il a été voulu indiquer qu'il serait complètement (*holon*) dans *metalambanon* (en *metalambanon*). Ainsi, avec cette analogie, l'objectif était d'étudier la possibilité qu'*eidê* soient présents dans chaque *metalambanon* (en hekaston on) en tant que *hen* et *tauton*. Car, lorsque cette offre de Socrate a été traitée, il convient de lire qu'à la fois *eidos* et *metalambanon* ont été posés comme *holon*. Pour ces raisons, comme indiqué, il est possible de dire que le fait que chaque (hekaston) *metalambanon* soit *polla* séparément dans l'analogie de jour était secondaire à la lecture de cette section, car, même s'il n'y avait qu'un seul *metalambanon*, l'argument pourrait être traité de la même manière.

Dans cette section indiquée au-dessus, la question de savoir si *metheksis* est en termes de partie ou de tout (*holos*), en laissant de côté *metalêpsis* en termes de partie (*meros*) et acceptant *eidos* en tant que *holon*, a été traitée. Socrate a soutenu qu'avec l'analogie de jour, *eidos* pouvaient être en même temps dans tous *metalambanonta* (en pasin hama) comme *hen* et *tauton* (*hen kai tauton eiê*) et ne pouvaient donc pas être distinct de lui-même [131b5-7]. Cependant, sans faire avancer cette discussion, Parménide, en disant que tu fais bien de faire *tauton hen-holon* ensemble dans plusieurs endroits (*hama pollakhou*), commence à discuter de l'hypothèse d'*hen-holon* en termes de l'analogie du voile²⁰. Puis Parménide demande à Socrate que: « *C'est comme si tu étendais un voile [histion] sur plusieurs êtres humains [pollous anthrôpous] et que tu disais: " Le voile reste un en sa totalité [hen holon einai], lorsqu'il est étendu sur plusieurs choses [epi polla]. " N'est-ce pas d'une présence de*

²⁰ « [131b9] ἰστίον »

ce genre que tu veux parler? »²¹. Socrate répond à cela en disant « *peut-être* » [131c2]. Parménide poursuit l'argument sur cette hypothèse comme suit: « *Est-ce donc en sa totalité [holos] que le voile se trouverait sur chacun [ef' hekastô], ou est-ce une partie de lui qui se trouverait sur l'un, une autre partie sur l'autre [meros autou allo ep' allô]?* »²². Socrate répond à cela en disant *meros* [131c5]. Sur cette acceptation de Socrate, Parménide conclut que: « *Voici, les conséquences qui découlent de cette position: les Formes elles-mêmes [auta ta eidê] sont divisibles [meristos]; les choses qui participent de ces Formes [ta metekhonta] ne peuvent avoir part qu'à une des parties de ces Formes [autôs merous]; et c'est non pas la totalité [holon], mais une partie de cette Forme [meros hekastou] qui se retrouve dans chaque chose [en hekastô]* »²³. Socrate accepte cette conclusion [131c10]. Par la suite, Parménide pose cette question cruciale conformément à ceux qui déjà indiqués: « *Admettras-tu donc, que la Forme, qu'est une [to hen eidos], se trouve, en vérité, divisée [merizesthai] entre nous, tout en demeurant encore une [eti hen estai]?* »²⁴. Socrate n'accepte pas ce résultat [131c14].

Jusqu'ici, avec les autres hypothèses de Socrate sur *eidos*, on l'a accepté comme *hen-holon* et cela a été considéré comme une hypothèse additionnelle. De plus, avec l'analogie de jour, *khôris auto kath' hauto eidos* on a été posé dans chacun de *metalambanonta ta onta* (en hekastôn tôn ontôn), que Socrate aussi l'a indiqué en tant que *en pollois ousin*, comme *hen-holon* et *tauton*. Ainsi, quand il est considéré avec acceptation de *metheksis* de Socrate, ce qui se rapporte à *eidos* (to metekhôn ou to metalambanon) le reçoit comme *hen-holon* et *tauton*, c'est-à-dire *eidos* qu'est *hen-holon* et *tauton* est dans *metalambanon*. Donc, dans l'analogie de jour, on a dénoté qu'il est secondaire que *metalambanon* est plusieurs (*polla*). Car, comme indiqué au-dessus, même s'il s'agissait d'un seul *metalambanon*, ce qu'est *auto kath' hauto on* serait dans *metalambanon* comme *hen-holon* et *tauton*.

²¹ *Ibid.*, p. 95-96. « [131b9-131c] οἷον εἰ ἰστίῳ καταπετάσας πολλοὺς ἀνθρώπους φαίης ἐν ἐπὶ πολλοῖς εἶναι ὅλον: ἢ οὐ τὸ τοιοῦτον ἡγῆ λέγειν; » [*Ibid.*]

²² *Ibid.*, p. 96. « [131c3-4] ἢ οὐκ ὅλον ἐφ' ἐκάστῳ τὸ ἰστίον εἶη ἄν, ἢ μέρος αὐτοῦ ἄλλο ἐπ' ἄλλῳ; » [*Ibid.*]

²³ *Ibid.*, « [131c6-9] μεριστὰ ἄρα, φάναι, ἔστιν αὐτὰ τὰ εἶδη, καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν μέρους ἂν μετέχοι, καὶ οὐκέτι ἐν ἐκάστῳ ὅλον, ἀλλὰ μέρος ἐκάστου ἂν εἶη. » [*Ibid.*]

²⁴ *Ibid.*, « [131c11-13] ἢ οὐκ ἐθελήσεις, φάναι τὸ ἐν εἶδος ἡμῖν τῇ ἀληθείᾳ μερίζεσθαι, καὶ ἐτι ἐν ἔσται; » [*Ibid.*]

Parménide donne l'analogie de voie dans ce contexte. Cette fois l'argument est établi non pas d'*eidos* qu'est *tauton* et *hen* dans *hen metalambanon*, mais de *ta onta polla* (les plusieurs étants) que Socrate l'accepte comme *ta onta metalambanonta*²⁵. Cependant, l'argument n'a pas aussi progressé dans le fait que ce qui a *metheksis* était *anthrôpos*. Ainsi, Socrate a établi *eidos* comme sur plusieurs étants (*epi pollois einai*) et *hen-holon einai* qui soutient plusieurs étants. Alors, chaque partie (*hekaston metalambanon*) dans *metalambanonta ta onta* ne reçoit pas *hen-holon eidos* en tant que *hen-holon*, mais chaque partie reçoit (*metheksis*) son une autre partie [131c3-9]. Par l'analogie de voie, l'argument n'est pas traité non plus au regard d'*holon* d'*eidos*, mais au regard de sa partie. Dans ce contexte, si à la fois l'analogie de jour dans laquelle *eidos* est considéré comme *hen-holon* et *tauton* dans chaque *metalambanon*, et l'analogie de voie dans laquelle chaque *metalambanon* reçoit une autre partie du *eidos* qu'est considéré *hen-holon* sont ensemble traités, et si elles sont interprétées conjointement avec les deux hypothèses qui ne figurent pas dans le texte mais que on pense être appropriées pour la compréhension, ces analogies établies deviendront plus claires. À savoir que *metalambanonta* (i.e. *ta onta polla*) divise (*merizesthai*) *eidos* en ses parties, et c'est tellement *metalambanonta* que quand il en partie reçoit (*metheksis*) *eidos* qu'est *hen-holon*, il peut en consommer. Par conséquent, si l'*eidos* est accepté en tant que *holon*, au rapport de ses parties, on peut dire qu'il se trouve distinct de lui-même (*auto hautô khôris*). Ainsi, si *holon* des parties est pris et qu'*eidos* consiste en *holon* des parties, comme distinct de *auto kath' hautô eidos*, un nouveau *holon* émergera et ce *holon* sera distinct d'*eidos*. Parménide a donc indiqué que, peu importe comment, si l'*eidos* qu'est *hen-holon* et *tauton* comme ensemble tout (*hama holon*) est dans plusieurs étants (en pollois ousin), cela implique qu'*eidos* peut être distinct de lui-même [131b1-3]. Puisque quelque chose ne peut être distinct de lui-même, c'est déjà un *aporia*, Socrate, avec son analogie de jour, a suggéré qu'*eidos* qu'est *hen kai tauton* on pourrait aussi être dans *metalambanonta*.

Alors, Socrate, comme indiqué précédemment, a essayé de s'assurer qu'*eidos* ait été dans *metalambanon(ta)*, sans être distinct de lui-même. Autrement dit, au moyen de *metheksis*, Socrate a essayé pour qu'*eidos* qu'est *auto kath' hautô khôris* on soit

²⁵ Cf. « [131b10 πολλοὺς ἀνθρώπους (plusieurs êtres humains) et ἐπὶ πολλοῖς εἶναι (sur plusieurs étants)] »

dans *metalambanon* on qui n'est pas *auto kath' hauto*. Cependant, ce qu'est l'impossibilité qu'*eidos* distinct aussi est distinct de lui-même, comme Parménide indique en [131b1], c'est seulement possible en posant *eidos* comme *hen on* et *tauton*. Car, si l'*eidos* qu'est *khôris hen tauton on* est aussi distinct de lui-même, cela cause que *hen on* pourrait être divisible (diaireton)²⁶. Sinon, on ne pourrait considérer un *aporia* en être distinct de lui-même. Ensuite, Parménide traite des impossibilités (*adunaton*) qui peut provenir de exemples d'*eidos* spécial tels que le grandeur lui-même (*auto to megethos*), l'égal lui-même (*auto to isos*) et le petit lui-même (*auto to smikron*). Ensuite, il essaie de les indiquer au moyen de *metheksis* aux parties du *to hen eidos*. Parménide présente ces exemples comme suit: « *Si c'est la Grandeur en soi que tu partages [meriein] et si plusieurs choses sont chacune grandes [hekaston tôn pollôn megalôn megethous] en vertu d'une portion de Grandeur plus petite que la Grandeur en soi, cela ne semblera-t-il pas absurde?* »²⁷. Puis, Parménide continue avec l'exemple de égal (*isos*): « *Eh quoi! Si quelque chose possède une partie de Égal, parce chaque chose petite a reçu une partie de Égal, sera-ce en vertu de ce qu'est plus petit que Égal en soi [auto tou isou] que quelque chose présentera la propriété d'être égal?* »²⁸. Cette fois, Parménide poursuit l'argument avec l'exemple de petit (*smikros*): « *Mais, supposons que c'est une partie du Petit [auto to smikron] que un d'entre nous possède [heksein]. À l'égard de cette partie, le petit sera plus grand, puisque la partie en question est ne partie de lui-même [merous heautou]. D'où il suit que le Petit en soira plus grand. Par contre, ce à quoi l'on additionnera la partie retranchée, cela sera plus petit et on pas plus grand qu'auparavant.* »²⁹. Socrate accepte les difficultés cités par Parménide par le biais des exemples.

Parménide, sur tout cela, exprime la conclusion de l'argument qu'il a initié en [131a5] et qu'il a présenté *eidos* comme *holon*, en d'autres termes partiel eu égard à une hypothèse additive et demande comme suit: « *À ton avis, Socrate, de quelle manière [dunamai] les autres choses [ta alla, i.e. metalambanonta] participeront-elles*

²⁶ Cf. [131c11-13]

²⁷ **Ibid.**, p. 97. « [131c15-131d4] εἰ αὐτὸ τὸ μέγεθος μεριεῖς καὶ ἕκαστον τῶν πολλῶν μεγάλων μεγέθους μέρει σμικροτέρῳ αὐτοῦ τοῦ μεγέθους μέγα ἔσται, ἄρα οὐκ ἄλογον φανεῖται; » [**Ibid.**]

²⁸ **Ibid.**, « [131d5-8] τοῦ ἴσου μέρος ἕκαστον σμικρὸν ἀπολαβόν τι ἔξει ὃ ἐλάττονι ὄντι αὐτοῦ τοῦ ἴσου τὸ ἔχον ἴσον τῷ ἔσται; » [**Ibid.** p. 216.]

²⁹ **Ibid.**, « [131d9-131e] ἀλλὰ τοῦ σμικροῦ μέρος τις ἡμῶν ἔξει, τούτου δὲ αὐτοῦ τὸ σμικρὸν μεῖζον ἔσται ἅτε μέρους ἑαυτοῦ ὄντος, καὶ οὕτω δὴ αὐτὸ τὸ σμικρὸν μεῖζον ἔσται: ὃ δ' ἂν προστεθῇ τὸ ἀφαιρεθέν, τοῦτο σμικρότερον ἔσται ἀλλ' οὐ μεῖζον ἢ πρὶν. » [**Ibid.**]

*donc aux Formes, si ce n'est ni en parties [kata merê] ni en totalité [kata hola]? »³⁰. Socrate dénote qu'il est difficile de déterminer (diorizein) cela [131e6-7]. Alors, si l'on traite entre [131a5-132a] ensemble, comme indiqué au-dessus, on voit que l'hypothèse d'*eidos* a été posée comme *hen-holon on*, sinon n'a pas été posé comme *to hen*. Car, s'il n'y avait qu'un seul (to hen) *eidos* et un seul (to hen) *metalambanon*, c'est-à-dire si *metalambanon* n'était pas *polla*, il ne serait pas nécessaire de se demander si *metalêpsis* ou *metheksis* était *meristos* ou *holon*. Par conséquent, on peut dire qu'il s'agit d'une acceptation faite à partir de *polla metalambanonta*.*

³⁰ **Ibid.**, p. 97-98. « [131e3-5] τίνα οὖν τρόπον, εἰπεῖν, τῶν εἰδῶν σοι τὰ ἄλλα μεταλήψεται, μήτε κατὰ μέρη μήτε κατὰ ὅλα μεταλαμβάνειν δυνάμενα; » [**Ibid.**]

CHAPITRE III

INTERROGATION DE *METHEKSIS* DE PARMÉNIDE: DANS LE CADRE DE L'HYPOTHÈSE DE *DIORIZÔ*, DISCUSSION DE L'HYPOTHÈSE D'*EIDOS* DANS LE CONTEXTE DU «*COMMUN*» (KOINON)

Après tout ce qui c'est dit, Parménide commence par prendre en compte l'acceptation de Socrate qu'*eidê* sont *hen* et *tauton* [132a1-2] et essaie de indiquer sur quoi il est basé, ses ressources et ses résultats [132a1-132b3]. Parménide aussi indique que Socrate a commencé avec l'essence (*fusis*) qu'il a reconnaitre dans *metelambanonta ta onta*, en d'autres termes dans *ta onta polla* lorsqu'il a établi son argument, et a établi l'argument à partir de ce niveau. Après, Parménide ouvre cette constatation en donnant un exemple de grand (*megas*) de ces essences. À savoir que Parménide demande à Socrate que: « *Chaque fois que plusieurs choses te paraissent être grandes, c'est, je suppose, une seule Forme, qui t'apparaît être la même* [*mia tis hê autê einai*], *lorsque tu les embrasses toutes du regard; voilà pourquoi tu estimes que le Grand est unique* [*hen to mega einai*]. »¹. Socrate approuve. Ensuite, Parménide continue l'argument demande comme suit: « *Eh bien, le Grand en soi et ces autres choses que sont les choses grandes, suppose que, de la même façon, avec les yeux de l'âme* [*hê psukhê*], *tu les embrasses toutes du regard* [*epi panta idês*]. *N'est-ce pas que de nouveau apparaîtra* [*fainô*] *quelque chose* [*tis*] *d'unique qu'est grand* [*hen au mega*], *et en vertu de quoi* [*hô tauta*] *ces mêmes choses dans leur ensemble apparaîtront* [*fainesthai*]

¹ **Ibid.**, p. 98. « [132a1-4] ὅταν πόλλ' ἄττα μεγάλα σοι δόξη εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἔν τὸ μέγα ἡγῆ εἶναι. » [**Ibid.**]

nécessairement [anagkê] *grandes?* »². Socrate aussi l'approuve. Ensuite, Parménide continue et montre la conclusion comme suit: « *C'est donc une autre Forme de Grandeur qui va faire son apparition* [to megethos gegonos], *s'étendant sur* [par'auto] *la Grandeur en soi et sur les choses* [metekhonta] *qui participent de cette Forme, ce qui revient à dire que, en plus de la Grandeur en soi et des choses qui en participent, il y aura encore une Forme* [allo eidos megethos], *différente, en vertu de laquelle* [hō tauta] *la Grandeur en soi et les choses qui en participent seront grandes. Par suite, chacune de tes Formes ne sera désormais plus une* [ouketi hen], *mais elle se multipliera sans limite* [apeira to plēthos]. »³.

On voit donc que l'argument de Socrate, tel que décrit par Parménide, procède des reconnaissances posés dans la multitude (en pollois) se rapportans à *eidos*. Donc, l'hypothèse est établie à partir de ce niveau. Autrement dit, si l'on parle de la multitude du grand reconnu ici et que on dénote cette multitude par nom commun (koinon), cette multitude se rapportée à quelque chose qu'est le nom du nom commun. S'ils étaient acceptés, alors l'argument se déroule successivement comme suit; il y a à la fois grand qu'est reconnu dans *metalambanon* et *eidos* de grand, ils sont plusieurs (polla) et ils ont des noms communs, alors ils devraient avoir relation à quelque chose de commun. Ainsi, lorsqu'il s'agit de ceux qui se rapportent à *eidos*, on reconnaît (dokein) plusieurs (polla) essences (fusis) de grand (megas) séparés. Et quand on voit sur tous ceux (epi panta idonti) qui sont reconnus séparément comme grands, Socrate dit que le grand lui-même (auto to mega) aussi est équitablement *hen* et *tauton* chose (mia tis hē autē). Ainsi, Parménide dénote que Socrate considère (hegeomai) le grand (to mega) qu'est vu sur tous ceux (epi panta idonti) comme *hen*. Pour cette raison, il est indiqué qu'il n'y a pas de aucune différence eu égard à *être grand* entre *grand* qu'est reconnu dans *metalambanonta* et *eidos* qu'est vu sur tous ceux et qu'ils sont les mêmes (hē autē). Mais, l'expression de *epi panta* (sur tous ceux) est importante ici. Car, cela signifierait que les grands qui sont reconnus dans *metalambanonta* comme commun sont reconnus comme *hen* et *hē autē* dans tous les reconnus. On dira qu'à cause de ce communauté, *eidos* est vue (idonti) comme grand et que le grand lui-même (auto to mega) qu'est vu

² *Ibid.*, « [132a6-9] τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τὰλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς, οὐχὶ ἔν τι αὐτὸ μέγα φανέται, ὃ ταῦτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι; » [*Ibid.*]

³ *Ibid.*, p. 99. « [132a11-132b3] ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτό τε τὸ μέγεθος γεγονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ: καὶ ἐπὶ τούτοις αὐτὸ πᾶσιν ἕτερον, ὃ ταῦτα πάντα μεγάλα ἔσται: καὶ οὐκέτι δὴ ἐν ἑκάστῳ σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἅπειρα τὸ πλῆθος. » [*Ibid.*, p. 216-217.]

comme *eidos* est, à partir d'ici, *hen*. Pour ces raisons, à la fois pour cet argument et pour ceux que nous avons déjà abordés, il est important de dénoter que l'argument avance en commençant à partir de *metalambanonta*. Ensuite, l'argument se poursuit avec l'hypothèse que si l'on ensemble voit par l'âme (tê psukhê idês) sur à la fois le grand lui-même (auto to mega) et le grand au niveau de *metalambanonta*. On voit que ce que l'on vise par *voir par l'âme* (tê psukhê idês) n'a pas été expliqué. Alors, si seulement les reconnus (eidê) dans *metalambanonta*, à savoir grandes choses (poll'atta megala) et le niveau que Socrate indique comme *tê psukhê idês* sont posés ensemble, il sera nécessaire d'indiquer *voir par une autre pouvoir de l'âme*. Parménide conserve cette différence ici. Cependant, du moins pour le moment, il avance sans l'expliquer. Il pose ensuite la question de savoir si la nouvelle grande chose en vertu de laquelle (hô tauta) ces mêmes choses dans leur ensemble apparaîtront (fainesthai) nécessairement (anagkê) grandes n'apparaîtra pas sur ces deux. Si l'argument continue de cette façon, ce sera (estai) un autre (heteron) *eidos*. Ainsi, le résultat se pose que chacun des *eidê* (hekaston tôn eidê) ne seront pas *hen*, mais en nombre infini (apeira to plêthos). Ici l'expression de *en vertu de* (hô tauta) est importante. Socrate a posé l'hypothèse que les essences (fusi/logos) reconnus ici, lorsqu'il a avancé ses hypothèses, ont reçu (metheksis) ces noms (onoma) d'*eidê*, qui sont *auto kath' hauto on*. Donc, on voit avec l'expression d'*ho tauta*, au début, quoi que ce soit reconnu, on pose une hypothèse générale selon laquelle celui ne deviendra pas celui sans relation à cet *eidos*.

On a également mentionné ici que Parménide avait essayé de montrer comment l'argument de Socrate avait progressé et ce qu'il se passerait s'il adhérait à cette hypothèse. À savoir, Parménide, avec l'argumentation à partir de [132a], a dénoté que cet *idea* était fondé en reconnaissant (dokein) comme grand dans *metalambanonta*. Socrate aussi, comme dénoté précédemment, a indiqué les acceptations que quoi que ce soit essence citée est reconnue dans *metalambanonta*, *eidos* est capturé par *logismos* et ceux qui sont capturés comme *eidê* sont aussi dans *logismos* (en tê logismô). Parménide a également indiqué que *metalambanon* tire son nom (epônumos) d'*eidos* à lequel il a eu *metheksis*, à savoir, devient (gignomai) cette essence (fusi/logos) en vertu de (hô tauta) cet *eidos*. Ainsi, Parménide aussi a avancé ici et a essayé de conclure l'argument. Il est également important si ceux capturées aux deux niveaux ont les essences citées. Parce que l'argument s'est déroulé sous l'hypothèse que les deux

niveaux sont (on). Si tel est le cas, si l'on dit que les deux niveaux ont l'essence de grand (megas) et sont nommés par le même nom, c'est-à-dire le même commun (koinon). Il sera alors nécessaire d'indiquer que nouveau *eidos* est sur le commun et que le commun devient en vertu de (ho tauta) ce nouveau *eidos*. Parce que Socrate avait établi l'argument tel que Parménide l'avait décrit. Ainsi, si cet *eidos* n'est pas grand, on lui demandera comment, en vertu de cet *eidos*, on deviendrait grand. Au fur et à mesure que l'argument est suivi, un nombre infini d'*eidos* est accepté comme *un* (hen) vont nécessairement émerger. Donc, finalement on peut dire qu'il ne resterait pas un *eidos de grand* et que cette série continuerait infiniment.

Ainsi, Parménide indique que pour que la série soit cessée, il devrait y en avoir l'essence qui n'est pas grand lui-même (auto kath' hautou mega) mais ceux (metalambanonta/essences) qui deviennent grands en vertu de lui-même. Mais s'il est accepté en tant que tel, cela indique des difficultés, telles que comment ceux qui deviennent grands proviennent de ce qui n'est pas grand lui-même. Donc, l'argument est que, quel que soit le nom d'*eidos*, il est nommé par le même nom, c'est-à-dire qu'il a été dit avec l'acceptation qu'il avait l'essence (fusus/logos). Et, comme Parménide l'a fait remarquer, cette acceptation est faite dans *metalambanonta*. Et si l'*eidos* n'a pas l'essence, il n'y a aucune discussion ici sur ce qui se passe. Ainsi, si l'on voit le essence de grand qu'est à la fois dans *talla ta megala* (les grandes choses) et dans *auto to mega* (grand lui-même), alors, en dehors des grands, ils ont besoin d'un nouveau grand qu'ils soient grands en vertu de ce nouveau grand qu'est distinct des grands cités et nommé par le même nom. Parce que Parménide avait montré que Socrate avait initialement établi *eidos* de cette manière. Ainsi, Parménide a indiqué que l'argument devait être poursuivi et que, alors, des difficultés surgiraient. Ainsi, comme on peut le constater, les essences communs, qui sont capturés par *logismos* dans *metalambanonta* multiplient ces essences de la même manière. Socrate a également reconnu qu'*eidê* étaient (einaî), que c'étaient *hen* (hen on), de cet fait, et qu'ils étaient *tauton* [131b1] et indivisibles (amerês) [131c11-13]. Ainsi, on peut dire qu'il accepte que *hen on* lui-même est *tauton*, et qu, c'est-à-dire, il est impossible d'être distinct (auto hautou khôris) de lui-même [131b4].

Alors, quand progressé avec les hypothèses de Socrate, Parménide dénote que ce *to hen eidos* cette fois ne se multiplie pas car il est divisé mais se multiplie en nombre infini. Donc, Parménide a montré que, lorsqu'on poursuit les hypothèses de

Socrate, ces hypothèses sont contraires à la thèse selon laquelle Socrate reconnaît qu'il est impossible que ce *to hen eidos* est distinct de lui-même. En d'autres termes, comme le montre Parménide, lorsque l'argument se poursuivra avec les hypothèses de Socrate, une essence, quel que soit le niveau reconnu, une fois reconnu, un nombre infini d'*eidos* apparaîtra. En outre, si l'on présume l'acceptation qu'*eidos* est (*einai*), Socrate conclurait qu'en nombre infini d'*einai* sera à différents niveaux.



CHAPITRE IV

INTERROGATION DE *METHEKSIS* DE PARMÉNIDE: DANS LE CADRE DE L'HYPOTHÈSE DE *DIORIZÔ*, DISCUSSION DE L'HYPOTHÈSE D'*EIDOS* DANS LE CONTEXTE DE L'HYPOTHÈSE DE «*PENSÉE*» (NOËMA)

Sur ces difficultés, Socrate suggère qu'*eidos* qui était *auto kath' hauto on tis* soit accepté comme pensée (noêma)¹ et continue comme suit: « *A moins, 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* [oudamau autô prosêkê eggignesthai allothi ê en psukhais]. *De la sorte en effet, chaque* [hekaston] *Forme serait une* [hen] *chose une et n'aurait plus à subir les difficultés de tout à l'heure* [nun] »². Puis Parménide demande que: « *En ce cas, chacune de ces pensées* [noêma] *est une* [hen] *chose, mais ce n'est la pensée de rien* [noêma oudenos]? »³. Socrate n'accepte pas cela [132b11]. Parménide continue à demander que « *C'est donc la pensée de quelque chose* [tinis]? »⁴. Socrate accepte [132b13]. Et, Parménide cette fois demande que: « *De quelque chose qu'est* [ontos], *ou de quelque chose qui n'est pas* [ouk ontos]? »⁵. Socrate répond en tant que *on(tos)* [132c2]. Parménide procède alors comme suit: « *La pensée de quelque chose qu'est un* [mian tina ousan idean], *n'est-ce pas c'est-à-dire de quelque*

¹ νόημα: *pensée*: on voit ici que Parménide traite l'acceptation de νόημα avec les hypothèses de Socrate.

² *Ibid.*, « [132b4-8] μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ἢ τούτων νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκη ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχῇς: οὕτω γὰρ ἂν ἐν γε ἕκαστον εἴη καὶ οὐκ ἂν ἔτι πάσχοι ἃ νυνδὴ ἐλέγετο. » [*Ibid.*, p. 218.]

³ *Ibid.*, « [132b9-10] ἐν ἕκαστόν ἐστι τῶν νοημάτων, νόημα δὲ οὐδενός; » [*Ibid.*]

⁴ *Ibid.* « [132b12] ἀλλὰ τινός; » [*Ibid.*]

⁵ *Ibid.*, p. 100. « [132c1] ὄντος ἢ οὐκ ὄντος; » [*Ibid.*]

*chose que cette pensée (to noêma) considère [noei] comme s'étendant sur [epi pasin]*⁶ *toute une série de choses, tout en restant une espèce unique?* »⁷. Socrate aussi répond bien à cela [132c5]. De plus, dans ce contexte, Parménide pose cette question: « *Ne sera-ce pas une Forme que cette chose qui sera pensée comme une [to nooumenon hen einai], puisqu'elle restera toujours; même en s'étendant sur toute une série de choses [aei on to auto epi pasin]?* »⁸. Socrate confirme cette conclusion [132c8]. Après que Socrate ait accepté tout cela, Parménide tire deux conclusions disjonctives comme suit: « *Mais quoi, étant donné la façon dont, declares-tu, les autres choses participer [metekhein] des Formes, n'est-il pas nécessaire d'admettre cette alternative: ou bien chaque [hekaston] Forme est constituée de posées [ek noêmatôn] et chacune pense [panta noeî], ou bien ce sont des pensées [noêmata onta] qui ne pensent pas [anoêta]?* »⁹. Cependant, Socrate n'accepte pas les deux conclusions pouvant découler des prémisses qu'il a affirmées [132c13]. On peut voir dans cette section que Socrate commence l'hypothèse de *noêma* par *eidos* qu'il avait précédemment acceptée, et dénote que le fait de poser *eidos* en tant que *noêma* signifie qu'il pourrait empêcher les difficultés précédemment indiquées. De plus, cette fois, il procède de ce qu'*eidos* est et accepte qu'il soit *noêma*. Cependant, au contraire, il n'a pas dit que *noêma* est *eidos* comme il n'a pas dit que *noêma* n'est pas *eidos*.

Alors, cette section est commencée seulement en indiquant que l'acceptation d'*eidos* est *noêma*. Il exprime que le lieu d'*eidos* est âme (*psukhê*) puisqu'*eidos* est *noêma*. Autrement dit, il exprime que ces *eidê* sont dans *psukhê* (*eggignomai*)¹⁰. Ici, si l'on traite les expressions *en psukhais* et *eggignomai*, on peut lire ses relations en deux manières. D'abord, pour *noêma* qu'est dans âme (en *psukhais*), il est acceptable que ce *noêma* est dans être (en *einai*) ou en conséquence de un travail de la âme (*psukhê*), dans être, alors, comme le grec le permet, il est nécessaire de lire le verbe *eggignomai* comme *en gignesthai*¹¹. Si tel est le cas, une lecture serait possible qu'il ne soit pas

⁶ ἐπὶ πᾶσιν: *sur tout*

⁷ **Ibid.** « [132c3-4] οὐχ ἑνός τινος, ὁ ἐπὶ πᾶσιν ἐκεῖνο τὸ νόημα ἐπὶ νοεῖ, μίαν τινὰ οὖσαν ἰδέαν; » **[Ibid.]**

⁸ **Ibid.** « [132c6-7] εἴτα οὐκ εἶδος ἔσται τοῦτο τὸ νοούμενον ἐν εἶναι, ἀεὶ ὃν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν; » **[Ibid.]**

⁹ **Ibid.**, p. 100-101. « [132c9-12] οὐκ ἀνάγκη ἢ τᾶλλα φῆς τῶν εἰδῶν μετέχειν ἢ δοκεῖ σοι ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν, ἢ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι; » **[Ibid.]**

¹⁰ ἐγγίγνομαι: *être inné, être né ou élevé dans un endroit, se passer dans ou parmi*

¹¹ γίγνεσθαι: en infinitif du γίγνομαι: *devenir*

mais postérieurement était. Ainsi ici, il faut qu'on le lise de toute manière comme *en psukhais en einai*. Cependant, lorsqu'on lui demande si cela postérieurement est ou toujours est (*aei on*), à l'occasion de *aei on*, il est toujours préférable de le lire comme étant dans toujours âme (*en psukhais aei on*). Pour cette raison, on lit qu'il n'y a pas de différence entre *en gignesthai* et *en einai*. Socrate, avec cette hypothèse de *noêma*, veut surmonter les problèmes précédemment émergents d'*eidos* se multipliant en nombre infini (*apeira to plêthos*). Car, on peut dire que l'adverbe de *maintenant* (*nun*) pointe également à cela [128b8]. Bien que l'exemple est donné sur *eidos de grandeur* dans l'argument précédent, c'est à dire que l'impossibilité est montré avec *eidos* spécial, on indique qu'il est impossible de multiplier comme le même (hê autê) *eidos* qu'est n'importe quel *eidos*. Car, si lui-même (*to auto*) se multiplie, à la fois leurs *metekhonta* seront changé et ils ne seront pas le même (hê autê) et auss'ils seront distinct de lui-même. De plus, on a indiqué dans les analogies précitées de jour (*hêméra*) et voile que le fait qu'*eidos* qu'est *hen* (*to hen eidos*) est distinct de lui-même a signifié la divisibilité de ce *to hen eidos* et il n'était plus l'un (*to hen*). Ensuite, il était en cause que avec l'exemple d'*eidos de grandeur*, le même (hê autê) *eidos* s'avait multiplié infiniment (*apeiron*) comme *plêthos*. Cependant, cette expression sera plus appropriée si elle se lit comme suit. À savoir, ce n'est pas comme *eidê* qui sont *hen* (*to hen*) surgit à l'infini. Mais, par exemple pour *eidos de grandeur*, *eidê*, à partir d'*eidos de grandeur* (*auto to megethos*) nommés par le nom du grand et se multipliant en nombre infini (*apeira to plêthos*), deviendraient et ce le serait impossible.

Ainsi, dans cette section citée jusqu'à l'hypothèse de *noêma* on peut dire qu'il n'y a pas de différence entre surgir à l'infini des *eidê* et par exemple, surgir à l'infini du, par exemple, *eidos de grandeur* comme *plêthos*. Car, on peut dire que Socrate, en posant l'hypothèse de *noêma*, essaie d'empêcher n'importe quel *eidos* de surgir à l'infini comme *plêthos*. Parménide commence à élaborer l'argument en acceptant la proposition de Socrate qui accepte *eidos* en tant que *noêma*. D'ailleurs, *eidos* comme *epi pasin* vient d'hypothèse précédente d'*eidos* du Socrate. Ainsi, de plus, Parménide conserve les hypothèses antérieures de Socrate sur *eidos* désormais posé comme *noêma* et avance à travers eux. Ces hypothèses étaient qu'*eidos* est *hen*, *on*, *epi pasin* et établi par le biais *metalambanonta*. Ensuite, Parménide commence à enquêter que ce *noêma* est *noêma* de quoi. Et il indique que c'est *noêma* de n'importe quelle chose une (*hen on tis*) et que, comme cette chose est sur tout (*epi pasin*), ce *noêma* est *idea*

qu'est *hen tis* (mian tina ousan idean) et *eidos* considéré au début comme *noêma* qui pense (noei) ce *noêma* (noêma noei). Parménide, quant à lui, dénote que cette chose, qu'est considérée *hen* (nooumenon¹² hen einai) comme sur tout toujours identique (aei on to auto epi pasin) tombe en dessous de la définition donnée par Socrate comme *eidos* [132c6-7]. Car, avant, il avait dénoté *eidos* comme la chose qu'est visible (idonti) sur tout (epi panta/metalambanonta) [132a3-4]. Donc, Parménide a indiqué que ce qu'est distinct (khoris) de ce *metalambanonta* tombe en dessous de la acceptation d'*eidos* que Socrate le pose comme *auto kath' hauto* et *hen on*. Mais, ici, on voit que lorsque Parménide pose *eidos* qu'est *nooumenon*, il le décrit successivement comme *idea* et *eidos*. Alors, l'argument n'a pas commencé par *metalambanonta*. À savoir, on a indiqué *eidos* comme *noêma*. Pour cette raison, l'argument a été commencé par ici. Ainsi, si l'on traite à la fois la hypothèse de *noêma noei* et de *to nooumenon*, on peut tirer les conclusions suivantes que pensée pense ce qu'est pensé (noêma noei nooumenon) et *eidos* pense *eidos* (eidos noei eidos). Si ce qu'est *nooumenon* est *eidos*, du fait qu'*eidos* était posé comme *noêma*, alors cet *eidos* peut être posé comme *noêma*.

Le discours passe ensuite à la section de *metekhonta*, et Parménide demande les deux conclusions qui en découleront. Avec l'hypothèse de *metheksis*, Parménide a présenté les conclusions de l'hypothèse de *noêma* de Socrate. Ainsi, soit tout ceux se rapportent à *eidos* qu'est *noêma* et consistent en *noêma* (ek noêmatôn) et tout ceux pensent (panta noei), soit bien qu'ils soient des *noêma*, ils ne pensent pas/ne sont pas pensés (anoêta). Parménide montre à Socrate avec le disjonctif que deux conclusions sont provenues des acceptations qu'il fait. Quand on lit ces conclusions, on peut dire que les hypothèses qui démontrent la première conclusion démontrent la deuxième conclusion. Ainsi, à la fois la première conclusion et la deuxième conclusion sont découlées et les deux conclusions aussi sont impossibles. Mais la deuxième conclusion, autrement dit, la conclusion liant avec *ou* (ê)¹³ [132c11-12], va provenir de négation de la première conclusion. Dans ce contexte, les première et deuxième conclusions n'apparaîtront pas à partir de l'argument et la deuxième conclusion émergera si la première conclusion est rejetée. Alors, si « *panta noei* » va être refusé,

¹² νοούμενον: participe, singulier, présent, neutre, passif et nominatif du νοέω: *ce qu'est pensé ou considéré*. Bien que ce verbe dénote l'activité de νοῦς (nous), il n'est pas utilisé ici dans ce sens. Dans son sens le plus large, il est utilisé pour *penser* ou *considérer*.

¹³ ἢ: *ou*

on va considérer ce passage comme il y a la transition de *noêmata ontanoêta einai* (bien qu'ils soient pensées, ils ne pensent pas/ne sont pas pensés). En conclusion, il faut qu'on montre les impossibilités des deux conclusions. Toutefois, comme indiqué, l'impossibilité ou impasse (atopon) dans la deuxième conclusion sera lié à la première conclusion mais l'impossibilité de la première conclusion proviendra de lui-même. En outre, lorsqu'on lit ces conclusions, il faut décider comment on va lire le passage qu'est exprimé comme *noêmata ontanoêta*. Autrement dit, si l'on montre *anoêta* comme *noêma*; lorsqu'il dit *anoêta*, il sera nécessaire de le lire comme « *noêma ou noei* » (pensée ne pense pas) ou « *noêma ouk esti nooumenon* » (pensée n'est pas ce qu'est pense). Alors, cela peut être interprété comme *noêma* n'est pas un *nooumenon* et que la condition d'être *nooumenon* est qu'un autre *noêma* pense (*noei*) à cette *noêma*. En outre, si *noêma* est *noêma* du *nooumenon*, c'était *noêma noei nooumenon*. Ainsi, la conclusion d'*anoêta einai* signifie qu'il y a tel *noêma* qu'il indique que ce *noêma* n'est pas un *nooumenon*, et si ce n'est pas un *nooumenon*, il n'y a pas de *noêma* qui y pense. Car, que ce soit *nooumenon* sont établi par *noêma*, il ne peut être un *nooumenon* à lui tout seul. Si l'on s'exprime sur penser (*noein*), quand on dit que *noêma* pense (*noei*), on répond à la question de ce qu'il pense que *noêma* pense *nooumenon*. Cependant, pour que cet argument fonctionne, la deuxième hypothèse doit être réalisée, c'est-à-dire, rien d'autre que *noêma* doit ne pas penser (ou *noei*), alors, l'argument doit procéder dans deux directions. Car si une autre chose qu'est différent de *noêma* pense (*noei*), donc quand on dit que *noêma* n'est pas pensé (*anoêtos*), on ne peut dire que ce *noêma* n'est pas *nooumenon*, il peut être pensé par une autre chose (*tis*). Ainsi si l'on pose cette hypothèse aussi, on doit accepter la conclusion qu'il n'y a pas de tel *noêma* qui pense ce *noêma* quand on dit que *noêma* n'est pas pensé (*anoêtos*). Si l'on l'a accepte, cela veut dire que « *cette chose qui n'est pas pensée [anoêtos] n'est pas ce qu'est pensé [nooumenon]* » est accepté. Ne pas déjà être pensé (*anoêtos*), cela veut dire ne pas être *nooumenon*. Si seulement *noêma* est pense (*noei*) et une chose n'est pas *nooumenon*, alors il n'y a pas de *noêma* qui le pense. De plus, on le voit dans la section de *nooumenon* que si *noêma* est *eidos*, puisqu'*eidos* aussi est *noêma*, il est posé que *nooumenon* est *noêma*. Alors, la transition a été faite ainsi. Dans les arguments précédents, on s'est exprimé qu'il y a (*einai*) *eidos*, et qu'il est accepté comme « *eidos esti* ».

D'ailleurs, on avait dit aussi *estin* pour *metalambanon/ta*, autrement dit, il y a l'acceptation de *to on*. Car, quand cela a été accepté, puisqu'il était *einai*, il n'est pas indiqué que *metalambanon/ta* se rapporte à (metalêpsis) *einai*, à savoir, *einai* se rapporte à *einai* ou *to on* se rapporte à *einai*. Car, les deux sont posés comme *to on*. S'il n'y a pas d'acceptation de *estin* pour *metalambanon/ta*, alors, il devrait parler de relation à, *metheksis einai*. Ainsi, si l'*eidos* est *esti*, alors on peut devoir dire qu'à la fois, il y a relation à *eidos* et à *einai*. Mais, comme indiqué au-dessus, on pose aussi les deux niveaux comme *to on/einai*. Avec ces raisons citées, si l'*eidos* est *noêma*, alors, on peut indiquer cet *eidos* à la fois sous le rapport d'être *noêma* et d'être *eidos*, autrement dit, on peut l'indiquer sous le rapport d'être *idea* qu'est sur tous (*epi panta*). Ainsi, étant donné que l'on accepte qu'il n'y ait pas de relation, *metheksis einai*, *metheksis*, c'est au motif qu'il n'est qu'*idea*. Alors, l'hypothèse est ici que si l'*eidos* est *noêma*, il y aura aussi une relation à *noêma*. Donc, *metalambanon* aussi est *noêma*, ou bien, vu qu'il se rapporte à *noêma*, de plus, auparavant vu qu'*eidos* est posé en *einai/metalambanon/ta*), chaque *metalambanon/ta* consiste en *noêma* (*ek noêmatôn hekaston*). On a vu que l'argument s'est déroulé de cette façon. Si l'hypothèse ne comportait les acceptations précitées, quand *eidos* devient *noêma* et si *metalambanon* se rapporte à *eidos*, on pourrait demander pourquoi *metalambanon* devient *noêma*. Mais, les deux niveaux aussi étaient posés *to on*, on n'a fait pas la différence entre *einai* et *me einai* ou bien *heteron einai*. Alors, *metalambanon* a l'acceptation de *to on* et *eidos* qu'on pose comme *noêma* a aussi l'acceptation de *to on*. Ainsi, avant de traiter la section de *metalambanonta*, on a accepté que avec *eidos* qui a commencé en étant posé comme *noêma*, il y a un *nooumenon* que ce *noêma* pense (*noei*), et ce *nooumenon* est *idea*. Et si c'est le cas, *idea* est *eidos*, et s'il est *eidos*, il est *nooumenon*. Toutefois, ici, on va aborder comment il faut traiter l'expression de *ek noêmatôn* en annulant pour l'instant la première partie du premier disjonctif, à savoir, « *panta noei* ». Puisque ces deux *noêma* sont *eidos*, il y a aussi ceux qui se rapportent à ces *eidê*. Car l'argument de Socrate était construit comme cela. Alors, ceux qui ont *metheksis* reçoivent *noêma*, parce que, comme indiqué au-dessus, ils sont aussi *to on*.

Il faut donc accepter cette partie d'*ek noêmatôn hekaston*, puisqu'il y a la relation à *noêma*. Pour le premier disjonctif indiqué comme *adunaton* ou *atopon*, cette impossibilité doit provenir de la partie de « *panta noei* ». Mais à ce stade, chaque (*hekaston*) *metalambanon* sera *noêma*. Ici, on peut demander la question de savoir si

l'impossibilité de « *panta noei* » provient du fait que chaque *metalambanon* est *noêma*, en d'autres termes, avec cet argument, on peut poser la question s'il est impossible que chaque *metalambanon* consiste en *noêma ek noêmatôn hekaston*. Ainsi, là, on pense qu'il faut demander premièrement qu'est-ce qu'il se passera s'il est *panta noêma* au lieu de « *panta noei* ». C'est-à-dire, si l'*eidos* est *noêma* et en plus il y a une relation, *metheksis* à *eidos* qu'est *noêma*, alors *noêma* est aussi dans *metalambanon*. Être dans *metalambanonta*, autrement dit, être dans les plusieurs (en pollois) est un autre argument. Ainsi, il est premièrement en *metalambanon/ta*. Car, on sait qu'afin que beaucoup de chose ait *metheksis*, chaque chose (*hekaston*) doit jadis avoir la relation, sinon il ne le sera pas. Alors, c'est en priorité¹⁴ que *noêma* est dans *metalambanon* (*noêma* en *metalambanon*). Mais, si l'on demande d'où la multitude provient, c'est-à-dire comment on peut l'exprimer comme *noêmata*¹⁵. Alors, soit on doit indiquer la multitude de un *metalambanon* eu égard à sa relation, *metheksis* à plus d'un *eidos* soit on doit indiquer la multitude de plus d'un *metalambanon* eu égard à sa relation à, *metheksis* un *eidos*.

En outre, s'il n'y a pas d'*hupokeimenon*¹⁶ séparés de *metalambanon*, ces *metalambanon/ta* va consister dans des essences qui se trouvent aux lui-mêmes. Donc s'il y a beaucoup d'*eidos* qu'est *noêma*, si ce *metalambanon* a la relation à ces *noêmata* et reçoit ces *noêmata*, alors ce sera une totalité de ces *noêmata*. Ainsi, ce sera une totalité de *noêma* consisté en *noêmata*. Cependant, pour tout le tableau, même s'il y a un *metalambanon* et un *eidos* qu'est *noêma*, c'est suffisant pour l'acceptation de *noêmata*. Alors, *panta noêma* peut même être dit à partir d'ici. En supposant qu'il n'y ait pas d'*hupokeimenon*, c'est le cas, mais le fait que *metalambanon/ta* soient *einai* peut être considéré comme *hupokeimenon*. Si l'on traite comme cela, il faut lire *ek noêmatôn* d'une manière différente, autrement dit, tous ceux qui à la fois seront (*einai*) et aussi seront *noêma*, tous ceux qui aussi sont, sont dans l'âme (*panta einai* en *tê psukhê*). Ensuite, ce ne sera pas comme si une partie est dans l'âme (*psukhê*), mais l'autre partie ne se trouve pas dans l'âme. Si l'on parle de la multitude d'âmes (*psukhê*), il est nécessaire de parler des êtres séparés pour chaque âme, c'est-à-dire que si les

¹⁴ Ici, on ne parle pas de priorité temporelle, mais on parle de priorité logique.

¹⁵ νοήματα: nom, pluriel, neutre, nominatif du νόημα

¹⁶ ὑποκείμενον: participe, singulier, perfectum, passif, neutre du ὑπόκειμαι: se coucher sous, sous-jacent comme substrat

âmes sont multipliées, chaque *eidos* sera dans chaque âme séparément. Donc, leurs *metekhonta* seront séparément dans chaque *psukhê*, et donc, au niveau des *metekhonta*, les êtres (*einai*) seront différenciés dans les âmes. Ainsi, être dans chaque âme sera séparé et *einai* sera dispersé dans les âmes.

Donc, ici, en mettant l'expression de *noein* entre parenthèses, on peut exprimer de deux manières la façon dont nous progressons. Premièrement, on a posé *noêma* qu'est dans *psukhê*, *noêma* sera dans *psukhê*. Car, *noêma* n'est pas sans lieu. Puis si *noêma* qu'est *eidos* est dans un *psukhê*, on demande où *metalambonanta* sera. S'ils ont une relation à *noêma*, où sera ces *metalambanonta* que chacun consiste en *noêma* (*ek noêmatôn hakaston onta*). En d'autres termes, des questions peuvent être posées, comme par exemple on peut se demander quelle sera leur place, et s'il s'agit de la même âme ou d'une âme distincte. Ils seront dans l'âme pour être *noêma*, c'est-à-dire, vu qu'ils ont *metheksis*, ils reçoivent *noêma* et ils seront dans l'âme parce qu'ils sont *noêma*. Mais on n'a pas exprimé s'il est dans le même *psukhê* ou dans différent *psukhê*, les deux peuvent ouvrir des complications. S'ils sont différents âmes, alors on peut parler de *metheksis* entre des différentes âmes. Par conséquent, *eidos* dans une âme sera *eidos*, à lequel *metalambanon* dans un'autre âme a *metheksis*. Ensuite, il n'y aura pas de relation à, *metheksis* la même âme, mais à une autre âme. Cela peut être une complication. Si l'*eidos* se trouve dans le même *psukhê*, *panta* (*metalambanonta*) aussi se trouvera dans ce *psukhê*, autrement dit, comme indiqué au-dessus, il sera *panta noêmata en tê psukhê*. Si cela est accepté et qu'il y a une multitude d'âmes et si l'on indique *panta noêmata* comme *pan*¹⁷, c'est-à-dire, pour chaque âme, on indique *pan*, alors il y aura une multitude de *pan*, c'est-à-dire, la multitude de *panta noêmata* (*panta noêmata polla*). S'ils le sont (*ta onta*), il sera donc nécessaire de parler de ce qu'il sera beaucoup de *noêma* dans l'âme (*panta noêmata einai en tê psukhê*), et que, ainsi, il sera beaucoup de *noêma* dans chaque âme (*panta noêmata einai en hekasta psukhê*). Car, si c'est comme cela, comme cité au-dessus, quand on indique des plusieurs (*polla*) *psukhê*, il y aura des différents *panta* pour chaque *psukhê* et on doit différencier *einai* à chaque *psukhê*. À cause de ces raisons, s'il y a la pluralité de *psukhê*, *eidê* aussi se différencient aux différentes âmes et ceux qui leur se rapportent (*metheksis*) se

¹⁷ *πᾶν/παντᾶ*: singulier/pluriel, neutre, nominatif du *πᾶς*: la totalité, tout

différencient. Et ainsi, *einai* est différencié à âmes et la différenciation entre *einai* et *psukhê* devient la même.

Mais ici, plutôt que établir l'impossibilité à partir de « *panta noei* », les impasses qui pourraient émerger de *panta noêmata* ont été discutées. L'argument dans le texte n'a pas progressé en indiquant une impossibilité (*adunaton*) ou une infondé (*atopon*) parce que tout est *noêma*. Dans ce cas-là, avant tout la question comment on traite *panta* lequel Parménide a indiqué apparaît. Ainsi, n'importe quoi dans *psukhê* est soit *eidos* soit *metalambanon* et tous ces sont *noêma* (*panta noêmata*), étant donné que *metalambanon* devient *noêma* au moyen de *metheksis*. De plus, l'argument était fondé sur des hypothèses « *noêma noei* » [132c3-4] et « *panta noei* » [132c10]. Accepter que tout pense (*noei*), cela signifie, d'une part, accepter que tout ait son *nooumenon*. En d'autres termes, si l'argument ne se développait pas dans les conditions auxquelles *nooumenon* était soumis, on ne pourrait considérer *panta noêmata* et « *panta noei* » en tant que les impossibles cités au-dessus. De plus, dans le texte, « *noêma noei* » a été accepté, mais il n'a pas été accepté que rien d'autre que *noêma* ne pense (*noei*) pas. On peut donc indiquer que « *panta noei* » est impossible, mais on examine la question de savoir où l'impossibilité aurait pu se produire si l'argument est valide.

Alors, on pense que la première impossibilité devrait provenir de « *panta noei* » lui-même. Autrement, il sera nécessaire d'expliquer les aspects de l'argumentation, tels que la différenciation d'*einai* ou la relation à une autre *psukhê*, qui ne sont pas couverts dans le texte que pour ces raisons indiquées au-dessus, l'argument ne sera pas traité comme tel. Par conséquent, il est nécessaire de lire l'expression de « *noêma noei* » dans les conditions auxquelles est soumis *nooumenon*. Si ce n'est pas le cas, les problèmes externes cités au-dessus peuvent également être résolus au moyen de *noei* et les mêmes conclusions sont obtenues. À savoir, cette fois, l'argument pourrait être établi sur *noein* et non par *ek noêmatôn*. Alors, si *noêma* pense (*noei*), ce (*metalambanon*) qui se rapporte à (*metheksis*) *noêma* qu'est *eidos* aussi pense (*noei*). Et des problèmes externes, tels que la relation à, *metheksis psukhê* séparé, ou la division du *einai* en âmes (*psukhê*) distinctes, peuvent également apparaître ici. S'ils sont dans le même *psukhê*, cela ne posera peut-être pas de problème. Bien que le problème soit vu, ce problème est un problème externe qui n'indique pas un problème avec le contenu de l'argument. Donc, l'argument indique que si quelque chose est *noêma*, il pense (*noei*), de plus *noêma* qu'il s'agisse ou non d'*eidos* pense (*noei*) que l'argument l'a déjà donné.

En outre, dans l'argumentation, « *noêma noei nooumenon* » a été acceptée et de là, l'argument s'est poursuivi en « *panta noei* ». Et, comme cela a été souligné précédemment, on a indiqué que on allait faire une lecture en acceptant qu'une impossibilité devrait être dérivée de « *panta noei* » ou « *panta noei* » devrait être rejeté. De plus, l'argument a été avancé en vue d'établir « *panta noei* » avec les hypothèses données précédemment. Si tel est le cas, on discute des conditions dans lesquelles « *panta noei* » émerge et fait dériver l'impossibilité, d'abord, on traite ceux qui se rapportent à *eidos*, parce qu'ils se rapportent à *eidos* qu'est *noêma* et qu'ils sont *noêma*. Parce que le texte, en indiquant *ek noêmatôn* dénote que ceux qui ont relation à *noêma*, sont *noêma*, mais ne dénote pas qu'ils aussi sont *eidos*. À savoir, le texte ne l'a pas donné. Donc, pour l'impossibilité de « *panta noei* », si l'on prend l'hypothèse qu'il y a tels ceux qui a *metheksis* que bien qu'ils aient relation, ils ne peuvent pas être *noêma*, alors il serait un contraire à l'hypothèse de Socrate qui a initialement posé. Car, dans le texte, tout ceux qui sont soit sont *eidos* soit sont ceux qui sont acceptés qu'ils se rapportent à *eidos*. Si tel est le cas, « *panta noei* » ne peut être établi par ici. De plus, si l'on considère ce qui peut provenir de cette acceptation que ceux qui ont relation à *eidos* (*metalambanonta*) sont *noêma*, mais pas *eidos*, on voit que après l'acceptation que *metalambanonta* qui se rapportent à *eidos* qui premièrement posé comme *noêma* deviennent *noêma*, et si la pensée pense ce qu'est pensé (*noêma noei nooumenon*), ceux qui se rapportent à *nooumenon* qu'est à la fois *eidos* et *noêma* aussi deviendra *noêma*.

Donc la conclusion suivant sera que *noêma* qu'est *metalambanon* pense (*noei*) *noêma* qu'est *metalambanon*. Alors, on peut se demander si le premier *metalambanon* que vu qu'il se rapporte au premier *eidos* qu'est *noêma*, il devient *noêma* est identique ou différent du *metalambanon* que vu qu'il se rapporte à *eidos* qu'est *nooumenon*, il devient *noêma*. Si *metalambanonta* est le même, alors *eidos* qu'est *noêma* sera le même et pense à lui-même; donc tout sera (*to pan einai*) et tout pensera (*panta noei*). Cependant, on peut prétendre qu'il n'y a pas d'impossibilité ici. Si *metalambanon* qu'est *noêma* est différent, chaque *metalambanon* qu'est *noêma* pensera (*noei*) également *metalambanon* qu'est un autre *noêma*. Alors chaque *noêma* qu'est *eidos* pensera à *noêma* qui et un autre *eidos*, c'est-à-dire que chacun qu'est posé comme *nooumenon* pensera à un *nooumenon* que ce *nooumenon* sera également un *noêma*, et cela mènera à l'infini (*apeiron*) à la fois *to pan* et *noein*. Donc, ici, mais si l'on procède

sous l'hypothèse qu'*eidōs* est *noēma* mais *noēma* n'est pas *eidōs*, « *panta noeī* » suit, et ici, on peut indiquer qu'il y a une impossibilité. Cependant, il suit des problèmes similaires aux problèmes externes précédemment soulignés qui ne sont pas inclus dans l'argument. Tout d'abord, si l'on attribue la pensée (*noein*) séparément à la fois à *metalambanon* et à *eidōs*, alors, quand « *panta noeī* » est accepté, l'expression de *noein* n'indique rien. Parce que, alors *noein* ne précise plus la différence (*diaforon*), et la distinction entre ce qui pense (*noein*) et ce qui ne pense pas n'est plus une distinction conjecturale (*doksastikos*). Car ce serait une distinction qui n'a plus son contenu. Ainsi, on n'indique aucune différence entre les expressions *noein* et *to pan einai*. L'originaire problème ici doit être identifié comme le problème interne à partir de l'argument lui-même. Par conséquent, on pense que *to noumenon* devrait être traité en premier. Mais dans l'argument, même s'il est indiqué comme toujours le même (*aei to auto*), il n'y a pas de *auto to noumenon* par lui-même. Tout d'abord, pour le terme de *nooumenon*, on peut le dire que *nooumenon* ne provient pas sans *noēma* et *noēma* ne provient pas sans *nooumenon*. Alors, on peut dire que *noēma* et *nooumenon* sont des termes relatifs; c'est-à-dire que *noēma* est *noēma* par rapport à *nooumenon* et *nooumenon* est *nooumenon* par rapport à *noēma*. Mais puisque le discours initial est *noēma* et *psukhē*, la référence de la relation ici est *noēma*. Par conséquent, ce qu'est pris comme *nooumenon* est également l'opposition (*antikeimenon*) de *noēma*, pas autre chose. Parce qu'il n'y a pas de domaine absolu, on peut dire qu'il n'y a pas de *nooumenon* par lui-même. En fonction des conditions de *noēma*, *nooumenon* peut être conditionné.

Dans ce cas, si l'on fait remarquer de cette manière conclusions que l'on peut indiquer sous l'hypothèse que *metalambanon/ta* est *noēma* mais pas *eidōs*, de plus considérant *eidōs*, qu'est premièrement posé et *noēma*, on peut indiquer que l'argument se développe comme suit. Tout d'abord, *eidōs* qu'est accepté comme *noēma* a été posé opposant à *nooumenon* et il était accepté que ce *nooumenon* soit d'abord quelque chose (*tis*). Ensuite, il a été accepté comme *on*. Il est également venu des hypothèses précédentes qu'*eidōs* était *hen*. Donc, ce *nooumenon* était *ti hen on*. En outre, il a été accepté que vu qu'*eidōs* qui a été initialement posé comme *noēma* pense, ce *nooumenon* devrait être *epi pasin*. Alors, si l'*eidōs* qui était *noēma* au début, est *epi pasin* et s'il pense (*noei*), il pense à *epi pasin* de nouveau, c'est-à-dire, il pense à *nooumenon* qu'est accepté comme *ti hen on*. Et c'est aussi *epi pasin* en étant toujours le même (*aei to auto on*). Si tel est le cas, c'est *idea*, et *idea* est *eidōs*, et *eidōs* signifie

noêma. L'argument s'est développé comme cela dans le texte. Donc, on peut dire que le fait que *nooumenon* d'*eidos* qu'est *noêma* est *epi pasin aei to auto on* (sur tous toujours le même étant) n'est pas une conséquence du fait qu'il est *ti hen on*. Si *noêma* au début était *eidos*, *nooumenon* aussi serait *epi pasin aei to auto on*, et serait *idea*, ainsi serait *eidos* et comme défini dans l'argument, vu qu'il est *eidos*, il serait *noêma*. Le fait que *nooumenon* est *noêma* est établi comme cela. Il y a une différence entre ces deux: le fait que *noêma* pense (*noei*) *nooumenon* qu'est *hen* et le fait que *noêma* qu'est *eidos*, cela est dû à *eidos*, pense quelque chose (*tis*) qu'est *epi pasin hen*. Car, la raison d'être sur tous toujours le même étant (*epi pasin aei to auto on*) de cela est être d'*eidos*, pas son être de *noêma*. Parce qu'*eidos* est *noêma*, *nooumenon* aussi est *noêma*. Alors, si l'on traite *metalambanonta*, on a progressé par l'acceptation du fait qu'ils deviennent *noêma/ta*, mais pas *eidê*, quand ils re rapportent à *eidos* qu'est *noêma*. Donc, en tenant compte les acceptations précédentes de Socrate, on peut accepter que chacun (*hekaston/metalambanon/ta*) qui se rapporte à *eidos* soit *hen on tis* et, parce qu'ils sont *noêma/ta*, ainsi que *noêma noei*, ceux qu'ils pensent peuvent être *hen on tis*. Cependant, lorsque l'on se demande si leurs *nooumenon* sont *noêma*, il nous faut accepter qu'ils ne puissent pas d'être *noêma* par cette manière-là. Car, cela ne peut être établi par cet argument que *hen on tis* que ce *noêma* qui se rapporte à *eidos* pense est *noêma*. Ainsi, dans cet argument, ceux qui sont *metalambanonta* sont aussi *panta noêma*; quand celui-ci est accepté alors, quant à « *panta noei* », si *metalambanonta* ont *noêsis* (si *metalambanon/ta noei*), alors *nooumenon* est demandé. On peut se sembler que *nooumenon* aussi est *noêma*. Mais dans l'hypothèse qu'*eidos* est *noêma* mais *noêma* n'est pas *eidos*, on ne peut établir que *nooumenon* est *noêma*. Donc, « *panta noei* » ne provient pas de cet argument. C'est-à-dire, c'est impossible d'y voir une impossibilité (*adunaton*), car « *panta noei* » ne peut être établir par ici. Même si l'on indique que *metalambanonta* pense (*noei*), « *panta noei* » ne provient pas de cet argument. Car, la question de *nooumenon* n'était pas posée, à savoir, le fait que *nooumenon* devient *noêma* n'était pas établi par ces hypothèses non plus. Donc on peut dire que être *epi pasin aei to auto on nooumenon* ne provient pas de être *noêma*, mais provient d'être *eidos*.

Alors, par l'acceptation du fait que *metalambanonta* sont *noêma* mais pas *eidos*, puisqu'ils ne sont pas *eidos*, on peut aussi accepter qu'ils n'aient pas *noêsis* du *epi pasin nooumenon*, c'est-à-dire, ils ne peuvent pas penser (*noei*) *epi pasin nooumenon*.

Mais cela ne signifie pas qu'ils n'ont pas de *noêsis*. *Metalambanonta* sont *noêmata* et ils pensent (*noei*), toutefois ici, la condition de *noêin* est importante, c'est-à-dire, tant que l'on ne pose pas la condition de « *noei noouemnon* » aux *metalambanonta*, *noein* pourrait être accepté et il n'y aurait pas d'impossibilité. En bref, *metalambanonta* sont *noêmata* et tout ce (*metalambanonta*) qui pense (*panta noeï*), mais on ne peut établir que *nooumenon* est *noêma* par l'hypothèse au début, car, *nooumenon* ne peut être posé comme *epi pasin idea*. Du coup, on ne peut établir « *panta noeï* » par cet argument. Car, ce qui doit être indiqué dans cet argument n'est pas que *nooumenon* n'est pas, ce doit être indiqué que *nooumenon* est mais pas *noêma*. Donc, il faut indiquer l'établissement du « *panta noeï* », et l'impossibilité de cette conclusion à suivre. S'il est le cas, il faut conditionner *noêsis*, afin d'établir l'impossibilité (*adunaton*).

Comme indiqué dans l'argument, la condition de *nooumenon* provenait d'*eidōs*, c'est-à-dire, en posant une chose distinctement comme *nooumenon*, l'argument ne l'a pas conditionné. Parce que quelque chose, sans être pensé (*noein*), ne peut être posé comme *nooumenon*. D'ailleurs, parce qu'il est « *noêma noeï* », conditionner *noêma* et *noêsis* signifie le même sens ici. En raison de cela, il faut examiner ce qu'il se passe si l'on conditionne *noêsis*. Si l'argument continuait sans conditionner *noêsis*, comme on a examiné auparavant, les problèmes externes apparaîtraient au lieu de ceux internes. De plus, *eidōs* est *noêma*, nous dit le texte mais il ne dit pas que *noêma* est *eidōs*, et on s'est développé sous cette hypothèse. Mais vu qu'on pose conditions sur *nooumenon* par *noêma* qu'est *eidōs*, *nooumenon* doit porter ces conditions. Car, on a déjà indiqué ce qu'on peut être dit au cas où il ne l'aurait pas porté.

Alors, si l'on traite comment s'est-il développé l'argument dans le texte, il commence par l'acceptation du fait qu'*eidōs* est *noêma* mais il n'a pas continué avec son rapport à (*metheksis*) *eidōs* qu'est posé comme *noêma*. C'est-à-dire, l'argument n'est pas commencé par le discours de *metheksis*. En outre, il continuait avec *noein* du *noêma* cité et *to nooumenon* a été posé. Ainsi, les conditions du *nooumenon* ont été posées par le biais de *noêma* qu'est *eidōs*, et celles ont été acceptées comme *epi pasin aei to auto on*. Donc, pour que *nooumenon* soit être fourni la condition qu'on brièvement exprime comme *epi pasin* et que l'argument soit établi, ainsi qu'on puisse provenir une impossibilité de cet argument, il nous faut demander d'où la condition d'*epi pasin* provient pour *metalambanonta*. Dès lors, cette condition provient d'être *eidōs* du cet *eidōs* accepté comme *noêma* ou de son être *noêma*, que ceci nous dit que

cette condition doit être posée à *noêsis*. Si cette condition (*epi pasin aei to auto on*) provient de l'être *eidos*, et si cette hypothèse doit être utilisée, il faut aussi indiquer ces conditions pour *nooumenon* quand *eidos* est posé comme *noêma*. Si l'on n'accepte pas que ce soit notre hypothèse, cette condition serait posée à *noêsis*. Cette condition peut être généralisée et posée à *noêsis*. À savoir, on peut accepter l'hypothèse que peu importe ce que *noêma* est, s'il a *noêsis*, quoi qu'on dise de *noêma*, *nooumenon* sera également comme ça. Alors, à ce stade, nous tenterons de déterminer ce qui se passera lorsque ces deux hypothèses seront traitées. Dans le texte, on n'a pas absolument posé *epi pasin* pour la condition de *noêsis*. On voit que l'argument pose la condition de *noêsis* du *noêma* qu'est *eidos* comme la condition de *nooumenon*, et l'argument s'est développé comme cela. Si « *panta noei* » doit être établi, l'argument se déroulera comme suit: *Metalambanon/ta* sont aussi *noêma/ta*, et s'ils ont *noêsis*, ses *nooumenon* successivement aussi est *epi pasin*, *idea*, *eidos* et *noêma*. Et du fait qu'au début *noêma* qui a *noêsis* pense (*noei*) cet *eidos*, il lui-même doit être successivement *epi pasin*, *eidos* et *noêma*. Alors, ceux qui se rapportent à cet *eidos* (*metalambanonta*) aussi sont *eidê*. Cependant, il convient de noter ici que la condition que *metalambanonta* doivent être *eidê* n'a pas été posée au début, il a suivi celle d'être *epi pasin* que on pose *noêsis*. Donc, à la fois *noêma* qui sera *metalambanon* et qui a *noêsis* est *eidos*, et son *nooumenon* sera *eidos*, alors, tout sera *noêma* (*panta noêmata*) et *eidos* (*panta eidê*). S'ils sont *eidê*, leurs *metalambanonta* doivent également être *eidê* et puisque les mêmes conditions sont valides pour eux, *eidê* se multiplient en nombre infini (*apeira to plêthos*). De la même manière, si l'on traite cette partie du texte sous l'acceptation d'*eidos est noêma et noêma est eidos* et si l'on peut dériver « *panta noei* » de cet argument ou pas, on pourrait indiquer que « *panta noei* » peut en provenir. Car, dans ce cas-là, il devrait dénoter la condition d'être *noêma* de *nooumenon* par *eidos* et la condition d'être *epi pasin* serait posée par être *eidos*. À savoir, *metalambanon* aussi serait *noêma*, et parce qu'on a posé *noêma* comme *eidos*, *nooumenon* aussi serait *eidos*. Car, vu que ce qu'est *epi pasin* pense (*noei*) à ce qu'est *epi pasin* et vu que *metalambanonta* aussi sont *eidê*, ceux qui se rapportent à ces *eidê* deviendrait, *noêmata* qui sont *eidê*, dans le même sens, *eidê* qui sont *noêmata*, se multiplieraient en nombre infini. Ici, ainsi, on forme l'argument en posant la condition d'*epi pasin* à *noêsis*, ce signifie parallèlement l'poser aussi à *noêma*. Et si *noêma* pense (*noei*), « *panta noei* » l'suivra et tout deviendra *eidos* (*panta eidê*), et *eidos* se multipliera en nombre infini, ou bien le texte a considéré *eidos* comme *noêma* mais on a développé l'argument en

indiquant que cela parallèlement signifie poser *noêma* comme *eidos*. Du coup, il est devenu *panta eidos*, ainsi que « *panta noei* ». D'ailleurs, *nooumenon* aussi deviennent *eidos* et ainsi ceux qui se rapportent à ce *eidos* (*metalambanonta*) doivent être. Alors, *metalambanonta* aussi deviennent *noêma* et *eidos*, et l'argument s'avance vers infini (*apeiron*). Donc, l'impossibilité (*adunaton*) peut être indiquée ici.

Quand la condition d'*epi pasin* est posée à *noêsis*, elle n'a pas été posée à *noêma* lui-même mais elle a été posée à l'acte du *noêma*. Selon l'hypothèse où on traite qu'*eidos* et *noêma* sont égaux, cette condition a été posée à *noêma* lui-même et il est devenu *eidos*, et en posant la condition à *noêma* lui-même, on également pose cette condition à son acte. Si l'on pose une condition à son acte, donc quand il n'y a pas de ce acte, *noêma* serait encore accepté, mais il ne serait pas *eidos*; et quand il y a cet acte, c'est-à-dire qu'il a *noêsis*, l'acteur du cet acte doit être *eidos*. S'il n'y a pas de cet acte, alors, il ne faut pas dire l'acteur, il faut dire que c'est *noêma* mais pas *eidos*. Si l'on lit avec l'acceptation du fait qu'*eidos* est *noêma* et *noêma* est *eidos*, c'est-à-dire, quand lu sous cette condition, on pose la condition à la fois, à *noêma* et à son acte. À savoir, il serait *eidos* et aurait *noêsis*, alors, son *nooumenon* aussi serait *eidos*. Comme on essaye de indiquer, si l'on accepte l'hypothèse disant qu'*eidos* est *noêma* mais *noêma* n'est pas *eidos*, alors, on ne peut indiquer qu'une impossibilité provient de l'argument de « *panta noei* », parce que, comme on a indiqué, cet argument ne peut être établi.

Néanmoins, comme indiqué au-dessus, si l'on veut maintenir que « *panta noei* » provienne du argument et une impossibilité provienne de « *panta noei* », comme le texte signifie, on devrait poser la condition d'*epi pasin* à *noêsis*. Et on pense que *metalambanonta* aussi assure cette condition quand ils ont *noêsis*, comme l'on indique *eidos* comme *noêma*, on acceptera que dans le texte, on interprétera cela avec l'acceptation du fait que *noêma* aussi est *eidos* et « *panta noei* » provient de cette acceptation. Alors, on peut indiquer une impossibilité que l'argument va à l'infini. Du fait que l'impossibilité du « *panta noei* » a été indiquée dans le texte, on d'abord devrait formuler notre argument la façon dont « *panta noei* » suit. Dans ces conditions-là, on a essayé de dénoter que « *panta noei* » peut être établi et il pourrait y avoir une impossibilité. Mais avant tout, si « *panta noei* » sera établi et l'impossibilité suivra, c'est-à-dire, si l'on accepte l'une des possibilités citées, « *panta noei* » va suivre. Donc, *metalambanonta* aussi auront *noêsis*, s'ils auront *noêsis*, ils auront *nooumenon*; parce que ce *nooumenon* seront *epi pasin*, ils successivement seront *idea* et *eidos*, et cet *eidos*

se multipliera en nombre infini. Ils ont été acceptés. Dans les deux cas, tout (*panta*) serait *eidos* et irait à l'infini (*apeiron*). Si l'on formule l'argument pour que « *panta noei* » suive et cela ne cause pas une impossibilité, comme dénoté au-dessus, avec l'acceptation du fait que *noêma* aussi est *eidos*, *metalambanon* devient *eidos*. Cependant si l'on ne veut pas que l'argument aille à l'infini, il faut qu'il y ait l'acceptation du fait que *metalambanon* est *eidos*, alors il n'y a pas de ceux qui se rapportent à ce *metalambanon*, mais cela est contraire à l'hypothèse au début. Toutefois, quand on établit « *panta noei* » dans cet argument de nouveau, on peut traiter comment l'argument progresse par *to noumenon*. À savoir, si l'on accepte l'hypothèse du fait que *metalambanon* est *noêma* et *noêma* est *eidos*, *nooumenon* du cet *eidos* doit être *epi pasin*. Donc, il faut que *nooumenon* doive *idea* et *eidos*, et s'il est *eidos*, il faut qu'on l'accepte comme *noêma*. Mais si l'on ne veut pas que l'argument aille à l'infini, *nooumenon* ne peut être *eidos*, alors il ne peut être *noêma* non plus. Sinon, il aura ses *metalambanonta* et il irait à l'infini. Dans ce cas, on doit accepter que *nooumenon* du *noêma* qu'on accepte comme *eidos* ne soit pas *epi pasin*. Donc, quand on accepte qu'*eidos* qu'est aussi *metalambanon* et *noêma* ait un *noêsis* (*eidos noei*), cela annulerait l'hypothèse qui se base sur le fait que *nooumenon* du *noêma* qu'est *eidos* est *epi pasin*. Après que le premier disjonctif ait été établie par cette manière-là, et on aborde celle de deuxième. Car quand on pose *noêsis* aux *metalambanonta*, il y aurait une impossibilité et quand on la rejette, il est nécessaire que *metalambanonta*, bien qu'ils soient *noêma*, ne pensent pas (ou *noein*), et c'est aussi impossible. Si l'on pose la condition d'*epi pasin* à *noêsis* comme indiqué auparavant, cette acceptation va nous donner les mêmes conclusions que l'acceptation disant que *noêma* est *eidos*; cependant l'argument, cette fois-ci, progresse sans l'acceptation que *noêmata* sont *eidê*. Si *noêma* qu'est *metalambanon* a un *noêsis*, c'est le texte qui nous a donné cela, il serait *noêma noei* (penser) *epi pasin*. Donc, *nooumenon* deviendra *epi pasin*, ainsi qu'*eidos*; et, vu que *noêma* au début avait *noêsis* de cet *eidos* et devenait *eidos* à son tour, et les conséquences dénotées proviendront d'ici. Vu que cette condition est posée à *noêsis*, il s'ensuit être *eidos*. Si l'on assure ces conditions, tout (*panta*) sera *eidos* et il s'ensuit à la fois « *panta noei* » et impossibilités indiquées. Si l'on ne veut pas qu'impossibilité provienne de « *panta noei* », c'est-à-dire qu'on ne veut pas qu'il s'ensuive « *panta noei* », il faut dénouer le lien de *noêsis*. Dans ce cas, on arrive au deuxième disjonctif, donc, *metalambanon* devient *noêma*, mais il ne pense pas (*anoêta*). Du coup, on voit que même si l'on pose la condition d'*epi pasin* à *noêma*, les conclusions seraient les mêmes

que le cas où on la pose à *noein*. En raison de cela, le deuxième disjonctif est impossible aussi. En acceptant le fait qu'à la fois *eidos* est *noêma* et *noêma* est *eidos* dans l'argument, on indiquait que *metalambanon* était *noêma* et *eidos*, il a *noêsis*, et il pensait à *epi pasin* et il s'ensuit « *panta noei* ». Ainsi, il s'ensuivait le premier disjonctif grâce à ces acceptations. Donc, si cela ne sera pas accepté, *noêma est eidos* peut être rejetée, donc ce qu'est *metalambanon* sera *noêma*, mais il ne sera pas *eidos*. Donc l'argument se développe via l'acceptation disant qu'*eidos* est *noêma* mais *noêma* n'est pas *eidos*. Alors, *metalambanon/ta* seraient *noêma* mais ils ne seraient pas *eidos*, et comme on a déjà indiqué, « *panta noei* » ne va pas le suivre. Cependant, on ne peut rejeter qu'*eidos* est *noêma*, car Socrate l'a posé comme hypothèse. Si l'on le rejette, on rejette aussi l'hypothèse préliminaire. Si l'on dénoterait qu'à la fois, *eidos* est *noêma* et *noêma* est *eidos*, il s'ensuivrait « *panta noei* » et une impossibilité; et à cause de cette impossibilité, on devrait accepter que ce *noêma* n'a pas de *noêsis* (*noêmata onta anoêta*), ce qu'est également impossible.

On a accepté que si l'on posera la condition d'*epi pasin* à *noêsis*, *metalambanon*, puisque *noêma* pense (*noei*), aussi auront *noêsis* et seront *epi pasin*, donc, comme cité, cela devront être *eidos*. À partir de cela, il s'ensuit « *panta noei* », si l'on ne l'acceptait pas ou c'était impossible, on devrait annuler *noêsis*, et du coup *metalambanon* devrait être *noêma* mais il n'aurait pas de *noêsis* (*noêmata onta anoêta*). Donc, *noêma* ne peut être *eidos*, il n'est que *noêma*, mais cette fois, l'hypothèse de « *noêma noei* » est annulée. Ainsi, il s'ensuit une impossibilité à partir de cela. Dans le premier argument, quand on considère qu'*eidos* est *noêma* mais *noêma* n'est pas *eidos*, il y avait la condition d'*epi pasin* dans *noêsis* d'*eidos*. Mais cette condition n'est pas valide dans *metalambanon/ta*, c'est-à-dire, *metalambanon* est *noêma* mais on ne peut savoir s'il a *noêsis* ou pas. Il n'a pas été dit. S'ils (*metalambanonta*) ont *noêsis*, il s'ensuivrait « *panta noei* », mais dans ce *panta* il y aurait des *noêmata* qui sont *eidê* et ne pas être *eidê*. D'ailleurs, on ne peut établir *noêma* par *nooumenon* qu'est aussi *metalambanon*, c'est la raison pour laquelle on ne peut établir une impossibilité et il y simplement aurait des problèmes externes comme on a déjà dit. En raison de cela, on ne l'a pas préféré. Alors, on peut dire que « *panta noei* » peut être établi en tenant compte les autres hypothèses de l'argument via deux acceptations. Ce sont les deux acceptés que la première, c'est qu'*eidos* est *noêma* et *noêma* est *eidos*, et, la deuxième est le cas où on pose la condition d'*epi pasin* à *noêsis*. Ce faisant, comme on a déjà dit, on évite les

problèmes externes. De plus, si l'on aborde l'argument avec ces acceptations, l'impossibilité de « *panta noei* » aura été montrée. Après avoir montré cette impossibilité, on peut passer au deuxième disjonctif. Dans ce cas, on doit accepter *metalambanon* qu'est *eidos* et *noêma* ou qui, vu que la condition d'*epi pasin* est posée à *noêsis*, est *noêma*, mais n'a pas de *noêsis*. De cette manière, le débat parvient à la question s'il est « *panta noei* » ou pas. Si l'on accepte « *panta noei* », il s'ensuit une impossibilité. De ce fait, on doit accepter que *metalambanon* soit *noêma*, mais ils n'ont pas de *noêsis*; cependant, cette conclusion aussi est impossible.



CHAPITRE V

INTERROGATION DE *METHEKSIS* DE PARMÉNIDE: DANS LE CADRE DE L'HYPOTHÈSE DE *DIORIZÔ*, DISCUSSION DE L'HYPOTHÈSE D'*EIDOS* DANS LE CONTEXTE DE L'HYPOTHÈSE DE *PARADEIGMA*

Socrate accepte la négation de la proposition que *noêma* est *eidos* et Socrate cherche une réponse à la question de savoir ce qu'est *eidos* et répond à la question qu'il s'agit de *paradeigma*¹. Ceci est exprimé par Socrate comme suit: « *Alors que ces Formes [eidê] sont comme des modèles [paradeigma] qui subsistent dans leur nature [hestanai en tê fusei], les autres choses [ta alla] entretiennent avec elles un rapport de ressemblance et en sont les copies [homoiômata]; en outre, la participation [metheksis hautê] que les autres choses [tois allois] entretiennent avec les Formes [eidê] n'a pas d'autre explication que celle-ci: elles en sont [gignesthai] les images.* »². Donc il commence en posant une essence [ti esti] à *eidos* et il précise qu'*eidos* est *paradeigma*, mais il n'évoque pas une acceptation répondant si *paradeigma* est *eidos* ou pas. Ensuite, il utilise l'expression de *ta alla* [autres choses]. On a indiqué quelques fois dans le texte que ce sont *metalambanonta*. Ici, on observe que n'importe quel *eidos*, Socrate indique l'essence via genre [ti esti], et il dénote qu'un rapport à [metheksis] *eidos* qu'est *paradeigma* est suivi [sumbainô] par la ressemblance [homoiômata]. Donc, cette acceptation nous indique que *metalambanon* devient (gignesthai) ressemblant par *metheksis*, c'est-à-dire, la relation l'assure. Sur ces hypothèses de

¹ παράδειγμα: *modele, exemple, prototype, plan d'architecte*

² *Ibid.*, p. 101 « [132d2-6] τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εἰκέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα, καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς. » [*Ibid.*, p. 218-220.]

Socrate, Parménide continue en posant la question: « *Si donc, quelque chose ressemble à une Forme [eidos], cette Forme peut-elle ne pas être semblable à ce qui lui ressemble, dans la mesure où l'image en question entretient avec cette Forme [kath' hoson autô afômoiôthê] un rapport de ressemblance? Ou est-il quelque moyen [mêkhanê] par lequel le semblable puisse ne pas être semblable au semblable [to homoion mê homoiô einai]? »³. Socrate déclare qu'il n'y a pas d'autre moyen [132d11]. Ainsi, en acceptant qu'*eidos* et *metalambanon* sont similaires, Parménide demande à Socrate en rappelant l'hypothèse de Socrate au début de la discussion: « *Mais n'est-il pas absolument nécessaire que ce qu'est semblable participe à une seule et même Forme [henos tou autou eidous metekhein] ? »⁴. Socrate aussi l'accepte [132e2]. Lorsque l'argument se déroule sous les hypothèses, Parménide continue à demander: « *Et ce en venu de quoi, du fait qu'elles y participent [metekhonta], sont semblables les choses qui sont [gignesthai] semblables, n'est-ce pas cette Forme même [auto to eidos]? »⁵. Après l'acceptation de Socrate, Parménide expose ensuite la conclusion de ce qu'est exprimé: « *Par suite, rien ne peut être semblable à cette Forme et cette Forme ne peut être semblable à autre chose. Si tel n'est pas le cas, au-delà de cette Forme une autre Forme toujours surgira. Et si cette dernière se trouve ressembler à quelque chose, une autre Forme surgira encore, et jamais ne cessera l'apparition d'une Forme chaque fois nouvelle [oudepote pausetai aei kainon eidos gignomenon], à supposer que cette Forme soit semblable à ce qui en participe. »⁶.****

Socrate développe l'argument par les problèmes apparus à partir de l'acceptation de *noêma*, sans parlant d'un *eidos* spécifique, et en se focalisant sur la question suivante: C'est quoi *eidos* (ti esti *eidos*)? S'il pose *eidos* comme *paradeigma*, il a indiqué que en termes d'*eidos* étant *paradeigma*, *eidos* précède, et avec relation à, *metheksis* ce qui précède, *metalambanon* devient (gignesthai) ce qu'elle n'est pas. En plus, gignesthai sur laquelle on a mis l'accent auparavant, n'est pas considéré en tant

³ *Ibid.*, « [132d7-10] ἔοικεν τῷ εἶδει, οἷόν τε ἐκεῖνο τὸ εἶδος μὴ ὁμοιον εἶναι τῷ εἰκασθέντι, καθ' ὅσον αὐτῷ ἀφωμοιώθη; ἢ ἔστι τις μηχανὴ τὸ ὁμοιον μὴ ὁμοίῳ ὁμοιον εἶναι; » [*Ibid.*, p. 220.]

⁴ *Ibid.*, « [132d12-132e1] τὸ δὲ ὁμοιον τῷ ὁμοίῳ ἄρ' οὐ μεγάλη ἀνάγκη ἐνὸς τοῦ αὐτοῦ εἶδους μετέχειν; » [*Ibid.*]

⁵ *Ibid.*, p. 102. « [132e3-4] οὗ δ' ἂν τὰ ὅμοια μετέχοντα ὅμοια ᾗ, οὐκ ἐκεῖνο ἔσται αὐτὸ τὸ εἶδος; » [*Ibid.*]

⁶ *Ibid.*, « [132e6-133a] οὐκ ἄρα οἷόν τέ τι τῷ εἶδει ὁμοιον εἶναι, οὐδὲ τὸ εἶδος ἄλλῳ: εἰ δὲ μή, παρὰ τὸ εἶδος ἀεὶ ἄλλο ἀναφανήσεται εἶδος, καὶ ἂν ἐκεῖνό τῳ ὁμοιον ᾗ, ἕτερον αὖ, καὶ οὐδέποτε παύσεται ἀεὶ καινὸν εἶδος γιγνόμενον, ἐὰν τὸ εἶδος τῷ ἑαυτοῦ μετέχοντι ὁμοιον γίγνηται. » [*Ibid.*]

qu'absolu (haplos). De cette raison-là, on accepte qu'*eidos* aille devenir (gignesthai) similaire après *metheksis*.

Comme indiqué précédemment, tous les arguments sont traités après la relation. Il n'y avait pas de discours sur avant de relation, pas de discours sur le processus de relation ou sur ce qu'est relation [ti esti metheksis] non plus. Pour cette raison, la relation qu'est abordée dans ce texte se poursuit sur ce qu'est *eidos*, autrement dit, il n'y a pas d'acceptation comme la relation est ressemblance ou grandeur. Dès lors, si l'*eidos* est *paradeigma*, et quelle que soit la relation, car on n'a pas répondu à la question, avec *metheksis*, il y aura une autre relation entre *metalambanon* et *eidos*, qui sera le ressemblant. Alors, la relation n'a pas d'*eidos* mais la ressemblance l'a. Si l'argument passe par l'acceptation du fait que *metheksis* est ressemblance, *metalambanon*, peu importe auquel *eidos* il se rapporte, ressemblera à cet *eidos*, alors l'être *paradeigma d'eidos* aurait nulle importance. De plus, il nous faudrait considérer la relation comme l'une des différentes dissemblances. Par exemple, la ressemblance du *metalambanon* à *eidos* à laquelle il se rapporte (metheksis) sera différent de la ressemblance du deux *metalambanon* l'un à l'autre. Car, les deux *metalambanon* peuvent être similaires, mais il n'y a pas de relation entr'eux. Si l'on indique que la ressemblance n'est une qualité que la relation simplement possède, il faut accepter que les deux similaires aient une relation l'une à l'autre ou il n'y ait pas de ressemblance entre *metalambanonta*. Si l'on dit que *metheksis* est une ressemblance, il faudra accepter que la relation soit un type de ressemblance. Si l'action de ressembler ne sera pas une qualité qui n'appartient qu'à *metheksis*, il faut que la relation ait une autre chose extra afin de le séparer d'autres ressemblances; ou l'action de ressembler sera une qualité qui n'appartient qu'à la relation, alors, *metalambanonta* qu'on pose comme les ressemblants ne ressembleront pas, ou on devra dénoter que toutes les ressemblances ont une relation. Par exemple, si deux *metalambanonta* se ressemblent, il nous faudra accepter qu'ils aient *metheksis* l'un à l'autre. Alors, ici, on pourrait voir que une ressemblance, sans précisant ce que la relation est, proviendrait de la relation à *eidos* qu'est accepté comme *paradeigma*. De cette manière, on définit la relation par le biais d'*eidos* mais la relation peut être une autre chose. Là, ce n'est pas traité. Dans le texte, la ressemblance a suivi (sumbainô) la relation. Du coup, c'est possible de dire que « la relation est une ressemblance » et « les choses qui avaient metheksis sont similaires » sont des faits différents. On s'est développé en le tenant compte.

Ici, on peut voir que l'argument commence par une acceptation concernant l'essence d'*eidos* (ti esti *eidos*), pas par celle qui concerne *metheksis* [132d2-4]. Comme exprimé auparavant, on a accepté qu'*eidos* soit *paradeigma* mais *paradeigma* n'est pas *eidos*. Par conséquent, logiquement, on ne peut conclure l'acceptation que *paradeigma* est *eidos* à partir de l'acceptation qu'*eidos* est *paradeigma*. De plus, on peut également dériver cette conclusion de le texte que ce qu'est *paradeigma*, il ressemble à ce dont il est *paradeigma*. Alors, cette acceptation provient de l'être de *paradeigma* d'*eidos*. Sinon, *eidos* aussi devrait ressembler à *metalambanon* dans chaque relation. Comme on peut voir, cette partie commence par l'acceptation du fait que l'essence d'*eidos* est *paradeigma* et continue par l'acceptation du fait qu'*eidos* qu'est *paradeigma* est dans la nature (*paradeigma en tê fusei*).

En traitant cette partie, il faut poser les questions comme « *c'est quoi le nature (fusus)?* », ou « *l'être *eidos* qu'est *paradeigma* dans la nature signifie quoi?* ». D'abord, dans la mesure où la section du texte est jusqu'ici, il faut préciser qu'à la fois d'autres choses (*ta alla*) et ceux qui se sont trouvées dans la nature (*en tê fusei*) doivent être considérées comme *metalambanonta*. Jusqu'ici, car, en ce qui concerne la section, il n'a rien d'autre été dit de ce sujet. Donc, l'expression de « *ces *eidê* se trouvent dans la nature en tant que *paradeigma/ta* (*ta eidê tauta hosper paradeigmata hestanai en tê fusei*)* » a une telle importance et il faut bien l'examiner en détail. En premier lieu, on peut traiter cette expression via *eidos* qu'est accepté comme *khoris* et *auto kath' hauto*. Alors, avec ces deux acceptations qu'à la fois cet *eidos* est *paradeigma* et *paradeigma* est dans la nature (*en tê fusei*), parallèlement au discours de *en einai* qu'est fait auparavant, on peut traiter *paradeigma* dans la nature (*en tê fusei*) comme ce que la nature (*fusus*) reçoit (*metheksis*) *eidos* qu'est *khoris auto kath' hauto paradeigma*. De cette raison-là, *eidos* qu'est *paradeigma* n'est pas dans la nature (*khoris*) qu'il puisse devenir *paradeigma en tê fusei*, c'est-à-dire, la nature (*metalambanon*) puisse le recevoir (*metheksis*). Donc, dans l'expression de *paradeigma en tê fusei*, ce qu'est vu comme la limite du *metalambanon* est la mode dans la nature (*fusus*) d'*eidos* qu'est posé comme *khoris* et *paradeigma*. Si l'on traite *khoris auto kath' hauto eidos* et *eidos en einai* (*eidos* dans l'être) comme analogie, et si l'on considère la limite du *en einai* comme *skhêma*⁷, alors la relation peut être établie entre *skhêma* dans la nature (*en tê*

⁷ σχῆμα: *figure, forme, apparition*

fusei), à savoir *en einai*, et *eidos* qui peut être accepté comme *skhêma* lui-même (auto kath' hauto *skhêma*). Donc, la ressemblance est établie sous le rapport de *skhêma*, pas sous le rapport de physique (fusus). Donc, quand on pose *paradeigma en tê fusei*, dans le premier discours, *khôris auto kath' hauto paradeigma* (*paradeigma distinct itself by itself*) et *paradeigma en tê fusei* se séparent.

Et si *paradeigma* est accepté comme dans la nature (en tê fusei) la relation entre ces deux *paradeigma* sera obligatoirement la relation de la ressemblance. Parce que *auto kath' hauto paradeigma* n'est pas dans la nature (en tê fusis). Donc, si *paradeigma* qui peut être posé comme *eidos en einai* (*eidos* dans l'être) est posé comme *skhêma*, il peut être accepté comme ce qui se rapporte à *auto kath' hauto skhêma*. En d'autres termes, il peut aussi être posé comme *metalambanon*. Pour exprimer cette acceptation par le biais d'une analogie, on peut penser de la relation et la différence entre la pyramide qu'est un corps géométrique et une pyramide en bronze. Si l'on pose la première comme la pyramide *auto kath' hauto*, on peut poser la pyramide dans pyramide en bronze comme *auto kath' hauto eidos*. C'est-à-dire, on peut indiquer que pyramide *auto kath' hauto* est *eidos* de la pyramide en bronze. De cette manière, la ressemblance aussi peut être établie entre ces deux. Parce que on a posé limite du pyramide en bronze comme pyramide, et on a posé *eidos* comme pyramide *auto kath' hauto*, et l'analogie s'est formé comme cela. Néanmoins, le texte ne nous parle pas d'une forme géométrique, il ne montre pas que ce sont des *eidê* non plus. On ne tient compte ces analogies que comme des exemples montrant la relation. Alors, on a posé la première lecture à la fois par le biais de l'être *paradeigma* d'*eidos* qu'est *khôris*, et de ce qu'est vu (*eidos*) dans *metalambanon*. Ainsi, la relation, à son tour, sera à *auto kath' hauto eidos* et la nature (fusus) recevra cet *eidos* (en tê fusei).

Comme une deuxième lecture, on peut à la fois accepter que on peut poser *auto kath' hauto eidos* à *paradeigma* qu'est dans la nature (en tê fusei) et cet *eidos* est le *paradeigma* des suivants. Alors, la lecture qu'est faite comme cela est défini comme le premier exemplaire (prototype), le premier exemple et ses suivants sont du même type, et *paradeigma* qu'est *eidos* est *paradeigma* des suivants. Avec ces acceptations, l'argument nous amène certaines acceptations comme *eidos* qu'est *paradeigma* est comme *morphê*⁸, ils sont dans la même nature (fusus) et ils ressemblent aux suivants

⁸ μορφή: forme du corps, figure

en termes de *morphê*. Si l'on traite l'analogie précédente avec cette analyse, la pyramide dans la pyramide en bronze sera appelée *paradeigma* qu'est *eidos*, la relation sera à cette pyramide, elles, n'importe où, seront comme des figures (*morphê*) dans la même nature (*fusis*/metalambanon), et la ressemblance sera entre ces figures (*morphê*). Si l'on le traite avec l'analogie de limite précédente ou l'analogie de *skhêma*, la pyramide dans la pyramide en bronze sera la limite, et la relation sera à celle-ci. Du coup, l'argument se développe par l'acceptation du fait qu'*eidos* qu'est *paradeigma* est dans la nature (en *tê fusei*/metalambanon).

Dans une troisième lecture, on peut traiter ce qui peut suivre au cas où on considère l'expression *paradeigma en tê fusei* complètement comme *eidos*. Par cela, si l'on accepte *eidos* en le prenant en compte sans le séparant de nature (*fusis*/metalambanon), et si l'on accepte ces deux ensembles comme *eidos* qu'est *paradeigma*; cet *eidos* sera *paradeigma en tê fusei* et *khôris* et *metalambanonta* aussi seront en un autre niveau (lieu) et ces *metalambanonta* se rapporteront à *ce paradeigma en tê fusei* *eidos*, donc ils, à la fois, se rapporteront à la nature (*fusis*) et à *eidos* ensemble en même temps. Si l'on applique l'analogie de pyramide pour la troisième lecture, *paradeigma en tê fusei* sera la pyramide en bronze et la relation à la fois sera à cet *eidos* qu'est *paradeigma* et à la nature (*fusis*) en même temps, donc il nous faudra parler d'une relation à la pyramide en bronze.

Dans la deuxième lecture, quand on traite l'expression de *paradeigma en tê fusei*, si l'on considère *eidos* qu'est *paradeigma* comme *paradeigma* dans la nature (*fusis*), on a essayé de trouver ce que l'on doit accepter. En outre, on a analysé ce qui peut suivre si l'on pose *eidos* comme *paradeigma* dans l'expression de *paradeigma en tê fusei*, c'est-à-dire, si l'on le traite comme *morphê*. Si l'on revient à l'analogie de pyramide de nouveau, on disait que la limite de pyramide en bronze est la pyramide géométrique, donc on peut dénoter qu'*eidos* qu'est *paradeigma* pouvait être la limite de cette nature (*fusis*/metalambanon) quand on pose *paradeigma en tê fusei*, et qu'on pouvait le considérer comme *morphê*. Quand on le considérerait comme *morphê*, il y en aurait encore des choses qui sont dans la nature (en *te fusei*) similaires à ce *morphê*. Parce qu'il nous faudrait indiquer ce qui recevrait *eidos* qu'est *paradeigma*. Sans que les niveaux se séparent, il serait nécessaire d'indiquer à la fois *morphê* qu'est posé comme *paradeigma* et ce qui reçoit (metalambanon) comme *en tê fusei*. Mais si l'on le traite comme cela, on n'établirait pas la condition qu'*eidos* doit être *khôris*. Car, si

l'on traite l'expression de *paradeigma en tê fusei* comme cela, vu qu'*eidos* qu'est *paradeigma* est dans la nature (en tê fusei), il sera nécessaire de l'accepter que les choses qui ne sont pas dans la même nature (fusus) ne se rapportent pas à *paradeigma* qu'est posé comme *morphê*. S'ils ne sont pas dans le même niveau, il sera nécessaire de dénoter qu'ils ne se rapportent à cet *eidos*. Mais, cela oppose à la condition qu'*eidos* est *khôris*. Un autre problème qui peut être vu d'ici est que si l'on considère *eidos* comme *morphê*, cela signifie de le considérer avec la nature (fusus). Si l'on indique la nature qui se rapporte à ce *morphê*, *metheksis* est seulement au côté géométrique du *morphê*, ou dans l'analogie, de la pyramide, et dans ce cas-là, il nous faut indiquer que la relation serait à une pièce, et qu'*eidos* serait divisible. D'ailleurs, *paradeigma* est indiqué comme s'il est le premier exemple ici, mais on ne peut parler d'une différence d'espèce entre ce premier exemple et les suivants. Donc, dans cette lecture, on ne peut parler d'une distinction (*khôris*), comme Socrate l'a souligné, entre *eidos* qu'est posé comme *auto kath' hauto* et *metalambanon* qu'est posé comme nature (fusus). De plus, vu qu'*eidos* est posé avec la nature (fusus), on ne peut le lire que cet *eidos* est *auto kath' hauto*, mais *kath' heteron*. Puisque *paradeigma* est posé comme le premier exemple (prototype) est le premier exemple eu égard aux suivants et pour qu'il soit *kath' hauto* (dans le respect de lui-même), il ne faut pas être eu égard à une autre chose (*kath' heteron*). Parce que Socrate au début a posé ceux qui sont *autê kath' hautê* en tant qu'*eidê*.

Avec ces acceptations, si l'on traite la troisième lecture, l'expression de *paradeigma en tê fusei* est ensemble acceptée comme *eidos* qu'est *paradeigma*. Mais dans cette lecture, si l'on encore traite l'analogie de pyramide, l'expression de *paradeigma en te fusei* serait la pyramide en bronze et celle-ci serait *eidos* qu'est *paradeigma*. Mais, dans ce cas, il faut indiquer un rapport (*metheksis*) à celle-ci, et on doit indiquer un autre *metalambanon*, c'est-à-dire, un autre niveau. Toutefois, *metheksis* ne sera pas plus à la pyramide géométrique, il faut aussi se rapporter à la nature (fusus). Donc, il sera nécessaire d'expliquer comment cela se rapportant à la pyramide en bronze devient physique de non-physique, même si c'est le cas, on aura des difficultés comme multiplier la nature (fusus) en deux. De plus, ces deux natures (fusus) peut être indiqués comme *khôris*, mais on ne peut indiquer ici que on peut poser ceux qui se rapportent à *auto kath' hauto* comme *khôris*. D'ailleurs, on ne peut aussi dénoter que cet *eidos* est *auto kath' hauto*.

Dès lors, dans à la fois le deuxième et troisième lecture, quand on indique *eidōs* comme *paradeigma*, il suit des difficultés en les traitant comme *auto kath' hauto*. À cause de ces raisons, on continuera par la première lecture. Quand on traite avec les analogies données, il nous faudra indiquer la ressemblance entre une pyramide géométrique qu'est *khôris* et pyramide dans une pyramide en bronze. Mais ici, comme on a souligné auparavant, on ne indique pas *eidōs* comme un être (on) géométrique, il est traité seulement comme une analogie. Donc, cette relation entre *eidōs* qu'est dans *metalambanon* au moyen de *metheksis* et *eidōs* qu'est *paradeigma* aura été traitée. Puisque la question de ce qu'est *eidōs* est répondu comme *paradeigma*, on peut indiquer relation de ressemblance entre *eidōs* qu'est posé comme *en einai* et *auto kath' hauto eidōs*. Si l'on indique *paradeigma*, les suivants, pour cette section, aussi *metalambanonta*, ressembleront à (*homoiázō*) ce *paradeigma*. Ainsi, quand *metheksis* se produit, *eidōs* qu'est *auto kath' hauto* deviendra *en einai* (dans l'être), et du fait que cet *eidōs* est *paradeigma*, *metalambanon* va ressembler à cet *eidōs*. Mais, comme on peut voir dans le texte, la ressemblance entre *eidōs* qu'est *paradeigma* et ce qui lui se rapporte sera une ressemblance réciproque [132d7-10]. Ensuite, la question a été posé: « Mais n'est-il pas absolument nécessaire que ce qu'est semblable participe à une seule et même Forme [*eidōs*]? » [132d12-132e2].

Alors, l'analyse de l'expression du même *eidōs* (tou autou *eidōs*) indiqué ici est très important ici. Parce que la ressemblance du *metalambanon* et d'un tel *eidōs* qu'est *paradeigma* auquel ledit *metalambanon* se rapport est établie via un *eidōs* tiers. Et la ressemblance du à la fois *metalambanon* et d'*eidōs* auquel il se rapport est établie via *metheksis* à un *eidōs* tiers, ce qu'on pose comme le même *eidōs* (tou autou *eidōs*). Parce que Socrate a établi l'argument de cette manière-là. Donc, premièrement, la question de savoir comment traiter *eidōs* qui a été posé comme le même *eidōs* est importante. Tout d'abord, si tel est le cas, nous devons procéder en traitant questions suivantes: Si l'*eidōs* tiers qu'est posé comme le même *eidōs* ne'est accepté pas comme *eidōs de ressemblance* mais est accepté comme n'importe quel *eidōs* qu'est *paradeigma*, peut-on établir l'argument? Et une impossibilité provient de cela? Si l'on dit que *metalambanon* et *eidōs* qu'est *paradeigma* sont des ressemblants, sans dire que le même *eidōs* (tou autou *eidōs*) auquel ils se rapportent est *eidōs de ressemblance* (*homoiōs*). Ainsi, il faut répondre aux questions que la relation à n'importe quel *eidōs* est suffisante pour cette ressemblance réciproque? Et si tel est le cas, d'où proviendra

la nécessité de se rapporter à n'importe quel *eidos*? Donc, nous allons traiter les questions suivantes ici: Peut-on considérer n'importe quel *eidos* qu'est *paradeigma* comme *le même eidos* (tou autou eidos), et s'il en est ainsi, aurait-t-on suivi ce que le texte indique? De plus, le texte nous a dénoté que la ressemblance entre *eidos* qu'est *paradeigma* et ce qui lui se rapporte (metalambanon) est une ressemblance réciproque [132d7-10]. S'il y a *metheksis* et à la suite de la relation, ils seront ressemblants réciproques. En outre, si l'on ne parlera pas d'une relation à *eidos de ressemblance*, alors, *eidos* tiers, ce soit *eidos de ressemblance* ou n'importe quel *eidos* qu'est *paradeigma*, doit se rapporter à *le même eidos* et ce cycle doit continuer comme infini (apeiron).

Alors, l'explication d'où provient-elle sa nécessité d'être réciproquement ressemblants au moyen de cette relation à cet *eidos* tiers, par le biais des symboles, peut nous aider. Si l'on considère *alpha* comme *eidos* qu'est *paradeigma* et *alpha minuscule* comme *metalambanon* et si l'*eidos d'alpha* qu'est *paradeigma* n'assure pas la ressemblance réciproque et cette ressemblance réciproque ne provient pas d'*eidos de ressemblance*. Dans ce cas-là, vu que cet *alpha minuscule* se rapporte à (metalambanô), il ressemble à *eidos d'alpha* qu'est *paradeigma*, mais *eidos d'alpha* ne ressemble pas à *alpha minuscule*. Donc, pour qu'ils se ressemblent réciproquement, il faut y avoir un troisième *eidos*. On a considéré comme *le même eidos* n'importe quel *eidos* qu'est *paradeigma*. Dès lors, si *alpha minuscule* se rapporte à *eidos d'alpha*, cela ressemblera à *eidos d'alpha*, mais cet *eidos d'alpha* ne lui ressemblera pas. Alors, si l'on accepte *eidos de beta* qu'est *paradeigma* comme un *eidos* tiers, pour qu'*eidos d'alpha* et *alpha minuscule* réciproquement se ressemblent, comme on a antérieurement posé la condition, les deux ensemble se rapportent à *eidos de beta* qu'est *paradeigma*. Par conséquent, on peut indiquer qu'*eidos d'alpha* et *alpha minuscule* sont ressemblants sans le recours à *eidos de ressemblance*. Toutefois, on demande si *metheksis* d'*eidos de beta* à *eidos d'alpha* bloquera le surgissement de la série à l'infini ou pas. Si l'on accepte qu'il y aussi a *metheksis* réciproque parmi *eidê*, on accepte ainsi qu'*eidos de beta* se rapporte à *eidos d'alpha*. Et donc, à la fois *eidos d'alpha*, *alpha minuscule* qu'est *metalambanon*, et *eidos de beta* se ressemblent réciproquement, et la série ne devra pas surgir à l'infini. Par conséquent, la série se terminera en raison de l'acceptation de relation réciproque, et la série se termine en terme tiers. Afin d'éviter la fin de la série, il faut ajouter une hypothèse disant qu'*eidos*

ne peut avoir *metheksis* réciproquement, et grâce à celle-ci, la série peut surgir à l'infini. Cependant, le texte n'indique rien à propos de cela.

En même temps, on sait que le texte aussi n'indique pas qu'il n'y avait pas d'*eidōs de ressemblance*. Si l'on ne progresse pas via *eidōs de ressemblance*, si l'on aussi montre via les mêmes symboles, il faudra accepter que *beta* doive être n'importe quel *eidōs*, pas seulement un *eidōs*. Si l'on acceptait *eidōs de beta* comme *eidōs de grandeur* et on posait l'acceptation du fait que puisqu'*alpha minuscule* se rapport à *eidōs d'alpha*, ces deux seraient beaux, et dans ce cas-là, pour que le beau qu'est *metalambanon* et *eidōs de beauté* se ressemblent réciproquement, il doit se rapporter à *eidōs de grandeur* qu'on considère comme *beta*, c'est-à-dire, afin qu'ils se ressemblent l'un à l'autre, tous les deux doivent se rapporter à *beta*. De plus, pour qu'*alpha* et *beta* se ressemblent, il faut y avoir une relation, par exemple, à *eidōs de pyramide* que l'on peut poser comme *teta*. Donc, cela va surgir à l'infini et il y aura une conséquence comme cela par exemple: Un beau ne peut ressembler à un autre beau sans une relation à *eidōs de grandeur*. C'est la raison pour laquelle, la ressemblance s'apparaît toujours via un autre, pas grâce à son être propre. Et ses ressemblances ne seront pas auto-proclamées. Ce résultat apparaît également au cas où on pose *eidōs de ressemblance*. Mais ici un autre *eidōs* interviendra perpétuellement, d'autres *eidē* seront multipliés et ils surgiront à l'infini. De même, s'ils vont ressembler l'un à l'autre sans *eidōs de ressemblance*, on peut demander si cet *eidōs* cité est nécessaire ou pas, et cela peut être vu comme un obstacle devant cette lecture. Mais ce type de lecture sera une lecture différente de ceux qui ne peuvent pas réciproquement ressembler sans une relation à *eidōs de ressemblance*. Ainsi, si l'on peut dénoter *eidē*, qui fonctionnent comme *eidōs de ressemblance*, c'est-à-dire, s'ils peuvent devenir ressemblants sans *eidōs de ressemblance*, la série va encore à l'infini (*apeiron*). Mais ce n'est pas la série que l'on essaye d'indiquer.

Néanmoins, si *metalambanon* aussi ne participe pas à l'équation dans cet exemple, et si l'on n'accepte pas *metheksis* réciproque entre *eidē*, lorsque l'*eidē* sont représentés par des symboles, un tel tableau peut apparaître que si a se rapporte à b, a ressemble à b, puis si a et b se rapportent à c, b et c se rapporteraient à d, et si d se rapporte à a, d ressemble à a. Si la ressemblance est transitive, a ressemble à b, b ressemble à c, c ressemble à d, alors, a ressemble à d et d aussi ressemble à a. Si la ressemblance n'est pas symétrique mais même transitive, la série se termine et ne va

pas à l'infini. Ainsi, quand on n'accepte pas *metheksis* réciproque entre *eidê*, on a vu que si l'*eidos* est *paradeigma*, et si ce *paradeigma* remplace *eidos de ressemblance*, sans avoir besoin d'*eidos de ressemblance*, ils seront les ressemblants. Donc, il y aura la question de ce que seront *eidos de ressemblance*. De plus, si la série ne se termine pas par le troisième, il faudrait alors ajouter une hypothèse selon laquelle il n'y a pas de *metheksis* réciproque entre *eidê* et ce sera une impasse. Cependant, si c'est le cas, la série peut s'être soldée par *metheksis* fini, même si elle n'est pas symétrique, mais transitive. Ensuite, ces conditions auraient dû être données dans le texte. Cependant, rien n'a été dit sur ces difficultés. Même si ces termes sont donnés dans le texte, sans se rapporter à un troisième *eidos*, aucun *eidos* ne peut ressembler à un autre *eidos*. Si l'on le dit par analogie, par exemple sans se rapporter à *eidos de pyramide*, le beau qu'est *eidos* ne pourrait ressembler au beau qu'est *metalambanon*. À savoir, pour *eidos de beauté* et le beau qu'est *metalambanon*, il en est venu à la conclusion que s'ils ne peuvent être tous les deux des pyramides, ils ne se ressembleront pas. Ainsi, la ressemblance des deux choses ne concernait pas ce qu'elles sont, c'est-à-dire non pas ce qu'est *eidos*, mais ce que sont les deux ensuite.

Mais quand le texte accepte *eidos* comme *paradeigma*, il indique quelque chose sur ce que l'on entend par l'essence (ti esti) d'*eidos* et avance l'argument à partir d'ici. Si l'on n'accepte pas la relation réciproque entre *eidê*, la série aille à l'infini, ou si la ressemblance n'est pas posée comme transitive, la série aille à l'infini, l'argument ne se poursuivra pas de cette façon. Outre les difficultés citées ci-dessus, quand on pose n'importe quel *eidos* qu'est *paradeigma* comme le identique *eidos* (hê autê *eidos*), on peut dire que pour que deux choses réciproquement ressemblent, il y aura un besoin de former un *paradeigma* continuellement, on n'aura pas besoin d'*eidos de ressemblance*. En raison des difficultés citées, vu qu'on pense que cela convient aux hypothèses antérieures du texte, on lira le même un *eidos* (hen to auto *eidos*) [132e] comme *eidos de ressemblance*. Donc, dans cette lecture, si l'on pose les hypothèses données avant l'hypothèse de *paradeigma*, *metalambanonta* qu'est posé comme d'autres choses (ta alla) se rapportent à *eidos* qu'est posé comme *khôris*, *auto kath' hauto* et *paradeigma*. Ainsi, *metalambanonta* apparaissent également comme *eidos* qu'est *paradeigma* et ils deviennent ressemblants [132d3-4].

Dans cette section, on voit que la ressemblance n'est pas posée comme *eidos*. De plus, *metheksis* n'est pas aussi indiquée en tant que la ressemblance. Car, la

ressemblance provient d'être *paradeigma* du *eidos*. C'est-à-dire, si l'*eidos* est *paradeigma*, ceux qui se rapportent à *paradeigma* seront dissemblables, et ils se ressembleront. Cependant, il convient de noter que la dissemblance n'est pas priorisée. En d'autres termes, ils deviennent dissemblables après avoir *metheksis*. On ne peut dénoter que vu que deux choses sont dissemblables, l'un d'eux est *paradeigma*. Car, deux *metalambanon/ta* aussi peuvent aussi se ressembler. Ainsi, lorsque l'on traite avec la lecture de *dans la nature* (en tê fusei) que l'on premièrement indique, on peut dénoter qu'*eidos* sera ce qu'est priorisé et ce qu'est lui-même ressemblé. Vu qu'*eidos* est *paradeigma*, *eidos* qu'est *paradeigma* et *metalambanon* réciproquement s'est ressemble. Cependant, il convient de souligner que ce qu'*eidos* et *metalambanon* réciproquement se ressemblent ne provient pas de ce qu'*eidos* est, en ce sens, il ne provient pas de cette essence (fûsis). Il a provenu d'être *paradeigma* d'*eidos*. Et cela a assuré la ressemblance réciproque d'*eidos* et du *metalambanon*. Si ce n'était pas pour cela, à savoir, si l'*eidos* n'était pas *paradeigma*, la ressemblance proviendrait de la relation, *metheksis* à n'importe quel *eidos*. Le texte, cependant, n'a pas donné d'hypothèse pour établir une telle relation.

Si tel est le cas, comme on le voit dans les sections précédentes du texte, *metalambanon* est lié à *eidos*. En ce sens, une direction est aussi également acceptée dans cette section, mais ici, vu qu'*eidos* est accepté en tant que *paradeigma*, cette relation commence à fonctionner dans les deux sens. Ainsi, le fait qu'*eidos* soit *paradeigma* rend *metheksis* réciproque, ils se ressemblent, mais le fait qu'ils soient dissemblables ne signifie pas qu'*eidos* se rapporte à *metalambanon*. Comme dans les parties du texte jusqu'ici, il n'est pas question de l'essence de *metheksis*, on indique un lien qui se produit avec *metheksis*. Ainsi, pour la première fois, une conversation de relation réciproque a lieu en termes d'*eidos*, et c'est *paradeigma* d'*eidos* qui l'établit. Donc, le même (to auto) dans l'expression d'*hen to auto eidos* doit être accepté comme *eidos de ressemblance*. Alors, *metalambanonta* qu'est posé comme *ta alla* (d'autres choses) se rapporte à *eidos* qu'est *paradeigma*, et comme indiqué, ceux-ci réciproquement se ressemblent.

Mais, le texte, comme pointu, n'indique rien sur l'essence d'*eidos*. *Eidos de ressemblance* ne serait pas alors nécessaire, en d'autres termes, étant donné que la relation elle-même est dissemblable, il ne serait pas nécessaire d'avoir recours à un troisième *eidos*. Il a été accepté que si *metalambanonta* se rapportent à *eidos* qu'est

paradeigma, ils seront dissemblables. Ainsi, *metalambanonta* se rapportent à n'importe quel *eidos* qu'est *paradeigma*, et ils se ressemblent. Par exemple, ce soit *eidos de beauté* qu'est *paradeigma*, *metalambanon* se rapporte à cet *eidos de beauté*, il aussi devient beau, et ils se ressemblent. Mais, le fait qu'ils ressemblent ne provient pas de ce qu'ils sont beaux, mais de ce qu'*eidos* est *paradeigma*, et ils deviennent beaux de cette façon. Si l'*eidos* est beau de quelle manière, *metalambanon* est également beau en cette manière. S'ils aussi sont ressemblants, pour être ressemblant, selon l'hypothèse de Socrate, ils devront se rapporter à une autre *eidos* en dehors de leur relation, c'est-à-dire, tous les deux devront se rapporter à *eidos de ressemblance*. Il est également nécessaire de traiter les relations comme atemporel. Donc, il ne faut pas dire cela que premièrement il y a *metheksis* à *eidos de ressemblance*, mais une priorité logique est acceptable. Sinon, il faut prendre une topologie différente pour *eidos*, comme celle située en haut et l'autre en bas, ou comme c'était avant et l'autre après. Mais il n'y a pas d'acceptation de ce genre dans le texte. Avec l'hypothèse principale de Socrate, quoi qu'il devienne (*gignesthai*) ce qui se devient est avec *metheksis*, pour que ces deux ceux qui soient (*on/ta*) ressemblants, de plus, du fait que la relation n'est pas la ressemblance, et comme on n'indique pas ce qu'est, ces deux *on/ta* aussi doivent se rapportent à *eidos de ressemblance* [132d12-133e1]. Parce que c'était accepté que pour dire que deux choses sont ressemblantes, ils doivent se rapporter à (*metheksis*) *eidos de ressemblance*. Ainsi, n'importe quel *eidos* aussi se rapporte à *eidos de ressemblance*. Mais vu qu'*eidos de ressemblance* aussi est *paradeigma*, ces deux *eidê* réciproquement se ressembleront. Cependant, s'ils ressemblent, ils devront se rapporter à un autre *eidos de ressemblance*, et cela ira à l'infini. Car, ceci a été exprimé dans le dialogue comme suit: « *Et si cette dernière se trouve ressembler à quelque chose, une autre Forme surgira encore, et jamais ne cessera l'apparition d'une Forme chaque fois nouvelle, à supposer que cette Forme soit semblable à ce qui en participe* » [133a1-3]. Par conséquent, il deviendra (*gignesthai*) en nombre infini (*apeiron to plêthos*) d'*eidos de ressemblance*. Pour cette raison, comme cité précédemment, *eidos*, ici *eidos de ressemblance*, se multipliera en tant que distinct de lui-même (*auto hautō khôris*). Donc, il deviendra en nombre infini d'*eidos* portant nom de la ressemblance. Ainsi, il deviendra (*gignesthai*) des *eidê* répétés à la fois dans l'hypothèse de partie-tout et dans l'hypothèse de *noêma*. Ici, le verbe *gignesthai* doit également être lu comme un nouvel *eidos* devra émerger. Ainsi, aucune hypothèse n'est donnée sur genesis des *eidê*, c'est-à-dire qu'il n'y est pas fait

mention de *genesis* au sens authentique du terme. Alors, il faut interpréter l'argument selon lequel seule la nécessité d'une répétition en tant que logique est indiquée. En d'autres termes, ces hypothèses mèneront à l'acceptation que toujours un nouvel *eidos* deviendra (*gignesthai*).

En raison de l'impossibilité de cela, Parménide avait conclu: « *Par suite, rien ne peut être semblable à cette Forme et cette Forme ne peut être semblable à autre chose* » [132e6-7]. Dans les lectures de *paradeigma* que on a essayé de faire auparavant, on a dénoté que on ne devrait pas comprendre comment *paradeigma* devrait être compris en simplement le traitant à travers lui-même. C'est-à-dire que rien ne peut être indiqué sur l'essence du *paradeigma* par le fait d'être ressemblant et de devancer. Alors, il a été indiqué qu'il n'était pas possible de dénoter si c'est le premier exemple, ou bien, si ceux qui suivaient étaient pris comme modèle qu'est assimilé à *eidos* qu'est *paradeigma*. En d'autres termes, s'il s'exprime par des analogies, on a ensuite indiqué que, dans ce contexte, on ne pouvait pas répondre à de telles questions que s'agit-il d'une esquisse, d'une chose qui a été décrite, d'un modèle en bronze d'une pyramide géométrique ou d'une figure semblable à celle d'une pyramide en bronze située dans un autre espace? Du fait que le texte n'explique pas *metheksis*, ces questions ne peuvent pas être répondues: Ce *paradeigma* est-il cité comme une pyramide en bronze, qu'est toujours physiquement en place entre les physiques? Est-ce fait en regardant la pyramide en bronze des pyramides en bronze? À savoir, quelle que soit la relation, pour la relation, des pyramides de bronze proviennent-elles de cette pyramide de bronze? Par conséquent, rien ne peut être dit sur l'essence du *paradeigma*, car les deux *metalambanonta* peuvent se ressembler. La conclusion que l'un des ceux qui se ressemblent devance ne provient pas du fait que deux choses se ressemblent. Donc, devancer peut être dénoté sous le rapport de le statut donné à cette chose, et vu qu'*eidos* aussi est accepté comme *khôris*, *auto kath' hauto*, et ce qui s'est rapporté à lui, et vu que l'on ne peut indiquer l'essence du *paradeigma* par seul devancer et se ressembler, tenant compte d'autres parties du texte, *paradeigma* pourrait être *eidos* qu'est *auto kath' hauto* et *khôris*.

Pour ces raisons, avec notre première lecture, à savoir, progresser par l'acceptation de l'analogie de la pyramide géométrique devient une lecture précise. Car, l'argument n'a pas progressé sous cette acceptation qu'il y a une relation, *metheksis* à ce qu'est posé comme prototype ou modèle, la relation est à *eidos*. Si *paradeigma* a

été accepté comme *paradeigma* qui n'est pas *khôris auto kath' hautô eidos*, alors on accepterait *paradeigma* en tant que dans *metalambanon/ta* et *modele*. Des exemples comparés à ce modèle pourraient également être considérés comme *metalambanonta* ressemblants à ce modèle à différents niveaux. Du fait qu'il n'y a pas de *metheksis* entre ce modèle et exemple, ils se rapportent à *eidos de ressemblance* et sont ressemblants. En effet, *paradeigma* est un terme relatif et, on peut indiquer seulement *paradeigma de quelque chose* en tant que *paradeigma*. Ainsi, si ceux qui sont fait comme des exemples ressemblent à la modèle, *paradeigma* qu'est accepté comme modèle et exemple qui ressemble à ce modele doivent se rapporter à *eidos de ressemblance*. Donc, du fait qu'ils se rapportent à *eidos de ressemblance*, ils se ressemblent. Cependant, s'il est accepté qu'*eidos* ne soit pas un *paradeigma*, alors *paradeigma*, qu'est posé comme se rapportant à *eidos de ressemblance* et modèle, est ressemblant, mais il n'est pas nécessaire qu'il soit ressemblant à *eidos de ressemblance*. Ainsi, *metalambanon* posé comme modèle, c'est-à-dire, *paradeigma* qui n'est pas *eidos*, est ressemblant à des exemples qui sont fait en comparant à lui et se rapportant à *eidos de ressemblance*. Vu qu'*eidos de ressemblance* aussi n'est pas *paradeigma*, *paradeigma* posé en tant que modèle ne doit pas nécessairement ressembler à *eidos de ressemblance* qui n'est pas *paradeigma*, et la série s'est terminée ici et ne va pas à l'infini. Si l'on exprime cela par l'analogie que on a précédemment citée, on voit que si la pyramide en bronze qu'est dans la nature (en tê fusei) est posé comme *paradeigma*, et s'il est accepté comme un *modele*, des exemples de pyramide qu'est fait en comparant à ce pyramide qu'est modèle dans *metalambanon* sont ressemblants à ce modèle, et il y a *metheksis* à *eidos de ressemblance*. Cependant, comme *eidos de ressemblance* n'est pas *paradeigma*, on ne peut dénoter que ce *paradeigma* qui se rapporte à *eidos de ressemblance* ressemble à *eidos de ressemblance*. Il n'y a pas une telle nécessité, à savoir, ce *paradeigma* se rapporte à *eidos de ressemblance*, il est ressemblant, mais ce *paradeigma* et *eidos de ressemblance* ne se ressemblent pas, alors, la série ne va pas à l'infini. Car, ce qui se rapporte à n'importe quel *eidos* et est ce en se rapportant à lui et cet *eidos* ne doit pas nécessairement réciproquement se ressembler. Si l'*eidos* n'est pas accepté en tant que *paradeigma*, si ce qui se rapporte à *eidos de ressemblance* ressemble à *eidos de ressemblance*, et si la ressemblance est une relation réciproque, la série va à l'infini. Mais, aucune hypothèse de ce type ne figure dans le texte. De plus, si *paradeigma* qu'est posé comme modèle ressemble à *eidos de ressemblance*, mais si l'*eidos de*

ressemblance ne ressemble pas à *paradeigma* qu'est *metalambanon*, la série ne va pas également à l'infini. Mais pour que la série aille à l'infini, *eidos* et *metalambanon* devraient réciproquement se ressembler. Ainsi, pour que *paradeigma* qu'est posé comme modèle dans *metalambanon* et des exemples qu'est fait en comparant à lui se ressemble, si l'on accepte qu'ils se rapportent à *eidos de ressemblance* et *eidos de ressemblance* aussi est un *paradeigma*, on doit dénoter à la fois un *paradeigma* qu'est *metalambanon* (analogie de la pyramide en bronze) et un *paradeigma* qu'est *eidos*. Et vu qu'*eidos* est *paradeigma*, ils se ressemblent, et la série doit aller à l'infini. Lorsque l'argument avance avec ces hypothèses, du fait que *paradeigma* qui se rapporte à *eidos de ressemblance* et *eidos* deviennent ressemblants, la série va à l'infini. Mais ici, on a posé *eidos de ressemblance* en tant que le premier *eidos*. Auparavant, on a considéré *auto* [132e] comme *eidos de ressemblance*. Mais, là, on a été indiqué que d'autres *eidê* se rapportent à *eidos de ressemblance*, *eidos de ressemblance* était allé à l'infini. Dans cet exemple, on peut indiquer qu'*eidos de ressemblance* vont à l'infini, cependant, comme accepté de cette manière, les autres *eidê* ne sont pas cités, et l'argument ne peut être étendu à d'autres *eidê*. De même, si l'argument doit être lu de cette manière, il sera nécessaire d'expliquer la relation entre le modèle et ses exemples, mais l'argument donné dans le texte ne leur répond pas. Pour ces raisons, l'argument ne peut procéder de cette façon. De même, on a également dénoté que on ne pouvait auparavant poser *auto* comme *paradeigma* qu'est n'importe quel *eidos*.

Alors, si l'on interprète l'argument en posant *paradeigma* dans *metalambanon* ou si l'on pose *paradeigma* aux deux niveaux, on a essayé de montrer les problèmes qui peuvent apparaître. Pour cette raison, il sera nécessaire d'évaluer les résultats de l'argument que l'on a essayé de présenter en première lecture. Ce que on essaie de indiquer dans cette lecture est que *auto* est *eidos de ressemblance* et *paradeigma*, alors, vu que la série va à l'infini, si l'on exprime par analogie que l'on a déjà établi, aussi au niveau de la pyramide géométrique, on n'indique pas *eidos*. Car, la conclusion suivante est que si l'on pose la pyramide géométrique comme *paradeigma*, on ne l'accepte pas comme *eidos*, et si l'on pose la pyramide géométrique comme *eidos*, on ne l'accepte pas comme *paradeigma*. Cependant, on n'a exprimé ici que par analogie, sinon, on n'a pas discuté comme si les géométriques étaient *eidê*.

En plus de cela, Parménide conclut que: « *Ce n'est donc point en vertu de la ressemblance que les autres choses (ta alla/metalambanonta) participent aux Formes,*

*nous devons rechercher une autre méthode de participation (hō metalambanei) »⁹. Socrate accepte cete conclusion [133a7]. Ici, l'expression d'hō metalambanei¹⁰ est importante. Alors, la relation qu'est indiqué comme *hō metalambanei* entre *metalamabonon* et *eidos* a révélé un troisième *eidos* et l'argument a été discuté sur ce que ce troisième *eidos* est la ressemblance (ho homoios). Sinon, dans le texte, une relation n'a pas été dénotée que l'essence (fusus) d'*eidos* est ressemblant. La relation entre *metalambanon* et *eidos* s'exprime comme une relation directe. En effet, l'argument posait le devenir ressemblant après *metheksis* et ne continuait pas en posant une condition dans *metheksis*. Comme précédemment cité, la ressemblance a suivi *metheksis*. Sinon, par exemple, lorsque le beau qu'est *metalambanon* se rapporte à *eidos de beauté*, pour qu'ils se ressemblent, ils doivent ensemble se rapporter comme un *eidos* tiers, à *eidos de ressemblance*. On a indiqué que la ressemblance ne nécessairement provient pas de la relation entre ce qui a été beau au moyen de *metheksis* et *eidos de ressemblance* qu'est *auto kath' hauto*. La condition d'être ressemblants serait qu'ils s' soient rapportés (*metheksis*) à *eidos de ressemblance*, mais ce n'est pas ce qu'est décrit ici. Comme indiqué précédemment, l'être ressemblant de la relation entre *metalambanon* et *eidos* ne peut être généralisée.*

Dans l'argumentation, lorsqu'hō *metalambanei* à lequel Parménide fait référence est exprimé, comme les arguments n'ont pas avancés par rapport à quel *eidos*, il s'est agi d'examiner ce qu'était *eidos* (ti esti) et non pas poser *eidos de ressemblance* comme un troisième *eidos*. Alors, l'argument a traité la question de ce qu'était *eidos*, d'abord à travers l'hypothèse de *noêma* et puis de *paradeigma*, et ici, vu qu'*eidos* est considéré comme *paradeigma*, la ressemblance a suivie la relation à *eidos* du *metalambanon*. Ainsi, l'argument a traité d'hō *metalambanei* par l'acceptation de ce qu'était *eidos* (ti esti *eidos*). Mais cette acceptation ne signifie pas que l'essence du *eidos de ressemblance* est ressemblant, cette acceptation signifie sous quel genre qu'*eidos* est. De plus, avec ces hypothèses, on ne peut aussi établir l'argument qu'*eidos* est subordonné. Donc, tout d'abord, ce qui a été dit à propos d'*eidos* était *auto kath' hauto* et *khôris on* et ce à lequel d'autres choses se rapporte (*metheksis*). Lorsque l'on

⁹ *Ibid.*, « [133a5-6] οὐκ ἄρα ὁμοίωτητι τᾶλλα τῶν εἰδῶν μεταλαμβάνει, ἀλλὰ τι ἄλλο δεῖ ζητεῖν ὃ μεταλαμβάνει. » [*Ibid.*]

¹⁰ μεταλαμβάνει: 3rd présent, singulier, indicatif du μεταλαμβάνω; et ὃ μεταλαμβάνει est *la methode, façon ou manière de la relation* (metalambanein).

lui a demandé quel genre de cette chose à laquelle d'autres choses se rapportées est, ces questions ont reçu une réponse sous forme de *noêma* et de *paradeigma*. Les impossibilités en sont provenues, car lorsque quel genre de question est répondu, il a également déterminé ce qui allait suivre *metheksis*. À savoir, si l'*eidos* est *paradeigma*, il le détermine par la ressemblance, si l'*eidos* est *noêma*, alors, il le détermine par ce que *metalambanon* aussi *noêma*. Donc, cette fois, il n'a pas spécifié *metheksis*, mais a déterminé *metalambanon*. Car, dans l'hypothèse de *paradeigma*, la ressemblance a suivi *metheksis*, mais dans l'hypothèse de *noêma*, une impossibilité a été indiquée sur ce que *metalambanon* était. C'est-à-dire, on acceptait *eidos* comme *noêma*, relation entre *eidos* et *noêma* était impossible. De plus, lorsque l'on indique que la ressemblance suit relation *metheksis*, à savoir, on aussi pose *eidos* comme *paradeigma*, en ce sens l'impossibilité de la relation est montrée, mais ils ne signifient pas que la relation est absolument impossible. Donc, vu que la relation n'a pas pu être établie, il est dénoté qu'*eidos* ne peut être ce qu'*eidos* est. À savoir, il est indiqué qu'*eidos* ne peut être *noêma* et *paradeigma*. Par conséquent, quand il est indiqué qu'ils ne sont pas *eidê*, il est indiqué que la relation qui sera causée par le fait qu'ils sont *eidê* ne peut être établie.

Dans ces hypothèses, on peut accepter au point, sinon, dans ces circonstances, on ne peut conclure que la relation est absolument impossible. Alors, dans l'hypothèse de *paradeigma*, quand on traitait comment avancer l'argument qu'*eidos* est *paradeigma* de ceux qui se rapportent à cet *eidos*, on n'a pas indiqué ce que *metheksis* est, quelle que soit la relation, vu qu'*eidos* est accepté comme *paradeigma*, il ressemble à *metalambanon*. Si l'hypothèse de ce qu'*eidos* est *paradeigma* n'est pas acceptée, *eidos*, quoi que ce soit, si la ressemblance suit ce que *metalambanon* se rapporte à cet *eidos*, il en résultera qu'*eidos* aussi ne peut être cette chose. Ainsi, on a vu dans l'acceptation d'*hō metalambanei*, *eidos* ne peut être ce que la ressemblance suit la relation même à cet *eidos*. Pour ces raisons, on ne peut accepter que la conclusion que les deux sont réciproquement ressemblants provient de ce que *metalambanon* se rapporte à *eidos*, c'est-à-dire, l'argument a dénoté que la relation ne peut être établie. Parce que, pris au sens commun, l'argument pourrait être défini comme suit: quand ce qui se rapporte à *eidos de beauté* se rapporte, le beau sera aussi dans lui. Donc, l'argument pourrait avancer de cette manière que si ces deux beautés aussi se ressembleront, et si cette relation sera réciproquement, les deux auraient une

relation à *eidos de ressemblance*. Cependant, comme cité précédemment, il n'y aurait pas d'argument valable pour les hypothèses du texte. Pour cette raison, une addition a été ajoutée à l'hypothèse d'*eidos* précédemment formulée. C'est-à-dire que l'essence (ti esti) a été attribuée à *eidos* et que *metheksis* a ainsi été établie. En d'autres termes, étant donné que l'hypothèse de relation est traitée en attribuant une essence à *eidos*, l'argument s'est déroulé de cette façon. Pour toutes ces raisons, il convient de lire l'expression d'*hō metalambanei* en tant que genre, c'est-à-dire, l'essence.



CHAPITRE VI

INTERROGATION DE *METHEKSIS* DE PARMÉNIDE DANS LE CADRE DE L'HYPOTHÈSE D'*AFORIZÔ*

Par la suite, Parménide exprime le résultat des arguments avancés jusqu'ici: « *Tu vois donc Socrate, dans quelle grande difficulté [aporia] on se trouve, si l'on définit [diorizô] les Formes comme des réalités en soi* »¹. Donc, pour l'hypothèse d'*eidos* jusqu'à cette section du texte, on voit qu'il utilise l'expression de déterminer (diorizô)² comme *eidos*. Ici, pris ensemble avec les arguments discutés précédemment, le verbe *diorizô* fait référence au fait que *eidos* n'est pas distinct de d'autres choses (ta alla/metambanonta), mais est distinct de lui-même (khôris auto kath' hautô). Si l'on considère l'analogie de limite que l'on a établie auparavant, il peut être exprimé comme l'autodétermination de sa limite. En outre, conformément à la section précédente du texte, *eidê* sont établis comme *onta* (étants) [133a9]. Ainsi, dans cette phrase, Parménide, en tant que phrase finale de cette section du texte, indique que la difficulté (aporia) découlant de la détermination (diorizô) d'*auto kath' hautô hen on* comme *eidos* est indiqué par les arguments discutés précédemment. Parménide se réfère à la conclusion citée en soulignant la distinction (khôris): « *Sache bien cependant, si je puis dire, tu ne mesures pas encore bien l'ampleur de la difficulté qui surgit, si pour définir quelque chose tu fais l'hypothèse, en la posant comme quelque chose à part* [hekaston

¹ **Ibid.**, « [133a8-10] ὁρᾷς οὖν, φάναι, ὃ Σώκρατες, ὅση ἡ ἀπορία εἴαν τις ὡς εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ διορίζηται; » [**Ibid.**, p. 222.]

² διορίζω: *diviser par limites, séparer par limites, distinguer, définir, déterminer*

tôn ontôn aei ti aforizomenos thêsis], *qu'il y a toujours une Forme unique pour chacune des choses* »³. Ensuite, Socrate demande comment [133b3].

Mais avant la question de Socrate, dans l'intégrité du texte, il est important de savoir comment traiter l'expression d'*hekaston tôn ontôn*⁴ exprimée par Parménide. Si l'on pose *hekaston tôn ontôn* comme *metalambanon*, on doit pose *eidos* comme ce qu'est posé distinct de *metalambanon*. Eh bien, si l'on va faire le lien avec les arguments précédents et poser *hekaston tôn ontôn* comme *hekaston tôn metalambanôn*, conformément aux arguments précédents, il sera lu comme *ta onta*, et *eidos* sera également distinct de *ta onta*. Donc, on interprétera aussi *ta onta metalambanonta* comme *ta onta*. De plus, jusqu'ici, à savoir, à partir de la section où *eidos* est défini (diorizô), *eidos* a été accepté comme *to on*. Parallèlement à cela, il est nécessaire de décider si l'*eidos* sera accepté ou non comme *to on*. Ainsi, comme aussi cité ici, bien qu'il également s'exprime comme *hekaston tôn metalambanôn*, il s'agit de *ta onta*. De plus, il n'est pas aussi indiqué que tous les étants consistent en *metalambanonta*. Comme *ta onta* inclus *eidê*, il est nécessaire de interpréter cette expression comme *hekaston tôn ontôn*. Car, l'être *metalambanon* (*metalambanon on*) est quelque chose qu'est postérieur.

Pour ces raisons, ça sera nécessaire de interpréter entre [133b1-3] comme suit que Parménide indique *aporia* à propos de ce que l'on pose un d'étants comme toujours distinct de d'autres (*ta alla*) en tant qu'*eidos*. Ce qui s'exprime ici est alors de poser un des étants (*ta onta*) comme un *to on* séparé des autres, c'est-à-dire, d'établir une distinction par rapport aux autres (*aforizô*)⁵ et de aussi le poser comme *eidos*. Alors, dans ce contexte, il est nécessaire de lire le verbe *aforizô* comme « *déterminer séparément des autres* ». Si tout est posé comme étant (*on*) et si l'*eidos* aussi est étant (*on*), on voit un problème à propos de distinguer l'un des étants d'autres étants, et de poser cet étant comme *eidos* d'autres étants. Dans ce sens, il convient de noter qu'il est également un étant (*on*) qui n'est pas *metalambanon* en tenant compte des sections précédentes du texte. Car, auparavant, on parlait également de *metheksis* de *to on*, et il n'était pas indiqué qu'*eidos* ne peut être *to on* dans hypothèse initiale de Socrate. Ainsi,

³ **Ibid.**, p. 103. « [133a12-133b2] ὅτι ὡς ἔπος εἶπεῖν οὐδέπω ἅπτη αὐτῆς ὅση ἐστὶν ἡ ἀπορία, εἰ ἐν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων ἀεί τι ἀφορίζομενος θήσεις. » [**Ibid.**]

⁴ ἕκαστον τῶν ὄντων: *chacun de étants*

⁵ ἀφορίζω: *séparer par une limite, délimiter, assigner une limite*

tout d'abord, *to on* a été posé comme *metalambanon*, ensuite, *eidos* a été indiqué comme *to on*. Par conséquent, comme indiqué dans la totalité du texte, il est nécessaire de poser l'un d'étants (*hekaston tôn ontôn*) comme séparé et *eidos*. On peut voir qu'à partir de [133b], l'hypothèse de « *déterminer eidos séparément des metalambanonta* » est posée, et il est indiqué que les difficultés (*aporia*) vont découler de là. Ici aussi, les acceptations que on auparavant pose à propos d'*eidos*, tels que *khôris*, *auto kath' hauto*, *hen*, et *on*. De plus, ici passant, l'expression de *aei* (toujours) doit être considérée avec *aforizô* comme une distinction. C'est-à-dire que la distinction est toujours une distinction qui ne s'associe pas à ceux qui ont *metheksis*.

Ensuite, à la demande de Socrate, Parménide essaie d'expliquer le résultat qu'il indique, et ainsi continue: « *Parce que, Socrate, j'imagine que toi et tout autre personne qui pose [tithetai] qu'il y a de chaque chose une realite [ousia]⁶ en soi [auto kath' hauto] admettriez, pour commencer, qu'aucune ces réalités ne se trouve dans notre monde* »⁷. On signifie avec l'expression de *dans notre monde* [en hemin], *metalambanonta*, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas *autê kath' hautê*. Socrate accepte déjà ce qu'est dit [133c8]. De plus, on sait qu'*eidos* aussi était posé comme *khôris*. De plus, dans ce discours de *khôris*, il a été indiqué qu'*eidos* était *auto kath' hauto* par rapport du verbe de *diorizô*. Il a également été démontré que ceux qui sont posé comme *eidê* ne reçoivent pas ses *ousia* de *dans notre monde* (en hemin). Par exemple, s'il y a *eidos de ressemblance* et lorsqu'on l'interroge sur ce que est-cet *eidos* eu égard à d'autres choses (*ta alla*), il est précisé qu'il s'agit de *kath' hauto*, pas de *kath' heteron*. Par conséquent, avec les arguments de *diorizô* indiqués jusqu'à ici, Parménide dénoté qu'*eidos* ne peut être déterminé au moyen du lien (*kath' allêla*) de ceux qui se rapportent à lui (*metalambanonta*) comme *ousia*. On peut dire que Parménide a dit qu'encore hypothétiquement parlant, cette fois nous le posions comme *aforizô*.

Alors, à ce stade, une nouvelle argumentation commence et Parménide l'exprime ainsi: « *Et de là suit que, parmi les Formes, toutes celles qui sont ce qu'elles sont en raison de leurs relations mutuelles [pros allêlas], tiennent leur realite [ousia] de ces relations [pros hautas], et non des relations qu'elles entretiennent avec les choses qui*

⁶ Dans ce cas, il est nécessaire de lire οὐσία (*ousia*) au sens le plus général comme « *ce qu'il est et qu'est ce que c'est* ».

⁷ **Ibid.**, p. 103. « [133c4-7] ὅτι, ὃ Σόκράτης, οἶμαι ἂν καὶ σὲ καὶ ἄλλον, ὅστις αὐτὴν τινα καθ' αὐτὴν ἐκάστου οὐσίαν τίθεται εἶναι, ὁμολογῆσαι ἂν πρῶτον μὲν μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν. » [**Ibid.**]

se trouvent dans notre monde [pros ta par'hêmin], que ce soit en vertu de la ressemblance ou a un autre titre, et cela même si, parce que nous participons de ces Formes, nous donnons chaque fois aux choses sensibles le même nom [homônuma] que celui que nous donnons a la Forme correspondante. Même si dans notre monde les choses portent le même nom que les Formes, ce nom leur vient alors des relations qu'elles entretiennent les unes avec les autres [auta pros hauta estin] et non des relations qu'elles entretiennent avec ces Formes [all'ou pros ta eidê]; et de là suit que tous les noms que, en vertu de ces relations, reçoivent les choses sensibles, leur viennent alors des choses sensibles comme elles et non des Formes »⁸.

Comme on a essayé de le dénoter, après que Parménide eut montré les apories découlant de la détermination des *eidê* en tant que *diorizô*, cette fois, il essaie de montrer les apories qui découlent de leur détermination en tant qu'*aforizô*. Parménide commence à établir l'argument à partir de ceux que Socrate pose comme *eidê*, et encore une fois, il indique que ceux qui sont *khôris autê kath' hautê*, quels qu'ils soient, leurs *ousia* sont relatifs les uns aux autres (pros allêla). Alors, cette fois-ci, il commence par indiquer que l'*ousia* des *eidê* provient des relations entr'eux.

Immédiatement après, Parménide a exprimé le résultat comme suit: « *Et de là suit que, parmi les Formes, toutes celles qui sont ce qu'elles sont en raison de leurs relations mutuelles, tiennent leur réalité de ces relations, et non des relations qu'elles entretiennent avec les choses qui se trouvent dans notre monde* » [133c12-133d4]. Avec cela, on peut dire que Parménide a indiqué qu'*eidos* n'est pas quelque chose qu'est *dans notre monde* (en hêmin) et qu'en se rapportant à *eidos*, on ne devient (gignesthai) pas ce qui *eidos* est, et qu'*eidos* n'est pas ce que l'on reçoit notre nom (epônumios) de lui. Sur ce, on peut dire que Parménide a tiré deux conclusions: D'une part, du fait qu'*eidê* ne sont pas ce qu'est *dans notre monde*, on n'a pas de *metheksis* à ce qu'est *dans notre monde*, et on ne reçoit pas notre nom de lui, d'autre part, *eidê* sont telles que leurs *ousia* sont relatives les uns aux autres (pros allêla), et ils a ses *ousia* en ce *pros allêla*, et alors ils deviennent ce qu'ils sont, par conséquent, ils ne reçoivent pas leur *ousia* de *dans notre monde* par aucun moyen (mêkhanê). Car, on a

⁸ **Ibid.**, p. 104. « [133c10-133d6] οὐκοῦν καὶ ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἱ εἰσιν, αὐταὶ πρὸς αὐτὰς τὴν οὐσίαν ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν εἴτε ὁμοιώματα εἴτε ὅπῃ δὴ τις αὐτὰ τίθεται, ὧν ἡμεῖς μετέχοντες εἶναι ἕκαστα ἐπονομαζόμεθα: τὰ δὲ παρ' ἡμῖν ταῦτα ὁμώνυμα ὄντα ἐκείνοις αὐτὰ αὖ πρὸς αὐτὰ ἐστὶν ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ εἶδη, καὶ ἑαυτῶν ἀλλ' οὐκ ἐκείνων ὅσα αὖ ὀνομάζεται οὕτως. » [**Ibid.**]

immédiatement vu Parménide exprimer ce que: « *Même si dans notre monde les choses portent le même nom [homônumos] que les Formes, ce nom leur vient alors des relations qu'elles entretiennent les unes avec les autres [pros hauta] et non des relations qu'elles entretiennent avec ces Formes [ou pros ta eidê]; et de là suit que tous les noms que, en vertu de ces relations, reçoivent [onomazetai] les choses sensibles, leur viennent alors des choses sensibles comme elles et non des Formes* » [133d3-6]. Ainsi, il est conclu qu'*eidos* n'est pas ce qu'est *dans notre monde*. Si l'on accepterait qu'*eidos* est ce qu'est *dans notre monde*, ce qu'est *dans notre monde* [hekaston metalambanon] pourrait être établi à partir de *dans notre monde* comme *pros allêla* et *pros hauta*⁹. En d'autres termes, *eidos* aurait été établi à partir de nos propres relations et il aurait reçu sa propre *ousia* à partir de là. Mais il n'est pas ce qu'est *dans notre monde*, alors *eidos* est dans un autre niveau et est *khôris*. Ainsi, on peut dire qu'*eidê* déterminent ses *ousia* relativement les uns aux autres (*pros allêla*), et par rapport à eux-mêmes (*pros hautas*) et nous ne déterminons pas ce qu'ils sont (ou *pros ta par'hemin*). C'est-à-dire qu'ils ne ont pas de relation à, *metheksis* nous, ils ne reçoivent rien, ils ne reçoivent ni ce qu'ils sont (*ousia*), ni leur relation. S'ils n'ont pas de relation à nous, on ne peut dire qu'ils ont reçu leurs noms à partir de *dans notre monde*. On ne peut dire qu'il porte les relations entre nous, on ne peut aussi dire qu'il ait reçu les relations à partir de *dans notre monde*, et il se tient distinctement (*khôris*).

Dans cette section, tout d'abord, il a été accepté qu'*eidos* ne reçoive rien à partir de nous et que la distinction d'*eidos* soit établie. Par la suite, il a été indiqué que ceux qu'est *dans notre monde*, bien qu'ils portent les mêmes noms (*homônumos*) avec *eidê*, deviennent ceux qu'ils sont dans leurs relations avec eux-mêmes (*pros hauta*), pas dans leur relations avec *eidê* (ou *pros ta eidê*). Et ils reçoivent leurs noms d'eux-mêmes (*heautôn onomazetai*). Par conséquent, quoi qu'il soit posé comme nous, il est accepté que ce ne soit pas l'un des *eidê* et qu'il ne détermine pas *eidê*. Ainsi, il ne détermine ni qu'*eidê* deviennent, ni ce qu'ils sont. C'est-à-dire qu'il ne détermine pas qu'ils deviennent *pros allêla* et ce qu'ils deviennent relativement eux-mêmes (*pros auta*), et ses *ousia*. Par conséquent, ils ne sont pas ce qu'est *dans notre monde*. On peut donc tirer brièvement les conclusions suivantes; nous sommes, et nous sommes ce que nous sommes, et nous ne recevons pas notre nom d'*eidê*, mais dans notre relation avec nous-

⁹ πρὸς αὐτά: *relatif à eux-mêmes*

mêmes. Il faut ensuite décider que ces conclusions découlent des hypothèses qu'*eidê* relativement se déterminent. Si non, les conclusions sont-ils indiqués comme des hypothèses distinctes? Il est nécessaire de lire ces conclusions comme la conclusion des relations entre *eidê* eux-mêmes et non comme une hypothèse distincte. Sinon, l'hypothèse serait répétée à la suite du texte. En d'autres termes, il serait nécessaire de les lire comme les conclusions découlant de ce que ceux qui sont *dans notre monde* (ta par'hemin) est déterminé par rapport à eux-mêmes (pros hauta) proviennent de l'hypothèse qu'*eidê* relativement (pros allêla) se déterminent. Alors, Socrate demande ce que Parménide voulait dire [133d7].

Parménide commence désormais, comme indiqué par l'hypothèse, à expliquer la conclusion que nous n'sommes pas déterminés par rapport à *eidê* eux-mêmes (ou pros ta eidê). Mais d'abord, il a été accepté qu'*eidê* n'étaient pas *dans notre monde*, à savoir, ils ne sont pas qu'ils sont *dans notre monde*, et que nous se rapportent à eux, et que nous recevons notre noms d'eux. Ainsi, ils sont *khôris* et se rapportent à eux-mêmes. Alors maintenant, avec cette hypothèse, notre relation à *eidos* devra être interrompue. Parce qu'il sera accepté que nous sommes aussi relatifs les uns aux autres (pros hauta) et quoi que nous soyons, nous recevons notre nom de nous-mêmes (heautôn onomazetai), pas d'eux (ouk ekeinôn). Parménide devra montrer comment ceux qui sont *dans notre monde* sont les uns par rapport aux autres. De plus, puisqu'il n'y a pas d'hypothèse différente, il sera nécessaire que le fait que ceux qu'est *dans notre monde* soient devenu les uns par rapport aux provient d'hypothèse citée au-dessus. Si *eidê* étaient *dans notre monde* (en hemin), il aurait été accepté que sous le rapport de *pros allêla*, leurs *ousia* aient établis par leur relation avec nous. Ainsi, nous serions *allêla* dans la relation de *pros allêla*. Toutefois, cela n'a pas été accepté dans l'hypothèse d'*eidos*, qui a été posée par Socrate. Car, *eidos* y était posé distinctement (*khôris*). Si ces *eidê* sont déterminés entr'eux et ne sont pas déterminés dans leurs relations avec nous, en parallèle, il faut en conclure que nous sommes déterminés entre nous. En raison de ce que nous ne les déterminons pas, et d'ils sont déterminés entr'eux, même si *metheksis* est acceptée, il faut en conclure que ces *eidê* ne peuvent pas nous déterminer, ou la détermination d'*eidê* entr'eux est différente de la détermination de ceux qui sont *dans notre monde*. En d'autres termes, ce résultat doit être suivi pour que l'argument puisse être établi. Sinon, ce serait une telle acceptation qu'ils déterminent eux-mêmes et nous déterminons nous-mêmes. Ainsi, les

conclusions que nous sommes distinct d'*eidê* et nous déterminons nous-mêmes, doivent provenir de ce qu'*eidê* sont déterminé entr'eux, à savoir nous ne les déterminons pas. Dans le texte, ce résultat est exprimé comme suit: « *Et de là suit que, parmi les Formes, toutes celles qui sont ce qu'elles sont en raison de leurs relations mutuelles, tiennent [tithêmi] leur réalité de ces relations, et non des relations qu'elles entretiennent avec les choses qui se trouvent dans notre monde (ou pros ta par'hemin), que ce soit en vertu de la ressemblance [homoiôma] ou à un autre titre* » [133c12-133b1].

Alors, on devrait poser la question suivante que si l'*eidê* sont déterminés entr'eux, comment allons-nous être déterminés? Par exemple, nous pouvons être déterminés en fonction de la détermination des *eidê* les uns par rapport aux autres, nous pourrions donc avoir une relation à, *metheksis* cette relation. Mais, comme indiqué dans le passage ci-dessus, que ce soit sous forme de ressemblance ou de toute autre manière (hopê), ces *eidê* n'ont pas été posés par rapport à notre relation. Il est nécessaire de lire l'expression d'*hopê* (que ce soit sous forme de toute autre manière), sous la forme de l'hypothèse de *paradeigma*, *eidê* n'ont pas de relation à (*metheksis*) nous. C'est-à-dire, qu'il s'agisse de ressemblance ou toute autre manière (hopê), il n'y aura pas de *metheksis* réciproque avec *eidos*. Cependant, comme cité, cela ne signifie pas que nous ne pouvons pas avoir de relation à, *metheksis* eux, ni que nous ne pouvons pas établir nous-mêmes par notre relation à eux. Ainsi, comme indiqué, la distinction (*khôris*) des *eidê* a été établi par ce que ses *ousia* sont déterminés les uns par rapport aux autres (pros allêla), et ils ont été posés comme *auto kath' hauto*. Mais, alors, ce que nous sommes ne devrait pas provenir de notre relation avec eux.

Il faut donc maintenant décrire cette transition dans l'argument. Car, on devrait en conclure que nous nous établirons entre nos propres relations. Par la suite, ce sera dénoté par Parménide. Pour que ce résultat paraisse, les éléments suivants doivent être montrés qu'*eidê* déterminent leurs *ousia* en étant relatives les unes aux autres (pros allêla), et ayant leur propre essence par rapport à elles-mêmes (pros hautas), et ils n'ont en aucune façon reçus leur *ousia* de nous. Parménide l'indique de cette façon: « *Suppose, par exemple, que l'un d'entre nous soit le maître ou l'esclave de quelqu'un. Il n'est assurément ni l'esclave de ce maître-la, le Maître en soi, " ce qu'est le Maître ", ni, à suppose s'il soit le maître de cet esclave-ci, le Maître de l'esclave en soi, " ce qu'est l'Esclave ". Mais, puisqu'il est un homme, c'est d'un autre homme qu'il est le*

maître ou l'esclave. La Maîtrise en soi, c'est par rapport à l'Esclavage en soi qu'elle est ce qu'elle est, et de même c'est par rapport à la Maîtrise en soi que l'Esclavage en soi est esclavage. Eh bien, les choses sensibles n'ont pas plus d'efficace sur les Formes que les Formes n'en ont sur les choses sensibles. Au contraire, je le répète, c'est sur elles-mêmes que les Formes ont de l'efficace et c'est avec elles-mêmes qu'elles entretiennent des rapports; et pareillement les choses sensibles n'entretiennent de rapports qu'entre elles »¹⁰.

Jusqu'à ce qu'*eidê* se soient distingués comme *aforizô*, il ne s'agissait pas de relation entre *eidê*, l'argument, seulement, avait procédé sur la relation à, *metheksis* eux. Cependant, cette fois, Parménide a dénoté *eidê* qui ont été posés comme deux termes de la relation, et qui a été *autê kath' hautê*. Parce qu'il n'y a pas de maître sans esclave, sans maître, pas d'esclave. Ainsi, on voit que l'argument se poursuit sur *pros allêla* plutôt que sur *auto kath' hauto*. En d'autres termes, il y a une relation et ceux qui sont liés à cette relation sont ce qu'ils sont (*ousia*) par cette relation l'un par rapport à l'autre. Ainsi, *eidê* relatives ont été posées. Par conséquent, l'argumentation s'est poursuivie sans se demander si de tels *eidê* sont présents. On voit que les reconnus sont établis à partir du niveau de ceux qui ont relation à *metheksis eidos*, et qu'ils sont indiqués comme *dans notre monde*. On peut donc dire ici que l'argument avance sur la question de savoir si les relations capturées *dans notre monde* peuvent être reflétées dans *eidos*. Si l'on commence à traiter de la section citée à travers *metalambanonta*, on constate qu'il n'y a pas d'esclave sans maître ni de maître sans esclave. Quoi qu'ils soient, ils deviennent ce qu'ils sont l'un par rapport à l'autre (*pros allêla*).

Si, avec l'acceptation de Socrate, il est nécessaire de poser la question suivante: Est-il possible de devenir un maître ou un esclave avec relation à *metheksis* uniquement *eidos de esclavage* ou *maîtrise*? Au niveau de *metalambanonta*, du fait que *metalambanon* se rapporte à *eidos d'esclavage*, il devient esclave; du fait que *metalambanon* se rapporte à *eidos de maîtrise*, il devient maître. Alors, au niveau de *metalambanonta*, il faudra accepter le résultat selon lequel l'esclave peut être esclave

¹⁰ *Ibid.*, p. 104-105. « [133d8-134a3] εἴ τις ἡμῶν του δεσπότης ἢ δοῦλός ἐστιν, οὐκ αὐτοῦ δεσπότης δῆπου, ὃ ἔστι δεσπότης, ἐκείνου δοῦλός ἐστιν, οὐδὲ αὐτοῦ δούλου, ὃ ἔστι δοῦλος, δεσπότης ὁ δεσπότης, ἀλλ' ἄνθρωπος ὢν ἀνθρώπου ἀμφοτέρω ταῦτ' ἐστίν· αὐτὴ δὲ δεσποτεία αὐτῆς δουλείας ἐστὶν ὃ ἐστὶ, καὶ δουλεία ὡσαύτως αὐτῇ δουλεία αὐτῆς δεσποτείας, ἀλλ' οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τὴν δύναμιν ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ', ὃ λέγω, αὐτὰ αὐτῶν καὶ πρὸς αὐτὰ ἐκεῖνά τέ ἐστι, καὶ τὰ παρ' ἡμῖν ὡσαύτως πρὸς αὐτά » [*Ibid.*, p. 222-224.]

sans maître, et le maître peut être maître sans esclave. Cependant, il est reconnu au niveau de *metalambanonta* qu'il n'y a pas de maître sans esclave ni d'esclave sans maître. Donc, au niveau de *metalambanonta*, quand on reconnaît l'esclave, et que l'on demande pourquoi c'est un esclave, si la réponse qu'ils se rapportent à *eidōs de esclavage* est donnée. Et si la même chose est faite quand le maître est reconnu, ce qu'est fait, c'est que pour maître qu'est reconnu dans *metalambanonta*, sans avoir un esclave, ce maître devra devenir maître avec sa relation à *eidōs de maîtrise*, mais cela ne sera pas possible. En d'autres termes, puisqu'il n'était pas un maître, il n'aurait pas eu de relation à, *metheksis eidōs de maîtrise*. De plus, si l'esclave qu'est dans *metalambanonta* avait été l'esclave d'*eidōs de maîtrise*, alors, *eidōs de maîtrise* serait alors lié à un esclave. En d'autres termes, s'il n'y avait qu'*eidōs de maîtrise* et si l'esclave qu'est dans *nous* (*metalambanonta*) aussi était l'esclave du *eidōs de maîtrise*, du fait que l'esclave et le maître se seraient déterminés l'un par rapport à l'autre (pros allêla), alors, *eidōs de maîtrise* aurait déterminé l'esclave qu'est dans *nous*, et l'esclave qu'est dans *nous* aurait déterminé *eidōs de maîtrise*. Par conséquent, *eidē* eux-mêmes ne se seraient pas déterminés (pros hautas). Mais l'hypothèse selon lesquelles *eidē* ne pourrait être déterminé par ce qu'est dans *nous* a été acceptée. De même, la même relation est valable pour *eidōs d'esclavage* et le maître qu'est dans *nous*. Mais l'hypothèse est qu'*eidē* sont déterminées l'une par l'autre, mais ceux qui sont dans *nous* n'est pas déterminée par eux. Ainsi, comme indiqué, si l'esclave qu'est dans *nous* était l'esclave d'*eidōs de maîtrise*, alors ce qu'est dans *nous* déterminerait *eidōs* en tant que maître, de la même manière, si l'*eidōs d'esclavage* était l'esclave du maître qu'est dans *nous*, vue qu'*eidōs* étaient esclave, il aurait déterminé ce qu'est dans *nous* comme maître. Donc *eidōs* aussi ne détermine pas ce qu'est dans *nous*, car si l'*eidōs* avait déterminé ce qui était dans *nous*, alors ce qu'est dans *nous* aurait déterminé *eidōs*, car la détermination est une relation réciproque (pros allêla). Donc, même si notre premier débutant était *eidōs*, c'est-à-dire, même si l'*eidōs de maîtrise* était le maître d'esclave qu'est dans *nous*, l'esclave qu'est dans *nous* aussi serait l'esclave d'*eidōs de maîtrise* et le déterminerait. Cependant, si l'on accepte qu'il soit impossible que ce qu'est dans *nous* détermine *eidōs*, l'esclave qu'est dans *nous* n'aura pas à déterminer *eidōs de maîtrise*. À savoir, si l'*eidōs* détermine ce qu'est dans *nous*, ce qu'est dans *nous* aura déterminé *eidōs*. Parce que ces deux termes sont des termes réciproques. La discussion a ainsi continuée. Cependant, si l'*eidē* détermine ses *ousia* les uns par rapport aux autres, l'hypothèse doit nécessairement aboutir à la conclusion que nous déterminons

notre *ousia* par rapport à nous-mêmes (pros hauta). Donc, si nous avons la relation, *metheksis* à ceux qui se sont déterminés l'un par rapport à l'autre (pros allêla ousia), c'est-à-dire, à *eidê*, vu que cette détermination est l'un par rapport à l'autre (pros allêla), alors nous les avons aussi déterminés. Ainsi, ce qu'est *allêla* sera nous, *eidê* sont déterminés par rapport à nous. Mais comme il est dénoté, cela n'a pas été accepté, et si c'est le cas, *eidos* n'aurait pas pu nous déterminer. Du fait que la détermination est une relation réciproque (pros allêla), si l'*eidos* nous avait déterminés, nous aussi l'aurions déterminés. Ce n'est pas possible, donc *eidos* ne peut nous déterminer, à partir de là, il en est donc conclu que nous déterminons nous-mêmes. Ainsi, lorsque l'hypothèse posée comme *aforizô* est traité, il est démontré que lorsque l'*eidê* qui sont *autê kath' hautê* aussi seront déterminés l'un par rapport à l'autre, ils n'auront aucun lien avec nous, c'est-à-dire qu'ils ne seront pas déterminés par rapport à ceux qui sont dans *nous*. En conséquence, nous serons déterminés par rapport à nous-mêmes et il n'y aura pas de lien entre ces deux niveaux dans cette hypothèse.

CONCLUSION

Ainsi, on voit que l'argument de Socrate commençant de [127e], traite et exprime la première hypothèse du premier argument de Zénon en s'appuyant sur lui. D'ailleurs, comme Socrate explicite et aussi Zénon accepte, il accepte que les arguments a été écrits comme une aide pour le argument de Parménide. Selon Socrate, Zénon défend *ou polla esti* (pluralité n'est pas) quand il parle des arguments, parce que l'hypothèse d'*hen einai to pan* (la totalité est un) de Parménide est la même chose que l'hypothèse de *ou polla esti* de Zénon. Cependant, ici, Zénon pense que Socrate a bien suivi ce qu'est dit mais il n'a pas compris la vérité de ce qu'est montré; et ce point est important pour notre commentaire. Car, comme on a déjà traité et essayé de indiquer, Zénon marque qu'il ne passe pas de son première hypothèse qu'est *ta onta esti polla* à *to on esti hen*. De cette manière, on a traité comment l'hypothèse de *ta onta esti polla* doit être entendu; et on a constaté que Zénon progresse en considérant l'essence (fusus) de *polla auta*. Alors, ressemblance (*homoios*) et dissemblance (*anomoios*) sont provenus de cette essence comme les deux contraires (*enantia*) essences. On a interprété que Zénon exprime que *polla auta* contient une impossibilité. Si l'impossibilité provenant de *polla auta* est attribué au sujet (*to on*), cette fois, *ta onta* aussi va être impossible. Ces arguments ont été traités dans la partie précédente. Ainsi, on a traité l'essence (fusus) qu'est posée pour *polla auta* par Zénon en tant que l'essence qui permet à les deux contraires (*enantia*) essences de suivre. Par la suite, Socrate propose sa these pour laquelle ce qu'est pensé par Zénon comme impossible n'est pas impossible. Pour démontrer cette thèse, Socrate pose *homoios* et *anomoios* qui sont posés par Zénon comme contraires comme *khôris auto kath' hauto eidos*. Cependant, avant cela, l'argument se commence par *einai* (être) [128e9]. Donc, il a

commencé son objection en acceptant *auto kath' hauto on* et il a indiqué les deux contraires qu'est posés comme distincts comme les deux étants (*duoin ontoin*). Puis, il traite ceux qui sont indiqués comme *polla kaloumen* et leurs relations (*metheksis*). De cette manière, Socrate traite *polla kaloumen* qui Zénon a posé comme *polla auta*. Donc, il commence par leur relation à les deux contraires qui sont *autê kath' autê onta*. C'est-à-dire, Socrate a commencé par accepter ce que Zénon dénote que, vu qu'il reçoit les contraires essences, quand ils sont attribués à *to on*, il est impossible en tant que *ta onta*. Socrate ne voit aucune impossibilité à cela. De cette manière, on voit que Socrate commence son objection par poser *polla ta onta* qui Zénon a posé comme *polla auta*.

Ainsi, il les pose comme *autê kath' hautê* en séparant les deux *enantia to onta*, et afin de relation des autres étants (*polla kaloumen*) à ces étants, il les indique comme *eidos*. De plus, il implique que *metalambanon on* peut devenir les deux en se rapportant à *eidê* à la fois séparément et conjointement. Pour cette raison, il dénote que ce sujet devient *diaforon* à partir de sa relation à *eidê* qu'est posés comme distincts et contraires (*enantia*), et est *ta onta*. Opposé à la thèse de Zénon, afin de ses relations à les contraires, chaque étant (*hekaston on*) aussi peut recevoir les contraires. Socrate ne voit aucun problème à cela. Socrate affirme donc que, si l'on pose séparément les contradictions que Zénon provient de l'un l'autre, autrement dit, si l'on les pose comme ceux qui ne peuvent pas être ensemble, l'impossibilité dont il fait preuve ne se manifesterait pas. Cependant, il exprime qu'il va être étonnant d'indiquer la possibilité¹ d'être ensemble de ces *eidê* posés comme ceux qui ne peuvent être ensemble. Avec l'exemple d'*anthropos* ayant parties (*meros*) et étant un (*hen*) en même temps, et du fait que *metalambanon on* devient (*gignesthai*) ce qu'il est par relation à, *metheksis eidos*. Ainsi, pour qu'il se rapporte aux deux contraires, il a été indiqué que, premièrement, il a dû se rapporter à, à la fois, *eidos de pluralité* (*polla*) et *eidos de un* (*hen*) comme les contraires. Donc, la contradiction commencée entre *homoios* et *anomoios* a été transformée à la contradiction entre *polla* et *hen*.

Alors, il est possible de dire que Socrate n'ait pu voir l'argument de Zénon, parce qu'il a commencé par *polla ta onta* qu'est objecté par Zénon. Car, Zénon a progressé son argument sur *polla auta*. Ainsi, Socrate, pour *polla ta onta*, devait multiplier *polla* eu égard à différents aspects, pas en termes d'[être] *polla*. À savoir, Zénon n'a pas

¹ Ces conditions ont été donnés comme *sugkerannusthai* et *diakrinesthai*.

parlé sur ses parties et indiqué leurs ressemblances et dissemblances à quelque chose. Mais Socrate, tout en essayant de présenter que *metalambanon on* reçoit cette contradiction, a dû en indiquer les différents aspects (apparences). Donc, il a dit que *polla* est pluriel comme partiel (*meristos*) mais, comme on a déjà exprimé, l'argument de Zénon n'était pas un argument relatif. De plus, on a vu que Socrate a posé ces deux niveaux comme étants (*einai*). Mais, Socrate pose *auto kath' hauto* comme *eidos*, car, il y a *metheksis*. Par la suite, Socrate traite *metalambanon on* et prétend que Zénon indique que les conditions (*dunamis*) de *sugkerannusthai* et *diakrimesthai* d'*eidos* qu'est posé en tant qu'*auto kath' hauto* sont dans *metalambanon on*. De plus, il veut que Zénon expose la même attitude quant au niveau de *auto kath' hauto eidos* qu'est posé comme distinct (*khôris*) du niveau de *metalambanon* et aussi séparé l'un de l'autre. Socrate demande à Zénon que comme cela est le cas dans les visibles (en trois horômenois), il est dû indiquer au niveau capturé par *logismos*.

On voit qu'à la fois *polla kaloumen* et *horômenon* sont le niveau des étants ayant relation (*metalambanonta*). Alors, il est important qu'il faut indiquer ce niveau non pas comme *kath' hauto on* mais comme *kath' heteron* (par d'autres) *on*. Quels qu'ils soient, à cause de leur relation, ils sont *metalambanon on*. Donc, comme un troisième étant (*on*), dans le niveau de *khôris*, Socrate propose que les essences (*fusis*) contraires (*homoion kai anomoion*) peuvent être ensemble au moyen de *metheksis*, *metalambanonta* le permet (*dunamis*). Mais il dénote qu'il pourrait être surpris si cette possibilité (*dunamis*) est indiqué dans les essences elles-mêmes. Car, *metalambanon on* doit avoir une relation à *hen* et *polla* pour qu'il ait une relation à *homoion* et *anomoion*. De cette manière, *metalambanon on* a devenu *diaforon*. Socrate exprime qu'il résout l'impossibilité que Zénon pose au moyen des hypothèses d'*eidos* et de *metheksis*, et qu'il n'y a pas d'impossibilité ici. Cependant, comme déjà cité, l'argument de Zénon a progressé à partir de *polla auta*. Et il a été essayé d'indiquer l'impossibilité de *polla auta* sur ceux qui suivent *polla auta* eu égard à *logismos*. Mais, à Socrate, le discours d'*eidos* a commencé, et *eidê* a été posés comme ceux qui sont attribués à *einai* eu égard à *logismos*. Cette attribution est dans le niveau de *metalambanon on* qu'est étant (*to on*) en tant que *khôris*. Donc, on a vu que le discours aussi a été eu égard à *logismos* pour Socrate. Il enquête pour savoir s'il prétend que l'argument de Zénon est impossible ou non. Pour cette raison, il commence par l'hypothèse de *metalambanon* et il le pose comme *to on*. De cette manière, Socrate

objecte à Zénon et dénote qu'il ne se produira pas une contradiction dans *metalambanon on*, s'il est traité dans le cadre des hypothèses d'*eidos* et de *metheksis*. De cette manière, Sokrates indique *auto kath' hauto eidos* au moyen de ceux qui sont reconnu dans ce niveau d'étants (*metalambanonta*). Il le marque en capturant par *logismos* (*dianoia*)².

Ainsi, Socrate n'a pas pu voir l'argument et il a essayé de refuser l'hypothèse en refusant la conclusion. Socrate a vu la conclusion comme *ta onta auta homoia kai anomioia*. En outre, bien que le discours ait commencé par poser la ressemblance et dissemblance d'*autê kath' hautê eidê* comme séparé de l'un de l'autre, ce discours a évolué vers la distinction des *eidê* de *metalambanonta*. C'est compatible avec le cours de l'argument. Car, par exemple, *eidos de ressemblance* doit être distinct (*khôris*) de *metalambanon on* qui a été ressemblance par *metheksis*, pour qu'il soit possible de discuter s'il y a une différence (*diaforos*) entre ressemblance et dissemblance. Ainsi, *metalambanon on* a été posé comme *to on* qu'est *khôris*, et ceci a devenu *diaforon* par *metheksis*. Il est donc important que Socrate ne puisse pas voir l'argument. Car, ainsi, il a trouvé la solution dans *to on* qui a été *diaforon*. Pour faire cela, il a été obligé de diviser *metalambanon to on* en fonction des ses aspects. Donc, comme on a essayé de le montrer, Zénon n'a posé un argument ni sur *eidos* ni sur *metalepsis/metheksis*, et ni sur parties en fonction des aspects.

Parménide commence à interroger cette proposition de solution fait par Socrate. Car, si l'impossibilité est résolu par Socrate, la solution ne doit pas être impossible. Pour cette raison, Parménide commence par l'interrogation par les étants ayant relation (*metalambanonta to onta*), à savoir, par *metalambanon on* qui a devenu *diaforon* par *metalepsis*. À cause de cela, il commence par cette question: « *est-ce qu'il y a différent types de ressemblance autre que nous avons déjà?* » [130b4-6]. Il a interrogé à partir de ceux qui sont reconnus (*eidos*) dans ce niveau. Car, chaque question sur *eidos* est une question concernant ceux qui sont reconnus dans ce niveau. Socrate accepte que certains entre ceux qui sont reconnus dans ce niveau ont *eidê*; certains sont douteux, et les autres n'ont pas. Donc, il présente relation (*metheksis*) pour les certains ayant

² Parménide a exprimé cela de cette façon que: « *à cause de ton âge, tu bien donne l'importance à des conjectures (doksa) des êtres humains* » [130e4-5]. En disant cela, Parménide signale la base de l'argument.

eidōs. Mais il n'a pas dit qu'il n'y a que seulement les étants ayant relation. Cependant, il est également essentiel pour ce niveau que, quoi qu'il se soit passé avec *metheksis*, il soit discuté ici à partir d'un niveau diversifié avec *metheksis*. Tout ce qui a été reconnu à ce niveau est donc achevé, et les certains ayant *eidē* seraient des communautés identifiés à ce niveau. Pour cette raison, le discours n'est pas un discours relative à antérieure à *metalepsis*, c'est-à-dire que *metalambanon on* a été indiqué après *metalepsis*. Donc, la question posée par Socrate devient relative à ceux qui sont reconnus dans ce niveau, à ceux qui se montrent (*eidē*), et à ceux qui ont relation (*metalambanonta onta*). Autrement dit, la question est ce: est-ce qu'il y a *eidē* pour ceux qui deviennent *diaforon* par *metalepsis*. Ainsi, il est indiqué par Parménide que l'argument passe par la question de ceux qui ont *eidōs*, progresse sur la base de ceux qui ont *metheksis*. Donc, il procède sur une base qui couvrira ce domaine. À savoir, s'il y a les communs à propos du grand dans ce niveau, on doit dire que de tels communs deviennent communs par *metheksis*. D'ailleurs, on voit aussi que Socrate avait indiqué cette relation, mais il n'avait été pas dit de chose sur le contenu de cette relation.

Par la suite, Parménide commence à interroger l'hypothèse de *metalepsis* de Socrate. Comme il a déjà cité, il commence à interroger à partir de *metalambanon on* qui a devenu *diaforon* par *metalepsis* à *khôris auto kath' hauto on*. Pour cette raison, il a posé la question comme ça: « *est-ce que metalepsis est partielle (meros) ou total (holon)?* » [131a5-7]. Ainsi, ici, on voit qu'il commence à interroger la condition de *metalepsis* à partir de *metalambanon* devenu *diaforon* par sa *metheksis* à l'un (*hen*) et la pluralité (*polla*). Car, si le discours se passe à partir d'un *eidōs* (*to hen eidōs*) et d'un *metalambanon* (*to hen metalambanon*), il ne serait pas obligatoire de faire un discours sur relation interrogant s'il est partiel ou total. De plus, Parménide a indiqué que Socrate voit *eidōs* comme étant un (*hen on*) se trouvant dans plusieurs qui sont séparément (*en pollois khôris ousin*) comme ensemble et tout (*hama holon*). Mais il aussi a dénoté que si ce *eidōs* est comme un et même (*hen kai tauton*) dans plusieurs étants (*en pollois ousin*), cela va vouloir dire que cet *eidōs* est distinct (*khôris*) de lui-même [131b-3].

Socrate objecte cette conclusion à partir de l'exemple d'*hemera*, et à partir de cet analogie, il affirme qu'*eidē* peuvent être un et même dans tout ensemble. Parménide demande à Socrate sur cette proposition en la modifiant par l'analogie de voile, et

Socrate l'accepte. Donc, Parménide conclut qu'il n'est pas possible pour *metalepsis* d'être ni *kata hola* et ni *kata merê* [131e6-7]. Ainsi, on a vu que par l'analogie de jour, il est traité la relation d'*eidos* comme en totalité (*kath'holon*) avec *hekaston metalambanon*, et par l'analogie de voile, il est traité la relation d'*eidos* comme en parties (*kath' merê*) avec *polla hekasta metalambanonta*. Donc, on peut dire que les analogies cités expriment qu'*hekaston metalambanon* reçoit *eidos* un distinct (*khôris to hen eidos*) comme *holon* (tout). Car, chaque *metalambanon* (*hekaston tôn metalambanonta*) a devenu *diaforon* en se rapportent à (*metheksis*) parties. Donc, on a voit que la question principale citée ici est *metheksis* de chacun des étants plusieurs (*hekaston einai tôn pollon*) à *eidos* étant un (*to hen eidos on*). Alors, le discours de *metheksis* de chaque *metalambanon* (*polla hekasta*) à *to hen eidos* est dérivatif.

On voit qu'il n'y pas une différence essentielle entre l'analogie de jour et l'analogie de voile. Parménide a commencé à interroger à partir de la solution proposée par Socrate qui se fondait sur *metalambanonta* devenus *diaforon*. Et Parménide a présenté les conclusions possibles de l'acceptation de *metheksis* et *metalambanon*. Socrate a dû faire un discours sur partie, parce qu'il traite *metalambanonta* à partir du pouvoir (*dunamis*) de divisibilité. Avec les acceptations de Socrate, les conditions du *metalepsis/metheksis* aussi a nécessairement se progressé à partir de *metalambanonta*. Donc, *metheksis* transporte les conditions citées à cet *eidos* lié. Donc, même si Parménide a fait une interrogation à partir de *metheksis*, la discussion principale est à propos des propositions valides sur *eidos* avec l'acception de *metheksis* et ses conditions. Alors, on a vu l'essence de la discussion est que *to hen eidos on* est dans *hekaston on* (*metalambanon*). De cette manière, quand *khôris hen on* posé comme *eidos* devient distinct (*khôris*) de lui-même, ce *hen* va être dans ce qu'est distinct (*khôris*) de ce *hen*. Et donc, il va être nécessaire d'accepter que *hen* est divisible (*diaireton*), mais Socrate n'acceptait pas cette conclusion [131c11-13].

Avec ces deux analogies, il est discuté que l'on peut accepter qu'*eidos* est *katholou*³ qui tient ensemble *ta onta polla*. Mais, ces analogies traitaient les deux acceptations de *katholou* et apories sont en provenu. À cause de cela, il a été indiqué qu'il est impossible pour Parménide d'accepter qu'*eidos* est *katholou*. Parménide a dénoté l'impossibilité découlant de l'analogie de voile par les exemples de différents

³ καθόλου: dans l'ensemble, en général, universel.

eidê spécial tels que le grandeur lui-même (auto to megethos), l'égal lui-même (auto to isos) et le petit lui-même (auto to smikron). Donc, que *metalambanon* exprimé comme *hekaston tôn pollon* reçoive *eidos* comme *hen-holon* ou qu'il le reçoive partiellement, cela signifie qu'il y aura un autre *einai* (khôris einai), alors, deux êtres (*einai*) distincts deviennent. De plus, Parménide indique que si *metalambanonta* sont acceptés, il faut aussi accepter qu'*eidos* que Socrate pose comme séparément et *hen* peut être divisible (diaireton).

Plus tard, on a vu que Parménide a traité la grandeur (to megethon) qu'est une essence capturée à ce niveau. Car, quand on se développe sur les communs (koinon) capturés par *logismos*, Parménide veut indiquer les impossibilités dans *metalambanonta* diversifié avec *metheksis*. D'ailleurs, on sait que ceux qu'est tenu comme l'essence (*fusis*) dans *logismos* (en tê logismô) sont les eux-mêmes (auto kath' hauto) qui sont attribué à les communs. Par conséquent, on voit que quand les conditions de l'essence reconnues au niveau de *metalambanonta* sont voulu transmettre à *auto kath' hauto* grâce auquel *metalambanon* est ce qu'est, le même (hê autê) *eidos* s'avait multiplié infiniment (*apeiron*) comme *plêthos*. Ainsi, il n'est plus possible de parler du même (hê autê) *eidos*, car, il y aura des *eidê* infinis nommés sous le nom du grand (to mega). Alors, *metalambanon* de chaque *eidos* va changer et qu'*eidos* sera *metalambanon* à chaque niveau. C'est contraire à l'hypothèse (auto kath' hauto) initialement posée par Socrate pour *eidos*. Par conséquent, il est impossible de indiquer qu'un *eidos* (to hen *eidos*) est le même (hê autê).

Sur ces impossibilités citées, Socrate propose qu'*eidos* puisse être *noêma*. Par cela, il se demande si ces difficultés (*aporia*) peuvent être surmontées grâce à l'être dans l'âme (en tê psukhê) d'*eidos*. Il réclame qu'*eidos* ne subira pas lesdites difficultés, et qu'il serait *hen*, au cas où on le considère comme *noêma* [132b7-8]. Ici, en même temps, grâce à la préposition de maintenant (*nun*) [132b8], il est possible de dire que Socrate attende que la difficulté précédente puisse être surmontée. Car, Socrate veut surmonter la difficulté de former un *eidos* en nombre infini, qui commence par *eidos de grandeur* et est connu sous le nom de grand. Donc, Socrate veut s'échapper des conséquences dérivées de l'argument précédent, en commençant par une telle hypothèse s'agissant de ce qu'est *eidos* (mais cette fois-ci, pas en termes d'essence). Ce qu'il espère d'un tel argument est exactement cela. Même si cet argument veut bien s'échapper des *eidê* en nombre infini, cette fois-ci, *eidê* en nombre infini (*apeira to*

plêthos) deviennent, peu importe de quel *eidos* il s'agit, de l'essence d'*eidos*. Donc, le problème cité auparavant ne serait pas résolu par cette manière-ci. Autrement dit, on indique ici qu'il n'y a pas de différence entre *eidê* en nombre infini qui sont nommés sous le nom de grand et des différents *eidê* en nombre infini.

Après avoir indiqué les impossibilités apparues depuis les acceptations, cette fois, Socrate les traite sur être dans la nature (en tê fusei). Si l'on traite l'acceptation qu'*eidos* est *paradeigma*, on peut s'échapper de la difficulté de l'apparition des *eidê* en nombre infini. Alors, on peut constater qu'il développe ses arguments par une acceptation qui ne s'agit pas d'essence d'*eidos*, mais de ce qu'est *eidos* (ti esti *eidos*). En acceptant une hypothèse à propos d'*eidos*, cette acceptation transmet une condition à *metalepsis*, et *metalepsis* est suivi (sumbainô) par une relation de ressemblance. Ainsi, à partir de cette hypothèse de Socrate, Parménide a conclu que poser *eidos* comme *paradeigma* est impossible, et *eidê* doivent être à un autre niveau. En d'autres termes, *eidos* ne peut ressembler à *metalambanon*, donc *eidos* et *metalambanon* ne seront pas ressemblants. Une autre remarque que l'on peut retenir de l'argument de *paradeigma* est qu'*eidos* et *metalambanon* se sont mis en relation réciproquement pour la première fois. Si l'on traite ce qu'est dans *metalambanon* par l'intermédiaire de l'analogie de pyramide, aucune chose qui ressemble à la figure de pyramide en bronze ne peut être posée comme *eidos*. Du coup, ici, on réfute *paradeigma to auto* en même temps.

D'ailleurs, le texte nous n'a donné rien à propos de l'essence de *metheksis* dans cette partie, et vu que la ressemblance vient après *metheksis*, on peut le tenir comme une succession logique. En outre, si l'on établit une relation de ressemblance, par conséquent, *eidos* ne peut être posé comme *paradeigma*, ni comme quelque chose dont la ressemblance émerge. De cette manière, *eidos* ne peut être ce à qui on ressemble (*paradeigma*). Cependant, on ne peut conclure ici qu'*eidos* sera ce qui ne se ressemble pas, car le texte nous n'a pas donné plus que cela. Afin de le montrer, il faut montrer d'autres hypothèses, ce qui ne'est pas inclus dans ce travail. Alors, l'argument s'est développé par les opportunités de parler d'une relation réciproque pour la première fois avec l'hypothèse de *paradeigma*, quand il avait une telle relation comme la relation de *metalambanon* à *eidos*. Donc, il est possible de dénoter que rien ne peut être *eidos* qui se trouve indépendamment de ses ressemblants et des choses à qui il ressemble, et à qui les étants ressemblent, et ressemble aux choses qui lui ressemble.

On conclut qu'il y aurait une aporie ici dans ce cas-là. Ici, on a continué sans indiquant l'essence du *metalepsis*. Quand on l'a accepté et retenu l'hypothèse de *metalepsis*, Parménide dénotait que c'est impossible de indiquer que *paradeigma* est distinct (khôris) de nature (fusus).

À la suite de tout cela, Parménide signifie que quand on détermine (diorizô) *autê kath' haute* comme *eidê*, les apories proviennent de cela [133a8-10]. Il faut traiter cette expression comme une conséquence des arguments jusqu'ici. On a distingué (khôris) certains parmi les étants (to on), et défini comme *auto kath' hauto*. Ensuite, on a essayé de lier celui qu'est *auto kath' hauto* à ceux qui ne le sont pas. En d'autres termes, on a essayé de les lier à *kath' heteron* (par autre). Donc, en effet, en essayant de lier *metalambanon* à *kath' hauto*, on a essayé de lier *auto kath' auto* à *kath' heteron* en même temps. On peut voir au moyen des arguments jusqu'ici que l'aporie n'a pas provenu de ce que ledit *to on* est *khôris* et *auto kath' hauto*. Donc, l'aporie provient de l'acceptation que cet *auto kath' hauto on* est *eidos*, et *eidos* est la chose à laquelle on a relation (*metalepsis*). Par conséquent, lorsqu'il y avait eu acceptation à propos d'*eidos*, cela a rendu *metheksis* conditionné. Alors, la question qui se pose est de savoir ce qu'il est *eidos* est définie par lui-même (diorizô). On voit que l'argumentation tire des impossibilités de *metalepsis* au moyen de sa référence aux choses ayant relation (*metalambanonta*). Car, cette question a cherché les conditions de *metalepsis* sur les reconnus, c'est-à-dire, sur les choses qui ont relation à (*metalepsis*) *eidos*. Sinon, une impossibilité n'a pas été tiré en déterminant (diorizô) l'un des étants (to on) comme *auto kath' auto on*. Quand on dit qu'on pose *eidos* comme relatif à *kath' heteron on*, l'aporie s'apparaît. Donc, Parménide indique que s'il divise l'être (einaï) et détermine l'un comme *kath' hauto* et l'autre comme *kath' heteron*, il y aura des apories. Et Socrate a accepté les résultats.

Ensuite, si l'on détermine (aforizô) *eidos* comme quelque chose de toujours (aei) distinct (khôris) de chacun d'étants (hekaston tôn ontôn), Parménide indique qu'il y a des apories qui peuvent apparaître. Alors, cette acceptation est nouvelle. Ainsi, Socrate, à son tour, demande comment cet argument est possible (pos dê) [133b1-4]. Par cela, cette fois-ci, Parménide demande si ces niveaux peuvent être liés l'un l'autre, au lieu des liens entre ceux posées comme niveaux distincts (khôris). Avec ce discours, Parménide commence à faire son argumentation sur l'être distingué (khôris) des étants au lieu de leurs liens. En tenant compte les acceptations précédentes, on avait déjà

indiqué que le lien (metalepsis) entre ces deux niveaux d'étant ne pouvait pas être établi dans ces conditions. Parménide tente ici de montrer que les relations entre ces deux niveaux ne peuvent être reliées à une autre. Alors, en distinguant les relations, on conclut qu'il n'y a pas de lien entre ces deux niveaux. Ainsi, quand on divise l'être en deux, la relation à chaque niveau sera établie entr'eux-mêmes. Ainsi, ici, il commence à traiter *eidê*, qui sont déterminés l'un par rapport à l'autre, non pas par *eidos* lui-même (kath' hauto), mais par les deux termes d'une relation tels qu'*eidos d'esclavage d'eidos* et *eidos de maîtrise*. Ce faisant, Parménide a développé l'argument comme *eidê* sont relatifs les uns aux autres. Ainsi, dans les arguments précédents, Parménide a indiqué les difficultés rencontrées lorsque l'*eidos* (kath' hauto) est lié au niveau *kath' heteron*. Ici, les difficultés qui se posent lorsque les relations entre ces niveaux sont également liées sont présentées. Ainsi, dans cette section, on indiquera que *metalambanonta onta* ne reçoivent pas leurs noms des *eidê*, et on distinguera totalement les niveaux. Dans ce cas-là, on arrive à la conclusion que si nous (metalambanonta) avons relations à (metalepsis) ceux qui réciproquement se définissent, nous aurions le détermine, car cette détermination est réciproque. Mais cette conclusion a été rejetée au début par Socrate. En conséquence, Parménide a essayé d'indiquer que, en raison des *eidê* qui se sont déterminés parmi eux-mêmes, on peut conclure que nous (metalambanonta) avons été déterminés parmi nous-mêmes, et la relation est complètement cassée. Si *eidê* sont présents indépendamment d'autres, ils ne leur ressemblent pas, et les relations, n'importe qui sont elles, entre elles-mêmes, ne leur ressemblent non plus. Ainsi, on arrive à la conclusion que sous l'hypothèse de *metalepsis/metheksis* de Socrate, il n'y aura pas de liens entre *eidos* qu'est considéré comme *auto kath' hauto* ainsi qu'*eidos* qu'est considéré comme *pros allêla* et le niveau de *metalambanonta*.

De la partie que l'on a discutée, le dialogue commence par l'argument de Zénon. Cependant, on a vu précédemment que Zénon admet avoir écrit son argument pour soutenir la thèse de Parménide. Il tente de le faire en réfutant les thèses de ceux qui critiquent Parménide. Bien que l'argument de Zénon ait été présenté comme manquant, on a essayé de indiquer que l'impossibilité est l'impossibilité de l'essence des plusieurs eux-mêmes (*polla auta*), et si cette impossibilité est attribuée à *einai*, *einai* aussi sera impossible. Mais l'argument de Zénon ne continue pas sur *einai*. Cependant, l'objection de Socrate à l'argument de Zénon était de commencer par poser les deux essences contraires (*homoios* et *anomoios*) que Zénon indique qu'ils proviennent de

polla auta, comme *einai*. Ainsi, Socrate a continué en posant l'essence que Zénon indique comme *polla auta*, en tant que *polla ta onta*. Ainsi, on a vu que Socrate a commencé au discours avec le niveau de *polla ta onta*, et par la suite, a en posé les deux essences contraires (*homoios* et *anomoios*) à un niveau distinct (*khôris*) comme *autê kath' hautê onta*. Vu que ceux qui sont plusieurs (*polla ta onta*) sont vraiment ce qu'ils sont avec leur relation à, *metheksis* ceux qui sont *autê kath' hautê onta*, ceux-ci a été posés comme *eidê*. Ainsi, l'autre niveau est posé en tant que *metalambanonta ta onta* parce qu'ils sont ce qu'ils sont avec *metalepsis/metheksis*. Socrate a donc tenté de surmonter l'impossibilité soulignée par Zénon en établissant deux niveaux distincts (*khôris*) d'*einai*.

D'ailleurs, Socrate affirme qu'au niveau de *metalambanonta*, puisque ces deux essences contraires (*enantia*) peuvent être ensemble, cela ne constituera pas une contradiction, mais s'il est indiqué que ces deux contradictions distinctes (*khôris*) peuvent être unies (*sugkerannusthai*) et séparées (*diakrimesthai*), une contradiction apparaîtra. Premièrement, bien que Zénon n'ait pas donné l'argument sur *einai*, l'argument de Socrate s'est poursuivi par le biais d'*einai*. En outre, pour résoudre l'impossibilité citée par Zénon, Socrate a posé deux essences contraires (*homoios* et *anomoios*) comme *autê kath' hautê* séparés (*heteron*). Cependant, l'argument ne s'est alors pas poursuivi sur leur séparation, mais sur la séparation de *metalambanonta ta onta* et d'*autê kath' hautê onta*. D'autre part, le discours de contradiction, qui commençait par la contradiction d'*homoios* et *anomoios*, continuait comme la contradiction d'*hen* et *polla*, et cette contradiction a été essayée pour être surmonté par Socrate au niveau de *metalambanonta*. Ainsi, Socrate a diversifié le niveau de *metalambanonta ta onta*. Alors, on voit que Socrate indique la source de cette diversité comme *autê kath' hautê eidê onta*. Il est donc possible de dire que Socrate n'a pas vu l'argument de Zénon. Cependant, Parménide commence son interrogation en acceptant l'argument que Socrate a posé. Cette enquête est faite par l'intermédiaire de *metalambanonta ta onta*. Socrate a affirmé que ce que Zénon considérait comme une contradiction pourrait être résolu à ce niveau qu'il a diversifié. Pour cette raison, les conditions de *metalepsis* ont dû se suivre sur *metalambanonta*.

Ainsi, il a été indiqué qu'au moyen de *metalepsis*, ces conditions devaient être transmises à *eidos*. En fait, il est indiqué à la fois par analogie de jour et de voile qu'*eidos* ne peut être posé comme *katholou* (universel). Plus tard, Parménide a montré

que quand n'importe quelle essence (e.g. to mega) reconnue au niveau de ces *metalambanonta* diversifié est posée comme *auto kath' hauto eidos*, en raison de l'hypothèse d'*eidos* de Socrate, il aussi serait impossible eu égard à être identique à lui-même (hê autê). Car, ce n'est plus pas le grand (to grand) qu'est *kath' hauto*, on doit indiquer le grand qu'est *kath' heteron*.

Pour résoudre ce problème, Socrate propose des hypothèses de *noêma* et de *paradeigma*. Par cela, bien que le problème apparaissant à partir de la division d'*eidos* et les problèmes apparus à partir de l'identité d'*eidos* (hê autê) soient résolus grâce aux hypothèses de *noêma* et de *paradeigma*, le problème qu'*eidê* se multiplient en nombre infini n'est pas résolu. Avant l'hypothèse de *noêma*, Parménide avait indiqué que quand on traite les hypothèses de Socrate, l'argument, quand établi sur les communs reconnus dans *metalambanonta*, montre les impossibilités. Mais, avec l'hypothèse de *paradeigma*, Parménide montre que l'on ne peut aussi établir une communauté entre *metalambanon* et *eidos*.

Néanmoins, avec ces acceptations, on ne peut indiquer qu'il n'y a pas de *metheksis* à cause du fait que l'on n'a pas établi une communauté. Cependant, arriver à les conclusions que *metalepsis/metheksis* ne peut être compris par communauté à le niveau de *metalambanonta*, et que Parménide l'a montré; tous les deux sont possibles. Malgré le fait que l'on n'a pas utilisé le terme *koinon* (commun), on aussi peut utiliser le terme ressemblance, car c'est le nom le plus général de comparaison. À savoir, *eidos* et *metalambanon* sont *heteron*. S'ils ont les communs, il faut qu'il y ait relation à, *metheksis* ce qui est le même (tauton). Il faut qu'il y ait une chose qui peut établir les communs, car, le commun est commun sur quelque chose qui est le même. Même si l'on n'utilise pas le terme *koinon* (commun), les communs peuvent être établis de cette façon. D'ailleurs, le premier *diaforon* qu'est amené après les mêmes (tauton) et les autres (heteron) est *homoios* et *unomoios*. Donc, il peut y avoir une ressemblance entre les autres ou pas, c'est-à-dire, ils se ressemblent ou pas. Si les autres (heteron) ont les communs, ils sont ressemblants. À cause de tout cela, le discours de ressemblance peut être exprimé par un discours sur les communs.

Ainsi, les arguments avancés jusqu'à cette section du texte, les arguments sont établis sur la détermination (diorizô) de l'hypothèse d'*eidos* de Socrate en tant que *auto kath' hauto*, et Parménide a montré les impossibilités qui provient de cela. Donc, lesdites impossibilités se sont provenues de l'hypothèse de *metalepsis/metheksis*. En

d'autres termes, cela nous montre les impossibilités qui se sont provenues de les lier à celui qu'est *auto kath' hauto on*. S'il n'y avait pas de chose liée à cet *auto kath' hauto on*, peut-être qu'il n'y aura pas d'impossibilité, mais cela n'a été pas traité. De plus, comme disait avant, rien n'était aussi indiqué à propos de l'essence du *metalepsis/metheksis* dans cette section. Par la suite, Parménide a montré les problèmes qui pourraient suivre lorsque l'*eidos* était posé, de sorte qu'il soit toujours (aei) déterminé (aforizô) comme *eidos* distinct (khoris) de chacun d'étants (hekaston tôn ontôn). Parce qu'il a été dénoté que même s'il y a deux *eidê* déterminés l'un par rapport à l'autre (pros allêla), tels qu'*eidos d'esclavage* et *eidos de maîtrise*, avec l'hypothèse de *metalepsis/metheksis*, *eidos* et *metalambanon* se détermineront réciproquement. Mais cela serait contraire à l'hypothèse d'*eidos* que Socrate avait posée auparavant. Ainsi, avec l'hypothèse de ce qui peut nommé comme *aforizô*, il a été montré que la détermination des *eidê* entr'eux a permis de conclure que *metalambanonta* était déterminé entr'eux et que la relation entre les deux niveaux était complètement coupée.

Arguments, en termes de la section du texte, sont basés sur les reconnus dans le niveau des *metalambanonta* et sur les acceptations faits sur *logismos/dianoia*. De plus, on a essayé de montrer que les arguments se sont développés pour déterminer l'essence du *metalepsis/metheksis* à partir des acceptations s'agissant d'*eidos*. Même si *metalepsis/metheksis* se développe sur les acceptations indiquées à propos d'*eidos*, on ne peut considérer les contestations contre *eidos* comme celles qui disent qu'il ne peut y avoir de *metalepsis/metheksis*. Ainsi, la chose que l'on a montrée jusqu'ici n'a qu'une seule conclusion qu'*eidos* n'est pas comme les relations qu'on capture au moyen de *logismos* au niveau des *metalambanonta ta onta*.

D'autre part, Parménide montre les impossibilités apparues quand on essaye d'établir *metalepsis/metheksis* immédiatement sous les hypothèses de Socrate. Cependant, pour la section citée, on ne peut encore dénoter qu'il n'y avait pas de *metalepsis/metheksis*. Si l'on montrait qu'il n'y a pas d'autre possibilité de *metalepsis/metheksis*, on pourrait arriver à cette conclusion, mais ce n'est pas ce que l'on fait ici. D'ailleurs, l'impossibilité montrée dans ce texte n'est pas seulement une impossibilité découlant de la série allant à l'infini. Si ladite série surgit à l'infini, ce sont les arguments qui montrent que l'un d'eux (*metalambanonta ta onta*) ne peut être posé comme *auto kath' hauto hen eidos*. Car, la cause de l'impossibilité est le fait

qu'on considère *eidos* comme la chose à laquelle on a *metalepsis/metheksis*. Ainsi, en les tenant compte de manière ensemble, les arguments jusqu'à ladite partie du texte montrent que l'on ne peut accepter *auto kath'auto hen eidōs* avec l'hypothèse de *metalepsis/metheksis*.

Bien que Socrate ait distingué (*khôris*) les deux niveaux et les ait multipliés en les posant comme être (*einai*), de plus, bien qu'il ait multiplié les êtres (*einai*) en posant *eidē* comme êtres (*einai*), dans cette section du texte dont on a traité, le discours ne s'est pas déroulé sur *einai*. La raison en est que Socrate n'a pas pu voir l'argument de Zénon. Ainsi, on peut présenter qu'à la fois Zénon et Socrate ont traité ceux qui peuvent être posés à propos d'*einai* à partir de ceux qui capturés par *logismos*. Pour ces raisons, Parménide a discuté de l'hypothèse d'*eidos* de Socrate. Parménide a jeté les bases du discours d'*einai*, soulignant les difficultés pouvant découler de ces hypothèses d'*eidos*. Par conséquent, la discussion d'*eidos* en termes d'*einai* est étendue à la deuxième section. Cependant, cette section ne fait pas partie de notre étude. Car, cette transition est exprimée comme suit: « *Mais pourtant, si, Socrate, il se trouve quelqu'un qui, au vue de toutes les difficultés qui viennent d'être soulevées et d'autres du même genre, n'admettre point qu'il y ait des Formes des choses, quelqu'un qui refuse de poser a part une Forme pour chaque chose en particulier, cet individu ne saura de quel côté tourner sa pensée, parce qu'il n'admet point que pour chaque chose, il y a une Forme qu'est toujours la même; et, par suite, il détruira toute possibilité de pratiquer la dialectique. Voilà le genre de conséquence dont, me semble-t-il, tu n'es que trop conscient* »⁴.

⁴ **Ibid.**, p. 110. « [135b6-135c7] εἴ γέ τις δῆ, ὃ Σώκρατες, αὐτὸ μὴ ἐάσει εἶδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδὲ τι ὀριεῖται εἶδος ἐνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ ἔῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν αἰεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασιν διαφθερεῖ. τοῦ τοιούτου μὲν οὖν μοι δοκεῖς καὶ μᾶλλον ἡσθῆσθαι. τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας περὶ; πῇ τρέψη ἀγνοουμένων τούτων; » [**Ibid.**, p. 228-230.]

BIBLIOGRAPHIE

OEuvres de Plato

Parménide, Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, Paris: GF Flammarion, 2011.

Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias, with an english translation H. N. Fowler, Edinburgh, Scotland: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1996.

Le Sophiste, Traduction inédite, introduction et notes par Nestor L. Cordero, Paris: GF Flammarion, 1993.

Autres Ouvrages

AKÇA, Ergün Ahmet, **One is: A Reading of Plato's Parmenides in Respect of Parmenides' Poem**, İstanbul: Boğaziçi University, 2007.

CORNFORD, Francis Macdonald, **Plato and Parmenides**, Kegan Paul, Trench, Trubner&Co. Ltd., London, 1958.

ILGICIOĞLU, Tarık Necati, **A Critical Consideration of Kant's Doctrine of Ideas in view of Plato's Text**, İstanbul: Boğaziçi University, 2000.

PROCLI, **Philosophi Platonici**, Opera Inedita Quae Primus Olim E Codd. Mss. Parisinis Italicisque Vulgaverat Nunc Secundis Curis Emendavit et auxit Victor Cousin, Paris, 1821.

PROCLUS, **Proclus' Commentary on Plato's Parmenides**, Traduction inédite, introduction et notes par Glenn R. Morrow, et John M. Dillon, Princeton University Press, 1987.

SIMPLICIUS, **Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria**, Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1882.

ÖZGEÇMİŞ

Oğuz Korkmaz, 1981 yılında İstanbul’da doğdu. Açık Öğretim Lisesi’den 1999 yılında mezun oldu. Lisans eğitimini, 2004 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi İktisat Bölümünde tamamladı. Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans programına 2011 yılında başladı. Yüksek Lisans tez çalışmasını ise 2019 yılında tamamlamıştır.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı : Oğuz Korkmaz
Tez Başlığı : UNE ÉVALUATION CRITIQUE DE L'HYPOTHÈSE DE 'METHEKSIS' DANS
LE PARMÉNIDE DE PLATON
Savunma Tarihi : 01 / 07 / 2019
Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Tarık Necati Ilgıcıoğlu

JÜRİ ÜYELERİ

Unvanı, Adı Soyadı

İmza

Dr. Öğr. Üyesi Tarık Necati Ilgıcıoğlu



Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya



Dr. Öğr. Üyesi Hakan İşözen



Enstitü Müdürü

Prof. Dr. M. Yaman ÖZTEK



Dr. Öğr. Üyesi A. Fahri NEGÜS