

# LA TEMPORALITÉ DU PARADIGME DANS LA *RÉPUBLIQUE* DE PLATON

## I. Introduction

C'est dans le cadre d'une différenciation des images dans la *République* qu'il faut essayer de comprendre comment Platon fait le lien entre les différentes dispositions psychiques et les images. Les images du bien dans la *République* montrent en effet la manifestation du bien à la perception. Nous pouvons repérer un εἶδωλον du bien (VII 543c7) ; une εἰκών du bien (VI 509a10) ; un φάντασμα du soleil qui est l'analogie du bien (516b3) ; ainsi qu'un παράδειγμα de la bonne cité (V 472d) et du bien lui-même (VII 540a). La discussion commence dès le livre V.

S : Nous affirmerons que les capacités sont un genre d'êtres, grâce auxquelles nous en particulier pouvons ce que nous pouvons, et en général toute autre chose peut précisément ce qu'elle peut ; ainsi je dis que la vue et l'ouïe font partie des capacités, si toutefois tu comprends de quoi je parle en parlant de « capacités ».

G : Mais oui, je le comprends, dit-il.

S : Alors écoute ce qui m'apparaît à leur sujet. Dans une capacité, pour moi je ne vois ni couleur, ni forme, ni aucune des qualités de ce genre, comme il y en a dans beaucoup d'autres choses. Je considère les qualités pour, en moi-même, distinguer certaines choses, et dire que les unes sont différentes des autres. Dans une capacité, au contraire, je considère seulement ceci : sur quoi elle porte, et ce qu'elle effectue, et c'est pour cette raison que je nomme chacune d'elles capacité ; celles qui portent sur la même chose et qui produisent le même effet, je dis que ce n'en est qu'une, tandis que celles qui portent sur des choses différentes et qui produisent un effet différent, je les nomme différentes. Et toi ? Comment fais-tu ? (V 477c-d)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Traduction de Pachet, Gallimard, 1993.

Platon montre qu'on ne peut pas saisir ces modalités gnoséologiques directement, mais seulement à partir de leurs effets. Reste à savoir quels sont ces effets. Nous travaillons avec l'hypothèse que les effets ou résultats que les « capacités » produisent dans l'âme sont des affections : l'intelligence, la pensée, la croyance et la représentation. Il est par ailleurs possible de concevoir les affections de deux manières. La première consiste à les concevoir comme des affections statiques qui ne se meuvent pas, avec des objets bien délimités et aussi déterminés que les idées, les objets mathématiques, les choses et, du côté inférieur, les images. La deuxième consisterait à les concevoir comme des affections dynamiques, c'est-à-dire, comme faisant partie d'un dynamisme de l'âme qui ne reste pas dans sa section de la ligne et qui peut se mélanger avec les affections des autres dynamismes, soit de la δόξα, soit de la νόσις. Nous penchons pour la deuxième interprétation.<sup>2</sup>

## II. Les rapports entre les dynamismes psychiques

Avant de parler du lieu propre aux images, nous devons expliquer les rapports généraux qui existent entre les affections psychiques. Et c'est cela qui nous permettra de découvrir ce lieu des images. Platon utilise à deux reprises l'ἀναλογία pour parler des affections de l'âme et des dynamismes qui les causent.

---

<sup>2</sup> Voir cette opposition dans Joly : « On a souvent souligné le caractère 'dualistique' de la philosophie platonicienne et Platon distingue toujours le sensible et l'intelligible. On a souvent relevé également que la science de l'intelligible repose sur une critique préalable de la prétendue connaissance sensible. On a même, avec justesse, remarqué que ce qui démontre l'infériorité du sensible comme tel, c'est son caractère purement imagé. *Mais on s'est beaucoup moins interrogé sur le « dynamisme » dialectique qui permet de passer du sensible à l'intelligible et sur l'importance explicite accordée aux sciences pour aider à cette « conversion » et à ce « renversement » de l'esprit ; plus particulièrement, on ne s'est guère demandé à quel type de science géométrique et optique Platon se réfère pour instituer une indubitable théorie de la figure et du reflet, constitutive d'une théorie de la science* » (1994, p. 193-4).

---

Diogo, MESTI, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Modalisations du réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 5, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr>

La division de la ligne est souvent interprétée comme étant le premier moment où nous avons les divisions des affections de l'âme. Rappelons que l'analogie n'est pas une relation, mais un rapport entre d'autres rapports. Autrement dit, il y a deux niveaux de rapports : celui de l'intelligence avec la pensée (affections intelligibles) et celui de la croyance avec la représentation (affections du visible)

À propos des dynamismes, Platon affirme que ces affections dialoguent entre elles au sein de chaque *tópos*, dans l'intelligible *ou* dans le visible (VI 511 d 6-511 e 5) :

Fais correspondre, s'il te plaît, à ces quatre sections les quatre affections suivantes dans l'âme : l'intelligence à celle qui est le plus en haut, la pensée à la seconde, à la troisième attribue la conviction, et à la dernière la faculté de se fonder sur les ressemblances, et ordonne-les de façon proportionnée, en considérant que plus ce à quoi elles s'appliquent participe de la vérité, plus elles participent de la clarté (511d-e).

À la fin de l'« image »<sup>3</sup> de la caverne, (VII 534 a 4-5). Platon soutient que certaines affections se mettent en rapport avec les affections de l'autre *tópos* : l'intelligible *avec* le sensible.

Il suffira donc, dis-je, comme auparavant, de nommer la première section « savoir », la deuxième pensée, la troisième conviction, et représentation la quatrième ; de nommer ces deux dernières prises ensemble opinion et les deux premières ensemble intelligence et de dire que l'opinion vise le devenir, tandis que l'intelligence vise ce qui est, l'essence ; que ce que l'essence est par rapport au devenir, l'intelligence l'est par rapport à l'opinion, et ce que l'intelligence est par rapport à l'opinion la science l'est par rapport à la conviction et la pensée par rapport à la représentation. Quant aux rapports proportionnels entre les choses auxquelles ces capacités se

---

<sup>3</sup> Il faut souligner que le texte de la *République* utilise εἰκόν pour parler de caverne et non allégorie ou mythe ou analogie : Ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπου (VII 515a3 et aussi VII 517a8).

rappellent, et à la division en deux de chaque section, celle de ce qui est opiné et celle de l'intelligible, laissons cela, Glaucon, pour ne pas nous encombrer d'arguments cent fois plus lourds que ceux par lesquels nous sommes passés (VII 533e-534 a).<sup>4</sup>

Un dialogue se trouve ainsi établi entre l'intelligible *et* l'opinable. Autrement dit, l'intelligence (en fait, la science dans l'*intelligible*) est mise en rapport avec la croyance (de l'*opinable*), et la pensée (de l'*intelligible*) est mise en rapport avec la représentation (de l'*opinable*) (534a4-5). Nous comprenons dès lors comment Platon peut lier les dynamismes intelligibles et opinables qui semblent presque séparés dans la première analogie, où le problème est celui de la visibilité. Nous voyons également que Platon opère une division entre deux genres : l'un qui règne sur la région intelligible, et l'autre qui règne sur le sensible et la région sensible. Cela nous conduit à une première conclusion : en substituant le *génos* au *tópos*, ce dernier ne peut plus être vu comme un lieu déterminé, ni comme un monde, mais comme l'indétermination d'une région. Cela nous permet également de comprendre les affections comme des mouvements<sup>5</sup> et pas comme des repos ou des états. La réorientation d'une âme serait possible grâce à l'existence de ce *tópos*<sup>6</sup>.

Nous avons donc deux analogies qui présentent deux types de mouvements : l'un qui permet un mouvement au sein même de chaque *tópos*, soit le mouvement intelligible, soit le mouvement sensible ; l'autre qui permet d'aller d'une région à l'autre comme un mouvement qui peut, par exemple, passer du visible à l'intelligible avec les différentes images. Cela fait alors référence aux mouvements d'une seule âme qui ne suivent pas les étapes linéaires de la connaissance.

L'âme, pour Platon, a des parties qui sont opposées entre elles. La tripartition dans le livre IV accepte les mouvements contradictoires en direction d'un même objet, surtout parce que nous ne pouvons pas accepter

<sup>4</sup> Traduction de Pachet avec modifications pour la traduction de εἰκασία.

<sup>5</sup> Notopoulos, 1936, p. 54.

<sup>6</sup> Cf. *Lois*, X 904c5-904d4.

que « ce qui est le même puisse, à la fois sous le même rapport et par rapport à la même chose, subir, ou encore être, ou encore faire, des choses opposées » (IV 436e-437a). Ainsi, il peut y avoir des affections ou des actions contraires dans l'âme. Dans le livre X, Platon dit la même chose :

Mais lorsqu'une pulsion contradictoire s'exerce dans l'homme en même temps autour de la même chose, nous affirmons qu'il y a nécessairement là deux éléments (X 604b).

On peut reformuler cela en disant que deux affections ou deux dispositions, pas nécessairement contraires, se produisent simultanément dans l'âme à l'égard du même objet. Le contexte de ce passage fait référence à la confusion de la perception en ce qui concerne un morceau de bois dans l'eau. La première impression est que le morceau de bois est brisé et elle peut intervenir en même temps que la réflexion à propos de l'intégrité et de l'unité de cet objet. Ainsi, deux affections opposées cohabitent dans l'âme et engendrent deux dispositions opposées.

Dans le cas de la division du sensible et de l'intelligible, nous devons comprendre l'âme comme une chose qui peut avoir des mouvements contradictoires aussi. L'amour d'une partie de l'âme peut se tourner vers l'intelligible et, en même temps, une autre partie de l'âme peut se tourner vers le sensible. Une image de la beauté peut, à la fois, guider deux parties différentes d'une seule âme vers un objet sensible ou vers un objet intelligible. Ainsi, les parties de l'âme vont, dans le même temps, dans des directions opposées. Il y a donc possibilité de mouvements simultanés dans des directions contraires, à la condition qu'ils viennent de parties différentes.

On peut se demander s'il serait possible d'appliquer cette opposition à la division entre le sensible et l'intelligible qui a été faite dans le livre VII, à la fin de l'image de la caverne. La deuxième analogie est un complément à l'analogie de la fin du livre VI parce qu'elle établit un rapport de *simultanéité* les affections intelligibles et sensibles de l'âme.

Ainsi, la simultanéité des affections opposées est appliquée dans le cas de la deuxième analogie. Ici, nous avons une simultanéité quand la science (ἐπιστήμη) est mise en rapport avec la croyance (πίστις), et la

---

Diogo, MESTI, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Modalisations du réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 5, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr>

pensée (διάνοια) avec la représentation (εἰκασία), parce que, dans ces cas-là, les mouvements eux-mêmes vont dans des directions contradictoires et opposées<sup>7</sup>, c'est-à-dire, scientifique ou doxastique. À ce moment du dialogue, Platon reformule l'analogie du fait de ces contenus différents qui sont les images à l'intérieur de la caverne, où nous avons l'ombre au fond de la caverne ainsi que dehors : l'image (εἶδωλον), le simulacre (φάντασμα) et les ombres des êtres (σκιάς τῶν ὄντων VII 532c). De cette façon, nous pouvons rencontrer les différents types de figuration du bien qui sont dans l'âme. Alors, dans la caverne et dans la deuxième analogie, il y aura plusieurs types d'images intelligibles et sensibles d'un seul objet qui est le bien.

Nous avons, au sens strict, un reflet. L'« icône » de la caverne (VII 515a3 et aussi VII 517a8) est une image qui réfléchit le travail des affections psychiques du principal objet de la ligne et de la caverne, le bien : l'icône du capitaine du navire (VI 487c6), l'icône du soleil (VI 509a10), l'icône de la caverne (VII 515a), l'image du bien (VII 534c7) et le paradigme du bien (VII 540a). De cette façon, les mouvements de l'âme peuvent s'adresser aux différentes images (parfois opposées) de l'idée de bien avec lesquelles nous sommes en contact.

C'est dans ce contexte qu'on essaiera de comprendre la modalisation psychique du réel chez Platon. L'une des façons possibles d'envisager la modalisation du réel se fait en effet à travers la perception des images. C'est bien à partir des images et de leur perception que l'on pourrait découvrir le passé, le présent ou le futur des images qui sont dans la mémoire, dans le rêve ou dans la pensée. Grâce à cela, les images peuvent être comprises comme une manière platonicienne de jouer avec le temps et la réalité, au moins dans la *République*.

---

<sup>7</sup> On peut retenir que le *tópos* indique le mouvement de l'âme et essayer de comprendre comment se passe le mouvement de l'âme à partir de ce qui est dit à ce propos-là dans le contexte de l'âme tripartite. Platon utilise deux images pour prouver qu'il n'y a pas de contradiction dans le mouvement de l'âme qui se meut dans des directions opposées pour des parties qui sont aussi opposées. Le problème se poserait en revanche si une seule partie de l'âme se mouvait dans des directions opposées. Le mouvement ici est un mouvement ordonné, parce qu'il peut se mouvoir autour de son propre axe (IV 436c-d).

## II. Le paradigme

À la fin du livre VII de la *République*, à propos des images dans la caverne, Socrate parle des affections. L'image, est-elle une affection ? Fait-elle partie d'une affection ? Ou est-elle le résultat dans l'âme d'une affection ? En fait, l'image n'est pas exactement une affection comme la pensée ou la croyance, mais elle en fait partie ou peut en être le résultat.

Si nous pouvons considérer le paradigme comme une image du bien, la question est de comprendre comment nous pouvons penser l'affection qui correspond au paradigme. Est-ce un lieu intelligible ou sensible. Autrement dit, l'affection que produit le paradigme a-t-elle lieu dans la νόησις ou dans la διάνοια ?

En général, nous ne pouvons pas utiliser d'images dans la dernière étape de la ligne. Mais cela n'est vrai que pour « les » images en général. L'objection, à la fin du livre VI (510b), ne concerne que l'usage de l'icône et non pas toutes les images. Resterait à savoir quelles sont les images que nous pouvons utiliser dans l'accès aux idées mais également dans l'usage qu'on fait des idées ? Peut-être les astres du ciel sont les paradigmes les plus stables qu'on peut voir, comme (IX 502b), peuvent-ils être utilisés pour l'obtention et l'usage politique futur de l'idée.

Dès lors, il faut relire la division de la ligne avant d'essayer de comprendre cette image-paradigme. Avant d'essayer de comprendre les images et ce dont elles sont les images, il faut comprendre comment ces images provoquent les dynamismes dans l'âme, c'est-à-dire, la façon dont ces images sont produites dans l'âme ou comment elles engendrent un effet perceptif qui peut se transformer en connaissance. Il s'agit de comprendre comment l'âme est encouragée par les images à aller au-delà de ces mêmes images.

La question la plus importante de la *République* n'est peut-être pas exactement celle de la justice, mais celle de la constitution, présente dans le titre même du dialogue, c'est-à-dire, l'idée de *politeía*. Ainsi, la possibilité ou l'impossibilité d'une constitution formulée par le philosophe dépend directement du paradigme qu'il peut obtenir quand il arrive à l'idée du bien. La bonne constitution apparaît seulement après que le philosophe est sorti

de la caverne, connaît le bien et retourne avec ce bien-là pour défendre une élaboration de la constitution la plus belle.

Doit-on dès lors comprendre le paradigme du bien comme quelque chose à quoi l'on parvient après la connaissance du bien ou peut-il être compris comme quelque chose de simultané ? Peut-être la connaissance du bien par le philosophe apparaît-elle seulement au moment où il peut *appliquer* tout ce qu'il connaît. Ici, il y aurait conjugaison de la justice avec le meilleur bien possible, dans le soin que le philosophe prend de la cité. Le philosophe pourrait sauver les biens qui sont les siens avec ceux de la communauté (VI 407a). On en veut pour preuve le rôle du paradigme dans la *République* : dans ce dialogue consacré à la justice, Platon montre la possibilité future d'une action ayant comme référence le paradigme du bien.

Comme nous l'avons dit, il est évidemment impossible d'avoir l'intelligence du principe et de saisir les idées au moyen d'icônes. Mais, peut-on comprendre les principes à travers l'utilisation du paradigme de la bonne cité ? Le paradigme peut servir, par ailleurs, à l'action du philosophe qui cherche à ordonner la cité comme il ordonne sa propre âme<sup>8</sup>. S'il y a une sorte d'image qui atteint l'idée, ce type d'image n'est autre que le paradigme. Ce serait un mouvement qui se produirait à côté de l'idée, sans être l'idée elle-même, ce que suggère et confirme l'analyse du terme paradigme. Celui-ci se compose de la préposition *pará* « à côté de », et par le verbe *deiknumi* « exposer ». Ainsi, nous comprenons le παράδειγμα comme ce qui est à côté et montre la chose, sans la démontrer, c'est-à-dire, sans être une ἀπόδειξις. Ainsi, comme le dit Socrate : « la vérité est celle-ci », à savoir, que le modèle esquissé d'une cité parfaite n'est pas sans valeur à condition qu'on n'essaie pas de démontrer que sa réalisation est possible (V 472e). Il suffirait de la montrer.

La réalisation de la constitution apparaît à la fin de la deuxième polémique dans les mots de Glaucon, quand il se demande « comment ce régime politique est capable de venir à être, et de quelle façon il en sera jamais capable » (τὸ ὡς δυνατὴ αὕτη ἢ πολιτεία γενέσθαι καὶ τίνα τρόπον ποτὲ δυνατὴ· 471c6-7). D'abord, l'aoriste du verbe *gígnomai* indique une

---

<sup>8</sup> Ici, je suis Casertano (2005), mais contrairement à lui, je pense que dans la dernière étape de la ligne on peut utiliser un certain type d'image, tout particulièrement au moment où notre âme descend, si on suppose, bien sûr, que le paradigme peut être une image.



indétermination de ce qui se passe et peut être rapproché des deux occurrences de *dunatós*. On notera également l'usage de *trópos*, lié au pronom interrogatif *póte*, qui renvoie à la manière de réaliser cette cité. Or, la question n'est pas seulement de savoir quand le philosophe va gouverner avec une vision pratique déterminée du bien, mais aussi de se demander ce qui fonde le discours du philosophe sans qu'il puisse démontrer ce qu'il avance en le fondant sur une preuve. D'après ce qu'on a dit, cela fait référence au παράδειγμα qui est dans la tête du philosophe.

L'impossibilité de démontrer la réalisation possible de la cité est associée à l'incapacité de démontrer l'existence de l'homme juste. Mais cette impossibilité se trouve relayée par la capacité propre du philosophe de parler d'un homme, l'hyper-injuste, en le distinguant de l'hyper-juste et d'essayer, à partir de la façon dont ils apparaissent, d'imiter le super juste, quand bien même ne pourrait-on pas démontrer que ces modèles peuvent se réaliser (V 472 d). Compte tenu de ce manque, il faut se contenter d'un homme qui participe de la justice autant que possible (472c). Ici, nous rencontrons la possibilité du discours d'être vrai, dans un horizon à venir. Le paradigme est présent dans l'âme du philosophe quand il pense à la constitution de la cité. De cette façon, les paradigmes de la justice et de l'injustice doivent être, dans l'âme du juge (409b).

Le paradigme du bien et celui de la justice sont doublement fructueux : ils introduisent un discours qui peut présenter l'idée du bien et celle de la justice sans faire leur démonstration, parce qu'ils peuvent être à leur côté et faire une projection du principe de la formation de cette cité dans le futur. Voici la première lecture qu'on propose de la ligne dans la *République*. Même si nous ne pouvons pas comprendre l'idée à partir d'une icône (εἰκόνη) dans la dernière étape de la ligne, celle de la νόησις, nous pouvons l'envisager grâce à un paradigme. Or, si le paradigme est une image, comme le suggère son étymologie, nous devons dire, à l'inverse, que l'image joue un rôle essentiel dans la saisie des idées<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Dans la *République*, il faut noter qu'il y a plusieurs occurrences où παράδειγμα peut être utilisé comme synonyme d'idée. Quand Socrate parle d'un paradigme dans le ciel à la fin du livre IX (592b), ce sont les astres qui ont un ordre et une justice à laquelle il faut se conformer. D'ailleurs, cela sert de modèle pour apprendre les choses invisibles : « Par conséquent, dis-je, il faut avoir recours à la variété des ornements du ciel comme à des

Dans la ligne, Platon dit à propos de la νόησις que :

L'âme progresse à partir d'une hypothèse vers un principe non hypothétique, et sans recourir aux images dont use la première : elle accomplit son parcours à travers les formes à l'aide des formes elles-mêmes » (510b).

Et il affirme peu après :

Et s'étant attaché à ce principe, il se tient aux conséquences découlant de ce principe, et redescend ainsi jusqu'à la conclusion, sans du tout faire usage d'aucun élément sensible ; c'est par les formes elles-mêmes, passant à travers elles pour n'atteindre qu'elles, qu'il trouve sa conclusion dans des formes (511b-c).

La *katabasis* fait référence à l'application politique qui a été faite grâce aux paradigmes du bien et de la justice<sup>10</sup>. Quand on se demande, dans les premières lignes du livre VI, qui serait le meilleur gardien de la constitution, Platon affirme que ce serait l'homme qui aurait dans son âme un paradigme clair, qui est le résultat de la capacité à regarder l'idée (484c). Pour cette raison, le gardien devrait se préoccuper de la constitution de la cité comme il se soucie de la constitution de son âme. Pour reprendre les termes de Socrate, il faut « préserver ce qui est commun à tous, en même temps que ce qui lui est propre » (VI 497a). S'occuper des citoyens signifie, pour le philosophe, le soin de la citoyenneté, c'est-à-dire, qu'il est capable de prendre soin de la constitution de la cité, se posant comme un dessinateur de constitutions (501c). Ainsi, Platon arrive à la conclusion selon laquelle il est probable que la cité juste advienne si les philosophes prennent soin de la constitution. Même si le paradigme est absent de la ligne, nous pouvons

---

modèles pour la connaissance qui vise ces réalités-là ; de la même façon que si on trouvait des dessins exceptionnels tracés avec grand soin par Dédale ou par quelque autre artisan ou dessinateur : celui qui a quelque peu l'expérience de la géométrie, en voyant de tels objets, penserait qu'ils sont sans doute d'une très belle exécution, mais qu'il serait certainement ridicule de les examiner sérieusement pour y saisir la vérité de ce qui est égal, double, ou dans quelque autre proportion » (529d-e).

<sup>10</sup> Cf. Canto (1985) à propos de la dimension politique de la dialectique.

essayer de le comprendre comme une modalisation de l'idée qui apparaît comme le résultat de la connaissance du bien appliquée à la cité.

### III. Conclusion

L'hypothèse que nous avons soutenue ici est que l'intelligence peut utiliser le paradigme pour comprendre l'idée, parce qu'il faut « avoir recours à la variété des ornements du ciel comme à des paradigmes pour la connaissance qui vise ces réalités-là » (529d) ; mais également que la pensée se sert du paradigme quand, par exemple, le ciel est regardé comme paradigme d'un bon mouvement de l'âme ou de la cité. Ainsi, le mouvement consistera à aller de la pensée à l'intelligence et dans ce mouvement nous pouvons utiliser l'idée comme paradigme. Le paradigme est ainsi une des manières de saisir la réalité des idées.

### Bibliographie

- PLATON, *La République*. Trad. Pierre Pachet. Paris : Gallimard, 1993.
- CASERTANO, G., « La caverne : entre analogie, image, connaissance et praxis ». In: DIXSAUT (org.). *Études sur la République de Platon*. (vol. 2). Paris, Vrin, 2005, p. 39-70.
- CANTO, M., *Actes of Fake : The Icon in Platonic Thought*. Trad. Besty Wing, *Representations*, 10 (1985) 124-145.
- DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.
- GRASSO, E. *Copie, simulacre et vérité chez Platon*. Thèse de Doctorat, Unité de Formation et de Recherche « Civilisations et Humanités », Université de Provence, Aix-Marseille I, 2003.
- JOLY, H. *Le renversement platonicien : logos, épistémè, polis*. Paris : Vrin, 1994.
- MERKER, A. *La vision chez Platon et Aristote*. Sankt Augustin : Academia Verlag, 2003.

---

Diogo, MESTI, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Modalisations du réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 5, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr>

- NOTOPOULOS, J. A. The meaning of *Eikasia* in the divided line of Plato's *Republic*, *Harvard Studies in Classical Philology*, XLIV (1933) 193-203.
- VLASTOS, G. "Degrees of reality". In: *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973, p. 58-75.
- VASILIU, A. *Dire et voir. La parole visible du Sophiste*. Paris : Vrin, 2008.