

BULLETIN PLATONICIEN IX

Le Bulletin platonicien est rédigé pour les Études Platoniciennes par les membres de la 'Société d'Études Platoniciennes', sous la responsabilité d'Arnaud Macé, au sein du Centre de Documentation et de Bibliographie Philosophique de l'Université de Franche-Comté (EA 2274). Les comptes rendus qui suivent s'efforcent de présenter les ouvrages récemment consacrés à l'œuvre de Platon comme à celles des représentants de la tradition platonicienne ancienne et moderne. Les archives du bulletin sont désormais disponibles gratuitement sur le site <http://www.etudesplatoniciennes.eu>.

Éditions et traductions des dialogues, outils de lecture

Platon, *Politikos*, Übersetzung und Kommentar von Friedo Ricken, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 2008, 292 p. Index locorum. Index des noms propres ancien et modernes. Index des termes en Allemand et en Grec ancien. [Platon, *Werke*, Übersetzung und Kommentar II 4]

Cette traduction commentée du *Politique* de Platon présente toutes les qualités des autres traductions commentées qui font partie de cette série, et elle présente un intérêt supplémentaire. Il s'agit là en effet non seulement d'un excellent instrument de travail pour le philologue et pour l'historien. Mais dans le Commentaire et dans les Appendices, on découvre un grand nombre de considérations sur la philosophie politique de Platon. Dans le premier Appendice consacré à la situation du *Politique* dans l'œuvre de Platon, Friedo Ricken n'admet pas la datation du *Timée* et du *Critias* proposée par G.E.L Owen, et revient au point de vue traditionnel ; selon lui, le *Politique* est un dialogue tardif qui suit le *Timée*. Dans l'Appendice suivant, Friedo Ricken s'interroge sur la structure du dialogue et sur les méthodes qu'y utilise Platon, notamment sur la dialectique et sur le recours au mythe. Dans le cours de son commentaire, Friedo Ricken explique, dans une digression, pourquoi il n'accepte pas la division du mythe en trois temps : pour lui, 273e3-4 marque la fin du mythe, et n'annonce pas le début d'une troisième période. Dans le troisième Appendice consacré à la place du dialogue dans la philosophie politique de Platon, on trouve de très intéressantes remarques sur le rôle de la loi dans la *République*, dans le *Politique* et dans les *Lois* ; les trois dialogues se situent sur une ligne de

développement continu plutôt que de rupture. La dernière partie de l'Appendice évoque de façon succincte, mais très claire, le jugement d'Aristote sur le *Politique* de Platon, dans l'œuvre auquel on a donné le même titre. Un excellent travail, bien argumenté et écrit en une langue allemande claire, précise, simple et donc accessible.

Luc Brisson

Platon, *Sophistes*. Aus dem Griechischen von Friedrich Schleiermacher. Auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck neu herausgegeben von Ursula Wolf. Kommentar von Christian Iber. Surkhamp Studienbibliothek 4. Surkhamp Verlag Frankfurt a. M. 2007. 496 pp.

La variedad y disparidad de las interpretaciones que se han ofrecido del *Sofista* muestra con claridad las dificultades a las que el intérprete debe enfrentarse. La figura del sofista le sirve al filósofo ateniense de motivo para presentar las críticas más radicales a la tradición filosófica anterior y abordar aspectos centrales de la teoría de las Ideas y de la predicación que aún hoy siguen resultando difíciles de comprender. Junto con el *Parménides* es el diálogo más difícil de todo el corpus. En la primera parte de este volumen se reproduce la tradicional traducción de Schleiermacher, que ha sido sometida a una nueva revisión, acompañada del texto griego tomado de la edición de A. Diès en *Les Belles Lettres*. La parte más innovadora del volumen y también la más importante es el estudio de Iber que ocupa 317 pp. del total. El comentario detallado de las distintas secciones en que I. divide el diálogo es precedido por una introducción histórica que trata de determinar el contexto ideológico y biográfico en el que se origina el escrito, así como la posición que tiene dentro del *corpus Platonicum* (pp. 198-212). Para I., el diálogo resume la polémica de Platón con la sofística y articula su propia filosofía dialéctica (p. 198), dado que en él el filósofo critica su propia concepción estática de las Ideas, influida por Parménides quien, junto a Sócrates, habría ejercido la influencia más determinante en su pensamiento. Con esta interpretación, I. se enrola claramente con aquellos que ven una reformulación de la teoría de las Ideas a finales de lo que se considera el último período del pensamiento platónico. Para I. ésta no se refleja sólo en el *Parménides*, sino también en el *Sofista* y el *Filebo*.

La interpretación del texto (pp. 213-350), que constituye la parte principal, está dividida en nueve secciones, que siguen la articulación dialógica encontrada por I.: proemio (216a1-218b5; pp. 213-219), intento de definición a través de la división (*Dihairesis*; 218b6-236c8; pp. 220-240), la problemática del no ser y la proposición de Parménides (236c9-242b5; pp. 240-254), el ser en las teorías de los predecesores (242b6-249d5; pp. 254-274), el concepto de una ciencia dialéctica (249d6-254b7; pp. 275-288), una teoría dialéctica de las ideas (254b8-257a12; pp. 288-316), la demostración de la naturaleza concreta del no ser: negación y oposición (257b1-259e7; pp. 316-327), la teoría del logos y determinación del error en las proposiciones, el pensamiento y la imaginación (260a1-264b9; pp. 327-340) y, por último, la definición final del sofista (264b10-268d5; pp. 340-

350). Gran parte del comentario consiste en una paráfrasis interpretativa, en la que el autor intenta demostrar sus dos tesis principales: la unidad del diálogo y el cambio que supuestamente se produce en la concepción de las Ideas, e. d. la aceptación del cambio y el movimiento en el mundo ideal. Para I., en *Soph.* 248a4-249d5, Platón hace autocrítica de su propio eleatismo no reflexivo, rebatiendo posiciones propias como las que expresa en *Phaid.* 78c-79a, *Symp.* 211a-b y *Resp.* 465c-d (p. 268 s.). La superación de la interpretación estática de las Ideas es el presupuesto para la ontologización del No-ser.: “Indem Bewegung in den Bereich des wahrhaften Seins kommt, gelangt in ihn auch das Nichtseiende, das sich somit als konstitutiv für das Seiende erweist.” (p. 269, cf. 272, 283, 289, et passim). Los seres en sí y los relativos no se refieren ahora a dos clases de objetos, las Ideas y los entes sensibles, sino a dos formas de consideración de los conceptos. Todos son Ideas, pero remiten a los principios de lo Uno y la Dualidad indeterminada de la doctrina no escrita que se encuentran más allá de la dialéctica de las Ideas. Lo Diferente-No ser se convierte así en un principio constitutivo universal de la diferencia de los conceptos (p. 297) al mismo nivel que el Ser y lo Mismo. Esta nueva posición pretende superar tanto la separación entre el mundo de las Ideas y el de los seres sensibles cuanto el permanente cambio de los materialistas que no pueden dar una fundamentación del conocimiento. El movimiento ordenado de las Ideas estructura el ser de lo entes sensibles (273). No obstante, persiste en el pensamiento platónico una cierta hipóstasis de los conceptos en Ideas, tal como sucedía en el joven Platón. Esto se hace patente en el concepto de participación que proviene de la antigua concepción de las Ideas y que no logra fundamentar la síntesis de Ser y No ser, ya que la autarquía que siguen mostrando los conceptos traslada al mundo inteligible el *chorismos* existente anteriormente entre el mundo sensible y el ideal, en la medida que lo participado no es modificado por el concepto que de él participa y, de esa forma, sigue existiendo una separación insuperable (pp. 313-316).

El análisis de I. es de gran utilidad en muchos aspectos, no sólo por su minuciosidad, sino también por la gran erudición que implica el conocimiento casi exhaustivo de literatura relacionada con el *Sofista* en las principales lenguas científicas, algo cada vez más extraño en la gran masa de trabajos en lengua inglesa que sólo conocen lo publicado en ese idioma. Por otro lado, su combinación de la visión tradicional sobre la evolución de la doctrina de las Ideas en el pensamiento de Platón con una aproximación muy cercana al idealismo alemán, lastra en gran medida su comprensión del diálogo. No hay nada en *Phaid.* 78c-79a o en *Symp.* 211a-b que contradiga la teoría de las Ideas tal como se encuentra expresada en el *Sofista*, ya que en este último la división de la realidad en dos ámbitos sigue estando presente. El pasaje de *Resp.* 465c-d mencionado por I. nada tiene que ver con la teoría de las Ideas. Por otra parte, la identificación de las Ideas con conceptos traslada la concepción del idealismo subjetivo – para utilizar la conocida clasificación marxista – a la noción de Forma/Idea platónica. Es difícil aceptar que en el *Sofista* se produzca un cambio en ese sentido. El mismo término *noêma* aparece sólo dos veces en el diálogo y en un citas del poema de Parménides. Aunque este mero hecho por sí solo no invalida la hipótesis, es muy indicativo del escaso apoyo filológico que tiene la interpretación de I. que intenta justificar

un cambio en la teoría platónica que no tiene base textual. La interpretación de la denominada “escuela de Tubinga” en la que se apoya I. puede abrir la puerta a una peligrosa hermenéutica si no se aplica con extremada rigurosidad. En efecto, la objetiva constatación de que no toda la filosofía platónica se encuentra en sus escritos o que éstos sólo dejan entrever la doctrina sin explicitarla puede dar lugar a que el intérprete proyecte en la realidad textual interpretaciones alejadas del sentido literal. Por otro lado, I. se aparta de la escuela de Tubinga y retorna a la interpretación tradicional cuando implícitamente supone que la teoría no escrita se formula en el período tardío.

La interpretación del texto es seguida por un esbozo de la recepción del diálogo (pp. 351-386), que, como indica su autor, se limita a la tradición del pensamiento dialéctico. Sus hitos principales lo constituyen el neoplatonismo (sólo Plotino y Proclo; pp. 351-538), Edad Media y Renacimiento (principalmente Nicolás de Cusa y Marsilio Ficino; pp. 358-364), Kant (pp. 364-367), Hegel (pp. 367-372), Hölderlin (pp. 372-375), Marx (pp. 376 s.), Benjamin y Adorno (pp. 378 ss.) y Deleuze y Derrida (pp. 380-386). Esta parte contiene, en realidad, un decurso por lo que I. considera la evolución del pensamiento dialéctico desde sus orígenes en la supuesta doctrina no escrita de Platón hasta Derrida y no una auténtica investigación sobre la recepción del diálogo, ni siquiera en el ámbito del aspecto restringido de la posible recepción del *Sofista* en una historia de la evolución del pensamiento dialéctico. Esporádicas menciones de la obra platónica no alcanzan para determinar de manera precisa en qué ha consistido *concretamente* su recepción.

La parte dedicada a la exposición del estado de la cuestión en la investigación sobre el diálogo (pp. 387-405) distingue con claridad las dos corrientes más importantes: la tradición hermenéutica y la dependiente de la filosofía analítica, predominante en los trabajos en lengua inglesa. Para I. ambas muestran una interpretación insuficiente y parcial del diálogo, por lo que apunta la necesidad de alcanzar una síntesis unificadora. La pregunta obvia es si la síntesis de dos posiciones parciales y, por ello, probablemente erradas, puede dar necesariamente una interpretación correcta o, incluso, si eso es simplemente un *desideratum* de la investigación. Para I., una deficiencia compartida es que ambas corrientes simplifican la concepción platónica de una ciencia dialéctica de la Idea del Ser y, como consecuencia de ello, dejan de lado las implicaciones hermenéuticas de su doctrina de las Ideas que han fructificado en el neoplatonismo y en el idealismo alemán. Ésta es también una toma de posición apriorística que no encuentra mayor fundamento en el análisis del diálogo: I. parte de ella en su interpretación y no llega a ella a través de su exégesis. No obstante, su exposición del estado de la investigación muestra un conocimiento extenso y profundo tanto de las corrientes como de los problemas principales a los que la investigación se ha enfrentado.

El apretado comentario con aclaraciones de *realia* y explicaciones de dificultades filosóficas que sigue (pp. 406-460) es un útil instrumento para la lectura del diálogo, especialmente para aquellos que se introducen en su estudio. Las tres últimas secciones son también útiles para quien se interese por el diálogo y quiera comenzar un estudio serio de su contenido. En el glosario de términos (pp. 461-478), I. muestra claramente su posición, en especial en lo que atañe a la

cuestión de la doctrina no escrita. En la tabla biográfica (p. 479) intenta ubicar cronológicamente el *Sofista*, las *Leyes* y la carta séptima. Por último, una amplia bibliografía (pp.480-496) cierra el volumen.

En resumen, se trata de un trabajo realizado desde una clara posición en la interpretación del desarrollo de la historia de la filosofía y que continúa la línea iniciada por H. J. Krämer en los años sesenta sobre la recepción de la doctrina no escrita en la Antigüedad. Más allá de las críticas puntuales que pudieren hacerse a esta obra, se trata, sin duda, de una de las contribuciones más importantes a la interpretación del difícil diálogo platónico.

Francisco L. Lisi

C. Schäfer (Hrsg.), *Platon-Lexicon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, 408 p.

La preparazione di un lessico platonico presenta una tale quantità di problemi da rendere una simile impresa già in partenza sconsigliabile. Christian Schäfer, editore di questo *Platon-Lexicon*, si dimostra perfettamente consapevole di questi problemi, come emerge in tutta chiarezza dalla *Einleitung* (pp. 7-25) che precede l'elenco dei lemmi. La pretesa, in qualche modo implicita in ogni lessico, di ridurre il pensiero di un autore a una serie di concetti, già di per sé problematica, diventa addirittura velleitaria nel caso di un filosofo come Platone, i cui scritti sembrano fortemente refrattari ad ogni tentativo di fissazione e schematizzazione. Bisogna però riconoscere che il risultato al quale perviene questo volume, frutto del lavoro di un' *équipe* di studiosi di area tedesca (tra i quali si segnalano K. Alt, M. Bordt, M. Erler, D. Frede, C. Horn, W. Mesch, C. Pietsch e C. Tornau), sembra di qualità eccellente, anche se, come è naturale in simili casi, solo l'utilizzo prolungato dell'opera (sia in ambito didattico che propriamente scientifico) potrà confermare la validità di questa prima impressione.

Il punto di partenza delle riflessioni introduttive di Schäfer è rappresentato, come è inevitabile che sia, dall'esame della critica alla scrittura contenuta nella parte conclusiva del *Fedro*. Secondo l'editore del lessico l'esito inevitabile di questa critica consiste nell'opzione in favore della forma dialogica, che nel caso di Platone, a differenza che per gli altri autori di *logoi sokratikoi*, non rappresenta una vera e propria scelta, bensì in qualche misura un obbligo, ossia l'unica via di uscita al dilemma implicito nella critica alla scrittura. In altre parole, il dialogo costituisce l'unico *medium* in grado, se non di superare, quantomeno di attenuare l'immobilità che caratterizza per Platone ogni *logos* scritto. Tutto ciò viene detto in modo sensato e in larga misura perfino convincente. Resta tuttavia l'impressione che un simile modo di vedere le cose corra il rischio di generare un'identificazione automatica (e certamente problematica) tra dialogo e filosofia, come se in Platone la forma dialogica risultasse l'unico strumento legittimo di trasmissione del pensiero filosofico (e allora che senso avrebbero gli *agrapha dogmata* e un dialogo come il *Timeo*, occupato per 4/5 dal monologo del personaggio che dà il nome all'opera?).

In ogni caso Schäfer stabilisce una serie di precauzioni che devono essere tenute presenti sia quando si legge un dialogo platonico sia, *a fortiori*, quando si

consulta un lessico. Si tratta di precauzioni che ruotano intorno alla circostanza che le posizioni filosofiche contenute nei dialoghi (e l'atteggiamento dell'autore verso di esse) possono venire compresi solamente nel contesto drammatico nel quale si trovano, ossia tenendo presente sia i personaggi che le sostengono sia il movimento complessivo del dialogo al quale appartengono. Ciascuna di essa rappresenta un *Sitz im Leben* e non un *dogma* fissabile indipendentemente dal movimento di pensiero che l'ha prodotta. Del resto le opere di Platone sono piene di argomenti *ad hominem* il cui significato filosofico non è separabile dalla situazione in cui vengono pronunciati. Secondo Schäfer i dialoghi platonici differiscono da quelli (perduti) di Aristotele, perché da questi ultimi si potrebbe ricavare in modo immediato il punto di vista del loro autore (che compariva direttamente in essi), mentre dagli scritti platonici questo non è possibile, essendo essi simili a partite a scacchi, le cui regole del gioco non sempre sono immediatamente evidenti.

Un'altra difficoltà che si oppone alla lessicizzazione del pensiero platonico è rappresentata dal fatto che l'autore si esprime tendenzialmente *umgangssprachlich*, ossia servendosi di un linguaggio nel quale la terminologia tecnica viene quasi sempre evitata. Infine, Schäfer osserva, molto giustamente, che i dialoghi platonici risultano in larga misura "resistenti alla citazione", ossia refrattari alla estrapolazione di passi dal contesto dialogico nel quale si trovano.

Gli autori dei singoli lemmi (nel caso di alcuni lemmi tematicamente affini le voci sono state affidate a uno stesso autore) sembrano nel complesso attenersi alle norme di cautela indicate dall'editore nell'introduzione. Solitamente ogni lemma prevede una sezione dedicata al significato del termine nella lingua pre-platonica; quindi la presenza nei dialoghi viene esaminata in modo dettagliato, valutando con attenzione le eventuali differenze di significato nei diversi scritti; infine viene fornito un rapido schizzo relativo alla presenza del concetto nella storia del platonismo, nonché una bibliografia essenziale.

Come detto, una prima lettura dell'opera consente di formulare un giudizio largamente positivo sul risultato complessivo del lavoro. Come è naturale che sia, alcuni lemmi sono migliori di altri. In alcuni casi, poi, la presentazione non sembra del tutto convincente. Mi limito a due esempi: a proposito del lemma *Trennung* (*chorismos*), scritto da M. Thurner, lascia perplessi l'assoluta assenza di ogni riferimento alla questione dell'equivalenza tra *chorismos* e *auto kath'auto*, ossia tra separazione e indipendenza ontologica, che avrebbe condotto a prendere in considerazione la questione della separazione asimmetrica, cioè il fatto che le idee sono separate dai sensibili (in quanto indipendenti), mentre questi non lo sono dalle idee (cfr. il celebre articolo di G. Vlastos, *Separation in Plato*, "OSAPH" 5, 1987, 187-96, che infatti non viene menzionato). Nel lemma *Ungeschriebene Lehre*, affidato a H. Steinthal, viene attribuita a Platone una scansione della realtà in quattro livelli (Sinnendinge - Ideen - Zahlen - Prinzipien) che mi pare quantomeno discutibile, sia perché non menziona gli enti matematici e l'anima, che occuperebbero, secondo la celebre ricostruzione di Konrad Gaiser (fondata sulla testimonianza di Aristotele e sulle affermazioni del *Timeo*: *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, pp. 89-106), una *Mittelstellung* tra idee e sensibili, sia perché assegna ai numeri (presumibilmente ideali) l'appartenenza a

una sfera ontologica diversa rispetto a quella delle idee, mentre essi risultano parte del cosmo intelligibile, tanto nel caso in cui siano da identificarsi con le idee (come sembra sostenere Aristotele) quanto in quello in cui essi siano superiori alle idee (come dice esplicitamente Teofrasto).

Questi pochi rilievi critici non intaccano comunque la qualità di un'opera che sembra destinata a rappresentare uno strumento di lavoro fondamentale per chi studia Platone.

Franco Ferrari

Platon et ses prédécesseurs

Motte, A. and P. Somville (edd.). *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote* : Travaux du centre d'études aristotéliennes de l'université de Liège. Aristote : traductions et études. Louvain-la-Neuve : Peeters, 2008. 493 p. ISBN 9789042919839.

This is without question an extremely useful and even indispensable study. As the preface acknowledges, the focus on the word *ousia* at the cost of the other terms in Ancient Greek for being does indeed prevent this volume from pretending to offer a history of the different Greek theories about being. One can also add that such a focus makes a certain Aristotelian bias inevitable, as the term *ousia* appears not at all in what survives of the pre-Platonic philosophers, appears only sporadically in Plato's works and with no special privilege among competing terms for being, and becomes a truly central and indispensable philosophical term only in Aristotle. One might even fear that this focus could lead to a distorted view of Aristotle's own metaphysics, since *ousia* in the technical sense he introduces refers only to one 'category' within one of the meanings of being (in addition to accidental being, being as truth, and being as *energeia/dunamis*). Yet even within these limitations the current study succeeds in revealing much of philosophical importance. In what follows I will focus on what I take to be the most philosophically significant results as well as indicate where the approach of the study becomes more misleading than helpful.

The 'economic sense' of *ousia*.

One issue the study must confront from the outset in exploring the early history of the word *ousia* is its split into what are called its 'economic' and 'philosophical' or 'ontological' senses. A. Motte insists that in the first of these senses *ousia* refers not to property as some abstract right nor to the notions of possession and belonging, but to the material goods themselves that one possesses as one's own (16-17). Yet here the emphasis has to be put on 'one's own'. If I call my material goods *my ousia* this is because they belong to me in such a way as to be inseparable from who I am, as to constitute my being, my own being. Motte notes in his Bilan that "Dans

la mentalité antique la plus commune, les biens que l'on possède en propre ne sont pas ressentis comme étrangers à l'être que l'on est" (42). It appears, therefore, that if a word derived from the infinitive 'to be' is used to refer to my material goods, the reference is not to the being of these goods themselves, but rather to my own being and thus to the role of these goods in constituting and defining my own being. It therefore seems simply wrong to claim, as Heidegger notoriously does,¹ that their use of the word *ousia* to refer to external goods and property shows that the Greeks took these to be the 'exemplary beings' and accordingly interpreted being as being-present-at-hand and being-available-for-use. It must be said instead that they took their own being as exemplary, called their property *ousia* because it was *their own*, and accordingly interpreted being as what belongs to one, what is most one's own, what is distinctive of one and defines one. We will see that this translates quite easily into the 'ontological' sense of the word.

Relation of 'economic sense' to 'ontological sense'.

There is a tendency to treat the 'economic sense' as 'earlier' and therefore the 'ontological sense' as somehow derived from it. This tendency is found in this very volume: P. D' Hoine, in his entry on the *Timaeus*, claims, in taking the economic sense of *ousia* there to mean the material goods that constitute the value and identity of a person, that the ontological sense is derived from it and is thus later: "C'est de cette signification que dérive le sens proprement ontologique que le terme prendra plus tard : ce qui détermine l'être de quelque chose, ou encore ce qui en constitue l'être véritable" (177). Motte concludes that the economic sense is 'le plus anciennement attesté' (196); but the evidence provided by the study does not support concluding that it *was in fact the most ancient sense*. Among the Pre-Platonic philosophers *ousia* is to be found in neither sense (32), which does not rule out its having been used by them (34; see also 40-41). It is in the Hippocratic corpus (where the term occurs four times) that *ousia* in the sense of 'reality' is found prior to Plato (towards the end of the fifth century) and in a context that interestingly treats *ousia* as the object of vision (36); but there is no indication that this use of the term *ousia* is at the time something novel and unprecedented. If the economic sense is attested earlier than the ontological sense because found in the poets, historians and orators, it is not attested *much* earlier (the middle versus the final quarter of the fifth century) and gives us no reason to believe that the ontological sense, which would not have been appropriate in these contexts, did not already exist. Since the examination of the Pre-Platonic use of *ousia* shows it to have been deployed in both senses, the economic and the ontological, during the same general period, Motte himself concludes that it would be pointless to ask which sense is derived from which (41). And, as the volume also shows, the ontological meaning never displaces the economic, both continuing to co-exist in the works of Plato and Aristotle (even if Aristotle appears to keep the two uses further apart in his works than does Plato; 446).

1. See, e.g., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Gesamtausgabe* 18 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002), 24-27, 345-6.

But this co-existence of the two senses makes the question of their relation all the more pressing. If one sense is not simply derived from the other, what do they have in common that allows authors to use the same word to express both? Do we have a simple homonymy here? Most interesting in the context of such a question are texts in which the two senses seem to merge. Motte makes much of a passage in Euripides (*Ion* 1288) in which *Ion* opposes his having been born (supposedly) of a mortal father to the relation to Apollo that is now his *ousia*, his own proper being (18-20). As Motte notes, *ousia* has thus gone from meaning materials goods that I possess as my own to meaning my own being. (20) Is this then the 'missing link' between the economic sense and the ontological sense? I refer to my goods as my *ousia* because what I *have* constitutes who I *am*. But then I can call *ousia* whatever defines my true proper being, including a special relation to Apollo, implying thereby a distinction between what is only a contingent fact about me (my having at one time been born of a particular man) and what is truly essential to what I am. But then is it really a leap, requiring some process of derivation and an altogether different degree of abstraction, to use the word *ousia* to refer to the proper being of anything, to what makes something truly what it is?

There are also some passages in Plato in which one sees the two senses merge. A. Lefka points to a very interesting use of *ousia* in the *Gorgias* where the distinction between the economic and ontological senses is at least blurred. Socrates accuses Polus of seeking to expel him from *tês ousias kai tou alêthous* (472b5-c3). While translations and commentaries take *ousia* here in the economic sense as property or proper good, Lefka rightly insists that the ontological sense must also be intended, as the connection here of *ousia* with *alêthes* shows (65). Lefka explains that the truth concerning the nature of beings is the proper good of the philosopher (67). Surprised to find the use of the word *ousia* in an economic sense in a dialogue as technical as the *Theaetetus* (144c7, d2) (p. 133), S. Delcomminette suggests that there may be in this economic sense an allusion to the philosophical sense: having lost his *ousia* in an economic sense, Theaetetus will progress towards the discovery of *ousia* in a philosophical sense. One can add that what he will discover is that it is a particular relation to the *ousia* of things that constitutes his own veritable *ousia*. D'Hoine significantly finds at *Tim.* 52c4-5 an ontological sense that nevertheless plays on the economic sense, concluding that the philosophical sense has not simply displaced the economic sense (185). All of these texts serve to show that the 'economic' and 'philosophical' senses are not as unrelated as might at first appear and that the term *ousia* is not simply being used homonymously when it has these two meanings. I call my goods my *ousia* because they belong to and define who I am; when I pursue a philosophical inquiry into a thing's being and into what makes it what it is, I can quite naturally and without equivocation employ this same word *ousia*.

Ousia in Plato.

One clear general result of the study of the term *ousia* in Plato's dialogues is the *absence* of any strong distinction between 'essence' and 'existence' (see, e.g., 73, 190). This absence, furthermore, receives an explanation: for Plato, to be is always

to be a determinate something or other, so that what we would call the ‘complete’ and ‘incomplete’ senses of being coincide. With regard to the meaning of being in the *Republic* Delcomminette thus makes the following important point: “Être, pour Platon, ce n’est jamais simplement exister de manière indéterminé: c’est au contraire toujours être *quelque chose*, être *déterminé d’une certaine façon*” (106, see also 110; and he makes the same point in his examination of the *Theaetetus*, p. 141). The two senses of *ousia* one finds in the *Republic*, *ousia* as ‘essence’ and *ousia* as ‘mode of being’, are therefore concluded not to be opposed (111).

Three different senses of *ousia* in Plato are nevertheless identified: 1) reality or being as a whole (in the *Republic*, for example, no sharp distinctions can be drawn between the expressions *ousia*, *to einai* and *to on*, as Delcomminette notes [104-5]); 2) a particular mode of being, i.e., the being of what is permanent and unchanging as opposed to becoming or *genesis* (B. Collette-Ducic finds this sense predominant in the *Phaedo*); 3) the outcome and aim of the process of *genesis*. With regard to this last sense, according to van Riel, in expressions in the *Philebus* such as *genesis eis ousian* (26d8) and *gegenêmenê ousia* (27b8-9), *ousia* is no longer opposed to becoming as belonging to a different class of being, but rather is treated as the result or outcome of the process of becoming. In this way, “le Platon du *Philèbe* semble biffer—ou au moins mitiger—la ligne de partage entre le monde du devenir et le monde de l’être” (169); “Il ne s’agit donc plus de l’οὐσία transcendante du monde des idées, mais d’une chose réellement obtenue dans le monde concret” (170).

Because many contributors appear to subscribe to a dogmatic and precise chronology of the Platonic dialogues and to take as given the ‘developmental’ hypothesis regarding Plato’s thought (and this despite the assurance by Motte that the order in which the dialogues are presented “n’implique pas évidemment que nous adhérons sans réserves au classement chronologique ainsi présumé”, p. 5, n. 5), they tend to see these senses as following one another in time. Yet the developmental hypothesis, and the chronology on which it is based, have been seriously brought into question in the last couple of decades and have become themselves at least dated, if not dead.² In reading the volume’s contributions on

2. Back in 1997 John Cooper, in his introduction to the latest *Complete Works of Plato* in English translation noted that “no hard data support the customary division of the dialogues into chronological groups, except with respect to the last of the three—the ‘late’ dialogues *Timaëus*, *Critias*, *Sophist*, *Statesman*, *Philebus*, and *Laws*” ([Hackett, 1997], xiv); and even with respect to this last group, Cooper notes that the internal order cannot be determined and suggests that “it is better to relegate thoughts about chronology to the secondary position they deserve and to concentrate on the literary and philosophical content of the works, taken on their own in relation to the others” (xiv). Some have challenged even Cooper’s position, rightly pointing out that the postulation of the ‘late’ group hangs on a very thin thread: that an anecdote in Diogenes Laertius to the effect that the *Laws* was left unwritten is true and that one can legitimately infer from this that the *Laws* was the last work Plato wrote and that he began it only after all of the other dialogues had been completed. As Catherine Zuckert has recently noted, “an inference from a centuries-old rumor that Plato must have left the text of the *Laws* unfinished does not provide a firm basis for determining the order or dates at which the dialogues were written” (*Plato’s Philosophers: The Coherence of the Dialogues* [University of Chicago Press, 2009], p. 4). Rather than

Plato one gets the impression that the question has not advanced since the work of Vlastos. C. Steel, for example, in his account of the *Parmenides* takes it as a fact that the *Sophist* was composed after the *Parmenides* (p. 126) and that the *Parmenides* is Plato's self-critique.

Furthermore, the need for a developmental hypothesis is undermined by the recognition in the study itself that the different senses are not incompatible and indeed coexist in Plato's works and that the dominance of one or the other in a particular dialogue can be explained by the context and aim of the dialogue. For example, any suggestion of a 'development' from sense 1) to sense 2) is undermined by Delcomminette's conclusion that in the *Republic ousia* can refer to the mode of being not only of the intelligible but also of the sensible (111). Likewise, in the *Politicus* Delcomminette finds a use of *ousia* (283d7-9) that, rather than simply opposing it to becoming, uses it to refer to that aspect of becoming that is stable and intelligible (161). Finally, while claiming that the third sense is unprecedented in the dialogues that precede the *Philebus*, and thus committing himself to a particular chronology, van Riel does not think that the existence of a transcendental *ousia* is thereby ruled out (173): such a transcendental *ousia*, he asserts, is simply not relevant to the concerns of the dialogue. What emerges is therefore a picture of Plato emphasizing different aspects of *ousia* according to the context of a particular inquiry.

Ousia in Aristotle

As noted frequently in this study, Aristotle introduces one new sense of the word *ousia*: the subject of which other things are predicated but which is not itself predicated of anything else. This has led to the common use, especially in English, of the word 'substance' as a consistent translation of the term *ousia*. With a couple of exceptions (G. Fiase, who appeals mostly to convenience [228], and R. Bodéüs, who oddly appears to think that 'substance' is the only French term that can preserve the ambiguity of Aristotle's *ousia* [334]), contributors to this volume, however, reject this practice, both because there are other senses of *ousia* in Aristotle not caught by the term 'substance' and also because this translation loses the connection to *being* so clear and important in the Greek; as A. Stevens rightly claims, 'substance' is not a faithful translation of *ousia* as it denotes not the fact of being but the fact of being a subject (453). Even where the translation 'substance' might seem to recommend itself, it proves problematic. For example, Collette-Ducic finds at *On Generation and Corruption* 318b14-18 the suggestion that one *ousia* is more *ousia* (*mallon*) than another; and what makes it 'more' *ousia* is its being more of a *tode ti*, its having more positive content (248). The ideal *ousia* would accordingly be pure positivity and pure *eidos*: the unmoved mover (248-249, n. 13). The emphasis here is therefore not on *ousia* as ultimate subject but rather on *ousia* as form (249-250).

reproduce all of it here, I refer the reader to Zuckert for the extensive literature challenging the chronology assumed in the present volume.

A translation that receives more support is ‘essence/essentia’, the translation chosen by the Romans on account of the parallel between the relation of *ousia* to *einai* and the relation of *essentia* to *esse*. L. Bodson thus prefers for *ousia* the Latin translation *essentia*, pointing out that *substantia* is not introduced in Latin as a translation of *ousia* or of any other Greek term (294-5). Yet some contributors reject the use of any one translation. Stevens, despite deciding in her recent French translation of the *Physics* to employ the neologism ‘étance’ throughout—a decision with which Fiasse takes issue (213)—nevertheless in her own article on the first half of what is doubtless the most important text for the Aristotelian reflection on *ousia*, the *Metaphysics*, refuses any universal translation and instead distinguishes from the outset between four senses and uses a different French word or phrase to translate each. The senses are: 1) reality; within this sense Aristotle is described as playing on a ‘double signification’: essence and existence; 2) “l’être au sens premier”; this is distinct from the senses that follow because ‘premier’ can refer to chronological priority, epistemological priority or separability and no thing, Stevens maintains, unites all three forms of priority (352); 3) substance; 4) essence.

This approach, which begins with a sharp distinction between four different senses and then simply groups passages under one sense or another, seems misguided. First and foremost, it simply avoids the *aporia* of *ousia* that motivates the reflections in the *Metaphysics*: an *aporia* that arises from the need to think all of these senses together. To understand reality we must understand what is ‘real’ in the primary sense; to understand what is real in the primary sense we must bring together and reconcile ontological priority with epistemological priority. Stevens writes as if Aristotle simply failed, for contingent reasons, to make explicit the distinctions between the different senses. Furthermore, this approach simply breaks down since Stevens herself must cite passages in which the word *ousia* has several of the above senses in the space of a few lines (see 372). Is Aristotle simply confused? Careless? Oddly, despite what she says on p. 352, Stevens concludes by recognizing something in the texts that brings together the senses of ‘substance’ and ‘essence’: the ‘substantial form’ (382).

In his entry on the second half of the *Metaphysics*, C. Rutten unfortunately adopts Stevens’ approach. Citing other passages in which *ousia* has several of its different senses within a very short space, Rutten tells us that here Aristotle is “jouant manifestement sur la polysémie” of the word *ousia* (401). Again, this assumes that the senses are unproblematically and sharply distinct at the outset. Rutten concludes that on account of this polysemy one cannot always translate *ousia* with the same word. But imagine how incomprehensible the whole project of the *Metaphysics* would become if we translated *ousia* with a different word every time we decided it had a different sense! What perhaps comes to the fore here is a tension, if not even contradiction, between the task of the lexicographer and the task of the philosopher. The task of the lexicographer is to keep as many different senses as possible separate so as to avoid ambiguity, doubt and perplexity. The task of the philosopher is to think through a phenomenon in all of its complexity and ambiguity, thereby blurring simple distinctions. Aristotle would not have claimed that *ousia* has always been and always will be an object of *aporia* (1028b2-4) if

he imagined that its ambiguity could be solved by simply distinguishing between different meanings and assigning each one a different word.

One must therefore be rather dismayed when Stevens, in her general conclusion to the volume, treats 'substance' and 'essence' as simply different senses and wonders why Aristotle did not use different words for them (454); the way in which she asks the question even appears to assume that what we have here is a simple homonymy. She even claims it to be a point of agreement between the different collaborators (not entirely accurately) that this distinction must be made and that different translations ('substance' versus 'essence') must be used to convey it (455). The cost of such an approach is made clear in Stevens' suggestion that Aristotle uses this ambivalence of the term *ousia* in order better to refute Plato's theory of Forms (455). If this were in fact what Aristotle's refutation amounted to, it would be no better than sophistry.

Ironically, the last sentence of the volume is the following: "Si la philosophie est invention de concepts, la philosophie grecque se distingue sans doute de la philosophie contemporaine par sa tendance à conserver les memes mots en multipliant leurs sens plutôt qu'à créer un nouveau mot pour chaque nouveau concept" (457). In this case, the present volume, to the extent that it adopts the approach championed by Stevens (which fortunately is limited), is *not* faithful to the Ancients. And to describe the latter as simply 'multiplying senses' rather than as unfolding the richness and complexity of the phenomenon expressed by a word is already to adopt the modern perspective. We in our study of the Ancients must indeed analyze the different meanings and uses of key terms such as *ousia*: and in this task the present study is a success. But we must not lose sight of the fact that such an analysis is a preliminary tool that must ultimately be dispensed with as we strive with the Ancients to think through the complex but unitary phenomenon to which the term gives expression. Distinctions between the senses of *ousia* do not solve what both Plato and Aristotle saw as the problem of *ousia* but instead, in their appearance of clarity and *euporia*, can prevent us from truly understanding the problem and thus making headway through it. If this study does us the useful service of disentangling the threads, it is our job to re-entangle them with, we must hope, a better sense of where the knots are.

Francisco J. Gonzalez

Platon et les Pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique – Science – Politique, sous la dir. de J.-L. Périllié, Bruxelles : Ousia, Cahiers de philosophie ancienne 20, 2008, 284 pp., ISBN 978-2-87060-140-2

Questo bel volume, che si inserisce nel filone di studi relativo ai complessi intrecci fra platonismo e pitagorismo e all'influsso esercitato da quest'ultimo sulla tradizione filosofica antica e tardo-antica, raccoglie gli Atti di un Convegno svoltosi presso l'Université Paul Valéry di Montpellier III. Come sottolinea il Curatore in apertura all'Introduzione, sembrerebbe, in realtà, un'impresa «ingrate, voire désespérée (p. 7)» far luce sul tema «Platon et les Pythagoriciens». Ciò che

renderebbe ‘disperato’ il tentativo di ricostruzione di una relazione siffatta sarebbero, a detta di J.-L. Périllie, sia la modalità di circolazione delle dottrine pitagoriche, vincolate dal ‘segreto’, sia il generale ‘silenzio’ platonico sui pitagorici. Non vi è dubbio che la tradizione filosofica rintracciò nei dialoghi platonici la presenza di dottrine «généralement considérée comme fortement teintée de pythagorisme (p. 9)»; ciò avrebbe contribuito alla formazione di un vero e proprio «paradigme platonico-pythagoricien (p. 9)» che, in taluni casi, si sarebbe sposato con l’idea di una fondamentale *concordia philosophorum*, in grado di accogliere anche la tradizione peripatetica. Resta, tuttavia, il problema della ‘reticenza’ di Platone. È vero che, come Périllie non manca di sottolineare, «la discrétion de Platon s’appliquerait de la même manière à tous les Présocratiques (p. 12)»; non si può negare, d’altra parte, che, anche generalizzando la *discrétion* platonica, quella relativa ai pitagorici si segnali per il numero minimo di occorrenze (cfr. p. 13 n. 9). Inoltre, per quanto «certains interlocuteurs de Socrate semblent bien présenter quelques accointances avec le pythagorisme (p. 14)», Platone non sottolinea tale filiazione. Fatte queste necessarie premesse, è comunque legittimata la proposta di un confronto Pitagora-Platone: resta infatti indubbio che ogni *radicalizzazione* ermeneutica, mirante a negare qualsivoglia relazione o, all’inverso, tesa a enfatizzarla, sia il risultato di ‘proiezioni’ che, sui dialoghi platonici, verrebbero realizzate a partire da strutture interpretative antiche e/o moderne. La polarità esegetica cui Périllie fa cenno non va trascurata, in quanto costituisce la chiave di lettura della raccolta, che si muove lungo l’asse dei due paradigmi del pensiero platonico in tal senso più problematici, con ciò preservando l’apertura all’uno come all’altro. Il volume risulta diviso in tre sezioni. La prima (*Personnages et doctrines*) raccoglie gli interventi di L. Brisson (*Architas de Tarente*), V.N. Kyrianiidou (*Pythagore selon le jugement du bâtisseur de la cité juste*), Th.A. Szlezák (*Le témoignage d’Aristote*), J. Figari (*L’âme-harmonie dans le Phédon: une théorie pythagoricienne?*), M.-P. Noël (*Réminiscence et palingénésie dans le Phédon*). L’atteggiamento di L. Brisson è, come gli è proprio, improntato alla cautela: «comment faire la distinction entre la réalité d’une influence et la projection d’une interprétation (p. 45)», come, in altri termini, distinguere fra «une information historique et une appropriation idéologique positive ou négative (p. 46)»? Simili ‘appropriazioni’ risulterebbero comuni all’esegesi antica e moderna: nella prima emergerebbe «une tendance à faire de Pythagore le maître et l’inspirateur privilégié de Platon (p. 44)» – tendenza, come è noto, risalente ad una celebre testimonianza aristotelica e rafforzata, in età ellenistica, da una complessa e articolata tradizione che confluisce, infine, nell’opera di sistemazione dei saperi realizzata da Giamblico; fra gli studiosi moderni è individuabile, parimenti, un filone che cerca nelle ascendenze pitagoriche la possibilità di costruire un ponte fra le dottrine esposte nei dialoghi e le cosiddette ‘dottrine non scritte’. Detto filone, che sotto un certo profilo presenta caratteri speculativi *forti* e, per ciò stesso, problematici e passibili di sovrainterpretazione, si muoverebbe all’interno di una polarizzazione esegetica: da un lato, la penuria di informazioni in nostro possesso sull’antico pitagorismo, dovuta forse anche al carattere di ‘segretezza’ adottato dai seguaci; dall’altro, e all’opposto, una «pythagorisation systématique de Platon (p. 46)». Come effetto di questa ‘divaricazione’ ermeneutica si otterrebbe la messa in atto di «un cercle vicieux (p.

46)», in ragione del quale «pour interpréter Platon, on fait appel à un pythagorisme reconstruit [...] à partir de Platon (p. 46)». Ed è nella prospettiva della delucidazione di un simile circolo vizioso che Brisson sottopone ad analisi le testimonianze relative ad Archita di Taranto. Il saggio di V.N. Kyrianidou prende l'avvio dall'analisi di un noto passo del X libro della *Repubblica*. Si tratta di quell'importante sezione (600 a-b), inclusa nella condanna alle espressioni artistiche per la loro origine 'mimetica', in cui Socrate sottopone al vaglio dell'indagine filosofica la poesia omerica. Dopo aver negato la possibilità di rinvenire nel contenuto dei poemi una qualsivoglia funzione paideutica; dopo, quindi, aver negato a Omero la natura di maestro in ambito pubblico, si respinge la possibilità che egli possa essere assunto a paradigma di uno 'stile' di vita, sul modello di quello pitagorico, tale che egli possa essere considerato educatore di sodali attraverso la condivisione e la familiarità. Scopo del paragone Omero-Pitagora sarebbe sostenere che il secondo «ne fut pas le fondateur d'une École des trompeurs (p. 61)». Al tempo stesso, la natura del confronto farebbe emergere un carattere 'privato' della filosofia pitagorica che, in prima battuta, potrebbe apparire estraneo, e in tal senso contrapposto, alla dimensione 'politica' di quella platonica. Non va tuttavia tralasciato – come non si manca di sottolineare – che questa immagine di Pitagora «comme un homme à l'écart des affaires communes (p. 62)» presenta caratteri di tangenza, che potrebbero non essere casuali, con «le profil caricatural de Socrate (p. 62)» nel *Gorgia*. Il parallelismo acquista tanto maggiore interesse se si pensa che è nel medesimo dialogo che Socrate identifica il cosiddetto disinteresse per le attività politiche con l'autentico modo di avere a cuore le sorti della *polis* (521d 6-8). Particolarmente significativo diventa allora, a parere di Kyrianidou, il fatto che il passo della *Repubblica* che fa cursoria menzione di Pitagora preceda il riferimento a un'altra forma di insegnamento 'privato', quello dei sofisti, che si arroga la pretesa di esercitare decisivi influssi anche sul politico. Questa implicita contrapposizione fra lo stile di vita pitagorico e l'insegnamento sofistico, una volta che sia confrontata con l'immagine 'caricaturale' del *Gorgia* cui si è fatto cenno, non renderebbe fuor di luogo sostenere che il ritratto di Pitagora di *Resp. X* incarni, esattamente all'opposto, il tentativo di delineare un più fedele e autentico ritratto di Socrate e, forse, dello stesso Platone, che, una volta abbandonata «l'ambition de faire carrière dans la vie publique, celui-ci se serait contenté de s'adonner à l'éducation des futurs philosophes-dirigeants (p. 64)». Il suggerimento è, comunque, improntato alla cautela: nel precisare, sulla scia di L. Brisson, che «le Socrate de la *République* soit un philosophe à la manière dont ce terme se trouve défini dans le cadre de l'ontologie et de l'épistémologie platonicienne (p. 65)», Kyrianidou assume la dimensione del giusto e della giustizia come *discrimen* tra il modello pitagorico e quello platonico. Attraverso una complessa serie di riferimenti e argomenti, che non mancano di accennare alla valenza etico-cosmologica della dottrina dei numeri e alla complessa esegesi del ruolo del *peras* e dell'*apeiron*, il saggio si conclude con la considerazione che al cuore della riflessione pitagorica sulla giustizia ci sarebbe stata l'idea per cui solo «la législation garantit que la raison prévaut contre la bestialité (p. 73)». Dove l'universo pitagorico risulterebbe dominato da questa logica «des sanctions et des récompenses (p. 75)», la giustizia platonica conoscerebbe una definitiva verticalizzazione ontologica. Sarebbe,

quindi, l'assenza di una ontologia della trascendenza a segnare la distanza fra le due tradizioni: «emprisonnés dans le sensible, les Pythagoriciens sont démunis des critères du 'devoir être', universellement valables (p. 90)». In che misura, allora, Socrate «s'y montre-t-il si bien disposé à l'égard de Pythagore en tant qu'éducateur (p. 90)»? Il ritratto di Pitagora non può prescindere dal ruolo 'intermedio' che ai saperi matematici Platone riconosce: in quanto essi restano inferiori alla scienza dialettica e a quella conoscenza della giustizia che solo al dialettico pertiene, anche il 'saggio' pitagorico risulterà subordinato a quello platonico. L'intervento di Th.A. Szlezák riveste un particolare significato all'interno della prima sezione del volume, nel suo incarnare una visione antitetica rispetto a quella qui rappresentata da Brisson: una visione che potremmo definire 'meno cauta' e che fa leva proprio sulle testimonianze indirette, in primo luogo quella aristotelica, per ricostruire il filo che lega Platone a Pitagora e quello, non meno problematico, che riconduce i dialoghi alla tradizione indiretta. Uno dei punti da cui si prende l'avvio è «le caractère fictionnel de l'autobiographie intellectuelle de Socrate (p. 97)», allo scopo di invitare – piuttosto che a un ridimensionamento della presenza di Socrate in Platone – a un ripensamento dell'influenza che altri avrebbero esercitato nell'elaborazione delle dottrine esposte nei dialoghi. Il che, a propria volta, implica una diversa e più accurata considerazione della tradizione dossografica. In particolare, lo studioso si sofferma sul noto passo di *Metaph. A 6*, in cui Platone è accostato ai pitagorici per l'elaborazione di una dottrina dei principi. Ora, come Szlezák non manca di sottolineare, «les dialogues», almeno in prima battuta, «ne semblent guère confirmer (p. 99)» la possibilità di un simile accostamento. È, al contrario, la tradizione biografica a insistere sui ripetuti contatti fra Platone ed esponenti del pitagorismo. In questa divaricazione, che parrebbe non avere soluzione, si propone di inserire la su citata testimonianza aristotelica: essa ha il vantaggio di contaminare l'andamento dossografico con un più chiaro impianto teoretico che, creando perciò un ponte fra quello e i dialoghi platonici, obbligherebbe a confrontarsi con la questione delle ascendenze pitagoriche di certe dottrine platoniche, superando ogni invito a un cauto scetticismo. Quanto detto include la valutazione della relazione fra la dottrina dei principi e quella dei numeri, attribuita dallo Stagirita a Platone e ugualmente debitrice, nella prospettiva assunta, nei confronti di dottrine pitagoriche. Szlezák si diffonde nell'analisi delle testimonianze aristoteliche e dedica particolare attenzione al diverso statuto che, nei due modelli speculativi, assumono i numeri e le *archai*. Discrimine fra Platone e i pitagorici resterebbe in primo luogo il *chorismon*. In particolare, la natura del secondo principio platonico potrebbe essere chiarita a partire dalla *chôra* del *Timeo*. Non che lo studioso propenda per un'identificazione tra la diade e lo 'spazio' platonico: «la *chôra* n'est certes pas identique au second principe (p. 107)»; l'impossibilità dell'identificazione nascerebbe dal fatto che quest'ultimo è assunto quale principio materiale 'globale', comune per questo alle idee come alle realtà sensibili; la *chôra*, tuttavia, «est sans aucun doute ce même *eidos du Grand et du Petit*, qui fait comprendre, chez Platon, le monde du mouvement et de l'instabilité à partir de leur principe matériel (p. 107)». Per suffragare la credibilità del passo aristotelico, Szlezák si appella, infine, al *Filebo*: «on serait prêt à écarter cette affirmation comme peu fiable s'il n'y avait ce passage important du *Philebe* où

Socrate dit que *les Anciens* [...] auraient transmis le savoir selon lequel tout ce qui est dit être est constitué de l'Un et du Multiple et comporte en soi, par nature, de la Limite et de l'illimité (p. 100)». Ma questo può comportare il rischio della messa in atto di quel 'circolo vizioso' di cui si diceva in apertura. Giacché, per affermare che Aristotele propone un accostamento che risulta legittimato nel *Filebo*, sarebbe necessario preliminarmente rinvenire qui un deciso e chiaro riferimento a una precisa dottrina pitagorica, orientata in una versione 'platonica' della dottrina dei principi. Gli ultimi due saggi della prima sezione sono dedicati al *Fedone*, dialogo centrale nello snodo Pitagora-Platone. In particolare, J. Figari delinea i caratteri della dottrina dell'anima-armonia e della sua possibile ascendenza pitagorica. Egli prende l'avvio dalla tesi di Th. Ebert, per cui Socrate mostrerebbe «une bonne connaissance des thèses principales du pythagorisme (p. 117)», con ciò rivelando una stretta dipendenza da esso. La prima questione che si pone, a parere di Figari, è l'identificazione di Simmia come pitagorico; la possibilità, in secondo luogo, di definire come pitagorica la dottrina da lui enunciata. Lo studioso segue H.B. Gottschalk nell'escludere che talune testimonianze, come quella di Plotino, possano essere invocate a sostegno della paternità pitagorica, essendo esse stesse fondate sul *Fedone*; egli, tuttavia, non crede si possa pensare a un mero «argument dialectique provisoire, inventé par Platon pour les besoins de sa démonstration (p. 131)» e, senza tralasciare di sottolineare che «les objections au caractère pythagoricien de la conception évoqué par Simmias sont également nombreuses (p. 124)», ritiene, infine, che «la thèse énoncée par Simmias synthétise plusieurs thèses effectivement représentées dans l'école pythagoricienne (p. 124)», maggiormente attestate nei pitagorici «de tendance médicale (p. 123)». Le obiezioni cui si fa riferimento – si è pensato, ad esempio, a un «héraclitisme de Simmias (p. 129)» –, che rimontano allo stesso *Fedone* e allo scambio di battute fra Simmia e Cebete, giustificano l'affermazione per cui «le dialogue du *Phédon* ne suffit toujours pas à nous indiquer si la théorie présentée par Simmias, rectifiée par Cébès et approuvée par Echécrate est une théorie 'orthodoxe' de l'école pythagoricienne (p. 128)». Questa dottrina 'eclettica' rappresenterebbe, in ogni caso, uno snodo centrale della riflessione platonica, tanto da ritornare, riformulata e riposizionata in accordo col modello eidetico, nel *Timeo*. Entro tali limiti, diventa lecito ammettere che il *Timeo* sia «le meilleur témoignage de cette tradition pythagoricienne (p. 137)». Sulla scorta di R.B. Onians e della sua idea di una «évolution de la conception de l'âme à l'époque présocratique (p. 136)», Figari ipotizza infine che l'ambivalenza del modello dell'anima, quale emergerebbe da un confronto tra il *Fedone* e il *Timeo*, potrebbe non essere necessariamente ricondotta a una 'correzione' platonica di una tesi pitagorica valutata come insoddisfacente, ma, piuttosto, a un articolato modello di anima che già nel pitagorismo avrebbe presentato l'idea che la *psyche* abbia 'parti', più o meno associate alla corporeità e, dunque, assolutamente o relativamente immortali. Il saggio di M.-P. Noël assume il *Fedone*, che «semble caractérisé par un contexte plus ouvertement pythagoricien (p. 143)» rispetto ad altri dialoghi, come punto di partenza per la ricostruzione delle nozioni di trasmigrazione e anamnesi nell'antico pitagorismo. Noël accoglie le obiezioni di L. Brisson – per il quale la pretesa di rinvenire nel dialogo gli estremi per una ricostruzione del pensiero pitagorico non riuscirebbe a evitare una

modalità di esegesi tautologica –, ma, rilevando che «rien n'interdit de s'interroger sur la fonction du thème de la transmigration des âmes dans le dialogue (p. 144)», suggerisce come la dottrina pitagorica dell'anima possa essere ricavata, per via *negativa*, dai riallineamenti semantici realizzati da Platone. Operazione che permette, al tempo stesso, di individuare l'originalità platonica: attraverso un'indagine linguistica puntuale, che si sofferma su termini-chiave opportunamente sottoposti ad analisi, la studiosa mostra infatti che il *Fedone*, «que l'on considère souvent comme un dialogue pythagoricien, peut être ainsi également lu comme un dialogue où Platon affirme l'originalité de sa position par rapport à celle des Pythagoriciens (p. 155)». Nella seconda sezione del volume (*Hiérarchie des savoirs et nouvelles perspectives*) troviamo gli interessanti interventi di A.G. Wersinger (*Pourquoi dans la République de Platon l'harmonique est-elle la science propédeutique la plus haute?*), J.-L. Périllié (*Dialogue socratique et divulgation de l'incommensurabilité*), A. Brenner (*Eudoxe, Platon et la mathématisation des phénomènes astronomiques*). Il primo saggio, dopo una breve disamina del dominio semantico di espressioni quali *hai mathematikai* e *ta mathemata*, mirante a dimostrare come esse siano prive di «sens spécialisé (p. 160)», si propone di indagare lo statuto dell'armonica all'interno della *Repubblica*. Il fatto che essa risulti «la science propédeutique la plus élevée (p. 161)» produce, a detta della studiosa, un risultato «déconcertant (p. 161)», sia in ragione del fatto che presume una superiorità «de l'ouïe sur la vue (p. 161)», ciò che non parrebbe rientrare nel modello platonico della gerarchia delle facoltà e dei saperi, sia perché un confronto con il VII libro delle *Leggi* autorizzerebbe a concludere che «la place privilégiée de l'harmonique dans le corpus scientifique de la *République* ne se justifie donc pas (p. 162)». Attraverso l'analisi di alcune testimonianze sui pitagorici in merito alle 'scienze sorelle', che – per quanto accolte con la cautela che meritano le testimonianze indirette – sembrano rivelare un uso diverso del tema del rapporto fra i saperi, si conclude che non è al paradigma della pitagorizzazione che si può far risalire la superiorità che Platone riconosce all'armonica. Piuttosto, è il suo legame con la 'logistica' che permetterebbe di comprenderne il ruolo nella *Repubblica*. Intendendola come «la science des rapports [...] et des proportions (p. 165)», l'armonica viene considerata «une subdivision ou une application de la *logistikè* (p. 167)». A sostegno del legame fra armonica e logistica, la studiosa si appella al *Timeo*, dove emergerebbe la consapevolezza, da parte di Platone, «que c'est l'harmonique qui permet de remplir ce programme de calcul (p. 176)», e al *Filebo*, dove «le terme *harmonie* désigne le résultat de l'application de la limite à l'*apeiron* (p. 179)». La superiorità della logistica, a propria volta, trarrebbe origine dal fatto che essa, analogamente alla dialettica, esprimerebbe i caratteri della *koinonia*. Il peculiare statuto dell'armonica comporterebbe, infine, l'adozione di una particolare concezione di numero, di cui verrebbe sottolineata la natura «structurelle ou compositionnelle, où l'harmonie occupe une fonction fondamentale, en tant que la partie est commensurable au tout (p. 180)». Il modello dei 'numeri armonici' permetterebbe sia di spiegare l'attenzione di Platone per gli *arithmoi* – senza che ciò comporti necessari riferimenti alla dottrina dei numeri ideali –, sia di intravedere, nel ruolo privilegiato dell'armonica, l'esito non di una predilezione 'soggettiva' per la musica, ma di una scelta che ha «une signification philosophique

(p. 180)». Il secondo saggio della sezione sviluppa interessanti considerazioni sul tema dell'incommensurabilità, a partire dal «programme éducatif destiné aux citoyens (p. 181)» presente nel VII libro delle *Leggi* (819b 1 sgg.). Immediatamente si viene introdotti, a parere di J.-L. Périllié, in una modalità di trattazione non 'pitagorica' del problema: contro la pratica del segreto, Platone pare infatti scegliere, e quasi enfatizzare, quella della 'divulgazione'. Lo studioso si sofferma in primo luogo sulla questione della paternità pitagorica della scoperta del 'problema' dell'incommensurabilità. Discutendo le testimonianze offerte da Giamblico, dagli scolari agli *Elementi*, da Proclo, da Pappo, Périllié mostra di concordare con M. Caveing – pur senza tralasciare le obiezioni di W. Knorr – nel sostenere che il *corpus* delle testimonianze non possa essere ricondotto esclusivamente a «des reconstructions néo-platoniciennes ou néo-pythagoriciennes (p. 184)». Ciò premesso, si entra nel dettaglio del passo delle *Leggi* e si rileva come, a differenza di quanto avvenga nella *Repubblica*, verrebbe qui sottolineato l'aspetto «utilitaire des mathématiques (p. 187)». È in tale contesto di 'educazione utilitaristica', piuttosto che di 'propedeutica filosofica', che la questione dell'incommensurabilità andrebbe letta. Con riferimento all'idea per la quale il *dialegethai* sarebbe costituito da sistemi di 'protezione' finalizzati a misurare sull'interlocutore il contenuto di un'informazione, Périllié conclude che non vi sarebbe nelle *Leggi* alcun riferimento a una 'scoperta' recente che desta 'meraviglia'; al contrario, è proprio perché l'incommensurabilità non è più accolta «comme un spectre absolument incompréhensible (p. 207)» che essa può essere, almeno in parte, 'divulgata'. Con ciò lo studioso invita a un ripensamento di ogni troppo netta divaricazione tra segretezza pitagorica e divulgazione platonica. La seconda sezione si chiude con l'intervento di Brenner su Eudosso che, pur nella sua concisione, mette in luce una questione di 'metodo' con la quale ogni storico della scienza antica dovrebbe confrontarsi: il modello di scienza proposto dagli antichi «est-elle assimilable à la nôtre (p. 217)»? Solo allorché si smetta di volgersi alla scienza degli antichi con sguardo moderno, diventa possibile intravedere ciò che altrimenti resterebbe nell'ombra: ovvero il fatto che essa aveva ben chiara la distinzione fra modelli esclusivamente matematici e la costruzione di ipotesi in cui entrava invece in gioco la valutazione della «compatibilité de leurs hypothèses avec la physique (p. 218)». L'ultima sezione del volume (*Musicologie et histoire de la musique occidentale*) è, sotto il profilo tecnico, forse la più impegnativa. Nel primo intervento (*Un fragment de traité musical sur papyrus*), A. Bélis presenta i provvisori risultati dei propri studi su alcuni frammenti papiracei (P. Tebt. III n. 694) di un antico trattato di musicologia. Al di là degli aspetti specificamente tecnici, ciò che preme alla studiosa stabilire è la paternità dell'opera. Attraverso una puntuale analisi del lessico, ella conclude a favore di una struttura contaminata del testo, che permetterebbe di risalire da una parte a Filolao, dall'altra a Eratocle. Sotto tale profilo, l'importanza della testimonianza offerta dal papiro sembrerebbe essere decisiva, in quanto permetterebbe di colmare «les lacunes d'un savoir musical perdu, en nous permettant de faire le lien entre Philolaos, un Pythagoricien ancien, Ératoklès, un Harmonicien antérieur à Aristoxène, et Aristoxène lui-même (p. 236)». L'intervento di G. Clément-Dumas (*Réception de Platon et des Pythagoriciens dans les traités musicaux médiévaux*) si allinea idealmente a quello di A. Bélis: suo

scopo è fare il punto, a partire dalla visuale musicologica, sul riorientamento della tradizione antica realizzato dal cristianesimo e culminante nella sistemazione dei saperi propria delle arti del trivio e del quadrivio. Senza tralasciare il contributo di Agostino, Marziano Capella e Macrobio, è rilevato come «c'est surtout à Boèce que l'on doit la définition la plus complète de la *musica héritée* de ces théories pythagoriciennes et platoniciennes (pp. 261-262)», lette forse attraverso la lente di Nicomaco di Gerasa e opportunamente contaminate con il passo della *Sapienza* (11, 20) relativo alla disposizione del mondo, da parte di Dio, secondo misura, numero e peso. Nel presentare il contenuto dei libri del *De Institutione musica*, vengono ricostruiti i complessi intrecci dei riferimenti boeziani, che rendono questo trattato un'opera «de mathématique musicale (p. 267)» e speculativa, piuttosto che di ritmica e di metrica, che garantisce la sopravvivenza, nelle teorie musicali medievali, di quelle pitagoriche e platoniche. Chiudo con l'interessante saggio di J.-J. Duhot (*Le Même et l'Autre. Platonisme et pythagorisme dans la gamme du Timée*), che ci permette di ritornare al problema del pitagorismo di Platone nel *Timeo* a partire dalla questione delle proporzioni armoniche. La struttura matematica del cosmo sensibile non lascia, a detta dello studioso, adito a dubbi: «le *Timée* est un hommage au pythagorisme (p. 238)». Il 'silenzio' di Platone, che rappresenterebbe, secondo taluni, la prova della problematicità del suo pitagorismo, viene così superata da Duhot. Dal progetto di edificare un 'omaggio' a Pitagora nascerebbe la centralità delle proporzioni armoniche nel *Timeo*: la natura degli intervalli descritti rinvierebbe all'ideazione di una scala musicale, la cui natura peculiare consisterebbe nel fatto che essa risulti come «le fruit d'une déduction mathématique (p. 242)». Non, quindi, una musica empirica, «mais des principes mathématiques mêmes de l'harmonie (p. 242)». Il fatto che gli intervalli musicali non vengano esplicitati avrebbe una ragione speculativa: in una logica, quale è quella platonica, per cui non sono le parti a produrre il tutto, non si può se non affermare che è «la gamme qui va mettre en place les intervalles (p. 247)» e non il contrario. Questa scala sonora speculativa costituirebbe la cornice entro la quale leggere il ruolo dell'Identico e del Diverso, interpretabile come la «correspondance entre le Même et l'Autre, d'un côté, et l'octave et la quinte de l'autre (p. 246)». In essa, inoltre, sarebbe rintracciabile «le point de départ de la science occidentale (p. 253)», nella misura in cui incarnerebbe «une réalité physique à la fois perceptible et élaborée mathématiquement, a priori (p. 253)». Ed è forse in questa matematizzazione del sensibile che si ritrova quello 'spazio teorico' platonico che, più di ogni altro, «se situe dans un héritage pythagoriciens (p. 256)».

Claudia Maggi

Commentaires aux dialogues de Platon

Drew Hyland, *Plato and the Question of Beauty*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2008, 150 p., ISBN978-0-253-21977-0.

Che cos'è il bello in Platone? Questa è la domanda da cui partono la riflessione e l'analisi che Drew Hyland espone nel suo testo. Tale domanda apre nuovi orizzonti

interpretativi, dato che, da un lato, il bello in Platone non si lascia indagare come oggetto privilegiato di una teoria estetica platonica, giacché l'estetica nasce come disciplina solo nella Modernità con Baumgarten; né, dall'altro, tale domanda trova facilmente risposta in una sorta di "metafisica del bello". Come Hyland dichiara immediatamente nell'*Introduzione*: «La questione della bellezza non può essere affrontata se non all'interno del contesto di un'intera molteplicità di altri temi» (p. 1). Il testo di Drew Hyland, professore di filosofia presso il Trinity College di Hartford, affronta la questione in *medias res*, ovvero esaminando alcuni dialoghi in cui tale tema compare accanto e all'interno di altri. Nel contesto dialogico e dialogante della filosofia platonica, l'A. inquadra la domanda sul bello sullo sfondo del rapporto forse più significativo per il senso stesso dei dialoghi platonici, ovvero tra l'esperienza di qualcosa e la possibilità della sua definizione, il rapporto tra *logos* e ciò che invece non è ad esso riducibile.

Il testo si compone di cinque densi capitoli, di cui i primi dedicati a tre specifici dialoghi, l'*Ippia maggiore*, il *Simposio* e il *Fedro*, mentre gli ultimi due allargano l'orizzonte interpretativo fino alla Seconda e la Settima Lettera, per poi andare a commentare la critica alla retorica e alla scrittura del *Fedro* nell'ultimo capitolo. L'indagine socratica del *kalòn* allarga anzitutto la questione della definizione del bello al problema della definizione in generale. Nell'*Introduzione* Hyland sottolinea come tanto i dialoghi in cui Socrate si pone l'obiettivo di una definizione del bello (come l'*Ippia maggiore*), tanto in quelli dove tale mèta non viene esplicitamente espressa (come nel *Simposio*), abbiano, di fatto, esito aporetico. Nell'*Ippia maggiore* non si arriva a definire la bellezza, nonostante il ragionamento socratico si prefigga tale scopo. Ma il problema della (mancata o talvolta non direttamente cercata) definizione apre una questione ancora più importante, quella cioè del tipo di conoscenza che si lega ad un'esperienza della definizione di qualcosa nel corso della sua stessa indagine. In altre parole il mancato raggiungimento di un *logos* o di una *episteme* ("*Oude tis logos, oude tis episteme*": *The Hermeneutics of Beauty* è anche il titolo di una conferenza di Hyland tenuta nel 2004 a Freiburg i. B.), non implica necessariamente non conoscere ciò che si va a costruire nel dialogo sotto i nostri occhi e di cui si fa esperienza. Si affaccia qui contemporaneamente la problematica, più oltre emergente nelle analisi di Hyland, circa la sovrapponibilità del pensiero socratico e platonico. Si tratta, in altri termini, di andare ad interrogare i dialoghi e riuscire a comprendere quanto del pensiero di Platone ecceda dalle dinamiche descritte.

Analizzando il primo capitolo (pp. 7-26), numerosi sono i tentativi che Socrate intraprende nell'*Ippia maggiore*, composto dopo i cosiddetti "dialoghi socratici" e subito prima del *Simposio*, e che sono volti a definire l'essenza di *tò kalòn*, a risalire dal carattere denotativo, esemplificativo, a quello connotativo del termine, a identificarne la "forma". L'ascesa dialettica tentata da Socrate a partire dagli esempi di qualcosa che si dice "*kalòn*" a ciò che il *kalòn* è, non giunge ad alcun esito positivo (cfr. p. 16 e segg.). L'esperienza della bellezza sembrerebbe ogni volta eccedere il contenitore, per così dire, della sua stessa definizione. Bello non è soltanto ciò che *sembra* tale, ma che lo è. Bello è ciò che si manifesta maggiormente, come si dice nel *Fedro* (cfr. *Fedro* 250d). La differenza tra sembrare ed essere rivela anche una diversa impostazione tra personaggi principali del dialogo: Ippia, sofista e Socrate,

rappresentante della nascente nuova forma di sapere, la filosofia. Potremmo perciò, con Hyland, dire che la questione del bello non rimane aporetica, ma necessariamente aperta e risulta perciò ripresa ed ampliata, problematizzata ed approfondita in altri dialoghi. Si lascia in tal modo aperta all'indagine dialettico-filosofica anche la connessione tra bene e bello che più di una volta compare, come nel caso di Ippia (cfr. ad esempio, *Ippia maggiore*, 296 d).

Nel *Simposio* la trattazione del bello trova spazio all'interno della discussione del tema dell'*eros*. Questo secondo capitolo si rivela molto analitico e ricco di spunti e approfondimenti interessanti, per certi versi innovativi per l'intera interpretazione della filosofia platonica (pp. 27-63). Qui Hyland puntualizza il fatto che un'analisi dell'"idea" di bellezza nel *Simposio* non fornisce la verità platonica su tale idea, ma tale prospettiva espressa in un dialogo deve essere pensata accanto a quelle che emergono tanto in quel dialogo, quanto in altri. Nell'esaminare i diversi discorsi che si susseguono nel *Simposio*, l'A. ribadisce l'intenzione platonica di presentare i vari punti di vista parziali, in particolare quello scientifico o artistico, che sono in grado di considerare l'intero ambito dell'esperienza umana solo prospetticamente e che quindi non giungono a considerare la bellezza nella sua totalità. Seguendo fedelmente il dialogo, l'A. non manca tuttavia di metterne in luce degli aspetti specifici che portano, nel caso del *Simposio*, a considerare la bellezza non disgiunta dalla considerazione dell'Eros, quale controparte necessaria alla bellezza. Eros rappresenta ed è l'incompletezza della condizione umana, è protagonista dell'esperienza di tale incompletezza e del desiderio di superarla. La via che conduce al bello (e al bene) deve essere percorsa a partire da, e attraverso, Eros. L'amore porta dunque ad avvicinarci al bello, come dice Diotima, è cioè un'esperienza esistenziale quella che ci fa volgere al bello. Alla domanda di Diotima sulla funzione (*ergon*) di Eros per Socrate, e quindi sul ruolo della creatività per la bellezza, il filosofo greco sembra non spiegarsi. Dobbiamo attendere la seconda palinodia del *Fedro* per arrivare ad una formulazione più precisa del bello. Nel discorso di Diotima il livello più alto di creatività rispetto a quello generazione (dei figli) è la creazione di opere d'arte e leggi. Tale impulso a creare "esternamente" corrisponde ad un cambiamento "interno" all'uomo stesso: non solo il corpo, ma anche l'anima, sembrano istanze toccate dal cambiamento. Con il discorso di Diotima si mostra il momento più importante per la comprensione della filosofia e della sua natura, come ben sottolinea l'A., che a lungo vi si sofferma (cfr. p. 50 e segg.) in questo capitolo. L'impulso creativo si collega alla bellezza in vario modo: la via della creatività umana, che fa da impulso *nel bello* per il raggiungimento dell'immortalità, non deve essere confusa con la via della creatività *per il bello in sé* che è quella filosofica. Qui la relazione tra eros e bellezza è congiunta ad un motivo razionale (p. 55 e segg.) prima non presente.

L'analisi del bello nel *Fedro*, compiuta nel terzo capitolo (pp. 64-90), si focalizza sulla disamina della bellezza in maniera ancora più ampia e si fa strada il tema per cui, se della bellezza si dice in molti modi, l'esperienza del bello in sé rimane pressoché un'esperienza muta o che ammutolisce, potremmo dire. Hyland non segue strettamente l'esegesi del dialogo, come invece nel *Simposio*, bensì si occupa della «complicata connessione tra bellezza, eros e filosofia» (p. 64) in modo molto serrato e acuto. Anzitutto l'A. fa cadere l'attenzione sul fatto

che l'azione drammatica del dialogo si svolge all'aperto, in campagna, mentre la maggioranza dei dialoghi si svolge in ambienti chiusi (in abitazioni, *gymnasia*, tribunale, ecc.), e qui Fedro canta la bellezza della *physis*. La natura non è soltanto bella, ma anche fonte di ispirazione. Questo tema si rivela, come noto, in maniera molto controversa per lo stesso Socrate in questo dialogo. Hyland mette in luce le molte e non trascurabili problematiche legate a particolari apparentemente insignificanti: il fatto che Fedro non abbia una grande memoria; che sia molto poco incline alla filosofia, anzi devoto alla sofistica, in particolare seguace di Lisia, e che questo atteggiamento spinga probabilmente Socrate ad impegnarsi a fondo per "persuaderlo" alla filosofia. Così come mostra il dialogo, anche la sua analisi operata da Hyland rispecchia problematicamente il *climax* ascendente della difficoltà di esprimersi linguisticamente riguardo a certi temi: a partire dai discorsi di Lisia e Socrate, alla sua palinodia che rivela l'esperienza a-discorsiva della bellezza (p. 69), a sua volta generata dalla visione noetica a-discorsiva della bellezza stessa, fino ad arrivare a (non) spiegare il mito della biga – che appunto attraverso un'immagine "spiega" che cosa sia l'anima e che solo Dio può conoscere –, per concludere con la critica alla retorica e, infine, alla scrittura. Vediamo più nel dettaglio il ragionamento di Hyland.

Se nei primi due discorsi *eros* viene visto negativamente nei termini di follia, nella palinodia Socrate mette in luce varie tipologie di *mania* (profetica, "religiosa", poetica e erotica) e *eros* come una forma divina di mania. La filosofia stessa è in qualche modo "ispirata" e non solo tecnicamente "logica". Come possiamo esprimerlo? Si fa avanti l'ipotesi che Socrate, il personaggio di Platone, sia un po' più «sobrio» (pp. 72-73) del suo stesso autore. Inoltre Hyland mette in luce la difficoltà di esprimere a parole che cosa sia l'anima, quando cioè Socrate ricorre all'idea [«idea», p. 75], ovvero alla vista [«look», p. 75] dell'anima, alla sua immagine di biga alata. Quando Socrate, narrando il mito parla degli dèi, sostiene che una delle loro caratteristiche sembra quella di non parlare mentre contemplan le idee, Hyland nota che il «*logos* è necessario soltanto presso coloro le cui visioni noetiche non sono complete né perfette» (pp. 76-77). Il ruolo di *eros* e *logos* nell'essere umano come *Zwischen*, come medi dell'esperienza umana rappresenta uno dei temi che Hyland è riuscito a mettere a fuoco in relazione all'esperienza della bellezza in questo dialogo così denso e difficilmente esauribile.

I casi della Seconda e Settima Lettera di Platone sono analizzati nel quarto capitolo (pp. 91-114) in quest'ottica e approfondiscono la dialettica tra *logos* e *a-logos*. Preventivamente Hyland prende distanza dalla supposta inautenticità di alcune lettere platoniche, sottolineando che ciò non rappresenta il fatto più rilevante ai fini di *questa* interpretazione. Come già aveva osservato in alcune pagine della sua introduzione (cfr. pp. 5-6), l'analisi filologica, sempre utile e illuminante su molti aspetti e punto di partenza per ogni lavoro esegetico-interpretativo che si rispetti, non è tuttavia qui la *quaestio* principale su cui si intende porre attenzione. L'analisi delle Seconda e Settima Lettera di Platone viene invece affrontata da Hyland seguendo il *climax* ascendente, che era iniziato già dal primo capitolo con la discussione sulla possibilità della definizione, e che fa da filo rosso dell'intera trattazione della bellezza in questi dialoghi.

Nell'ultimo capitolo si compie la parabola del cammino iniziato con l'analisi della (non)definizione nell'*Ippia maggiore*. La seconda parte del *Fedro* è qui (pp. 115-135) funzionale alla comprensione dei limiti del linguaggio, è una critica kantianamente intesa, di come sia da intendere la funzione del *logos*. Se la dialettica tra dicibile e non dicibile in Platone, alla luce dei dialoghi, fornisce la chiave di lettura per comprendere il senso dell'esperienza della bellezza per l'esistenza umana, la bellezza, a sua volta, getta luce sulla trattazione del rapporto tra discorsività e a-discorsività, tra cioè la possibilità e l'impossibilità di mediare attraverso il *logos* l'esperienza di qualcosa come il bello. Ciò non riguarda soltanto la comprensione di *che cosa* sia la bellezza, ma anche la comprensione delle idee o forme platoniche, molto spesso considerate il nucleo «definitivo della “filosofia platonica”» (p. 4). Il gioco dialettico tra visione noetica, non dicibile, e *logos*, discorsività, è infatti ogni volta esibito da una tale conoscenza “delle forme”.

L'impostazione ermeneutica che caratterizza l'A., in questo come in altri testi dedicati a Platone (cfr. anche dell'A. l'analisi del senso del dialogo in Platone in: *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, Albany 1995, ma anche nella disamina moderna del Platonismo sulla base di alcuni esempi illustri in *Questioning Platonism: Continental Interpreters of Plato*, Albany 2004), fa di lui uno studioso che rilegge il testo platonico apparentemente con scarsi rimandi ad altre interpretazioni, quasi in assenza di intermediari, per così dire, ma tenendo conto delle differenze tra una tradizione, platonisticamente intesa, e le parole di Platone stesso. Ci sembra perciò che Hyland sia riuscito, anche in questa sua ultima monografia dedicata alla domanda sulla bellezza, a restituire al lettore il testo platonico, rinvigorito dalla vitale guida interrogativa del suo Autore.

Annamaria Lossi

Sur un dialogue, ou un groupe de dialogues, en particulier

Nichols, Mary P. *Socrates on friendship and community: reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009. viii, 229 p. \$80.00. ISBN 9780521899734.

This book sets itself an important and admirable task: demonstrating how for Socrates the experience of friendship is essential to the experience of philosophy. Specifically, Nichols suggests that the two experiences are related in the following way: “Through friendship we experience both our own as not wholly our own and another as not wholly other. It is such an experience, I argue, that characterizes philosophy” (1). Both philosophy and friendship require distancing ourselves from ourselves and finding ourselves in what is other. Since this mediation between having and not having, this belonging without possessing, is of the essence of community, this latter phenomenon can be said to be at the heart of the book's reflections, whether in the guise of our community with others or in the guise of our community with the Forms. Such a focus results in some refreshing and illuminating readings of the *Symposium* and the *Phaedrus*. In the case of the former

dialogue, for example, Nichols shows how the Socratic conception of love combines “the comic poet’s emphasis on lack and need with the tragedian’s identification of the beautiful and the good with one’s own” (60) and how this conception of love underlies both philosophical and political life: “That is, the state between poverty and resource that accounts for the pursuit of wisdom and its generation in others through questioning them also accounts for the ongoing human activities that keep political communities alive and flourishing” (69). In the case of the latter dialogue, Nichols shows, through an especially helpful account of the dialogue’s second half, how both Socratic rhetoric and Platonic writing mediate between the soul’s self-motion and its movement beyond itself to the highest beings and also transform philosophy from a private affair into a form of political life (136-149). Yet Nichols’ aim goes beyond simply providing another reading of Plato: as she makes clear from the outset, she seeks in Socratic philosophizing “an antidote to the alienating aspects of modern thought” (2). This is why the book begins with a chapter on Kierkegaard and Nietzsche: Nichols wishes to challenge both their picture of an alienated Socrates and the alienating tendencies of their own thought. Though one might certainly challenge Nichols’ characterization of these two philosophers—and some simplification of their thought appears unavoidable in this context—her desire to make Socratic philosophy speak to modern concerns can only be applauded.

As for Nichols’ treatment of the dialogue not yet mentioned, i.e., the *Lysis*, it is much more ambivalent, both representing another major strength of the book and bringing to the fore its main weaknesses. On the positive side, Nichols refreshingly treats the *Lysis* as the *culmination* of Plato’s reflections on *eros* and *philia* rather than as an ‘early’ failed attempt superseded by the *Phaedrus* and the *Symposium* (155, n. 9; and see comments on the limitations of the latter two dialogues: 87-88; 118-119, 138). Furthermore, Nichols correctly identifies the important and indispensable contribution of the *Lysis*: its introduction into the erotic drive that characterizes the philosopher’s pursuit of wisdom of the reciprocity essential to community and friendship. Yet after this excellent set-up, Nichols’ treatment of the *Lysis* proves, it must be said, a surprising disappointment.

Yet before identifying the specific inadequacies of this interpretation, we need to consider the general problem that is ultimately their source: and that has to do with Nichols’ specific thesis. As already noted, her general aim is to draw a parallel between the nature of philosophy and the nature of friendship. But as the opening of the final chapter makes clear, the specific thesis she defends regarding this parallel is that “the community expressed through friendship” serves for Plato as the model for philosophy, *rather than vice versa*; the idea that the philosopher should serve as the model of friendship is explicitly rejected on pp. 154 and 178. We are, in other words, to look to friendship to understand philosophy rather than look to philosophy to understand friendship. There are in my view three main problems with this thesis, the last of which is the inadequate interpretation it produces of the argument of the *Lysis*. These problems will now be considered one by one with the intention both of indicating the limitations of the book and, more importantly, of showing what is philosophically at stake.

1) If friendship serves as the model for philosophy rather than vice versa, from where did Plato get his model of friendship? Nichols' answer is apparently: from his political community. Such a view makes Plato deeply 'conservative' in the sense of having him simply accept as his model, rather than question and challenge, the kind and understanding of community in which he found himself. Symptomatic is Nichols' interpretation of both the beginning and the end of the *Lysis*. While she recognizes that in Socrates' first discussion with Lysis "he stretches the word 'kindred' beyond its ordinary meaning" (164), she appears to consider this a *problem* since she describes the challenging of the conventional sense of 'one's own' as a 'danger' which Socrates 'highlights' (165); far from 'highlighting' such a danger, of course, Socrates gives no indication of being worried about it. With regard to the closing scene of the *Lysis*, in which the pedagogues of Lysis and Menexenus break up the discussion to the protests of the boys and Socrates himself, Nichols denies that it illustrates any opposition between philosophy and the political community (190-191). She concludes that "philosophy defines itself in terms of ordinary human experience. There can be no radical separation between philosophers and others" (191-192). To reach such a conclusion is simply to ignore the details of this extraordinary scene: a scene of confrontation and implicit violence. Socrates and the boys do not react to the arrival of the pedagogues by saying, as Nichols herself does, that "they are merely doing their jobs" (191). They resist and 'capitulate' only to the greater strength of the pedagogues and in fear of their *drunkenness* (223b1). Furthermore, the emphasis is put on the foreignness of the pedagogues and their 'barbaric' accent (223a7). We also witness a striking change in Lysis: he has gone from someone who earlier agreed to take part in the discussion only until he had to go home (211b5) to someone who now refuses to go home. This is because, as others have pointed out,³ Socrates has formed a community with the boys that rivals their traditional community and is in tension with it. From the perspective of this traditional community, Socrates' influence on the boys is subversive. There is therefore absolutely nothing conventional or conservative about the conception of friendship and community developed in the dialogue.

2) From where does Nichols get her conception of friendship? This is a distinct question from the first because throughout the book Nichols appears to be employing a conception of friendship distinct from anything found either in Plato or in the Greek culture of his time: what one would have to call a modern, romantic conception of friendship according to which friends love each other not as *good* nor as means of achieving the *good*, but selflessly and for each other's sake. This of course is the conception of friendship Gregory Vlastos has criticized Plato for lacking;⁴ Nichols only takes the other side in claiming Plato does have it. The problem with both positions is that they are reading into Plato a modern

3. Particularly helpful on this point is the book by Antoni Bosch-Veciana, *Amistat i Unitat en el Lisis de Plató: El Lisis com a narració d'una συννομία dialogal socrática* (Barcelona: 2003). While the language (Catalan) unfortunately makes the book inaccessible to some, one can consult my detailed review in *Ancient Philosophy* 25 (2005): 173-179.

4. In "The Individual as Object of Love in Plato's Dialogues," in *Platonic Studies* (Princeton University Press, 1973), 1-34.

conception of friendship rather than letting Plato's texts challenge this conception and offer an alternative.⁵ The principle way in which Nichols tries to introduce this romantic conception of friendship into Plato is by making a sharp distinction throughout between the 'good' and the 'beautiful', associating the former with the 'useful' and 'self-love' and the latter with what is not useful and therefore transcends self-love in 'self-forgetting'. Since where Nichols wants to see this sharp distinction the text itself appears to make no distinction at all, she must here resort to interpretations that at best read into the text what is not there and at worst misrepresent it altogether.

When Diotima substitutes the beautiful with the good in order to make clearer to Socrates the connection between desiring to possess beautiful/good things forever and desiring happiness (204d-205a), Nichols somehow infers that "The beautiful cannot be reduced to the good" (64). When Diotima criticizes Aristophanes for not leaving a place for the love of the good, Nichols insists: "It is not that Aristophanes does not leave a place for the love of the good [this, as anyone can see, is the objection that stands in the text!], when he defines Love as love of one's own (205e), but that he does not leave a place for love of the beautiful" (64). There is of course at 205e no distinction between the good and the beautiful nor even any mention of the beautiful: Diotima's objection is solely and precisely what Nichols in breathtaking defiance of the text insists it is not. When Socrates in the *Lysis* treats the beautiful and the good as constituting the object loved by what is neither good nor bad (216d), thus implying no distinction between them, Nichols insists that Socrates mentions the beautiful here in order to 'qualify' 'the selfish component of loving' represented by the good (177). Nichols (182) also somehow manages to find in the *Lysis* the view that parents "love their children when their children are not good" (which requires her to suppose, with no support in the text, that the boy who drinks hemlock in Socrates' example [219d-e] is 'bad' because 'stupid') and to claim that Socrates takes such parents as models of friends (which does not at all follow from Socrates use of the father/son example in the passage in question and is in contradiction with Socrates' earlier argument that *Lysis*' parents, like anyone else, will not love him unless he is wise and good). Nichols' use or misuse of this passage is especially ironic since Socrates introduces the example of the father valuing his son and therefore valuing the wine that can cure him in support of his distinction between the first *philos* and things that are *phila* only in relation to it: precisely the view that Nichols will be seen to dismiss as "not the dialogue's deepest teaching about friendship" (180). This unfortunately is too often Nichols' procedure: to use particular examples and phrases for her own purposes in isolation from their context.

But matters get worse, as Nichols does not hesitate simply to rewrite the text when necessary. Towards the end of the book she refers to *Symposium* 205b. In this passage Diotima asks Socrates why we don't say that everyone is in love since they all love the same thing, i.e., having good things forever. Socrates responds: "I

5. It is a great merit of the book on the *Lysis* by Christopher Rowe and Terry Penner that it challenges this modern altruistic conception of love and finds a more plausible and attractive alternative in Plato's conception: *Plato's Lysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 280-296. See my review in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 89 (2007): 79-87.

wonder about that myself”, i.e., I too wonder why we don’t call everyone a lover. Diotima responds that there is nothing to wonder at: as with the word ‘poetry’, the word ‘love’ is used to refer to one special class of love when it “really belong[s] to the whole of it” (205d). Now consider how Nichols represents this text: “So too he [Socrates] wonders when Diotima describes all human beings as lovers (205b). Here his wonder arises out of his awareness that love of beauty cannot be reduced to a desire to possess good things for oneself, as would be the case if all were lovers. He is aware that love includes an element that brings one outside oneself, and even leads to sacrifice oneself for another” (210). What can one say in response to such a ‘reading’? Socrates does not wonder at Diotima’s description of all human beings as lovers but rather at the common practice of restricting the word ‘lover’ to a particular class of people. He is certainly nowhere objecting to Diotima’s insistence that the designation of ‘lover’ really belongs to everyone. Furthermore, there is no question whatsoever in the passage or its immediate context of some opposition between love of beauty and love of the good; the current argument begins with the ‘good’ being substituted for the ‘beautiful’ (204e). As for Nichols’ final sentence in the above citation, what can one say except that she just makes it up out of thin air. Since Socrates never *says* anything like what she wants him to say, she reads into his mind (“He is aware . . .”) her own view of love. If this kind of ‘reading’ of a text is permissible, then what is not?

Against such distortions and misreadings, what we find in Plato’s texts is not an attempt to transcend self-love and the good, but rather an attempt to better understand the nature of the good we pursue and thus to transform and enlighten our self-love (where such an enlightened self-love can be the basis of a genuine friendship). It is revealing that in her reading of the *Phaedrus* Nichols, in again opposing the beautiful to the good, identifies the latter with “the cold, calculating rhetoric of Lysias’ speech” (94). Only such a reductive and unPlatonic conception of the good could justify its opposition to the beautiful.

3) We are now in a position to confront Nichols’ baffling treatment of the *Lysis*. The main problem, in sum, is that she rushes through the very complex latter half of the argument, largely misrepresenting and confusing its key final steps, then quickly dismisses the whole thing, and concludes with her own musings on friendship loosely connected to the dramatic action of the dialogue (see 188-189). The reason for Nichols’ impatience with the argument is now not hard to see: she interprets its conclusion as identifying friendship with a selfish desire for what is good/useful and therefore as not fitting the conception of friendship she herself wants to advance. As she revealingly objects on p. 181, the dialogue’s argument ‘suppresses’ the option “that we love our friend for his own sake”.

Let us consider now some of the specific confusions and errors. On p. 181 Nichols tells us that “Socrates strangely slips in the phrase that we love our friends ‘for the sake of an enemy’ (220e).” But this is neither strange nor slipped in: it is a logical step in the argument. Asked why we love the ‘*proton philon*’, we cannot answer, “For the sake of something else that is *philos*” since in that case the first *philos* would cease to be first and the question would repeat itself. The only option therefore appears to be that we love the *proton philon* not for the sake of some other, higher *philos* but for the sake of something hated that we wish to eliminate by obtaining the *proton*

philon (220b-e). In the next step of the argument this suggestion is refuted with the observation that desire does not depend on the existence of something bad or hated. But this logic is not followed at all by Nichols.

Next, in her attempt to discredit an argument we have already noted she does not like, Nichols writes (183): “In introducing this prospect that our friends are only phantom friends, Socrates addresses both boys by name: ‘Woe is me, Lysis and Menexenus, I’m afraid that . . . we have come across some false arguments about the friend’ (218c-d).” But the objection Socrates goes on to make is the problem of the infinite regress generated if we love everything good for the sake of something else good; the distinction between the *proton philon* or ‘first friend’, i.e., the ‘friend’ not loved for the sake of any other ‘friend’, and the ‘phantom friends’, i.e., ‘friends’ loved for the sake of the ‘first friend’, is introduced at 219d as its *solution*. Furthermore, what Socrates at 219d describes as deceiving them is not the thesis of there being phantom friends, but the phantom friends themselves when they present themselves as the ‘first friend’.

When it comes to the final suggestion that we desire the good as our own, Nichols identifies this position with that of Aristophanes (184) criticized in the *Symposium*. But Aristophanes’ mistake was to identify the object of love with what is one’s own *instead of* with the good. That is why Diotima qualifies her critique with a suggestion Nichols chooses to ignore: “I don’t think an individual takes joy in what belongs to him personally *unless* by ‘belonging to me’ he means ‘good’ and by ‘belonging to another’ he means ‘bad’” (205e; my emphasis). This identification of one’s own with the good is precisely the view defended at the end of the *Lysis*. And this view does not reduce the good to what we possess since, as Nichols also chooses to overlook, the *Lysis* identifies what is our own with *what we have been deprived of and thus lack* (221e). The argument does not ‘reduce the good to what we desire’ but rather explains desire by characterizing the good as both belonging to us and lacked by us.

But all the above pales in comparison to the following breathtaking sentence: “Socrates claims that it is ‘ridiculous’ to ask what would be the case if the bad ceases to be (221a), and in short order demolishes the argument that the kindred are friends” (185). What Socrates claims to be ridiculous is asking what the world would be like if the bad were abolished. But far from this leading to some demolition of the argument, Socrates proceeds to argue that desire, as in itself neither good nor bad, will continue to exist even if the bad is abolished (221b). This then leads to the positive conclusion that the *proton philon* is loved not for the sake of the bad but rather as an object of desire, i.e., as what is both our own and lacked by us (221c-e). To say that Nichols’ sentence is misleading in passing over all of this is evidently an understatement.

Of course, Socrates does present an objection to this final suggestion, but Nichols says nothing about it nor therefore makes an effort to assess it. The objection is that the characterization of friends as kindred is a return to the refuted thesis that friendship is between like and like “*if* belonging and being like turn out to be the same thing” (222b-d, my emphasis).⁶ But as many have pointed out,

6. I follow here the translation of Stanley Lombardo.

we are clearly meant to follow Socrates' explicit alternative to this final objection: "that if there is some difference between belonging and being like, then we might have something to say about what a friend is" (222b). If we have been following the argument, we must see that what is good has been concluded to be akin to what is neither good nor bad in the sense of belonging to *and being lacked by* it; in this case the good and the neither-good-nor-bad are clearly akin without being either 'like' or 'opposite'. This is why Socrates' concluding summary of the dialogue's refuted proposals *leaves out* the suggestion that friendship occurs between the neither-good-nor-bad and the good (222e): we are meant to see that it still holds the answer. But Nichols is oblivious to all of this, either intentionally or unintentionally.

This is unfortunate because if she had been willing to take the argument more seriously, she could have found in it both support for her general thesis concerning the connection between philosophy and friendship and an alternative to the opposition she assumes throughout between a good that can be possessed as our own and something that transcends this good. For Nichols, the way in which friendship serves as a model for philosophy is that friends belong to each other without possessing each other while the wisdom philosophy seeks belongs to it without being possessed by it. By taking friendship as the model, however, Nichols can provide only a purely conventional (or anachronistic) account of how friends belong to each other without possessing each other. What the argument of the *Lysis* does is the reverse: it characterizes the good that we pursue as both belonging to us and yet lacked by us; it then uses this account of our relation to the good as the model and basis for the reciprocal relation between friends. Friends belong to each other without possessing each other in the sense that they pursue together a good that neither possesses but that belongs to both.

Oddly, Nichols cites in a note (p. 186, n.48) my own defense of this interpretation,⁷ referring to it as 'another understanding' but not in the least engaging it. This is not, however, only my interpretation: in the most recent work on the *Lysis* it has become almost a consensus interpretation.⁸ Yet Nichols cites none of this recent literature. She does not even cite the book-length study on the *Lysis* by Christopher Rowe and Terry Penner published in 2005 by the press that published her own book and cited above. Of my own studies of the *Lysis* she cites only the earliest one (1995) and not any of the later ones, including one in which I attempt to demonstrate the way in which the *Lysis* radically challenges and reinterprets the traditional sense of kinship and community in Ancient Greece.⁹ It must be noted here that the book's scholarship is as a whole woefully inadequate:

7. In "Plato's *Lysis*: An Enactment of Philosophical Kinship," *Ancient Philosophy* 15 (1995): 69-90.

8. See, for example, M. Bordt, *Plato: Lysis* (Göttingen, 1998) and Louis-André Dorion, *Platon: Charmide, Lysis* (Paris: Flammarion, 2004), in addition to the book by Bosch-Veciana cited above. Other literature can be found in my articles cited below.

9. "Socrates on Loving One's Own: A Traditional Conception of ΦΙΛΙΑ Radically Transformed," *Classical Philology* 95, n. 4 (2000): 379-398. The other article is: "How to Read a Platonic Prologue: *Lysis* 203a-207d," in *Plato as Author*, Ann N. Michelini (ed.), Leiden: Brill, 2003, 15-44.

the bibliography is extremely dated and partial even when one ignores everything not written in English, as the author does.

If these criticisms are worth making here, that is because Nichols' project is such a worthy and promising one. Her attempt to carry out this project, furthermore, is far from being a simple failure; as already noted, it results in some illuminating readings and important insights. One can only agree with her insightful observations that "Friendship itself cultivates both awareness of lack and belonging" (190) and that "If there is no middle between emptiness and fullness, love can be only subjection and domination. There is no space for reciprocity. Only in-betweens can love (see *Lysis* 40d-e)" (76). But then we must ask why she gives such short shrift to an argument that seeks to show how the good can be simultaneously our own and lacked by us, how the truth pursued by the philosopher is a good simultaneously his own *and* transcendent (rather than just one or the other, as Nichols assumes: 179). We must ask why she fails to take seriously the suggestion of the *Lysis* that it is *our pursuit of the good* that "cultivates both awareness of lack and belonging" and that can therefore inform a genuine friendship, rather than the other way around. There appears to be only one answer to these questions: that, as we have seen, the conception of friendship to which Nichols is herself committed is simply different from the conception in Plato, despite the superficial similarity. The book thus leaves us desiring not only more rigorous philology but also more radical philosophical questioning.

Francisco J. Gonzalez

GLASMEYER, Christian, *Platons Sophistes. Zur Überwindung der Sophistik*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2003, 123 p.

Le titre annonce le propos et en révèle l'ordre hiérarchique : plus qu'un ouvrage qui mettrait au premier plan une tentative de démontrer positivement en quoi et comment le *Sophiste* de Platon peut constituer un dépassement victorieux de la sophistique, ce livre est d'abord un exposé du dialogue de Platon, une sorte de tracé fidèle et conforme à l'original mais condensé, qui tente d'en mettre en relief les traits principaux. D'où apparaîtra, en filigrane seulement, la manière dont Platon surmonte ici au moins l'une des difficultés posées par la sophistique de son temps en ce qui concerne la question du vrai et du faux, entraînant la question de l'être et du non-être.

L'ouvrage se compose de quatre parties de longueurs très inégales. Après une introduction, une première partie (p. 11-13) fait le point sur la double chronologie des dialogues, la chronologie dramatique (où l'on constate que la trilogie dramatique formée par la *République*, le *Timée* et le *Critias* n'est curieusement pas mentionnée par l'auteur) et la chronologie rédactionnelle. L'auteur retient des travaux de L. Bandwood (dont on aurait pu souhaiter que soient aussi exposées en clair les hypothèses de chronologie, auquel l'auteur se réfère, à côté des autres hypothèses dûment exposées) que le *Sophiste* aurait été rédigé après le *Timée*, le cas contraire signifiant selon l'auteur que les développements du *Sophiste* n'auraient

été qu'une expérience de pensée sans conséquence sur la théorie platonicienne.

La seconde partie (p. 15-51) est consacrée au contexte du *Sophiste*, entendre : à son contexte dramatique, soit le *Théétète*, dont le dialogue principal se situe la veille de celui du *Sophiste*, et l'*Apologie de Socrate*, le procès du philosophe étant annoncé à la fin du *Théétète*, contexte qui souligne la « dimension existentielle » (p. 15) du dialogue étudié, dont le propos est d'abord de distinguer la figure du sophiste de celles du philosophe et de l'homme politique. Le *Théétète* est parcouru ici linéairement par l'auteur, au fil de l'interrogation et des quatre réponses données à la question de savoir ce qu'est la science. L'auteur en note le point principal de rencontre avec le *Sophiste* : la question du faux.

L'étude proprement dite du *Sophiste* commence avec la troisième partie (p. 53-109). L'accent est mis sur la méthode par divisions, sur la question de l'opinion fautive dans ses relations à l'être et au non-être, sur les multiples déterminations de l'étant du point de vue de son nombre et de sa qualité, sur la dialectique et enfin sur la figure du sophiste. Ces quatre points scandent une étude en réalité linéaire de l'œuvre, en des étapes où l'auteur rend à chaque fois fidèlement ce dont il est question, à l'aide d'éclairages historiques, faisant le point sur Parménide, pour qui « l'erreur est toutefois possible » (p. 73), rattachant les hypothèses sur l'étant à un ou plusieurs philosophes emblématiques. La forme générale de l'ouvrage ne prédisposait pas à des approfondissements conceptuels tels qu'on aurait pu en attendre, par exemple, sur la définition de l'étant comme puissance (notion abordée dans une simple note, p. 82). L'on pourra encore regretter de retrouver ici l'erreur conceptuelle consistant à prêter à Platon un monde des Idées (Welt der Ideen, p. 98).

La conclusion constitue enfin une quatrième partie (111-113), qui revient en quelques lignes sur le sous-titre de l'ouvrage, *Zur Überwindung der Sophistik*.

Dans l'ensemble, tous ceux qui souhaitent avoir un guide clair pour une première approche contextualisante du difficile dialogue qu'est le *Sophiste* de Platon pourront avec fruit recourir à ce livre synthétique.

Anne Merker

S.C. Rickless, *Plato's Forms in Transition. A Reading of the 'Parmenides'*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 272 p.

Si tratta di un libro importante e ambizioso, che si ripromette di fornire un'interpretazione complessiva della teoria platonica delle idee a partire dal dialogo che alle idee sembra interamente dedicato, ossia il *Parmenide*, il cui secondo titolo suona, come noto, *peri eidon*. Secondo Rickless, nel *Parmenide* Platone mette in scena l'evento teorico più importante della sua filosofia, cioè la crisi e la conseguente radicale revisione della concezione delle idee formulata nei dialoghi di mezzo (*Fedone*, *Simposio*, *Repubblica* V-VII); questa concezione sarebbe sottoposta a una critica approfondita e sostanzialmente demolitrice nella prima parte del dialogo, per poi venire riformulata nella seconda parte, vale a dire all'interno della celebre *gymnasia* alla quale il vecchio Parmenide sottopone il suo giovanissimo interlocutore, quell'Aristotele destinato a diventare membro

del governo dei Trenta Tiranni. La revisione della teoria delle idee comporta l'abbandono di una serie di assunti fondamentali sui quali si basava la concezione esposta da Socrate nei dialoghi centrali e ripresa (con una significativa aggiunta) nella prima parte del *Parmenide*. Per Rickless solo pagando il prezzo di questa rinuncia, ossia solo riformulando in maniera radicale l'impianto logico della teoria, Platone potè salvare il nucleo di questa dottrina, la quale, pur non identificandosi *in toto* con il suo pensiero, ne rappresenta comunque l'aspetto filosoficamente più attraente.

La scopo della teoria delle idee consiste, secondo l'autore, nell'individuare le cause delle proprietà delle cose sensibili e nello stabilire quali proprietà ontologiche ed epistemologiche devono possedere queste cause per assolvere in modo compiuto alla loro funzione (p. 45). La concezione delle idee dei dialoghi centrali presenta una struttura logica ben definita, nella quale l'insieme di assiomi, principi, corollari e teoremi dà luogo a un impianto teorico compatto e coerente, che viene costantemente presupposto nelle affermazioni contenute in queste opere (pp. 10-52). Tale impianto si articola in due "assiomi" fondamentali, in alcuni "principi ausiliari" e in una serie di "teoremi", che dagli assiomi risultano derivabili in forma diretta o indiretta. I due assiomi stabiliscono rispettivamente che "per ogni proprietà F e ogni pluralità di cose F, esiste una forma F-in-sé, in virtù della partecipazione alla quale le cose F sono F" (*One-over-Man = OM*) e che "ogni forma F è in sé e per sé" (*Itself-by-Itself = II*), vale a dire esiste indipendentemente e separata rispetto ai particolari che di essa partecipano. Tra i principi ausiliari, i più importanti si riferiscono all'impossibilità che una forma F sia causa della proprietà con-F, ossia contraria a F (*No Causation by Contraries = NCC*), alla stabilità degli oggetti della conoscenza (*Stability of the Objects of Knowledge = SOK*) e alla possibilità da parte dell'uomo di accedere alla conoscenza piena e perfetta (*Possibility of Human Knowledge = PHK*). I teoremi fondamentali derivati da questo sistema di assiomi e principi stabiliscono, tra l'altro, l'unicità (U) della forma ("per ogni proprietà F, esiste una sola forma F-in-sé"), la sua purezza (P), ossia la circostanza che "per ogni proprietà F che ammette un contrario (con-F), la forma F-in-sé non può essere con-F", l'unità dell'idea ("ogni forma è una") e la sua separazione ("ogni forma è separata dalle cose che di essa partecipano").

Secondo Rickless, all'insieme degli assunti che definiscono la teoria delle idee contenuta nei dialoghi centrali il Socrate del *Parmenide* aggiunge, nel corso della presentazione della sua ipotesi finalizzata a risolvere le aporie del molteplice evidenziate da Zenone, un ulteriore assioma, quello di *Radical Purity (RP)*, consistente nel principio che stabilisce che nessuna idea o forma può possedere proprietà contrarie (*Prm.* 128e5-130a2). Tale assioma costituisce un'estensione generalizzante del teorema di purezza implicito nella versione classica della teoria: infatti, se in base al teorema di purezza (P) l'idea corrispondente al predicato F, il quale ammette il contrario con-F, non può essere con-F, in base all'assioma di Purezza Radicale, F-in-sé non solo non può essere con-F, ma non può possedere neppure le proprietà contrarie G e con-G, non può cioè essere una e molteplice, identica e diversa, simile e dissimile. Secondo Rickless l'aggiunta di questo assioma sarebbe finalizzata a impedire la possibilità, in qualche modo lasciata aperta dalla versione classica, che le idee siano sensibili. In effetti, se l'idea si definisce solo in

base al teorema di purezza, verrebbe riconosciuta implicitamente la possibilità che, nel caso in cui F non ammetta un contrario, l'idea di F sia costituita da un sensibile (uomo non ha contrario e l'uomo sensibile può essere l'uomo-in-sé in quanto non possiede la proprietà contraria a uomo); viceversa, in base all'assunto *RP* l'uomo sensibile non può costituire l'uomo-in-sé perché esso possiede proprietà contrarie (è uno e molteplice, alto e basso, identico e diverso). La tesi di Rickless è che la serie delle obiezioni che Parmenide rivolge a Socrate nella prima parte del *Parmenide* si riferisce alla versione classica dei dialoghi centrali arricchita dall'aggiunta dell'assioma di Purezza Radicale.

Si tratta di obiezioni non solo consistenti dal punto di vista filosofico, ma addirittura decisive, in quanto l'esito teorico alle quali esse conducono consiste nel riconoscimento dell'esigenza di riformulare radicalmente la teoria delle idee, abbandonando sia l'assioma di Purezza Radicale (RP), sia alcuni principi ausiliari e teoremi fondamentali. In particolare queste obiezioni proverebbero l'insostenibilità di tre di essi: vale a dire il principio di non causazione ad opera di contrari (NCC), e i teoremi di purezza (P) e di unicità (U). L'abbandono di questi assunti consentirebbe di "salvare" la teoria, vale a dire di preservarne i due assiomi fondamentali: quello che stabilisce l'esistenza di una idea F-in-sé per ogni proprietà F e insieme di individui F, i quali risultano tali in virtù della partecipazione all'idea (OM), e quello che afferma che ogni idea è in sé e per sé (II).

L'esame che Rickless dedica alle obiezioni di Parmenide è estremamente approfondito e consente al lettore di farsi un'idea precisa delle tesi logiche che stanno alle spalle della teoria delle idee che viene da Parmenide criticata (pp. 53-94). Come si è anticipato, questa sezione del dialogo avrebbe lo scopo di dimostrare l'insostenibilità di alcuni principi, la cui accettazione genera conseguenze devastanti per il corpo della teoria. Secondo l'autore, per esempio, il celebre dilemma della partecipazione — con l'aporia che nasce sia nel caso in cui i particolari partecipino dell'idea nella sua interezza (*holon*) sia in quello in cui ciascuno di essi partecipi a una singola parte (*kata meros*) — conduce al riconoscimento della natura duplice, unitaria e molteplice, dell'idea e dunque al rifiuto del teorema di Purezza Radicale (131a4-e7). L'ancora più celebre argomento del "terzo uomo", come solitamente viene definita la sezione nella quale Parmenide dimostra la necessità di postulare una forma di grandezza che sia sempre diversa da tutte le cose "grandi" (compresa l'idea di grandezza), conduce invece al rifiuto del teorema di unicità (U), in quanto stabilisce l'esistenza per ogni proprietà F di infinite forme F-in-sé, ciascuna delle quali risulta poi infinitamente molteplice (131e8-132b2). Alla medesima conclusione Parmenide arriverebbe all'inizio della seconda deduzione dell'esercizio dialettico, dove l'analisi dell'ipotesi relativa all'"uno che è" conduce all'ammissione di una infinità di idee dell'uno e dell'essere.

Nel capitolo successivo Rickless esamina l'intermezzo metodologico che dovrebbe collegare le due parti del dialogo, cioè le critiche di Parmenide e la *gymnasia* dialettica (134e9-136e4). Secondo l'autore, dall'esercizio risulta ricavabile un insegnamento positivo, consistente appunto nel richiamo all'esigenza di abbandonare gli assunti e i principi che avevano prodotto le aporie della prima parte del dialogo, stabilendo dunque i contorni di una teoria delle idee "revisionata" (pp. 95-111). Nell'intermezzo Parmenide mette in luce i due aspetti fondamentali

dell'esercizio che si appresta a condurre: il primo attiene al "contenuto" e consiste nel richiamo all'esigenza che l'oggetto della *gymnasia* sia rappresentato dalle idee, il secondo al "metodo" e risiede nella descrizione generale della procedura attraverso la quale si articola l'esercizio. Tale metodo consiste nell'esame di una determinata ipotesi relativa all'esistenza o alla non esistenza di un certa entità (se il movimento è, se l'uno è, ecc.) dal punto di vista delle conseguenze (*ta symbainonta*) che da essa derivano sia per l'oggetto ipotizzato sia per le altre cose (ossia i partecipanti), esaminando ogni entità (l'oggetto dell'ipotesi e le altre cose) tanto in relazione a se stessa quanto in relazione alle altre cose. Dal momento che l'esercizio verte intorno alle idee, le ipotesi si devono riferire alle idee e in particolare devono concernere l'esistenza o la non esistenza delle stesse.

Come è evidente da queste poche considerazioni, l'autore interpreta la procedura del *dialegesthai* in senso non generico ma tecnico, ossia non come la generica capacità di condurre una discussione, bensì come un metodo che prevede una ben precisa sequenza di passi. L'oggetto ipotizzato risulta poi sempre il medesimo nel corso dell'intero esercizio, il che significa che, secondo Rickless, vanno respinte le interpretazioni "multisubjectist", per le quali ogni serie deduttiva presenta un oggetto diverso (il caso più noto di questo genere di interpretazioni è certamente rappresentato dall'esegesi neoplatonica). Va infine aggiunto che l'autore respinge l'interpretazione tecnica delle due espressioni *pros heauto* e *pros ta alla* (avanzata da C. Meinwald), preferendole un "Straightforward Reading", in base al quale l'affermazione che "X è F *pros* Y" significa che X possiede la proprietà F in rapporto a Y (per es. Socrate è grande in rapporto a Simmia).

Lo scopo dell'esercizio dialettico consiste nel dimostrare che se X è, cioè esiste, esso risulta sia F sia con-F (seconda deduzione), sia non F sia non con-F (prima deduzione). Questo significa che, per evitare di generare conseguenze assurde, il teorema di Purezza Radicale va estromesso dall'insieme degli assunti che definiscono la struttura logica della teoria, dal momento che ogni X, vale a dire ogni idea, possiede proprietà opposte, è cioè sia una che molteplice, sia identica che diversa, ecc. A proposito del rapporto tra le indicazioni metodologiche e il concreto sviluppo dell'esercizio, trovo convincente la soluzione proposta da Rickless, il quale suggerisce di eliminare la contraddizione tra ciò che Parmenide dichiara nell'intermezzo e poi attua effettivamente nelle deduzioni 2-8 (l'ipotesi riguarda l'essere o il non essere dell'uno: se l'uno è), da una parte, e ciò che egli sostiene in 137a7-b4 e poi sviluppa nel corso della prima deduzione (dove l'ipotesi riguarda non l'essere dell'uno ma la sua unità: se l'uno è uno), dall'altra, osservando che le ipotesi esaminate non sono in realtà diverse, dal momento che nella dichiarazione di 137a7-b4 Parmenide si limita a esplicitare ciò che nelle altre formulazioni è implicito, ossia il fatto che l'uno, in quanto è un'idea, risulta "uno", essendo l'unità una caratteristica costitutiva di ogni forma, appunto in base al teorema di unità: "every form is one" (pp. 106-08).

I capitoli successivi sono dedicati all'esame delle argomentazioni attraverso le quali si snodano le otto deduzioni dell'esercizio. La prima deduzione (137c4-142a8) dimostra che se l'uno è, e se si assume la validità di RP, allora l'uno è non F e non con-F, ossia non è né identico né diverso, né in moto né in quiete, né simile né dissimile, ecc. (pp. 112-37). La seconda deduzione (142b1-155e3) muove

dalla medesima ipotesi ma rinuncia al teorema di Purezza Radicale e perviene alla conclusione che l'uno è sia F sia con-F, possiede cioè proprietà opposte (pp. 138-87). Mentre alcuni studiosi ritengono che l'esito contraddittorio della prima e della seconda deduzione dovrebbe comportare l'eliminazione dell'ipotesi assunta, vale a dire l'esistenza dell'uno, Rickless sostiene che l'interpretazione contestuale di queste due serie di deduzioni (D1 e D2) conduce alla rinuncia di RP, ossia all'ammissione che ogni idea può possedere proprietà contrarie (identità e diversità, movimento e quiete, ecc.). In altri termini, di fronte all'alternativa tra due scelte (o l'uno non è oppure RP è falso), Platone inviterebbe il lettore a optare per la rinuncia al teorema di *Radical Purity*.

Vengono poi esaminati gli argomenti contenuti nella celebre appendice alle prime due deduzioni, in cui ricorre la trattazione dell'istante (155e4-157b5), e la terza e quarta deduzione (pp. 188-211). Il settimo capitolo è interamente dedicato alla seconda parte del dialogo, nella quale si trovano le ultime quattro deduzioni, relative all'ipotesi che l'uno non sia (pp. 212-39). Nel capitolo conclusivo (pp. 240-50) Rickless riassume i lineamenti della sua interpretazione, ribadendo la convinzione che solo rifiutando gli assunti di *Purity*, *Radical Purity* e *No Causation by Contraries* Platone può preservare la teoria delle idee dalle obiezioni avanzate da Parmenide. La salvaguardia del nucleo di questa teoria coincide con la conservazione dei due assiomi fondamentali, ossia *One-over-Many* e *Itself-by-Itself*, da cui discendono i corollari e i teoremi che ne definiscono l'impianto. Una simile interpretazione verrebbe confermata dai dialoghi successivi (dei quali non fa però parte il *Timeo*, che sarebbe precedente), e in particolare dal *Teeteto*, dal *Sofista*, dal *Politico* e dal *Filebo*. Secondo Rickless, infine, il passaggio dalla versione classica della teoria delle idee, arricchita dall'aggiunta del principio di Purezza Radicale, a quella revisionata, caratterizzata dalla rinuncia a questo principio, scandirebbe la trasformazione della dialettica da procedura relativa alle ipotesi (*Fedone* e *Repubblica*) a metodo di divisione e unificazione, cioè "diairesi" (*Sofista*, *Politico* e *Filebo*), la quale assume il principio che ogni forma, in quanto costituita di parti, risulta contemporaneamente una e molteplice.

La tesi centrale di questo libro non è nuova, come può constatare chiunque abbia familiarità con la letteratura critica anglo-americana, la quale, fin dai tempi di Vlastos, appare orientata a vedere nel *Parmenide* un punto di svolta nella riflessione platonica, ossia l'ammissione dell'insufficienza della formulazione standard della teoria delle idee e la sua sostituzione con una versione revisionata. Il merito di Rickless consiste nella chiarezza e nella perentorietà con le quali egli cerca di individuare gli assunti e i principi che determinano la presunta crisi della teoria e la cui soppressione rende possibile la "salvezza" della stessa.

Come si sarà compreso, si tratta di uno studio che intende iscriversi all'interno della tradizione logico-analitica dell'esegesi di Platone. Del resto l'autore non nasconde affatto il suo fastidio nei confronti delle interpretazioni che assegnano un peso eccessivo agli aspetti dialogici, retorici e situazionali, in una parola "letterari", dei dialoghi. Egli arriva a dire nell'introduzione che "the interpretation of literary tropes is the servant, not the master, of logical analysis" (p. 7). Si tratta di un assunto ermeneutico con il quale si può essere o non essere d'accordo, ma non c'è dubbio che l'applicazione radicale che ne fa Rickless rischia davvero di

generare i tipici fraintendimenti in cui cade chi tratta i dialoghi come se fossero trattati filosofici. Rickless evita programmaticamente di stabilire uno scarto, anche minimo, tra le affermazioni dei vari personaggi e le convinzioni di Platone, con l'inevitabile risultato, nel caso del *Parmenide*, di appiattare il punto di vista dell'autore su quello del personaggio di Parmenide. Ma si può sostenere, come in sostanza fa Rickless, che Platone considerasse il dilemma della partecipazione effettivamente insolubile, ossia che reputasse legittima l'interpretazione letterale del fenomeno della *methexis* fornita da Parmenide e apparentemente accettata da Socrate, oppure che ritenesse davvero aporetico l'argomento che porta alla proliferazione di una molteplicità di idee di grandezza? Francamente non credo.

A proposito del dilemma della partecipazione numerosi interpreti hanno dimostrato che l'impostazione di Parmenide risulta chiaramente viziata dall'assunzione di un punto di vista equiparazionista, in base al quale la partecipazione viene intesa come una condivisione concreta, sul modello della torta (*Pie Model*), che i partecipanti possiedono interamente o fetta per fetta, cioè *kata mere*. Tuttavia che Platone fosse perfettamente consapevole della necessità di concepire la partecipazione in termini "meta-fisici" viene provato dal fatto che Socrate allude in 131b3-6 alla possibilità di equiparare la presenza della forma sui partecipanti a quella del giorno, il quale è presente contemporaneamente su tutte le cose, rimanendo uno e identico. Attraverso questo esempio, che richiama la non riducibilità di una nozione temporale, come quella di giorno, alla dimensione spaziale, Platone intende alludere all'incommensurabilità tra l'idea (che è inestesa e può venire con-divisa senza essere spazialmente divisa) e i partecipanti, i quali risultano invece collocati nello spazio. Tuttavia Parmenide, e purtroppo con lui anche Rickless, fraintende del tutto l'esempio di Socrate, come dimostra il fatto che la presenza del giorno viene immediatamente e del tutto illegittimamente equiparata a quella di un velo, che copre spazialmente le cose che si trovano sotto di esso (Rickless parla di *a sort of sky-dome*: p. 58). A Rickless, fedele alla sua scarsa inclinazione ad attribuire importanza alle "spie" letterarie, sfugge del tutto che Socrate non esprime affatto un consenso entusiastico all'operazione di Parmenide, ma, attraverso un cauto "forse" (*isos*), una prudenza che sconfinava nello scetticismo (131c1).

Discorso analogo andrebbe fatto per l'argomento del "terzo grande", così come viene esposto da Parmenide. Esso assume che il modo in cui F-in-sé è F sia esattamente il medesimo in cui sono F le cose che partecipano dell'idea di F. Ma nei dialoghi centrali si trovano numerose affermazioni dalle quali si può ricavare la tesi che F-in-sé è F in modo identitario o essenzialistico, mentre i particolari sono F perché *partecipano* dell'idea di F. Il regresso cui dà origine l'argomento di Parmenide, con la conseguente ammissione di una pluralità di idee di F, può facilmente venire scongiurato tenendo ferma la distinzione tra l'essere F di F-in-sé e l'essere F dei partecipanti. Inoltre Parmenide respinge l'assegnazione alle idee di una funzione paradigmatica sulla base di un modello simmetrico di somiglianza che non dovrebbe affatto corrispondere alla nozione platonica, per la quale i partecipanti assomigliano all'idea in modo dicettivo e derivato (la natura fallace di questi, come degli altri argomenti di Parmenide, è stata messa in luce, per citare un titolo in lingua inglese, da K. Dorter nel saggio *The Theory of Forms and*

'*Parmenides*' I, in J.P. Anton - A. Preus, *Plato, Essays in Ancient Philosophy* III, New York 1989, pp. 183-202, che infatti non viene menzionato da Rickless).

C'è poi da chiedersi se sia sensato sostenere che Platone affidi il compito di rifondare la teoria delle idee a Parmenide, il quale sembra invece proprio il responsabile dei fraintendimenti da cui si originano le aporie della prima parte del dialogo. Anche la circostanza che l'unico interlocutore di Parmenide nel corso dell'intera *gymnasia* sia un giovanissimo allievo destinato a diventare non un filosofo dialettico bensì un tiranno rende quantomeno sospetta la pretesa di considerare questa sezione del dialogo come l'espressione del punto di vista filosofico di Platone, impegnato nella revisione della dialettica. In realtà la mancata considerazione di questi aspetti costituisce l'inevitabile esito dell'atteggiamento che Rickless assume nei confronti degli elementi letterari presenti nel dialogo.

Si farebbe torto all'autore non riconoscendo i numerosi meriti di questo libro, che si impone come uno dei contributi più profondi nell'ambito dell'esegesi platonica di matrice logico-analitica. Tuttavia di questo genere di studi il libro di Rickless, oltre ai meriti, condivide anche i difetti, ultimo (ma non meno rilevante) dei quali mi pare l'incredibile ignoranza della letteratura in lingua non inglese (viene citato un solo titolo, in tedesco, risalente addirittura al 1935).

Franco Ferrari

Tradition platonicienne : éditions, traditions et littérature secondaire

Plotino, *Sui Numeri. Enneade VI 6* [34]. Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Claudia Maggi. Prefazione di Franco Ferrari, Napoli (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa - Dissertazioni di Dottorato 2) 2009, 319 p.

L'ouvrage s'ouvre sur une Préface par Franco Ferrari. Après une introduction et le plan du traité vient le texte grec (H.S.²) et une traduction en Italien. Cette traduction est suivie par un commentaire ligne à ligne. Et le livre se termine sur une bibliographie très complète. Le livre est très bien imprimé, ce qui rend sa lecture matérielle facile. À partir de la section 3, l'introduction suit pas à pas le développement du traité. La traduction est claire et précise. Les notes toujours très pertinentes permettent de comprendre les choix de la traductrice. On insistera sur le fait que C. Maggi a lu presque toute la littérature secondaire sur le sujet, et cela en plusieurs langues.

Claudia Maggi insiste beaucoup, par exemple dans les sections 3.2.2. et 3.2.3. puis 3.3.1., 3.3.2. et 3.3.3. sur l'influence qu'auraient eu les doctrines non-écrites sur Plotin. J'aurais là contre trois objections qui valent aussi contre Th. A. Szlezák, dans *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins* (1979), dont Claudia Maggi cite souvent la traduction italienne. Plotin fait référence aux textes d'Aristote sur les doctrines non écrites, mais par l'intermédiaire notamment d'Alexandre

d'Aphrodise qui les a déjà interprétées ; voilà pourquoi on se trouve chez Plotin dans un contexte tout autre, où ce sont les textes des dialogues, notamment ceux du *Sophiste*, qui sont mis en avant. Pour Plotin, il ne s'agit pas d'expliquer la « génération » du monde intelligible à partir de principes, mais de montrer que l'Intelligible reste sous le contrôle du nombre qui le précède d'une façon mystérieuse, car le nombre n'a pas le rang d'hypostase. On notera aussi on ne retrouve pas dans le traité 34 (VI, 6) le vocabulaire des doctrines non écrites, et notamment l'expression ἀόριστος δύας.

Comme j'ai cherché à le montrer dans ma traduction de ce traité, il faut d'abord replacer le point de vue de Plotin dans le contexte de sa polémique contre les gnostiques. Le traité 33 (II, 9) en effet, s'intitule *Contre les gnostiques*. Dans ce traité *Sur les nombres*, Plotin répond à deux exigences. La première correspond à la volonté reporter le nombre du sensible vers l'intelligible. La seconde consiste, en faisant du nombre la règle de déploiement des êtres, à garantir au sensible, sans entrer en contradiction avec la puissance illimitée de l'Un, une limite qui lui vienne de l'intelligible. En respectant cette seconde exigence, Plotin se montre fidèle à la leçon du *Timée* : c'est par la limite qui lui vient de l'intelligible que le sensible est accessible à l'homme qui peut le penser, en parler et y agir. De ce fait, les Gnostiques ont tort de mépriser le monde dans lequel nous vivons. C. Maggi admet cette vision des choses, même si, à mes yeux, elle n'insiste pas assez sur le fait que le traité est orienté par la polémique contre les Gnostiques.

Ces remarques critiques ne modifient en rien mon jugement d'ensemble: il s'agit d'un excellent travail qui propose au lecteur une remarquable traduction commentée d'un traité de Plotin très difficile.

Luc Brisson

Platonisms: Ancient, Modern, and Postmodern, ed. by K. Corrigan and J.D. Turner, Brill, Leiden 2007, 278 pp.

Come l'*Introduzione* dichiara, in modo esplicito e piuttosto argomentato, questo volume si propone di fornire alcune coordinate generali per introdurre il lettore nell'ambito filosofico del "platonismo" o, più esattamente, dei "platonismi" determinatisi storicamente, fin dalla prima Accademia, in una filiazione più o meno diretta e in un rapporto più o meno stretto con l'insegnamento di Platone (pp. 1-5). Forse proprio in virtù della grandezza e della straordinaria influenza del filosofo ateniese, e della fortuna della sua opera, i "platonismi" costituiscono un elemento costante e sempre presente nella storia della filosofia, sicché quasi ogni epoca e ogni movimento intellettuale si sono confrontati, per aderirvi o per contrapporvisi, con almeno una "versione" delle dottrine platoniche. Non è essenziale, in tale contesto, la fedeltà storica o l'acribia filologica del riferimento a Platone, quanto piuttosto il carattere di modello e la fonte di ispirazione che alla sua opera sono stati via via riconosciuti. Il volume contiene perciò quattro sezioni distinte, che comprendono, ciascuna, contributi rivolti alla messa a fuoco di alcuni aspetti della storia del platonismo, rispettivamente, nell'età classica, nella

tarda antichità, nel Rinascimento e nell'età moderna e fino all'ambito del post-moderno. Maggiore attenzione sarà dedicata in questo breve resoconto, in virtù delle competenze di chi scrive, ai contributi relativi ai "platonismi" antichi e tardo-antichi.

T.A. Szlezák rivolge la sua analisi alla struttura e alle finalità del metodo dialettico, attraverso una ricognizione dei passi pertinenti dei dialoghi platonici (pp. 17-40). L'esito del suo esame, in accordo, del resto, con l'adesione dell'Autore al paradigma esoterico nell'interpretazione di Platone, consiste nel riconoscimento che, ben lungi dal costituire una pratica analitica o dimostrativa formalmente definita e precisamente codificata, dunque suscettibile di essere posta operativamente in atto nei dialoghi scritti, la dialettica rappresenta invece il procedimento che governa la conversazione filosofica, il cui fine è quello di condurre gli interlocutori a una "visione d'insieme" (σύνοψις) delle discipline esaminate, nelle loro relazioni reciproche e in relazione con i loro oggetti specifici, così giungendo a una comprensione propriamente scientifica, in quanto universale e onnicomprensiva, delle cose che sono e dei loro principi, avvicinandosi progressivamente all'ideale di una forma di conoscenza generale e infallibile il cui possesso concreto è tuttavia riservato esclusivamente alla divinità. Proprio al tema della divinità, o del divino, è dedicato il successivo contributo di L. Brisson, che si interroga sull'insieme di caratteristiche e proprietà che, nei dialoghi, sono attribuite al dio (pp. 41-52). Se la divinità è concepita come un essere vivente immortale, cioè come un'entità composta di anima e corpo, ne segue che, in Platone, l'insieme delle realtà intelleggibili, vale a dire le idee eterne, non possono configurarsi come divinità in senso proprio, in quanto non sono certo viventi, ma esclusivamente come "divine", perché caratterizzate da qualità e attributi, quali l'eternità, l'immutabilità, la perfezione e così via, che ne sanciscono l'assoluta superiorità rispetto al cosmo sensibile e alle creature che lo popolano. "Dei" sono allora, secondo Platone, le divinità tradizionali del pantheon greco, concepite di fatto a immagine e somiglianza degli individui mortali e alla cui somiglianza, appunto, gli individui mortali devono tendere come a un ideale etico supremo. Così stando le cose, però, l'intero ambito delle divinità non si colloca al livello più alto del reale, perché sono piuttosto le idee intelleggibili a costituire nel loro insieme il paradigma stabile della perfezione cui l'intera realtà si conforma e da cui dipende.

Nella sezione seguente, consacrata ai "platonismi" della tarda antichità, J. Turner e S. Strange si occupano rispettivamente del medioplatonismo (pp. 55-96) e di Proclo (pp. 97-108). Secondo Turner, che si basa sui codici di Nag Hammadi e sull'analisi di alcuni aspetti dottrinali dei trattati platonici che essi contengono, occorre rivedere l'interpretazione tradizionale secondo cui viene attribuita a Plotino la tesi rivoluzionaria di un principio primo che si svolge, triadicamente, in una sequenza di principi da esso derivanti, giacché spunti teorici significativi, in questa direzione, si ricaverebbero già da alcuni commenti medioplatonici al *Parmenide*, forse risalenti perfino alla fine del II secolo d.C., dunque ben prima dell'attività di Plotino e di Porfirio. A sua volta, Strange si interroga sull'identità degli "antichi" cui Proclo si riferisce nel suo *Commento al Parmenide*, mostrando come, se tale etichetta si applica generalmente a pensatori appartenenti al

medioplatonismo e fino a Giamblico, in alcuni casi essa viene utilizzata anche in riferimento a pensatori assai più recenti, contemporanei dello stesso Proclo, lasciando emergere così, per un verso, i limiti oggettivi di Proclo come fonte attendibile della nostra conoscenza storica del pensiero classico dall'antica Accademia al neoplatonismo, e, per altro verso, le serie, se non incolumabili, lacune che affliggono ogni possibile ricostruzione di questo lungo periodo della storia della filosofia antica. Ai rapporti, usualmente considerati come assai stretti, fra platonismo neoplatonico e stoicismo è dedicato il saggio di G. Reydams-Schils (pp. 109-25), che invita invece a sottolineare con maggiore vigore e precisione le sensibili divergenze che emergono, specie sul piano etico, fra le due scuole. Che si tratti della concezione della virtù e delle mutue relazioni fra le singole virtù, la loro acquisizione e la loro pratica, o ancora della visione dell'amicizia e dei rapporti parentali, particolarmente in riferimento al ruolo e alla condizione della donna, gli Stoici manifestano un netto distacco rispetto all'etica platonica. L'Autrice colloca al centro del suo esame il *Manuale* di Epitteto, ponendolo in parallelo con alcuni commenti di scuola neoplatonica.

Le ultime due sezioni del volume, dedicate ai "platonismi" di età moderna e contemporanea, contengono articoli di G. Bechtle (sull'applicazione di alcune nozioni e categorie proprie del pensiero moderno alla riflessione classica, pp. 129-54), D. Hedley (sul "platonismo" di Cambridge, pp. 155-73), R. Berchman (sulla relazione fra metafisica classica e metafisica moderna, pp. 175-90), J. Dillon (sull'interpretazione neo-kantiana, e particolarmente natorpiana, di Platone, pp. 191-204), di A. Cuda (sul "platonismo" come fonte della poesia di Yeats, pp. 205-15); chiudono la raccolta i saggi di K. Corrigan (che esamina il pensiero di Levinas in rapporto con quello di Platone e di Plotino, pp. 219-35) e di S. Gersh (dedicato alla lettura e all'interpretazione del neoplatonismo suggerita da Derrida, pp. 237-60). Una *Bibliografia* limitata alle opere citate (pp. 261-71) e un *General Index* dei nomi antichi e moderni e delle nozioni citate (pp. 273-78) completano il volume.

Francesco Fronterotta

Platon aujourd'hui

Francisco J. Gonzalez, *Plato and Heidegger. A Question of Dialogue*, The Pennsylvania State University Press, 2009, 358 p.

L'originalité de cet ouvrage tient non seulement à la rigueur et à la patience de sa lecture des cours et conférences de Heidegger sur Platon, qui prend en considération ceux qui n'ont été que très récemment publiés, mais à l'esprit de cette lecture. Conformément à l'invitation de la *Lettre VII* de Platon, l'auteur se donne en effet pour tâche de « froter » l'un contre l'autre Platon et Heidegger au regard de la question de savoir ce qu'il en est de la philosophie. À cet égard, il s'agit en fin de compte d'un ouvrage de philosophie, et non de « simple » histoire de la philosophie, qui vise non pas à évaluer la correction de la lecture de Platon

par Heidegger, mais à instaurer un dialogue entre eux. Autrement dit, s'inscrivant dans la perspective heideggérienne, il cherche à dégager des possibilités de penser encore inaperçues dans les textes de la tradition. Ainsi, si l'auteur n'en pointe pas moins de façon parfois virulente les mécompréhensions, les « absurdités », de certaines interprétations de Heidegger, ce n'est pas pour en récuser l'intérêt et leur tourner simplement le dos – car une telle critique ne mériterait pas d'y consacrer un ouvrage –, mais pour interroger les raisons de ces mécompréhensions tout en rappelant leur caractère provisoire et non dogmatique. L'auteur rappelle ainsi la fameuse déclaration de Heidegger à Georg Picht après la Seconde Guerre – « je dois vous confesser une chose : la structure de la pensée de Platon m'est complètement obscure » –, comme ses lettres à Arendt de 1951, 1954 et 1967, dans lesquelles il confie vouloir relire Platon de manière entièrement nouvelle, et en particulier le *Sophiste*, et déplore qu'ils n'aient pu trouver le temps de discuter sur le langage et la dialectique.

La première des trois parties de l'ouvrage, qui vise d'abord à dégager « l'histoire secrète » de la lecture heideggérienne de Platon (p. 224), en pointe la mécompréhension <dont témoigne le cours sur le *Sophiste* de 1924-25, en suggérant que cette mécompréhension tient au choix herméneutique consistant à partir d'Aristote (p. 29). Une seconde partie est consacrée à l'analyse heideggérienne, centrale au cours des années trente à quarante, de la vérité et de la non-vérité chez Platon. Gonzalez cherche à mettre en évidence une mécompréhension croissante entre le cours sur « L'essence de la vérité » de 1930-31 et « La doctrine platonicienne de la vérité » de 1942. Un troisième et dernier temps interroge les possibilités de dialogue entre Platon et le Heidegger de la dernière période.

L'ouvrage commence, et, comme on le verra, sa fin reviendra aussi à la question, par considérer la critique heideggérienne de la dialectique. Au début des années vingt, Heidegger voit en effet dans la dialectique le mode bavard, c'est-à-dire occultant et non révélant, de la parole – un bavardage auquel les Grecs n'ont pu s'arracher que par un effort considérable pour libérer l'espace de la science. Dans une telle perspective, c'est à Aristote qu'est reconnu le mérite d'avoir secondarisé la dialectique. À l'encontre de la reviviscence de la dialectique dans l'École de Marburg – dont la relecture de Platon aurait mérité, au regard de son impact à l'époque, d'être rappelée –, la critique heideggérienne est directement corrélée par l'A. à l'héritage husserlien, c'est-à-dire au privilège accordé à la vision, et elle se caractérise à ses yeux par l'oubli de la dimension éthique et dialogale de la dialectique. Après avoir discuté pas à pas l'interprétation heideggérienne du *Sophiste* dans les deux premiers chapitres, F. Gonzalez met en évidence dans la seconde partie de l'ouvrage l'histoire complexe des interprétations de la vérité et de la non-vérité qui deviennent centrales entre les années trente et quarante.

À l'encontre du célèbre texte intitulé « La doctrine platonicienne de la vérité », le cours de 1931-32 sur *L'essence de la vérité*, consacré à la lecture de l'allégorie de la caverne et d'une partie du *Théétète*, voit dans la pensée de Platon le lieu d'une lutte entre deux conceptions de la vérité (GA 34, 46) : l'*aletheia* entendue comme décelement ou comme correction, rectitude. Le chapitre trois corréle en particulier le passage d'une interprétation qui, en 1931-32, voit seulement émerger la vérité comme correction dans la pensée de Platon à celle qui, en 1940, la considère

comme dominante d'une part, et la disparition progressive de la considération du *Théétète* – qui est difficilement compatible avec cette interprétation – d'autre part. Autrement dit, la violence interprétative de la lecture de 1940 s'attesterait par l'effacement des tensions qui habitent le texte de Platon, un effacement qui permet précisément de transformer Platon en platonisme. Gonzalez discute ensuite la thèse selon laquelle Heidegger serait revenu en 1964 d'une telle lecture de Platon dans « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » pour y voir, au contraire, une radicalisation de sa position (p. 161-166). Seulement, l'intérêt de la lecture de Gonzalez tient à son invitation à reprendre la lecture heideggérienne de Platon là où elle s'est arrêtée, à tenter la relecture de Platon souhaitée par Heidegger lui-même, comme il le confiait à Arendt.

Le chapitre quatre revient ainsi au dialogue qui « aurait pu avoir lieu » en considérant la lecture heideggérienne du *Théétète* amorcée en 1926 par *Les concepts fondamentaux de la philosophie antique*, puis, dans le cinquième chapitre, l'interprétation du mythe d'Er du cours de 1942 sur le *Parménide*. La dernière partie, qui donne tout son sens et son originalité à l'ouvrage, est consacrée à engager un dialogue entre Platon et le dernier Heidegger.

L'une des analyses les plus décisives de l'ouvrage, celle du chapitre six qui ouvre la troisième partie, est consacrée à « Heidegger et la forme dialogale » (p. 273 sq.). C'est l'une des plus décisives, car elle pose plus largement la question de savoir dans quelle mesure les philosophes sont susceptibles de dialoguer, de savoir ce qu'il en est du dialogue. Gonzalez commence par pointer la suggestion heideggérienne selon laquelle « Platon est le maître poétique de la parole pensante » (GA 79, 132), ce qui signifie que ses dialogues participent à la fois au poétiser et au penser, au *Dichten* et au *Denken*, dont Heidegger invite, comme on sait, à penser la sororité. Par cette forme dialogale, Platon attesterait que ce qui demande à être pensé ne saurait être dit en des énoncés propositionnels (GA 79, 132 sq.). Gonzalez remarque que Heidegger a également recouru à la forme dialogale, et d'abord non tant dans le dialogue publié en 1959 sous le titre de « Sérénité » (*Gelassenheit*), que, déjà en 1945, dans les *Feldweggespräche* (Dialogues en des chemins de campagnes) publiés en 1995 (GA 77). L'A. s'arrête ainsi aux trois dialogues intitulés « Ἀγχιβασίη : une conversation sur un chemin [...] entre un chercheur, un savant et un sage », « Le maître rencontre le gardien de la tour sur le seuil de celle-ci » et « Une conversation, le soir, dans un camp russe de prisonniers entre un jeune homme et un homme plus âgé », pour remarquer qu'il est impossible de situer concrètement ces dialogues, ou d'y reconnaître des interlocuteurs qui ne soient pas des « types généraux » comme « le maître », « le sage ». Est-ce à dire que ce ne sont pas de vrais dialogues, comme le suggère Gonzalez – ce qui supposerait qu'il n'y en ait qu'un seul genre, un dialogue dont on peut se demander s'il n'est pas ici idéalisé ?

La question demanderait à notre sens à être encore approfondie en considérant non seulement d'autres exemples comme *La recherche de la vérité* de Descartes dont les interlocuteurs – Eudoxe, Poliandre et Epistemon – sont aussi des « types », ou *Clara* de Schelling, mais aussi les dialogues de Platon lui-même. Car il n'est pas non plus évident que les sophistes qui y interviennent correspondent bien à des figures historiques concrètes, que ces figures ne soient pas souvent stylisées ou typifiées. Peut-on, comme le fait par ailleurs l'auteur, considérer que « dans les

dialogues heideggériens, tous les interlocuteurs en viennent à dire la même chose » (284) ? Là encore, il me semble que la chose mériterait que l'on y revienne en considérant aussi, par exemple, les dialogues avec Hisamatsu, Bhikku Maha Mani (GA 16), avec Fink dans le séminaire sur Héraclite (GA 15), ou la collaboration en 1961 de Heidegger au séminaire d'Ebeling sur le *De homine* de Luther.

L'autre question, plus essentielle, posée par le concept de « vrai » dialogue concerne son statut formel. Il a traditionnellement la forme de questions et de réponses argumentées. Autrement dit, il relève d'une discussion rationnelle. Gonzalez invite ainsi à réinterroger chez Platon non seulement l'expérience de la vérité en tant que décelement, mais en tant que « procès de critique et de défense argumentées », la question étant de savoir s'il faut y voir « un défaut ou une force » (344). Mais d'un autre côté, il est difficile de ne pas convenir que ce terme de discussion recouvre aussi une modalité bavarde du dialogue, celle, par exemple, de la *disputatio* médiévale ou de l'argutie logicienne – Hegel dirait la ratiocination – dont le caractère reste formel, et qui a perdu de vue ce qui constitue le propre de la philosophie, c'est-à-dire un questionnement. On peut donc bien comprendre que cette forme de « dialogue » soit renvoyée par Heidegger à ce qui relève de la pensée calculante (p. 287). Gonzalez pointe à juste titre le fait que Heidegger invite à penser le sage (*der Weise*) comme celui qui indique ou montre (*der Weiser*) – ce qui n'est pas démontré. Mais n'est-ce pas aussi ce qui fait « l'argument » de Platon, par exemple dans le livre IX de la *République*, critiquant l'apologie de la tyrannie par Calliclès ? Car Platon y invite à une expérience de pensée, à se représenter l'existence d'un homme voué à vivre dans la crainte et sans ami, ce qui n'a rien d'un argument logique discursif, mais relève d'une indication – un « argument » plus proche de la monstration visée par les dialogues de certains *koans* ou *mondos zen* que de syllogismes logiques.

Intitulé « Dialectique et phénoménologie », le chapitre sept revient sur ce qui sépare vraiment Heidegger de Platon sur le fond de la reconnaissance par « Temps et être » de 1962 d'une « proximité » avec Platon et d'un savoir partagé par les deux penseurs de la nécessité de transcender les *logoi* et les images (p. 336). « Temps et être » distingue en effet d'une part la métaphysique du platonisme, et d'autre part la pensée de Platon. Heidegger ne pense plus la relation de l'être à l'étant chez Platon en termes de cause ou de *poiésis* (comme le faisaient déjà les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de 1927), et l'usage par Platon de la métaphore de la lumière en vient plutôt à rapprocher sa pensée de celle de Heidegger. Ce dernier revient également de l'idée selon laquelle l'être est pensé par Platon comme pure présence constante, comme *Anwesenheit* (p. 309 et 318). Le seul point de divergence essentiel entre les deux penseurs tient alors au statut qu'ils accordent à la dialectique.

Car si Socrate n'explicite ni la nature de l'Idée du Bien ni le genre de relation qu'elle a aux Idées, mais multiplie les termes qui permettent de l'indiquer en procédant par images et analogies (p. 329, 330), le seul moyen d'accéder aux choses reste le *logos*, les *logoi*, dans la mesure où c'est seulement en eux que leur vérité peut être examinée (99 e 1-6). L'accent est donc mis par Gonzalez sur le caractère aporétique de la pensée de Socrate au-delà même des dialogues dits socratiques. Et c'est dans ce cadre que demande à être pensé l'engagement de Socrate dans la

dialectique. En revanche, l'issue de la lutte avec la langue dans laquelle s'engage Heidegger, le recours à une langue tautologique, la quête de noms, d'un pur nommer (p. 297), viserait toujours à un voir, un laisser-voir (p. 305), ce qui le condamnerait à l'aveuglement, le vouerait « à ne rien voir » (p. 335). Gonzalez revient en ce sens à la *Lettre VII* qui montre le caractère nécessairement aporétique de la discussion socratique (p. 341). Si « aucun *logos* ne peut dire l'être véritable d'une chose », alors que la discussion prétend précisément viser un tel *logos*, c'est parce que « la mise en évidence des limitations des *logoï* par leur confrontation (leur frottement) dans l'aller-retour de la question et de la réponse est susceptible de donner une intuition (*insight*) de "l'être véritable" ». Cela revient à penser un « transcender les *logoï* qui ne peut les laisser derrière soi » et dont un « autre nom est la dialectique » (p. 341). Gonzalez voit dans la pensée déconstructrice et indirecte de « Temps et être » un « parfait exemple de ce que Platon décrit dans la *Lettre VII* », bien qu'il prétende faire autre chose, c'est-à-dire vise à un voir et un dire qui transcende les *logoï* et les images (p. 341 sq.). Autrement dit, ce n'est pas le voir, l'*insight*, en lui-même qui est mis en question par Gonzalez, mais sa déconnexion, à ses yeux, de la dimension discursive de la parole. Malgré les différences de contexte, la thèse de Gonzalez rejoint ici celle de Ricoeur selon lequel il n'y a pas de voie courte ou directe, ce qui implique la nécessité de s'engager dans une « seconde navigation », comme le disait le *Phédon* (99 d 1).

La force de l'ouvrage remarquable de Gonzalez tient au fait qu'il ne se contente pas, comme c'est trop souvent le cas, de considérer la correction ou l'incorrection philologique et historique des interprétations heideggériennes de Platon. Il cherche, au contraire, à prolonger le dialogue engagé entre Heidegger et Platon, et qui, à son sens comme à celui de Heidegger, demande à être poursuivi dans le cadre d'une interrogation dont la clôture – et ce sont les derniers mots du livre – scelle simultanément la fin de la philosophie. L'ouvrage est donc d'autant plus stimulant qu'il invite à relire dans cette perspective aussi bien Platon que Heidegger.

Jean-Claude Gens