

## BULLETIN PLATONICIEN VIII

*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>.*

### *Platon et ses prédécesseurs*

Anne-Gabrièle Wersinger, *La sphère et l'intervalle, Le schème de l'Harmonie dans la pensée des anciens Grecs d'Homère à Platon*, Grenoble, Millon, 2008.

Frédérique Woerther, *L'èthos aristotélicien, Genèse d'une notion rhétorique*, Paris, Vrin, 2007.

Voici deux ouvrages dont il faut probablement justifier de vouloir rendre compte dans les pages du *Bulletin Platonicien*. Non seulement il ne s'agit dans aucun des deux cas d'une monographie sur Platon ou sur la tradition platonicienne, mais la partie consacrée à la pensée platonicienne y est relativement modeste. Dans l'enquête de Frédérique Woerther (désormais FW) sur l'ἠθος aristotélicien, Platon est envisagé comme l'aboutissement d'un parcours des occurrences du terme depuis Homère. Cette étude sémantique constitue la première partie d'un ouvrage dont les deux autres sont consacrées à l'analyse des occurrences dans le corpus aristotélicien : d'abord dans les traités biologiques, éthico-politiques et dans la *Poétique*, puis dans la *Rhétorique* à laquelle l'ensemble de la troisième partie est consacrée – le propos de FW étant justement d'affirmer que la riche histoire de la notion d'ἠθος nourrit l'usage qu'en fait le Stagirite dans le genre rhétorique et en informe l'apparente hétérogénéité. Dans l'ouvrage d'Anne-Gabrièle Wersinger (désormais AGW), l'athénien ne se voit pas même consacrer un chapitre autonome : présent dans plusieurs sous-chapitres, il sert davantage de contre-point à la mise au jour d'un continent de pensée auquel il n'appartient plus – l'histoire archaïque

de l'harmonie – et dont la restitution éclaire cependant certaines conceptions et moyens d'expression platoniciens d'un nouveau jour : loin d'être des évidences intemporelles, l'idée que Platon se fait de l'unité et de la multiplicité, par exemple, seraient bien plutôt les fruits tardifs d'une histoire plus profonde dont on peut suivre la lente maturation dans les corpus antérieurs. On commence à saisir l'intérêt de ces deux ouvrages pour celles et ceux qui estiment qu'une compréhension approfondie du corpus platonicien requiert aussi son inscription dans le contexte de la multiplicité des discours, philosophiques et non-philosophiques, qui le précèdent – ou bien qui, lui succédant immédiatement, en portent l'empreinte vivante, comme c'est le cas d'Aristote, dont la proximité avec Platon gagne à être explorée, par delà les polémiques scolaires d'antan et les spécialisations universitaires d'aujourd'hui, au plus grand bénéfice de l'étude des deux philosophes. Malgré les scénarios divergents qu'ils trament – un Platon à travers lequel Aristote peut hériter d'une littérature tricentenaire ou au contraire un Platon qui déjà s'éloigne d'un paysage archaïque dont il ne saisit déjà plus les contours qu'au travers d'un prisme déformant –, ces deux ouvrages, chacun à leur manière, contribuent à dissiper l'illusion d'un Platon et d'un Aristote sans passé – sans un passé qui soit accessible indépendamment d'eux-mêmes comme source, sans un passé qui soit déjà modifié par leur reconstruction de celui-ci. Le décloisonnement des textes philosophiques contribue ainsi à rendre la philosophie à sa propre histoire et à éclairer l'origine de ses mots, de ses concepts et de ses images. Platon et Aristote y gagnent une histoire, c'est-à-dire la possibilité de comprendre comment l'espace de pensée dans lequel il se meuvent l'un et l'autre, loin d'être le référent neutre au sein duquel toute pensée précédente doit être pensée, constitue bien plutôt une modification spécifique et progressive d'une autre configuration dont nous pouvons apprendre, avec prudence, à redessiner les linéaments.

FW part du constat que les commentateurs de la *Rhétorique*, depuis E. M. Cope en 1867<sup>1</sup>, se heurtent à la diversité irréductible des usages du terme ῥήθoς dans ce traité. Après avoir présenté l'ῥήθoς comme la première des trois espèces de moyens de persuasions discursifs énoncés au chapitre I, 2 – à savoir celui qui concerne le pôle subjectif de l'acte oratoire, la personne de l'orateur et la façon dont le discours de celui-ci le faire paraître comme quelqu'un de digne de foi, par opposition à la disposition de l'auditeur à qui l'orateur fait éprouver un affect (πάθoς), et à l'argument lui-même (λόγoς) – le stagirite fait en effet réapparaître l'ῥήθoς aussi bien du côté de l'auditeur (l'orateur doit s'informer des caractères des régimes politiques (I, 8) et des auditeurs (II, 12-17) afin d'y adapter son discours) que du discours lui-même, qui prend tel ou tel caractère par son style, à la manière des mélodies ou des rythmes du livre II des *Lois*. Face à cette hétérogénéité, rappelle FW, les exégètes ont reconnu les limites d'une investigation limitée à la lecture de la *Rhétorique* et cherché à comprendre la notion dans un contexte plus large, qu'il s'agisse du contexte aristotélicien, en élargissant l'enquête à d'autres parties du corpus – à la manière de M. H. Wörner travaillant sur l'interface entre l'éthique et la rhétorique<sup>2</sup> –, ou d'un contexte culturel plus général – à la manière de W. Süß qui fait

1. E. M. Cope, *An Introduction to Aristotle's « Rhetoric »*, London / Cambridge, 1867.

2. M. H. Wörner, *Das Ethische in der « Rhetorik » des Aristoteles*, Freiburg / München, Karl Alber, 1990.

remonter à *Gorgias* un mouvement de pensée qui s'épanouit chez le Stagirite<sup>3</sup>. FW présente son étude comme la première à conjuguer les trois approches : une lecture de la *Rhétorique* qui constitue la troisième partie de l'ouvrage, une inscription de la doctrine dans le contexte du corpus aristotélicien, qui en constitue la deuxième, et une ouverture plus large de l'enquête à l'ensemble de la littérature grecque depuis Homère, qui en constitue la première. C'est une leçon très claire pour l'ensemble des études grecques, quelles que soient les disciplines où elles se fragmentent, tout particulièrement la philologie, l'histoire de la philosophie et l'histoire, que de constater l'effet d'intelligibilité qui est gagné à réinscrire un ouvrage ou un corpus dans l'ensemble connu des discours produits par les sociétés de la Grèce archaïque et classique. J'ai déjà eu l'occasion dans ces pages de regretter les limites de certaines enquêtes, lorsqu'elles bornent l'investigation sur l'usage de certains concepts à un genre supposé autonome, tentant par exemple de comprendre les doctrines platoniciennes et aristotéliciennes de la forme en n'ouvrant l'enquête qu'au corpus philosophiques, à l'exclusion des corpus poétiques, historiques et médicaux, quand nous savons depuis l'invitation fructueuse et bientôt centenaire de Taylor – en ce qui concerne la forme – ou de Souilhé – en ce qui concerne la puissance – qu'une telle ouverture est décisive pour les enquêtes sur les notions<sup>4</sup> – sans bien sûr nier la spécificité des usages philosophiques, qui apparaît du reste d'autant mieux qu'on les restitue à leur contexte élargi. L'enquête menée par Frédérique Woerther montre justement à quel point la richesse et la spécificité des usages aristotéliciens apparaît d'autant mieux qu'on la réinsère dans la matrice qui les nourrit ; cela permet en outre de montrer que, contrairement à ce que l'on affirme parfois, Aristote, s'il écrit bien dans un monde où une nouvelle spécialisation des discours se met en place et rompt avec la circulation à l'œuvre dans celui où Platon a grandi, n'a pas entièrement perdu contact avec cet état social des discours et des savoirs<sup>5</sup>. À travers les dialogues, qui constituent précisément une écriture philosophique visant à retenir cet état des discours du cinquième siècle, en créant une surface où tous les savoirs cohabitent et où les mots et les concepts se meuvent librement, le Stagirite entre en contact avec une histoire plus longue qui s'avère en retour propre à rendre compte de l'hétérogénéité des usages conceptuels aristotéliciens.

S'ouvre alors l'histoire des sèmes issus de la racine indo-européenne *\*swed<sup>h</sup>*- (« habitude », « s'habituer »), à laquelle on rapporte le terme ἦθος, et qui est à

3. W. Süß, *Ethos*, Leipzig, Teubner, 1910.

4. Voir mon compte-rendu de Motte, A., C. Rutten, et P. Somville, *Philosophie de la forme. EIDOS, IDÉA, MORPHÈ dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Actes du Colloque interuniversitaire de Liège, 29 et 30 mars 2001, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2003, Bulletin n°3, p. 132-133. Retrouvez tous les numéros du Bulletin en ligne, sur <http://www.etudesplatoniciennes.eu>.

5. Sur la question d'une modification de la modalité sociale d'existence des discours entre l'Athènes où se forme Platon et celle d'Aristote, voyez M. Détienne, « L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce », publié en introduction au volume *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, Presses Universitaires, 1987. Pour une version dure de cette rupture, avec la conséquence d'une incapacité totale pour Aristote de lire la pensée pré-platonicienne, voyez A. Capizzi, *La repubblica cosmica. Appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1982.

l'origine aussi de l'adjectif indiquant le propre (*suus*, \**swo*)<sup>6</sup> : de l'habitude au soi, la parenté sémantique est une des clefs de l'étude de FW, parce qu'elle donne un terrain commun aux usages des dérivés, celui des racines que le soi plonge dans l'habitude et qui lui fait reconnaître ce qui lui est propre, familier, cher, dans ce qu'il fait et refait encore. C'est l'ampleur d'une telle causalité – celle des choses souvent faites et souvent dites sur la constitution des sujets – qui fait très probablement la prégnance de l'ἦθος à travers la culture grecque, et, pour ainsi dire, sa plasticité : sa faculté à permettre de penser aussi bien le naturel que le social, les dispositions et les effets de l'homme comme de l'animal, de la musique et des actes comme du discours – on se souvient que Platon pense aussi bien l'effet des produits de l'art que de la grâce des arbres sur le caractère des âmes (voyez *République* III 401a). FW reste assurément prudente, se refusant à faire paraître une telle structure causale sous les mots, indépendamment de l'interprétation scrupuleuse de chaque occurrence : elle ne met au jour une telle causalité que lorsqu'elle la trouve explicitement développée chez Platon. L'enquête sur l'ἦθος impose en effet le rôle central du corpus platonicien dans l'histoire de sa transmission : « c'est dans ses dialogues que les significations aristotéliennes d'ἦθος puisent leur source principale » (p. 301). Selon FW, cette influence est marquée dans plusieurs traits principaux : l'ἦθος est une réalité partiellement rationnelle et partiellement irrationnelle ; aussi bien naturelle qu'acquise et modifiée par l'habitude et l'éducation ; capable d'habiter un individu comme une cité (les cités aussi ont des caractères, voyez la synthèse conclusive p. 301-302) ; caractérisée par une forte plasticité ; susceptible d'être imitée et exprimée dans une multiplicité d'éléments relevant du discours et de disciplines musicales, en particulier les harmonies et les rythmes – imitations susceptibles à leur tour d'avoir une causalité sur les âmes et acquièrent par conséquent une dimension éducative fondamentale. On notera tout particulièrement le schéma de causalité « homéopathique » que l'auteur décrit p. 112 : les rythmes, l'harmonie et la parole de l'homme courageux produisent chez ceux qui les imitent des dispositions semblables. Or ce dispositif causal, avec sa loi assimilatrice, est repris et adapté par le Stagirite dans la *Politique* (voyez le schéma aristotélien p. 181). La philosophie du Stagirite, réinscrite dans ce contexte, peut être caractérisée par sa manière subtile d'approfondir, de radicaliser, de spécifier ces différents usages du terme.

Aristote tire ainsi parti du fait qu'il a affaire à un terme qui s'avère être l'un des concepts opératoires les plus transversaux des sciences et des savoirs du siècle précédent afin d'en faire un usage décisif dans chacun des domaines qui désormais à ses yeux constituent des genres de l'être séparés. FW se sert de la réinscription d'Aristote dans un contexte plus vaste pour évaluer la façon dont celui-ci se rapporte à lui-même : la façon dont, au sein du corpus, les genres, malgré leurs frontières épistémologiques étanches, s'appuie néanmoins les uns sur les autres – exercice qui est peut-être l'un des plus stimulants à faire lorsqu'on lit le Stagirite.

6. Sur ces liens, FW s'appuie sur les analyses de D. Petit, *\*Sue- en Grec Ancien : la Famille du Thème du Pronom Réfléchi. Forme, Fonctions, Représentations, Vocabulaire, Etymologies*, thèse de doctorat, Paris I – Sorbonne, 1996, dont une partie est publiée sous le titre *\*Sue- en Grec Ancien : la Famille du Thème du Pronom Réfléchi, Linguistique Grecque et Comparaison Indo-Européenne*, Paris / Louvain, Peeters, 1999.

L'ἦθος apparaît tout particulièrement dans le champ biologique et rhétorique : il s'agira dès lors de mesurer, entre ces deux domaines, la séparation et les points de contact. Prenons deux exemples, de chaque côté. Comment comprendre l'ἦθος des animaux ? Est-ce un caractère éthique ? Le fait qu'Aristote ait radicalisé certaines tendances présentes chez Platon, notamment en spécialisant l'ἦθος pour en faire cette disposition de l'âme irrationnelle, néanmoins conforme à la raison, dans laquelle le Platon des *Lois* voyait l'objet de l'éducation des enfants, semble lui permettre en effet d'ouvrir le champ de l'irrationnel à une analyse en terme de caractères. Du côté de la rhétorique, Aristote trouve déjà avant lui la notion d'ἦθος utilisée comme moyen de persuasion, mais instaure une rupture en s'opposant à Isocrate ou au pseudo-Aristote de la *Rhétorique à Alexandre*, qui fondent la force persuasive sur l'honnêteté réelle de l'orateur, en l'établissant sur les seules forces du discours, qui fait *paraître* l'orateur tel ou tel. Si FW peut mettre ce fait en perspective dans sa troisième partie, c'est aussi parce que son étude de la version éthique et de la version poétique de l'ἦθος a déjà pu souligner la façon dont la *Poétique* transforme le principe de l'action éthique en élément discursif, en un effet second par rapport à une action qui est devenue primordiale dans l'ordre de la représentation. D'un genre à l'autre, FW suit ainsi les métamorphoses des usages d'une notion. Rendu à une histoire longue et à son ascendance platonicienne, le corpus aristotélicien résonne de multiples échos internes et externes.

Si FW met au jour le schème causal de l'ἦθος platonicien, et sa transposition aristotélicienne, cette structure ne devient pas pourtant son objet même : c'est le fil de la langue, et du passage en revue des occurrences, qui détermine rigoureusement le cap et sert de critère bibliographique. C'était assurément une bonne méthode philologique. C'est à ce point qu'une question méthodologique plus générale doit être posée, si nous devons apprendre à donner un champ commun d'enquête à toutes les disciplines qui ont pour objet les corpus anciens. Doit-on appeler à un croisement des méthodes en invitant les philologues à parfois quitter le fil des mots pour suivre celui des structures – ainsi celle de la causalité où s'insère l'ἦθος, que l'enquête de FW rencontre très nettement ? Une interrogation directe de cette structure amènerait certes de nouvelles questions : quels sont, dans un ensemble de corpus donnés, l'ensemble des éléments capables d'avoir un effet sur le caractère ? Quelle différence y a-t-il entre la causalité de ces différents éléments, par exemple celle des paroles d'autrui, celle de nos propres paroles et celle de nos propres actes sur notre caractère et sur celui d'autrui ? De quoi l'ἦθος est-il la disposition ou la modification ? Quels types de choses peuvent devenir le sujet possible d'une telle affection ? Comment faut-il penser les âmes et les cités pour imaginer qu'elle soient susceptibles d'être affectées par des choses entendues, vues, faites ? Quelle doit être leur configuration ? S'ouvre alors le réseau des concepts par lesquels on pense l'âme comme modifiable dans son ordre, dans sa *taxis* (Gorgias, déjà, accomplit ce pas, dont Platon hérite<sup>7</sup>) : une histoire structurelle,

7. Je me permets sur ce point de renvoyer à mon étude « Gorgias, le *Gorgias* et l'ordre de l'âme », in M. Erler & L. Brisson (éditeurs), *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin, Academia, 2007, p. 83 sq.

traversant les textes et les corpus, s'ouvre alors, qui tresserait ses ramifications sous le circuit des occurrences. Ce sont les résultats mêmes de la féconde enquête menée par FW qui amène à ce poser la question de faire communiquer de tels parcours sémantiques avec une telle histoire structurelle, capable quant à elle de restituer les termes aux réseaux conceptuels dans lesquels ils s'insèrent. Anne-Gabrièle Wersinger se tient quant à elle sur l'autre rive, subordonnant l'enquête sémantique à l'étude des structures.

Partie à la poursuite d'une constellation de mots formés sur la racine indo-européenne \**ar*, signifiant ajuster ou joindre, AGW poursuit dès lors une généalogie commune à la jointure, au nombre, à l'articulation, à l'harmonie, en cherchant à la multiplicité des mots le fondement d'un « schème », que l'auteur souhaite davantage hériter de Schleiermacher que de Kant (voir p. 335-336). Que l'on nous permette pourtant de défendre le philosophe de Königsberg et la fécondité de sa pensée du schématisme. Celui-ci aurait pour désavantage, dans le cas de la quantité, de manifester une conception du nombre ultérieure à celle de la pensée archaïque. L'essentiel n'est-il pas pourtant que Kant, indépendamment de la forme de mathématique qui est celle de son temps, dégage avec précision ce niveau de pensée imaginative qui est à la fois homogène à la particularité de l'expérience sensible et à la généralité du concept – ainsi la succession, schème figuré par les points que l'on dessine les uns à côté des autres et qui a l'avantage à la fois de donner une image générale à des expériences chaque fois singulières et de rendre applicable à celles-ci le concept de cause ? Or le propos du livre d'AGW est bien d'attester qu'un schématisme, c'est-à-dire, comme le pense très bien Kant, une généralité propre à l'image, donne à la pensée grecque archaïque une langue et des intuitions communes dont on peut suivre le développement, en-deça des formes discursives qui devait plus tard, au IV<sup>e</sup> siècle, être assignées à des disciplines mieux singularisées. Ce fait vient très certainement aux Grecs de la prépondérance culturelle que leur civilisation semble avoir conférée aux arts et métiers, lesquels réclament une schématisation de l'expérience qui permette d'identifier les configurations matérielles adéquates à la fabrication des roues, des lits, des boucliers et des navires – à la fois adéquates à la mise en forme de matériaux si divers et déjà suffisamment générales pour former un savoir reproductible.

Venons-en donc plus précisément à la thèse générale de l'Auteur : les idées d'unité et de multiplicité, de limite et d'infini, apparaissent, dès Homère, liées à un schématisme issue du maniement des roues, des boucliers, des arcs, des navires ou des heptacordes. Ces schèmes irriguent tous les discours, circulent des astres aux membres du corps, des chemins aux inflexions du poème (voyez par l'exemple l'énumération p. 335) : cette omniprésence du schématisme assure l'intelligibilité générale de tous les domaines de la réalité en tant que configurations spécifiques d'unité et de multiplicité, de limite et d'illimité, et produit l'état de communication générale où se trouve les discours qui ne sont pas encore des disciplines autonomes – la musique, la géographie, l'astronomie ou la navigation trament encore un commun idiome d'images et de motifs en libre circulation. Cette thèse générale s'accompagne en outre d'une seconde : une histoire spécifique se déroule d'Homère à Platon, qui voit une certaine pensée de l'unité se substituer progressivement à l'autre au fil de l'articulation chaque fois nouvelles des schèmes.

Dès lors l'idée que toute réalité est un mélange d'un et de multiple, si elle pourrait être affirmée aussi bien au sein de la pensée archaïque que dans le *Philèbe*, n'aurait plus le même sens dans les deux cas, parce qu'elle ne se schématiserait plus de la même manière. L'un et le multiple auraient d'abord trouvé à ce concevoir à travers des schèmes de l'ajointement harmonieux qui ne supprime pas la multiplicité et l'hétérogénéité des parties conjointes, avant qu'une transformation du schématisme ne permette l'apparition d'une unité fondée sur la commensurabilité, qui suppose l'homogénéité des parties, désormais convertibles en la même mesure. AGW part donc dans une histoire des configurations et motifs qui sous-tendent l'évolution de la représentation conceptuelle. Présentons brièvement les schèmes qui soutiennent la représentation archaïque de l'unité, du multiple et de l'infini tels qu'aux yeux d'AGW ils apparaissent chez Homère.

À s'en tenir au niveau du concept, on conclut facilement que la période archaïque témoigne d'un manque de catégories idoines pour penser l'unité – l'A. prend Adkins pour exemple d'une telle opinion<sup>8</sup>. Une telle absence prend un autre sens si on interroge cette pensée à partir du terrain concret du schématisme, en cherchant à déchiffrer une autre pensée de l'un et du multiple « à travers le miroir des catégories de pensée archaïques que constituent les techniques, en l'occurrence celles qui sont à l'œuvre dans l'anatomie, la physiologie, l'artisanat, et la musique » (p. 26). Or cette perspective à un effet méthodologique fort : elle mène à mettre au jour les structures et configurations qui fondent l'unité des concepts – en l'occurrence chez Homère ceux d'infini, d'harmonie et de cercle – de tel sorte que l'étude sémantique monographique de ceux-ci doivent céder la place à l'examen de « complexes structuraux » (p. 28). Contre Meyer et Chantraine, il s'agit donc pour AGW de mettre en avant l'idée que l'harmonie ne s'accomplit pas dans l'unité. Au contraire les termes récurrents pour désigner l'harmonie réussie sont le dense, le compact (πυκνός, πυκνός), le divers (ποικίλος), le bien ajusté (κολλητός) le ciselé (δαίδαλος), l'arrondi (κυκλωτός) : la radeau d'Ulysse, le rang serré des soldats écu contre écu, le lit sculpté de la chambre d'Ulysse et Pénélope, le voile offert par Antinoos à Pénélope, la danse de la grue dépeinte sur le bouclier d'Achille, dont les ciselure reproduisent les entrelacs, sont autant d'exemples d'harmonie, c'est-à-dire d'assemblage et de liens réussis. Soudure et rivets sont les chevilles de l'harmonie : créer l'harmonie, c'est avant tout créer la densité et la consistance à partir d'un matériau diversifié – de la multiplicité on cherche moins à obtenir l'unité que « la solidité, la consistance et la cohésion », grâce au resserrement des liens entre ses éléments, liens que ceux-ci tissent eux-mêmes et qui ne les précèdent pas » (p. 27). Chez Homère, soutient l'A., ces choses harmonisées ne sont pas désignées comme des choses unes, dont les éléments seraient commensurables. Le mur est la réitération d'éléments alternés comme la poutre, le pierre, le pieux, le mortier, sans que l'identité des choses additionnées soient un préalable à l'idée d'harmonie – c'est même la diversité des choses harmonisée qui suscite l'émerveillement, ainsi dans le cas du bijou.

Appelons raboutage ce premier élément d'imaginaire, producteur d'une cohésion qui ne se dépasse pas dans une unité supérieure à son assemblage hétérogène. L'A. parle néanmoins d'unité, en opposant l'unité homérique à l'unité du *Philèbe*, qui

8. A. W. H. Adkins, *From the Many to the One : A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*, Ithaca, Cornell University Press, 1970.

anticipe l'unité euclidienne et « qui coïncide avec un notion d'identité ». C'est une idée de l'unité qui suppose une autre idée du comptage : « Compter (*arithmein*) ce n'est pas additionner l'unité à l'unité, mais décompter (*enarithmein*) au sens d'assigner un nombre à une classe ou à un ensemble donné, qu'il s'agisse d'une ville, d'une phalange, d'une nef, d'un rang dans un nef, ou d'un tect à porcs » (p. 23). Compter semble d'abord avoir voulu dire élaborer un ordre. « Le nombre c'est une multiplicité arrangée en un ensemble ». Une telle idée est illustrée par le passage du chant IV de l'*Odyssée* où Protée compte mal son troupeau de phoques sans y repérer les quatre intrus. Protée se trompe parce que pour lui les unités ne sont pas indifférentes, mais constitue les éléments d'une classification où certaines parties doivent être préférées. L'harmonie s'oppose ainsi à l'unité extensionnelle, qui ne connaît pas de telles préférences ; l'harmonie non commensurable s'oppose à l'harmonie commensurable qu'est le nombre platonicien (voir note 7 p. 25). L'expression formulaire *ἓνα θυμὸν*, d'un seul cœur (II, XV, 710 et XVI, 217), ne doit pas être entendue comme une identité mais comme un assemblage de cette sorte : à la manière des phalanges que l'on forme comme la muraille d'une maison ajustée par des moellons bien serrés (*Iliade* XVI, v. 210-215).

Le schème du raboutage est producteur d'une représentation de la circularité qui n'est pas encore celle de Platon, ou de Parménide, pour lesquels le cercle où la sphère sont avant tout l'expression d'un idéal de la commensurabilité, celui d'une figure produite par l'équidistance où s'inscrivent toutes les autres figures, qui trouvent ainsi leur commune mesure. Au contraire, les moellons, les interstices, les chevilles comptent autant, dans le cercle homérique, que les choses ajointées, la circonférence plus que le rayon : la roue est avant tout un cercle produit grâce à des rayons en étoiles autour desquels on ajointe un bois courbé – on ajointe la circonférence, plus qu'on ne pense à l'équidistance. L'harmonie homérique culmine dans le cercle au sens de la « *circonférence raboutée* », construit « sur un mouvement d'alternance observable tant dans la technique du potier que dans la danse dite du labyrinthe, le thrène ou *l'échange du jour et de la nuit* » (p. 27). AGW ne nie pas qu'il y a ait déjà une expression du centre et même un imaginaire de celui-ci : la formule récurrente « partout égal » indique « que l'une des intuitions fondatrices du cercle est déjà en gestation » (p. 34), mais « il n'apparaît pas que cette intuition soit assimilée à l'harmonie comme ce sera le cas plus tard ». On contraire, le milieu est violence – le lieu où l'on se bat. Cette hypothèse sur l'histoire de la circularité mériterait d'être mise à l'épreuve d'une réouverture du dossier autrefois travaillé par Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet, et prolongé par Jean-Pierre Vernant, sur les intuitions géométriques au fondement de la pensée politique du VI<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>.

De la même manière, la notion d'infini, s'exprimant à travers quatre adjectifs (*ἄπειρων*, *ἄπειρέσιος*, *ἄπερείσιος*, *ἄπείριτος*), peut être explorée à partir de l'imaginaire de la circularité qui la schématise. Rapporté à la racine indo-

9. Voir Lévêque, P. et Vidal-Naquet (1964), *Clisthène l'Athénien*: essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI<sup>e</sup> siècle à la mort de Platon, Paris, Les Belles Lettres, Annales littéraires de l'université de Besançon ; Vernant, J.-P., « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », réimprimé dans *Mythe et Pensée chez les grecs, études de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1965, 1971<sup>2</sup>, 1985 (édition augmentée reprise pour la réimpression La Découverte, 1996), p. 238-260.

européenne \**per* que l'on trouve dans les verbes *peraô* ou *perainô*, l'*apeirôn* devient ce que l'on ne peut franchir, l'infranchissable ; rapporté au contraire par une autre étymologie à *peïrar*, l'*apeiron* devient le lien. Or dans l'*Odyssee* le réseau de « noeuds infrangibles et indénouables » confectionnés par Hephæistos est dit « infini » : AGW reprend alors la description par Vernant et Detienne du nœud infini qui répète les tours, de manière inextricable, pour étendre cette conception à la circularité : si la mer est dite « infinie », c'est parce qu'elle couronne l'île de telle sorte que celle-ci, encerclée sur tout son pourtour, tel encore le vin dans le cratère, devient le nombril de la mer (voir *Od.* 10, 195). La mer est infinie au sens où elle couronne l'île : « l'infini désigne ainsi le fait que les bornes (*peirata*) composent une circularité sans rupture, ininterrompue, continue, à un moment toutefois où le continu n'a pas encore été thématiqué par Aristote, et où une métamorphose équivaut non à un changement mais à un échange » (p. 39). Le fleuve Océan « qui reflue en lui-même » (ἄψορρός) est une figure du cercle ininterrompu et l'infini peut-être traduit dans le schème de la « circularité parfaitement raboutée ». AGW poursuit ce schème vers la continuité du passage qu'offre le réseau des veines, pensé dans les traités les plus anciens du corpus hippocratique comme cercle, veine unique où commencement et fin se rejoignent. Le corps est un cercle, c'est-à-dire une continuité du passage, un réseau ininterrompu. Et c'est aussi ce qu'AGW retrouve dans la pensée homérique d'un corps continu par l'ajointement de ses membres, γῦλα et μέλεα : d'un côté les membres considérés dans leur articulation et dont l'ensemble peut-être rompu par un coup porté, bras et jambes qui peuvent trembler, chanceler, perdre leur capacité à agir, soudainement « déliés » ou au contraire s'avérer constants, assurés, fermes ; de l'autre les membres considérés dans leur élasticité, leur agilité, leur force motrice, membres qui se tendent et se détendent. Le corps est saisi entre harmonie de l'articulation et tension musculaire. En tant qu'harmonie il peut être pensé comme continu, comme cercle, et donc comme infini.

Une fois en possession de cette structure, qu'elle appelle le « formulaire homérique de l'harmonie », liant ensemble les concepts d'infini, de limite et de cercle, AGW en suit les métamorphoses et transformations progressives à travers la poésie et la philosophie présocratiques, afin de suivre l'archéologie d'une autre pensée de l'un et du multiple, telle que Platon pourra la déployer. Que l'on nous excuse de n'en rappeler brièvement que les grandes étapes, sans rendre justice au détail complexe de chaque chapitre qui mériteront la discussion scrupuleuse des spécialistes de chaque corpus. L'ouvrage se répartit en deux grands blocs.

Une fois le schème homérique de l'harmonie mis en place, la première partie montre comment il nourrit l'élaboration d'une pensée de l'un et du multiple chez Empédocle, Héraclite et Parménide, au cours de laquelle l'infini se dissocie progressivement du cercle au fur et à mesure que l'unité s'impose au multiple. Au cours de cette histoire, la conception de l'infini se transforme : le marqueur de cette évolution est constituée par le rapport entre l'infini et la limite – intégrée à l'infini homérique dont elle est la cheville, la limite trouve progressivement le rôle de ce qui fait disparaître l'infini, comme c'est le cas pour Platon et Aristote. Il s'agit donc de faire résonner l'harmonie homérique chez Empédocle, Héraclite et Parménide, et ce toujours à deux niveaux : dans l'être

comme dans le discours – l’harmonie dans les choses dont elle dit la jointure, l’harmonie dans le poème dont elle dit la composition. Le chapitre consacré à Empédocle réalise ce programme en suivant le fil des membres, selon les deux plans où ils se déploient chez Empédocle : les membres qui sont les éléments des choses dont il s’agit de dire le cycle cosmique, les membres du poème dont la structure circulaire reflète celle du tout. Dans les deux cas, les images utilisées par Empédocle s’éclairent si on les comprend dans le fil des ajointements homériques, producteurs de cercles infinis. Empédocle introduit une nouveauté en se servant de ces configurations pour penser l’unité comme produit du multiple : si Homère n’appelait pas unes les choses qu’il ajointait, s’en tenant à la multiplicité ajointée, Empédocle promouvrait quant à lui une pensée de l’unité comme produit de l’articulation d’une multiplicité hétérogène.

Les images dont fait usage Héraclite trouvent elles aussi un sens plus riche une fois replacées dans ce contexte. En récusant l’interprétation d’origine pythagoricienne de l’unité des contraires en termes de rapport entre l’infini et la limite, au sens d’un arrêt porté aux mouvements incessants de l’excès et du défaut, on pourrait penser, suggère l’A., l’unité héraclitéenne à l’aune du cercle homérique, comme une articulation par laquelle les choses finissent par mettre en commun leurs limites. L’A. propose d’interpréter de cette façon la pensée héraclitéenne du cycle des éléments. Héraclite à son tour introduirait une inflexion dans le schématisme en plaçant dans l’invisible l’ultime limite permettant de boucler la sphère. Le feu serait dans le cycle des éléments ce maillon invisible. L’âme pourrait être dite « sans limites » (*peirata*) au fragment 45 non pas au sens d’un infini extensif qui en fera une âme indéfiniment étendue, mais au sens homérique où elle n’aurait pas de passes que l’on puisse trouver – plus profonde en cela que l’Océan qui pourtant finit par refluer en lui-même : l’endroit du passage, de la boucle devient insondable, inaccessible.

L’être sphérique et la vérité bien arrondie de Parménide procurent l’occasion du dernier chapitre de cette première partie, avec l’apparition d’une importante variation : Parménide pense le cercle à partir de son centre et cela l’amène à conférer un nouveau rôle à la limite, à la fois circulaire et enveloppante. Le cercle bascule de l’infini au fini – quoique la difficulté de Parménide tienne, pour l’A., au fait que Parménide reste au carrefour de deux interprétations de l’infini : la forme circulaire devient limitée, tout en conservant encore les caractères de l’infini circulaire. Au total, à travers ce parcours l’harmonie aura été la « limite circulaire infinie » d’Empédocle, puis « la continuité indiscernable et circulaire des choses » qu’est l’Un d’Héraclite, enfin de devenir « la limite circulaire indivisible des choses » de Parménide (p. 285-286).

Il faut maintenant comprendre comment une modification de ce même schématisme est à l’origine d’un autre agencement de l’un et du multiple. C’est en particulier sur le sol pythagoricien que cette transformation du paysage a lieu, avec le développement de deux nouveaux schématismes, celui des colonnes de contraires (*sustoichiai*) et celui de l’intervalle (*diastéma*), capables de nourrir une nouvelle pensée du rapport entre l’un et le multiple, l’infini et la limite. Pour revenir à l’origine poétique de ces nouvelles configurations, que l’on nous permette de nous attarder sur l’archéologie des séries pythagoriciennes de contraires que l’A.

entrepris à partir des passages cosmologiques de la *Théogonie* d'Hésiode. On se souvient qu'au fond du Tartare (là où il faudrait neuf jours et neuf nuits à une enclume pour tomber depuis la terre, c'est-à-dire autant qu'il lui en faudrait pour tomber du ciel à la terre, comme le précisent scrupuleusement les vers 720-726), où sont proscrits les Titans, se trouvent « les sources et les limites de toutes choses (πάντων πηγαὶ καὶ περίρατ') », de la terre, du tartare, de la mer et du ciel (738). Les limites se situent au-dessus du gouffre qui s'ouvre sur la demeure de la nuit, *khasma* si profond qu'on ne pourrait le parcourir en une année, à la porte duquel se croisent le jour et la nuit (746-757). Voilà bien une scène où paraît le seuil entre la limite et l'infini, à partir duquel s'articulent les oppositions du jour et de la nuit, du haut et du bas, et où les racines communes de choses opposées, comme le ciel et la terre, se confondent et s'ajointent : les colonnes de contraires s'ouvrent à l'endroit où la limite et l'infini se côtoient, à l'endroit où les propriétés contraires en viennent à se concentrer. L'A. poursuit à travers le catalogue hésiodique et l'exploration de l'ordre instauré par Zeus les contours d'une structure matricielle des colonnes de contraires. Le chaos et les limites ne sont pas encore des contraires, en revanche l'*apeiron* et le *peras* des pythagoriciens seront des contraires, matrice des deux colonnes de contraires absolus. Dans un tel contexte, l'un, la limite et l'harmonie sont synonymes, tandis que l'*apeiron*, le multiple, le sans limite, l'excès et le défaut, l'inégal sont une seule et même chose – ce qui est sans unité. Comme le résume l'auteur « harmoniser c'est égaliser, supprimer l'excès et le défaut, limite et stabiliser l'*apeiron* » (p. 307).

De l'alternance hésiodique des contraires naît donc une autre idée possible de l'infini, comme lieu de la contrariété toujours en excès ou en défaut sur elle-même, lieu de cette indétermination. Ayant considéré une telle idée en amont à partir d'Hésiode, on peut aussi l'observer en aval à partir de Zénon. Reprenant les fils du débat sur la nature du nombre pythagoricien et la question de savoir si les arguments de Zénon prennent pour cible une conception arithmo-géométrique du nombre propre aux pythagoriciens, AGW invoque l'étude fondamentale de Jürgen Mau<sup>10</sup>, et l'idée que Zénon s'en prend avant tout à un usage de l'*apeiron* compris comme « plus ou moins » et qui semble être destiné, chez les pythagoriciens, à produire un halo répandant un flouté bienvenu autour de l'irrationalité de certains rapports mathématiques, dévastatrice pour une pensée soucieuse de saisir l'être par ses rapports numériques idéaux. L'« *apeiron* » devient alors l'indéterminé de la différence infinitésimale et c'est cette approximation que refuserait Zénon. C'est là un basculement décisif vers l'infini comme indétermination, comme « plus ou moins » qui, chez Parménide, était simplement assimilé au non-être et s'opposait à la limite. Chez les pythagoriciens, il devient l'*apeiron* même – et la diagonale incommensurable la figure même de cet infini. Le continu n'est plus l'indivisible, comme pour Parménide et Zénon, ni l'un, comme pour Empédocle et Héraclite, mais l'infini au sens de « plus ou moins ». C'est désormais de l'interaction de cet infini et de la limite que découlent tous les contraires. Le schématisme de l'intervalle se développe à son tour dans ce nouveau paysage, tout particulièrement

10. « Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten », Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin 4, 1957, p. 5-48.

chez Philolaos, qui fait l'objet du troisième chapitre de cette seconde partie. Dans l'intervalle, la limite et l'infini échangent en permanence leurs positions et l'unité est désormais ce qui constitue les différences en unités commensurables. L'infini pythagoricien vit une dernière transformation avec Archytas et Platon, en étant réduit à n'être qu'un incommensurable. C'est un détour par l'étude de la notion d'intervalle chez Platon et Aristote (dans le chapitre deuxième de la seconde partie) qui ouvre la voie à une reconstruction d'une autre pensée de l'intervalle offrant la possibilité d'une dialectique plus profonde entre limite et illimité, en vertu de la « loi de transitivité de l'infini et de la limite ».

Il y a trois penseurs que l'on pourrait tout particulièrement situer à la jointure des deux blocs, de l'infini harmonique ou de l'infini des contraires relatifs, auxquels les deux parties de l'ouvrage sont respectivement consacrées : Anaximandre, Parménide et Anaxagore sont trois gonds où les deux pans s'articulent. On a déjà mentionné Parménide, auquel un chapitre de la première partie est consacré. Anaximandre présenterait à la fois une figure de l'harmonie homérique dans son *apeiron*, mouvement changeant de la vie, et un nouveau rapport de l'infini et de la limite, dans la mesure où l'infini d'Anaximandre est pourvoyeur de limite : la discrimination produit les *kosmoi*, qui correspondent à une autre idée de l'harmonie, bornée. Un dernier chapitre de la seconde partie suit « l'harmonie sans limite » d'Anaxagore : si ce dernier poursuit la réflexion sur l'infini conçu comme excès et défaut, l'A. trouve dans les images scénographiques utilisées pour décrire l'infini la projection d'un abîme où les limites en viennent à se confondre d'une manière qui communique encore avec l'ancienne harmonie.

On laissera à chaque spécialiste le soin de mettre à l'épreuve la lecture de chacun des corpus particuliers et la méthodologie à chaque fois déployée dans des lectures souvent suggestives et parfois spéculatives – de ce point de vue, la prudence de l'étude de FW peut sembler imposer le garde-fou nécessaire de l'étude philologique patiente et complète de chaque terme avant de se saisir des structures. Les structures sont pourtant un fil tout aussi ferme à suivre en lui-même, et stimulent en retour l'étude des mots et l'inscrive dans un réseau de sens plus riche. Dans le vaste chantier ouvert par ces deux ouvrages stimulants, le fil des mots et celui des structures sont les deux voies fondamentales dont la complémentarité doit être éprouvée plus avant. D'un côté, il s'agit d'ouvrir une étude concentrée sur les occurrences d'un terme au réseau des images, des concepts et des causalités où il s'inscrit. De l'autre, il s'agit de savoir si on peut davantage accompagner une étude structurelle du suivi systématique des occurrences, et surtout d'une exploration systématique des corpus : en dehors d'Homère, l'étude structurelle menée par AGW se concentre avant tout – mais non exhaustivement (les atomistes, par exemple, sont laissés de côté) – sur les corpus philosophiques (et la poésie didactique habituellement fréquentée par les philosophes, ainsi Hésiode), alors que l'hypothèse du schématisme doit pouvoir être confortée à travers tous les discours. Mais il s'agit là d'horizons qui commence à dépasser les limites d'un seul ouvrage, voir d'une seule vie – c'est peut-être à des chantiers collectifs que de tels hypothèses ouvrent nécessairement.

Arnaud Macé

*Études platoniciennes VI*

*Commentaires aux dialogues de Platon*

Katharina Waak-Erdmann, *Die Demiurgen bei Platon und ihre Technai*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, 280 p.

Questo volume, che rappresenta la rielaborazione di una dissertazione di dottorato, intende fornire una ricostruzione sistematica della presenza nei dialoghi platonici delle differenti tipologie di *demiourgoi*, con l'obiettivo finale di proporre una valutazione complessiva del ruolo e del significato che Platone assegna alla figura del demiurgo all'interno del suo progetto filosofico-politico.

L'autrice premette all'analisi sistematica dei passi in cui compaiono riferimenti ai differenti demiurghi, una panoramica delle interpretazioni relative al ruolo della *technè* in Platone maturate nel corso dell'ultimo secolo e anche oltre (pp. 10-17), dalla quale si segnala però l'assenza di due importanti contributi in lingua italiana, cioè la celebre monografia di G. Cambiano, *Platone e le tecniche* (Torino 1971, II ed.: Bari 1991) e la raccolta di saggi di M. Vegetti, *La medicina in Platone* (Venezia 1995).

Il punto di partenza della ricerca della Waak-Erdmann viene sostanzialmente fissato nell'elenco delle diverse professioni e delle differenti tipologie di esperti che Socrate nel I libro della *Repubblica* propone a Polemarco e Cefalo nel tentativo di circoscrivere l'ambito di competenza del possessore della giustizia (*Resp.* I 332 C-334 B). Si tratta del medico, del cuoco, dell'agricoltore, del pilota di nave, del calzolaio, del muratore, del giocatore di *petteia*, del militare, e di altri ancora (pp. 17-18). L'autrice imposta la parte più ampia e importante della ricerca proprio a partire dall'elenco fornito in questo testo, e propone di classificare le diverse *technai* e i *demiourgoi* che ad esse presiedono sulla base del tipo di esigenza alla quale queste competenze professionali forniscono una risposta, distinguendo cioè se tale esigenza riguardi le necessità fisiche fondamentali (nutrimento e cura del corpo), la protezione del corpo stesso, la cura dell'anima e in generale la sfera della formazione e dell'educazione, la mobilità, sia per terra che per mare, l'allevamento degli animali, la fabbricazione di utensili, l'ambito del divertimento, e poi naturalmente la sfera legislativa connessa all'esercizio del potere. Il quadro che emerge appare davvero ricco e fa di questo volume uno strumento estremamente utile per le future ricerche sul pensiero platonico.

Il vocabolo *demiourgos* presenta 170 occorrenze nei dialoghi (che diventano 227 se si calcolano anche i derivati nominali e verbali), come si evince dalla tabella di pp. 23-26. Il significato del termine *demiourgos* comporta un riferimento all'ambito dell'attività (*ergon*) pubblica (*demos*), ossia a un tipo di competenza che presenta una qualche forma di utilità sociale. Nel complesso questo aspetto trova, secondo l'autrice, ampia conferma anche nell'uso platonico; anzi, una delle tesi principali di questa monografia consiste proprio nella proposta di assegnare a Platone, in polemica con il giudizio abbastanza consolidato nella letteratura critica, una valutazione decisamente positiva dell'attività demiurgica. In effetti, non mancano evidenze macroscopiche in favore di questa rivalutazione del ruolo della demiurgia platonica, a cominciare dalla circostanza che nel *Timeo* l'appellativo di "demiurgo" viene addirittura assegnato alla divinità responsabile della generazione

dell'universo, e poi anche alle divinità minori (pp. 46-54). Ma non è questo l'unico argomento che viene portato in favore dell'attribuzione a Platone di un giudizio positivo sulle tecniche: nel libro XI delle *Leggi* l'Ateniese ricorda che il *genos demiourgon*, ossia la classe dei demiurghi, è sacro a Efesto e Atena (920 D), mentre in *Charm.* 173 C le competenze tecnico-demiurgiche del medico, del calzolaio, del tessitore e del pilota vengono equiparate a vere e proprie *epistemai*, senza considerare, inoltre, che nel IV libro della *Repubblica* gli stessi *phulakes*, cioè i guardiani della *kallipolis*, sono esplicitamente definiti come *aristoi demiourgoi tou heauton ergou*, ossia i migliori artigiani della propria attività (421 C), e che poi nel VI libro del filosofo si dice che è *demiourgos* di temperanza, giustizia e di tutta quanta la virtù pubblica (500 D).

La difficoltà più consistente che sembra incontrare la rivalutazione della figura del demiurgo proposta in questo libro è probabilmente rappresentata dalla collocazione che spetta al demiurgo all'interno della gerarchia delle differenti forme di incarnazione cui sono sottoposte le anime in base alla legge di Adrastea, ossia in base alla qualità della visione del mondo delle idee nel grande mito metacosmico esposto nel *Fedro*. Qui, come è noto, la vita dell'artigiano, insieme a quella dell'agricoltore, occupa il settimo posto, ed è seguita solo dal sofista e dal tiranno (*Phaedr.* 248 C-E). Secondo l'autrice, però, questa collocazione non comporta una valutazione negativa, dal momento che il numero 7, come anche il numero 12, riveste in Platone (come in una parte della tradizione numerologica dalla quale il filosofo dipende) un significato assolutamente positivo, e rimanda al motivo della completezza dell'universo («die Sieben ist ein Sinnbild für die Vollkommenheit des Universums und so sicherlich auch hier zu verstehen: Solange es um Demiurgen geht – und sie werden ja auf den Stufen 1-7 genannt, ist die Welt in Ordnung», si legge a p. 242). La collocazione del demiurgo esprimerebbe dunque perfezione e completezza, mentre le due ultime figure, il sofista e il tiranno, travalicherebbero la misura e il giusto limite. Si tratta, a mio avviso, di una spiegazione abbastanza debole e complessivamente poco plausibile, anche perché nel *Timeo* il numero 7 è collegato ai pianeti, i quali rappresentano una parte (e per di più quella errante e in qualche misura disordinata) del tutto, e non la totalità organica dell'universo.

L'esposizione delle differenti figure di demiurgo è articolata, come detto, in base alla tipologia di attività svolta. L'autrice si concentra così in primo luogo su coloro che si occupano del corpo e in particolare dell'acquisizione e del mantenimento della salute (medici e cuochi, che vengono avvicinati anche in virtù della natura dietetica della medicina platonica); seguono poi le attività connesse alla produzione alimentare, dunque l'agricoltura e l'irrigazione (pp. 69-73), e la caccia, la pesca e la pastorizia (pp. 74-81). Tra le discipline finalizzate alla cura dell'anima vengono menzionate e analizzate, oltre alla ginnastica, la musica (pp. 87-95), la grammatica (pp. 95-99), e l'insieme delle scienze matematiche, alle quali Platone attribuisce un'importanza decisiva in vista della formazione dialettica (pp. 99-108). L'autrice si concentra poi su una serie di competenze artigianali legate alla produzione, alla vendita e all'uso di beni connessi alla sfera dell'abbigliamento; in questo contesto vengono esaminate figure come quelle del calzolaio, del sarto, del conciatore (pp.

108-21); seguono poi gli artigiani che operano nel campo dell'edilizia, della falegnameria, della costruzione di navi e della metallurgia. L'importanza che Platone ha assegnato al commercio e al traffico (che vengono menzionati anche all'interno delle professioni presenti nelle forme primordiali di organizzazione sociale e di divisione del lavoro) ha giustamente indotto l'autrice a dedicare una certa attenzione all'approfondimento delle figure professionali collegate a queste mansioni (pp. 158-65).

Da ultimo vengono prese in esame le competenze connesse alla guida dello stato e in genere le professioni che attengono alla sfera politica. Accanto alla *techne basileutike* (*Pol.* 308 E), alla quale spetta naturalmente il rango più alto, vengono esaminate anche la retorica (pp. 186-91), l'amministrazione della giustizia (pp. 191-97), l'arte dei custodi e dei militari (pp. 197-209), e perfino la tecnica connessa alle pratiche religiose, di cui i sacerdoti sono i depositari (pp. 209-15). Questa sezione è chiusa da un'approfondita trattazione delle tecniche che presiedono alle attività artistiche e ai giochi veri e propri (pp. 215-26), la cui importanza dipende, secondo l'autrice, dalla circostanza che Platone equipara la vita e la stessa filosofia a un gioco (*paidia*), di cui occorre rispettare le regole e i limiti.

Al termine di questa ampia rassegna delle tecniche e degli specialisti che le esercitano (corredata anche da illustrazioni molto belle), non poteva mancare un esame dettagliato della figura del filosofo (pp. 227-46), al quale Platone assegna, come detto, l'appellativo di demiurgo (*Resp.* VI 500 D). Sulla base dell'affermazione di *Pol.* 308 E, l'autrice richiama l'identità tra *episteme politike* e *techne basileutike*; inoltre sottolinea la natura meta-teorica del sapere filosofico-politico, il quale non si identifica con nessuna delle altre tecniche (altrimenti rischierebbe di giustificare l'accusa al filosofo di praticare la *polupragmosune*), ma rappresenta una competenza di meta-livello (*die Spezialisierung zum Philosophen muss also auf einer Metaebene über die Spezialisierung zu irgendeiner anderen Techne hinausgehen*, p. 229), in qualche modo collegata alla capacità di servirsi delle acquisizioni delle altre tecniche in vista del bene. Viene infine sottolineata, soprattutto sulla base di alcune celebri affermazioni contenute nella *Lettera VII*, l'importanza della dotazione naturale rispetto al possesso di una determinata competenza disciplinare, prima fra tutte quella dialettico-filosofica (sintomatica l'affermazione di p. 263: «Platons *techne*-Verständnis bezeichnet also nicht jeden erlernbaren Beruf mit *techne*»).

Nel riassumere e valutare i risultati di questa ricerca (pp. 261-69), l'autrice ribadisce il giudizio complessivamente positivo che Platone manifesta nei confronti delle attività tecniche e dei demiurghi che ad esse presiedono. Inoltre richiama la funzione paradigmatica assunta nei dialoghi dal motivo del *gioco*, che fornisce il modello di un ambito caratterizzato da regole, da competenze e soprattutto dall'esigenza che gli esperti (cioè i demiurghi) articolino il loro sapere non oltrepassando i limiti e le regole del gioco.

Franco Ferrari

Naomi Reshotko, *Socratic Virtue. Making the Best of the Neither-Good-Nor-Bad*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. xiv, 204 p.

Partant du présupposé que Socrate n'est pas le simple porte-parole de Platon mais un philosophe à part entière dont Platon expose les thèses dans les premiers dialogues, Naomi Reshotko entend montrer que sa doctrine éthique est cohérente, sans qu'il soit besoin d'en donner une lecture kantienne – l'auteur ne cite pas les auteurs de ce genre de lecture, qu'elle juge néanmoins suffisamment prégnante pour qu'il s'impose de montrer qu'elle ne contribue qu'à affaiblir et à dénaturer cette philosophie du Socrate historique. Elle entend ainsi situer l'éthique socratique dans l'histoire de la philosophie morale, en montrant qu'elle n'isole pas le bien en soi des autres types de bien, qu'elle n'est pas prescriptive et ne s'appuie pas sur des principes transcendants. Elle aide l'homme à s'accomplir lui-même en éclairant le rapport entre la connaissance et le bonheur, fin ultime de la vie éthique dont les vertus sont le moyen.

Le livre comprend trois parties. La première, « La théorie socratique de la motivation », s'inscrit dans la lignée des analyses de Terry Penner. Naomi Reshotko y analyse la thèse de Socrate selon laquelle tout désir est désir du bien. Contre ceux qui, pour sauver Socrate d'un paradoxe intenable, lui ont prêté la distinction entre le bien effectif et ce qui est pensé comme bon par le sujet, elle montre les présupposés phénoménologiques de cette interprétation qui voit dans le désir un verbe d'intention, l'objet du désir étant toujours ce que le sujet se représente être tel. À quoi elle oppose la distinction plus classique entre le bien réel et le bien apparent telle qu'on la trouve selon elle dans le *Gorgias*, et qui est le fondement de « l'intellectualisme socratique » qu'elle reprend à son compte : personne ne saurait viser autre chose que ce qui lui paraît bon. Il en résulte que les désirs irrationnels n'existent pas, et que ce qui se passe pour faiblesse de la volonté n'est en réalité que le résultat de l'ignorance, d'une défaillance dans la conception du bien.

Dans la deuxième partie de l'ouvrage, « La valeur selon Socrate », Naomi Reshotko identifie l'unique bien socratique comme étant le bonheur, le mal comme étant le malheur : tout le reste relève de la catégorie intermédiaire de ce qui n'est ni bon ni mauvais en soi, mais qui peut être bon ou mauvais selon les circonstances. Quelle place occupe alors la vertu dans ce schéma ? Si elle peut difficilement être rangée dans la dernière catégorie, elle ne s'identifie toutefois pas au bonheur : le bonheur est un bien inconditionnel et auto-engendré, tandis que la vertu est un bien inconditionnel mais engendré par quelque chose d'extérieur, c'est-à-dire par la fin qu'elle vise. Ce qui n'est ni bon ni mauvais est un bien ou un mal conditionnel, et est engendré de l'extérieur.

Enfin, la dernière partie de l'ouvrage se penche sur « Les rapports de la vertu et du bonheur ». Selon l'auteur, la vertu n'est ni logiquement nécessaire au bonheur, ni suffisante pour l'atteindre. Le rapport entre bonheur et vertu n'est pas de l'ordre d'un lien conceptuel nécessaire : c'est un lien contingent, ce qui n'ôte rien au fait que la vertu est indispensable au bonheur. Conçue comme connaissance de ce qui est bon pour soi, elle permet au sujet d'éclairer les conditions de son action et de maîtriser les événements qui lui arrivent. Elle est, en somme, connaissance des moyens en vue du bonheur. Le plaisir a aussi toute sa place dans ce rapport

entre vertu et bonheur, sans s'identifier ni à l'un ni à l'autre. Le bonheur comporte un plaisir qui n'est pas sensuel mais « modal », c'est-à-dire qu'il est un aspect du bonheur sans en être le cœur. Contre les interprétations qui identifient vertu, bonheur et plaisir dans l'éthique socratique, Naomi Reshotko s'attache à montrer que ces trois termes sont unis par des rapports de causalité, sans être logiquement dépendants les uns des autres.

Le dernier chapitre, en écho à l'introduction, montre que la tripartition entre ce qui est bon, mauvais, et ni bon ni mauvais, permet de dépasser les limites du relativisme et de l'universalisme éthiques, et de se défaire des interprétations d'inspiration kantienne qui ont pesé sur la compréhension des thèses socratiques telles que Platon les présente.

Si, comme souvent à propos de Platon, les analyses de certains passages des dialogues sont discutables en raison des présupposés de lecture qui les sous-tendent, la mise en perspective des thèses prêtées à Socrate au regard du kantisme rend cet ouvrage instructif et utile.

Étienne Helmer

### *Sur un dialogue en particulier*

Margarete Lünstroth, «*Teilhaben*» und «*Erleiden*» in Platons Parmenides. *Untersuchungen zum Gebrauch von μετέχειν und πάσχειν*, Göttingen, Edition Ruprecht «Vertumnus. Berliner Beiträge zur Klassischen Philologie und zu ihren Nachbargebieten, Bd. 6», 2008, 198 p.

Questa monografia (in origine una dissertazione presentata presso l'Università di Göttingen) si propone l'obiettivo di fornire un'interpretazione complessiva del *Parmenide* platonico a partire dalle nozioni di “partecipare” (*metechein*) e “patire” o “subire” (*paschein*), le quali, pur possedendo un significato leggermente diverso (p. 89), appartengono alla medesima area semantica, e assumono una funzione strettamente collegata (per es. p. 92 ss., e p. 95 dove si legge che «*tauton paschein mit tautou metechein gleichzusetzen ist*»). Questa prospettiva di analisi consentirebbe di pervenire a un'interpretazione complessivamente unitaria del *Parmenide*, e in particolare permetterebbe di stabilire una connessione significativa tra la prima parte del dialogo, dedicata alla presentazione della versione socratica della teoria delle idee e alle obiezioni formulate contro tale versione da Parmenide, e la seconda, in cui viene esposto un complesso (e quasi incomprensibile) esercizio (*gymnasia*) dialettico, incentrato intorno all'uno (*to hen*), di cui si ipotizza sia l'essere sia il non essere, e alle conseguenze derivanti tanto per l'uno quanto per “gli altri dall'uno” (*ta alla tou henos*) in entrambi i casi, cioè sia nell'ipotesi affermativa (essere) che in quella negativa (non essere).

Lo studio si articola in cinque capitoli: il primo è introduttivo ed esamina la natura e il significato delle obiezioni avanzate da Parmenide contro la concezione delle idee proposta da Socrate; il secondo è dedicato al celebre intermezzo metodologico (135C-136C), in cui vengono stabiliti l'oggetto, lo scopo, il carattere

e la struttura della *gymnasia* che occupa la seconda parte del dialogo; il terzo capitolo si propone di esaminare le nozioni di “partecipare” (*Teilhaben*) e “patire” (*Erleiden*), e di precisarne la funzione nell’ambito delle relazioni tra le forme intelligibili; nel quarto capitolo l’autrice cerca di ricostruire le differenti modalità in cui si articola la partecipazione nell’ambito della *gymnasia*; infine, nel quinto capitolo vengono ricavate le conseguenze delle analisi proposte dal punto di vista dell’interpretazione complessiva del dialogo.

La principale tesi della Lünstroth consiste nell’invito a servirsi della definizione di “essere” esposta e discussa nel *Sofista* al fine di comprendere le nozioni di *metehein* e *paschein* presenti nel *Parmenide*. Come è noto, in *Soph.* 247D-E lo Straniero di Elea propone di attribuire piena consistenza ontologica (*ontos einai*) solo «a ciò che possiede la capacità di produrre un qualunque effetto o di subirlo» (*dynamis eit’ eis to poiein heteron hotioun ... eit’ eis to pathein*), e sembra circoscrivere in questo modo l’essere alle sole idee, vale a dire al solo mondo intelligibile. Secondo l’autrice, dal momento che l’essere è definito sulla base di questa *Fähigkeit zum Erleiden und Wirken* (ossia di *paschein* e *poiein*) e il non essere risulta privo di questa capacità, solo le idee possono legittimamente ambire alla qualifica di “essere”.

Come è noto, nel *Sofista* l’aspetto passivo della *dynamis* ontologica rinvia al fatto che le idee vengono conosciute, subendo in qualche misura un movimento. Ciò significa che l’essere ha anche a che fare con la conoscibilità, dal momento che solo ciò che è (e dunque possiede la capacità di agire e di patire) può venire conosciuto. Dal momento poi che nel *Sofista* la *dynamis tou poiein kai paschein* trova espressione primariamente nell’ambito della interconnessione dei generi, profilandosi dunque in termini di *dynamis koinonias*, sembra naturale concludere che il carattere costitutivo dell’essere sia rappresentato dalla struttura partecipativa, e che dall’esistenza di una tale struttura dipenda in ultima istanza la stessa conoscibilità dell’essere. Sulla base di un simile argomento la Lünstroth arriva a sostenere numerose volte che senza *dynamis koinonias* non c’è partecipazione, e senza partecipazione non c’è definibilità ontologica e dunque neppure conoscibilità.

Come si dirà meglio più avanti, le prime due serie deduttive della *gymnasia*, solitamente (anche dall’autrice) ma impropriamente chiamate “ipotesi”, esprimono proprio le due condizioni opposte, ossia l’assoluta irrelatezza dell’uno, che ne determina anche l’assoluta inconoscibilità (la cosiddetta prima ipotesi: 137C-142A), e la partecipazione dell’uno all’essere, da cui dipende la sua piena conoscibilità (la seconda ipotesi: 142B-155E). La tesi della Lünstroth è dunque che solo le idee siano in possesso di questa capacità, e che solo esse possano venire considerati *onta* (p. 105).

Tutto ciò significa che, secondo l’autrice, alla seconda parte del *Parmenide*, ossia all’esercizio dialettico, sia possibile attribuire un referente preciso e determinato, costituito appunto dalle idee, dal momento che i *pathe*, ossia le determinazioni che vengono attribuite o sottratte di volta in volta (all’uno e agli altri) nel corso della *gymnasia*, non sono altro che *eide* (p. 88). Questa constatazione consente dunque all’autrice di pervenire alla conclusione che il *Parmenide* costituisce non solo un dialogo sostanzialmente unitario, dal momento che esso tratta sia nella prima parte che nella seconda delle forme intelligibili, ma anche costruttivo, poiché la *gymnasia* consente di avviare a soluzione le aporie rilevate da Parmenide nel corso

della sua discussione con Socrate (le aporie riprese e risolte nell'esercizio sarebbero, secondo la Lünstroth, quella relativa alla divisione dell'*eidos*, in 142D-143A e 144C-E; la questione della partecipazione a idee che comportano estensione, in 149D-150D; il problema dell'auto-predicazione, in 141 E e 142D; la questione dell'ordinamento della relazione di somiglianza, in 139E-140A; e infine il motivo della conoscibilità delle idee, in 142A, 155D-E e 160D). Per la Lünstroth, infine, il *Parmenide* può venire considerato anche come la testimonianza della transizione (p. 20) che avrebbe condotto Platone da una concezione in cui le idee vengono analizzate quasi esclusivamente in rapporto alle cose sensibili (nella prima parte) a un tipo di riflessione nella quale esse sono indagate unicamente dal punto di vista delle loro reciproche relazioni di partecipazione e non partecipazione (nell'ambito della *gymnasia*).

Nel capitolo introduttivo l'autrice esamina in maniera piuttosto rapida le aporie e le obiezioni che Parmenide solleva contro la concezione delle idee esposta da Socrate. Si tratta per la Lünstroth di obiezioni serie e fondate, in grado almeno potenzialmente di rappresentare un pericolo per la concezione platonica. La ricostruzione dei due argomenti che conducono a un regresso e che spesso gli interpreti considerano come due differenti versioni del cosiddetto argomento del "terzo uomo", non manca di originalità. L'autrice sostiene, a proposito del primo argomento (132A-B), che esso non si riferisce primariamente al problema dell'auto-predicazione, ma intende dimostrare come l'assunzione di un metodo induttivo (inadatto alle idee) conduca a un'incontrollata proliferazione di *eide* (pp. 42-52). La seconda versione del regresso (132D-133A) si fonda sulla circolarità che si determina tra partecipazione (*methexis*) e somiglianza (*homoioiotes*), e si propone di dimostrare quanto risulti illegittimo pretendere di fondare la relazione di partecipazione su quella di somiglianza, dal momento che quest'ultima rinvia in ultima analisi proprio alla partecipazione (pp. 54-58).

Nel complesso l'autrice attribuisce una certa consistenza teorica alle obiezioni di Parmenide. Si tratta di una prospettiva che reputo del tutto errata, la quale rischia di condurre a grossolani fraintendimenti delle stesse intenzioni di Platone. Non credo che si possa ragionevolmente sostenere, ad esempio, che il celebre dilemma della partecipazione (131 A-E) rispecchi (in particolare nel suo esito aporetico) un punto di vista attribuibile in qualche modo all'autore del dialogo (qui l'autrice considera sostanzialmente irrilevante la via d'uscita suggerita da Socrate in 131B, con l'invito a equiparare la presenza dell'*eidos* a quella del giorno: p. 37 ss.), oppure che la somiglianza e la separazione siano per Platone relazioni simmetriche (e dunque in qualche misura convertibili), come invece ritiene Parmenide e con lui la Lünstroth. Solo a proposito dell'argomento relativo alla presunta inconoscibilità delle idee (133B-135B) l'autrice riconosce che esso presuppone il rifiuto della celebre concezione (ampiamente attestata in dialoghi quali il *Fedone* e la *Repubblica*) dell'affinità (*syngeneia*) tra l'anima dell'uomo e le idee e dunque del conseguente assunto che queste ultime non sono del tutto eterogenee e perciò inconoscibili per l'uomo.

In realtà uno dei limiti di questo studio risiede, a mio avviso, proprio nell'eccessivo appiattimento dell'autrice sul punto di vista di Parmenide, il quale assume sia nella prima parte del dialogo che nella seconda un atteggiamento teorico sostanzialmente estraneo alla filosofia platonica (si tratta, come ha mostrato Samuel Scolnicov, di

un'ontologia omogenea, una *Single-World Ontology*, che tende a concepire le idee come se fossero ontologicamente e logicamente simili alle cose sensibili).

Bisogna però riconoscere che, nonostante l'errata attribuzione a Parmenide del ruolo di portavoce del punto di vista di Platone, le analisi della Lünstroth non mancano di interesse e profondità, soprattutto nell'esame che conduce di alcuni importanti passi contenuti nella *gymnasia* (lascia invece perplessi la riproposizione della nota, e apparentemente ormai accantonata, tesi secondo la quale le "ipotesi" sarebbero nove e non otto, dal momento che la celebre trattazione dell'istante in 155E-157B costituirebbe una sezione autonoma, indipendente dalla seconda serie di deduzioni: pp. 78-82).

Lo schema generale della *gymnasia* viene fornito a p. 79 ss.; l'autrice osserva, con una felice intuizione, che lo sviluppo dell'esercizio di Parmenide risulti molto più coerente di quanto non appaia a prima vista, perché, se è vero che solo nella prima serie di deduzioni vengono presentati tutti i *pathe* (dalla partecipazione ai quali l'uno viene escluso) mentre nelle altre il catalogo risulta largamente incompleto, è altrettanto vero che l'elenco delle determinazioni di volta in volta assenti può venire facilmente ricavato dal lettore in base alla constatazione che i *pathe* si implicano gli uni con gli altri (p. 82) e all'osservazione (indubbiamente brillante) che essi possono venire divisi in tre gruppi fondamentali, relativi alle coppie movimento-quiete (parte e tutto, figura, essere in un luogo) e identico-diverso (simile e dissimile), e all'essere (più giovane e più vecchio), in modo che, l'attribuzione o la negazione nell'ambito delle altre ipotesi dei *pathe* principali (che corrispondono ai *megista gene* del *Sofista*) comporti l'attribuzione o la negazione anche di quelli ad essi correlati.

Per la prima parte dell'esercizio lo schema proposto dalla Lünstroth presenta la seguente articolazione: nella prima serie di deduzioni (137C-142A) si indagano le conseguenze (*ta symbainonta*) che interessano l'uno considerato in rapporto a se stesso (*pros heauto*) partendo dall'assunto che esso non è molti; nella seconda (142B-155E) vengono indagate le conseguenze che riguardano l'uno considerato in rapporto alle altre cose (*pros ta alla*) nel caso in cui si assuma che esso partecipi dell'essere (*ousia*). Come è noto, nel primo caso all'uno vengono negati tutti i *pathe*, ossia tutte le qualificazioni, mentre nel secondo caso tali *pathe* vengono ammessi. La terza serie deduttiva esamina le conseguenze che derivano per l'uno considerato *pros tas metabolas* (ossia né in rapporto a se stesso né in rapporto alle altre cose), partendo dall'assunto che esso in un certo tempo partecipi dell'essere mentre in un altro cessa di parteciparne (come detto, questa ipotesi possiede per l'autrice uno statuto autonomo). La quarta serie di deduzione concerne gli altri dall'uno (*ta alla*) considerati in rapporto all'uno (*pros hen*) nell'ipotesi che essi partecipino dell'uno; la quinta serie, infine, indaga le conseguenze per gli altri considerati *pros heauta* (ossia *choris henos*). La quarta e la quinta serie confermano i risultati delle prime due deduzioni, dal momento che agli altri spettano tutti i *pathe* nel caso in cui vengono considerati in rapporto all'uno (al quale partecipano), mentre essi risultano del tutto privi di qualificazioni nel caso in cui vengano considerati in rapporto solo a se stessi, ossia senza relazione di partecipazione con l'uno.

Secondo la Lünstroth i *pathe* attraverso i quali si articola la *dynamis tou poiein kai paschein* dell'essere sono i *megista gene* descritti nel *Sofista*, ai quali si aggiunge l'uno. Il possesso e la mancanza di tali determinazioni stabilisce l'appartenenza

o meno di un'entità alla sfera dell'essere. Questo significa che l'uno della prima ipotesi, cioè l'uno considerato *pros heauto* e del quale si ipotizza che non è molti, si colloca in qualche modo *epekeina tes ousias*, cioè al di là dell'ambito ontologico (p. 145). Viceversa la seconda ipotesi indaga la natura dell'uno che partecipa dell'essere, ossia dell'uno al quale spetta la pienezza ontologica determinata dalla partecipazione ai generi sommi. L'uno che è risulta definibile (dal momento che possiede predicati) e dunque anche conoscibile.

Lo studio della Lünstroth è ricco di buone osservazioni e di suggerimenti interpretativi non privi di profondità. Interessante mi pare l'argomento con il quale l'autrice attribuisce a Platone il rifiuto nella prima ipotesi dell'auto-predicazione; esso si fonda sull'applicazione del principio di non-contraddizione, il quale stabilisce che non è possibile assegnare alla stessa cosa due stati contrapposti; dal momento che "partecipare" ed "essere partecipato", equivalenti rispettivamente alla condizione passiva (*metechein = paschein*) e attiva (un ente che viene partecipato trasmette il proprio carattere e dunque corrisponde a un *poioun*), risultano contrari, una stessa cosa non può partecipare di sé a meno che essa non sia in possesso di parti, in modo tale che la parte "partecipante" sia diversa dalla parte "partecipata"; tuttavia, dal momento che l'uno della prima serie deduttiva non possiede parti (è per ipotesi "non molti", e dunque privo di parti), per esso non può darsi auto-partecipazione o auto-predicazione (pp. 105-14).

Anche la distinzione tra *metechein tinon* e *physei einai*, ossia tra "essere X" in virtù della partecipazione a X ed "essere X" in virtù di se stesso (pp. 129-36), sebbene fosse già stata evidenziata dalla critica, appare indubbiamente convincente, e consente di risolvere alcune delle difficoltà nelle quali si imbatte il lettore della *gymnasia*. Non c'è dubbio, comunque, che uno dei più felici suggerimenti contenuti in questa monografia consista nella proposta di concepire l'evento della partecipazione a partire dalle nozioni di *poiein* e *paschein*, separando tale evento in due punti di vista, quello attivo (dell'*eidos* che trasmette la propria qualità e viene perciò esemplificato, assumendo così la funzione di *to poioun*) e quello passivo (dell'*eidos* che partecipa a un carattere, assumendo in questo modo il ruolo di *to paschon*).

Si tratta dunque di uno studio non privo di pregi, che proprio per questo avrebbe meritato maggiore attenzione nella stesura della bibliografia finale, la quale appare francamente esigua (tra le tante assenze si segnala quella del commento di K. Sayre, *Parmenides' Lesson: Translation and Explication of Plato's 'Parmenides'*, Notre Dame 1996) e piuttosto confusa (per es. il riferimento a E. Berti, *Platone e l'ontologia: il 'Parmenide' e il 'Sofista'* è in realtà il titolo del volume a cura di M. Bianchetti e E.S. Storace, nel quale si trova il saggio di Berti, dal titolo *Elementi di ontologia nel 'Parmenide' e nel 'Sofista'*).

Franco Ferrari

Ambuel, David, *Image and paradigm in Plato's Sophist*. Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens 2007. xvii-279 pp.

Tal como lo demuestran los más de 2300 años de hermenéutica platónica, la interpretación de un diálogo del filósofo ateniense no es tarea simple y el *Sofista*

es uno de los más difíciles y, junto con el *Parménides*, representa una *crux* para los intérpretes. La presente obra intenta recuperar la dimensión metafísica del escrito, apartándose claramente de la visión imperante en la literatura anglosajona en los últimos 40 años. En sus tres primeras partes, el trabajo consiste en una exégesis lineal del diálogo a la que sigue una nueva traducción al inglés en la cuarta parte. El comentario se corresponde con la división habitualmente aceptada de la estructura del escrito. Un apéndice con una crítica a diversas explicaciones contemporáneas, una bibliografía seleccionada y un índice temático cierran el volumen.

A. interpreta el *Sofista* como una obra básicamente metafísica, en la que las cuestiones de lógica y gramática son consideradas en un horizonte metafísico (xiii s.). La ley de no contradicción es una ley no sólo lógica, sino también una ley del ser. Tres son los puntos principales que destaca: (a) Es un diálogo aporético con la estructura de reducción al absurdo y cuyas conclusiones en la parte final se derivan directamente de supuestos que se mostraron insostenibles en la parte central. (b) Es una crítica a la posición del eleatismo que (c) pone en evidencia la necesidad de diferenciar desde el punto de vista ontológico entre paradigma e imagen, el fundamento de la teoría de la participación. Según A., la crítica al eleatismo muestra que la posición de éste, al hacer posible sólo la definición por negación, impide la comprensión de la esencia y legitima la sofística (xv). Como puede deducirse del resumen de las principales hipótesis del trabajo, A., en oposición a la mayoría de los estudiosos, sostiene que el extranjero de Elea no representa la posición de Platón (xvii). Contrariamente a lo que suele suceder en los trabajos en inglés, A. ofrece una interpretación del diálogo no basada en una supuesta evolución del pensamiento platónico y que intenta explicar las dificultades a través de la comparación con otras obras, especialmente la *República*, el *Teeteto* y el *Parménides*.

Las tres partes del estudio introductorio están organizadas según la disposición de problemas que Platón adoptó en el diálogo. Las paráfrasis de los distintos pasajes, en ocasiones demasiado largas, van acompañadas de apartados interpretativos. La primera parte (1-64) abarca desde el inicio del diálogo hasta 233d y tiene como tema central el problema de la división (διαίρεσις). A. defiende la obvia importancia de la diéresis en la dialéctica platónica que ha sido repetidamente puesta en duda en los trabajos en lengua inglesa (cf., por ejemplo, F. M. Cornford *Plato's theory of knowledge*, Londres, 1937, o St. Rosen *Plato's Sophist. The drama of original and image*, New Haven-London, 1983). No obstante, la aplicación que se realiza en el *Sofista* se aparta, según A. de la descripción hecha en los libros centrales de la *República*, lo que justificaría el carácter aporético que atribuye al diálogo. El método que aplica el extranjero de Elea carece de dos requisitos fundamentales de la dialéctica platónica: la recolección (*synagôgê*) y, en el caso de la división, de las articulaciones naturales que debe llevar la distinción de las diferentes especies hasta arribar al *atomon eidos* (33-39). Esta última característica metodológica que A. descubre en un análisis arbitrario de las dicotomías presentes en la diéresis del pescador (*Soph.* 219a-221c), lo lleva a concluir que es el producto de la negación de la esencia como categoría ontológica (40). La consecuencia inmediata es la carencia del requisito de completitud, e. d. del descubrimiento del *atomon eidos*, lo que convierte en infinito el proceso de división ("Once relation to essence is set aside, divisibility is infinite", 41).

A partir de estas premisas, A. concluye que la diéresis utilizada por el extranjero de Elea se aproxima a la de Espeusipo que posibilita sólo una definición negativa, lo que hace desaparecer la distinción entre sustancia y accidente (12s., 28s. *et passim*). Esta posición se basaría en la lógica eleática que diferencia sólo entre “ser” y “no ser” (39, 41), lo que haría imposible llegar a una definición positiva y que el diálogo no pueda distinguir de manera consecuente la diferencia entre sofística y filosofía. El análisis de A. adolece de una debilidad fundamental en su aceptación del carácter platónico de la *diairesis* del *Político*, ya que el método, si uno lo analiza objetivamente a partir de las premisas platónicas y no a partir de preconceptos sobre lo que debe o puede ser, son idénticos. Es poco probable que un diálogo que continúa dramáticamente al *Sofista* con el mismo interlocutor principal Platón le hubiera hecho en un caso aplicar un método correcto y en otro una versión incorrecta del mismo método. El mismo A. debe reconocer esta obviedad, aunque sea en una nota (55: n. 67). Sin embargo, esto no lo lleva a una reflexión sobre su hipótesis, sino que extrae una conclusión extravagante, ya que afirma que “quizás” estas divisiones también sean erróneas, lo que no le impide hacer de *Pol.* 287c la base de su crítica a las divisiones del *Sofista*. Es imposible internarse aquí en los diferentes errores de bulto que comete A. en su análisis. Baste señalar dos aspectos que creo centrales, primero que no es cierto que el método de división del *Sofista* no presuponga la recolección como segundo o primer momento del movimiento de y hacia el *atomon eidos*, tal como lo demuestran la caracterización de la dialéctica en 253d-e o, incluso, la definición final del sofista (268c-d, *cf.* especialmente *συμπλέξαντες* en 268c6). Como digresión me permito observar que no atino a comprender por qué esa definición puede considerarse negativa. Se necesita realmente una gran imaginación para considerar este final aporético. En segundo lugar, también es falso que en *Pol.* 287c Platón niegue el uso de la dicotomía en la *diairesis*, como sostiene A (especialmente en p. 41, pero lo hace también a menudo). Lo contrario es, más bien, lo verdadero: la dicotomía es siempre la primera opción, pero hay ocasiones en las que no se puede aplicar. Esta es la conclusión a la que lleva una lectura atenta del pasaje. Atribuir el método aplicado, por tanto, a Espeusipo carece de todo fundamento.

La segunda parte (65-124) se ocupa del centro del diálogo (233d-255a). En ella, A. encuentra también otras con el pensamiento auténticamente platónico, en especial la más llamativa, la falta de los diferentes niveles ontológicos de la realidad (80s.), la característica central del pensamiento platónico. La relación entre imagen y paradigma no sería una relación de dependencia, sino de simetría: si el participante se asemeja a la Idea, ésta debe asemejarse al objeto sensible. Es precisamente esta ausencia lo que hace que el concepto mismo de imagen esté en peligro y, con él, la distinción entre apariencia y realidad, entre mundo fenoménico y mundo ideal (*cf.* 97s.). Ser y No-Ser se convierten en conceptos recíprocos en una posición que se torna un punto de unión del eleatismo, el heraclitismo y protagorismo. También en esta parte, A. cae víctima de sus propios prejuicios: convertir la posición del extranjero de Elea en una versión de Espeusipo y en una negación de la doctrina de las Ideas. La aplicación de razonamientos arbitrarios puede encontrarse prácticamente en cada página. A modo de ejemplo, A. considera contrario al pensamiento platónico sostener, como hace el extranjero de Elea que

conocer es una acción y ser conocido una pasión, e. d. que el conocimiento afecta al objeto conocido y que la doctrina platónica del devenir no supone que una roca o un árbol se alteren por ser conocidos, tal como sucede en el *Sofista* (248e). Es obvio que desconoce la teoría platónica de la visión (*Tim.* 67c-68d) y juzga la posición de Platón a partir de su propia concepción de la realidad. A. no demuestra en ningún momento que la posición del extranjero de Elea se diferencie de la de Platón, si aceptamos que los diálogos revelan una concepción del mundo, presupuesto también compartido por A.

La tercera parte de la introducción (127-175), dedicada a la exégesis del final del diálogo, remata las argumentaciones anteriores al sostener que en la posición del extranjero de Elea la noción de comunión (*koinônia*) ocupa el lugar que en el pensamiento platónico tiene la participación (*methexis*). De esa manera desaparece la jerarquía entre las Ideas y se difuma la diferencia entre mundo Ideal y mundo sensible. La concepción de la relación entre Ideas como una relación de mezcla lleva a rechazar la posibilidad de la semejanza y conduce de esa manera a una forma de nominalismo. Todo esto, a pesar de que, insistentemente, el extranjero de Elea utiliza términos como *metechein* y *metalambanein*, como el mismo A. se ve obligado a reconocer (143). No se detiene ahí la errónea interpretación de A. Sus argumentos son incluso contradictorios. Por un lado, considera que el hecho de que no haya una dependencia ontológica entre Ideas y realidad y, por tanto, entre Ideas muestra que la posición del extranjero de Elea no es la de Platón; por otro, niega la posibilidad de participación de unas Ideas en otras en la teoría platónica (151). ¿Qué significa, entonces, el orden jerárquico de las Ideas o qué relación tienen las Ideas con la Idea del Bien, teniendo en cuenta la definición de la dialéctica en *República* VII 534b8-d1 (cf. ἀφελών en b9)? La hermenéutica de A. adolece de un error muy común, suponer que es lo que debía pensar el autor, en vez de atenerse a la realidad textual (cf. el análisis de la definición del no-ser en pp. 152-155, como paradigma). Por ese camino, la crítica alemana del siglo XIX llegó a determinar de manera arbitraria el carácter apócrifo de diálogos centrales para entender el pensamiento platónico. La idea de una evolución surge, en parte, para explicar como un cambio aquello que realmente no se entiende.

La cuarta parte de este libro (179-247) ofrece una nueva traducción del diálogo que es más libre que las presentadas hasta el momento, aunque su claridad no alcanza la adaptación y plasticidad al texto griego que tiene la célebre traducción de Cornford. Desgraciadamente, la consideración de diversas traducciones, incluso en diferentes idiomas, muestra que hay errores que se repiten de generación en generación. En la parte final del trabajo (249-265), la más brillante quizás, A. discute algunas de las interpretaciones fundamentales que han llevado a orientar la interpretación del diálogo y de la filosofía de Platón como una filosofía del lenguaje y no como una verdadera metafísica, si este término puede aplicársele. En ella, A. defiende con excelentes argumentos la inclusión del significado existencial del verbo 'ser' contra la opinión de Owen o la importancia de la distinción ontológica entre modelo y paradigma frente a la exégesis que hace Rosen.

Francisco L. Lisi

*Le législateur et le poète, une interprétation des Lois de Platon*, Létitia Mouze, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2005, 448 p.

Dans son ouvrage *Le législateur et le poète, une interprétation des Lois de Platon*, Létitia Mouze défend la thèse selon laquelle les *Lois* font du poète leur figure centrale, posant ainsi une opposition forte avec la *République* où les poètes sont davantage marginalisés. Contre certaines interprétations<sup>11</sup>, Létitia Mouze montre que c'est, non pas le discours rationnel, mais bien le discours poétique qui se situe à l'horizon de la législation des *Lois*.

Le premier chapitre de son ouvrage (« Les poètes chassés de la cité ») est consacré au contraste interne à la *République* quant au statut des poètes dans la cité idéale de Platon : là où les livres II et III démontrent la dangerosité morale des poètes, excluant ceux dont les œuvres risquent de favoriser chez leurs auditeurs la prolifération des passions, le livre X, sur la base de l'infériorité ontologique, et donc épistémique, de la *mimésis* en général, semble chasser l'ensemble des imitateurs. Ce contraste s'explique, selon Létitia Mouze, par une différence de perspective<sup>12</sup> : si dans les livres II et III il s'agit de sélectionner quels sont les mythes et histoires qu'une âme d'enfant peut écouter sans dommage en vue d'une bonne éducation des affects, dans le livre X il est question de l'éducation des gardiens destinés au pouvoir, et dans ce cas la poésie, parce que sa nature est étrangère à la vérité n'a pas droit de cité. Létitia Mouze approfondit en cela les analyses de Christopher Gill<sup>13</sup>, en montrant que le changement d'attitude de Platon à l'égard des poètes s'explique par la division de l'âme opérée au livre IV qui met en lumière la spécificité de la raison et du savoir, dont les exigences sont fort éloignées de celles de la poésie entachée par le mensonge et l'ignorance. Cette approche semble toutefois gommer ce que les livres III et X de la *République* ont en commun, ce qu'Elizabeth Belfiore a souligné dans son article « A Theory of Imitation in Plato's *Republic* »<sup>14</sup> où elle défend une vision plus complémentaire des livres III et X.

A partir du chapitre II, *Le législateur et le poète*, qui comporte six chapitres, ainsi qu'une annexe consacrée à « la gymnastique dans le livre VII des *Lois* », est entièrement dévolu à une analyse spécifique des *Lois* qui fait fond sur une approche

11. Notamment celle de Christopher Bobonich, « Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws* », *The Classical Quarterly*, 1991, n° 2, p. 365-388

12. Létitia Mouze s'inscrit ainsi dans la ligne interprétative ouverte par R. Collingwood, « Plato's Philosophy of Art », *Mind*, n.s. 34, 1925, p. 163-164, p. 163-164, suivie par A. Nehamas, « Plato on Imitation and Poetry in Republic 10 », dans *Plato on Beauty, Wisdom, and Art*, eds. J. Moravcsik et P. Temko, Totowa, N.J., 1982, p. 47-78.

13. Christopher Gill, « Platon on Falsehood – not Fiction », *Lies and Fiction in Ancient World*, ed. C. Gill et T.P. Wiseman, Exeter, 1993, p. 38-87

14. Elizabeth Belfiore, « A Theory of Imitation in Plato's *Republic* », *Transactions of the American Philological Association* 114, 1984, p. 121-146, p. 122 met en parallèle les passages suivants, au livre X 595a-608b explicite par exemple ce qui est dit au livre III entre 392c-398b ; 393c5-6 et 394b-c sont repris et développés au livre X en 595a2-5. Belfiore se propose de procéder à une classification des types d'imitation, à l'image de ce que fait Platon lui-même dans le *Sophiste*, de manière à mettre en valeur la cohérence de sa conception de l'imitation, à partir des remarques que Platon fait entre 392c-398b au livre III, et 595a-608b au livre X.

non unifiée de la pensée platonicienne, puisque Létitia Mouze développe l'idée selon laquelle les *Lois* sont davantage dévolues à l'éducation des affects que la *République* qui laisse de côté cet aspect de l'éducation, d'où la réhabilitation de la figure du poète qui devient alors « l'interlocuteur privilégié du législateur »<sup>15</sup>. L'homme est en grande partie mené par ses affects, et la loi ne saurait être efficace si elle ne prenait en compte les ressorts de l'agir que sont le plaisir et la peine qui doivent être éduqués, ce qu'illustre l'articulation préambule/loi, puisque le préambule doit persuader d'obéir à la loi, en faisant l'économie de la coercition. L'éducation, et principalement celle des affects, occupe le devant de la scène, puisque des citoyens non éduqués ne sauraient obéir aux lois. Horizon de la loi, l'éducation est aussi la condition de son effectivité. Cette interprétation semble toutefois laisser de côté le fait que dès le livre X de la *République*, les conditions sous lesquelles les poètes peuvent être réintroduits dans la Cité sont énoncées par Platon, conditions qui peuvent apparaître similaires à celles que décrivent les *Lois*. Dans la *République* en 607a, certaines formes d'imitation comme les hymnes et les *encomia* sont bel et bien acceptées<sup>16</sup>.

D'une manière plus générale, dans *Le législateur et le poète*, Létitia Mouze expose une vision développementaliste de l'esthétique mais aussi de l'éthique platonicienne, puisque sa thèse se fonde sur l'idée que les *Lois* proposent un rapprochement entre plaisir et vertu inédit dans l'œuvre de Platon, dont le poète, véritable instrument au service du législateur, est le promoteur. L'union du plaisir et de la vertu ne pouvant toutefois être rationnellement démontrée, on a recours à l'*epôidè* (incantation) du poète. Contre Christopher Bobonich<sup>17</sup>, Létitia Mouze montre que l'*epôidè* mise en œuvre dans les *Lois* est irrationnelle, elle s'adresse aux affects et doit persuader la partie irrationnelle de notre âme du caractère agréable de la vertu. Ce que Platon forge à travers la figure du poète, c'est un véritable jugement esthétique : il faut éprouver du plaisir à l'endroit de ce qui est beau et bon. Car l'homme a tendance à imiter ce qu'il aime, il faut donc qu'il se trouve un bon modèle. Que le plaisir et la vertu ne soient pas exclusifs l'un de l'autre est une idée que l'on peut trouver cependant bien avant les *Lois*, contrairement à ce qu'avance Létitia Mouze. A la suite de Julia Annas<sup>18</sup> qui pose les premiers jalons d'une théorie platonicienne du plaisir unifiée et non hédoniste, Daniel Russell<sup>19</sup>, dans un récent ouvrage, *Plato on Pleasure and the Good Life*, démontre que, tout au long de son œuvre, Platon considère le plaisir comme un bien conditionnel, qui joue un rôle légitime dans la vie de l'homme vertueux quand il est soumis aux exigences de l'intelligence. On peut donc attribuer une conception unifiée du plaisir à Platon, quand on distingue chez lui une conception du bonheur dite directive qui dépend de l'acquisition de la seule sagesse à même d'ordonner notre vie et de nous apprendre à faire bon usage des choses, d'une conception du bonheur appelée addictive qu'il rejette où celui-ci dépend de l'accumulation de biens extérieurs comme la santé et la richesse, le plaisir, la satisfaction des désirs.

15. Létitia Mouze, *Le législateur et le poète*, p. 71

16. Ce qu'ont souligné L. Moss, « Plato and the Poetics » *Philological Quarterly* 50, 1971, p. 533-542 et T. Gould, « Plato's Hostility to Art », *Arion* 3, 1964, p. 70-91.

17. Christopher Bobonich, *op.cit.*

18. Julia Annas, *Platonic Ethics. Old and New*, Ithaca, Cornell University Press, 1999.

19. Daniel Russell, *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 9 sqq.

Létitia Mouze souligne l'inscription politique du poète dans les *Lois*, inscription qui y est plus marquée que dans la *République*, qui se traduit par une analyse des fêtes et des banquets. Le recours aux fêtes et aux banquets s'explique par l'inévitable corruption qui vient entamer l'éducation que les citoyens ont reçue durant leur enfance. Comme l'a montré à maintes reprises André Laks, mais aussi récemment, Frédérique Woerther<sup>20</sup>, chez Platon, la majeure partie des hommes restent des enfants que la cité a à charge d'éduquer tout au long de leur vie. Les fêtes permettent non seulement aux hommes de se reposer de leur labeur, mais aussi de restaurer ce que la vie quotidienne a endommagé. Létitia Mouze analyse avec une attention particulière l'usage que la cité fait du vin, usage symptomatique de la politique des plaisirs prônée par Platon : « De même que les banquets sont une métaphore de la cité, de même le vin est une métaphore des moyens dont le législateur use et doit user. Il s'agit de passer de l'ordre de la contrainte à celui du plaisir, de l'action sur les affects. Le vin adoucit l'âme et rend les gens plus disposés à écouter le législateur et à obéir à la loi. Il remplit ainsi une fonction analogue à celle des préambules, dont le but est de rendre les citoyens *eupéithestatos*, disposés à obéir aux lois. »<sup>21</sup> Ce chapitre vient compléter l'ouvrage de Luciana Romeri, *Philosophes entre mots et mets*<sup>22</sup> qui s'attarde davantage sur le *Banquet* dont elle analyse la structure dans sa dimension littéraire et philosophique. L'usage du vin semble y être diamétralement opposé à celui qui en est fait dans les *Lois*, puisque celui-ci est banni du banquet philosophique qui est purifié de tout élément de divertissement au profit du seul *logos*.

L'ouvrage de Létitia Mouze souligne la relation privilégiée qui s'instaure dans les *Lois* entre le législateur et le poète en montrant que le législateur a besoin de l'appui du discours poétique, au point de se faire lui-même poète. La poésie est une force de persuasion qu'il faut canaliser, et le discours politique doit lui-même se poétiser.

Laetitia Monteils-Laeng

### *Tradition platonicienne : éditions, traditions et littérature secondaire*

*Eidos - Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, a cura di Francesco Fronterotta-Walter Leszl. Sankt Augustin, Academia Verlag (International Plato Studies), 2005, 278 p.

Voici un magnifique recueil d'études savantes et bien documentées sur la théorie platonicienne des Formes intelligibles, rigoureusement coordonné par F. Fronterotta et W. Leszl. Le thème semble avoir retenu l'attention de plusieurs

20. Frédérique Woerther, *L'èthos aristotélicien, Genèse d'une notion rhétorique*, Paris, Vrin, 2007, p. 113-114

21. Létitia Mouze, *op.cit.*, p. 271

22. Luciana Romeri, *Philosophes entre mots et mets, Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon*, Grenoble, Editions Jérôme Million, 2002, principalement les pages 61 à 106.

spécialistes de Platon dans la dernière décennie. Il suffit de penser seulement aux Actes du Colloque International du Lichtenstein qui s'est tenu en septembre 2000 : *New images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, ed. by G. Reale and S. Scolnicov, Sankt Augustin, 2002, au recueil d'études coordonnées par J.- F. Pradeau sous le titre : *Platon. Les Formes intelligibles*, Paris, PUF, 2001, à l'ouvrage magistral de F. Fronterotta intitulé : *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parménide*. Pisa, Scuola Normale Superiore, 2001 ou celui de Th. Szlezák, *Die Idee des Guten in Platons Politeia* (Sankt Augustin, Academia, 2003), sans compter les nombreux articles qui paraissent sur un aspect ou un autre sur la théorie des Formes intelligibles. Les études du recueil que nous présentons ici peuvent être divisées en deux groupes : le premier groupe de six études aborde la théorie des Formes intelligibles à travers les dialogues de Platon (p. 25-159), le second groupe, composé également de six études, traite de la réception de la théorie dans l'Ancienne Académie, dans la tradition du Moyen Platonisme et dans celle du Néo-Platonisme (p. 160-261). Le tout est précédé d'une longue introduction signée par les coordonnateurs et d'une étude lexicologique sur les sens donnés aux termes *idea* et *eidos*. Chacune de ces études a son importance et nous essaierons d'en présenter ici le plus brièvement possible les grandes lignes afin de permettre à notre lecteur de choisir celles qui pourraient lui paraître plus utiles à ses recherches ou tout simplement pour son information.

Dans l'*Introduzione* (p. VII-XXIX) Walter Leszl présente, en utilisant les passages des dialogues, un aperçu général de la théorie des Formes intelligibles après avoir exposé quelques problèmes liés à l'interprétation de Platon, tel que l'absence d'exposé systématique de la théorie, la difficulté d'accès à la connaissance des Formes, l'hésitation de la tradition entre un Platon dogmatique et un Platon sceptique, et la remise en question chez les commentateurs actuels d'une interprétation fondée sur l'évolution linéaire de la pensée de Platon à travers les dialogues de la jeunesse, de la maturité et de la vieillesse. L'auteur défend plutôt l'idée d'une évolution non linéaire de la pensée de Platon, c'est-à-dire une évolution en ruptures, en contradictions insolubles, en hésitations, etc. bref, l'évolution d'une pensée exploratoire plutôt que dogmatique ou sceptique. Dans l'exposé de la théorie, l'auteur développe les idées suivantes : les divers sens des termes *idea*, *eidos*, le caractère nettement dualiste de la théorie par sa distinction ontologique entre le sensible et l'intelligible, les deux modèles de connaissance reliés à cette théorie : le modèle vision dans l'intuition de la Forme qui est celui de la *République* et le modèle discours, jugement, définition ou le modèle déductif qui est celui du *Sophiste*, la participation du sensible à l'intelligible et la participation des intelligibles entre eux, la justification de la théorie, les affinités entre l'âme et l'intelligible et le parallèle entre la séparation du corps et de l'âme et celle du sensible et de l'intelligible. L'étude suivante signée par Mathias Baltès et Marie-Louise Lakmann et publiée sous le titre : *Idea (dotrina delle idee)* (pp. 1-23) est une reprise modifiée de l'étude déjà publiée dans le *Reallexicon für Antike und Christentum*, vol. 17, 1994, pp. 213-246. Il s'agit d'une étude admirable sur les lectures non-chrétiennes, gréco-romaines et hébraïques et des lectures chrétiennes de la théorie des Formes intelligibles de l'époque de Platon à celle de Saint Augustin.

Le groupe des études consacrées à la théorie des Formes intelligibles à travers les dialogues s'ouvre sur une étude de Luc Brisson : *Come rendere conto della partecipazione del sensibile all' intellegibili in Platone?* (pp. 25-36) qui est la version italienne de son étude publiée en français dans le collectif coordonné par J.-F. Pradeau (*op. cit.* pp. 55-85 avec suppression des pages 57-60 dans la version italienne). Dès le début de son étude Brisson prend position sur deux points : d'abord il justifie l'emploi de l'expression "Forme intelligible" (p. 25, n.1) dont il fut à notre connaissance le premier à la proposer en montrant qu'elle permet de distinguer l'*idea*, l'*eidos* platonicien de l'idée cartésienne et de la forme aristotélicienne, et ensuite il évite le fameux débat d'une présence de la théorie des Formes intelligibles dans les dialogues de la jeunesse, interprétation jadis soutenue par Allen (1965) et encore récemment par Fronterotta (2001). Brisson commence son exposé de la théorie avec le *Phédon*, un dialogue de la maturité, dans lequel il reconnaît le dualisme ontologique du sensible et de l'intelligible, en accord sur ce point avec Leszl, analyse qu'il poursuit avec les objections du *Parménide* à la théorie et auxquelles il répond par les solutions du *Timée*. Le *Parménide* ayant soulevé des difficultés à la conception de la participation comme "présence" de la Forme dans le sensible (*parousia*), le *Timée* va remplacer la notion de "présence" par celle de "ressemblance" (*mimêsis*) au moyen d'une notion nouvelle : celle de *chôra* ou "matériau" dans lequel s'impriment les intelligibles et à partir duquel sont constituées à leur ressemblance les choses sensibles (*Tim.*, 51e6-52d). Enfin, le *Timée* ajoute à la notion de *chôra* trois nouveaux éléments pour expliquer la participation des sensibles aux intelligibles : le Démiurge comme cause efficiente des choses sensibles, l'Âme du monde comme cause motrice et les mathématiques comme principe d'ordre. Dans son étude intitulée : *Ragioni per postulare idee* (pp. 37-74) Walter Leszl prolonge sa réflexion de l'*Introduzione* en se demandant quelles pourraient bien être les raisons pour lesquelles Platon aurait proposé sa théorie des Formes intelligibles. L'auteur avait déjà répondu à cette question dans une étude antérieure publiée en français dans le collectif d'articles coordonnés par J.-F. Pradeau (*op. cit.* p. 87-127), en ajoutant à la version française 9 nouvelles sections pour un total de 16 sections dans la version italienne. Pour répondre à sa question l'auteur, comme Brisson, laisse de côté les dialogues de la jeunesse pour éviter le fameux débat d'une interprétation génétique des dialogues de Platon et trouve sa réponse dans l'analyse de thèmes liés au dualisme ontologique du devenir et de l'être, de la réalité et de l'apparence et du dualisme épistémologique de la science et de l'opinion. Au cours de cette réflexion autour du dualisme ontologique et épistémologique l'auteur établit de nombreux parallèles avec les positions ontologiques et épistémologiques d'Aristote en se référant surtout à sa *Métaphysique* et à son *De ideis*. L'étude suivante de Jean-François Pradeau intitulée : *Le forme e le realtà intellegibili. L'uso platonico del termine Eidos* est aussi une reprise avec légères modifications de l'article publié en français dans le collectif qu'il dirigeait (*op. cit.* p. 17-54). Cette étude mérite toute l'attention du lecteur dans la mesure où l'auteur présente en conclusion d'une analyse lexicale serrée des termes *eidos* et *idea* une thèse plutôt originale pour les commentateurs actuels de Platon, à savoir la distinction faite par Platon au sujet de la réalité intelligible (*ousia*) entre la forme de cette réalité intelligible (*eidos*) et sa nature (*idea*), une distinction

que nous avons retrouvée par pur hasard dans notre lecture des *Lettres à Lucilius* de Sénèque (Lettre LVXXX). Les choses sensibles participent à forme de la réalité intelligible, mais la réalité elle-même dans sa nature demeure toujours dans sa simplicité et parfaitement séparée des sensibles. Cette distinction entre les termes *eidos* et *idea* aurait été faite, selon Pradeau, par Aristote lui-même en *Met.*, I, 9, 991a2-3 et *Met.*, I, 6, 987b7-11 (p.75).

Les trois études suivantes portent sur des aspects plus limités de la théorie des Formes intelligibles : l'Idée du Bien, les notions de simplicité et d'unité de la Forme intelligible, et la Forme du Non-être dans le *Sophiste* de Platon. L'étude de Giovanna Sillitti : *L'idea del bene tra geometria e dialettica nei libri VI e VII della Repubblica platonica* (p. 91-101) comme la précédente de J.-F. Pradeau, nous ménage également des surprises par son originalité. Selon l'interprétation la plus courante l'Idée du Bien dans les livres VI et VII de la *République* est une entité ou une réalité métaphysique au-delà de toute Forme (*Rep.*, VI, 509b : *epekeina tēs ousias*), accessible seulement à notre connaissance par la méthode dialectique. L'auteure montre que l'Idée du Bien comme objet suprême du savoir (*megiston mathema*) en *République*, VI, 505a et comme cause de toute science et de toute vérité en *République*, VI, 508e, permet de la concevoir, non pas comme une entité ou une réalité métaphysique, mais uniquement comme une entité ou un concept épistémologique. L'Idée du Bien n'est pas une substance, mais le principe ultime de toute démonstration mathématique et géométrique, et qui est accessible à notre connaissance par la méthode hypothétique des mathématiciens et géomètres, la seule méthode scientifique reconnue par Platon et dont s'inspire par ailleurs la méthode dialectique. Bruno Centrone se penche dans son étude intitulée : *Leidos come holon in Platone e i suoi riflessi in Aristotele* (p. 103-114) sur le problème de la simplicité et de l'unité de la Forme intelligible. Cette étude est une reprise plus élaborée d'une conférence de l'auteur donnée à Naples à un colloque sur le *Théétète* et dont les textes furent publiés dans un collectif dirigé par G. Casertano (*Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo Editore, 2002, p. 139-155). D'après la doctrine d'Antisthène (455-360 av. J.-C.) exposée dans le songe de Socrate à la fin du *Théétète* (201d-206e), seuls les composés sont connaissables alors que les éléments sont inconnaissables. On pourrait seulement les nommer, et non pas les définir. Puisque l'Idée est simple (*monoeides*: *Phédon*, 78c6-d9), et non pas composée, il est impossible d'en donner le *logos* ou la définition qui suppose toujours une composition dans le cadre de la prédication. Par conséquent, la Forme intelligible qui est simple par nature demeure indéfinissable et inconnaissable. La réponse de Platon à cette objection d'Antisthène serait, selon l'auteur, la distinction entre un *holon* et un *pan*, un tout organique composé d'éléments semblables (*holon*) comme les nombres et une somme d'éléments disparates (*pan*) (*Parm.*, 157b, 157d, *Phédon*, 96a-102a). La Forme intelligible comme unité d'une multiplicité n'est donc pas un *pan*, pour Platon, mais un *holon*, de sorte que connaître le tout-*holon* c'est connaître ses éléments qui sont de même nature que le tout, comme c'est le cas des nombres. Cette interprétation suppose que Platon n'accepte pas l'identification que fait Théétète et corroborée par le Socrate du dialogue, de l'identité du *holon* et du *pan* (p. 103-108). Aristote se réfère aussi au songe de Socrate pour défendre contre Antisthène la possibilité de la définition qui doit concilier l'unité de l'essence

et la composition des éléments de la définition dans la prédication (*Met.*, H, 3) (109-114). La brillante étude que présente Denis O'Brien sur les notions d'être et de non-être dans le *Poème* de Parménide et le *Sophiste* de Platon sous le titre : *La forma del non essere nel Sofista di Platone* (p. 115-159) s'inspire de ses études précédentes sur Parménide (*Études sur Parménide*. T. I : *Le Poème de Parménide*, sous la direction de P. Aubenque, texte, traduction et essai critique, Paris, Vrin, 1987) et sur le *Sophiste* (*Le non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995). Il s'agit ici d'une analyse très pointue, que l'on peut difficilement résumer, sur les notions d'être et de non-être dans le *Poème* de Parménide (p. 116-122), de la Forme de l'Autre parmi les cinq genres suprêmes du *Sophiste* comme substitut platonicien du non-être de *Parménide* (p. 122-137), de l'application de la Forme de l'Être et de l'Autre dans le discours vrai et le discours faux (137-145), et finalement de la multiplicité d'être et de non-être en ce qui concerne chaque Forme, dans la mesure où chaque Forme est par sa participation à l'Être, et n'est pas toutes les autres Formes (p. 145-156).

Le second groupe d'études traite de la réception de la théorie des Formes dans l'Ancienne Académie, dans le Moyen Platonisme et le Néo-Platonisme (p. 160-261). L'étude de Margherita Isnardi Parente : *Il dibattito sugli Eide nell'Accademia antica* (p. 161-170) aborde les deux premiers successeurs de Platon : Speusippe (entre 347-339 av. J.-C.) et Xénocrate (entre 339-314 av. J.-C.) à partir des témoignages d'Aristote dans sa *Métaphysique* et son petit traité *De ideis*, une oeuvre de jeunesse dont de larges extraits nous ont été conservés par Alexandre d'Aphrodise (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s. apr. J.-C.). Speusippe a tout simplement rejeté la théorie de son maître pour la remplacer par une théorie des nombres, ceux-ci servant de modèle dans la détermination de l'ordre des choses sensibles. Xénocrate pour sa part aurait assimilé les Idées aux Formes mathématiques en soutenant que l'essence de l'Idée c'est le nombre. Dans le *De ideis* Aristote fait la critique des Idées en les assimilant à des communs (*koina*) et montre qu'il ne peut pas exister d'idées d'objets artificiels, d'individus singuliers, de négations et de relations. Sous Polémon, le successeur de Xénocrate (314-270 av. J.-C.) l'Académie délaisse complètement la théorie des Formes intelligibles pour s'orienter plutôt vers les problèmes éthiques. L'étude de Francesco Fronterotta : *Natura e statuto dell'Eidos. Platone, Aristotele e la tradizione platonica* (p. 171-189) prend la relève de la précédente et s'attarde sur l'une des principales critiques d'Aristote à la théorie des Formes intelligibles dans la *Métaphysique* et le *De ideis* dont il extrait huit longs passages dans leur traduction italienne (p. 174-177). Aristote soulève une contradiction au coeur même de la théorie en tant que l'Idée est conçue comme une substance séparée et que les choses sensibles participent aux Idées. En effet, si les Idées sont complètement séparées du sensible, comment les choses sensibles peuvent-elles y participer ? Et si les choses sensibles participent aux Idées comment en peuvent-elles être complètement séparées ? La critique d'Aristote soulève donc le paradoxe de la participation (*methexis*) et de la séparation (*chorismos*) déjà signalé dans le *Parménide* (130e5-131a2; 133a11-b2; c3-d5; e4-6) et qui est au coeur de la théorie des Formes intelligibles. L'auteur voit dans la critique d'Aristote une vision du monde différente de celle de Platon (p. 184) et qui s'exprime dans sa conception de la réalité sensible comme substance composée de matière et de forme inhérente à la matière et d'un

universel logique qui en permet la définition et la connaissance, rendant ainsi caduques les notions platoniciennes de participation du sensible et de séparation de substances universelles. L'étude suivante de Mauro Mariani : *Aristotele e il « Terzo Uomo »* ( p. 192-209 ) aborde un autre aspect de la critique d'Aristote avec la reprise du fameux argument du « Troisième Homme » déjà exposé dans la première partie du *Parménide* (132a-b). L'auteur se penche sur deux passages dans lesquels Aristote critique la théorie des Formes intelligibles en se servant de l'argument du « Troisième Homme » : les *Réfutations sophistiques* (22, 178b35-179a10) (p. 191-202 ) et le *De Ideis* dans le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise (*In Aristot. Metaph.* 84,21-85,3) (p. 202-209 ). Dans ces deux passages la critique d'Aristote est semblable. Dans cette critique Aristote montre que l'argument du « Troisième Homme » n'est pas seulement un argument contre les platoniciens, mais constitue une véritable erreur de logique classifiée par Aristote à la fin du chapitre 22 des *Réfutations sophistiques* parmi les erreurs *in figura dictionis*. En effet, l'argument du « Troisième Homme » présuppose que le même terme « l'Homme-en-soi » est à la fois un universel (*toionde*) au tant que séparé du sensible et un individu particulier (*tode ti*) comme sujet dans la prédication. Si l'on peut dire que « Socrate est assis et converse », on ne peut pas dire en toute logique que « L'Homme-en-soi est assis et converse ». Le lecteur intéressé pourra trouver un prolongement de cette étude dans l'article suivant : *La sostanza sensibile e la nozione di tode toionde* *Metafisica VII 8* (p. 212-232) où Cristina Celami analyse en profondeur et avec beaucoup de finesse et d'érudition l'expression *tode toionde* dans les chapitres 7-9, et plus particulièrement dans le chapitre 8 de la *Métaphysique* (VII = Z). Cette étude permettra au lecteur de mieux comprendre les raisons pour lesquelles Aristote a toujours préféré à la théorie des Formes intelligibles de son maître sa propre théorie de la substance sensible (*tode ti*) individuelle composée de matière et de forme et capable d'être qualifiée (*toionde*) de différentes manières selon les catégories de qualité, quantité, relation, etc., le *tode ti* étant sujet de la prédication et le *toionde* étant le prédicat.

Les deux dernières études de Franco Ferrari : *Dottrina delle idee nel medioplatonismo* (p. 233-246) et d'Alexandro Linguiti : *Dottrina delle idee nel neoplatonismo* (p. 247-261) nous présentent la réception de la théorie à l'époque du Moyen Platonisme (I<sup>er</sup> s. av. J.-C - II<sup>e</sup> s. apr. J.-C. ) et du Néo-Platonisme, de Plotin à Proclus (III<sup>e</sup> s.- V<sup>e</sup> s. apr. J.-C. ). Ferrari passe en revue les différentes conceptions de la théorie des Formes intelligibles dans les *Lettres à Lucilius*, 58 et 65 de Sénèque (4-65 apr. J.-C.), le *Didaskalikos*, sorte de manuel platonicien, autrefois attribué à Albinos et maintenant à Alcinoos (II<sup>e</sup> s. apr. J.C.), des fragments de Numenius (Des Places, fr. 16, 17, 19, 20, 21) (II<sup>e</sup> s. apr. J.-C.), et certains traités de Plutarque de Chéronée parmi lesquels l'*E de Delphes* et les *Questiones Platonicae* (46-120 apr. J.-C.). Au-delà de toutes les divergences, le Moyen Platonisme représente un tournant théologico-cosmologique dont les points communs, selon l'auteur, sont : 1. la subordination du modèle eidétique à l'intellect divin, 2. l'admission dans les intelligibles des seuls intelligibles de réalités naturelles, 3. introduction dans la théorie de la distinction entre l'Idée transcendante au niveau de la divinité et de la Forme immanente dans la réalité spatio-temporelle, sorte de conciliation entre l'Idée platonicienne et la Forme aristotélicienne (p. 246). Pour le Néo-Platonisme,

l'étude de Linguisti se base sur les *Ennéades* de Plotin (p. 246-256) et sur les écrits de Jamblique, Syrianus, Damascius et surtout Proclus (p. 257, n. 54) (p. 256-261). L'auteur présente les solutions apportées par Plotin face à certaines difficultés formulées contre la théorie des Formes intelligibles, en particulier celles concernant la participation des sensibles aux intelligibles. Comment concilier l'unité de la Forme intelligible et la multiplicité des sensibles qui y participent ou encore comment concilier la transcendance de la Forme et son immanence dans le sensible, et cela sans compromettre son unité? Plotin élabore une nouvelle conception de la relation sensible-intelligible en considérant que c'est le sensible qui est présent dans l'intelligible, et non pas, comme on le pensait avant lui, l'intelligible qui est présent dans le sensible. Les solutions qu'apporte Plotin à ces difficultés traditionnelles donnent lieu à une transformation de la théorie classique des Formes intelligibles en une nouvelle théorie dite néo-platonicienne qui sera enrichie par les écrits de ses successeurs, entre autres Proclus. En s'aidant surtout des écrits de Proclus l'auteur aborde dans la seconde partie de son étude les thèmes suivants: 1. la structuration interne de la seconde hypostase, l'Être-Intellect, 2. la justification épistémologique et cosmologique des Formes intelligibles, 3. le nombre limité des Formes intelligibles, 4. la hiérarchie des Formes selon les six niveaux de réalités, 5. la triade non-participé-participé-participant qui permet de réconcilier la transcendance et l'immanence de la Forme intelligible, et 6. la causalité formelle (paradigmatique), efficiente et finale de la Forme intelligible. L'ouvrage se termine par une précieuse bibliographie de tous les ouvrages modernes cités au cours de ces études. Ce recueil d'études pourra rendre de grands services aux platonisants comme à tous ceux qui sont intéressés aux dialogues de Platon et à la tradition platonicienne.

Yvon Lafrance

*A Platonic Pythagoras : Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, ouvrage collectif sous la direction de Mauro Bonazzi, Carlos Lévy et Carlos Steel, Brepols, 2007, 248 pp.

Le point de départ de cet ouvrage collectif est un colloque organisé par les Universités des trois co-éditeurs en 2005 ; un colloque qui s'inscrit dans un projet plus vaste, dont l'objet est d'observer la manière dont la tradition platonicienne s'est trouvée confrontée aux autres traditions scolaires des époques hellénistique puis impériale<sup>23</sup>. C'est dans ce projet plus vaste que les neuf études du présent volume s'inscrivent, en recouvrant toutefois un intervalle chronologique plus tardif, puisque les premières études portent sur Philon d'Alexandrie et la dernière sur Proclus.

La table des matières compte successivement deux études sur Philon (C. Lévy, F. Calabi), deux études sur Plutarque (D. Babut, P. Donini), une étude sur l'*Introduction arithmétique* de Nicomaque (C. Helmig), une étude sur le thème de

23. Cet ouvrage constitue le deuxième volet de cet ensemble, dont le troisième fait l'objet d'un compte-rendu dans ce même bulletin, par Angelo Giavatto (voir ci-après), qui rappelle les titres des trois volumes.

la musique des sphères dans l'antiquité tardive (D. O'Meara) et enfin trois études consacrées à Proclus (E. Gritti, A. Linguiti et C. Steel).

Chacune de ces études rencontre à sa façon deux sortes de difficultés. Celles qui tiennent en premier lieu au possible pythagorisme de Platon : l'historien de la philosophie est mis dans l'obligation de reconstituer d'abord une pensée ou une doctrine pythagoricienne avant de se demander ensuite quelle influence elle a éventuellement exercé sur la pensée de Platon. Celles qui tiennent en second lieu à la manière dont l'on doit apprécier le regain d'intérêt manifeste pour le nom, sinon pour la doctrine, de Pythagore au début de l'ère impériale et dans la tradition néoplatonicienne. L'écheveau est dense, il l'est d'autant plus que l'existence d'un corpus doctrinal pythagoricien ancien est difficile à attester et que le pythagorisme plus tardif est pour beaucoup, sinon entièrement, un artefact forgé sous influence doctrinale platonicienne.

De ce point de vue très général, il n'est pas certain que le volume nous éclaire grandement sur la question de savoir exactement ce qu'est au juste, ou bien s'il est même possible de parler au singulier de « pythagorisme ». Ce n'est pas son propos. Et les éditeurs comme les auteurs n'ont pas entrepris de poser cette épineuse question, si disputée. La lecture du recueil montre du reste que les pythagorismes des différents auteurs examinés divergent considérablement.

Le propos des études est bien davantage de montrer comment, chez différents auteurs de la tradition platonicienne, la référence pythagoricienne tient lieu, comme l'écrit Carlos Lévy dans sa propre étude sur « La question de la dyade chez Philon d'Alexandrie », « d'adjuvant exégétique » (p. 28), qui permet à la fois de se réclamer d'un certain platonisme et de prendre position dans des débats exégétiques (où les platoniciens, contre les stoïciens ou contre d'autres formes antérieures de platonisme, défendent par exemple une cosmologie arithmologique). Comme le rappellent C. Lévy et plusieurs des auteurs du volume, le recours à cet « adjuvant » pythagoricien a une actualité et des enjeux particulièrement aigus chez les médioplatoniciens qui entendent s'opposer aux autres écoles philosophiques de leur temps mais aussi et surtout à cette tradition platonicienne que l'on a pris l'habitude de désigner comme la « Nouvelle Académie » en la caractérisant principalement par son orientation sceptique.

Les différentes pièces de l'ouvrage rendent sensible à ce que l'on pourrait appeler la plasticité de la doctrine platonicienne. Non pas de la tradition platonicienne, mais bien de la doctrine platonicienne. Car les œuvres anciennes ici évoquées ne sont pas seulement des œuvres qui invoquent l'autorité philosophique de Platon et qui en outre « pythagorisent » (ou « scepticisent », ou « stoïcisent »), mais ce sont des œuvres qui veulent transmettre tout ou partie d'une même doctrine, celle de Platon, et qui se mettent à cet effet dans l'obligation de présenter cette doctrine, de l'unifier comme telle, et de l'inscrire dans une histoire ou une généalogie doctrinale. Deux études centrales dans ce volume (elles occupent plus d'un quart de l'ensemble et font de l'ombre à quelques unes de leurs voisines) donnent corps à la nuance qu'on vient d'indiquer. Ce sont les deux chapitres que Daniel Babut et Pierluigi Donini consacrent à Plutarque. Tous deux montrent comment Plutarque éprouve sa fidélité platonicienne au contact d'arguments sceptiques mais aussi de l'engouement pythagoricien de son temps, et montrent encore comment une certaine forme de

néopythagorisme a pu constituer une manière de réponse à l'orientation sceptique de l'Académie. D. Babut explique notamment toute l'importance, au II<sup>ème</sup> siècle de notre ère, des généalogies philosophiques où l'on veut inscrire Platon, et l'importance dans cette perspective de la filiation pythagoricienne, qui lorsqu'elle est retenue afin de proposer une généalogie de la philosophie qui fait se succéder Pythagore, Platon puis Aristote, tend à objecter à la généalogie que promouvait la Nouvelle Académie et qui faisait pour sa part se succéder Socrate, Platon et Arcésilas. Ce sont en quelque sorte deux histoires de la philosophie platonicienne, et deux histoires de la philosophie tout court qui sont ainsi défendues par les platoniciens anciens. Voilà qui éclaire la place, sinon d'un corpus doctrinal pythagoricien, du moins de la référence à Pythagore, dont on voit bien, lisant D. Babut et P. Donini, comment elle met en scène une défiance à l'encontre de la Nouvelle Académie, et comment encore ce qui est ainsi en conflit chez Plutarque est tranché par exemple chez Numénius, qui assume pour sa part entièrement la généalogie pythagoricienne, au point de faire de Platon un pur et simple pythagoricien dont la descendance académique est condamnée par lui comme entièrement illégitime.

Les trois études qui sont, dans ce volume, consacrées à Proclus (par Elena Gritti, Alessandro Linguiti et Carlos Steel) montrent également d'une autre manière comment, plus de deux siècles après Plutarque, Proclus dessine en quelque sorte le portrait d'un Platon « pythagorisant » pour mieux le resituer philosophiquement et l'affranchir d'une partie de son hérité illégitime. Mais la position de Proclus ne s'apprécie guère que par rapport aux platoniciens qui le précèdent et qui, on vient de mentionner Numénius mais on songe surtout à Porphyre et plus encore à Jamblique, avaient choisi de faire de Platon un pythagoricien orthodoxe. Voilà sans doute la lacune de ce recueil, qui ne comporte aucune étude sur Jamblique ou sur les thèses néoplatoniciennes antérieures à Proclus (l'article de Dominic O'Meara, qui porte sur l'harmonie des sphères, concerne Jamblique, mais de façon restreinte et rapide), alors même que son titre et sont objet le laissent à espérer. Voilà qui par contraste aurait permis de mieux comprendre, par exemple, ce que les dernières études du volume mettent en lumière chez Proclus, en l'espèce d'une déliaison entre des thèses pythagoriciennes et des thèses platoniciennes.

Jean-François Pradeau

Mauro BONAZZI & Christoph HELMIG (éditeurs), *Platonic Stoicism—Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven : University Press 2007, xv + 310 p.

Cet ouvrage constitue le troisième volume d'une série intitulée *Diatribai. Colloquia in Ancient Philosophy*, dirigée par Mauro Bonazzi, Carlos Lévy et Carlos Steel. Les deux premiers volumes ont été publiés en 2005 et en 2007 : Mauro Bonazzi e Vincenza Celluprica ont dirigé le premier recueil (*L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*), Mauro Bonazzi, Carlos Lévy et Carlos Steel le deuxième (*A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*). La série en question, que plusieurs maisons d'éditions se partagent

(respectivement Bibliopolis, Brepols et Leuven University Press), présente au grand public les résultats de *Diatribai*, un colloque annuel, organisé par les Universités de Milan, de Paris IV et par l'Université Catholique de Louvain, et qui vise à examiner les ressemblances et les relations entre la tradition platonicienne et les autres écoles philosophiques de l'époque hellénistique et impériale. Après avoir abordé le pythagorisme et le stoïcisme, le prochain volume de *Diatribai* concernera le rapport entre platonisme et aristotélisme.

Le volume dont on m'a confié la présentation est intitulé *Platonic Stoicism—Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity* et a été préparé par Mauro Bonazzi et Christoph Helmig. La plupart des contributions qu'il contient ont été présentées lors du colloque *Stoicismo e platonismo in età ellenistica e imperiale* qui a eu lieu à Gargnano, au mois d'avril 2006. Il s'agit d'un volume relié de 310 pages, dont la présentation graphique est très soignée.<sup>24</sup> Le recueil se compose de 12 contributions, en français, en anglais et en italien, précédées d'une introduction des éditeurs et suivies d'une importante bibliographie et de deux *indices, nominum et locorum*. Du point de vue chronologique, l'ouvrage couvre la période qui va du troisième siècle avant J.-Ch. au quatrième siècle de notre ère, c'est-à-dire de Chrysippe à Calcidius. Bien que la place de l'éthique soit prééminente (F. Alesse, M. Bonazzi), les domaines philosophiques sont hétérogènes et incluent la psychologie (Ch. Gill, M. Bonazzi), la théorie de la connaissance (R. Chiaradonna), la théologie (R. Sharples et G. Reydams-Schils), aussi bien que des sujets plus spécifiques comme la causalité (B. Inwood), le laconisme (S. Aubert), la théorie de l'éros pédagogique (V. Laurand) et de la vie scolastique (Th. Bénatouïl). Du point de vue de la relation entre le platonisme et le stoïcisme, quatre contributions concernent l'influence de Platon sur des auteurs stoïciens (Th. Bénatouïl, F. Alesse, S. Aubert, V. Laurand), trois analysent la présence du platonisme dans le stoïcisme impérial (T. Tieleman, B. Inwood, Ch. Gill), quatre étudient les influences stoïciennes sur le médio- et le néoplatonisme (M. Bonazzi, R. Sharples, R. Chiaradonna, G. Reydams-Schils). Dans la contribution de John Stevens enfin, stoïcisme et platonisme sont considérés tous deux comme des sources d'influence qui se sont exercées sur l'*Énéide* de Virgile.

La contribution de Thomas Bénatouïl (« Le débat de la vie scolastique », p. 1-21) vise à éclaircir la critique de Chrysippe contre « ceux qui soutiennent que c'est la vie de loisir studieux qui convient le mieux aux philosophes » (Plutarque *Stoic. rep.* 1033c). B. pense que Chrysippe vise ici les aristotéliens et les platoniciens, et reconstruit l'argument du philosophe en approfondissant plusieurs notions concernées par cette thématique, dont celles de 'choix' et de 'sélection'. Il donne d'ailleurs des précisions sur les différents noms genres de vie, en fournissant entre autres des arguments en faveur de la leçon *logikou* transmise par les manuscrits en Diogène Laërce 7,130 (p. 11). Cette contribution permet de préciser plusieurs caractéristiques de la vie contemplative et de la vie scolastique

24. Quelques coquilles ou imprécisions à signaler au niveau du grec : ὁμοίως pour ὁμοίως et ἐπιστημονικόν pour ἐπιστημονικόν (les deux à la page 8), οὗτο pour τοῦτο (p. 33), φιλοποιας pour φιλοποιίας (p. 71). Plus frappant ἴδια pour ἰδία à sept reprises (en référence à δύναμις et à ποιότης) entre p. 25 et p. 28.

à l'époque hellénistique, notamment leur rapport avec les notions d'«hédonisme» (la critique chrysippéenne de la vie scolastique) et de «liberté intellectuelle» (la réponse académicienne).

Francesca Alesse (« L'etica stoica e Platone », p. 23-39) étudie certains aspects de la relation entre stoïcisme et platonisme dans le cas particulier de l'éthique. A. examine premièrement la question de l'unité de la vertu et de l'*antakolouthia tôn aretôn* chez les stoïciens, grâce à l'analyse parallèle de *Protagoras* 329c-e, puis la question des *adiaphora*, et enfin celle de l'usage du texte platonicien par les stoïciens dans leur polémique contre les académiciens. À côté de cette analyse strictement thématique, cette étude est également exhaustive d'un point de vue chronologique, en achevant sa contribution avec une description du rapport de deux philosophes de l'époque impériale, Musonius Rufus et Hiéroclès, avec le texte platonicien.

La contribution de Sophie Aubert (« La lecture stoïcienne du laconisme à travers le filtre de Platon », p. 41-61) concerne le concept stoïcien de *syntomia* et sa relation avec la laconisme, dont A. retrace la présence dans le *corpus* platonicien, à partir de la question suivante : « peut-on envisager que le paradigme du laconisme expressif ait joué un rôle lorsque les théoriciens stoïciens ont cherché à imprimer leur griffe sur la brachylogie de tradition socrato-platonicienne ? » (p. 50). Le *focus* de la contribution est rhétorico-stylistique, en raison de l'importance attribuée à *Prt.* 342d-e, présenté à la page 47. Néanmoins, cette étude ne manque pas de thématiser à plusieurs reprises (e.g. p. 54-55) le noyau essentiel de la question du style chez les stoïciens, c'est-à-dire l'adéquation de ce dernier à la vérité des états de choses signifiés. Cela est en effet le sens profond du texte que A. choisit comme « point de départ » (p. 41) de sa propre discussion, *Phdr.* 260e, où il n'est pas question de longueur et de brièveté, mais de vérité : « un art authentique de la parole, dit le Laconien, sans attachement à la vérité, ne peut exister et ne le pourra jamais plus tard », dans la traduction de A. La centralité du souci d'adéquation permettrait d'ailleurs de pousser encore plus loin la comparaison proposée par A. avec Aristote *Rh.* 1416b30-1417a1, où la « juste mesure » entre *makrologia* et *brachylogia* est définie dans des termes comparables à ceux qu'utilisent les stoïciens pour définir la *syntomia* : « dire tout ce qui mettra en lumière l'objet du discours ».

Valéry Laurand (« L'éros pédagogique chez Platon et les stoïciens », p. 63-86) vise à montrer, dès le début de son exposé – discussion d'Épictète *diss.* 2,1,17-21 –, que l'amour tel qu'il est compris par les stoïciens n'est pas un amour double comme celui du discours de Pausanias dans le *Banquet*. Il s'agit en revanche d'une seule entité, indifférente, qui peut amener à deux aboutissements distincts, la passion du non-sage et la pulsion amicale et pédagogique qui est propre au sage, et qui a une relation étroite avec la notion d'*oikeiôsis*. L'amour ainsi compris aurait plutôt donc à faire – dans le *Banquet* – avec le discours de Diotime. Après une comparaison avec un passage des *Lois* (837a), à l'intérieur de la discussion plus générale sur le rôle de la beauté dans l'amour, L. fournit sa définition de l'amour propre au sage stoïcien : « tout en ayant égard au corps et en ne se refusant pas à coucher avec l'aimé(e), il vise autre chose que le corps ». Parmi les textes cités par L., il y en a un sur lequel je souhaiterais ajouter quelques précisions, qui confortent d'ailleurs les thèses générales de cette contribution. Il s'agit de Diogène Laërce 7,113, discuté aux pages 71-72 (mais voir en général p. 70-77). L. donne

le texte suivant : ἔρως δὲ ἐστὶν ἐπιθυμία τις <καὶ> οὐχὶ περὶ σπουδαίους· ἔστι γὰρ ἐπιβολὴ φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον, en acceptant donc l'ajout de καὶ proposé par von Arnim dans les *SVF* (3,396). L. donne de ce texte la traduction suivante : « l'amour est un désir qui ne porte pas vers les sages : c'est en effet une pulsion fondamentale qui vise à se faire des amis à cause de la beauté qui se manifeste ». Il y a, à mes yeux, une manière plus simple et plus cohérente de comprendre le passage, en respectant le texte transmis par tous les manuscrits principaux (B, P et F), ἔρως δὲ ἐστὶν ἐπιθυμία τις οὐχ ἢ περὶ σπουδαίους· ἔστι γὰρ ἐπιβολὴ φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον,<sup>25</sup> que l'on peut traduire de la manière suivante : « l'amour est un désir qui ne concerne pas les sages : (chez ces derniers) il est en effet une pulsion fondamentale qui vise à se faire des amis, à cause de la beauté qui se manifeste ». L'amour, dans sa version non sage, est donc rangé par Diogène Laërce parmi les *epithymiai* à l'aide d'une définition négative qui l'oppose à l'amour chez le sage ; la définition de ce dernier genre d'amour correspond à la deuxième clause de la phrase et reste cohérente avec les autres témoignages sur le sujet (cf. *SVF* 3,717 et en général 716-722, ainsi que 3,650 et 3,395 ; chez Diogène Laërce lui-même cf. 7,129-130).

L'article de John Stevens (« Platonism and Stoicism in Vergil's *Aeneid* », p. 87-107) tente d'expliquer la structure et les thèmes du poème de Virgile à partir du stoïcisme et du platonisme, en particulier à travers des principes relevant de la psychologie platonicienne, de la métaphysique du *Banquet* et de la théorie stoïcienne des passions. Cette approche, qui s'inscrit d'ailleurs dans une longue tradition, mérite d'être prise en considération pour des recherches futures sur les rapports entre écoles philosophiques dans l'Antiquité : un contexte extra-philosophique comme l'épique pourrait en effet avoir joué un rôle très productif dans l'interaction et le dialogue entre différentes philosophies. Ce type d'hypothèse requiert cependant beaucoup de prudence, car il faut éviter une lecture pan-philosophique des ouvrages littéraires, statutairement beaucoup plus complexes, et une distorsion de données culturelles traditionnelles, notamment iconographiques et mythologiques. D'un point de vue plus strictement philosophique, il faudra effectivement se concentrer sur l'*interaction* et la *fusion* éventuelle entre doctrines et essayer de tenir compte de la complexité et de l'évolution de chacune d'entre elles.

La contribution de Mauro Bonazzi (« Eudorus' psychology and Stoic ethics », p. 109-132) discute, avec une clarté et une précision philologique qui rendent la lecture particulièrement passionnante, la mention d'Eudore dans le deuxième livre de l'*Anthologium* de Stobée. En présentant *Eclog.* 2,42,13-23 W. (p. 111), l'auteur se demande comment il faut expliquer la mention de *hormê* dans ce texte et essaie d'expliquer les différences par rapport à la théorie stoïcienne orthodoxe de l'impulsion. B. montre qu'Eudore partage un dualisme qui n'est pas conciliable avec le monisme stoïcien. Tout cela permet à B. de thématiser la notion même d'influence – donc de l'influence possible du stoïcisme chez le platonicien Eudore – et d'en apprécier la complexité. La suite de la discussion se concentre sur la relation

25. Il s'agit d'ailleurs du texte qui sera publié par le prochain éditeur de Diogène Laërce, Tiziano Dorandi, que je tiens à remercier pour sa discussion à propos de ce passage.

entre Platon d'un côté et Panaetius et Posidonius de l'autre – c'est-à-dire les deux stoïciens qui auraient intégré des éléments platoniciens orthodoxes dans le stoïcisme et qui avaient effectivement modifié l'approche psychologique de Chrysippe – ainsi que sur la littérature pseudo-pythagoricienne et sur le *de virtute morali* de Plutarque. Ces analyses confirment en effet l'interprétation donnée par B. du passage de Stobée qui cite Eudore, selon laquelle ce dernier réalise « *a partisan attempt that aims to appropriate doctrines supposedly distinctive of Stoicism in order to vindicate the centrality of Platonism* ». Enfin, l'auteur insiste sur l'intérêt historico-philosophique d'Eudore comme fondement de son approche philosophique, en accord avec le principe selon lequel « *doing the history of philosophy is a way of doing philosophy* » (p. 131-132).

Les deux contributions de Teun Tieleman et de Brad Inwood sur Sénèque (« Onomastic reference in Seneca. The case of Plato and the Platonists », p. 133-148, et « Seneca, Plato and Platonism : The case of *Letter 65* », p. 149-167) sont particulièrement intéressantes et méthodologiquement complémentaires. La première propose une étude des mentions explicites de Platon et des platoniciens chez Sénèque. Cette recherche se fonde sur des principes très clairs et très précis, en particulier quand l'auteur propose la notion narratologique de « *onomastic reference* », qui constitue selon lui le correspondant contemporain de la notion ancienne d'*exemplum*. T. analyse la mention de philosophes en général, de Platon en particulier – seul ou accompagné par une citation tirée d'un de ses dialogues – et des Académiciens. Cette étude permet de tirer les conclusions suivantes : T. confirme la connaissance directe des dialogues de Platon par Sénèque et montre que les citations, quand il y en a, sont directes et que Sénèque les adapte au contexte. Surtout, il souligne la tendance de Sénèque à ne pas mentionner le titre du dialogue platonicien : il citerait en effet Platon non pour confirmer ses thèses, mais pour le présenter comme un véritable *exemplum* des principes philosophiques qu'il discute. La contribution de Brad Inwood, d'autre part, propose une nouvelle lecture de la lettre 65, considérée comme l'un des témoignages principaux de la présence d'éléments platoniciens chez Sénèque. I. souligne que c'est la théorie de la causalité du *Phédon* qui est au cœur du texte de Sénèque – tandis que les interprètes se concentrent sur l'influence du *Timée* dans la première partie de la lettre –, ainsi que l'*Orator* de Cicéron. Dans ses conclusions, néanmoins, aussi bien que dans l'ensemble de sa démarche méthodologique, I. insiste sur l'importance qu'il y a à ne pas exclure que les choix argumentatifs de Sénèque puissent avoir été influencés par les discussions orales avec d'autres personnalités contemporaines et non pas seulement par la lecture de textes anciens. À ce propos, I. conclut sa contribution avec deux intéressantes suggestions : « *we need to [...] take a simpler approach to the problems of doing history of philosophy in this period* » (p. 166) et « *we need to use our historical and philosophical imaginations. We need to imagine the various quite different, even incompatible, ways that philosophy can be practiced and to ask ourselves which of them is most plausibly the case, given all that we know of the period* » (p. 167).

Robert W. Sharples (« The Stoic background to the middle Platonist discussion of fate », p. 169-188) discute les positions du *de fato* du pseudo-Plutarque en les comparant au compatibilisme stoïcien. Il se concentre en particulier sur la notion

d'oracles conditionnels (« si  $x$ , alors  $y$  ») et sur le cas spécifique de l'oracle donné à Laïus, le père d'Édipe (cf. Alcinoos *didasc.* 26). S. montre d'un côté que cet exemple n'est pas approprié, car il traite d'un cas spécifique et non pas d'une règle générale ; de l'autre côté, il observe que même si la discussion du destin dans le médio-platonisme s'organise sous la forme d'une confrontation serrée avec les points de vue stoïciens sur les oracles, elle est intimement fondée sur des doctrines et des textes platoniciens. La contribution de Christopher Gill (« Marcus Aurelius' *Meditations* : how Stoic and how Platonic ? », p. 189-207) considère – et réfute – l'hypothèse selon laquelle il y aurait une influence platonicienne dans la psychologie telle qu'elle est décrite dans les *Pensées* de Marc Aurèle. Selon cette hypothèse, Marc Aurèle opérerait souvent pour le dualisme platonicien en opposition avec le monisme stoïcien. G. montre que l'intérêt psychologique de Marc Aurèle dépend strictement de son but éthico-pratique et que cela explique un certain manque de précision conceptuelle une fois considérée la psychologie d'une manière abstraite. D'ailleurs, toute référence à l'âme et aux composantes de l'être humain, dans toute formulation aussi bien orthodoxe que quasi-platonicienne, vise à soutenir un point de vue strictement stoïcien, notamment celui qui fait que l'homme, en raison de sa place dans la *scala naturae*, doit chercher à atteindre une vie vertueuse afin de sauvegarder soi-même et les autres (*oikeiôsis*).

Riccardo Chiaradonna (« Platonismo e teoria della conoscenza stoica tra II e III secolo d.C. », p. 209-241) étudie dans sa contribution la présence de la notion de *koinai ennoiai* dans les textes d'Alcinoos, Galien, Plotin et Porphyre. L'auteur souligne le fait que chacun de ces auteurs thématise d'une manière personnelle la notion de *koinai ennoiai*, en accord avec une approche du stoïcisme que C. définit comme « interaction » plutôt que comme influence. Pour rester dans le contexte terminologique, la définition de la stratégie d'Alcinoos comme « *integrazione subordinata* » (p. 215) est particulièrement éclairante et peut profitablement être appliquée à d'autres phénomènes de l'histoire de la philosophie ancienne. Dans le cas spécifique de Galien (p. 215-225), C. met en lumière la centralité de l'aristotélisme dans la constitution de sa doctrine épistémologique. Les conclusions du travail (p. 238-241) sont très précieuses, pour leur clarté et leur richesse conceptuelle.

Le volume s'achève par la contribution de Gretchen Reydam-Schils (« Calcidius on God », p. 243-258), qui discute la notion de divinité chez Calcidius. R.-S. fonde sa discussion sur la comparaison avec des textes de Macrobe, de Numenius et de Philon, et se concentre sur la relation entre les trois dieux. Sa conclusion est que la théologie de Calcidius possède des traits caractéristiques qu'on peut définir plus précisément comme stoïciens plutôt que néoplatoniciens. La relation du philosophe avec le stoïcisme peut être donc résumée de la manière suivante : « *Calcidius was not only familiar with Stoic doctrine [...] but [...] he also owes it a significant debt, in spite of his overt polemic against the Stoics* » (p. 256).

Comme ils l'annoncent dans leur introduction, les éditeurs ne veulent pas fournir, avec ce volume, « *a coherent and uniform interpretation of the Stoic-Platonist dialogue* » (p. x), mais cherchent plutôt à mettre en lumière la variété des approches qui déterminent ce dialogue. La variété – ou la complexité – peut en effet être considérée comme la clé de l'ouvrage, au moins de deux points de vue :

• La notion même de ‘relation’ entre platonisme et stoïcisme doit être articulée de plusieurs manières. On est habitué à parler de ‘conflit’, quand on pense notamment aux œuvres polémiques de Plutarque ou à la disposition des néoplatoniciens à l’égard des stoïciens, ou bien d’‘influence’. Cependant, les contributions de ce recueil nous apprennent qu’il faut parler, dans d’autres cas, d’‘appropriation’, dans le cas par exemple de l’héritage platonicien chez les stoïciens (il suffit de penser au rôle du Socrate platonicien aux débuts du stoïcisme), ou même d’‘appropriation intelligente’ du matériel stoïcien, comme dans le cas des médio-platoniciens. D’autres catégories interprétatives sont discutées, notamment celle de ‘compatibilisme’ ou de ‘résémanisation polémique’ (p. 126-127), et des phénomènes plus complexes sont mis en lumière, comme la tendance des différentes écoles philosophiques à rechercher une continuité dans l’histoire de la philosophie et à démontrer à la fois que Platon a anticipé les théories stoïciennes ou que les stoïciens se sont limités à reprendre des thèses antérieures.

• La variété – ou la complexité – s’exprime également au niveau des manifestations expressives déterminant la relation entre les deux philosophies – citation explicite du nom de l’auteur, citation d’un passage de ses œuvres, citation ‘cachée’ ou reprise plus ou moins fidèle de sa pensée – ainsi qu’à celui des modalités dans les quelles les doctrines et les formes philosophiques ont circulé. La contribution de Brad Inwood sur la lettre 65 de Sénèque, par exemple, réfute l’idée que son accès aux doctrines de Platon était déterminé par la doxographie médio-platonicienne et montre que Sénèque avait une connaissance de première main des dialogues de Platon. Christopher Gill, d’autre part, montre que les éléments ‘platoniciens’ dans les *Pensées* de Marc Aurèle, notamment en ce qui concerne la psychologie, sont le produit non pas d’un choix philosophique mais d’une rhétorique philosophique qui ne met jamais en discussion le dogme stoïcien.

Il ne reste qu’à espérer que les ouvertures et les suggestions offertes par ce recueil donneront une impulsion ultérieure aux études sur les rapports entre écoles philosophiques différentes dans l’Antiquité et, plus généralement, à toute tentative qui consisterait à problématiser les catégories historiographiques d’influence et d’éclectisme.

Angelo Giavatto

Plotin, *Traité 21 (IV, 1)*, traduction, introduction, notes et commentaire par Marguerite Chappuis, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008, 76 p.

Plotin, *Traité 5 (V, 9)*, traduction, introduction, notes et commentaire par Alexandrine Schniewind, Paris, Les Éditions du Cerf, 2007, 242 p.

Plotin, *Traité 1 (I, 6)*, traduction, introduction, notes et commentaire par Anne-Lise Darras-Worms, Paris, Les Éditions du Cerf, 2007, 293 p.

La traduction du traité 21 (IV, 1) de Plotin par Marguerite Chappuis, qui a déjà traduit le traité 3 (III, 1) dans la même collection, n’appelle pas beaucoup de remarques. Intitulé « Deuxième traité sur l’essence de l’âme » ou « Comment on

dit de l'âme qu'elle est d'essence intermédiaire entre l'indivisible et la divisible », ce « traité » se réduit en effet à un bref et unique chapitre de vingt-deux lignes, dont on peut se demander simplement s'il est raisonnable de l'éditer en un volume séparé, accompagné seulement d'un commentaire soigneux mais assez succinct et qui peine à y mettre en lumière la moindre thèse ou précision originale.

Plus important, le traité 5 (V, 9), est aujourd'hui traduit et commenté par Alexandrine Schniewind, à qui l'on doit notamment *L'Éthique du sage chez Plotin*. Comme celle-ci le remarque dans son introduction, ce traité, intitulé « L'intellect, les idées et l'être », se concentre en fait plus précisément sur le rapport de l'Intellect à lui-même et aux réalités inférieures, sans envisager vraiment la question de sa genèse ou de son rapport à l'Un, qu'examineront en revanche les traités 7 (V, 4), 11 (V, 2) et surtout 38 (VI, 7).

Plotin présente donc dans le traité 5 une sorte de mise au point sur sa propre théorie de l'Intellect constitué, en abordant tout un ensemble de questions qui lui permettent de délimiter et de justifier sa position, en particulier par rapport aux stoïciens et aux médio-platoniciens : l'Intellect est-il antérieur à l'âme ou bien vient-il de l'âme, comme le pensent les stoïciens ? Y a-t-il des Formes des individus et de choses comme la saleté, le mal ou les anomalies que peut présenter un être vivant ? Les Idées sont-elles produites par l'Intellect, comme le soutient Alcinoos ? lui sont-elles au contraire antérieures comme le dit Numénius, ou bien les deux sont-ils corrélatifs ?

Au-delà de ses réponses, ce qui est frappant du point de vue chronologique c'est que du simple fait qu'elle prenne en charge ces questions traditionnelles l'approche de l'intelligible par Plotin conserve ici un caractère nettement platonicien dans son « angle d'attaque », qui ne se retrouvera plus dans les traités ultérieurs : ainsi, mis à part les deux premiers chapitres, les Idées y sont encore envisagées sous l'angle de la participation, du point de vue de leur rôle de fondement pour les choses sensibles et d'objets pour la science, comme dans les dialogues. Dans la suite de son œuvre, en revanche, Plotin évoquera plutôt l'Intellect dans son rapport à l'Un et à l'âme, et comme une étape dans le progrès spirituel qui peut mener l'âme vers l'Un, et la question du rapport des Formes au sensible et à la science passera alors à l'arrière-plan. En maintenant au contraire ces questions, et malgré ses thèses nouvelles, le traité 5 demeure plus platonicien dans sa conception de l'intelligible.

La traductrice commente tout cela avec précision et en prêtant une attention particulière aux prépositions et préfixes du texte grec, dont on sait qu'il suffisent parfois à Plotin pour exprimer une thèse importante. Tout au plus peut-on regretter qu'elle en reste en général à une paraphrase très révérencieuse et que les problèmes d'interprétation qu'elle soulève à l'occasion soient quelquefois résolus de manière un peu évasive ou contestable.

Ainsi, sur la *phronêsis*, qu'elle assimile peut-être trop vite à l'activité de penser qu'est le *phronêin*, lui-même identifié à l'acte d'intelliger (*noêin*). Analysant le chapitre 5, 5, la commentatrice se demande en effet si le *phronêin* ne serait pas « une pensée plus générale que le *noêin* et un peu inférieure à lui », tout en laissant finalement entendre que les deux termes sont en fait synonymes et en les traduisant semblablement par « penser », ce qu'elle justifie en invoquant pour cette équivalence le *De Anima* et la traduction arabe du traité (p. 104 ; voir aussi p. 132). Cela

est sans doute défendable, mais elle en déduit en outre que l'Intellect possède la *phronèsis*, qui ne serait dans cette interprétation que l'activité de *phroneîn* : renvoyant au chap. 2, 19-21, A. Schniewind soutient « que « Plotin y expliquait que la *phronèsis* appartient à l'Intellect », et que celui-ci « la possède comme une partie de lui-même » (p. 132).

Or, dans ce passage, le terme de *phronèsis*, en fait, n'est appliqué qu'à l'âme, et cela parce que Plotin n'attribue pas la *phronèsis* à l'Intellect. L'assimilation de la *phronèsis* à l'acte d'intelliger (*phroneîn*), qui sous-tend l'attribution de la *phronèsis* à l'Intellect, est évidemment suggérée fortement par la parenté lexicale des deux termes, mais semble contredite par le contexte du passage visé (chap. 2, 19-21), qui montre qu'elle n'est pas simplement cet acte d'intelliger mais bien une vertu, propre à l'âme, vertu qui est certes reçue de l'Intellect, mais qui ne se peut dire de lui, précisément parce que l'intellection est consubstantielle à l'Intellect alors qu'elle ne l'est pas pour l'âme : la *phronèsis* est la vertu d'une âme dont la vie est subordonnée à – et ordonnée par – l'intellection des réalités supérieures.

On trouve donc en fait déjà dans le traité 5 la doctrine que l'on trouvera dans les autres textes où Plotin traite plus thématiquement de la *phronèsis*. Dans ces passages, et en particulier dans les chapitres 2 et 3 du traité 19 (I, 2), consacré aux vertus, Plotin explique comme on sait que la vertu est le propre de l'âme et que les archétypes des vertus qui sont dans l'Intellect ne sont pas des vertus, précisément parce que l'Intellect est toujours parfait en acte alors que la vertu est une disposition, actualisée ou non, d'une réalité qui peut par nature ne pas être excellente (voir, sur ces textes, P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, note 2, p. 36). Et à vrai dire dans son premier traité déjà, Plotin définissait la *phronèsis* comme « la pensée dans son détournement des choses d'en bas et dans son mouvement qui mène l'âme vers les choses d'en haut » (1 (I, 6), 12-13 ; trad. J. Laurent).

Le traité 5 (V, 9) aborde en outre la question de la beauté (au chapitre 2), mais c'est bien sûr le traité 1 (I, 6) – avec le traité 31 (V, 8) –, qui fournit l'analyse la plus développée sur le thème du beau. Dans la même collection que les ouvrages précédemment évoqués, Anne-Lise Darras-Worms donne aujourd'hui la troisième traduction française de ce traité, pour le texte de l'édition Henry-Schwyzler, après celles de P. Mathias et de J. Laurent.

Son commentaire, très minutieux mais très « internaliste », si l'on ose dire, s'aventure peu hors du traité 1 lui-même et s'attache avant tout à en dégager la progression et les articulations. Néanmoins, A.-L. Darras-Worms s'efforce aussi de situer la position de ce traité par rapport à la doctrine du beau qui se dégage des dialogues platoniciens. C'est Platon, en effet, qui conféra le premier à la beauté une dimension métaphysique en associant dans le concept de Formes le *principe* de la réalité et la *fin* du vrai désir de l'homme. La traductrice rappelle donc que Plotin, tout au long du traité, ne cesse de s'inspirer des dialogues et en particulier de l'*Hippias majeur*, du *Phèdre* et du *Banquet*. La doctrine plotinienne du beau développerait cependant deux thèses qui, d'après elle, la distinguent de celle de Platon.

D'abord, la réminiscence provoquée par la saisie du beau ne serait pas seulement pour Plotin une réminiscence de l'intelligible, comme pour Platon, mais aussi une réminiscence *de soi* : commentant le chapitre 2, la traductrice affirme ainsi que

« la théorie platonicienne se trouve quelque peu modifiée : en voyant le beau dans un bel objet, c'est aussi elle-même que l'âme voit » (p. 139).

Ensuite – c'est la seconde différence –, le beau serait pour Plotin une propriété commune de l'ensemble des formes intelligibles alors que Platon l'aurait identifié à une forme particulière : l'idée du Beau, chantée par Diotime dans le *Banquet*. Reprenant des observations de D. O'Meara, la traductrice note avec insistance que la « beauté résulte, pour Plotin, d'une participation à la forme, quand, pour Platon, elle résulte d'une participation à la forme du Beau » (p. 142 ; voir aussi p. 39, p. 51, p. 175-176 et p. 242-243).

Sur le second point, il est vrai que Plotin ne se réfère pas à une idée particulière du Beau, comme le faisait le *Banquet* (voir par exemple 211b) ou le *Phédon* (100c), par participation à laquelle les autres choses seraient belles, et que c'est pour lui l'intelligible *dans son ensemble* qui est beau. Cependant, le *Phédon* lui-même semble bien faire de la beauté une caractéristique de l'intelligible tout entier, puisque le délire amoureux du philosophe le porte vers l'intelligible en général et non vers une Idée déterminée. Plus précisément, la page 250b de ce dialogue oppose les reflets sans éclat de l'intelligible dans le sensible à la splendeur de la beauté contemplée par les âmes dans la plaine de vérité, ce qui montre que pour Platon lui-même la beauté se définit comme l'éclat des formes intelligibles *en général*.

Et si la commentatrice, paradoxalement, peut citer cette même page du *Phédon* à l'appui de sa thèse (voir p. 23 et p. 138), c'est parce qu'elle reprend une traduction sans doute fautive de la ligne 250b6 : *kállōs dè tót' ên ideîn lamprón*. Elle comprend en effet, comme P. Vicaire par exemple (« La beauté, elle, était visible dans toute sa splendeur » ; nous soulignons), que la particule *dè* marque une opposition entre la beauté ici mentionnée et la justice ou la sagesse évoquées aux lignes précédentes (*Dikaíosúnês mèn... en tois teíde homoiómasin*). Mais le contexte de la phrase indique clairement que l'opposition est en fait entre la sagesse, la justice, etc., vues *dans leur reflets ici-bas* et ces mêmes vertus saisies dans leur pureté – et leur beauté – intelligible. Nous traduirions donc plutôt : « mais la beauté, alors, était visible dans toute sa splendeur » : l'opposition n'est pas entre deux formes mais bien entre deux temps ou deux lieux (cf. *tót'*, ligne 6, qui s'oppose au *teíde* de la ligne 3). On trouve donc chez Platon déjà l'idée que la beauté première est l'éclat des réalités intelligibles et de toutes les réalités intelligibles, et là où Plotin semble s'écarter de Platon il ne fait en réalité qu'explicitement et développer une des orientations de la pensée platonicienne, restée seulement plus allusive et pour ainsi dire à l'état de germe dans les dialogues.

Quant à la première différence identifiée par Mme Darras-Worms, elle n'est peut-être pas si marquée non plus. Est-il vrai, en effet, que la réminiscence ne soit pour Platon qu'une réminiscence de l'objet intelligible qu'est l'Idée ? Si les textes les plus canoniques des dialogues sur ce thème vont dans ce sens, d'autres passages indiquent que là encore Plotin ne fait plutôt qu'amplifier et mettre en lumière une thèse qui apparaît déjà chez Platon. Ainsi, dans le beau passage du *Banquet* où Alcibiade rapporte l'effet – qui va jusqu'aux larmes (215e2) – produit sur lui par les discours de Socrate, et où il compare ceux-ci à une divine musique plus profondément émouvante que toute autre, il explique que ces paroles le conduisent

à réprouver sa propre existence, à s'indigner de l'esclavage où il est réduit et à juger « invivable » son propre mode de vie (216a-b). Même si elle n'est pas thématifiée, l'idée – qui sera reprise à la fin de l'*Alcibiade majeur* – est bien que Socrate conduit son auditeur à se ressouvenir de sa propre dignité et à juger la vie qu'il mène à l'aune de cette dignité oubliée. On a bien là une réminiscence de soi, qui peut être le point de départ d'une conversion salvatrice.

Mme Darras-Worms a raison en revanche quand elle ajoute – et ce pourrait être une troisième différence, plus réelle celle-ci – que dans l'émotion produite par le beau, Plotin donne beaucoup moins d'importance que Platon à la rencontre avec la beauté d'autrui. À propos du chapitre 9, 14 et de l'allusion à la statue intérieure que révere l'âme amoureuse (voir *Phèdre* 252d7 et *Banquet* 222a4), elle note ainsi que pour Plotin, « cette statue est d'abord la nôtre », qu'il n'y a « aucune référence à autrui dans l'interprétation par Plotin du texte platonicien » et qu'il donne au contraire un rôle déterminant à un « mouvement autoréflexif » de l'âme vers elle-même (p. 229) : c'est en découvrant sa propre beauté, et non plus celle d'autrui, que l'âme est amenée à s'élever vers le Bien. Il faudrait à cet égard comparer aussi le traité 50 (III, 5) au *Banquet*, dont il se présente comme le commentaire. Alors que l'étonnement devant la beauté de l'âme de Socrate anime toute la fin du dialogue platonicien, il est en effet frappant de voir qu'autrui est presque totalement absent de ce traité : Plotin n'y évoque tout au plus que le corps d'autrui, jamais son âme, et seulement comme l'instrument du plaisir des amants intempérants.

Or, le fait que l'âme puisse trouver en elle-même les ressorts de son propre progrès semble entraîner, pour finir, deux autres différences avec les dialogues. Ceci pourrait expliquer, en premier lieu, l'abandon par Plotin de la forme dialogique elle-même, qui repose précisément sur le pouvoir d'éveil de la rencontre avec autrui. C'est parce qu'autrui, par sa parole ou par son exemple, peut nous arracher à l'enfermement dans le mal ou dans l'ignorance que la philosophie devait s'accomplir pour Platon dans le dialogue. Si cette thèse s'estompe chez Plotin il n'est donc pas étonnant que le mode d'élucidation et d'énonciation correspondant disparaisse lui aussi.

Ensuite, si c'est d'abord en soi-même que l'âme découvre la beauté, il en résulte, comme le note le traité 1, qu'elle doit être belle elle-même pour être émue par la beauté : « jamais une âme ne verrait le beau si elle n'était devenue belle » (chap. 9, 31-32). Platon nous montrait au contraire en la personne d'Alcibiade, encore, une âme en train de déchoir mais néanmoins vivement sensible à la beauté de Socrate, qu'il saisissait *de profundis* pour ainsi dire, et qui accusait ainsi par contraste à ses propres yeux sa laideur à elle. Le beau pouvait ainsi pour Platon faire irruption au sein du mal et nous appeler à la perfection, alors qu'il semble perdre ce pouvoir chez Plotin, pour qui la beauté ne peut être saisie que de ceux qui sont déjà sur la voie du Bien.

Matthieu Guyot

Erik Eliasson, *The Notion of That Which Depends on Us in Plotinus and its Background*, Leiden, Brill, 2008, 253 p.

Le projet de ce livre est de passer en revue les différentes significations philosophiques du concept de *tò eph' hēmin*, « ce qui dépend de nous » depuis ses origines aristotéliennes jusqu'à son utilisation plotinienne. Sont ainsi recensées et commentées les différentes occurrences du terme non seulement chez Aristote, mais aussi chez ses commentateurs (Aspasius et Alexandre d'Aphrodise), les stoïciens (avec une analyse de l'évolution du concept depuis Chrysippe jusqu'au stoïcisme romain), dans le médio-platonisme (Philon d'Alexandrie, Plutarque, Alcinoos, Maxime de Tyr...), et enfin dans différents traités plotiniens.

Le développement de l'analyse est méthodique et fermement mené. L'auteur fait preuve en particulier d'un solide esprit de synthèse et d'une capacité à dégager avec maîtrise les traits les plus saillants de la notion dans ses différents contextes. Le principe de la recherche est pertinent : il s'agit de faire la synthèse des significations que prend le terme chez chaque nouvel auteur considéré, en proposant une analyse plus détaillée pour certains passages décisifs.

Quatre thèses particulièrement saillantes peuvent être mises en avant. La première est de souligner l'équivocité de la notion de *tò eph' hēmin*. On trouve chez Aristote, en particulier, deux usages distincts de la notion. Le premier donne à la notion un *sens large (inclusive notion)* en identifiant « ce qui dépend de nous » à la situation où « l'origine d'une action est dans l'agent, et que cela dépend de lui de l'accomplir ou non » (*Ethique à Nicomaque*, 1110a15-18). Le second, *restreint (exclusive notion)*, limite le *tò eph' hēmin* à ce qui se trouve accompli par un agent rationnel. Dans le premier cas, un certain nombre d'actions peuvent être dites « dépendre de nous » sans impliquer l'usage de la raison ; dans le second, seuls les actes rationnels dépendent de nous. L'auteur souligne par ailleurs que, dans la tradition stoïcienne (et, en particulier, chez Chrysippe) c'est plutôt le *sens restreint* qui domine : si c'est l'assentiment qui dépend de nous, celui-ci se trouve réservé à l'activité rationnelle de l'âme (p. 97).

La seconde thèse est relative à l'évolution de la notion au sein du stoïcisme. E. Eliasson souligne que dans l'ancien stoïcisme le *tò eph' hēmin* concernait aussi bien l'activité intérieure que les actions extérieures. Et la plupart des auteurs médio-platoniciens tombent en accord avec cette vue. Dans le stoïcisme romain en revanche, la notion subit une radicale intériorisation. Désormais, tout ce qui est extérieur à l'âme échappe au champ du *tò eph' hēmin*.

Par ailleurs (et c'est là la troisième thèse), durant cette période du dernier stoïcisme, la notion change radicalement de champ d'application. Dans son origine aristotélienne, le *tò eph' hēmin* était rattaché à la problématique sociale de l'éloge ou au blâme : il s'agissait de déterminer dans quelle mesure quelqu'un pouvait être dit responsable d'une action digne de louange ou de réprobation. L'usage chrysippien de la notion se situe dans la même ligne. Dans le stoïcisme romain en revanche, c'est l'idée morale de bonheur qui devient décisive : l'usage correct de nos représentations, qui seul dépend de nous, est rattaché à l'idée de liberté qui est le pivot central du bonheur.

Enfin, la dernière thèse concerne Plotin. L'apport décisif de ce dernier est, dans le traité 39 (VI, 8), de transposer le *tò eph' heautôï*, « ce qui dépend de soi », chez les dieux, c'est-à-dire non seulement dans l'Intellect, mais aussi en l'Un. E. Eliasson avance l'idée que c'est de bout en bout la perspective théologique qui gouverne l'analyse de la notion en ce qui concerne l'âme humaine. À ce niveau en effet, « ce qui dépend de soi » se trouve, de façon parfaitement originale, référé à la vertu contemplative de l'âme. Cette idée que seule l'âme contemplative a la capacité de dépendre d'elle-même est une sorte d'anticipation de la transposition, opérée dans la suite, du traité 39, du *tò eph' heautôï* dans les principes premiers.

L'ensemble de l'argumentation de l'auteur est donc instructive et convaincante. La démarche aurait pu cependant être parfois poussée plus avant, aussi bien sur le terrain de l'analyse philologique que sur celui de la réflexion philosophique. Ainsi, par exemple, le parti pris de juxtaposer les analyses, en passant en revue les différentes écoles de pensée, a certes le mérite de la clarté mais interdit une confrontation plus serrée et plus précise des textes. En ce sens, le nœud problématique extrêmement complexe qui, dans le premier chapitre du traité 39 (VI, 8), met aux prises Plotin avec les textes de l'*Ethique à Nicomaque* d'une part, et avec le *Traité sur le destin* Alexandre d'Aphrodise d'autre part, en ce qui concerne le partage entre le volontaire et l'involontaire, et l'articulation entre l'*hekoúision* et le *tò eph' hemîn*, exigeait une analyse plus fouillée et attentive des textes.

Par ailleurs, l'idée forte selon laquelle c'est la perspective de la libre disposition de soi en l'Un qui régit l'approche de « ce qui dépend de soi » en l'âme aurait mérité de plus amples développements. De façon générale, l'auteur reste un peu court sur la méditation plotinienne relative à la liberté au niveau des deux premiers principes. C'est pourtant dans cette articulation anthropo-théologique de la liberté et dans l'affirmation que la maîtrise de soi de l'âme trouve sa racine en l'Un, principe de toutes choses, que le génie spéculatif de Plotin donne toute sa mesure.

Laurent Lavaud