

BULLETIN PLATONICIEN VI

Le Bulletin platonicien est rédigé pour les Études Platoniciennes par les membres de la 'Société d'Études Platoniciennes', sous la responsabilité de Luc Brisson (CNRS, UPR 76) et d'Arnaud Macé (Université de Franche-Comté, Besançon). 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.

Éditions et traductions

Platon, *Werke*, Übersetzung und Kommentar. Im Auftrag der Kommission für Klassische Philologie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, herausgegeben von Ernst Heitsch und Carl Werner Müller, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Une traduction en langue allemande de tout le corpus platonicien est en cours de publication chez Vandenhoeck & Ruprecht à Göttingen. Elle est réalisée par des philologues de langue allemande connus, et tous les volumes de la collection, reliés et très bien imprimés, présentent la même structure, en dépit de quelques variations qui s'expliquent la personnalité des auteurs. La traduction du texte platonicien, sans texte grec en regard, est suivi par un commentaire qui accompagne pas à pas la traduction et donne des informations surtout d'ordre philologique et historique sur le texte traduit. Une bibliographie et des *indices* viennent compléter l'ensemble. Chacun de ces livres est écrit en un allemand clair et simple, et constitue un instrument de travail indispensable, qui reste accessible. On regrettera tout de même le peu de contenu philosophique de ces nouvelles traductions commentées.

Dans cette présentation, je vais, pour donner une idée générale du projet, aussi bien revenir brièvement sur des volumes parus il y a un certain temps déjà, que mentionner un volume qui vient de paraître et que je n'ai pas eu le temps de lire.

I 2, *Apologie des Sokrates*, Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch [2002], 2004², 216 p.

Cet ouvrage comprend 5 appendices : sur la datation du dialogue, sur la question de savoir si l'*Apologie* est le premier écrit par Platon, sur la question de savoir s'il convient de considérer l'*Apologie* comme un document historique ou comme une composition ; sur la signification de l'oracle sollicité par Chéréphon ; et sur les points où le traducteur s'est éloigné du texte des OCT. Dans le premier appendice, le traducteur, s'interrogeant sur la chronologie relative des premiers dialogues, pense que, l'*Ion* et le petit *Hippias* pourraient être antérieurs à l'*Apologie* considérée généralement comme le premier écrit de Platon. Par ailleurs, l'*Apologie* n'est ni une fiction ni un reportage, mais témoigne de la représentation que se faisait Platon de son maître Socrate. Enfin, l'oracle d'Apollon doit être interprété comme une incitation à pratiquer la philosophie.

I 4, *Phaidon*, Übersetzung und Kommentar von Theodor Ebert, 2004, 516 p.

Cet ouvrage présente la même structure que les précédents dans la même collection. Mais le commentaire est très long, car il abonde en prise de positions paradoxales et en analyses de textes qui font intervenir notamment la logique moderne. Dans ce commentaire, Th. Ebert veut réagir contre deux tendances qui se manifestent majoritairement dans les commentaires du *Phédon*. 1) La réduction de l'influence pythagoricienne à l'une des preuves de l'immortalité de l'âme ; 2) la négligence à l'égard de la construction "dialogique". Th. Ebert veut montrer que, dans le *Phédon*, Socrate entend répondre sur plusieurs points aux Pythagoriciens.

Comme pour les autres traductions, la langue allemande est claire et précise, même si, dit-on, le traducteur pourrait être contesté sur des points de détails qui n'intéressent que ceux qui parlent l'allemand. Mais venons-en au commentaire.

Depuis plus de deux millénaires, on lit ce dialogue, qui met en scène un Socrate qui va mourir dans quelques heures, comme son testament philosophique. Th. Ebert ne nie pas cet aspect des choses, mais il insiste sur les faits suivants : dans sa prison, Socrate n'est entouré que de philosophes, et de ce fait il apparaît comme un maître de la discussion dialectique telle que la décrit et la définit Aristote dans le dernier livre des *Topiques*. Dans ce genre de discussion, il s'agit, pour l'un des deux interlocuteurs de poser des questions préparées à l'avance à l'autre interlocuteur qui tient le rôle de répondant : celui qui pose des questions veut amener le répondant dans une impasse, une contradiction ou une position paradoxale. Or, dans le *Phédon*, les deux interlocuteurs principaux de Socrate sont Simmias et Cébès, que Th. Ebert considère d'entrée de jeu comme des Pythagoriciens, disciples de Philolaos lui-même tenu pour un pythagoricien. Ayant admis ce présupposé, Th. Ebert relève des différences entre le comportement de ces deux interlocuteurs, Cébès se caractérisant par ses propositions et des objections souvent légères, tandis que Simmias se montre beaucoup plus sérieux.

À la suite d'une conférence-débat tenue à Paris le 16 avril 2005 (Journée d'Études organisée par l'UPR 76 (W. Kühn-Cnrs) et l'EA 2492 (Annick Jaulin-Paris I Sorbonne) et à laquelle j'ai participé, je concentrerai mes critiques sur les deux arguments du *Phédon* évoqués ce jour-là par Th. Ebert ; le premier argument avancé

par Socrate (91e-92e) contre la thèse de l'âme-harmonie proposée par Simmias ; et une partie de l'argument dit de la réminiscence (74e-75c)

L'objection de Simmias se présente ainsi : l'âme peut bien être invisible et divine à la façon des formes intelligibles, elle n'est pourtant pas indestructible, tout comme l'harmonie musicale ne survit pas à la lyre à laquelle elle est attachée ; cette objection implique que l'âme peut être assimilée à une harmonie (voir 86b-d). Pour répondre à cette objection, Socrate montre que Simmias, qui a accepté la thèse de la réminiscence de l'âme, se contredit. Comment une harmonie peut-elle être indissociable d'un corps, si elle existait déjà avant même l'existence de ce corps ? Forcé de choisir entre les deux thèses, Simmias choisit en faveur de la première.

Venons-en à la discussion concernant la réminiscence. Pour arriver à la doctrine de la réminiscence, il faut établir qu'il existe une différence entre les choses sensibles particulières et l'égal en soi qui est intelligible. Cette différence, Socrate la fait glisser, par ses questions, du côté de la relation modèle / image. Mais ce faisant, il va au-delà de ce qu'il avait dit. Auparavant, il n'était question que du sens de la vue (74b5, 75a1), tandis que maintenant tous les sens sont pris en considération ; et surtout, il est maintenant admis que nous n'acquérons la connaissance de l'égal à partir des choses sensibles particulières (74b4-6, 74c7-9). Or, en faisant admettre ces deux positions à Simmias, Socrate le plonge une fois de plus dans la contradiction. Comment peut-on connaître l'égal avant même l'usage de nos sens qui devraient nous donner la notion de l'égal ?

Ces deux réactions se fondent, suivant Th. Ebert, sur des erreurs logiques, dont il pense que Platon était conscient. Alors pourquoi Platon les a-t-il mises en scène ? Parce qu'il voulait laisser entendre que la prémisse fondamentale suivant laquelle nous avons acquis la connaissance de l'égal en soi avant même l'usage de nos sens (74e8) n'est pas acceptable ; c'est une prémisse admise par Simmias (et donc par les Pythagoriciens), mais non par Socrate (et donc par Platon) qui soutient la position suivant laquelle les choses visibles particulières que nous appelons égales nous permettent de constituer la notion de l'égal lui-même.

Par voie de conséquence, Socrate et Platon, dans le *Phédon*, s'attaquent à la doctrine des formes intelligibles séparées, à la prémisse de la réminiscence et à la notion d'une âme pré-existant au corps, positions qui sont celles de Pythagoriciens représentés par Simmias et Cébès. Dans le *Phédon*, Socrate donne un exemple éblouissant de la méthode dialectique décrite par Aristote dans le dernier livre des *Topiques*, dans le but de détruire ce que jusqu'ici l'on considérait comme le cœur de la "métaphysique" platonicienne.

Je n'ai pas le temps ici d'aborder tous les aspects de la question. Je me contenterai de rappeler quelques-unes de mes objections.

1) Objection d'ordre dialogique. Le contexte du *Phédon* est dramatique. Socrate va mourir. Ses meilleurs amis sont là, avec lesquels il discute de l'immortalité de l'âme. Il y a beaucoup d'émotion. Et devant l'incrédulité de certains, Socrate reconnaissant ainsi les limites du discours rationnel (*lógos*) termine en racontant un mythe (*múthos*) relatif à la destinée de l'âme, avant de boire la ciguë. Réduire le *Phédon* à un entretien dialectique à la façon d'Aristote est pour le moins étonnant.

2) Objection d'ordre logique. Il est évident que Socrate, mis en scène par Platon, cherche à établir une discussion rigoureuse avec ses interlocuteurs. Mais Platon est

antérieur à Aristote qui lui-même est antérieur à Frege. Vouloir juger l'argumentation de Socrate au tribunal de Frege paraît anachronique.

3) Objection d'ordre historique. Seul Aristoxène de Tarente qualifie Philolaos de « pythagoricien », et probablement pour de mauvaises raisons, comme j'ai tenté de le montrer (« Aristoxenus : his evidence on Pythagoras and the Pythagoreans », *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*. Internationale Tagung [Würzburg, 26-29 Juli 2006, organisé Par Michael Erler et Stefan Schorn], à paraître dans les *Actes*). Si on peut contester l'appartenance de Philolaos au Pythagorisme, cela remet en cause le postulat selon lequel Socrate s'opposerait à des thèses pythagoriciennes avancées par Simmias et Cébes, qui les reprendraient de Philolaos.

4) Objection d'ordre philosophique. Le *Phédon* n'est pas un dialogue isolé et plusieurs des thèses qui y sont défendues se retrouvent dans d'autres dialogues constituant le cœur de la "métaphysique" platonicienne.

Ce commentaire reprend une pratique exégétique typique de la philosophie analytique : un travail philologique irréprochable (même si en général il préfère les positions les plus paradoxales) poursuivi par une analyse logique fine et rigoureuse de l'argumentation ; mais une position interprétative isolée de son contexte et dépourvue de toute dimension historique. Ce qu'il est possible de faire en laboratoire sur un phénomène sensible, ne peut être transposé sur le plan de l'analyse littéraire et philosophique sous peine de parvenir à des conclusions qui ne sont ni vraies ni fausses, mais tout simplement dépourvues de sens.

III 2, Platon, *Philebos*, Übersetzung und Kommentar von Dorothea Frede, 1997, 450 p.

Cette traduction, et donc l'interprétation qui y est associée, est parallèle à celle publiée en anglais aux États-Unis quelques années auparavant : Plato, *Philebus*, translated with introduction and notes by Dorothea Frede, Indianapolis [Ind.] (Hackett) 1993. Suivant Dorothea Frede, Platon, dans le *Philèbe* est prêt à des compromis. Sur le plan de la métaphysique, il admet que certaines choses sensibles puissent être dotées de "réalité". Et sur un plan éthique, une position intellectualiste fait une place au désir et au plaisir.

Les annexes présentent le plus grand intérêt. La première qui considère que le *Philèbe* est un dialogue tardif, explique le "retour" de Socrate par une insistance sur la valeur du dialogue, qui n'implique plus un affrontement mais est orienté vers le compromis. Dans la seconde, la traductrice, qui pense que l'influence d'Eudoxe dans ce dialogue est importante, estime qu'il est difficile d'y reconnaître une influence directe des Pythagoriciens. Dans la troisième, elle refuse d'associer les notions de *péras* et d'*ápeiron* à un enseignement ésotérique. Enfin, elle évoque la critique aristotélicienne de la notion platonicienne de plaisir.

III 2, Platon, *Phaidros*, Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch, 1993, 1997², 281 p.

Le commentaire qui est remarquable d'un point de vue philologique est précédé d'une introduction qui aborde les problèmes de datation, donne des pistes

pour situer historiquement la question de l'homosexualité masculine, évoque les réactions des interlocuteurs. Puis le traducteur présente des dossiers sur le recours à l'étymologie dans le dialogue, sur les autorités qui y sont citées, sur les parallèles qu'on peut y trouver avec l'œuvre d'Isocrate. Enfin, tous les écarts par rapport à l'édition OCT sont répertoriés.

V 1, *Theages*, Übersetzung und Kommentar von Klaus Döring, 2004, 92 p.

Cette traduction en langue allemande du *Théagès* de Platon vient s'ajouter à deux travaux récents qui ont relancé la recherche sur ce dialogue apocryphe. En effet, en 2000 une nouvelle édition du dialogue était proposée par Mark Joyal : *The Platonic Theages*. An introduction, commentary and critical edition by Mark Joyal, Stuttgart (Steiner) 2000. 335 p. [coll. Philosophie der Antike 10]. Et la même année que cette nouvelle traduction était publiée une traduction anglaise commentée : *The Socratic Teages*. Introduction, english translation, Greek text and commentary, by Jacques Bailly, Hildesheim (Olms) 2004, 313 p. 4 Index [*Spoudasmata* 97].

Démodocos vient consulter Socrate, car Théagès, son fils (présenté comme un disciple de Socrate dans l'*Apologie* 33e et dans la *République* VI 496b-c) veut acquérir la science politique. Socrate, qui a dénoncé les prétentions des hommes politiques à transmettre un tel savoir et qui prétend ne posséder lui-même aucun savoir, s'en remet au signe divin qui se manifeste à lui ; il se soumettra au souhait de la divinité.

Deux appendices complètent ce travail. Le premier porte sur l'authenticité et la datation de ce dialogue. Très naturellement, Klaus Döring opte pour l'inauthenticité du Théagès. Puis il avance quatre arguments destinés à établir une date ancienne pour la rédaction de ce texte : premièrement, C.W. Müller a soutenu que l'on trouvait en *Théagès* 125e8-126a4 une allusion à une phrase de l'*Éthique à Eudème* (II 10, 1225b32-35). Le deuxième argument insiste sur les rapports qu'entretient le *Théagès* avec le premier Alcibiade. Le troisième rapproche le recours de Socrate à son signe à l'intérêt manifesté dans l'Académie pour les *daimones* par Xénocrate (396-314 av. J.-C.). Et le dernier insiste sur le fait que l'on ne retrouve dans ce dialogue aucun des traits les plus caractéristiques des philosophies hellénistiques. L'auteur arrive à cette conclusion : la rédaction de ce dialogue apocryphe se situe dans la seconde moitié du IV^e siècle av. J.-C. par un auteur qui connaît l'Académie et les écrits socratiques d'Eschine. Le second appendice porte sur les difficultés que présente les traductions des termes *sophía* et *sophós* en langue allemande. L'ensemble est couronné par une bibliographie et deux *indices* : des passages cités a) platoniciens ; b) des autres auteurs anciens ; et des noms anciens.

V 3, *Gorgias*, Übersetzung und Kommentar von Joachim Dalfen, 2004, 524 p.

Le long commentaire que comporte cet ouvrage se divise en deux parties. La première partie se présente essentiellement comme une Introduction générale. Après quelques remarques générales, Joachim Dalfen s'intéresse à la date dramatique du dialogue et à celle de sa composition. Puis il présente les principaux personnages de ce dialogue : Gorgias, Polos, Calliclès, Chéréphon et Socrate avant de propo-

ser un plan du dialogue. Suit alors un commentaire, où l'on ne trouve pas de grec (mais seulement des translittérations). Ce commentaire suit le dialogue pas à pas. Il se contente d'éclairer tous les points qui pourraient paraître obscurs ou ambigus à un lecteur ordinaire. Il ne cite aucun commentateur, et n'entre dans aucune discussion polémique. Ce livre constitue un excellent instrument de travail pour le philologue et l'historien. Pour le philosophe, ce n'est qu'un point de départ, mais qui présente le mérite d'être sûr.

V 4, Platon, *Lysis*, Übersetzung und Kommentar von Michael Bordt, 1998, 264 p.

On retiendra du commentaire que M. Bordt pense, dans le cadre d'un débat qui se poursuit depuis la fin du XIXe siècle, que l'amitié (*philia*) est possible entre des hommes qui sont bons. Louis-André Dorion (Introduction à sa traduction du *Lysis*, Paris (Flammarion) 2004, prend le parti opposé en faisant valoir qu'il faut prendre au sérieux ce passage du dialogue (215a-b) où il est dit que l'homme bon se suffit à lui-même et n'a pas besoin d'amis. M. Bordt cherche par tous les moyens à atténuer ou à contourner les conclusions du raisonnement suivant : l'ambition du sage en effet est de s'assimiler à la divinité ; or, le bonheur divin est fondée sur l'autarcie (*autarkeia*) ; par suite, le sage devrait renoncer à l'amitié. C'est là une question qui fut débattue par Aristote (*Ethique à Nicomaque* IX 9 ; *Éthique à Eudème* VII 12 ; *Grande Morale* II 15), par Cicéron (*De l'amitié* IX 29-30) et par Sénèque (*Lettres* IX).

VI, 2 *Protagoras*, Übersetzung und Kommentar von Bernd Manuwald, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1999, 295 p.

L'auteur assimile la mise en scène du dialogue à celle d'une pièce de théâtre. Et il accorde une grande importance au mythe aussi bien sur le fond que sur la forme. Le commentaire est précédé d'une introduction qui évoque le thème du dialogue, son contenu, sa forme littéraire, les méthodes qui y sont utilisées, la mise en scène, les personnages et la datation de l'oeuvre. On trouve aussi des indications sur la traduction manuscrite et un inventaire des écarts par rapport à l'édition des OCT.

VIII 4, *Kritias*, Übersetzung und Kommentar von Heinz-Günther Nesselrath, 2006, 496 p.

Je n'ai pas encore eu ce dialogue entre les mains. Mais je pense qu'il est intéressant de le signaler dans un premier temps.

IX 1, *Nomoi, Buch I-III*, Übersetzung und Kommentar von Klaus Schöpsdau, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2003, 540 p. Bibliographie.

IX 2, *Nomoi, Buch IV-VII*, Übersetzung und Kommentar von Klaus Schöpsdau, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2003, 653 p. *Corrigenda* zu Band IX 1. Bibliographie.

Cette gigantesque entreprise se présente comme une synthèse entre les travaux, d'England (E.B. England, *The Laws of Plato*, édition annotée, 2 vol., Manchester/London (Manchester University Press, Longmann, Green & Co.) 1921, réimprimé à New York, 1976) et ceux de Saunders (T.J., Saunders, *Plato, The Laws*, traduction anglaise, Harmondsworth, Penguin classics, 1970 ; reprise dans : *Plato, Complete Works*, ed. with introduction and notes by J.M. Cooper, Associate editor : D.S. Hutchinson, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1977 ; *Notes on the Laws of Plato*, Londres, *Institute of Classical Studies*. Suppl. n° 28, 1972).

Le premier tome contient une traduction des trois premiers livres des *Lois* avec leur commentaire. Intercalé entre la traduction et les notes, on trouve une introduction d'une cinquantaine de pages qui commence par un plan général des *Lois*. Après avoir planté le décor du dialogue, K. Schöpsdau décrit les traits caractéristiques de la cité proposée : son territoire et sa population ; son économie ; son organisation politique ; et sa constitution mixte comparée aux autres constitutions existant à l'époque. S'interrogeant sur les rapports qu'entretient la cité des *Lois* avec celle de la *République*, K. Schöpsdau montre comment la cité que décrit Platon dans les *Lois* est une critique radicale, destinée d'abord à ceux qui fréquentaient l'Académie, de l'Athènes dans laquelle il vit. Suit un dossier sur la datation de la rédaction des *Lois*, de son édition (par Philippe d'Oponte ?) et de la tradition manuscrite. On trouve enfin une bibliographie relative à ce premier tome.

Le second tome contient une traduction des quatre livres suivants avec leur commentaire. Une bibliographie relative à ce second tome précède des *corrigenda* au premier tome.

La traduction est simple, claire précise. Le commentaire est fait de notes qui sont beaucoup plus longues dans le second tome. Ce commentaire est structuré en permanence par un rappel du plan du passage étudié remis dans le contexte de l'ensemble du livre considéré. Dans les notes qui servent de commentaires à cette traduction, on trouve pratiquement tous les renseignements philologiques et historiques disponibles à l'heure actuelle. Il est impossible de prendre K. Schöpsdau en défaut en ce domaine. Le deuxième tome comprend de véritables dossier sur les préambules (p. 219-225) ; sur les classes censitaires (p. 321-336) ; sur le territoire de la cité (p. 336-344) ; sur les magistratures (p. 351-360, avec les très utiles tableaux des pages 353 et 359) ; sur les différents types de tribunaux (p. 427-436) ; sur les repas en commun (p. 474-480) ; sur l'éducation (499-506) ; sur la danse (p. 585-590) ; sur la géométrie et l'astronomie (p. 599-624) ; et sur la chasse (p. 624-630).

La seule chose que l'on puisse regretter, face à ce monument d'érudition philologique et historique, est le peu d'importance accordée aux questions philosophiques. Les *Lois* en effet reprennent des questions philosophiques et politiques importantes qui se trouvent dans les dialogues antérieurs ; celle de l'âme (sa nature, sa division) et de ses rapports avec le corps, celle de l'origine et de la nature du pouvoir politique, celle de l'excellence et du bonheur de l'homme et de la cité, etc. Et c'est probablement parce que ces enjeux philosophiques et politiques ont été sous-estimés par les commentateurs que les *Lois* ont été reléguées à un rang inférieur, qui reste encore le leur.

Commentaires aux dialogues de Platon

Ouvrages collectifs

Agonistes. Essays in honour of Denis O'Brien, edited by J. Dillon – M. Dixsaut, Aldershot (U.K.) and Burlington (USA), Ashgate, 2005, 289 p.

Questo volume, curato da Monique Dixsaut e John Dillon, raccoglie diciannove studi sulla filosofia greca, dalle origini alla sua posterità medievale, offerti in onore di Denis O'Brien, grecista e storico della filosofia, inglese di nascita ma francese di adozione. Per chi conosca O'Brien o sia interessato ad alcuni momenti della storia recente degli studi classici, particolarmente in Inghilterra e in Francia, risulterà molto gustosa la lettura dell'*Apologia pro vita sua* (pp. ix-xli) che O'Brien ha redatto per l'apertura del volume, ripercorrendo in sintesi le tappe fondamentali della sua vita e della sua carriera di studioso, delineando il ritratto dei suoi maestri e colleghi, i suoi interessi scientifici, le numerose polemiche da lui condotte; segue un'utile Bibliografia completa del festeggiato (pp. xliii-lii).

J. Frère apre la raccolta con un saggio sulla concezione senofanea della divinità e del divino, non però soffermandosi sulla polemica relativa all'antropomorfismo omerico, ma soprattutto sulla nozione di unità del dio (*Les dieux d'Élée et d'Agrigente*, pp. 3-12). Il dio è infatti, secondo Senofane, un principio primo e supremo, pensante, immobile, eterno e unico, che può essere colto dai mortali in virtù delle loro capacità intellettuali, apparentate, per quanto radicalmente inferiori, a quelle divine. Il carattere unitario della divinità senofanea, sfera sottile e trasparente capace di pensiero e riflessione, viene dall'A. accostato allo statuto del dio di Empedocle, anch'esso realtà unica posta al di là del ciclo dell'amicizia e dell'odio, e considerato come un fecondo antecedente della riflessione parmenidea sull'essere-uno, erroneamente concepito dalla posterità come un'unità logico-metafisica invece che, più correttamente, come un ente concreto appartenente alla φύσις. Aldo Brancacci dedica il suo saggio a Damone, grande teorico della musica antica, mettendo a confronto alcune testimonianze a lui relative (*Les Tropoi de Damon*, pp. 13-21). A partire dalla *Repubblica* platonica e sino al *De musica* di Filodemo, diviene possibile ricostruire le idee politiche di Damone, attivo come consigliere di Pericle, specie attraverso una serie di congetture sul discorso perduto intitolato *Areopagitico*, che avrebbe proposto una profonda riforma del sistema ateniese della cultura e dell'istruzione, suggerendo un'estensione dell'educazione musicale, riservata alle classi colte, a tutti i cittadini. L'idea che avrebbe ispirato la posizione di Damone ha a che fare con una concezione innovatrice della musica, capace di affinare l'intelligenza e la sensibilità, di formare il carattere degli individui e dei cittadini. Esaminando i passi pertinenti del *Lachete* e particolarmente della *Repubblica*, l'A. si interroga sul significato del termine τρόπος nell'espressione "τρόποι di Damone", facendo riferimento a possibili analogie di senso con l'impiego del termine in Antistene. Nel caso del riferimento di Platone a Damone, verosimilmente, τρόπος indica l'insieme delle convenzioni melodiche e ritmiche che permettono di distinguere fra loro differenti composizioni e generi musicali.

La sezione “platonica” del volume è aperta da un articolo di L. Brisson che riprende la sua interpretazione del mito del *Politico* (*Un monde abandonné à lui-même*, pp. 25-36). In questo dialogo avremmo infatti, secondo l’A., una ripetizione infinita di cicli cosmici in cui si alternano fra loro, successivamente, il saggio governo della divinità e un periodo di abbandono del mondo a se stesso; un’analoga scansione segnerebbe, nell’esposizione cosmologica del *Timeo*, l’intervento divino del demiurgo, che «fotograferebbe» appunto l’inaugurazione di una fase di ordine che segue il disordine precosmico – non, dunque, una fase iniziale e originaria, ma una qualunque delle riprese di comando del cosmo da parte della divinità ordinatrice, nel corso dell’alterna ed eterna storia del mondo. Analoga la tesi che emergerebbe nel libro X delle *Leggi*, in cui viene disegnato, nella polemica condotta contro gli atei, un parallelo percorso dell’universo e della storia. G. Casertano dedica il suo lavoro a un esame dell’espressione «gli occhi dell’anima», con riferimento anche alla letteratura preplatonica (*Sollevarsi in alto gli occhi dell’anima*, pp. 37-51). Già in Eraclito, Anassagora e Democrito si trova l’idea che è possibile una visione capace di andare al di là di quella sensibile e realizzata direttamente tramite l’anima. Mentre però, per Democrito, tale visione deve servire per penetrare la realtà intima delle cose esistenti considerandole in qualche modo dal loro interno, per Platone, invece, gli occhi dell’anima sono tesi verso l’alto, per cogliere quelle realtà trascendenti che costituiscono l’essenza vera degli enti sensibili. La metafora della vista come funzione conoscitiva implica naturalmente in generale l’impiego delle immagini come strumento di costruzione e di trasmissione dei contenuti della conoscenza; ma gli «occhi dell’anima» vanno oltre questa prospettiva, perché prefigurano una concezione unitaria dell’individuo umano che si rivolge alla verità che viene non appresa tramite l’insegnamento, ma direttamente colta nel suo darsi immediato alla vista dell’anima. Di qui, per la sua radicalità, l’estensione della metafora della «vista dell’anima» a significare la stessa attività filosofica come tale. M. Dixsaut propone un’utile analisi dei termini ἔλεγχος e ἐλέγχειν nei dialoghi (*Réfutation et dialectique*, pp. 53-74). Generalmente resi con riferimento all’area semantica della «confutazione», questi termini vengono indicati come rappresentativi di una fase ancora socratica della metodologia dialettica di Platone. Attraverso un serrato esame di alcuni passi dei dialoghi e, contestualmente, di alcune tesi interpretative recenti, l’A. giunge a mostrare come il momento confutatorio rimanga stabilmente presente e sia fortemente valorizzato anche nel più tardo pensiero platonico, come strumento per la liberazione dalle false opinioni. L’acquisizione del sapere, invece, appartiene a un momento ulteriore, secondo l’A. fondamentalmente inventivo e costruttivo, dell’epistemologia di Platone. M.M. McCabe si interroga su un problema che potremmo considerare di carattere metodologico (*Does your Plato bite?*, pp. 107-19). Se infatti la filosofia ha fatto progressi dopo Platone, se lo stile del filosofo ateniese sembra più vicino alla poesia che all’argomentazione dialettica in senso proprio e se molte delle sue tesi sono evidentemente false, perché non occuparsi d’altro e abbandonare Platone come “oggetto filosofico”? L’A. propone un approccio diverso: non bisogna leggere Platone seguendo i canoni abituali che applicheremmo nella lettura dei filosofi contemporanei, perché Platone va “preso come un tutto”: i dialoghi devono essere considerati nel loro insieme come opere protrettiche, destinate a provocare il lettore, suscitando in lui irritazione oppure interesse, esortandolo alla

riflessione e alla ricerca autonoma. A questo fine vengono sottoposti a esame alcuni degli argomenti sofistici presentati nell'*Eutidemo*. M. Narcy si occupa della traduzione del termine δόξα (opinione o giudizio ?) nell'ambito delle ultime due definizioni dell'ἔπιστήμη nel *Teeteto* (*Opinion et jugement dans le Théétète de Platon* (184B-187C, pp. 121-37)). Dopo aver tracciato uno schema delle principali ipotesi e proposte formulate, l'A. ricostruisce in particolare la genealogia della traduzione di δόξα come giudizio, risalente a Victor Cousin, che tradisce però, a suo avviso, un serio fraintendimento dell'epistemologia platonica, perché imporrebbe di considerare la δόξα come formulazione di una proposizione, tramite la facoltà razionale, rivolta a oggetti intellettuali. Ma la δόξα, come l'A. pone in luce, possiede gli stessi oggetti della sensazione, appunto gli enti sensibili, e a quella rimane strettamente connessa, distinguendosi invece radicalmente dalla conoscenza intellettuale e propriamente razionale.

Fra i saggi contenuti nella sezione « neoplatonica » del volume, va segnalato innanzitutto l'articolo di C. Steel che riesamina il giudizio di Proclo sullo stile del *Parmenide* platonico (*Le jugement de Proclus sur le style du Parménide*, pp. 209-25). Proclo distingue tre toni stilistici nella scrittura di Platone : un tono semplice, adatto alla discussione socratica ; un tono medio, specifico delle discussioni etiche ; e un tono maestoso, proprio del discorso teologico. Il *Parmenide* sfugge però a questa classificazione : pur dedicato ad argomenti teologici (secondo l'interpretazione neoplatonica), esso fa mostra di uno stile particolarmente austero e severo. Secondo l'A., Proclo ricorre a ulteriori distinzioni (tratte dalla quadripartizione della teologia introdotta da Siriano) per affermare che Platone riesce a riunire nel *Parmenide* uno stile ispirato all'estrema semplicità e pur tuttavia dotato di tratti sublimi. J. Dillon dedica infine il suo intervento alla ricezione del pensiero empedocleo nella tradizione platonica (*Empedocles' cosmic cycle in the later Platonic tradition*, pp. 227-34). Secondo Plutarco e Sesto Empirico, Empedocle avrebbe difeso una teoria per cui l'alternanza dei regni dell'amicizia e dell'odio non va intesa letteralmente, ma interpretando queste due forze come impulsi permanenti e concorrenti nella disposizione del cosmo, entrambi caratterizzati da elementi costruttivi e distruttivi. In questo modo, Empedocle si lascia più facilmente accostare a Eraclito, Parmenide e Anassagora come pensatore che pone il mondo come risultato di un conflitto fra coppie di forze di volta in volta prevalenti l'una sull'altra, indipendentemente da, o piuttosto in assenza di, uno o più cicli successivi. Secondo l'A. vi sarebbe un'analogia fra l'interpretazione empedoclea proposta qui e la lettura che la gran parte di questi autori platonici suggerivano del *Timeo*, in una chiave metaforica che lascia da parte ogni possibile comprensione letterale del mito della produzione del mondo ; all'origine di entrambe queste letture, di Platone e di Empedocle, e come punto di congiunzione fra esse, potrebbero esservi Speusippo e Senocrate, notoriamente ostili all'idea stessa di una creazione del mondo e forse, di conseguenza, anche alla tesi di un'alternanza di cicli cosmici.

Altri saggi contenuti nel volume : W. Kühn, *La forme du bien, principe de motivation ou de savoir*, pp. 75-106 ; Ch. Rowe, *Hommes et monstres : Platon et Socrate parlent de la nature humaine*, pp. 139-55 ; R. Goulet, *Les principes stoïciens sont-ils des corps ou sont-ils incorporels ?*, pp. 157-76 ; D. O'Meara, *The metaphysics of evil in Plotinus : problems and solutions*, pp. 179-85 ; S. Sakonji, *On evil : some*

comments on Dr O'Brien's interpretation, pp. 187-93 ; S. Gersh, *Plotinus on harmonia. Musical metaphors and their uses in the Enneads*, pp. 195-207 ; A. Smith, *More Neoplatonic ethics*, pp. 235-39 ; J. Pépin, *Saint Augustin et l'inhabitation des idées en Dieu*, pp. 243-57 ; J. Rist, *A case of spiritual fornication : casting pears to real swine*, pp. 259-66 ; R. Brague-G. Freudenthal, *Ni Empédocle, ni Plotin. Pour le dossier du Pseudo-Empédocle arabe*, pp. 267-83. Un *Indice dei nomi* (pp. 285-89) completa il volume.

Francesco Fronterotta

Ouvrages sur Platon

Pierre Pontier, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris, Vrin, 2006, 528 p.

Par delà la question socratique et les thèmes bien connus autour desquels se joue depuis deux siècles la comparaison des oeuvres de Platon et Xénophon en vue de l'évaluation de leurs témoignages respectifs sur l'homme qui fut leur commun mentor, le présent ouvrage prouve la fécondité qu'il y a ouvrir des chantiers comparatistes beaucoup plus larges à propos de ces deux auteurs – y compris du reste pour renouveler l'étude de la question socratique. Pierre Pontier entreprend de faire apparaître la place prépondérante du thème de l'ordre et du désordre chez les deux auteurs, en procédant à l'analyse précise du vocabulaire où se traduisent ces idées. Les convergences lexicales, minutieusement établies, donnent une assise solide à l'entreprise, qui parvient à établir de multiples convergences et divergences circonstanciées entre les deux oeuvres, stimulant ainsi le dialogue entre celles-ci.

Première convergence : la richesse et la récurrence du vocabulaire du désordre chez les deux auteurs manifestent la source de la philosophie de l'ordre qui anime les deux corpus : la perception de l'omniprésence du trouble, du tumulte, à laquelle la première partie de l'ouvrage est consacrée. L'enquête de l'auteur trouve, au premier chapitre, son fondement lexical dans l'analyse de l'emploi de *θόρυβος*, *παραχῆ*, *ἀταξία*, *ἀκοσμία*, et des termes apparentés. *Θόρυβος* dit le désordre des groupes humains, leur tapage, que Platon perçoit d'abord dans les assemblées démocratiques et Xénophon, le soldat, dans les armées. La *παραχῆ* désigne le versant passif de ces mêmes phénomènes, le trouble subit par les foules qui s'agitent ; l'auteur marque la caractère plus visuel de ce terme, par contraste avec le caractère plus auditif du *θόρυβος*. *Ἄταξία* et *ἀκοσμία* s'opposent l'une à l'autre comme l'expression d'un désordre concret à celle d'un désordre plus abstrait : le premier manifeste la débandade de l'armée chez Xénophon, les infractions et les troubles civiques chez Platon ; le second, peu attesté avant nos deux auteurs, désigne notamment l'indiscipline. Les relations de ces termes avec le vocabulaire de l'affection (*πάθη*, *πάθημα*, *παθήματα*), de la maladie (*νόσος*, *νόσημα*), de l'impureté, de la souillure (*μίσμα*), permettent d'éclairer le contexte médical de l'emploi de ces termes à l'époque où Platon et Xénophon en font usage. Platon et Xénophon ont recours au vocabulaire de la purification (*κάθαρσις*, *καθαρός*) pour désigner le retour à l'ordre après le trouble.

Le deuxième chapitre se tourne vers un aspect important du constat du trouble chez les deux auteurs, dans leur description de l'histoire de leur société. Xénophon, dans les *Helléniques*, décrit trois formes de trouble, correspondant aux trois étapes de l'ouvrage : la *stasis* athénienne des deux premiers livres (le terme apparaît au début du livre III pour désigner la guerre civile athénienne), le malheur (πάθος) des désastres militaires qui marquent l'histoire spartiate qui débute au livre III (jusqu'à la défaite de Leuctres), le trouble (παραχῆ) politique qui résulte de la prise de Cadmée et de Mantinée. L'A. suit parallèlement la description par Platon du trouble dans le cadre du récit historique : à travers le constat pessimiste de la corruption généralisée dans la lettre VII, la récit de la grandeur et de la décadence d'Athènes et de la Perse au livre III des *Lois*, le récit atlante (voir p. 75-80 la description de la traduction géographique du désordre historique, la corruption du paysage traduisant la décadence politique). La suite du chapitre se concentre sur l'analyse de la guerre civile et sa description en termes de désordre et de trouble, dans les *Helléniques* et dans les révolutions platoniciennes, notamment au livre VIII de la *République* – où les troubles des luttes intestines se lit non seulement dans les cités mais encore dans les âmes tiraillées des citoyens. Enfin, l'A. expose la façon dont Platon et Xénophon lient la discussion des types de régimes politiques à la question de leur instabilité et de leur vulnérabilité à la corruption. Chez les deux auteurs la démocratie, l'oligarchie et la tyrannie présentent l'instabilité la plus grande. La description platonicienne de la société démocratique ait particulièrement riche en formes de désordre.

Le troisième chapitre manifeste une autre convergence entre les deux auteurs : la recherche, la désignation et la description des fauteurs de troubles. Il s'agit soit de groupes sociaux (ainsi le rôle de la jeunesse au livre VIII de la *République*, de la populace et de son dérèglement, décrite et stigmatisée par les deux auteurs, et aussi celui des femmes – même si le propos est plus modéré eu égard à celles-ci, là encore chez les deux auteurs) ou ethniques (l'étranger, les vices des différents peuples), soit de groupes professionnels (bien sûr les sophistes chez Platon, mais aussi la philosophie présocratique accusée dans le *Phédon* de jeter l'âme dans le trouble), ou des figures (le tyran) et des personnages : ainsi tout particulièrement Ménon et Alcibiade, figures par qui le désordre arrive chez les deux auteurs. La démonstration de cette première partie est convaincante : sans forcer les convergences, sans masquer les divergences et les nuances, Pierre Pontier établi le souci commun qui s'impose aux deux auteurs sous la forme du constat de l'omniprésence du désordre dans la société de leur temps et dans l'histoire récente de leur cité. L'auteur remarque en outre une évolution dans l'expression de ce constat : Platon témoigne d'une virulence moins grande entre le portrait de la démocratie athénienne de la *République* et celui, plus distant, du tumulte de la « théâtrocratie » dans les *Lois*. L'A. a la prudence de ne pas en tirer de conclusions directes sur une évolution de la pensée politique de Platon, que l'étude linguistique ne suffirait pas en effet à motiver : il faudrait pour cela étudier la philosophie politique platonicienne pour elle-même. L'A. rapporte plutôt, avec justesse, la virulence de la *République* et la vive perception du désordre des *Helléniques* à l'empreinte de l'histoire : ces deux oeuvres résonnent du tumulte des événements qui ont secoué Athènes à la fin du V^e siècle, tandis que la *Cyropédie* et les *Lois* marquent

un élargissement des notions et l'approfondissement d'une pensée de l'ordre, à même de répondre à l'omniprésence du désordre qui envahissait sur un mode plus pressant les oeuvres précédentes.

Les deux parties qui suivent mettent en oeuvre la réponse des deux auteurs à ce constat. La deuxième partie décrit le fait que Platon et Xénophon présentent tous deux l'héritage de leur maître Socrate comme une méthode qui permet à la fois de faire état du désordre, de déployer un « discours de l'ordre », et même une « rhétorique de l'ordre », consistant à mettre en avant les critères d'un nouvel ordre possible. La troisième partie décrit l'instauration de cette ordre nouveau : dans le mythe, d'abord, et dans la cité ensuite.

Ce n'est pas le moindre des bénéfices de cette enquête sur l'ordre et le désordre à travers les deux corpus que de donner de nouveaux éléments d'unité à la perception du personnage de Socrate chez les deux auteurs. On a affaire à un nouveau paradoxe socratique : Socrate, dans les deux oeuvres, trouble le partage entre ordre et désordre, apparaissant tout à la fois comme facteur de trouble et restaurateur de l'ordre. Le premier chapitre de la deuxième partie commence par un constat parallèle, malgré les divergences, entre les deux oeuvres. L'extériorité de Socrate à la société de son temps, son manque de manières, son ἀτοπία (belle analyse des emplois de ce terme peu utilisé au V^e et dont l'usage platonicien marque bien l'extravagance socratique et le caractère inattendu de ses interventions, voir de ses apparitions), sont sources de trouble chez ses interlocuteurs. Les deux *Apologies* soulignent, chacune à leur manière, ce fait. Tandis que Xénophon s'en tient à enregistrer l'animosité suscitée par son maître, Platon approfondit, dans ses dialogues, la confusion que Socrate suscite : il le montre ainsi accusé de malveillance, de vouloir nuire au raisonnement de son interlocuteur – il provoque même la défiance chez les proches qui l'accompagnent dans sa dernière nuit, dans le *Phédon*. Ce même chapitre tend le paradoxe en parcourant la façon dont les deux auteurs marquent la capacité de Socrate à résister au désordre : à la pression de la foule lors de l'affaire des Arginuses ou de son procès, à la débandade de l'armée (c'est Platon, cette fois, qui insiste sur la sereine bravoure militaire de Socrate sur le champ de bataille, son impassibilité protectrice ; le soldat Xénophon est plus discret sur les faits d'armes de son maître). Deux stratégies différentes se déploient alors sur la base de ce commun constat : Platon insiste sur l'ἀτοπία de Socrate, en fait une extériorité féconde, celle qui le rend capable d'aiguillonner la cité (*Apo.* 30a), tandis que Xénophon tente de le remettre au centre de la cité, insistant sur le fait que Socrate a toujours agit « au grand jour », aimant le peuple, et se faisant dans tous les cas, ainsi encore dans l'affaire de Léon de Salamine, l'incarnation de la loi au milieu du désordre général. Ce chapitre s'achève ensuite sur la description de la dialectique socratique, par Platon et Xénophon, comme procédure conduisant du désordre (qu'elle sait elle-même susciter) à l'ordre.

Sur le fondement de l'analyse lexicale des occurrences de κόσμος et de τάξις ainsi que de leurs dérivés, les deux autres chapitres de cette partie suivent la mise en place d'un discours de l'ordre, tout particulièrement dans le *Gorgias* et dans l'*Economique* (ch. V), avant de suivre le développement d'un véritable manifeste de l'ordre, dans les *Lois* et dans la *Cyropédie* (ch. VI) – nouvel ordre fondé sur le discours militaire et l'homme providentiel chez Xénophon, sur l'ordre que le philosophe-roi

lui-même ordonné par son éducation peut instaurer, chez Platon. La dernière partie de l'ouvrage permet de suivre pas à pas l'instauration d'un nouvel ordre : par l'éducation (chapitre VII), par le mythe (VIII), par la réforme politique (IX). La maîtrise de l'espace apparaît, malgré les divergences, comme un élément commun à la réalisation de l'ordre, s'il on suit le jeu de références croisées qui s'établissent entre la *République*, qui ne situe sa cité dans aucun espace physique précis, la *Cyropédie* qui en prend le contre-pied, et les *Lois*, qui, tout en critiquant la *Cyropédie* au livre III, en prolongent l'insistance sur la mise en ordre spatiale. Cyrus maîtrise l'espace, prend possession de l'espace public, maîtrise la foule au centre de laquelle il apparaît en lui imposant un ordre nouveau – il marque même de son empreinte le paysage : ainsi l'organisation des jardins, le faste de robes et des défilés incarnent le nouvel ordre. C'est la conception militaire de l'ordre qui s'impose à la cité : d'une part à travers la logistique à laquelle est soumise le territoire en vue de la maîtrise des ressources et qui inspire la réorganisation administrative du pays vaincu, et d'autre part, de manière très significative, à travers la nécessité de rendre visible l'ordre et le désordre : la maîtrise de l'espace public fait immédiatement apparaître celui qui n'est pas là où il devrait être. Le pouvoir se configure alors comme surveillance, à travers le modèle de « l'œil du Roi ». L'auteur voit dans le modèle développé dans la *Cyropédie* une « utopie », mais retrouve dans les *Poroi* les mêmes principes appliqués à un projet de réforme pour Athènes, avec l'insistance sur la prise en compte concrète de l'espace, l'ordre de la cité reflétant celui de son armée. L'A. trace les éléments similaires dans les *Lois* : la maîtrise de l'espace et sa distribution, le remodelage de l'espace public pour réglementer davantage la vie privée, le recours aux activités qui donnent une visibilité à l'ordre politique, comme la danse et la gymnastique (on pourrait ainsi parler, chez les deux auteurs, d'une forme de politisation du sensible), enfin l'importance du modèle de la surveillance. A travers cette discussion, l'A. parachève en outre un fil tramé à travers l'ensemble de l'ouvrage : le dialogue des deux auteurs avec la forme d'ordre inspiré de Sparte, forme privilégiée mais avec laquelle une certaine distance est aussi prise dans les deux grandes oeuvres productrices d'ordre, la *Cyropédie* et les *Lois*.

Pierre Pontier met une analyse sûre et patiente du lexique et des contextes d'usage des termes au service d'une vaste enquête qui fait la preuve du dialogue effectif des écritures platoniciennes et xénophontiennes : toutes deux animées d'une intuition commune sur le désordre qui les entourent, elles trament, chacune à leur manière, une perspective ordonnatrice qui innerve et unit des régions très diverses de chacune des oeuvres. L'effet de sens global est significatif – précisément aussi parce que l'A. a la prudence de ne pas le prolonger au-delà du raisonnable et d'en tirer des conclusions hâtives. Il démontre en tout cas la fécondité de ce thème et d'une telle méthode de comparaison entre les oeuvres de ces deux disciples de Socrate. Ce n'est peut-être pas là une mauvaise manière de renouveler la fameuse question socratique – notons ici que nous prenons nous-mêmes la liberté de poser une question sur laquelle l'A. reste quant à lui très prudent : et si c'était par une commune préoccupation pour de tels partages habités de manière paradoxale par Socrate, ainsi entre ordre et désordre, et pour les projets de réforme qu'ils sont susceptible d'inspirer, que se disait le mieux l'empreinte laissée par le vieil athénien sur ces deux ambitieux jeunes gens ?

Arnaud Macé

Bordt, Michael, *Platons Theologie*, Verlag Karl Alber Freiburg/München 2006 (Alber Symposium 126), 286 p.

Platons Theologie steht nicht gerade im Zentrum heutigen wissenschaftlichen Interesses. Die Gründe hierfür nennt Bordt selbst in der Einleitung zu seiner Studie. Für das Verständnis des platonischen Denkens scheint die Theologie nicht relevant zu sein. Sodann ist der (im 1. Kapitel übersichtlich referierte) Stand der Forschung wenig ermutigend. Klammert man die Interpretationsrichtung aus, die zwischen Platons Philosophie und seiner der Polisreligion verpflichteteren Gottesvorstellung keinerlei Zusammenhang sieht, so bleiben zwei scheinbar inkompatible Interpretationsansätze übrig : die auf die *Politeia* gestützte „metaphysische“ Interpretation, für die Platons Gott mit der Idee des Guten identisch ist, und die sich auf das 10. Buch der *Nomoi* berufende „kosmologische“ Interpretation, wonach Gott eine Seele ist, die zwischen Ideen und Erscheinungswelt vermittelt. Um so anerkennenswerter ist Bordts Bemühen um eine ‚unitarische‘ Deutung der platonischen Theologie, die beiden Aspekten gerecht wird. Dahinter steht Bordts Überzeugung, daß ohne ein adäquates Verständnis von Platons Theologie Wesentliches von Platons Philosophie aus dem Blick gerät (42).

Doch was ist überhaupt unter Platons Theologie zu verstehen ? Das erstmals Resp. 379a5 belegte Substantiv *theologia* deutet Bordt im Anschluß an V. Goldschmidt als eine Bezeichnung für den Teil der Mythologie, in dem von den Göttern erzählt wird. Sokrates ist aber nicht so sehr an der *theologia* interessiert als an den *typoi thelogias*, den für die Götterdarstellung der Dichter geltenden Regeln, in denen zugleich wesentliche Eigenschaften eines Gottes benannt werden. Theologie Platons ist demnach der Inbegriff dessen, was man Platon zufolge wahrheitsgemäß über Gott sagen kann (44-53). Auf diesen Aspekt konzentriert sich die Arbeit Bordts ; ausdrücklich ausgeklammert werden die mythologisch-narrativen Aspekte der Dialoge Platons und die organisatorische und kultische Seite der Religion (53-54).

Der allgemeine Grundsatz für die *theologia* lautet „Wie der Gott (*ho theos*) tatsächlich ist, muß er immer dargestellt werden“ (Resp. 379a-7-10). In einer Untersuchung aller platonischen Belege für *ho theos* (56-95) gelangt Bordt zu der Auffassung, daß Platon wie schon andere vor ihm einen „schwachen Monotheismus“ vertritt, der im relevanten Sinn nur einen Gott annimmt und den vielen Göttern das Gottsein im strengen Sinn abspricht (81). Das Modell für den kategorialen Unterschied zwischen dem einen Gott und den vielen Göttern findet Bordt in der Ansprache des einen, unsterblichen, ungewordenen Gottes an die vielen von ihm geschaffenen Götter im *Timaios* 41a7-b7. In der *Politeia* verwendet Platon den Singular *ho theos*, wenn es darum geht, wie Gott tatsächlich ist, dagegen *hoi theoi*, wenn es um die Götterdarstellung der Dichter geht. Bordt (90) sieht hierin eine Analogie zum Verhältnis Idee – Ding (als Abbild der Idee) : nur dem einen Gott kommt das Gottsein paradigmatisch zu ; zwischen ihm und den vielen Göttern besteht eine ontologische Differenz und eine ontologische Abhängigkeit.

Der erste *typos theologias* besagt, daß Gott gut ist (Resp. 379b1). Mit dem Gutsein führt Platon, wie Bordt gegen Solmsen (Plato's Theology, Ithaca/New York 1942) überzeugend nachweist, eine neue Bestimmung Gottes ein ; denn vorplatonische Autoren bezeichnen zwar Gott als gerecht, aber nirgends als gut. Neu ist auch die aus dem Gutsein Gottes gezogene Folgerung Platons, daß Gott die Ursache *nur* des Guten ist. Darin, daß 379b als Ursache des Guten statt Gott erstmals das Neutrum *to agathon* eingeführt wird, sieht Bordt einen Vorverweis auf die mittleren Bücher der *Politeia*, in denen damit die Idee des Guten bezeichnet wird (133-135). Ähnliches gilt für den zweiten *typos theologias*, der die Unveränderlichkeit Gottes behauptet : die betreffenden Aussagen (Gott ist einfach und wahr ; er verwandelt sich nicht) verweisen aus dem mythologischen Kontext heraus auf eine sachliche Beziehung zwischen Gott und der Idee des Guten hin (139).

Diese Beziehung wird von Bordt im 4. Kap. („Platons Theologie in der *Politeia*“) als Identität bestimmt. Da die *Politeia* im Zusammenhang mit dem obersten Prinzip nie von Gott spricht, ergibt sich die Identität von Gott und der Idee des Guten lediglich indirekt aus der für die Idee des Guten gebrauchten Bezeichnung „das glücklichste Seiende“ (Resp. 526e5), die traditionellerweise ausschließlich für einen Gott gebraucht wird (Bordt 147 im Anschluß an W. Jaeger, *Paideia* III, 8-11, 378 Anm. 46). Daß Platon diese Identität nicht klar ausspricht, ist nach Bordt durch den unterschiedlichen Kontext bedingt : im Kontext der Metaphysik ist von der Idee des Guten die Rede, im Kontext der Polisreligion von den Göttern (147-150).

Dennoch ist für Bordt die Metaphysik nicht bedeutungslos für die Theologie : die Erforschung der letzten Prinzipien der Realität liefert Verstehenshilfen und Begründungen für theologische Aussagen, die die Polisreligion nicht liefern kann (159-164). So läßt sich die Aussage, daß Gott gut ist und daß er eine Ursache ist, besser verstehen, wenn man die Idee des Guten begreift. Oder wenn die metaphysische Untersuchung zu dem Schluß kommt, daß das letzte Prinzip das Gute ist, dann kann unter der Voraussetzung, daß mit ‚Gott‘ das letzte Prinzip der Wirklichkeit gemeint ist, Gott nicht vom Guten verschieden sein. Der Philosoph gelangt so zu einem differenzierteren Gottesverständnis, das auch Rückwirkungen auf sein Verständnis des Kultes hat.

Nach dieser überzeugenden Deutung der Theologie der *Politeia* wendet sich Bordt den *Nomoi* zu, deren Gottesbegriff mit dem der *Politeia* auf den ersten Blick unvereinbar scheint : Ist in der *Politeia* Gott im Horizont der Metaphysik identisch mit Idee des Guten, also mit dem obersten metaphysischen Prinzip, so identifiziert die theologische Beweisführung von *Nomoi* X Gott im Horizont der Kosmologie mit einer (Gestirn-)Seele, die als solche kein oberstes metaphysisches Prinzip sein kann.

Versuche, diese Diskrepanz auf einen Wandel in Platons Gottesbegriff bzw. seiner Metaphysik zurückzuführen, lehnt Bordt ab und schlägt einen neuen Weg ein zur Beseitigung des Widerspruchs ein, indem er zunächst zeigt, daß Platon über den vielen Göttern, die Seelen sind, als den einen Gott den *nous* ansetzt, der ebenfalls ein oberstes Prinzip ist, und indem er dann die Identität des obersten Prinzips der *Politeia* (Idee des Guten) mit dem obersten Prinzip der *Nomoi* (dem *nous*) postuliert.

Der mit dem *nous* zu identifizierende Gott erscheint erstmals zu Beginn der Ansprache an die Siedler (Nom. 715e). Der *nous* taucht aber auch im 10. Buch

der *Nomoi* auf : indem die Weltseele den *nous* „hinzunimmt“ (897b), erfährt ihre Bewegung Ordnung und Regelmäßigkeit. Das Verhältnis des *nous* zur Seele wird von Bordt ontologisch gedeutet : Alles was der Veränderung unterliegt, hängt ontologisch von etwas ab, das nicht der Veränderung unterliegt (220). Also bedarf auch die Weltseele eines Prinzips, das ihre Bewegung erklären könnte. Dieses Prinzip ist der *nous*, den Platon mit Gott identifiziert (*theon theois* 897b). Für diese ontologische Abhängigkeit der Seelen vom *nous* stützt sich Bordt wieder auf den *Timaios* : Der Demiurg als mythologisches Bild für die Vernunft erschafft jede Seele, wobei er selbst weder eine Seele ist noch eine Seele hat. Ebenso ist der *nous*, den die Seele nach der Darstellung von *Nomoi X* zu Hilfe nimmt, von der Seele unabhängig. Die Frage, wie der von der Seele unabhängige *nous* die Seele bewegt, beantwortet Bordt mit den aristotelisierenden Erwägungen, daß er von der Seele angestrebt wird (223) oder von ihr geliebt wird (224f. mit Verweis auf Aristoteles, met. 1072a26-b4).

Platon nimmt also nach Bordt für die kosmische Ordnung zwei unterschiedliche Ursachen an : Die kausale Ursache der Bewegung ist die Seele. Die letzte Ursache für die geordnete Bewegung der Himmelskörper ist aber der das Gute und die Ordnung erschaffende *nous*.

Diesen beiden Ursachenarten entsprechen nach Bordts Vermutung zwei Theologien von unterschiedlichem Niveau. Platon habe nämlich selbst Vorbehalte gegen seinen Gottesbeweis in *Nomoi X*, der lediglich zur Widerlegung des ethischen Relativismus und zur Begründung des Gehorsamsanspruchs der Gesetze und zum Verständnis der Polisgötter ausreiche (227). Neben dieser kosmologisch fundierten Theologie rechnet Bordt mit einer anderen, auf metaphysischen Voraussetzungen beruhenden Theologie, die Platon aber mit Rücksicht auf das begrenzte philosophische Niveau der Dialogpartner des Atheners nicht ausführlich dargelegt habe. In dieser Theologie ist der eine Gott als *nous* gedacht. Das Verhältnis des einen Gottes zu den vielen Göttern entspricht der Situation im *Timaios*, wo der Demiurg (der ein mythologisches Bild für den *nous* ist) die vielen Götter erschafft.

Die Identität Gottes mit einem obersten metaphysischen Prinzip gilt also auch für die *Nomoi* und ist hier sogar mit größerer Deutlichkeit ausgesprochen als in der *Politeia*. Den Grund sieht Bordt darin, daß zur Integration der Gottesvorstellungen der Polisreligion in metaphysische Überlegungen die Kosmologie geeigneter ist als die Überlegungen der *Politeia* zur Gerechtigkeit (236). Zwischen Kosmologie und Ethik besteht aber kein Gegensatz ; denn sowohl die kosmische Ordnung wie die Gerechtigkeit gründen in der göttlichen Vernunft. Als *nous* ist Gott aber kein Gegenstand der Kosmologie, sondern ist als metaphysisches Prinzip wie die Idee des Guten der *Politeia* nur von Philosophen, d.h. den Mitgliedern des nächtlichen Rates, erkennbar (237).

Das Verhältnis zwischen den beiden obersten metaphysischen Prinzipien (Idee des Guten und *nous*) wird von Bordt im letzten Kap. so gedeutet, daß das Gute und der *nous* nur zwei Aspekte derselben Realität sind. Beiden ist gemeinsam, daß sie Ursache einer Struktur sind und daß sie Ursache des bestmöglichen Zustands sind. Einen Einwand hiergegen erörtert Bordt abschließend unter den „offenen Fragen“ : Wieso können der *nous*, der etwas erkennt, und die Idee des Guten, die ein Objekt der Erkenntnis ist, ein und dasselbe Prinzip sein ? Da die platonischen Dialoge hierauf keine Antwort geben, verweist Bordt auf die Formel des Aristoteles met. XII 7 und 9, daß der *nous*, der nach met. XII 10 das Gute ist, sich selbst als

das Beste denkt, daß also Denken ein Denken des Denkens ist (*noesis noeseos*), und vermutet, daß Aristoteles damit auf eine bereits in Platons Dialogen angelegte Fragestellung antwortet (250).

Die Arbeit Bordts besticht durch die Sauberkeit der Methode, die sich in einem didaktisch klaren Aufbau der Arbeit niederschlägt. Dankbar ist der Leser auch für die Übersichten über die theologischen Positionen der vorplatonischen Dichter und Denker hinsichtlich der Eigenschaften Gottes (98-120) und über die Frühstufen des Monotheismus, (80-85), durch die Platons Eigenart besser hervortritt. Vorbildlich ist die Verarbeitung der Forschungsliteratur (offenbar nicht mehr berücksichtigt werden konnte Chr. Pietsch, *Die Dihairesis der Bewegung in Platon, Nomoi X 893b1-894c9*, RhM 146, 2003, 303-327).

Etwas überrascht es freilich, daß Bordt den Passus Nom. XII 966c-967e nicht stärker herangezogen hat, in dem es darum geht, was die Bürger Magnesias und die Mitglieder der nächtlichen Versammlung über die Götter wissen müssen, nämlich 1. daß sie existieren und 2. über welch große Macht (*dynamis*) sie verfügen. Der Abschnitt nennt zwei (offenbar gleichwertige) Ursachen des Glaubens an die Götter : 1. die Seele, die älter als der Körper ist und das Sein hervorgebracht hat, und 2. die Regelmäßigkeit des Universums und alles andern, über das die Vernunft (*nous*) herrscht. Der Text macht auch deutlich, warum Platons Gottesbeweis sich auf die Seele konzentriert. Da nämlich schon frühere Denker vermutet haben, daß der *nous* das Universum geordnet hat, aber sich über die Seele geirrt und die Himmelskörper für unbeseelt gehalten haben (967b), mußte lediglich die Priorität der Seele und Beseeltheit der Himmelskörper bewiesen werden. Wenn der Athener diesen Beweis als gut gelungen rühmt (vgl. 890eff., 891b, 893b, 896b, 899b-d) und seine Aussagen über die Götter als eines der schönsten Dinge bezeichnet (966c), wird Bordts Vermutung fraglich, daß Platon selbst seinem Beweis für die Göttlichkeit der Seelen skeptisch gegenüberstand ; die Abwertung des Beweises von *Nomoi X* als „nicht viel Besseres als die anderen“ 885e kommt ja nicht aus dem Mund des Atheners, sondern der Atheisten. Gegenüber der Annahme zweier Beweise mit unterschiedlichem Beweisziel (Gott als Seele bzw. als *nous*) und unterschiedlichem Argumentationsniveau läßt sich darauf verweisen, daß Gott als *nous* gerade in der Ansprache an die Siedler (also an philosophische Laien) zum Maß und Vorbild erklärt wird (715e) und daß der Beweis für die Beseeltheit und Göttlichkeit der Gestirne in einem längeren Abschnitt (896d-898c) auch dem *nous* eine entscheidende Funktion zuweist.

Alles in allem hat Bordt mit dieser Studie eine kohärente und konsistente Darstellung der platonischen Theologie vorgelegt, die in der Zurückführung der divergierenden Gottesvorstellungen Platons auf das einheitliche Konzept einer letzten metaphysischen Realität gipfelt. Wenn dabei mancher Argumentationsschritt sich nur auf Analogien im platonischen Œuvre stützt, so ist dies nicht nur angesichts der mangelnden Systematik der theologischen Aussagen Platons unvermeidlich, sondern zeigt auch die Fähigkeit und Entschlossenheit des Autors zu intertextueller Gesamtschau in bestem Licht. Anerkennung verdient auch, daß Bordt den spekulativen Mut aufbringt, eine Lücke im Gedankengang des späten Platon nötigenfalls durch eine aristotelische Denkfigur zu schließen. So ist eine in vieler Hinsicht anregende Studie entstanden, die jeder, dem an einem tieferen Verstehen der platonischen Theologie und Metaphysik gelegen ist, mit großem Gewinn lesen wird.

Klaus Schöpsdau

Filip Karfik, *Die Beseelung des Kosmos, Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, Munich-Leipzig, K. G. Saur, 2004.

L'ouvrage de Filip Karfik permet tout d'abord de réévaluer le rôle de la cosmologie dans l'argumentation du *Phédon*, et donc la question du rapport entre le *Phédon* et de *Timée* ; plus profondément, c'est une spécificité particulièrement significative de la pensée platonicienne que cette étude met en relief : le lien essentiel qui lie, chez Platon, la psychologie et la cosmologie.

La première partie est consacrée au *Phédon*. Le premier chapitre identifie les trois principaux passages ayant une signification cosmologique : l'argument des contraires (70c4-72e2), le passage sur l'enquête sur la nature (95e7-107b10) et le mythe eschatologique (114d7 sq). Les deux premiers passages sont brièvement présentés dans ce chapitre – mais le deuxième fera l'objet d'une étude plus approfondie au chapitre suivant –, et le troisième y reçoit une attention plus grande. L'A. prend soin de respecter l'équilibre entre l'attention portée à la logique de chaque argument et le souci de rendre compte de la façon dont il s'intègre dans l'ensemble du dialogue ; les discussions sont éclairées par des renvois systématiques à la littérature secondaire en bas de page, un commentaire jugé plus important est parfois discuté dans le corps du texte. Les trois pages consacrées au premier argument dans le premier chapitre permettent d'inscrire celui-ci dans le dialogue, en rappelant notamment le rappel de l'argument des contraires en 99d1, avec l'intervention de l'interlocuteur anonyme qui amène Socrate à faire le lien entre les deux passages. Le biographie intellectuelle de Socrate est brièvement présentée en insistant sur les questions cosmologiques qu'elle comporte, et tout particulièrement celles qui sont impliquées par la présentation de la pensée d'Anaxagore : l'A. insiste justement sur le fait qu'elle implique la subsomption de toute la réalité physique en son moindre détail sous une norme du meilleur – cette idée trouve en effet un écho dans le mythe eschatologique. L'A. montre comment le mythe procure des réponses aux questions naturelles qui fascinaient le jeune Socrate et comment le *nous* d'Anaxagore y trouve sa place, non pas que le mythe mette en scène une telle figure elle-même, mais bien plutôt parce que l'organisation matérielle du cosmos qui y est décrit manifeste l'empreinte d'une telle causalité. Le mythe présente une réalité matérielle organisée selon des principes mathématiques, laquelle est encore soumise à un principe providentiel supérieur de telle sorte que la géographie y propose des parcours appropriés aux âmes bonnes et aux âmes mauvaises. La doctrine des éléments présente dans le mythe final (avec ses cinq éléments, incluant en outre l'éther) permet d'approfondir cette idée : le cycle et les actions des éléments soumettent leur propre nécessité à un but supérieur, l'action de chacun des éléments servant la punition et la récompense des âmes – ainsi l'eau souterraine emmenant l'âme criminelle vers le Tartare. L'A. réfute ainsi de manière très convaincante l'idée que le mythe final ne manifesterait qu'une causalité physique mécanique. Plus encore, il établit le lien essentiel entre le doctrine psychologique et la cosmologie : la thèse sur l'immortalité de l'âme et sur son éventuel châtement se trouve fortement liée

aux trois développements cosmologiques. Et c'est par la médiation de l'âme que Platon refonde l'enquête sur la nature : la reprise de celle-ci passe, chez Platon, par une psychologisation de celle-ci (p. 45). Les différents éléments de la mise en ordre du monde du *Timée* trouvent dans le *Phédon* une esquisse : la doctrine des éléments, un modèle intelligible (sous la forme de l'invocation de la causalité de ce qui se trouve dans le discours), la causalité d'un intellect. La liaison entre l'âme et le cosmos est posée, il reste à l'approfondir avec une lecture du *Timée*.

L'A. surprend quelque peu son lecteur, qui s'attend à voir prolonger immédiatement le thème du rapport entre psychologie et cosmologie, en choisissant d'ordonner sa lecture du *Timée* à l'exégèse de la fameuse phrase (Θεοὶ θεῶν...) par laquelle commence en 41a7 l'adresse du démiurge aux dieux qu'il vient de créer, phrase dont la transmission et la construction sont problématiques. L'A. rappelle patiemment (p. 88-96) les données du débat sur ces deux aspects. La question déjà débattue par Proclus de savoir si le génitif θεῶν pourrait être partitif amène l'A. à faire un recensement des dieux dans le *Timée*. Les êtres qui peuplent le récit de *Timée* sont : le démiurge lui-même, son oeuvre, qui est appelée κόσμος οὐρανός, son modèle, qui est un être vivant ; quatre autres genres d'êtres vivants sont nommés : les dieux qui vivent dans le ciel (étoiles et planètes), les êtres vivants qui sont dans l'air, ceux qui sont dans l'eau et ceux qui se meuvent sur la terre. Il s'agit de savoir lesquels peuvent être dits des dieux ou, dans une certaine mesure, divins : même les trois derniers groupes sont décrits comme possédant une part immortelle, démonique (voir p. 102 le tableau récapitulatif de la hiérarchie du vivant intelligible, des dieux et des démons). Une fois ce recensement fait, l'A. entreprend de savoir à quels dieux le démiurge peut s'adresser en 41a7. Le démiurge explique que les dieux auxquels il s'adresse sont unis par deux types de liens : ceux qui ont assuré leur cohésion à leur naissance et des liens plus puissants que le démiurge leur a en outre imposés. Or, comme le montre l'A., trois types de liens ont été évoqués jusqu'ici : la proportion qui assure la cohésion des éléments du corps du monde, celle qui constitue la structure mathématique de l'âme du monde, enfin les liens qui concernent les corps des planètes à leur naissance. Les dieux concernés par ces liens sont : le cosmos, les étoiles fixes, les planètes et la terre. Le démiurge s'adresse à des dieux créés (donc il ne peut s'adresser au vivant intelligible) mais dont les liens constitutifs résisteront à la destruction (il ne s'adresse donc pas aux autres vivants qui vont peupler l'univers).

Mais le fait d'identifier ainsi les dieux auxquels s'adresse le démiurge ne règle pas la question de savoir si ceux-ci seulement en sont (si le génitif θεῶν est partitif, le démiurge dit implicitement que les dieux auxquels il s'adresse ici n'en sont qu'une partie). Deux catégories ont été traditionnellement envisagées : le *Timée* suppose-t-il la divinité des vivants intelligibles et celle des dieux traditionnels ? Les interprètes qui optent pour la divinité du modèle intelligible sont enclins à traduire le génitif comme signifiant la provenance : « dieux qui êtes issus de dieux » (c'est la traduction de Luc Brisson). L'A. adopte sur ce point une position plus sceptique, arguant qu'aucun passage du *Timée* ne permet de décrire de manière univoque les modèles intelligibles comme des dieux : un développement (p. 120-127) est consacré à la lecture des passages sur lesquels s'appuie l'attribution de la divinité à l'intelligible, afin d'en contester l'évidence. L'A. s'appuie notamment sur l'idée que la

divinité, dans le *Timée*, est systématiquement associée à l'activité de penser et de prendre soin des réalités corporelles, deux caractéristiques incompatibles avec le statut d'objet de pensée du modèle intelligible – à moins de lui accorder une activité démiurgique qui rende superflue la figure même du démiurge. On retrouve là le débat crucial sur la nature ontologique du démiurge, dont l'A. rappelle avec clarté les grands options (l'option chernissienne assimilant le démiurge à l'intellect de l'âme du monde, l'option brissonienne qui fait du démiurge un intellect séparé, et l'option baltesienne qui l'assimile au modèle intelligible). Seule la dernière implique vraiment de diviniser le modèle. Or l'A. remarque, se référant aux résultats de plusieurs études sur l'emploi des termes $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ et $\theta\epsilon\iota\omicron\varsigma$, que si Platon emploie régulièrement à partir du *Phédon* le terme $\theta\epsilon\iota\omicron\varsigma$ en se référant aux Formes intelligibles, il semble désigner de manière tout aussi caractéristique par le terme $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ les êtres capables de connaître ces mêmes Formes – le dieu connaît les formes, qui peuvent être dites « divines », sans pourtant constituer elles-mêmes de divinités. L'A. fait néanmoins droit au fait qu'une occurrence du *Timée* présente une exception à cet usage, sans que l'on puisse non plus être certain qu'il faille la prendre au pied de la lettre. De manière générale, l'A. laisse ouverte la possibilité que le démiurge se réfère aussi modèle intelligible, ainsi qu'au dieux traditionnels, lorsqu'ils parlent des dieux, au rang desquels se trouvent aussi ceux à qui il s'adresse – mais sans que l'on puisse avoir à ce sujet de certitude, en particulier sur la façon dont il faudrait comprendre la divinité de l'intelligible.

Le deuxième chapitre de cette deuxième partie est consacré à la théorie du mouvement présente dans le *Timée*. Après avoir rappelé l'inscription du propos du *Timée* et du *Critias* au sein d'une théorie générale de la genèse du tout, de l'homme et de la cité, l'A. entreprend de préciser les sept types de mouvement présentés dans le *Timée* (34a2) : six formes de translation, mouvements errants, plus la rotation sur place, qui, quant à elle, meut le corps du monde et les étoiles fixes. Sont ensuite étudiées les mouvements des corps dans le chaos précosmique (p. 152-157), puis la mise en ordre mathématique de ceux-ci (p. 157-160 ; l'A. prend position de manière convaincante contre l'interprétation notamment défendue par Léon Robin, selon laquelle la constitution des polyèdres serait accomplie sans le démiurge), puis le mouvement des corps élémentaires ainsi formés (p. 160-174) : les lois du mouvement, notamment celle qui le conditionne à l'absence d'homogénéité ($\acute{\alpha}\nu\omega\mu\alpha\lambda\acute{o}\tau\eta\varsigma$), sont mise en avant, et cela amène l'A. à identifier à la fois le degré d'autonomie du mouvement mécanique dans la physique du *Timée* (il y a des causes purement mécaniques de mouvement) et corrélativement la description platonicienne du mouvement en termes d'agir et de pâtir : il y a mouvement pour autant que l'absence d'homogénéité des natures permet l'action d'un élément sur l'autre (voir p. 160-162) – ce qui permet alors de revenir sur le classement des polyèdres de 55e-56a pour en comprendre la clef : l'échelle des mobilités en fonction des structures géométriques, échelle qui doit déterminer l'attribution des pôles actifs et passifs dans les interactions corporelles. La subtilité de la physique platonicienne n'échappe pas à l'A., qui n'omet pas de contrebalancer ce premier critère de détermination des pôles d'action par un second, celui du nombre et de la masse, qui permet à des corps structurellement moins actifs de soumettre les plus actifs à leur action, de telle sorte que le processus général ne fonctionne pas

de manière unilatérale et que les catégories d'agir et de pâtir soit en ce sens tout à fait relatives (p. 163). L'A. décrit très précisément les conditions dans lesquels les corps passent du mouvement au repos, et réciproquement (p. 164-170), changent de lieu (p. 170-171) et en vient à identifier la cause de l'hétérogénéité elle-même dans la compression, la condensation (πίλησις) qui découle de la rotation du tout – il faut donc se tourner vers la cause de cette rotation.

Il convient dès lors de se tourner vers le mouvement de l'âme (p. 174-180) et celui de l'intellect (p. 180-201). Le démiurge met en branle le monde (34a1), mais il ne le fait pas directement. Il détermine aussi le mouvement de rotation de l'âme du monde, laquelle trouve en elle-même la source de son mouvement, et entraîne ainsi le corps du monde. L'A. défend le texte du *Timée* contre l'accusation de contradiction quant au fait que le démiurge mette en mouvement une âme caractérisée par l'auto-mouvement : il donne à elle-même une chose autonome, il lui donne la source indépendante de son mouvement (p. 183-184). L'intellect de l'âme du monde et son mouvement propre est ensuite étudié : la question se pose de savoir si l'intellect de l'âme est identique au mouvement circulaire du cercle du même, ou non. Si c'est le cas il s'ensuit que l'intellect est temporel, qu'il est une grandeur géométrique. S'il ce n'est pas le cas, il est au-delà du mouvement et du temps, une pensée transcendante à l'âme du monde. Cette alternative est alors reliée par l'A. à la question du rapport entre l'intellect de l'âme du monde et celui du démiurge (p. 191) : si le démiurge est dans l'âme du monde et que celle-ci à un intellect temporel, il s'ensuit une difficulté ; si l'intellect de celle-ci est au-delà du mouvement, il se pose à nouveau la question de savoir si cette intellect transcendant ne s'identifie pas à celui du démiurge. L'A. consacre des analyses précises et informées sur ces questions, pour finir par affirmer la spécificité irréductible du démiurge, sur le fondement de l'activité propre à celui-ci – activité de pensée du modèle intelligible et activité de mise en ordre du monde : le démiurge ne saurait être identifié ni au modèle intelligible, ni à l'âme du monde (p. 201). Enfin, l'A. offre un panorama général des différentes phases cosmiques, de la genèse des corps à celle de l'âme, du monde, des hommes (p. 201-220). L'ensemble de la théorie du mouvement est présentée avec précision, avec une connaissance appropriée de la littérature secondaire.

Trois appendices utiles sont présentés à la suite : le premier sur la preuve de l'immortalité dans le *Phèdre*, la doctrine du mouvement du livre X des *Lois* (dont l'importance quant à la soumission de toutes les formes d'agir et de pâtir au mouvement de l'âme du monde est justement soulignée), sur le rapport de l'âme et de l'intellect dans les *Lois* et dans la tradition platonicienne. L'ensemble est remarquable par la fermeté des analyses, tant philologiques que philosophiques, la clarté de la langue, la maîtrise et la simplicité dans la restitution des débats. On pourrait certes se poser une question sur l'articulation générale du livre. L'A. défend légitimement une méthode qui se donne pour contexte l'immanence du dialogue considéré (voir p. 201-202). Mais les développements consacrés au *Phédon*, d'une part, puis à la phrase de 47a1 dans le *Timée*, puis à la doctrine du mouvement dans ce dernier dialogue ont une certaine autonomie – comme si le livre ressemblait davantage à un recueil d'articles animés par l'intérêt pour un même type de questions qu'à une enquête systématique. Ainsi la question de l'âme n'est pas systématiquement privi-

légée dans le traitement du *Timée*, et l'approfondissement du rapport entre l'âme et le monde aurait certainement invité à consacrer davantage qu'un appendice au livre X des *Lois* : peut-être un chapitre entier, en se substituant au long chapitre consacré à l'éclaircissement de l'*incipit* de l'adresse du demiurge aux dieux, dont le rapport à la question du rapport entre cosmologie et psychologie est moins direct. Chaque dialogue vaut certes par lui-même, mais l'écho d'un dialogue à l'autre peut permettre d'approfondir la connaissance que nous prenons d'un dialogue de manière interne : ainsi, en regard des analyses très précises sur les différents types de mouvement dans le *Timée* et dans les *Lois* on pourrait souhaiter approfondir l'étude des types de mouvement à l'oeuvre dans le *Phédon*, notamment dans la partie consacrée à l'autobiographie intellectuelle de Socrate, qui est ici très brièvement étudiée – en quoi la critique des présocratiques et la reprise de l'enquête sur la nature, dont l'A. montre de manière lumineuse qu'elle est rendue possible, chez Platon, par une « psychologisation » de la physique, se manifeste-t-elle d'abord dans la description des formes de mouvement précises, de l'insuffisance de celle-ci, et en quoi est-ce la causalité d'une âme, plus que de toute autre chose, qui manque pour soumettre les différents mécaniques à la causalité du meilleur ?

Mais c'est aussi la prudence et la rigueur de l'A. de n'accepter de traiter de telles questions que lorsqu'elles peuvent être situées dans un contexte très précis, au prix certes de ne pas poursuivre tous les liens possibles entre les textes. La rigueur des propos tenus fait de cet ouvrage une référence indiscutable sur la question de la physique platonicienne et du fondement psychique sur lequel elle repose.

Arnaud Macé

R.M. DANCY, *Plato's introduction of Forms*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 348 p.

Le grand mérite de cet ouvrage, outre sa grande lisibilité (l'ensemble est très clair et très bien construit), est de proposer une reconstruction de la manière dont les interprètes de langue anglaise ont reconstitué chronologiquement l'évolution de la pensée de Platon et plus précisément sa conception de l'intelligible. Les travaux de Ross, d'Allen et de Vlastos sont ainsi très pédagogiquement rappelés, en même temps que bien d'autres dans une monographie qui procède par chapitres successifs pour restituer l'élaboration de la théorie platonicienne des idées. L'ensemble est parachevé par des *indices* très utiles.

Les chapitres suivent ainsi l'ordre chronologique présumé de rédaction des dialogues, pour expliquer que dans ses premières œuvres, Platon exposait et n'exposait que la théorie de son maître Socrate, avant de prendre ses distances et de donner à la recherche socratique de la définition cet objet seul véritablement réel qu'est la forme intelligible. Platon aurait ainsi commencé par exposer fidèlement les thèses et les méthodes du Socrate « historique » (c'est l'objet de la première partie de l'ouvrage, jusqu'à la p. 206). La seconde partie s'intéresse à la transition doctrinale qui conduit Platon vers sa maturité et son originalité philosophiques. Dancy choisit de privilégier en l'occurrence le *Ménon*, où selon lui s'accomplit le passage d'une théorie de la définition à une théorie des formes (p. 207-241). Le reste de l'ouvrage,

qui se consacre à cet effet aux pages pertinentes du *Phédon* et du *Banquet*, se propose alors d'exposer cette théorie des formes.

L'ensemble de la présentation est conduit avec clarté et rigueur. Bien entendu, comme notre résumé le suggère, on voit très vite que cet important travail se distingue plus comme une heureuse synthèse d'une lecture biographique déjà bien établie dans le commentaire platonicien de langue anglaise, que comme une contribution originale. Le schéma biographique est parfaitement commun, et Dancy suit la transformation d'un Platon socratique en un Platon platonicien de manière très conventionnelle. L'interprète se vouait peut-être d'autant plus fatalement à cet enfermement exégétique que ses lectures ne quittent guère le rayon des publications récentes en langue anglaise, comme le montre la bibliographie.

Jean-François Pradeau

SZLESÁK, Thomas A., *Die Idee des Guten in Platons Politeia*, Lecturae Platonis, Vol. 3, Sankt Augustin, Academia, 2003, 160 p.

Cet ouvrage sur l'idée du bien dans la *République* de Platon nous livre dans une première partie, « *Die mittleren Bücher der Politeia* » (p. 3-86), cinq articles inédits de Th. A. Szlezák, reprenant le contenu de conférences prononcées à l'Université italienne de Macerata en 2000, et publiées au même moment en italien sous le titre *I libri centrali della Repubblica*, Brescia, Morcelliana. La seconde partie, « *das Höhlengleichnis* » (p. 87-107), est constituée par la reprise à l'identique d'un article publié en 1997 dans l'ouvrage collectif *Platon. Politeia* dirigé par O. Höffe, *Klassiker Auslegen*, Bd. 7, p. 205-228. La troisième partie (p. 109-132), « *die Idee des Guten als arché in Platons Politeia* », a fait l'objet de deux éditions préliminaires, en 2001 sous version française dans l'ouvrage collectif *La philosophie de Platon*, dir. M. Fattal, p. 345-372, et dans *New images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, éd. G. Real et S. Scolnicov, Sankt Augustin, Academia, p. 49-68. La quatrième et dernière partie, « *Zur Frage der Erkennbarkeit der Ideen und der Prinzipien* » (p. 133-146), a déjà paru sous forme de recension dans *Gnomon*, 69, 1997, p. 583-591, et paraît ici légèrement augmentée.

On ne présente plus Thomas Szlezák dont les positions sur les dialogues de Platon et la modalité de leur lecture sont bien connues pour son adhésion à "l'école de Tübingen-Milan". Les cinq articles inédits s'inscrivent dans la continuité de la position adoptée et abordent donc la *République* davantage par la forme que par les concepts. Après avoir indiqué la thèse générale sur les livres centraux, à savoir que contrairement à l'interprétation courante ils ne livrent pas le point culminant de sa métaphysique ni le tout de la connaissance qu'il serait humainement possible d'atteindre, Th. Szlezák expose synthétiquement les principes herméneutiques adoptés, en leur reconnaissant la prétention légitime à constituer aux yeux des historiens de l'histoire de la philosophie un changement de paradigme dans l'évolution de l'interprétation des écrits de Platon. Le second article donne toute l'importance qui revient aux métaphores variées qui scandent la dramaturgie des livres centraux, ce que complète le troisième article, consacré à l'étude de l'action. C'est surtout le

quatrième article qui envisage le contenu conceptuel de ces livres, en revenant sur la question de la théorie des idées chez Platon. Th. Szlezák y défend, contre une tendance actuelle de l'exégèse, l'existence d'une telle théorie, qui ne résulte pas d'une simple rétrojection aristotélicienne issue d'une mésinterprétation. En justifiant la position qui consiste à identifier le bien à l'un, Th. Szlezák défend la nécessité du témoignage aristotélicien pour arriver à cette identification, et dénonce l'illusion qu'il y a à tenir le texte platonicien pour suffisant en soi, à l'exclusion de témoignages sur l'enseignement oral de Platon. La dernière des cinq conférences inédites envisage la progression vers cette connaissance la plus haute de l'esprit humain.

L'A. a averti le lecteur dans son avant-propos de certains recoupements entre les articles, en soulignant l'avantage que le lecteur peut trouver à la réédition d'articles non révisés, puisque ceux-ci restent lisibles de manière indépendante.

Anne Merker

The Brute Within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle. Hendrik Lorenz, Oxford, Clarendon Press, 2006, 230 p.

Pour Platon et Aristote, l'homme abrite une bête sauvage : la tyrannie des appétits et la violence de l'ardeur l'animent de désirs conflictuels qu'il faudrait faire taire en les subordonnant à la raison, seule capable de nous humaniser. Pour juste qu'elle soit, cette lecture des rapports des parties de l'âme dans la psychologie de Platon et d'Aristote n'en demeure pas moins figée : elle prête en effet à la raison le monopole de la connaissance, et elle n'explique clairement ni l'origine et la nature des conflits opposant nos désirs entre eux ni la difficulté à faire régner la pensée en nous. Aussi l'intérêt de l'ouvrage de Hendrik Lorenz est-il d'exposer les ressources épistémologiques des composantes irrationnelles de l'âme ainsi que leur rôle pratique, tant chez l'homme que chez l'animal. La bête intérieure est un animal riche et complexe, dont l'auteur dresse le portrait à partir des rares indications livrées par Platon et Aristote sur ses manifestations. Cette reconstruction raisonnable éclaire d'un jour nouveau la part obscure de l'âme dans la théorie psychologique des deux philosophes, ainsi que l'expérience du conflit psychique et le rôle décisif de la *phantasia*.

La démonstration, d'une clarté et d'une minutie remarquables, se fonde sur l'étude rigoureuse de textes nombreux, choisis de façon pertinente, et elle remet en cause certaines lectures convenues, par exemple concernant deux passages de la *République* (IV, 436b6-441c6 et X, 602c4-603b3). D'utiles précisions terminologiques, comme sur le terme *épathumia* chez Platon, ou sur *logos* et *logismos* chez Aristote, viennent parfaire l'analyse. Les tensions internes relevées par l'auteur chez Platon et Aristote reçoivent toujours de sa part une solution modérée et critique : ainsi de la conception platonicienne de l'opinion entre la *République* et le *Timée*, ou de deux passages du livre III du *De Anima* sur la corrélation entre le désir, la perception et la *phantasia*. Son souci est également constant de saisir les divers prolongements de cette exploration psychologique, par exemple sur la question de l'immortalité de l'âme chez Platon.

L'ouvrage comprend trois parties : les deux premières sont consacrées à Platon, la dernière à Aristote, et la conclusion esquisse ce qui les sépare quant à la conception de l'unité de l'âme.

La première partie montre que Platon conçoit l'âme comme tripartite, et pas seulement comme opposant une partie rationnelle et une partie non rationnelle ; que les conflits entre les désirs n'ont jamais lieu au sein d'une seule et même partie de l'âme mais qu'ils mettent toujours en jeu des parties distinctes, en vertu du « Principe des opposés » exposé au livre IV de la *République* (436b6-441c6) selon la même chose ne peut faire ou subir des mouvements opposés par rapport à la même chose et sous le même rapport, c'est-à-dire ici la désirer ou la repousser. Chaque partie de l'âme étant non composée, et la tripartition excluant que la partie appétitive et l'ardeur soient rationnelles, comment expliquer alors qu'elles puissent motiver certaines actions orientées vers une fin ?

C'est ce qu'explique la seconde partie de l'ouvrage, en mettant en avant le pouvoir cognitif des parties non rationnelles de l'âme, notamment de l'appétit. D'une part, celui-ci est enclin à l'acceptation sans critique de ce que les sens et la mémoire lui transmettent. Cette thèse éclaire ainsi les dangers que Platon perçoit dans les arts imitatifs au livre X de la *République* : ils charment l'appétit en sollicitant facilement son adhésion au spectacle qui se présente aux yeux ou à l'imagination. Cette adhésion tient à ce que l'appétit est incapable d'opinion, comme l'indique le *Timée*, et malgré un passage de sens contraire dans la *République* que l'auteur attribue à une théorie encore imparfaite de l'opinion à l'époque de la rédaction de ce dialogue. La thèse du *Timée* serait confirmée par le *Théétète*, où l'opinion est présentée comme le résultat d'un jugement prédicatif supposant l'appréhension de données intelligibles dont les parties non rationnelles sont par définition incapables. D'autre part, le *Timée* et le *Philèbe* sont mobilisés pour expliquer le rôle de la *phantasia* dans la motivation des actes d'origine non rationnelle, fondés sur l'anticipation du plaisir. Le passage sur le peintre et le scribe dans le *Philèbe* intégrerait dans l'âme elle-même les images que le *Timée*, dans le passage consacré au foie, laissait à l'extérieur, ce qui tendait à soustraire les appétits à l'influence régulatrice de la raison.

La dernière partie de l'ouvrage souligne d'abord ce qu'Aristote retient de Platon, puis la nouveauté qu'il introduit dans la théorie psychologique de l'appétit et de l'ardeur. Comme son maître, Aristote assigne trois sources possibles à nos désirs – l'intellect, l'ardeur et l'appétit –, et fonde les ressources épistémologiques des parties non rationnelles de l'âme sur la perception sensible et la mémoire, ainsi que sur l'intervention occasionnelle de l'imagination dans la pensée rationnelle. Toutefois, l'atténuation par Aristote de la frontière entre la dimension rationnelle et la dimension non rationnelle du psychisme lui permet d'enrichir de façon significative la psychologie de l'homme et celle de l'animal : certains animaux disposent de capacités qui s'apparentent, sans s'y identifier, à l'intelligence pratique humaine, et l'homme, même raisonnable, doit beaucoup aux sources non rationnelles de ses désirs. Dans les deux cas, la *phantasia* joue un rôle déterminant que l'auteur contribue à élucider.

Ainsi il ressort d'une lecture fine du *De Motu Animalium*, du *De Anima* et du *De Insomniis* que la faculté prospective propre à la *phantasia* n'explique pas la formation de tous les désirs mais uniquement de ceux impliquant le mouvement local,

dont les animaux ne sont pas tous pourvus. Le *De Memoria* permet de comprendre que la *phantasia* et la mémoire forgent des situations types que l'animal peut réactiver lorsqu'une situation similaire se présente, ce qui apparente l'imagination à une forme de raisonnement. Néanmoins, seul l'homme est capable en plus de délibérer, c'est-à-dire de saisir la relation entre des moyens et une fin, et d'envisager en même temps des alternatives aux moyens qu'il choisit. Chez les animaux qui en sont doués, la *phantasia* appréhende non pas des moyens mais tout au plus une suite d'actes à accomplir pour atteindre une fin que l'habitude ou la nécessité représente comme désirable. L'*Éthique à Nicomaque* et l'*Éthique à Eudème* soulignent enfin la différence dans l'attention aux recommandations de la raison dont sont capables l'appétit et l'ardeur : tandis le premier réagit de façon presque mécanique au plaisir et ne peut se détourner d'une satisfaction immédiate qu'en vertu d'un calcul des plaisirs dont la raison lui procure une vision imagée, le second se laisse mieux persuader, et sa docilité relative doit en faire un allié décisif dans l'éducation.

La conclusion répond à une difficulté importante formulée au début de l'ouvrage : comment concevoir l'unité d'une âme tripartite ? Pour Platon, la tripartition ne se résout en aucune unité, et seul le rapport harmonieux des parties de l'âme peut en tenir lieu : l'agent reste irrémédiablement divisé. Aristote au contraire concilie la tripartition de l'âme avec son unité, car il attribue les mouvements des désirs en conflit non à l'âme elle-même mais au composé d'âme et de corps qu'est le vivant animal.

Étienne Helmer

ECKL, Andreas, *Sprache und Logik bei Platon. Erster Teil : Logos, Name und Sache im Kratylos*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, 254 p.

L'ouvrage d'Andreas Eckl, qui livre là sa thèse d'habilitation, consiste en une étude linéaire du *Cratyle*, suivant pas à pas la progression de la double argumentation socratique-platonicienne envers le conventionnalisme et le naturalisme en matière de langage. L'auteur insiste sur l'intention de Socrate de dépasser et surmonter la radicalité de l'opposition des thèses représentées par Hermogène et Cratyle, si bien que les arguments déployés contre le conventionnalisme ne sont pas des arguments en faveur du naturalisme (p. 22), et qu'on ne saurait classer Platon dans l'un ou l'autre camp, ce que, selon l'auteur, les lecteurs du *Cratyle* auraient méconnu (p.19-20). A. Eckl tente de dégager la présence implicite dans le *Cratyle* d'une théorie du langage qui serait explicitement développée dans le *Sophiste* (p. 13), et dont on suppose, au vu de la n. 4 p. 13, qu'elle fera l'objet du tome II de l'étude entamée ici.

L'introduction nous amène au texte du *Cratyle* par la considération que l'acte même de nommer, en dépit des apparences, n'est pas neutre, et imprime une première marque prédicative sur les choses ainsi qualifiées, ce que l'auteur illustre en note par une longue citation de Günther Anders analysant la dénomination « arme atomique » (*Atomwaffe*, n. 1, p. 9). L'auteur amène par là l'attention du lecteur sur le rôle que joue la norme et sa représentation au sein de l'acte de nommer, et l'importance d'une réflexion critique sur ce point.

Le premier chapitre, « Exposition du problème », étudie le prologue du dialogue (pages 383-384 du *Cratyle*), et se livre à un rapprochement entre les termes $\mu\alpha\nu\tau\acute{\epsilon}\iota\alpha$ et $\mu\alpha\theta\acute{\epsilon}\iota\nu$, $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha$ (p. 18) et entre $\sigma\kappa\acute{\omega}\pi\tau\epsilon\iota\nu$ et $\sigma\kappa\omicron\pi\epsilon\acute{\iota}\nu$, « dont la ressemblance phonétique souligne l'opposition sémantique » (p. 19). La tentative est séduisante dans la mesure où il s'agit du *Cratyle*, toutefois, la manière dont ces termes, ici extraits, sont inclus dans la totalité du passage relativise beaucoup la pertinence de ce rapprochement, qui est plus accidentel que l'effet d'une composition.

Le second chapitre, « La marque, différenciée en terme de vérité, imposée aux choses étantes au moyen de la désignation linguistique » (« *die Wahrheitsdifferente Prägung der "seienden Dinge" durch die sprachliche Bezeichnung* ») étudie le dialogue entre Socrate et Hermogène (pages 385 à 427 du *Cratyle*), en les complétant par deux incursions dans le *Théétète* et l'*Euthydème*. L'auteur essaie de montrer comment, selon lui, Socrate fait passer l'analyse d'une structure à deux termes, nom - chose, à une structure à trois termes, *logos* - nom - chose. Étant donnée l'importance accordée à la notion de *logos*, on peut s'étonner que l'auteur ait choisi résolument de laisser le terme dans l'indétermination, au prétexte que le *Cratyle* ne contient pas encore une théorie développée du *logos* (p. 13). Ce flou finit au fil des pages par être préjudiciable, surtout quand l'auteur met en œuvre une distinction entre *logische Repräsentation* et *sprachliche Repräsentation* (p. 231), où il semble assimiler rapidement *logische* à conceptuel (comme cela apparaît en particulier p. 244, « *den richtigen Begriff oder Logos des "Angelfischers"* »), alors que le terme *logos*, et ses dérivés par conséquent, signifie d'abord la parole, *Sprache*, et que le *logos* du pêcheur à la ligne est bien un énoncé sur ce pêcheur.

Le troisième chapitre, « La subordination de la marque linguistique à la détermination logique des "choses étantes" » (« *Die Unterordnung der sprachlichen Prägung unter die logische Bestimmung der "seienden Dinge"* ») étudie le dialogue entre Socrate et Cratyle (pages 428 à 440 du *Cratyle*), et montre la nécessaire limitation du naturalisme, en miroir de celle du conventionnalisme.

La conclusion jette un bref aperçu sur la perspective qui s'ouvre à partir du *Cratyle*. Celui-ci, selon l'auteur, affirme à la fin de l'entretien, que pour la détermination de la relation qu'entretiennent la logique et le langage, une théorie doit être développée dans laquelle les conditions des représentations logiques seront prises pour thèmes, et cette théorie aurait été développée par Platon dans le *Sophiste*, qui donnerait à ces conditions la forme de concepts, l'auteur interprétant les $\mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\alpha$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$ comme *die höchsten Begriffe*.

L'auteur cite régulièrement le texte en grec, comme il se doit pour une étude linéaire, et on appréciera la qualité matérielle de ces citations, indemnes de ces coquilles et fautes d'accentuation si fréquentes ailleurs. Mais on peut s'étonner qu'A. Eckl ne traduise jamais lui-même les extraits produits, ni même ne retouche les traductions qu'il cite, sans compter que les extraits grecs cités des dialogues sont ceux de l'édition d'Oxford, datant au plus tôt de 1900, tandis que la traduction du *Cratyle* reproduite par l'auteur est celle de F. Schleiermacher, parue en 1824.

Anne Merker

Sur un dialogue en particulier

Clark, Randall Baldwin, *The Law Most Beautiful and Best: Medical Argument and Magical Rhetoric in Plato's Laws*, Lanham-Boulder-New York-Oxford, Lexington Books, 2003, 179 p. [Selected bibliography, citation index, topical index].

In recent years, several studies have been devoted to questions surrounding the preambles and the role of persuasion, both rational and irrational, in the *Laws*. The import of the medical analogy also captured the attention of several interpreters interested in the place granted to rhetoric in this last work of Plato. In the context of such questioning, Clark's book explores a dimension of the analogy between legislation and *therapeia* often neglected : the presence, be it metaphorical or not, of 'magical-religious' therapeutic practices in the *Laws*. In fact, the author seeks to show that the rational medicine (of Hippocratic type) used explicitly as a model by the Athenian Stranger in his legislative task, is not the only aspect of the medical analogy Plato employs in this dialogue. A thorough examination of the text reveals that the Athenian relies and touches on a persuasive form inspired by wilder elements of traditional Greek therapeutic culture, such as : 'shamanic' purification, sorcery, exorcism, incubation, oracular prescriptions, rites linked to Mystery cult practices, the use of 'voodoo' dolls, musical enchantment, magic charms, incantatory poetry, as well as intoxication by alcohol, aphrodisiacs and hallucinogens. When anticipating the resistance that certain audacious legislative measures could provoke among the citizens, the Athenian Stranger favours these less philosophical means of persuasion in order to avoid resorting to coercion. Thus, in Clark's view, we see a symbolic rehabilitation of religious medicine and magic in the *Laws*, in which Plato recognizes a need for recourse to both rational and irrational modes of therapy if the city's health is to be preserved.

The chapter following the introduction is devoted to the traditional practice of 'magical-religious' treatment, both by itinerant priests and in the temples (detailed attention is paid to worship of Asklepios). The third chapter focuses on the practice of medicine in the Hippocratic tradition. While chapter 4 concentrates on the kinship between this tradition and the Platonic innovation of legal preambles, in chapters 5 and 6, Clark seeks to show how Plato subverts the bringing together of legislation and rational medicine. Indeed, according to Clark, the many irrational forms of therapy Plato mentions in the *Laws* counterpoise the Athenian's valorization of rational medicine. Finally, the two last chapters explore the way in which one of these irrational forms of medicine, the incantatory therapy, plays a central part in the Athenian Stranger's suggested approach to controlling the devastations caused by three potentially sickening desires : food, drink and sexual drive.

Although the bibliography is fairly complete, one can object to the fact that Clark does not mention the study of Benveniste, who, following Darmesteter, suggested that Indo-European culture owned a medicine based on a tripartite classification of illnesses and treatments (a plant medicine, an incantation medicine and a cutter medicine)¹. Clark also ignores the recent study in which Luc Brisson

1. « La doctrine médicale des Indo-Européens », *Revue de l'histoire des religions* 130, 1945, p. 5-12. This text is absent from Clark's bibliography.

argues that this tripartite division is to be found in Plato's work, especially the *Charmides* and the *Republic*². This is unfortunate since it would have been interesting to see if Brisson's hypothesis may apply to the *Laws*. Had he taken these studies into account, Clark could have given a subtler description of the relationship between rational and irrational medicine in this dialogue. Indeed, according to Beneveniste and Brisson's theses, far from being opposed, plant medicine, incantation medicine and cutter medicine were complementary. It is also regrettable that Clark could not discuss G.E.R. Lloyd's book, *In the Grip of Disease, Studies in the Greek Imagination* (Oxford-New York, Oxford University Press) published in 2003. As I previously highlighted in a book review which appeared in the second volume of the *Études Platoniciennes* (2006), through a close examination of philosophical as well as medical and poetic texts, Lloyd challenges the idea according to which religious medicine and the cult of Asklepios would have been supplanted by scientific Hippocratic medicine. His analysis shows that these two kinds of medicine coexisted during the classical period and that they share many features despite their different foundations and the rivalry that opposed them. Now, if this is accurate, Clark's thesis, according to which Plato aims at rehabilitating 'magical-religious' medicine in the *Laws*, seems to lose much of its relevance. Conversely, if one chooses to acknowledge the importance devoted to this irrational type of medicine in this work, it perhaps becomes difficult to claim – as Lloyd does in his book – that Plato tried to establish the authority of philosophical practice by stressing its similarity with Hippocratic medicine. In brief, it is a shame that these two interpreters did not have the chance to confront their theses. One can only hope that such a critical discussion will eventually take place in the future.

In closing, one ought to know that the style of this work may lack appeal to purists. Indeed, it features a curious mélange of erudition and examples drawn from North-American pop culture that may come as a shock due to the colloquial tone employed and the anachronistic character of certain comparisons.

Annie Larivée

S. Delcomminette, *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden-Boston, Brill, 2006, 680 p.

Il est difficile de rendre compte de cet imposant volume, et cela pour plusieurs raisons : il s'agit d'un travail très long sur une question compliquée, qui se présente comme le commentaire détaillé d'un dialogue platonicien assez obscur, et qui paraît en outre dans une collection prestigieuse dont le sérieux est tel qu'il ne manque pas de susciter le respect de tout lecteur antiquisant. Mais avant même d'éprouver ces impressions, c'est la couverture du volume qui donne déjà à penser, puisque le sous-titre évoque une « agathologie » platonicienne à laquelle le *Philèbe* offrirait une introduction.

Or, comme l'A. le dit lui-même (p. 12), il y a là un problème, puisque le terme « agathologie », qui devrait constituer le cœur de cet examen du *Philèbe*, n'existe

2. L. Brisson, «L'incantation de Zalmoxis dans le *Charmide* (156d-157c)», *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, p. 278-86.

pas chez Platon (et dans toute la littérature grecque, il n'y a que trois occurrences du verbe ἀγαθολογεῖν, dans les *Commentarii ad Homeri Iliadem* d'Eusthate), et il est inventé (au sens du latin *inventum*, «trouvé») par l'A. sur le modèle de termes comme ceux d'« ontologie » ou d'« hénologie », qui eux non plus ne se trouvent pas dans les dialogues. Cette absence terminologique est-elle donc indifférente à l'usage qu'on souhaite en faire afin d'interpréter Platon ? C'est de toute évidence ce que pense l'A., quand il précise (p. 12) que le choix d'un parcours « agathologique » est fait pour se distinguer d'un autre choix possible, « ontologique » celui-là, qui reviendrait à imposer à l'examen du bien une perspective heideggerienne, ou « hénologique », dont l'identification néoplatonicienne entre le bien et l'un serait la prémisse fallacieuse. En revanche, « le terme *agathologie* permet d'insister sur l'originalité de la science suprême telle que Platon la conçoit, qui, si nous désirons la saisir dans sa spécificité propre, ne doit pas être abordée à partir des problématiques qui lui demeurent extérieures » (p. 12). Mais face au refus de Socrate de produire cette « agathologie » dans la *République* (VI 506d-e), où trouver cette science dans les dialogues ? C'est dans le *Philèbe* que, selon l'A., cette science serait présentée et développée, car, même si « le *Philèbe* ne reprend pas les développements de l'analogie entre le bien et le soleil destinés à décrire la fonction de l'Idée du bien » (p. 13), deux raisons sont toutefois invoquées pour justifier ce choix : (1) la fonction du bien est « censée être naturellement *conclue* de la connaissance de sa nature », ce qui expliquerait pourquoi Platon ne reprend pas, dans le *Philèbe*, le détail de la discussion sur le bien du livre VI de la *République*, « et il suffirait de montrer que cette fonction devient parfaitement compréhensible à la lumière des déterminations de l'Idée du bien obtenues par la recherche du *Philèbe* pour manifester la correspondance entre les problématiques abordées dans les deux dialogues » ; (2) l'autorité d'autres commentateurs suffit, selon l'A., à confirmer la pertinence de ce choix (p. 13-14).

Mais ces prémisses posent un certain nombre de problèmes préliminaires à l'analyse de l'ouvrage : des problèmes d'ordre textuel, d'ordre philosophique et d'ordre historique. Il faut d'abord quelque précision indispensable sur l'emploi du terme « agathologie », dont l'A. a tendance à faire un peu trop facilement usage. Car le fait de poser les trois termes « ontologie », « hénologie » et « agathologie », tous les trois étant absents des dialogues platoniciens, sur le même plan n'implique certainement pas qu'on puisse s'en servir indifféremment et sans autre forme de précaution dans le cadre du commentaire ou de l'interprétation de Platon. Tout au contraire, leur absence exigerait plutôt qu'on s'abstienne d'en faire usage. En outre, et pour peu qu'on y regarde attentivement, il est manifeste que chacun de ces trois termes comporte des ambiguïtés qui le distinguent des deux autres. Le terme « ontologie », on l'a dit, n'existe pas chez Platon, mais il est difficile de ne pas accorder que Platon formule bien un ou plusieurs « discours sur l'être ou sur ce qui est » (τὸ εἶναι, τὸ ὄν, οὐσία) : pour ne citer que les cas les plus manifestes, qu'il s'agisse de déterminer les degrés d'être et de connaissance qui caractérisent les choses qui existent dans le monde sensible ou dans l'intelligible (dans les pages finales du *Cratyle*, dans le *Phédon*, dans les livres V-VII de la *République*, dans la section centrale du *Phédon*, ou dans la première partie du *Parménide*), d'esquisser jusqu'à une « histoire » de l'οὐσία et des doctrines préplatoniciennes qui la concernent (dans

le *Sophiste*), ou encore de donner une véritable définition de l'être et une description de sa structure participative (dans le *Sophiste*) et de son rôle de modèle paradigmatique reproduit dans le devenir du monde sensible (dans le *Timée*), le λόγος sur l'être paraît effectivement omniprésent dans les dialogues. On peut donc avoir de bonnes raisons de ne pas parler, par scrupule linguistique, d'une « ontologie » platonicienne, mais la chose que nomme ce terme, l'être, est bien l'objet des λόγοι platoniciens. Le terme « hénologie », quant à lui, n'existe pas non plus chez Platon, mais on trouve dans les dialogues un certain nombre de propos sur l'un, compris comme la catégorie conceptuelle et logique qui s'oppose à la multiplicité, ou bien comme principe d'unité métaphysique au-delà de la pluralité des choses sensibles. La conception qui fait de chaque forme intelligible une unité située au-delà des choses sensibles qui en participent est elle aussi omniprésente dans les dialogues (depuis le *Ménon* et jusqu'au *Phèdre* et à la première partie du *Parménide*) ; on sait en outre que, quelle que soit l'interprétation que l'on décide d'en donner, la totalité de la seconde partie du *Parménide* examine les rapports qui existent entre l'un (τὸ ἓν) et les multiples (τὰ πολλά), d'une manière à ce point détaillée et complète que la tradition platonicienne a pu y trouver une clé de lecture cohérente, *hénologique* justement, du dialogue dans son ensemble mais également de toute la philosophie de Platon. Il n'est donc même pas nécessaire d'avoir recours ici à la thèse de la correspondance entre l'un et le bien dont témoigne Aristote et qui est si chère aux commentateurs ésotéristes de Platon, qui en font le cœur de ses doctrines non écrites, pour reconnaître l'importance du concept-clé de l'un ou de l'unité dans les dialogues.

Mais lorsqu'on en vient à l'« agathologie », les choses changent. Car non seulement le terme « agathologie » n'existe pas chez Platon, mais plus encore, qu'il s'agisse d'un « discours sur le bien » ou d'une « science du bien » (ou plutôt de « la science du bien », comme le veut l'A.), Platon et son Socrate refusent systématiquement de nous les délivrer. Si on lit avec attention le passage de la *République* où l'examen du bien est introduit (VI 506b-507a), c'est d'abord Glaucon qui demande à Socrate d'exposer ses δόγματα sur le bien (506b9), puis Socrate qui déclare ne pas avoir connaissance du bien (506c3) ; c'est encore Glaucon qui lui demande de dire au moins « ce qui lui paraît », c'est-à-dire de donner son opinion (οἴόμενον ... ἃ οἴεται λέγειν, 506c4-5) ; et même si Socrate prévient que « les opinions, sans la science, sont toutes laides ... et aveugles » (τὰς ἄνευ ἐπιστήμης δόξας ... πᾶσαι αἰσχροί ... τυαί, 506c6-7), en invitant ses interlocuteurs à s'adresser à d'autres savants, Glaucon insiste pour que Socrate fournisse une présentation d'ensemble de la question. Socrate accepte, mais à condition de « laisser de côté le bien en soi » (αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐάσωμεν, 506e1) et de se consacrer en revanche au « produit » ou au « rejeton » du bien en soi, « qui lui est très semblable » (ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ ... ὁμοιότατος ἐκείνω, 506e3-4). Ce n'est donc pas surprenant que l'on parle ici d'opinions sur le bien, car Socrate n'en a pas une connaissance vraie, et c'est pour cette raison que le λόγος qu'il annonce ne porte pas sur la forme du bien, mais sur un produit qui lui ressemble, une image sensible du bien qui ne peut que faire l'objet d'une opinion. Aucune « science du bien » n'est donc même envisagée dans le livre VI de la *République*.

Par ailleurs, dans les autres passages des dialogues platoniciens qui contiennent des références au bien, en tant qu'objet de science, cause métaphysique, ou principe intelligible, Platon ne paraît pas lui attribuer un statut différent et supérieur à celui des autres formes intelligibles. Par exemple, dans le *Phédon* 99c, dans le cadre de la polémique dirigée contre la téléologie d'Anaxagore, Socrate affirme que c'est « le bien qui enchaîne et qui tient unies toutes les choses comme un lien nécessaire » (ἅπαντα ... τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδέειν καὶ συνέχειν). Mais cette affirmation, qui précède l'introduction de l'hypothèse des formes que Socrate oppose juste après à la « fausse » téléologie d'Anaxagore, apparaît absolument générale : il ne s'agit probablement pas ici de la « forme » du bien, mais simplement de la « notion » ou du « principe », sans plus de précision, qui établissent et qui garantissent, d'une manière beaucoup plus efficace que le νοῦς d'Anaxagore, l'ordre intelligent et bon de toutes choses. Dans la *République* II 379b-c, Socrate soutient que le bien est la cause des choses bonnes (τὸ ἀγαθόν ... τῶν εἶ ἔχόντων αἴτιον), et certainement pas des choses mauvaises (τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον), ce qui implique que, si la divinité est bonne, elle ne peut être cause, pour les hommes, que des choses bonnes. On peut constater que, si le « bien » qu'évoque Socrate dans ce passage coïncide avec la forme du bien, voilà qui ne suppose aucune difficulté, car il est clair que la forme du bien doit avoir le pouvoir, comme chacune des autres formes, de transmettre à ce qui en participe la propriété dont elle est la forme (donc, dans le cas de la forme du « bien », la « bonté »). Pour finir, en *Philèbe* 65a, Socrate affirme que les caractères qui permettent de saisir la nature unique du bien sont « la beauté, la proportion et la vérité » ; dans cette mesure, le bien est la cause de la bonté de toutes choses. Le bien se trouve alors être connu en autre chose que lui-même, à travers les effets dont il est la cause et qui lui ressemblent, ce qui fait que son rôle causal est caractéristique de ce que Platon conçoit pour toutes les formes intelligibles dans leurs rapports avec les autres formes ou avec les choses sensibles, sous le nom de participation. On ne voit donc pas très bien comment l'A. en vient, en commentant ce passage du *Philèbe*, à affirmer (p. 577) que c'est ici que l'on peut « découvrir le contenu de l'Idée du bien à propos duquel Socrate demeurerait si mystérieux dans la *République* ». Or, dans la mesure où en 64c Socrate avait indiqué qu'il faut chercher la cause de la vie bonne, cela implique que la recherche s'adresse maintenant à la forme du bien comme telle, en tant que cause de la bonté des choses qui en participent et qui en sont donc causées (p. 568-77) ; et ce serait au bien, en tant que « mesure, beauté et vérité », qu'il reviendrait de fonder ainsi les « trois champs fondamentaux de la philosophie dans son ensemble, à savoir respectivement la morale, l'esthétique et la science. L'unité de ces déterminations au sein de l'Idée du bien signifie dès lors l'unification de ces trois champs, qui aujourd'hui nous apparaissent disjoints et radicalement séparés les uns des autres, au sein d'une philosophie unique – une philosophie qui peut à bon droit être nommée : *agathologie* » (p. 577-87, p. 585). Reprenons ce dernier point : il est vrai, bien évidemment, que le *Philèbe* propose ici une sorte de description du bien, en le faisant coïncider avec « la beauté, la mesure et la vérité », mais Socrate ajoute que ce mélange de caractères est la cause de la bonté de ses effets. La notion de causalité ici mise en place, la structure même de l'action causale par laquelle la forme du bien produit ses effets (la bonté) sont donc celles que l'on retrouve toujours, dans les dialogues,

quand il s'agit d'expliquer « ce que font » les formes intelligibles aux choses sensibles qui en participent. « Participer » signifie précisément, comme le dit le *Philèbe* (25c-26d), produire un mélange de limite et d'illimité, c'est-à-dire donner une limite à l'illimité, une *proportion* ou une *mesure* à ce qui en est dépourvu ; mais ce qui apparaît doté de *proportion* ou *mesure* est par définition *beau*, et le rapport entre *proportion/mesure* et *beauté* détermine aussi la *vérité* du produit causé. Mais cela vaut pour toute relation de participation *limite/illimité* et *intelligible/sensible*, et ne caractérise donc pas *spécialement* la forme du bien. Comment justifier alors l'affirmation de l'A. selon laquelle ces pages du *Philèbe* poursuivraient l'examen du bien du livre VI de la *République* ? Rien, dans ce que l'on vient de citer du *Philèbe*, ne paraît comparable à la description de la forme du bien dans la *République*, quelle que soit l'interprétation qu'on en donne, comme « cause de vérité et d'être », elle-même située « au-delà de l'être (ou de l'essence, οὐσία) », car les deux contextes sont radicalement différents et, par conséquent, non comparables ; et entre deux contextes textuels et philosophiques non comparables, il paraît difficile d'établir une continuité théorique pour en tirer, plus encore, une science suprême, omni-compréhensive et en ce sens *generalissima*.

Si tout cela est juste, Platon ne nous donne donc à proprement parler aucune « agathologie », puisque là où le bien se voit attribuer une position de prééminence absolue, dans le livre VI de la *République*, le discours sur le bien n'a que le caractère faible de l'*opinion* (et non pas de la *science*) ; dans les autres passages des dialogues où il est question du bien, ce dernier est traité au même titre que toutes les autres formes intelligibles, aussi bien quant à son statut que relativement à sa fonction de cause, donnant lieu ainsi non pas à une science *du bien* en tant que tel, mais *de toutes les formes* en général (une « eidologie » ?), *de leur être* (une « ontologie » ?), *de leur position dans la réalité* (une « métaphysique » ?), ou *de leur action causale* (une « étologie » ?). Il revient plutôt aux néoplatoniciens, et à Plotin en premier lieu, de poser non seulement une équivalence entre leur principe premier, l'un, et le bien, mais encore, semble-t-il, de concéder parfois une priorité du (nom) bien sur le (nom) un. Mais il ne faut pas oublier, le constatant, qu'il s'agit toujours de dénominations impropres pour le premier principe, et que, si le nom « un » lui convient partiellement pour désigner la simplicité absolue de son statut, le nom « bien » ne lui appartient que d'un point de vue « relatif » ou « relationnel », dans la mesure où ce nom ne désigne pas tant ce qu'il *est* (et que l'on pourrait donc nommer), mais ce qu'il *fait*, du point de vue de la perspective qui est la nôtre, pour autant que nous sommes des effets causés par lui (on se reportera notamment aux chap. 6 du traité 9 (VI, 9), et 27 du traité 38 (VI, 7)).

Un problème mineur, d'ordre apparemment rhétorique, mais en relation étroite avec ce qui précède, concerne l'affirmation de l'A. selon laquelle l'« agathologie » permettrait de parvenir à la science suprême du bien sans passer par des problématiques qui lui serait étrangères (p. 12). Or, il est clair que, la prémisse étant fautive (puisque il n'existe aucune « agathologie » chez Platon), la conséquence ne suit pas ; mais concédons par amour de la discussion la possibilité d'une « agathologie » chez Platon : peut-on vraiment en déduire que cela nous amène à comprendre la question du bien dans son « originalité » et « dans sa spécificité propre » ? On peut en douter, car il ne paraît pas du tout évident qu'il existe chez Platon une question

du bien *en tant que telle*, dans son « originalité » et « dans sa spécificité propre ». On vient d'évoquer, rapidement certes, un certain nombre de textes platoniciens concernant le bien, son statut et son action : on constate les lisant que *jamais* le bien est examiné *en lui-même*, comme s'il représentait un domaine d'étude en quelque mesure autonome et indépendant, doué d'une spécificité propre, mais qu'il est en revanche toujours considéré en relation avec d'autres formes intelligibles et compte-tenu de ce qu'il fait aux autres formes intelligible, donc dans un cadre ontologique ordinaire qui se voit chargé d'une dimension causale. En somme, aucune « agathologie » n'existant chez Platon, aucun accès privilégié à la question du bien n'apparaît dans ses dialogues, si ce n'est dans le cadre général d'une théorie ontologique des formes ou d'une doctrine éthique et politique ; et s'il n'existe aucune « agathologie » chez Platon, c'est précisément parce que la question du bien ne jouit pas, dans les dialogues, d'un statut autonome et indépendant. Voilà pourquoi il est quelque peu embarrassant de parler d'une « *teneur agathologique de la vérité* » en 39e-40c, en rappelant le principe socratique selon lequel, s'il est vrai que tous les hommes aspirent au bonheur, les hommes bons sont ceux qui, possédant véritablement le bien, possèdent le véritable objet de leurs désirs, alors que les méchants, qui ne possèdent pas le vrai bien, tendent vers un objet de désir faux ou simplement apparent : « Bref, il s'agit de manifester la *teneur agathologique de la vérité*, c'est-à-dire de montrer qu'un plaisir est bon *dans la mesure même où il est vrai*, et mauvais *dans la mesure même où il est faux* » (p. 391-399, p. 396). L'explication du passage du *Philèbe* ne me semble cependant pas appeler une telle sur-interprétation, car Socrate se borne à déclarer que (40b), le vrai plaisir coïncidant pour tout être avec le bien (Plotin dira, d'une manière plus explicite encore, avec son *bien-être*), le désir qui tend vers le vrai bien donne lieu à un vrai plaisir, alors que le désir qui tend vers un faux bien, vers un mal, donne lieu à un faux plaisir. Tout est donc beaucoup plus simple, et aucune implication supplémentaire ne paraît être en cause ici : la séquence désir-objet-plaisir peut tomber sous la catégorie du vrai ou du faux (vrai/faux désir – vrai/faux objet – vrai/faux plaisir), et cette détermination n'a qu'un caractère logique ou épistémologique ; évidemment, si et quand l'objet en question est l'ἀγαθόν, la vérité ou la fausseté de la séquence désir-objet-plaisir (avec objet = bien) aura banalement une *teneur agathologique*, tout comme, si et quand l'objet en question est, par exemple, de la viande, la séquence désir-objet-plaisir (avec objet = viande) aura banalement une *teneur alimentaire*. Un lien essentiel et intrinsèque de nature épistémologique est établi entre la connaissance d'un objet et le statut de cet objet, ce qui fait que c'est le statut de l'objet qui détermine la vérité (ou la fausseté) de sa connaissance, mais le fait que l'objet de la connaissance ou du désir soit le bien ne transforme pas cette épistémologie en une *agathologie* ; pas plus que le fait que cet objet soit, par exemple, de la viande, ne la transforme en une science de l'alimentation.

Une nouvelle difficulté affecte l'autre prémisses énoncée par l'A. selon laquelle on pourrait reconstruire l'« agathologie » platonicienne dans le *Philèbe*, dialogue dans lequel le λόγος laissé incomplet dans le livre VI de la *République* serait repris. Voilà qui serait possible dans la mesure où ce que Platon dit du bien et de sa nature dans le *Philèbe* correspondrait à ce qu'il a expliqué de sa fonction dans la *République* : puisque la fonction du bien est « censée être naturellement *conclue* de

la connaissance de sa nature », « il suffirait de montrer que cette fonction devient parfaitement compréhensible à la lumière des déterminations de l'Idée du bien obtenues par la recherche du *Philèbe* pour manifester la correspondance entre les problématiques abordées dans les deux dialogues » (p. 13-14). Je ne suis pas sûr de bien comprendre ce propos, dont l'obscurité l'emporte peut-être sur l'ambiguïté, mais je crois avoir montré dans ce qui précède que les contextes des deux dialogues sont bien loin d'être évidemment et immédiatement comparables. Et le recours à un principe d'autorité n'y change pas grande chose : affirmer que Proclus et Maurizio Migliori, *si parva licet componere magnis*, ont déjà proposé de lire en parallèle le livre VI de la *République* et le *Philèbe* (p. 14) ne fait que confirmer que seule une lecture systématisante et forcée de Platon (telle que la conçoit un néoplatonicien qui veut reconduire Platon au système plotinien de l'un/bien, ou un commentateur ésotériste qui lit Platon dans le cadre d'une doctrine des principes qui remontent à l'un comme réalité première coïncidant avec le bien) peut conduire à ce résultat, en faisant prévaloir l'aspect méta-ontologique (la science du bien), en le distinguant de l'ontologie (la théorie des formes intelligibles), et en identifiant le principe méta-ontologique (le bien) avec une réalité au-delà de l'être dont on ne peut avoir qu'une sorte de saisie ultra-rationnelle. Et cela, sans même relever qu'une telle opération exégétique risque d'aller à l'encontre du témoignage d'Aristote, qui semble attribuer à Platon la thèse d'une identification entre le bien et l'un qui comprend aussi l'être (voir notamment *Métaphysique* B 4, 1001a4-29 ; voir, à ce propos, E. Berti, « Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la *Métaphysique* », in *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI Symposium Aristotelicum, Paris, 1979, p. 89-119), ce qui reconduirait une éventuelle science du bien à une science de l'un, et les deux à une science de l'être. Le λόγος sur le bien se révèle alors soit un discours (« eidologique » ou « ontologique ») sur la *forme* du bien parmi les autres *formes*, soit un discours (éthique ou politique) sur l'ensemble des valeurs qui doivent régler les comportements individuels et collectifs. Parler d'« agathologie », au sens où le fait l'A., revient à faire de Platon un Néoplatonicien *ante-litteram*, ou mieux encore à souligner, en l'isolant, un aspect présent dans la philosophie de Platon, mais certainement pas de manière exclusive, en le situant ainsi dans un contexte métaphysique scolastique qui se base sur l'*Unum-Bonum*. Or, tout est possible et même légitime, mais à condition d'explicitier les points de départ, les conditions et les objectifs de l'examen, en lui-même et par rapport aux grandes lignes de la bibliographie platonicienne ; sans quoi, il ne reste qu'une exégèse essentiellement rhétorique ou, pire, une opération idéologique dépourvue de sens critique et de fondement historique, ce qui de prime abord confond, puis surprend, et finalement conduit le lecteur à s'interroger sur la publication même de ce texte dans une collection si prestigieuse.

Voilà pourquoi la rédaction d'un compte-rendu de cet ouvrage est délicate pour qui ne partage aucune des prémisses théoriques de l'A. et pour qui estime en conséquence erronée la perspective philosophique dans laquelle des prémisses (qu'il juge) fausses inscrivent l'examen. Le Platon auquel est consacré cet ouvrage est un Platon complètement différent de celui des dialogues, de sorte qu'on ne pourra donner ici, en guise de conclusion, qu'un résumé de sa table des matières : *Introduction* (pp. 1-19) ; *Première partie*, Chap. I-IV : *Élaboration du problème* (examen de *Philèbe* 11a-

31b, pp. 23-285) ; *Deuxième partie*, Chap. V-XIII : *Les divisions* (examen de *Philebe* 31b-59d, p. 289-536) ; *Troisième partie*, Chap. XIV-XVII : *Le Bien* (examen de *Philebe* 59d-67b, p. 539-627) ; *Conclusion* (pp. 629-37). Une *Bibliographie* (p. 639-54), un *Index des noms* (p. 655-62) et *des passages cités* (p. 663-80) complètent le volume.

Francesco Fronterotta

Corrigan, K. & Glazov-Corrigan, E., *Plato's Dialectic at Play, Argument, Structure and Myth in the Symposium*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 2006, 266 p.

Cet essai propose une nouvelle interprétation du *Banquet* en se fondant sur une hypothèse plus radicale qu'originale. Leurs auteurs considèrent en effet, en s'inspirant des analyses de M. Bakhtine sur le dialogue socratique (p. 197-203), que le *Banquet* est le premier « roman », dont la signification philosophique est indissociable de la structure ambiguë qui préside à sa composition : du prologue d'Apollodore, qui éloigne de trois degrés la narration du banquet, jusqu'à l'arrivée « tragique » d'Alcibiade, en passant par la succession « polyphonique » des éloges d'Éros à laquelle le dialogue entre Socrate et Diotime met un terme. La thèse centrale de cet ouvrage est donc qu'il est nécessaire de mettre en perspective ce qui pourrait passer pour le cœur de la pensée de Platon sur Éros, le dialogue entre Socrate et Diotime. La dialectique se découvre donc dans le jeu de frottements et d'échos entre chacun des discours, dans un récit dont la signature auctoriale a disparu.

Les deux premiers chapitres exposent comment le prologue pose la question de la « vérité » des propos d'Aristodème retranscrits par Apollodore sur le mode du récit : comment comprendre d'une part l'éloignement mimétique du récit d'Apollodore (son rapport est une imitation d'imitation si l'on se réfère aux analyses du mode du discours en *République* III, p.12) et d'autre part la prétendue fidélité de son récit (p. 9) ? Comment en outre interpréter le contraste entre les caractères d'Apollodore et d'Aristodème, deux caricatures du caractère de Socrate ? Le prologue oscille entre le rapport fidèle et un récit mêlé, comprenant ainsi tous les autres genres littéraires présents dans le dialogue. C'est ce qui pour C. & G.-C. constitue l'ambiguïté même du *Banquet*.

Ce prologue amène C. & G.-C. à repenser la question très débattue de l'importance de l'ordre des différents éloges, et corrélativement de la consistance de chacun d'eux (ch.3). Rejetant avec raison l'hypothèse de l'insignifiance et de l'inconsistance de ces éloges, C. & G.-C. défendent une version de l'interprétation selon laquelle la succession de ces éloges dessine par anticipation le contenu dialectique de l'échange entre Socrate et Diotime. Mais une version seulement, car il ne s'agit pas de faire de ce dernier échange la vérité des discours précédents. C. & G.-C. tentent de faire coexister l'idée que chacun des éloges est le reflet consistant du caractère de son auteur, et le fait que chacun d'eux doit être rapporté à l'échelle progressive vers le Bien que Diotime décrit (ch.4). On peut regretter à ce propos que l'hypothèse de C. & G.-C. tend à réduire chacun des discours à une exposition d'un impensé sur Eros, dont le dialogue entre Socrate et Diotime donne la clef. Ainsi par exemple, le discours de Phèdre, en dépit de son importance thématique qui lie Eros à

l'émulation et à l'excellence, témoigne selon C. & G-C. d'une forme d'irréflexion et d'immaturation (p. 52) contrairement à ce qu'une lecture plus historique pourrait montrer. De même selon C. & G-C., les discours de Pausanias et d'Erixymaque révèlent plus leur propre caractère qu'une conception consistante d'Eros, l'un masquant sous une rhétorique sophistiquée ce qui pourrait être le comble de l'immoralité (p. 60-61), l'autre exposant scientifiquement son attachement irréfléchi à des valeurs qui condamnent toute forme d'excès et de désordre, oubliant alors d'harmoniser les deux formes d'amour que son prédécesseur avait introduites (p.65). Si le mythe d'Aristophane et le discours d'Agathon retiennent davantage l'attention de C. & G-C., ce n'est pas parce qu'ils sont moins réductibles que les autres au caractère de leur auteur, mais parce qu'ils sont comme des images d'une dialectique « abâtardie ». Le mythe d'Aristophane, que par ailleurs C. & G-C. jugent contradictoire si on examine son contenu logique et éthique au regard de sa prétention pédagogique (p. 74), exhibe, dans le fond et la forme, la facilité qu'il y a à se laisser piéger par la *mimésis* que Socrate condamne dans la *République* (p. 70, 76), surtout lorsqu'elle utilise les termes mêmes de la dialectique (p. 80-2, p. 156). Le discours d'Agathon quant à lui, en même temps qu'il atteint une forme de perfection rhétorique, représente la vacuité d'une vie non examinée : la surabondance qui caractérise Eros dans le discours d'Agathon n'a de mesure que la suffisance de son discours (p.92-94).

Le dialogue entre Socrate et Diotime se détache de la subjectivité dans laquelle est enfermée les cinq précédents éloges (p. 114-115) : la prêtresse et Socrate livrent ainsi non pas tant une « image » qu'un « paradigme » d'Eros (p. 115,125, 208-210), aussi bien dans la réfutation du discours d'Agathon que dans le mythe de la naissance d'Eros. Le chapitre 5 analyse ainsi le début de l'entretien avec la prêtresse comme une véritable mise en jeu des discours précédents : « *The force of this speech is, therefore, to open up the closed, self-contained worlds of the earlier speakers into playful dialogue* » (p. 146). Le chapitre 6 interroge alors la signification de ce qui aux yeux des commentateurs paraît plus dogmatique dans le discours de Diotime, à savoir l'ascension scalaire vers le bien ; l'originalité du traitement de C. & G-C. de cette partie du *Banquet* est la correspondance qu'ils établissent entre chacun des éloges précédents et les étapes de l'ascension vers le Bien (p. 151-8), tout en précisant la manière dont chacun ne s'y réduit pas. Cette méthode d'analyse du discours de Diotime qui privilégie une lecture globale du *Banquet* se justifie, selon les auteurs, par le fait qu'on ne peut réduire la position de Platon sur Eros à une doctrine statique. En effet, la dialectique ne saurait se figer dans ce long dialogue dont la part mythique et aussi mystique doit être éprouvée dans les faits et à travers la relation à la personne (p.160). C'est le rôle de l'éloge de Socrate par Alcibiade, dont la violence représente autant une menace qu'une preuve de la fécondité de la dialectique sur l'âme. À ce titre d'ailleurs, C. & G-C. récusent les interprétations qui attribuent à Platon la thèse d'un amour impersonnel.

L'ouvrage de C. & G-C. construit une hypothèse de lecture qui permet à l'interprète d'accorder vraiment de l'importance à ce que selon eux une longue tradition interprétative a condamné à la marge du dialogue : une forme littéraire élaborée, une série de discours qu'on a tôt fait de condamner comme inférieurs au dialogue entre Diotime et Socrate, et un épilogue qui doit amener le lecteur à reconsidérer

ce que Platon pense d'Eros. Cependant, il semble que cette hypothèse enferme cette même polyphonie discursive dans une interprétation un peu rigide. En témoigne le privilège accordé à la *République* pour comprendre la forme du dialogue ; pour C. & G-C. la *République* est une référence essentielle en ce que Platon formule les « règles » avec lesquelles le *Banquet* joue. Mais cette attention à la forme du dialogue se fait au détriment de son objet : Eros ; les rapprochements avec le *Phèdre* par exemple sont minorés dans l'interprétation du discours de Diotime. En un mot, et en dépit de la finesse de certaines analyses, et de la pertinence de certaines associations d'idées, on peut craindre que la systématisme d'une lecture structurale fixe le jeu dialectique bien plus qu'il n'en rend compte.

Olivier Renaut

Laks, André, *Médiation et coercition*, Pour une lecture des *Lois* de Platon, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

L'ouvrage d'André Laks se divise en deux grandes parties : la première (« Clefs pour une lecture ») est consacrée au déploiement de la problématique propre aux *Lois*, balançant, comme le dit le titre, entre médiation et coercition, la seconde (« Tyrannie, lois et préambules »), elle, est dévolue à une application systématique des éléments de ce problème à quelques extraits des *Lois*, que l'auteur compare à d'autres textes de Platon pour en révéler l'originalité. André Laks propose une lecture ayant pour but de produire du sens dans les méandres apparents que forment les *Lois*. L'ordre d'exposition se fait révélateur : la « médiation » renvoie à la tentative de persuasion assumée par le préambule proposé avant la loi proprement dite, son pendant coercitif. Idéalement, la médiation assurée par le préambule devrait rendre inutile la coercition représentée par la loi, mais la coercition s'avère nécessaire.

Le couple médiation/coercition rejoint le balancement entre « noocratie » et « nomocratie » ; la cité dont parle Platon dans les *Lois* est habitée par des hommes que la raison ne peut gouverner spontanément. C'est à la lumière du rapport complémentaire entre intellect et loi que la position des *Lois* dans le *corpus* platonicien peut être déterminée : si les *Lois* apparaissent comme le versant véritablement politique, se confrontant à la réalité de la cité, de la *République* et du *Politique*, elles ne présentent pas moins un glissement depuis le « meilleur » vers le « meilleur par défaut », ce qu'André Laks montre dans son chapitre « Constitution et citoyenneté ». La nouveauté des *Lois* est dans la prise en compte de l'assentiment du citoyen en politique et des ménagements que cela implique, d'où l'importance du préambule, en lequel Platon, de manière utopique, voit l'horizon d'une discussion rationnelle entre le législateur et le citoyen.

La constitution telle qu'elle est pensée par Platon est traversée par deux exigences, épistémique et relationnelle : la connaissance qui est fondement de la compétence des gardiens ne saurait se passer de l'assentiment des citoyens, ce qui n'est assumé que dans les *Lois*. C'est une liberté placée sous l'autorité authentique de la loi qui est celle du citoyen de Magnésie. Les principes de compétence et de représentation – qui garantissent la participation du citoyen au pouvoir – traduisent l'asso-

ciation du compromis et de la contrainte qui traverse la législation platonicienne dans son ensemble. La même tension traverse l'éducation : la persuasion-médiation est assurée par le préambule et elle fait écho à la loi-coercition. Parce qu'il est rationnellement impossible de légiférer sur toutes les actions possibles, et que cela peut s'avérer impertinent dans un domaine comme celui de la vie privée, Platon doit parfois substituer à la loi des énoncés intitulés « les lois non écrites », autrement appelées préambules. La justification du préambule est certes rhétorique, il agit sur les ressorts non-rationnels de l'âme par le biais de l'éloge et du blâme, mais elle est aussi philosophique, dans la mesure où les *Lois* sont traversées par une « utopie législative » qui fait de la législation, rappelons-le, l'horizon du dialogue philosophique. Néanmoins André Laks relativise cette utopie en mesurant l'écart qui existe entre la théorie du préambule et sa pratique : en un sens le mythe dissout la frontière entre la menace et la persuasion car il reste essentiellement dissuasif par la violence qu'il suggère.

La singularité des *Lois* est aussi dans les marques qu'y ont laissées les inflexions métaphysiques de Platon, qui tend à réduire le fossé entre l'être et le devenir, ainsi que l'épisode sicilien. Et pour André Laks, elles résident dans la remise en chantier d'une question laissée en grande partie inexplorée par la *République*, celle des conditions de possibilité de la cité juste.

La politique de Platon est articulée à une anthropologie pessimiste et le texte de la marionnette (*Lois*, I, 644b6-645b3) placé en exergue de *Médiation et coercition* n'est pas sans le rappeler. André Laks choisit de lire la psychologie des *Lois* à la lumière de la tension entre contrainte et compromis qui semble sourdre dans la pensée politique de Platon : c'est parce que l'homme est un rapport de force entre le rationnel et l'irrationnel qu'il est nécessaire de prendre en compte ce qu'il y a de proprement humain en lui, le plaisir. Et c'est pour cela que les *Lois* voient dans l'éducation le moyen de cultiver une possible convergence entre le rationnel et l'irrationnel (p. 48). André Laks pose la question d'une éventuelle évolution de la psychologie de Platon, dans l'appendice, « sur la psychologie des *Lois* » : entre la *République* et les *Lois*, et propose, pour ce faire, une critique ciblée de l'ouvrage de Christopher Bobonich (*Plato's Utopia Recast. His later Psychology and Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 2002). Selon André Laks la position de Bobonich n'est pas sans poser de difficulté. Bobonich montre que la psychologie de Platon a subi une inflexion majeure dans les *Lois*, puisqu'il y abandonne la conception qui était celle de la *République*, où l'âme est tripartite et où chaque partie est dotée de fonctions psychiques propres. Dans les *Lois* le modèle « homonculaire » est laissé de côté, au profit d'un modèle faisant coexister des forces au sein de l'âme. Cette inflexion permet à Platon de penser quelque chose comme une conscience de soi³, instance qui permet à l'individu d'intervenir dans les conflits opposant les tendances de son âme. Mais pour André Laks cette instance n'est pas thématiquée pour elle-même chez Platon, et pas plus dans les *Lois* que dans la *République*. Il en est

3. Cette instance est localisée dans l'occurrence de *logos* dans les *Lois* en 644e4-6 : « Μία γάρ φησιν ὁ λόγος δεῖν τῶν ἔλεων συνεπόμενον αἰεὶ καὶ μηδαμῆ ἀπολειπόμενον ἐκείνης, ἀνθέλκειν τοῖς ἄλλοις νεύροις ἕκαστον [...] Il faut, déclare le raisonnement, que chacun obéisse constamment à une seule des tractions et ne la lâche en aucune circonstance, en résistant à la traction des autres nerfs. » (traduction Edouard des Places).

de même pour le modèle « homonculaire » : dans la *République* son emploi semble avoir une vocation simplement métaphorique, usage que Platon n'abandonne pas dans les *Lois*. Pour André Laks les *Lois* ne marquent pas un tournant radical dans la psychologie de Platon, dans la mesure où les forces ou les tractions « sont fonctionnellement équivalents à des parties » (p. 92). En cela, il s'inscrit dans la ligne d'interprétation qui est celle de Lloyd P. Gerson dans son article « *Akrasia and the divided soul in Plato's Laws* » (Lloyd P. Gerson, « *Akrasia and the divided soul in Plato's Laws* », *Plato's Laws : from theory into practice*, Proceedings of the VI Symposium Platonicum, edited by Samuel Scolnicov and Luc Brisson, International Plato Studies 15, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2003, p. 149-154) qui critique lui-même l'article de Christopher Bobonich « *Akrasia and agency in Plato's Laws and Republic* » (*Archiv für Geschichte der Philosophie* 76, 1994, p. 3-36). Selon Christopher Bobonich, dans les *Lois*, les *pathè* agissent contre la raison, mais non à la manière qui est la leur dans la *République*, c'est-à-dire, « agents like », à la manière d'agents à part entière. Selon Lloyd P. Gerson ce qui désire en nous ce n'est pas l'*epithumetikon* mais la personne, qu'il s'agisse des *Lois* ou de la *République*. Pour Bobonich dans les *Lois* Platon abandonne ce qui était nécessaire à l'explication de l'*akrasia* dans la *République*, soit la partition de l'âme. Mais selon Gerson en plusieurs endroits les *Lois* (689a5-b7 ; 863e5-864b4) montrent que la partition de l'âme y est toujours d'actualité. L'identité de l'homme n'en reste pas moins concevable : chacun d'entre nous est identique à son âme, le corps ou, bien plutôt, l'entité vivante, n'étant qu'un semblant de nous-même. Selon André Laks et Lloyd P. Gerson, il n'y a aucune raison valable de penser que Platon serait revenu dans les *Lois* sur la tripartition de l'âme incarnée, ainsi que sur l'identité de la personne avec la partie rationnelle.

Laetitia Monteils-Lang

Tradition platonicienne : éditions, traditions et littérature secondaire

L.P. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2005, 335 p.

La tesi di fondo di questo volume, resa esplicita fin dal suo titolo, è a un tempo molto chiara e impegnativa : sarebbe fondamentalmente improprio attenersi alla tradizionale contrapposizione fra Platonici e Aristotelici derivante dalla radicale diversità delle dottrine dei due maestri, giacché, al contrario, lo stesso Aristotele come pure l'insieme della tradizione che da lui discende dovrebbero essere ricondotti, almeno in virtù dei tratti generali della loro riflessione, alla comune origine platonica. Del resto, che Aristotele fosse « il più autentico discepolo di Platone » (p. 1) è affermazione che si ritrova non solo in Diogene Laerzio (V 1), ma che appare condivisa da molti autori medioplatonici e neoplatonici. Si tratta naturalmente di scegliere, di volta in volta, se adottare una strategia integralmente conciliatrice, sforzandosi cioè di dimostrare una pressoché assoluta armonia fra le dottrine di Platone

e di Aristotele (tesi, questa, cara a parte dei filosofi medioplatonici, per esempio all'Alcinoos del *Didaskalikos*, cfr. p. 2), se limitarsi semplicemente a lenire possibili contrasti, intendendo l'armonia fra Platone e Aristotele esclusivamente come « non contraddizione » fra le loro dottrine, o se infine attenersi a una strategia estremamente moderata consistente nel rilevare anche solo parziali convergenze su singoli aspetti o specifici passi delle opere dei due filosofi (pp. 3-4).

L'A. sceglie un percorso in certa misura alternativo, che consiste nella verifica puntuale delle interpretazioni « conciliatrici » prodotte nel corso della tradizione platonica, vale a dire che, piuttosto che mostrare direttamente l'unità o la coerenza delle tesi di Platone e di Aristotele su un certo nodo teorico, egli si rivolge all'esame delle letture unitariste o coerentiste che i filosofi platonici posteriori hanno offerto di quel nodo teorico. Questo procedimento può apparire in parte insoddisfacente, in quanto essenzialmente indiretto e volto più alla ricostruzione storica o storiografica della tradizione platonico-aristotelica che non al confronto immediato fra i testi dei due filosofi, ma esso ha evidentemente il merito di mantenere il necessario rigore critico e metodologico, perché rinuncia a impegnativi assunti teorici e si attiene a una seria rassegna esegetica di carattere storico e testuale.

Nel primo capitolo (pp. 24-46), l'A. tenta di ricostruire il quadro d'insieme dell'indagine : cosa si intende effettivamente con « Platonismo » ? O meglio : cosa intendevano i filosofi neoplatonici con questa etichetta ? La risposta a tali interrogativi, che condiziona ovviamente l'intero svolgimento dell'analisi, è particolarmente aperta : può essere considerato « platonico » tutto ciò che non contraddice esplicitamente delle affermazioni contenute nei dialoghi ; simmetricamente, secondo l'A., l'aristolismo non si costituisce come un *corpus* autonomo e sistematico, pienamente realizzato e compiuto in se stesso, e questo favorisce la possibilità che esso si integri nel sistema platonico. A partire dal secondo capitolo (pp. 47-75), vengono sottoposti direttamente a esame i testi aristotelici e l'interpretazione datane dai filosofi neoplatonici, prendendo le mosse dagli scritti giovanili dello Stagirita che sono notoriamente considerati « platonici » nel carattere, nello stile e negli accenti dottrinari. Il loro fine pubblico e di scuola incoraggia con ogni evidenza l'accostamento all'opera di Platone e favorisce il ruolo introduttivo allo studio della filosofia che i Neoplatonici attribuivano loro. È invece nel terzo capitolo (pp. 76-100) che comincia l'esame delle opere conservate di Aristotele, innanzitutto delle *Categorie*. Si giunge così subito al cuore della questione, perché molti studiosi considerano appunto le *Categorie* come il manifesto programmatico del nascente anti-platonismo di Aristotele. I Neoplatonici, invece, non dividevano una simile opinione, giacché intendevano le categorie aristoteliche come strutture e forme della realtà sensibile, dunque non in concorrenza con i generi intellegibili platonici, ma complementari a essi ; lo schema delle categorie, nella sua duplice valenza logica e ontologica, conserva allora intatta la sua funzione, una volta che sia stato introdotto in un *framework* platonico.

Il quarto capitolo (pp. 101-30) è dedicato alla fisica aristotelica, alla sua concezione della natura e dei principi della scienza della natura. L'autorità dello Stagirita in materia di scienza della natura è fuori discussione agli occhi dei Neoplatonici e ciò impone loro un intenso lavoro di confronto fra la fisica platonica, specie del *Timeo*, e gli schemi concettuali aristotelici: uno degli ambiti più interessanti e fertili di questo lavoro di confronto è quello della rielaborazione della nozione platonica

della $\chi\acute{o}\rho\alpha$, ricettacolo del divenire e di ogni trasformazione, alla luce della dottrina aristotelica della potenza e dell'atto, per giungere infine a una concezione rigorosa del rapporto stabilito fra la forma (attuale) e la materia (potenziale). Ancora una volta, la possibile tensione fra le due prospettive filosofiche viene sciolta riconoscendo il carattere non definitivo, se non proprio provvisorio, della riflessione platonica nel campo della fisica, che si lascia pertanto integrare in un contesto teorico aristotelico, conservando invece intatte e integre le proprie prerogative in ambito metafisico. Nel quinto capitolo (pp. 131-72), l'A. pone a tema l'analisi psicologica di Aristotele e particolarmente la sua teoria dell'intelletto e della conoscenza intellettuale. Ammettendo, con i filosofi neoplatonici, l'immortalità dell'intelletto, l'ilomorfismo aristotelico, che parrebbe il tratto più anti-platonico della sua psicologia, risulta una condizione biologica dell'esercizio dell'intellezione da parte dell'intelletto incorporato. Vale a dire che, distinguendo l'intelletto come soggetto sostanziale dall'intellezione come condizione o funzione «incorporata» dell'intelletto, il (presunto) profilo anti-platonico della psicologia aristotelica ne esce fortemente ridimensionato.

Il sesto capitolo (pp. 173-208) affronta l'interpretazione neoplatonica della *Metafisica* nel suo insieme e non è strano che la chiave di lettura privilegiata dell'opera sia non tanto (o non soltanto) quella della ricerca delle cause prime o della scienza dell'essere in quanto essere, ma piuttosto quella di un accesso teologico al principio primo del reale. Proprio questa chiave di lettura favorisce una collocazione della *Metafisica* in una linea di continuità con l'ontologia platonica e con la teoria dei due mondi. In tale contesto, il libro L occupa una posizione particolare, perché la riflessione intorno al genere di causalità che appartiene al primo motore, pensiero di pensiero che rappresenta certo il fine verso cui tutto tende, ma anche l'agente responsabile di ogni movimento, costituisce un punto cruciale del confronto dei Neoplatonici con Aristotele: in un'ottica teologica, non è difficile accostare il demiurgo cosmico del *Timeo*, attore di ogni causalità efficiente e capace di attività intellettuale, al motore immobile di L. La discussione è completata, nel settimo capitolo (pp. 209-41), dall'esame del trattamento che Aristotele riserva alla teoria platonica delle idee. Molte delle critiche rivolte dallo Stagirita alle idee platoniche nel libro A della *Metafisica* come nell'opera perduta *De ideis* vengono vagliate dai filosofi neoplatonici non senza un certo apprezzamento. In effetti, la stessa teoria delle idee fu vista, in un contesto neoplatonico, come un'ontologia incompleta e non come una dottrina dei principi ultimi del reale: ciò permette a questi filosofi di considerare le critiche aristoteliche come dotate di senso e di una certa legittimità, e tuttavia mal dirette o, meglio ancora, dirette contro una versione non correttamente intesa della teoria platonica. È noto come proprio qui si innesti una delle più originali e brillanti soluzioni di sintesi fra idee platoniche e forme aristoteliche che la tradizione esegetica platonica abbia prodotto: le idee platoniche sussistono, come enti trascendenti e separati, in relazione fra loro e con il principio primo del reale, mentre le forme aristoteliche sono immanenti nelle cose sensibili e da queste separabili soltanto da un punto di vista puramente logico. Così inquadrata, anche la questione delle idee non costituisce un luogo di scontro, bensì di incontro fra platonismo e aristotelismo, perché, anzi, la versione aristotelica della teoria delle forme si pone come un'evoluzione, quanto si voglia originale e nuova, della teoria platonica.

L'ottavo capitolo (pp. 242-74) conclude l'analisi estendendolo all'esame dell'etica aristotelica. Nel nono e conclusivo capitolo (pp. 275-90), l'A. si interroga, retrospettivamente, sul senso della propria indagine: non si rischia, così procedendo, di fare di Aristotele un platonico *malgré lui*? Questo pare anche a chi scrive un rischio significativo e sempre presente, e l'A. stesso ne è talora in qualche modo vittima. Mi sembra infatti impossibile evitare una qualche forma di circolo vizioso quando si cerca conferma di una tesi unitaria e coerentista nell'interpretazione delle dottrine di Platone e di Aristotele facendo riferimento o prendendo come punto di partenza dei commentatori, appunto i Neoplatonici, maggioritariamente e *a priori* favorevoli a questa tesi. Va detto che l'A. non cade tuttavia mai, in modo ingenuo, in una trappola di questo genere, perché la serrata indagine che egli mette in atto delle posizioni dei filosofi e dei commentatori neoplatonici non è separata da una valutazione di pertinenza testuale, storica e filosofica della loro testimonianza. Proprio qui, del resto, si trova uno dei meriti principali di questo libro: la questione del rapporto fra Platone e Aristotele, e dunque fra le due scuole filosofiche che da essi prendono le mosse, rappresenta infatti un nodo fondamentale, storico e teorico, non soltanto per la comprensione delle loro rispettive filosofie, ma, come ben mostra il riferimento alla ricchissima tradizione esegetica medioplatonica e neoplatonica, del pensiero greco classico nella sua totalità.

Un'ampia e ricca *Bibliografia* (pp. 295-313), un *Indice dei nomi e delle nozioni* (pp. 315-19) e un *Indice dei luoghi citati* (pp. 321-35) completano questo stimolante volume.

Francesco Fronterotta

E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*, vol. 1: *Epistemologia, logica e dialettica*; vol. 2: *Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2004-2005, rispettivamente 445 et 592 pages.

Enrico Berti (1935) non è solo uno dei maggiori specialisti al mondo di Aristotele (al quale ha dedicato una decina di monografie — alcune delle quali davvero epocali — e una serie impressionante di saggi), ma è anche un testimone e un protagonista di primo piano del dibattito filosofico e culturale che ha attraversato il nostro paese (e non solo quello) negli ultimi quaranta anni. Benissimo dunque ha fatto la casa editrice Morcelliana a raccogliere in quattro volumi (di cui sono disponibili al momento i primi due), per un prevedibile totale di circa duemila pagine, i saggi di argomento aristotelico (nel senso più ampio del termine) pubblicati dall'autore negli ultimi trent'anni, ossia a partire dalla seconda metà degli anni 70. La presenza nel titolo dell'aggettivo « nuovi » allude al fatto che Berti aveva già raccolto un'ampia serie di contributi risalenti agli anni 60 e ai primi anni 70 in un volume dal titolo *Studi aristotelici* (L'Aquila 1975).

Si diceva che a Berti si devono alcuni libri fondamentali sul pensiero del grande filosofo di Stagira. Vorrei qui segnalarne tre, differenti per tipologia e destinazione, ma tutti ugualmente importanti. Il primo, dal titolo *La filosofia del primo Aristotele* (Padova 1962, 2^a edizione: Milano 1997), apriva a livello internazionale una nuova stagione di studi consacrati alle opere giovanili di Aristotele, ossia quelle opere, per

lo più andate perdute, composte dal filosofo durante il suo ventennale soggiorno nell'Accademia platonica ; il secondo, intitolato *Aristotele dalla dialettica alla filosofia prima* (Padova 1977, 2^a edizione : Milano 2004), presentava un'interpretazione complessiva dell'ontologia aristotelica a partire dalle *Categorie* fino alla teoria della sostanza esposta nei libri gamma e zeta della *Metafisica* ; il terzo, infine, dal titolo *Le ragioni di Aristotele* (Roma-Bari 1989), proponeva una sorta di riattualizzazione di alcuni aspetti del pensiero aristotelico (nel campo del metodo, della metafisica e dell'etica) alla luce del dibattito odierno in settori cruciali della filosofia contemporanea. La pubblicazione di questi e di numerosi altri volumi è stata accompagnata dalla stesura di un cospicuo numero di saggi, articoli, contributi (apparsi in riviste specializzate, miscellanee e atti di congressi) che trovano ora una collocazione che dovrebbe renderli più facilmente accessibili al pubblico degli studiosi.

Il valore di questi due primi volumi (e certamente anche di quelli in preparazione) non risiede solamente nel fatto di riunire studi specialistici di uno dei maggiori aristotelisti del mondo e dunque di consentire al lettore di farsi un'idea estremamente precisa dello stato delle ricerche intorno a uno dei grandi maestri della tradizione occidentale, ma anche nella presenza in essi di squarci sul dibattito filosofico italiano di questi ultimi decenni. Si pensi, per fare un solo esempio, al saggio su *Contraddizione dialettica e ontologia aristotelica* (vol. 1, pp. 127-38), in cui si viene introdotti nel cuore di un dibattito, quello sulla natura della dialettica (nella versione hegeliana, marxista e aristotelica), che tra la fine degli anni 70 e i primi anni 80 fu al centro della cultura filosofica italiana e al quale presero parte studiosi del calibro di Colletti (che in qualche modo vi diede avvio con la sua celebre *Intervista politico-filosofica*, Roma-Bari 1974), Luporini, Badaloni, Landucci, Severino e altri ancora. Del resto, la presenza di Berti al centro del panorama filosofico è confermata dalla sua capacità di prendere posizione (quasi sempre ricorrendo a un recupero e a un'intelligente riattualizzazione di tesi aristoteliche) sulle principali questioni in discussione. Basti pensare ai numerosi interventi sul tema dell'origine e della natura della vita umana che ha attraversato il confronto nel campo della bioetica (cfr. *Quando esiste l'uomo in potenza? La tesi di Aristotele*, vol. 2, pp. 143-50 ; *La generazione dell'uomo secondo Aristotele*, 2, pp. 151-56), a quelli sull'attualità della fisica e della biologia aristoteliche dal punto di vista di certe tendenze della scienza contemporanea, come la « teoria delle catastrofi » di René Thom e le ricerche sulla struttura del DNA (*La nascita della «fisica» in Aristotele*, 2, pp. 69-80), o a quelli intorno alla *vexata quaestio* (soprattutto nell'ambito della filosofia anglosassone) dello statuto ontologico dell'individualità (*Soggetto, anima e identità personale in Aristotele*, 2, pp. 157-68).

In realtà è proprio questo uno dei motivi conduttori dell'impegno filosofico di Berti (che dunque è uno storico della filosofia interessato principalmente alle questioni filosofiche), ossia lo sforzo di ricostruire in maniera analitica i principali motivi teorici della riflessione di Aristotele per immetterli (depurati dagli elementi inutilizzabili) nel circuito filosofico contemporaneo. Dal punto di vista sistematico, uno dei nodi speculativi sui quali si è rivolta con più frequenza l'attenzione di Berti è certamente costituito dalla questione dei rapporti tra dialettica e metafisica. Secondo lo studioso si tratta in effetti di un nesso — quello tra il metodo dialettico e il problema della struttura ontologica della realtà — che è stato tematiz-

zato da Aristotele, ma che possiede una valenza assoluta, dal momento che ai suoi occhi una risposta all'interrogativo intorno alla natura dell'essere (che cosa e come esiste?) può essere fornita essenzialmente ricorrendo alle procedure confutatorie (ma in qualche modo anche « scientifiche ») della dialettica. In questa prospettiva — che, come si vede, è fondamentalmente teoretica — Berti ha dedicato molti saggi allo studio della natura e della funzione della dialettica all'interno della filosofia aristotelica, riuscendo a dimostrare che essa presenta una struttura elentica, ossia confutatoria, e una funzione anche scientifica, nel senso che in determinati ambiti la sua applicazione consente di raggiungere risultati definitivi, cioè autenticamente scientifici (*Aristote et la méthode dialectique du 'Parménide' de Platon*, vol. 1, pp. 159-73; *Differenza tra la dialettica socratica e quella platonica secondo Aristotele, 'Metaph.' M 4, 1, 201-14; Does Aristotle's Conception of Dialectic develop?*, 1, 235-64 e *L'uso «scientifico» della dialettica in Aristotele*, 1, 265-82). Secondo Berti, per Aristotele il metodo dialettico trova applicazione a) nel campo della ginnastica intellettuale (*gymnasia*), ossia allo scopo di rafforzare le capacità di chi se ne serve, b) nel generale ambito degli incontri occasionali (*enteuxxeis*), cioè nelle dispute, e c) nelle scienze di carattere filosofico (*hai kata philosophian epistemai*). Esattamente in questo terzo settore si manifesta la funzione propriamente conoscitiva della dialettica, la quale riesce a pervenire a vere e proprie conoscenze, ossia a opinioni che non sono semplicemente probabili, ma assolutamente vere. Questo avviene in virtù della natura della procedura dialettica, la quale, a proposito di un determinato problema, prende in considerazione due soluzioni alternative, che si oppongono in forma di contraddizione (*antiphasis*), dal momento che l'una è necessariamente vera e l'altra falsa (ad es. l'affermazione e la negazione di uno stesso attributo a proposito del medesimo soggetto). A partire da una di queste ipotesi contraddittorie colui che si serve della procedura dialettica deduce una serie di conseguenze, che, se sono in contrasto con le premesse o comunque assurde, invalidano l'ipotesi di partenza, dimostrando indirettamente la verità dell'ipotesi contraddittoria. Come Berti spiega nel migliore dei modi, « l'esame (*exetasis*) delle diverse opinioni consiste propriamente nel considerare ciascuna opinione e la sua negazione, in modo da formare un'aporia, e nello sviluppare queste aporia in entrambi i sensi, cioè nel dedurre le conseguenze che derivano dalle due opposte opinioni che la formano. Se le conseguenze di una di queste due opinioni sono confutate, cioè se approdano a una contraddizione, ... la loro confutazione equivale alla dimostrazione dell'opinione opposta » (p. 267-68). Il valore scientifico della dialettica consiste esattamente in questa sua attitudine in qualche modo dimostrativa, che le consente di pervenire a conoscenze perfettamente affidabili.

Secondo Berti l'uso scientifico della dialettica risalirebbe a Platone, il quale, in un dialogo come il *Parmenide*, ne avrebbe fatto il vertice stesso della propria filosofia (cfr. *Aristote et la méthode dialectique du 'Parménide' de Platon*, cit. ; *Conseguenze inaccettabili e conseguenze accettabili delle ipotesi del 'Parmenide'*, vol. 1, 389-405 e *L'idea del Bene in relazione alla dialettica*, 1, 417-26). Su questo punto mi permetto di dissentire dalla tesi di Berti. Se è infatti certamente vero che nella prima parte del *Parmenide* Platone presenta, attribuendola a Zenone, una procedura dimostrativa di tipo dialettico, del tutto identica a quella teorizzata da Aristotele, è altrettanto vero, almeno a mio avviso, che nella seconda parte di questo misterioso dialogo *Parmenide*

non applica il metodo zenoniano in modo costruttivo, ossia « scientifico » (nella terminologia aristotelica), vale a dire allo scopo di pervenire a una conoscenza, bensì « ginnastico », vale a dire alla stregua di un esercizio (*gymnasia* appunto), finalizzato a rafforzare le capacità deduttive e razionali dei suoi giovanissimi interlocutori, Socrate e il misterioso Aristotele destinato a divenire uno dei Trenta Tiranni (cfr. per questa interpretazione F. Ferrari, *Platone, Parmenide*, Milano 2004). Naturalmente ciò non toglie che Berti abbia assolutamente ragione nel sottolineare l'origine, prima eleatica, e poi platonica, del metodo utilizzato da Aristotele.

Come è lecito attendersi da uno dei massimi studiosi della *Metafisica* (che è anche un convinto sostenitore della validità della metafisica come disciplina filosofica), alcuni dei saggi più interessanti contenuti nella raccolta riguardano questo tema. Anche qui, inevitabilmente, Berti non rinuncia a fare i conti con il pensiero contemporaneo, soprattutto laddove esso si è indirizzato in modo polemico contro posizioni attribuite più o meno legittimamente ad Aristotele. E' questo il caso, per citare l'esempio più famoso, di Martin Heidegger, il quale arrivò a considerare il pensiero di Aristotele come l'espressione paradigmatica della cosiddetta « onto-teologia », forma suprema di quell'attitudine metafisica che egli si proponeva di superare attraverso il ricorso a un pensiero rammemorante e poetante, che fosse in grado di dire l'essere al di là dell'ente. Berti dimostra in modo davvero splendido come l'intera critica heideggeriana ad Aristotele poggi in realtà su un radicale fraintendimento della posizione di quest'ultimo. In effetti, il Dio aristotelico, ossia il primo motore immobile, pensiero di pensiero (*noesis noeseos*), non è affatto, come reputava erroneamente il filosofo tedesco, quell'ente la cui essenza consiste nell'essere, vale a dire che è essere per essenza (alla maniera dell'*esse ipsum subsistens* di San Tommaso), ma è una particolare forma di essere, cioè il pensiero (*nous*). Ciò significa che in quell'ente non si annulla l'essere, ossia la differenza ontologica tra essere e ente. In effetti, per Berti « la metafisica di Aristotele ... non è onto-teologia, cioè riduzione dell'essere a un ente, l'ente che è essere per essenza, ma è filosofia prima, cioè ricerca del primo tra i molti sensi dell'essere » (p. 420). Dal momento che non è un'onto-teologia, bensì una « filosofia prima », la caratteristica principale della metafisica aristotelica consiste nel ricercare in ogni ambito ciò che è primo : nel caso dell'essere, che Aristotele considera un *pollachos legomenon*, il significato principale, che è quello dato dalla sostanza (*ousia*) ; nel caso dei significati della sostanza, il significato primario, che è causa della sostanzialità, ossia dell'essere un certo ente « sostanza » e che è rappresentato dalla forma (*eidos*) o essenza ; nel caso del rapporto tra le sostanze, quel tipo di sostanza che è causa delle altre sostanze, e che è costituito, come è noto, dal genere delle sostanze immobili, con al vertice il primo motore immobile, ossia l'Intelletto auto-pensantesi (cfr. *La 'Metafisica' di Aristotele: « onto-teologia » o « filosofia prima »?*, vol. 2, pp. 395-420).

Nel corso degli anni Berti ha tendenzialmente tenute ferme le linee fondamentali della sua interpretazione del pensiero di Aristotele, approfondendo e calibrando con accenti diversi alcune questioni, ma restando sostanzialmente fedele al nocciolo di questa esegesi. Su un punto, tuttavia, egli dichiara senza mezzi termini di avere cambiato opinione ; nella *Prefazione* al vol. 2 si legge infatti : « il mutamento più grave nella mia interpretazione di Aristotele è avvenuto a proposito della causalità del motore immobile. Mentre, infatti, per un'intera vita avevo sempre pensato, come la maggior parte

degli interpreti, che questa fosse solo una causalità di tipo finale, studiando più intensamente il libro XII della *Metafisica* ... mi sono convinto che si tratta di una causalità di tipo efficiente » (p. 8). Come è noto, l'interpretazione tradizionale, che si appoggia in particolare sul cap. 7 del libro lambda, prevede che il primo motore immobile muova in quanto amato (*hos eromenon*), vale a dire in ragione del fatto che le anime del primo cielo (quello delle stelle fisse) amano e desiderano la sua immobilità e la riproducono nell'unica forma a loro possibile, ossia per mezzo del moto circolare (questa era ancora la posizione di Berti nel saggio *La teologia di Aristotele*, vol. 2, 381-93, spec. 386). Facendo propria una linea esegetica sviluppatasi in questo ultimo decennio ad opera di studiosi quali Sarah Broadie e Lindsay Judson, e portando alcuni personali contributi all'interno di questa nuova prospettiva interpretativa, Berti ha modificato radicalmente la sua posizione ed è arrivato a sostenere che la causalità del motore immobile non è di tipo finale, bensì efficiente, ossia produttivo e cinetico (*Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in 'Metaph.' XII 6*, vol. 2, 427-51 ; *La causalità del motore immobile secondo Aristotele*, 2, 453-69 ; *Il dibattito odierno sulla cosiddetta «teologia» di Aristotele*, 2, 489-500). In sintesi la tesi di Berti è che la causalità del motore immobile aristotelico riassume in sé le caratteristiche che Platone aveva assegnato a soggetti metafisici differenti, ossia la proprietà di essere immobile (che Platone aveva attribuito alle idee) e quella di possedere una causalità attiva, ossia efficiente (che il suo maestro aveva assegnato all'anima del mondo). A differenza delle idee il motore aristotelico è però efficiente, mentre a differenza dell'anima platonica esso è immobile. Si tratta certamente di un'interpretazione non priva di difficoltà, ma che ha l'indubbio merito di avere richiamato l'attenzione sui limiti dell'esegesi tradizionale.

Due parole, infine, su una questione che è stata al centro negli ultimi decenni del dibattito storiografico sulla filosofia platonica e alla quale Berti ha dedicato numerosi interventi : il problema delle dottrine non scritte (*agrapha dogmata*) di Platone (cfr. qui *Le dottrine di Platone non scritte «Intorno al Bene» nelle testimonianze di Aristotele*, vol. 2, 503-38 e *Il 'Filebo' e le «dottrine non scritte» di Platone*, 2, 539-51). Lo studioso è tendenzialmente disposto a concedere fiducia alla testimonianza aristotelica e dunque a considerare con favore l'ipotesi dell'esistenza di *agrapha dogmata* platonici. Tuttavia, a differenza degli interpreti della scuola di Tubinga e di Milano (Università Cattolica), egli è orientato a relegare queste dottrine non scritte all'ultima fase della vita di Platone, ossia al periodo di stesura dei dialoghi successivi al *Parmenide* (in particolare egli osserva che lo scritto platonico che presenta le maggiori tangenze con gli *agrapha* è il *Filebo*).

La lettura dei saggi contenuti in questi primi due volumi non fa che aumentare l'attesa per l'uscita degli altri due, che saranno consacrati, rispettivamente, alla *Filosofia pratica* e all'*Influenza di Aristotele nei secoli*.

Franco Ferrari

G. Aubry, *Dieu sans la puissance, Dunamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2007, 336 p.

Cet ouvrage est le premier volet d'une étude consacrée à l'histoire de la notion de puissance divine. Le parcours présenté ici, d'Aristote à Plotin, entend montrer

la manière dont s'effectue la « substitution » de la « puissance à l'acte dans la pensée du divin » (p.12). Aristote y apparaît comme un moment fondateur, qui pose le Bien comme un principe sans puissance, tandis que Plotin, faisant du premier principe une « puissance de toutes choses » (*dunamis pantôn*), représente un « moment médian entre celui du bien sans puissance, et celui d'une puissance excédentaire au bien » (p.13), comme ce sera le cas dans la pensée chrétienne d'un dieu créateur de valeurs. Selon l'A., la conception du divin « sans puissance » développée dans la *Métaphysique* repose sur une ontologie dont les concepts-clés sont ceux de l'« en-puissance » et de l'« en acte » : dans la mesure où ils permettent de penser tant la nature des substances sensibles que leur rapport au Premier Moteur, ils seraient au fondement d'une ontologie unifiée. L'examen du sens de la puissance est l'occasion de proposer une lecture des livres centraux de la *Métaphysique*, en montrant l'unité qui parcourt les livres Z H Θ , mais aussi Λ , présenté comme le point d'aboutissement de toutes les analyses menées antérieurement.

La première partie de l'ouvrage, qui représente à elle seule les deux tiers de l'ouvrage, a pour projet de montrer que, dans la perspective aristotélicienne, l'*ousia* doit être comprise comme *energeia* et que ce concept est irréductible à celui de « forme » (*eidos*). Elle répond donc à un double enjeu : faire la démonstration de l'unité théorique et philosophique de la *Métaphysique*, et l'inscrire comme un moment à part dans l'histoire du concept de puissance divine qui, définissant Dieu comme un acte pur, lui ôte toute forme de puissance. Cette perspective générale a un indéniable intérêt du point de vue de l'histoire de la philosophie, parce qu'elle permet de cerner le caractère tout à fait singulier et exceptionnel d'Aristote dans la pensée de la causalité divine. Elle a pourtant un revers, dans la mesure où l'A., au vu des contraintes éditoriales, est obligée de condenser la démonstration de plusieurs thèses importantes et de proposer sa lecture sans avoir toujours l'espace de la développer à partir des textes eux-mêmes.

La définition de l'*ousia* comme *energeia*, qui apparaît au fil des livres centraux de la *Métaphysique*, constitue l'objet des chapitres II à V, où l'A. met en lumière l'unité et la cohérence des analyses aristotéliciennes. Le fil d'Ariane proposé est le suivant : puissance et acte forment un couple conceptuel sur lequel repose l'unité de « l'ousiologie » aristotélicienne, à condition de les distinguer soigneusement de la matière et de la forme, l'hylémorphisme ne représentant qu'une étape encore imparfaite dans la pensée de l'unité de la substance. G. Aubry insiste sur deux différences qui existent entre l'acte et la forme : l'acte peut exister à l'état séparé tandis que la forme est toujours liée à une matière (ce que souligne la fin du livre Z) ; il possède une dimension axiologique qui apparaît véritablement au livre Λ (p. 64-65). L'acte, à la différence de la seule forme, permet de penser non seulement la détermination et la permanence, mais également le caractère individuel et séparé des substances (p. 87). La position de l'A. est originale : la *dunamis* et l'*energeia* ne viennent pas simplement supplanter la matière et la forme, mais enrichir leur signification, et surtout, en montrer l'unité (p. 87) : « L'en-puissance c'est l'unité de la matière et de la forme vue du côté de la matière, l'acte, l'unité de la matière et de la forme vue du côté de la forme » (p.86). Le présupposé de l'A. est que le concept de « forme », trop entaché de platonisme, est un point de vue « abstrait » sur l'*ousia* ; il sert

simplement de support à une élaboration philosophique qui prend en compte l'unité de la substance composée.

Une telle position apporte sans conteste une contribution intéressante au débat qui, depuis une vingtaine d'années, suscite à nouveau l'intérêt des spécialistes sur l'interprétation des « livres centraux » de la *Métaphysique*. Le concept de forme serait insuffisant pour rendre compte de l'unité de l'*ousia* sensible, mais également intelligible, puisque, comme le rappelle l'A. à de nombreuses reprises, jamais le Premier Moteur n'est qualifié de « forme pure ». Il est en revanche possible de penser un acte sans puissance. L'essentiel de la démonstration de G. Aubry repose sur l'analyse du livre Λ (objet du chapitre V) : Le concept d'*energeia*, pouvant se dire aussi bien des substances sensibles que de la substance intelligible et permettant de penser le rapport causal du Bien à l'égard de celles-ci, joue comme un principe « unificateur de l'ousiologie » (p. 147). Cet aspect de l'analyse, qui est déterminant pour la cohérence de la première partie, aurait peut-être mérité le détour d'une confrontation avec des auteurs qui, tels David Charles⁴, ont tenté de montrer les limites de l'analogie comme mode d'unification.

Le projet de la seconde partie est de montrer que la *dunamis*, qui a chez Plotin une double signification, est un concept clé pour comprendre l'unité du réel. Dans un premier moment, l'A. montre comment Plotin, revenant au sens de la *dunamis* qui est celui de *République* VI, comme puissance productrice, dissocie le Bien de l'acte en faisant de ce dernier le premier rejeton de la puissance infinie de l'Un-Bien (p. 224). Envisagé comme puissance productrice, le concept de *dunamis*, appliqué à l'Un, permet de résoudre les apories liées à la nature du principe, à la fois transcendant et cause. De la cause à l'effet, la puissance, comme une « trace » assure une continuité, en étant « ce par quoi, sans s'incliner ni se perdre, le principe est présent dans son produit » (p. 213). Ce modèle causal s'étend à l'ensemble de la procession, chaque réalité produisant une puissance dès lors qu'elle atteint son point de perfection. La *dunamis* de l'Un précède l'Intellect dont elle rend possible la genèse. La puissance apparaît alors comme « un moment médian entre deux actes » : effet d'un « acte premier et principe de l'acte second » (p. 231). Or, l'A. fait remarquer à juste titre que Plotin refuse précisément de faire de l'Un un « acte » - préférant en parler en termes de *dunamis pantôn* - et propose de rebaptiser « théorie des puissances » ce que l'on appelle habituellement la « doctrine des deux actes » (p. 213). À partir de la p. 323, G. Aubry souligne la distinction qui existe entre le principe et sa puissance, cette dernière n'étant qu'un effet involontaire de la perfection principielle. Or, à ce propos, se pose un léger problème de terminologie. Tout en insistant sur cette différence, il arrive parfois à l'A. de désigner l'Un comme « puissance » - ainsi, au début de l'ouvrage (p. 12) alors qu'il est question de la « caractérisation du Premier Principe comme *dunamis pantôn* », il est dit que « le premier principe, s'il est encore le Bien n'est plus acte, mais puissance ». Cette incertitude s'enracine sans doute dans la philosophie de Plotin lui-même qui, précisément, n'établit pas systématiquement de séparation très nette entre l'Un et sa puissance, comme ce sera le cas chez les néoplatoniciens ultérieurs.

4. D. Charles, « *Metaphysics Λ 2* », in M. Frede, D. Charles (éditeurs), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 106.

Dans un second temps (chapitre VII), est examiné un autre sens de la *dunamis*, celui de l'en-puissance aristotélicienne, pour désigner l'activité non du producteur, mais du récepteur, à travers une analyse minutieuse et suivie du concept d'*épitédeiôtès* qui est la « réceptivité du participé à l'égard du participant ». Rappelant que Plotin l'expose souvent à l'aide de l'image de la « trace » (qui servait également à dire l'effet de la puissance productrice), l'A. montre comment, au niveau de l'Intellect et de l'Âme, cette image porte en elle l'unité de ces deux « moments » (la procession et la conversion) que seule la pensée discursive et abstraite sépare pour les besoins de l'exposition.

L'ouvrage donne à voir le passage, dans l'histoire de la notion de puissance divine, entre un « dieu sans puissance », qui n'est pas pour autant « impuissant » (p. 9), et un dieu au-delà de la puissance. Présentant en détail et avec précision la position aristotélicienne, l'A. nous rappelle qu'il faut cesser de croire que l'efficacité ne puisse être pensée que dans l'ordre de l'efficience (p. 207). Il existe une efficacité de l'acte, qui est d'être la fin de l'en-puissance. Est proposée ici une lecture de la *Métaphysique* qui lui restitue sa cohérence, et qui met au jour, à travers les concepts de l'« en-puissance » et de l'« en acte », les fondements d'une ontologie unifiée et axiologique. Au final, le premier volet de cette ambitieuse étude pose avec maîtrise et clarté les premiers jalons de l'histoire philosophique d'une notion fondamentale de la métaphysique occidentale.

Alexandra Michalewski

Plotino, *Sulle virtù* I 2 [19], Introduzione, testo greco, traduzione e commento di Giovanni Catapano, Prefazione di John M. Rist, « Greco, arabo, latino. Le vie del sapere », 2, Pisa, Edizioni Plus, Pisa University Press, 2006, 246 p.

Spécialiste de l'éthique plotinienne, G. Catapano publie le premier commentaire suivi du traité *Sur les vertus*. Cet ouvrage comporte trois sections principales : une introduction de cinquante pages, le texte grec et la traduction italienne, et enfin le commentaire de cent trente-sept pages. C'est un livre de qualité, où l'érudition et le souci du détail ne se démentent pas.

L'introduction se divise en quatre parties. En premier lieu, elle détermine le contexte dans lequel le traité 19 fut écrit. Plotin l'aurait rédigé en 257 ou peu après. Puisque l'ordre chronologique des traités de Plotin, tel que le présente Porphyre, n'a pas lieu d'être mis en doute, Catapano examine brièvement les traités 17, 18, 20 et 21, afin de découvrir quelles étaient les préoccupations de Plotin à cette époque. Il en ressort que tous ces traités s'occupent de l'essence intelligible, surtout de la Forme et de son rapport avec l'âme. L'interprétation du traité 19 devra donc se faire, estime Catapano, à la lumière de ce contexte philosophique. En deuxième lieu, les structures thématique et argumentative du traité sont analysées. La problématique vient de Platon, *Théétète* 176a5-c2 : puisqu'il y aura toujours des maux ici-bas, il faut fuir là-bas, dans le monde divin, en se rendant semblable au dieu au moyen de la vertu. Plotin se demande alors quelle est la nature du dieu, c'est-à-dire si ce dieu possède lui-même la vertu. Il répond par la négative, car le dieu est au-delà de la vertu. La thèse que veut soutenir Plotin est donc que, grâce à la vertu,

l'homme s'assimile à un dieu qui ne possède pas lui-même la vertu. Le principe de la participation n'est pas identique à ce qui en participe. En troisième lieu, Plotin se sert d'un certain nombre de sources au fil de son traité. Il y a d'abord les sources explicites, à savoir le *Théétète* et le *Phédon*, puis les allusions à la *République* et au *Phèdre*. Plotin répondrait notamment à l'objection du troisième homme, formulée en *Parménide* 132a-b, lorsqu'il soutient que le modèle n'est pas ce de quoi les copies participent, mais ce à cause de quoi ces copies participent d'une propriété commune ; les copies s'assimilent au modèle, mais non vice versa. En quatrième et dernier lieu, la doctrine des degrés de vertu a connu une postérité éthique énorme dans le néoplatonisme et chez les médiévaux. Porphyre est le premier à l'avoir reprise dans ses *Sentences*. Jamblique, Proclus et Damascius l'ont aussi reprise, en y ajoutant des degrés. Chez les médiévaux, Thomas d'Aquin et Bonaventure s'en sont eux aussi servi.

Un plan schématique et détaillé du traité précède le texte grec et la traduction italienne. Le texte traduit est celui de l'*editio minor* de P. Henry et H.-R. Schwyzer, avec certaines modifications tirées des Addenda à l'*editio maior* et *minor*, et de l'article de H.-R. Schwyzer (« Corrigenda ad Plotini textum », *Museum Helveticum*, 44, 1987, p. 191-210). Cinq modifications ont été apportées au texte de l'*editio minor* (en 4, 3-5 ; 4, 26 ; 5, 2 ; 5, 24-25 et 7, 2). Elles ont toutes déjà été proposées par au moins un éditeur précédent. Un appareil critique complet est fourni, lequel est plus détaillé que celui de Henry-Schwyzer. Catapano a eu la patience de colliger les variantes défendues par les éditeurs, par les traducteurs et par les commentateurs modernes du traité 19. Un grand nombre d'indications ne figurent pas chez Henry-Schwyzer. La reproduction de l'apparat de l'*editio minor* est sans faute, à une exception près : l'apparat au chapitre 3, lignes 1 à 18 fait défaut. Catapano a oublié les indications sur le début du chapitre 3, qui figurent au bas de la page 58 de l'*editio minor*. La traduction italienne est excellente. Elle suit de près le grec tout en restant agréable à lire. Peu de remarques peuvent lui être adressées. Le $\tau\acute{\omicron}\upsilon\tau\omega$ en 1, 9 renvoie au $\tau\acute{\omega}$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta$ $\eta\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ de 1, 8 : nous nous assimilons à la partie directrice de l'âme du monde et non, comme Catapano le traduit, « a questo dio ». En 6, 12, les crochets obliques ne sont pas nécessaires dans la traduction, puisqu'ils ne correspondent à rien dans le texte grec. Soit on enlève ces crochets, soit on en ajoute de part et d'autre du $\kappa\alpha\iota$ $\phi\rho\acute{\omicron}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$.

Le commentaire est très détaillé et complet. Catapano reprend le traité ligne à ligne, et souvent mot à mot. Le lecteur se trouve parfois submergé par la quantité d'informations, qui semble à l'occasion excessive. Par exemple, en 1, 1-5, le commentaire réfère à 182 pages de littérature secondaire et à deux articles entiers, auxquels s'ajoutent 22 passages chez Plotin. Il est heureux que ces excès demeurent relativement rares. La profusion des références peut quand même s'avérer utile, lorsque le commentaire devient une sorte d'index. Les notes à 1, 6 ; 1, 7-8 et à 4, 19, par exemple, recensent systématiquement la présence chez Plotin de certains thèmes : les réalités que Plotin qualifie de « dieux », les différentes façon de dénommer l'âme du monde ou le type de réalités que contemple l'âme. L'abondance des références à la littérature secondaire forme, quant à elle, des micro-bibliographies, comme en 4, 1. C'est aussi dans le commentaire que se trouve, en 1, 19-21, la liste des *hapax* contenu dans le traité 19. Cela dit, Catapano a fait de l'excellent travail

et son analyse est minutieuse. Son commentaire plaira notamment aux amateurs de la philologie. Chaque leçon est soupesée, chaque variante analysée, chaque construction grammaticale ambiguë décortiquée. L'usage constant et la critique occasionnelle de l'ouvrage de Sleeman-Pollet (J.H. Sleeman et G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden, Louvain, 1980) ressort particulièrement. Catapano est l'un des rares à avoir remarqué l'erreur d'accentuation commise par Henry-Schwyzler en 5, 19-20 (εἶ δ' ἄρα). Une importante discussion sur l'adjectif προτυπής, un *hapax* dans la littérature grecque, figure dans le commentaire à 5, 20. La φαντασία προτυπής serait une représentation qui vient à l'esprit indépendamment de la volonté, car elle est induite par la condition particulière dans laquelle se trouve notre corps et elle suscite une réaction instinctive hors de notre contrôle. Catapano discute longuement un autre *hapax*, ἀυλότης, en 7, 5.

Le livre se termine sur une vaste bibliographie, sur un index des manuscrits, puis sur trois index : index des noms antiques et médiévaux, index des noms modernes, et index des passages cités.

On ne peut que féliciter Catapano pour cet ouvrage. Il est d'une grande qualité tant formelle que matérielle. Le livre en soi est magnifique, avec une mise en page aérée et très peu de coquilles. L'éditeur a eu la bonne idée, cette fois, d'insérer dans la traduction les numéros de ligne qui correspondent au texte grec⁵.

Richard Dufour

Wilberding, J., *Plotinus' Cosmology : A Study of Ennead II.1 (40)*, Text, Translation, and Commentary, Oxford, Oxford University Press, 2006, 269 p.

Cette traduction commentée du traité 40 de Plotin était, à l'origine, une thèse de doctorat que l'auteur défendit en 2002 à l'Université de Chicago. Comme Wilberding (W. par la suite) l'indique dans ses *Acknowledgements*, son projet de publication a été devancé par la parution en 2003 de notre ouvrage sur le même sujet : R. Dufour, *Plotin, Sur le ciel [Ennéade II, 1 (40)]*, texte grec, traduction et commentaire, Paris, Vrin. W. en était à la pénultième version de son manuscrit lorsque ce volume fut disponible et il ne put véritablement en tenir compte. Sept références à notre ouvrage ont été ajoutées à la dernière minute, sans qu'il y ait une discussion de fond de ses thèses. W. exprime en revanche son opinion sur cet ouvrage dans un compte rendu publié dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86, 2004, p. 322-329. Ces deux traductions commentées ne font cependant pas double emploi, car l'emphase n'est pas mise sur les mêmes points et leurs analyses se complètent plus qu'elles ne s'opposent.

L'introduction présente en premier lieu les doctrines cosmologiques de Platon, d'Aristote et des stoïciens dont la connaissance est requise pour comprendre le traité

5. Ce n'était pas le cas dans le premier volume de cette collection : Plotino, *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo ? I 1 [53]*, Introduzione, testo greco, traduzione e commento di Carlo Marzolo, Prefazione di Cristina D'Ancona, « Greco, arabo, latino. Le vie del sapere », 1, Pisa, Edizioni Plus, Pisa University Press, 2006, 207 p.

40. Au lieu de paraphraser les œuvres de ces philosophes, W. résume les thèses les plus pertinentes de leur cosmologie, ainsi que les interprétations ou les difficultés qu'elles ont suscitées chez les commentateurs modernes. Il rappelle ainsi des passages, pour Platon, du *Timée*, du *Phédon* et de l'*Épinomis* ; pour Aristote, du traité *De la génération et de la corruption*, du traité *Du ciel*, de la *Physique* et de la *Métaphysique* ; pour les anciens stoïciens, des fragments qui ont survécu. L'introduction présente en second lieu une vue d'ensemble du traité 40. Encore une fois, W. évite la paraphrase et divise sa présentation par thème. Il discute, par exemple, de la permanence de l'univers, du ciel et des corps célestes ; du mouvement naturel des éléments et de la constitution matérielle du ciel. Son analyse souligne que le feu aurait pour Plotin deux mouvements naturels, l'un en ligne droite et l'autre en cercle (p. 66-68). En outre, selon Plotin, l'âme du monde aurait sa partie directrice (*command centre*) dans la région céleste (p. 50-57). La question est importante et W. montre bien que l'âme du monde, même si elle se trouve partout dans l'univers, a dans les sphères son point de départ et l'actualisation de sa puissance.

Viennent ensuite le texte grec et la traduction anglaise. Nous aurions apprécié que l'auteur insère auparavant un plan général du traité. Le plan du traité a en effet été morcelé dans le commentaire, dans la première note à chaque nouveau chapitre. C'est aussi à cet endroit, et non en début de volume avant l'introduction (p. xii), que l'on s'attendrait à trouver la liste des modifications apportées au texte grec de P. Henry et de H.-R. Schwyzer (H.-S.). À ce sujet, W. s'est montré prudent et n'a que peu modifié le texte. Notons toutefois que ce tableau synoptique est incomplet, car la modification faite au chap. 4, 14-15 n'y apparaît pas. Le texte grec est magnifiquement édité, avec un appareil critique complet, qui prend pour base celui de l'*editio minor*, auquel s'ajoute des remarques issues de l'*editio maior*, des *addenda*, de J. Igal et de W. L'apparat critique est soigné, mais contient trois erreurs. En 1, 10, le « Y » doit être minuscule, car il s'agit de la famille « y » et non du manuscrit « Y » (qui n'existe d'ailleurs pas dans la nomenclature de H.-S.). La correction en 1, 36 du καί en κατά est en effet admise par Schwyzer, dans « Corrigenda ad Plotini textum », *Museum Helveticum*, 44, 1987, p. 196, mais ce dernier la reprend de J. Igal, ce que W. explique dans son commentaire (p. 112) mais qu'il n'indique pas dans son appareil critique. En 2, 27, il faut ajouter l'indication « ωξΘ » après le ἀλλά. L'apparat des sources reprend celui de l'*editio minor*, avec une erreur : en 4, 31, il faut lire II.9.4.17-18 et non II.9.9.17-18.

La traduction est excellente et elle marque une amélioration en plusieurs points sur celles qui ont précédé. Peu de critiques peuvent lui y être adressées. W. tend parfois à sur-traduire lorsqu'il veut rendre l'argument plus clair. Par exemple, en 4, 14, au lieu de traduire « ... seeing that the soul moves next to the best things (...) », il écrit « ... seeing that *in the heaven* the soul moves next to the best things (...) », même si le texte grec n'indique rien de tel. De même, il traduit en 4, 30 : « ... for the cause of *elemental* change perists (sic) », alors que Plotin dit : « ... for the cause of change persists ». Il est heureux que W. mette généralement ce genre d'addition entre crochets droits pour indiquer qu'il ajoute au sens explicite du texte grec. Mais ce n'est pas systématiquement le cas, car l'expression « by the World-Soul » en 4, 6 aurait dû être mise entre crochets, car Plotin ne mentionne aucune âme à cet endroit : il évoque seulement « ce qui domine ». L'identité de ce qui domine

n'est révélée qu'aux lignes suivantes, où il s'agit effectivement de l'âme du monde. Seule la traduction de deux passages mérite d'être discutée. En 3, 13-14, W. traduit : « Fire is swift and quick because it does not remain down here, just as earth [is immobile and plastic] because it does not remain above. » Le texte grec ne dit en fait que ceci : « Fire is swift and quick because it does not remain down here, just as earth, because it does not remain above. » W. estime que Plotin ne peut soutenir que la terre soit vive et rapide. C'est pourquoi il ajoute « is immobile and plastic ». Nous sommes d'accord avec lui, mais nous ne comprenons pas pour quelle raison il ne fait pas l'addition nécessaire au texte grec, celle que Igal a déjà suggérée et que W. défend dans son commentaire (p. 143). Les *addenda* de H.-S. mentionnent l'addition de Igal, mais ils supposent qu'il appartient au lecteur de suppléer mentalement ce qui fait défaut. À cela W. rétorque : « Yet this is a great deal to supply mentally, and Igal's suggestion (...) is tempting ». Aussi bien alors insérer la correction dans le texte. Ensuite, en 8, 10, W. traduit : « For it [i.e. sublunar fire] would change direction by its downward force before that heavenly fire could suffer anything (...) ». En fait, le texte grec n'évoque ici aucune force qui tire le feu sublunaire vers le bas. C'est un ajout que fait W. à partir de 7, 38-39. Plus encore, cette traduction suit en réalité une modification que W. souhaiterait faire au texte grec, mais qu'il n'ose pas adopter. Il voudrait lire $\rho\acute{o}\pi\eta$ (direction) au lieu de $\rho\acute{\upsilon}\mu\eta$ (vitesse). Il conserve le texte de H.-S. en traduisant toutefois comme si on lisait $\rho\acute{o}\pi\eta$. À notre connaissance, $\rho\acute{\upsilon}\mu\eta$ ne peut avoir le sens que W. souhaite lui donner. La traduction de ce passage est : « Car étant donné sa vitesse, le feu céleste dépassera le feu sublunaire avant qu'il n'ait pu en pâtir ».

Le commentaire occupe la majeure partie du livre et compte cent quarante pages. Chaque ligne du traité y est analysée en profondeur et avec une maîtrise impressionnante de la littérature secondaire. Plotin est à chaque fois mis en rapport avec la tradition platonicienne et, en général, avec la philosophie grecque ancienne. W. a fait une recherche de première qualité. Nous sommes d'accord avec la majorité de ses analyses ou, à défaut, plusieurs interprétations seraient acceptables. Deux remarques méritent toutefois d'être faites. En premier lieu, W. confronte souvent sa traduction à celles de ses prédécesseurs. Il est dommage qu'il n'ait pas utilisé la traduction espagnole par J. Igal, qui compte parmi les meilleures traductions modernes de Plotin ou qui, à tout le moins, surpasse plusieurs de celles qu'a consultées W. Les deux seules références à Igal sont des corrections textuelles glanées de manière indirecte chez H.-S. En second lieu, l'interprétation que W. donne du chapitre 3, lignes 13-19 paraît indéfendable. Dans ce passage, Plotin affirme en effet que le feu sublunaire monte jusque dans le ciel, où il s'établit. Or, la suite du traité montre que le feu céleste est différent du feu d'ici-bas et que le feu d'ici ne monte pas plus haut que la sphère lunaire. Refusant d'y voir une contradiction, W. suppose que Plotin, lorsqu'il évoque la montée du feu sublunaire jusqu'au ciel, fait un exposé quasi-mythique dans lequel il parlerait presque d'une création du ciel et qui se comparerait un peu à l'état de chaos précosmique dont parle le *Timée* platonicien (p. 142 et 147). W. refuse le sens obvie du texte et, « for consistency's sake », propose une interprétation qui obscurcit tout le traité. À notre avis, le chapitre 3 du traité 40, qui reprend d'ailleurs la doctrine du traité 14 (II, 2), implique réellement que le feu d'ici-bas monte dans le ciel. Jusqu'à ce point, Plotin se contente

de cette théorie. Mais la suite de son exposé le mène à trancher nettement entre le feu supralunaire et le feu sublunaire. Aucun lecteur ne comprendra que Plotin parle ici de manière quasi-mythique ou d'une sorte de chaos pré-cosmique. Il faudrait supposer que c'était déjà le cas dans le traité 14. Rien ne porte à croire qu'il en va ainsi. L'interprétation de W. complique beaucoup plus qu'elle n'explique la difficulté qu'elle veut résoudre.

Une longue bibliographie suit, laquelle ne se limite pas aux ouvrages cités dans l'Introduction et dans le Commentaire. Deux *indices* closent le volume.

Richard Dufour