

BULLETIN PLATONICIEN IV

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). Les comptes rendus qui suivent s'efforcent de présenter les ouvrages récemment consacrés à l'œuvre de Platon comme à celles des représentants de la tradition platonicienne ancienne et moderne. Les trois précédentes livraisons de ce Bulletin annuel avaient été publiées dans la revue des Études Philosophiques, aux Presses Universitaires de France.

Éditions et traductions des dialogues de Platon

PLATONE, *Timeo*, Introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, BUR, Classici Greci e Latini, Rizzoli, Milano 2003, 429 p.

Francesco Fronterotta, autore tra l'altro di un'importante monografia sulla teoria delle idee (*Metaphysics. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Pisa 2001), affronta uno dei più complessi e affascinanti dialoghi di Platone, il *Timeo*, di cui fornisce una nuova — eccellente — traduzione italiana (effettuata sul testo di Burnet), accompagnata da 469 note di commento e preceduta da un saggio introduttivo molto chiaro e aggiornato (pp. 9-90).

L'interpretazione di Fronterotta dell'ontologia del *Timeo* (tema al quale è dedicata buona parte dell'introduzione) si fonda sull'analisi da lui precedente condotta del *Parmenide*, e in particolare delle celebri obiezioni che Parmenide rivolge alla concezione delle idee esposta in quel dialogo da Socrate. Con Cherniss e contro Owen, Fronterotta accetta la datazione tradizionale che colloca il *Timeo*

nell'ultima fase della produzione platonica, e lo considera senz'altro posteriore al *Parmenide* (p. 19). Per Fronterotta le obiezioni e le critiche con le quali Parmenide, nel dialogo omonimo, sembra confutare le versione standard della teoria delle forme sono consistenti dal punto di vista filosofico. In particolare esse hanno il merito di mettere in evidenza la natura duplice, e per certi aspetti ambigua, delle idee: «per un verso, “partecipate” dalle cose, le idee sarebbero allora “presenti” nel sensibile, sacrificando la purezza e l'immutabilità della propria natura; per l'altro, completamente separate dalle cose, le idee sarebbero prive di qualunque rapporto con il sensibile e dunque inconoscibili e inutili all'uomo» (p. 43). Il grande interrogativo che emerge dalla lettura della prima parte del *Parmenide* sembra dunque il seguente: come possono le idee risultare cause delle cose sensibili (essendo da queste ultime partecipate) senza smarrire la loro separatezza ontologica? L'importanza di questa domanda si accresce ove si consideri che per Fronterotta le idee non sono cause solamente nell'accezione logica del termine, bensì anche (e soprattutto) in quella “materiale”, ossia efficiente. Fronterotta dimostra infatti con ottimi argomenti che sulla base della versione classica della concezione eidetica (*Repubblica*, *Simposio* e *Fedone*) le idee non sono tanto cause logiche di un certo predicato (in quanto consentono al soggetto conoscente di riconoscere la presenza di quel predicato in un ente), ma cause efficienti, nella misura in cui esse producono effettivamente la presenza in quell'ente di quel determinato predicato: sarebbe proprio la presenza concreta dell'idea del bello a rendere bella una ragazza o una legge (pp. 39-42).

Questa sarebbe dunque la grande difficoltà che il *Timeo* eredita dal *Parmenide*. Secondo Fronterotta l'ontologia contenuta nel lungo monologo di Timeo risolve, almeno in un certo senso, l'aporia del *Parmenide*. Lo fa introducendo un nuovo soggetto metafisico (anticipato in qualche modo nel *Fedone*), il celebre demiurgo, il quale costituirebbe una sorta di *trait d'union* ontologico tra il sensibile e l'intelligibile, ossia tra i particolari partecipanti e le idee partecipate (p. 54). In effetti, secondo Fronterotta, a determinare nei particolari sensibili il possesso di determinate qualità (ossia predicati) non sarebbe la presenza diretta delle idee — le quali restano del tutto separate e pure — bensì quella di copie e immagini delle idee, ossia di entità costruite dal demiurgo ad imitazione delle idee. Dunque, afferma Fronterotta, «non le idee ... ma soltanto una loro immagine foggiata dal demiurgo sarà materialmente *presente* nella molteplicità infinita delle cose sensibili partecipanti» (p. 61). In questo modo, ossia attraverso l'introduzione di una duplice novità rispetto all'ontologia dei dialoghi centrali, Platone avvierebbe a soluzione le difficoltà emerse nel *Parmenide*: da una parte il demiurgo, inteso come quarto genere accanto alle idee, alle cose sensibili e allo spazio-materia rappresentato dalla famosa *chora*; dall'altra le immagini e le imi-

tazioni delle idee, le quali costituirebbero una sorta di entità intermedie tra l'intelligibile puro e il sensibile. In conclusione del suo discorso Fronterotta arriva addirittura a negare (o quantomeno a ridurre drasticamente) la funzione causale delle idee (p. 86). Egli osserva infatti che se la causa è essenzialmente un principio efficiente e generatore, ad essere tale risulta solo il demiurgo (e in senso più debole la *chora*), non le idee, che assolvono unicamente alla funzione di modelli (statici e non dinamici).

Tutto ciò rischia, però, di contraddire le tesi precedentemente sostenute da Fronterotta circa la natura attiva e dinamica della causalità delle forme intelligibili. Fronterotta sembra in un certo senso rendersi conto di questa contraddizione quando riconosce che la soluzione delle difficoltà del *Parmenide* viene avanzata nel *Timeo* solo all'interno dello spazio discorsivo del mito, quasi ammettendo che si tratta di una soluzione molto parziale, filosoficamente eterogenea rispetto al problema di partenza. Come si sarà compreso, la pubblicazione di questo volume fornisce uno strumento utilissimo sia alla didattica sia alla ricerca.

Franco Ferrari

Commentaires aux dialogues de Platon

Francisco, Leonardo Lisi (éd.): *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*. Papers of the 3rd Meeting of the Collegium Politicum, Madrid. Academia Verlag Sankt Augustin 2004 (= Studies in Ancient Philosophy Vol. 5), 283 p.

Der Band vereinigt zwölf im Dezember 2002 gehaltene Vorträge, die sich mit dem Zusammenhang zwischen Lebensform und Glück (Eudaimonie) bei Platon und Aristoteles befassen. Im Zentrum stehen sieben Beiträge zu Aristoteles, dessen Standpunkt der Klärung bedarf: Besteht für ihn die Eudaimonie in praktischer Tätigkeit oder in theoretischer Betrachtung? Ist sein Glücksbegriff „inklusiv“ oder „dominant“, wird also das Glück durch die Aktivierung aller Tugenden oder nur durch die Aktivität des obersten dominierenden Seelenvermögens konstituiert? Die Beiträge zu Aristoteles werden umrahmt von drei Beiträgen zu Platon und zwei Beiträgen zur Rezeption des Aristoteles. Eingeleitet wird der Band durch F. L. Lisi mit einem ausgezeichneten Überblick über die Forschungslage (9-29). Die einzelnen Beiträge seien im folgenden kurz vorgestellt.

J.-M. Bertrand (33-41) befaßt sich mit der Trunkenheit im antiken Griechenland. Äußerungen attischer Redner belegen, daß Trunkenheit gewöhnlich mißbilligt wurde. Da Trunkenheit vor Gericht sowohl als strafmildernd wie als strafverschärfend geltend gemacht

werden konnte, wurde sie zu einem Modellfall im Diskurs über die moralische Verantwortlichkeit. Aristoteles (*EN* 1110b26; 1136a5ff.) unterscheidet innerhalb der ungewollten Taten zwischen Taten, die jemand infolge von Unwissenheit begeht, und solchen, die jemand wie der Betrunkene im Zustand der Unwissenheit begeht, für die er aber dennoch verantwortlich ist, weil er diesen Zustand selbst herbeigeführt hat.

Gegen Interpreten, die die Verfassung der *Nomoi* als Mischung aus Monarchie und Demokratie deuten oder in ihr eine Abkehr von Positionen der *Politeia* sehen, weist J.-F. Pradeau (43-67) überzeugend nach, daß die Ablehnung der demokratischen Staats- und Lebensform eine Konstante in Platons politischer Philosophie ist. Die „demokratischen“ Einrichtungen der *Nomoi* sind entweder gar nicht demokratisch im antiken Sinne (so das Wahlverfahren) oder wurden von Platon grundlegend modifiziert. Die Verfassung der *Nomoi* zielt auf eine Herrschaft der Besten, der sich die Bürger freiwillig unterordnen.

Die Lebensformen der platonischen Akademie untersucht M. Vegetti (69-81). Aufgrund der antiken Zeugnisse unterscheidet er drei Typen von Mitgliedern: (1) reine Philosophen; (2) Mathematiker und Astronomen, die der politischen Aktivität der Akademie nicht abgeneigt waren; (3) Mitglieder, die ausschließlich oder vorwiegend politisch aktiv waren. Ziel der politischen Aktivitäten war die Durchsetzung einer egalitären Ordnung mit Hilfe tyrannischer Macht. Leitbild der Akademie war offenbar der „königliche Mann“ des *Politikos*, der das Bild des Philosophen, der durch die *melete thanatou* für seine Seele sorgt (*Phaidon*) oder sich weltfremder Spekulation ergibt (*Theaitet*), weit in den Hintergrund gerückt hatte.

L. Brisson (85-94) zeigt die Unterschiede zwischen Platon und Aristoteles in der Fundierung der Ethik auf. Für Platon ist das Universum ein Gott mit einer vernunftbegabten Seele (*Leg. X*). Ihm muß sich das Individuum angleichen und seine Seele durch das Studium der regelmäßigen Himmelsbewegungen ordnen. In Magnesia hält das Nächtliche Kollegium („Collège de veille“) durch sein astronomisches Wissen das Bewußtsein wach, daß die Polis Teil des Universums ist, durch dessen Betrachtung die Bürger zur Tugend gelangen sollen. Wegen dieses Zusammenhangs von Ethik, Politik und Astronomie läßt sich das praktische Leben nicht vom theoretischen Leben trennen. Aristoteles dagegen ist überzeugt, daß das Studium der Natur keine Normen für das praktische Leben liefern kann, weil Politik und Ethik ihren eigenen Prinzipien gehorchen.

Im seinem umfangreichen Beitrag begründet F. L. Lisi (95-120) gegen Rows (inzwischen zurückgenommene) Interpretation von *EN* I 7 die These, daß Aristoteles in *EN*, *EE* und *Pol.* ausschließlich die dominante Glückskonzeption vertritt, die das Lebensziel in der Kontemplation sieht. Die theoretischen Aktivitäten, die *Pol.* VII 3,

1325b16ff. als Elemente des praktischen Lebens genannt werden, sind Aktivitäten des obersten Seelenteils. Dessen Tugend ist laut *Pol.* VII 15, 1334a23 die für die Mußezeit erforderliche Philosophie, was sich mit *EN X 7, 1177b4-24*, deckt, wo der Inhalt der *scholē* als *theoria* bestimmt wird. Neben dem kontemplativen Glück kennt Aristoteles *EN X 8* ein auf den ethischen Tugenden basierendes „politisches“ Glück. Das Verhältnis zwischen beiden Glücksarten deutet L. so, daß die Aktualisierung der Tugend der Vernunft die Aktivierung der ethisch-politischen Tugenden voraussetzt. Aufgabe des Menschen ist es, Bürger in einer Polis zu sein und zu einem Philosophen zu werden, der das Göttliche im Menschen realisiert. Dieses philosophische Glück ist aber selbst im besten Staat nicht allen Bürgern zugänglich.

Für C. Rowe (121-133), der den Superlativ *teleiotatē aretē* (*EN I 7*) jetzt wie Lisi auf die *sophia* bezieht, stimmen Aristoteles und Platon darin überein, daß die beste Lebensform die philosophische ist; Im Anschluß an S. Broadie nimmt R. an, daß der *bios theoretikos* das praktische Leben nicht ausschließt; denn im kontemplativen bzw. praktischen Leben muß nicht jeder Moment von theoretischer bzw. praktischer Aktivität ausfüllt sein, sondern es genügt, wenn das betreffende Leben durch sie überwiegend geprägt wird. Gegen Krauts Ansicht, daß Platon vom Philosophen nur ausnahmsweise ein politisches Engagement fordere, verweist Rowe darauf, daß für Platon Gerechtigkeit nicht mit der Betrachtung der Ideen identisch ist, sondern sich in gerechten Handlungen äußert (*Rep.* 442e-444a). Die Frage, ob ein Philosoph sich in nicht-idealen Staaten politisch betätigen soll; wird von Platon so beantwortet, daß sich die besten Leute am besten von der Politik fernhalten (*Rep.* IX). Damit berührt sich die Ansicht des Aristoteles, daß der gute Mann zwar als Bürger seine Pflicht erfüllen, aber keine aktive politische Rolle spielen wird.

Die von Pellegrin geleugnete konzeptionelle Einheit der *Politik* arbeitet A. Neschke-Hentschke (135-151) heraus. Kern der *Politik* ist die Theorie der besten Verfassung (*Pol.* VII-VII), die Aristoteles als virtuelle Praxis darstellt, indem er zeigt, was der Gesetzgeber unter idealen Bedingungen täte. *Pol.* I-II und III bilden hierzu zwei alternative Einleitungen. In *Pol.* IV-VI definiert Aristoteles die politische Wissenschaft als *technē* und entwickelt Maßnahmen für eine reelle Praxis. Da die beste Verfassung als Gegenstand der Theorie kein Objekt einer praktischen Wissenschaft sein kann, stellt sich die Frage nach ihrer Funktion in der *Politik*. Ausgehend von der Beobachtung, daß in der *Politik* eine generische Definition der Polis fehlt, findet N.-H. die Antwort darin, daß diese Lücke durch die beste Verfassung geschlossen wird, welche die Gattung „Polis“ als deren vollkommenste Individuation vertritt, so wie der gute Kitharist die Kunst des Kitharisten hörbar macht (*EN I 7, 1098a7-10*). Aus der besten Verfassung lassen sich so die Charakteristika jeder Polis ableiten.

S. Campese (153-165) macht die ideologische Fundierung des aristotelischen Urteils über die mit der Hausverwaltung zusammenhängenden Lebensformen sichtbar. Unter Rückgriff auf seine biologischen Schriften scheidet Aristoteles die Erwerbskunst (*chrematistike*) in naturgemäße Formen, die sich auf die von der Natur gebotene Nahrung richten und sich je nach deren Herkunft in die Lebensform des Nomaden, Räubers, Fischers, Jägers und Bauern differenzieren (*Pol.* I 8, 1256b1-2), und in naturwidrige Formen, deren Ziel der Gelderwerb ist. Alle Formen der naturwidrigen *chrematistike* (Wucher, Tauschhandel, Lohnarbeit) lehnt Aristoteles ebenso ab wie die mit Arbeit verbundenen Lebensformen. Daher gehören weder Handarbeiter noch Händler oder Bauern zur Bürgerschaft der besten Stadt (*Pol.* VII 9, 1328b33ff.).

Die *Pol.* VII 2 zu Wort kommenden Verteidiger des praktischen bzw. theoretischen Lebens sucht S. Gastaldi (167-178) zu identifizieren. Hinter denen, die das politische Leben ablehnen, weil Regieren eine Art von Tyrannis sei, vermutet sie aufgrund des platonischen *Gorgias* den Sokrates. Diejenigen, die um ihres persönlichen Wohlbefindens willen einen *bios xenikos* der politischen Tätigkeit vorziehen, identifiziert sie mit Aristipp (vgl. Xenoph. *Mem.* 2, 1, 13), Antisthenes und den Kynikern. Verteidiger des philosophischen *bios* sind (wegen *Theait.* 173c-d) Platon und die Akademie. Texte aus der Aristophanes und Euripides zeigen, daß eine ähnliche Debatte um das Engagement in der Polis bereits gegen Ende des 5. Jh. in intellektuellen Kreisen ausgetragen wurde. Aristoteles selbst hält innerhalb der besten Verfassung eine politische Tätigkeit für freien und gleichen Bürgern angemessen. Die Ausweitung des Praxisbegriffs auf theoretische Aktivitäten *Pol.* VII 3, 1325b16-21 ist ein Versuch, eine für beide Seiten akzeptable Lösung zu präsentieren. In der *EN* dagegen, wo der Lebensvergleich auf rein axiologischer Basis durchgeführt wird, ist der *bios theoretikos* der eindeutige Sieger.

L. Bertelli (179-199) lehnt die Prämisse einer Kohärenz zwischen den Glückskonzeptionen in *Pol.* und *EN* ab. In *Pol.* VII 1-3 zeigt Aristoteles, daß der beste *bios* der *bios praktikos* ist. Mit der definitiven Ausweitung des *bios praktikos* auch auf „autoreferentielle“ (*autoteleis* 1325b20) und „leitende“ (*architektones* 1325b23) Denktätigkeiten unterstreicht Aristoteles, daß der *bios praktikos* auch theoretische Aktivitäten einschließt; dies bedeutet aber nicht, daß Aristoteles den *bios praktikos* in eine Art *bios theoretikos* verwandeln oder einen Kompromiß zwischen beiden suchen will. Den Inhalt der als Elemente des *bios praktikos* genannten *theoriai kai dianoeseis autoteleis* und *architektones* bildet die *Pol.* VII 15 als spezifische Tätigkeit der *scholē* genannten Philosophie; darunter versteht B. nicht das kontemplative Leben von *EN* X 7, sondern eine allen Bürgern zugängliche kulturelle Aktivität im Sinne des thukydideischen Epitaphios (*philosophoumen aneu malakias* 2, 40, 1).

Mit der Bewertung der aktiven und kontemplativen Lebensform im Humanismus befaßt sich G. M. Cappelli (203-230). Die traditionelle Unterscheidung (E. Garin, H. Baron) zwischen einem republikanischen Humanismus, der die *vita activa* verteidigt, und den monarchischen Denkern, die ein kontemplatives Lebensideal vertreten, wird als unzutreffend erwiesen. Speziell gegen Baron, der die humanistische Verteidigung der *vita activa* als Rehabilitation der Leidenschaft deutete, zeigt C., daß für die Humanisten die *vita activa* vielmehr stets Ausdruck von Rationalität war und daß in den promonarchischen Traktaten der 2. Hälfte des 15. Jh. – nicht zuletzt unter dem Einfluß Ciceros – das aktive politische Leben als das beste galt.

F. Gregorio (231-250) untersucht die Rezeption der aristotelischen Politik durch L. Strauss und H. Arendt. Ausgehend von den *EN* I 5 unterschiedenen Lebensformen stellt Strauss dem modernen Egalitarismus eine Anthropologie entgegen, die der intellektuellen Aktivität den Vorrang vor der politischen einräumt. Auch Arendt weist den Primat der Philosophie zu, die ihren Diskurs über die Politik freilich nur *extra muros* führen kann. Innerhalb der *vita activa* unterscheidet Arendt als elementare Aktivitäten die Arbeit, das Herstellen und das Handeln. Die wichtigste Aktivität ist das Handeln; in ihm löst sich der Mensch von der Notwendigkeit und erreicht das anthropologische Maximum des „guten Lebens“. Nach G. verfälscht Arendt ebenso wie Strauss den anthropologischen Diskurs des Aristoteles. Indem sie den öffentlichen Raum als authentisch und den gesellschaftlichen als unauthentisch voneinander trennt, verdeckt sie die Wirksamkeit des politischen Lebens und bleibt wie Strauss hinter der umfassenden aristotelischen Phänomenologie des Zusammenlebens zurück.

Dem hohen inhaltlichen Niveau entspricht leider nicht das äußere Erscheinungsbild des Bandes, das durch mancherlei Anzeichen mangelnder Sorgfalt getrübt wird. Zwei kleine sachliche Korrekturen seien hier angefügt. Zu S. 39: Der Gedanke, die Reue des Täters nach der Tat zum Kriterium für deren Unfreiwilligkeit zu machen, begegnet bereits bei Platon *Leg.* 866e. – Zu S. 241f.: Strauss' Vergleich der Sklavenarbeit mit der Arbeit eines „beast of burden“ bezieht sich auf *Pol.* I 5, 1254b26 (*hemeron zoon*) und nicht auf *EN* I 5, 1095b20, da dort nicht von der Arbeit, sondern vom Leben der Tiere die Rede ist.

Aufs Ganze gesehen ist ein nützlicher Band entstanden, der durch die breite Auffächerung des Themas eine hilfreiche Orientierung über den Forschungsstand und Anstöße zu weiterem Durchdenken der noch offenen Probleme bietet.

Klaus SCHÖPSDAU

KAMTEKAR, Rachana (éd.), *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito. Critical essays*, Lanham (Md), Rowman & Littlefield, 2005, XIX-264 p.

L'Euthyphron, l'*Apologie de Socrate* et le *Criton*, qui forment, avec le *Phédon*, la première tétralogie de Thrasyllé, composent une séquence dramatique évidente, celle qui entoure le procès, la condamnation, la détention et la mort de Socrate. Cet épisode tragique de la vie de Socrate fournit à Platon l'occasion de soulever et de traiter des questions essentielles touchant les rapports que Socrate entretenait avec Athènes, notamment en ce qui a trait à la religion et à l'obéissance aux lois. Ce sont ces questions qui sont discutées dans les textes que Rachana Kamtekar (désormais RK), professeur de philosophie ancienne à l'Université d'Arizona, a rassemblés dans ce recueil. Comme ces textes – articles parus dans des périodiques et chapitres de livres – ont été publiés entre 1966 et 2002, ce recueil ne comprend aucune étude inédite sur l'*Euthyphron*, l'*Apologie* ou le *Criton*. Qu'à cela ne tienne, tous les textes sélectionnés par RK méritent largement, en raison de leur intérêt et de leur influence, d'être lus ou relus. Le recueil comprend douze articles qui sont également distribués entre les trois dialogues à l'étude, soit quatre articles pour chaque dialogue. Dans son introduction au recueil (p. ix-xix), RK présente très bien chacune des études qu'elle a sélectionnées, en en soulignant chaque fois l'originalité, l'intérêt et, pour certaines d'entre elles, la postérité – je songe ici à l'étude de P.T. Geach qui a suscité une abondante littérature sur la « Socratic fallacy » (voir plus bas).

L'Euthyphron, dont on peut se demander comment il se fait qu'il ne soit pas l'objet, de la part des commentateurs francophones, du même intérêt que lui témoignent, à juste titre, leurs collègues anglophones, est analysé par Mark L. McPherran (« Justice and pollution in the *Euthyphro* » [2002], p. 1-22), P.T. Geach (« Plato's *Euthyphro* : an analysis and commentary » [1966], p. 23-34), S. M. Cohen (« Socrates on the definition of piety : *Euthyphro* 10a-11b » [1971], p. 35-48), et G. Vlastos (« Socratic piety » [1991], p. 49-71). Cette sélection est à la fois pertinente et équilibrée dans la mesure où elle (re)donne la parole non seulement à des analyses influentes (Geach, Cohen) qui se penchent sur des aspects logiques de l'argumentation développée dans l'*Euthyphron* – notamment le difficile passage 10a-11b où Socrate se demande si le pieux est aimé des dieux parce qu'il est pieux, ou s'il est pieux parce qu'il est aimé des dieux –, mais aussi à des études plus récentes qui s'interrogent, qui sur le profil religieux d'Euthyphron (McPherran), qui sur le contenu même de la piété de Socrate (Vlastos). — Le texte de Geach est célèbre pour la critique qu'il adresse à Socrate concernant l'emploi d'exemples dans les réponses aux questions qui se présentent sous la forme « Qu'est-ce que X? », où X représente une vertu. Comme l'on sait, Socrate rejette

systématiquement les réponses qui font appel à des exemples, comme celle d'Euthyphron en 5d-e. La critique de Geach consiste à rappeler que nous connaissons une foule de choses sans que nous soyons capables de définir les termes au moyen desquels nous exprimons notre connaissance. Les définitions formelles ne sont qu'une façon d'élucider les termes que nous employons et rien n'empêche, dans certains cas, qu'une série d'exemples puisse se révéler plus utile qu'une définition formelle. Par son refus de prendre en considération les exemples et par son insistance à exiger de ses interlocuteurs des définitions formelles, Socrate commettrait rien de moins qu'un paralogisme, baptisé « Socratic fallacy » (cf. p. 25). — Le texte de Vlastos, qui est tiré de son remarquable ouvrage sur Socrate (*Socrates : ironist and moral philosopher*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1991, p. 157-178 ; trad. française : *Socrate : ironie et philosophie morale*, Paris, Aubier, 1994, p. 219-247), démontre de façon convaincante qu'il est possible de dégager de l'*Euthyphron*, malgré la forme apparemment aporétique de ce dialogue, la conception proprement socratique de la piété : la piété consiste à se mettre au service des dieux dans le but d'accomplir le bien des hommes et c'est par le biais de la philosophie, qui exhorte les hommes à prendre soin de leurs âmes, que les hommes assistent les dieux. La conception socratique de la piété est ainsi étroitement liée à la nécessité de soumettre soi-même et autrui à un examen rationnel. Vlastos insiste sur l'aspect révolutionnaire, voire subversif d'une telle conception de la piété. La piété traditionnelle demeurerait entachée de magie dans la mesure où elle comptait sur les prières et les sacrifices adressés aux dieux pour influencer sur le cours des événements, obtenir des faveurs, attirer des malheurs sur les ennemis, etc. La conception socratique de la piété marquerait une rupture par rapport à la piété traditionnelle ; en effet, Socrate prie les dieux non pas pour les plier dans le sens de ses souhaits et de ses désirs, mais pour leur offrir ses services en vue de l'exécution de leurs volontés, nécessairement favorables au bien de l'homme : les dieux ne veulent pour l'homme rien de ce que celui-ci ne voudrait pour lui-même si sa volonté était tout entière orientée vers le bien. — L'un des principaux mérites de l'article de McPherran, qui est l'un des meilleurs spécialistes de la dimension religieuse de la pensée de Socrate (*The religion of Socrates*, University Park (Pa), Pennsylvania State University Press, 1996), est d'avoir mis en lumière qu'Euthyphron incarne non seulement, par certains aspects, l'orthodoxie ou le traditionalisme religieux, mais aussi, ce qui avait échappé jusqu'à maintenant à la plupart des commentateurs, une attitude progressiste à l'endroit de la piété dans la mesure où il considère que l'on doit poursuivre un criminel coûte que coûte, qu'il soit ou non l'un de nos parents, et qu'il n'y a qu'un seul étalon de la vertu qui s'applique aussi bien aux dieux qu'aux hommes. Mais ce mélange mal intégré de tradi-

tionalisme et d'opinions religieuses progressistes ne présage rien de bon : « Because of his confused mix of advanced with traditionalist doctrines, Euthyphro is revealed to be a source of pollution and a potential corrupter of both young and old » (p. 11).

Pour l'*Apologie de Socrate*, qui a été au centre de nombreux débats ces dernières années, RK a retenu une section de l'excellent commentaire de E. de Strycker et S. R. Slings (« Plato's *Apology of Socrates* » [1994], p. 72-96), un article stimulant de Donald Morrison (« On the alleged historical reliability of Plato's *Apology* » [2000], p. 97-126), une étude de T. Irwin sur les prétendus mobiles politiques qui sous-tendraient les accusations lancées contre Socrate (« Was Socrates against democracy ? » [1989], p. 127-149) et, enfin, une étude de M. Burnyeat, au titre provocateur (« The impiety of Socrates » [1997], p. 150-162). — Bien qu'elle ne prenne pas elle-même position sur la question, très controversée, de la valeur *documentaire* de l'*Apologie de Socrate*, c'est-à-dire sur la question de savoir si la défense de Socrate, telle qu'elle est « rapportée » par Platon dans l'*Apologie*, correspond réellement à la défense que le Socrate historique a prononcée devant ses juges, le choix même des études de Morrison et de Slings & Strycker, qui soutiennent l'une et l'autre que nous ne pouvons pas considérer l'*Apologie* comme un « document » fiable, donne à penser que RK est elle-même favorable à cette position. Quoi qu'il en soit, la position sceptique exprimée par de Strycker & Slings, ainsi que par Morrison, est une saine réaction contre la naïveté de ceux, encore nombreux, qui persistent à croire que le caractère public du procès contraignait Platon à rapporter fidèlement, sinon mot pour mot, la défense prononcée par Socrate. En outre, comme le démontre Morrison de façon convaincante, ce n'est pas seulement la défense de Socrate que l'on ne peut plus reconstruire avec exactitude à partir de l'*Apologie*, mais aussi, plus fondamentalement, la philosophie même du Socrate historique (cf. p. 106). Morrison s'oppose ainsi à ceux, notamment C. Kahn (*Plato and the Socratic dialogue*, Cambridge, C.U.P., 1996, p. 88-95) et K. Döring (« Der Sokrates der Platonischen Apologie und die Frage nach dem historischen Sokrates », *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 1987 (14) p. 75-94), qui tiennent l'*Apologie* pour le principal « document » auquel l'on doit faire appel en priorité pour reconstruire la pensée du Socrate historique. — L'article de T. Irwin s'efforce de démontrer que les chefs d'accusation retenus contre Socrate doivent être considérés pour eux-mêmes et qu'ils suffisent à motiver le procès intenté à Socrate, de sorte qu'il ne serait pas nécessaire de supposer, comme le font d'autres commentateurs, que ces chefs d'accusation ne sont en réalité qu'un paravent ou un prétexte destiné à masquer les véritables mobiles, de nature politique, du procès intenté à Socrate. Cette position, qui revient donc à contester le bien-fondé des attaques qui dépeignent Socrate sous

les traits d'un adversaire de la démocratie, est également celle que l'on trouve, dans ses grandes lignes, sous la plume de T.C. Brickhouse et N.D. Smith dans leur ouvrage récent sur Socrate (*The philosophy of Socrates*, Boulder (Co), Westview Press, 2000, p. 195-200). Or la position défendue par Irwin, et par tous ceux qui refusent la lecture politique du procès de Socrate, a le tort de ne pas prendre suffisamment en considération le témoignage de Xénophon (cf. *Mémoires*, I 2, 9-61), qui commet l'*imprudence*, d'un point de vue apologetique, de rapporter quelques-unes des accusations, à teneur politique, formulées par le sophiste Polycrate dans un pamphlet intitulé *Accusation de Socrate*. De plus, l'interprétation de Irwin semble bien fragile si l'on rappelle, comme le fait le grand historien Mogens Hansen dans une étude consacrée au procès de Socrate (*The trial of Sokrates - from the Athenian point of view*, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Historik-filosofiske Meddelelser 71, Copenhague, Munksgaard, 1995, 36 p.), que les accusations portées contre Socrate n'ont pas de fondement légal, ce qui justifie d'autant plus une lecture politique du procès. — Dans un article stimulant qu'il m'est impossible, pour des raisons d'espace, de discuter en profondeur, M. Burnyeat soutient que Socrate était réellement coupable, du point de vue de la religion et de la législation athénienne, de ne pas croire aux dieux de la cité. Socrate parvient peut-être à démontrer, contre Mélètos, qu'il croit aux dieux, mais il n'a pas pour autant fait la démonstration qu'il croit aux dieux de la cité. Hormis deux allusions furtives à Héra (24e) et à Thétis (28c), Socrate ne fait référence à aucun dieu de la cité et il invoque constamment « le dieu » (*bo theos*) qui lui enjoint de philosopher.

Pour le *Criton*, enfin, RK a choisi un échantillon des études les plus marquantes et les plus représentatives des questions que soulève ce dialogue : un article de T.C. Brickhouse & N.D. Smith (« Socrates and obedience to the law » [1984], p. 163-174), un chapitre de *Socrates and the state*, l'ouvrage très influent de R. Kraut (« *Dokimasia*, satisfaction, and agreement » [1984], p. 175-209), une étude de David Bostock (« The interpretation of Plato's *Crito* » [1990], p. 210-228) et une analyse de Verity Harte (« Conflicting values in Plato's *Crito* » [1999], p. 229-259). — Brickhouse & Smith s'efforcent de démontrer, contre l'avis de plusieurs commentateurs, qu'il n'y a pas de contradiction entre, d'une part, le passage du *Criton* (51b-c) où les Lois déclarent, par la voix de Socrate, qu'il faut toujours obéir aux lois, quoi qu'elles ordonnent, à moins que l'on ne parvienne à convaincre la cité de la nécessité de les modifier, et, d'autre part, le passage de l'*Apologie* (29c-d) où Socrate prévient les juges que dans l'hypothèse où ils seraient prêts à l'acquitter, mais à la condition qu'il cesse de philosopher, il n'hésitera pas à leur désobéir par obéissance au dieu, qui lui enjoint de philosopher. Cette étude de Brickhouse & Smith, qui est l'une des premières des nombreuses études

qu'ils ont consacrées au Socrate de Platon, a été par la suite intégrée à leur ouvrage sur l'*Apologie de Socrate (Socrates on trial)*, Oxford, O.U.P., 1989, p. 137-153). — Les textes de Kraut et de Bostock s'inscrivent dans le cadre du débat sur la dimension « autoritaire » (*authoritarian*), ou non, de la position développée dans le *Criton*. La lecture « autoritaire », qui remonte à G. Grote, consiste à soutenir que l'engagement à respecter les lois de la cité, y compris celles que l'on considère injustes, est confirmé par le choix de demeurer sur le territoire de la cité. L'exil volontaire est ainsi l'indice d'un désaccord avec les lois qui régissent la cité. La lecture autoritaire est contestée par Kraut, mais endossée par Bostock qui élève des objections aux arguments avancés par Kraut. — Enfin, l'étude de V. Harte vise à contester l'opinion, largement répandue, suivant laquelle la position des Lois correspond à celle de Socrate. En réalité, soutient Harte, les principes affirmés par les Lois sont en conflit avec ceux de Socrate. Or si les Lois n'incarnent pas la position de Socrate, il s'ensuit que nous ne connaissons pas les raisons pour lesquelles Socrate refuse de s'évader de la prison où il est détenu.

Le recueil est complété par de courtes notices bio-bibliographiques destinées à présenter l'« éditeur » (p. 261) et les auteurs (p. 263-264). Ces notices s'adressent probablement aux étudiants qui ne connaissent pas encore, ou alors bien imparfaitement, les auteurs de tout premier plan dont les études composent ce recueil. Quant au lecteur plus averti, qui a déjà une bonne connaissance de ces auteurs et de leurs travaux, il regrettera sans doute l'absence d'un *index locorum* et d'un *index nominum*, car de tels index auraient permis à ce recueil d'être non seulement, pour les étudiants, une excellente sélection des études qui comptent parmi les plus influentes, mais aussi, pour les chercheurs et les professeurs, un utile outil de travail. Mais ce n'est pas là une raison de bouder notre plaisir...

Louis-André Dorion

FRÈRE, Jean, *Ardeur et colère, Le thumos platonicien*, Éditions Kimé, Paris, 2004, Bibliogr. index. 213 p., ISBN 2-84174-342-x, et HOBBS, Angela, *Plato and the Hero, Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 280 p., Bibl. Index., ISBN : 0 521 41733 3.

Dans son ouvrage, J. Frère propose de rendre compte d'une notion méconnue dans la psychologie grecque, le « *thumos* », partie intermédiaire dans le cadre de la tripartition de l'âme au livre IV de la *République* de Platon, et qu'on traduit alternativement par « ardeur », « esprit » ou « colère ». Cet ouvrage a été néanmoins précédé d'une étude plus systématique menée par A. Hobbs sur l'*andreia*, le courage, dont le soutien psycho-physiologique est ce *thumos*

même L'ouvrage de J. Frère se présente davantage comme une introduction, et celui de A. Hobbs comme une étude ciblée sur une des fonctions principales du *thumos* : le siège éduicable du courage. Les deux ouvrages se confrontent donc à travers trois thèmes : la présence et la signification de l'héritage pré-philosophique sur le *thumos* ; l'interprétation de la tripartition de l'âme dans la *République*, qui pour la première fois introduit le terme « *thumos* » dans les dialogues ; et enfin la manière dont cette notion peut constituer une clef de lecture pour appréhender plus largement certaines problématiques dans les autres dialogues.

La résonance archaïque du terme « *thumos* » invite tout d'abord à se pencher sur l'héritage littéraire et philosophique de la notion dont Platon choisit de faire usage. Ainsi J. Frère choisit-il de faire précéder son étude des dialogues de Platon de deux parties, constituant la moitié de l'ouvrage, traitant respectivement de l'usage et de la signification psychologique du *thumos* chez Homère, Hésiode et Pindare, ainsi que chez les tragiques d'une part, et de ses emplois chez Héraclite, Parménide et Démocrite d'autre part. L'auteur aborde également l'influence hippocratique et pythagoricienne à l'occasion de l'analyse du *Timée* (p. 164-167). Poursuivant ses travaux précédents (notamment *Les Grecs et le désir de l'être*, Paris, Les Belles-Lettres, 1991), et dans le sillage de ceux de B. Snell (*La Découverte de l'esprit*) et de E. R. Dodds (*The Greek and the Irrational*), J. Frère retrace diachroniquement une histoire du terme « *thumos* », en précisant quelle place il occupe dans la psychologie et la physiologie, et même plus largement dans l'histoire des représentations du « moi ». J. Frère ne minore aucune des significations du *thumos*, qui peut tout aussi bien désigner l'ardeur guerrière, qui n'est pas dépourvue d'un sens de la justice (*nemesis*) et de l'honneur (*timè*), la colère envieuse, autre versant d'Eros chez Hésiode (p. 34-39), mais aussi la « passion » en général, dans *Médée* d'Éuripide par exemple (p. 76-84). L'histoire du terme *thumos* montre selon l'auteur qu'il se produit un divorce croissant entre un principe intellectuel (*nous*) et un principe émotif et affectif (*thumos*), bientôt réduit à une forme de passion à maîtriser ou à éduquer de manière à assister les efforts de la raison.

Toute autre est l'approche d'A. Hobbs concernant l'héritage à l'œuvre dans les dialogues de Platon : la tripartition de l'âme dans la *République* constitue un point de départ d'une psychologie « morale », et non un point d'aboutissement d'une histoire de la psychologie, comme le souligne le premier chapitre qui s'achève sur les lectures de Platon par Aristote, et ce qu'elle reconnaît comme de prolongements possibles de cette psychologie chez Nietzsche, Adler et Freud. L'héritage homérique n'en joue pas moins pour l'auteur un rôle essentiel, non seulement à travers les conceptions archaïques de la vertu qui guident sa lecture des dialogues socra-

tiques, mais aussi, plus concrètement, à travers la figure d'Achille dont le motif est constamment repris dans les dialogues, et dont le modèle est violemment critiqué dans la *République* (p. 190-219). Minorant ainsi une histoire diachronique et préférant l'utilisation de méthodes issues de l'anthropologie historique (A.W.H. Adkins), mais aussi des *cultural* et des *gender studies* dont l'usage surprend parfois, A.Hobbs choisit donc de lire l'héritage à travers les dialogues eux-mêmes. L'auteur dévoile ainsi la stratégie platonicienne de déconstruction et de réappropriation d'un système moral qu'elle nomme « éthique de l'épanouissement » (*ethics of flourishing*) dont elle explique les rouages au chapitre II (p. 50-75).

C'est d'abord en partant de la *République* que les deux auteurs révèlent les enjeux de l'introduction de la notion de *thumos* dans la psychologie. J.Frère, dans la seconde partie de son ouvrage (p. 109-140), analyse les différents textes où le terme « *thumos* » apparaît, mettant en perspective le livre IV de la *République* où la tripartition proprement dite a lieu. Le *thumos* est précisément la « partie » de l'âme qui interdit de séparer psychologie et politique. Selon J.Frère, Platon reconnaît un dualisme à l'intérieur de l'affectivité elle-même, ce qui permet de médiatiser la relation entre la partie rationnelle et la partie appétitive, notamment par cette « ardeur » (*prothumia*) dont le philosophe-roi fait preuve. De même, A.Hobbs analyse la relation *thumos-andreia* en partant de la *République*. Le *thumos* joue un rôle clef dans l'éducation puisqu'il est ce par quoi l'individu appréhende de manière non rationnelle des « modèles de vertus » (*role models*), les héros, et tend à les imiter. Le *thumos* est donc défini comme une force psychologique, capable de jugements d'évaluation, et naturellement porté à l'imitation d'une image idéale de soi (p. 175-198). Revenant sur la *République* au chapitre VIII, l'auteur propose l'interprétation selon laquelle Platon utilise le *thumos* comme un véhicule émotif et énergique de la vertu, tout en reconnaissant sa propension à excéder les limites de la raison. Les conclusions des deux auteurs sont sur ce point similaires : le *thumos* est une puissance assurément ambivalente ; il peut aussi bien verser dans l'excès que maintenir un ordre social et psychique en équilibre tendu. Sa versatilité explique aussi bien son efficacité dans les processus éducatifs au livre III de la *République* que sa dangerosité aux livres VIII et IX.

Néanmoins ces conclusions n'ont pas le même sens ni la même origine pour les deux auteurs. A. Hobbs choisit de lire la *République* en partant des dialogues antérieurs, comme si la *République* fournissait sinon une doctrine, du moins une solution temporaire aux problèmes soulevés par les dialogues précédents. Ainsi, c'est à travers l'enquête sur le courage dans le *Lachès* et dans le *Protagoras* (chapitres III et IV) que A. Hobbs note la nécessité de recourir à un élément psychologique qui ne soit pas exclusivement gnoséologique

et rationnel. Les figures de Calliclès et de Thrasymaque sont correctement interprétées non comme des figures d'incontinence mais plutôt comme des philotimes (chapitre V), ce qui justifie ainsi l'entreprise de la *République* où l'idée du Bien tolère d'être diffusée à travers la norme sociale et l'éducation. A. Hobbs annonce ainsi finement la nécessité anthropologique de recourir au *thumos* comme moyen afin de guider les individus au bien, tout en conservant parfois les mécanismes archaïques de l'éducation. J. Frère au contraire préfère une explication du recours au *thumos* par Platon qui relève davantage de l'histoire de la psychologie. Délaissant les dialogues antérieurs, J. Frère s'attache à examiner la cohérence doctrinale de la tripartition à travers le *Phèdre*, le *Timée* et les *Lois* : le *thumos* est bien un élément intermédiaire (*metaxu*) non seulement entre les deux autres parties de l'âme, mais aussi entre l'âme et le corps, entre la passion et l'énergie dynamique nécessaire à toute entreprise (*prothumia*).

Le mérite de l'explication de A. Hobbs est de rendre compte des enjeux réels de la tripartition, préférant à l'explication génétique à partir d'un héritage historique un examen problématique de la validité de la théorie de l'éducation platonicienne. Celui de Frère réside moins dans ses conclusions sur la *République* que dans un souci d'appréhender la tripartition comme « doctrine » dans la totalité des dialogues, ce qui permet sans doute d'étendre l'enquête sur le *thumos* non plus au seul domaine de l'anthropologie politique, mais aussi à celui de la psychologie de l'action. Les deux ouvrages sont en ce sens complémentaires : l'étude de J. Frère fournit une bonne introduction sur les enjeux psychologiques de l'introduction du *thumos* dans la *République*, que les analyses d'A. Hobbs éclairent en reconnaissant dans le problème de l'*andreia* et plus largement celui de la vertu une des raisons de ce rappel platonicien d'une notion homérique.

Olivier Renaut

Fattal, Michel (éditeur), *La Philosophie de Platon, tome 1*, Paris, L'Harmattan, coll. «L'ouverture philosophique», 2001, 416 p.

Ce recueil rassemble quatorze textes d'auteurs français et étrangers portant sur divers aspects de la philosophie de Platon. Les thématiques abordées sont très variées comme en témoignent les titres des sept parties de l'ouvrage : 1. Écriture, lecture et oralité : poésie et philosophie, 2. Art et imitation, 3. Du plaisir et de la science, 4. *Logos* et dialectique, 5. Philosophie et politique, 6. Théorie de la Forme et Idée du Bien, 7. Quels sont les principes herméneutiques d'une lecture historique et analytique de Platon? La plupart des contributions sont de grande qualité, mais les quatre textes suivants,

qui se démarquent par leur originalité, nous ont semblé plus particulièrement dignes d'attention : « Ulysse et le personnage du lecteur dans la *République* : réflexions sur l'importance du mythe d'Er pour la théorie de la *mimêsis* » de D. Bouvier, « Entendre le vrai et passer à côté de la vérité. La poétique implicite de Platon » de M. Erler, « Le règne philosophique » de M. Vegetti et « L'Idée du Bien en tant qu'*archè* dans la *République* de Platon » de Th. A. Szlezák.

Le titre du texte de M. Erler étant plutôt hermétique, précisons que cet article porte sur les risques qu'implique la transmission *orale* de la connaissance. En s'appuyant sur divers dialogues, l'A. montre de manière convaincante que Platon aurait cherché à remplacer « l'oralité akousmatique traditionnelle » par « l'oralité dialectique » (85). Signalons au passage que certaines erreurs se sont apparemment glissées dans la traduction française du texte de M. Erler. Ainsi, à la page 79, à propos de la Lettre VII, il est question de « l'examen dialectique des instruments du langage » qui aurait lieu en « gommant » le nom, la définition et l'image. Évidemment, au lieu de « en les gommant », il faudrait plutôt lire « en les *frottant* ». De même, à la p. 80, on lit, à propos de *Rép.* 435a : « ... l'image de l'« effacement » et de la « flamme » est également présente, en même temps que la conviction que c'est par cet « effacement » que la connaissance de la justice pourrait être établie et confirmée ». Ici encore il faudrait lire « frottement » et non « effacement ».

Portant également sur le thème de l'oralité, mais dans une perspective différente, le texte de Th. A. Szlezák cherche à montrer qu'« il n'y a pas d'opposition entre la théorie socratique du principe [c'est-à-dire l'analogie entre le Bien et le soleil de la *Rép.*] et la théorie des principes de la tradition indirecte » (357). Suivant l'A., ce que Socrate explique dans la *République* constituerait simplement une « version abrégée de la théorie orale des principes » (359). Quoi que l'on pense, par ailleurs, des thèses de l'École de Tübingen-Milan, on ne peut que se réjouir à l'idée qu'un nouveau texte de Th. A. Szlezák soit traduit en français. À l'exception de M.-D. Richard (qui est responsable de la présente traduction), les platoniciens francophones se sont, dans l'ensemble, montrés farouchement hostiles à l'interprétation dite « ésotériste » de Platon. Cependant, mis à part les efforts déployés par L. Brisson pour alimenter le débat (notamment par le biais du numéro des *Études philosophiques* qu'il a consacré à la question en janvier-mars 1998), il faut avouer que cette opposition est restée bien paresseuse. On rejette ce « nouveau paradigme » qui agace sans prendre la peine de le discuter. Il est permis d'espérer que les efforts déployés par M.-D. Richard pour rendre ces textes accessibles en français finiront par porter fruit.

Toujours sur la *République*, la thèse défendue par M. Vegetti dans son article sur la question du « règne philosophique » peut sembler audacieuse, mais elle s'appuie sur de solides arguments textuels et

a l'immense mérite d'affiner notre compréhension de l'œuvre. Suivant l'A., il conviendrait de distinguer nettement les *phylakes-archontes* des livres III-IV, les philosophes-rois des livres V-VI et les dialecticiens du livre VII. Il s'agirait là, en effet, de « trois profils bien distincts » puisque les philosophes-rois, apparus par quelque heureux hasard dans la cité actuelle, sont voués à disparaître après la constitution de la *kallipolis*, alors qu'*archontes* et dialecticiens seront « produits dans la cité future, après son instauration » (289).

Voici les titres des dix autres contributions (suivi d'une brève description lorsque nécessaire) : « Le fuseau et le peson. Note sur la colonne lumineuse de *République* 616b » de A. Villani, « La musique et l'imitation » de R. Muller, « Le plaisir platonique. De Démocrite à Platon » de J. Frère, « Vérité et fausseté de l'*onoma* et du *logos* dans le *Cratyle* de Platon » de M. Fattal [texte déjà publié dans N.L. Cordero (éd.), *Ontologie et dialogue*, Paris, Vrin, 2000, 17-35]. Dans « Platon et l'art austère de la distanciation », P. Rodrigo, en s'appuyant principalement sur les livres I, II, III et X de la *République*, insiste sur la « distanciation diégétique » et l'« artificialisme » propre à l'approche platonicienne de l'art, Platon s'opposant selon lui à l'« esthétique de l'illusion » (162) et exigeant, « face aux effets de réalité produits par la mimétique formelle, un surcroît d'artifice afin que l'œuvre se présente réellement pour ce qu'elle est » (163). Dans « Platon et la *section d'or* », J.-L. Pérelli s'appuie sur la « boutade mathématique » du *Politique* (266a-b), sur le *Résumé d'histoire de la géométrie* d'Euclide et sur le *Timée* pour suggérer que Platon aurait connu la *section d'or*, c'est-à-dire la proportion incommensurable qui apparaîtra au livre VI des *Éléments* d'Euclide. Dans « La dialectique des hypothèses contraires dans le *Parménide* de Platon », J.-B. Gourinat insiste sur la spécificité de la dialectique mise en œuvre dans le *Parménide*, qui ne correspondrait pas à la dialectique telle que Platon l'entendait, mais à une forme « d'antilogie *in utramque partem* » qui « en viendra, quelques vingt-trois ou vingt-quatre siècles plus tard, chez Kant, Hegel ou Marx, à être identifiée à la dialectique » (261). Dans « Platon et Karl Popper : l'idée de démocratie », J.-F. Mattéi, qui revient ici sur une question abondamment débattue, s'appuie sur l'importance que Platon accorde à « l'Égal comme principe ontologique et cosmologique » (305) pour remettre en cause le portrait anti-démocratique et anti-égalitaire que Popper en a tracé. À son avis, si, chez Platon, « le principe de l'Égal joue un rôle majeur dans l'ordre du monde, il ne saurait être absent de l'ordre de la cité » (306). Les arguments présentés semblent flous et bien peu convaincants (pour une critique rigoureuse des interprétations « actualisantes » qui présentent Platon comme un champion de la démocratie, on consultera avec profit l'analyse critique que L. Brisson a récemment consacrée au livre de C. Bobonich sur les *Lois* : « Ethics and politics in Plato's *Laws* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 28, 2005, 93-121). Dans « L'interpré-

tation antisthénienne de la notion platonicienne de "forme" (*eidōs, idea*) », N.L. Cordero, qui tente de comprendre la conception platonicienne de la Forme en se reportant aux critiques d'Antisthène, va jusqu'à suggérer que ce sont peut-être ces critiques qui ont incité Platon à modifier le statut des Formes entre le *Théétète*, le *Parménide* et le *Sophiste* (344).

Finalement, Y. Lafrance revient sur la question des diverses approches herméneutiques possibles des dialogues de Platon dans « Lecture historique ou lecture analytique de Platon ? », thème auquel il a déjà consacré de nombreux textes. Même s'il est vrai, comme la bien montré Pierre Hadot, que certaines erreurs d'interprétation ont pu s'avérer fécondes dans l'histoire de la philosophie, on ne peut qu'adhérer, dans un premier temps, à la critique qu'Y. Lafrance adresse aux approches philosophiques qui, « sur un mode majeur ou mineur », s'approprient les textes anciens sans chercher à les comprendre dans leur spécificité (401). Dénonçant aussi bien l'approche anachronique qu'adoptent certains interprètes analytiques que celle de ces grands philosophes qui, comme Plotin, ont voulu s'approprier les textes sous un mode philosophique (401), l'A. vante les mérites d'une lecture philologico-historique reposant sur une forme de « désappropriation » (402). Cependant, les limites d'un tel idéal d'objectivité historique apparaissent clairement lorsque l'A. cède lui-même à l'anachronisme en décrivant les Formes intelligibles à l'aide d'un vocabulaire kantien. Est-il légitime, en effet, de décrire – sans plus d'explication –, les Formes platoniciennes comme des Formes « transcendantales » (402-3) ? En vérité, il est à craindre, comme l'a bien montré H.-G. Gadamer, que le mythe de l'objectivité historique totale, loin de contribuer à accroître la « désappropriation » dont Y. Lafrance se fait, à juste titre, le défenseur, ne contribue en fait qu'à relâcher notre vigilance herméneutique face à ces préjugés modernes qui orientent inévitablement notre compréhension des textes anciens.

Signalons, en terminant, la piètre qualité d'impression de ce livre qui en rend la lecture pénible.

Annie Larivée

Gaiser, Konrad, *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Thomas Alexander Szlezák unter Mitwirkung von Karl-Heinz Stanzel. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004, 918 p.

Les travaux de K.G. ont nettement contribué, de façon directe ou indirecte, à une révolution dans le champ de la recherche platonicienne dans la seconde moitié du siècle passé. Ses études sur la "doctrine non écrite" de Platon étaient liées à une compréhension de l'art littéraire du philosophe qui a eu une influence au-delà des

limites de l'école de Tübingen et de Milan. L'importance qu'a acquise la question de la forme du dialogue dans les recherches actuelles est peut-être la conséquence directe de l'œuvre de K. G.

Dix-sept ans après sa mort, son successeur à la chaire de philologie grecque de l'Université de Tübingen a entrepris de publier quelques-uns de ses travaux. Le volume, divisé en neuf parties, est ordonné selon un critère thématique, et chaque partie inclut des travaux d'importance bien différente. L'absence d'ordre chronologique, au niveau de l'ensemble ainsi que dans la majorité des sections, indique que l'esquisse de la personnalité intellectuelle de K. G. ne figurait pas parmi les objectifs des éditeurs. La première partie, 'Zur Hermeneutik der platonischen Dialoge' s'ouvre sur ce qui semble être la version allemande des conférences données par K. G. à l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici et publiées sous le titre *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*. Les éditeurs n'ont pas estimé nécessaire d'expliquer au lecteur le rapport entre les deux textes. Voilà qui est vraiment regrettable, car ce petit livre est peut-être la contribution la plus importante de K. G. à la compréhension de la forme des dialogues, son apport le plus original. Deux contributions bien différentes suivent, dont le rapport avec la première est bien lâche : l'introduction de K. G. à la réimpression du livre de Stenzel, *Platon der Erzieher* (1961), et son introduction à la collection de travaux qu'il a publiée sous le titre *Das Platon-Bild*. Le premier essai est un bon exemple de ce qu'on doit attendre de l'éditeur des travaux d'un autre érudit. La deuxième partie, qui inclut diverses interprétations sur la métaphysique platonicienne, réunit également des travaux assez divers, qui vont des observations non publiées sur la théorie des idées (1982) jusqu'au dernier article sur la théorie non écrite de Platon, 'Platons esoterische Lehre' (1988). On est un peu étonné de trouver dans cette section un article publié en 1984 sur la critique contemporaine de la philosophie politique de Platon, où les failles philosophiques de K. G. sont bien visibles. La section se poursuit avec des articles qui ont aussi des rapports divers avec le titre de la section. Une hypothèse sur l'origine platonicienne de la notion idéaliste de nature est suivie par une étude sur le rôle des sciences mathématiques dans la métaphysique platonicienne ('Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften'). La section s'achève avec une contribution sur le sens actuel de la dialectique platonicienne et un travail philologique sur la tradition indirecte des doctrines non écrites ('Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung'). Une spéculation sur la conférence platonicienne sur le bien, et un exposé de l'hypothèse tubingeoise sur la théorie des principes de Platon achèvent la première partie.

La deuxième section, consacrée aux interprétations des écrits platoniciens, est ordonnée selon une chronologie peu cohérente.

Elle commence avec une production tardive de K.G. : la version posthume d'une introduction au *Ion* pour une traduction italienne du dialogue, qui est suivie par un des travaux les plus méritoires de K.G., son exégèse du *Ménon* (1964). Viennent ensuite deux articles sur la *République* : le premier sur la réception de l'allégorie de la caverne, écrit plus de vingt ans après, puis une interprétation du difficile passage du discours des Muses, au commencement du livre VIII (1974). La contribution sur la théorie platonicienne des couleurs dans le *Timée* (1965) et son dernier article (1989) sur la conclusion du *Phèdre* permettent de mesurer l'acribie interprétative de G. à deux époques bien différentes de sa vie. Deux comptes rendus, l'un du livre de R. Weil, *L'archéologie de Platon* (1961) et l'autre du *Beitrag zur Interpretation von Platons Nomoi* de H. Görgemanns (1960) ferment cette section.

La quatrième section, qui réunit des travaux sur la biographie et la doxographie platoniciennes, contient quatre articles, cette fois ordonnés de façon chronologique. Le premier analyse la version de la doctrine platonicienne d'Alkimos que conserve Diogène Laërce (III 9-17), pour arriver à la conclusion qu'il utilise des matériaux qui proviennent de l'Académie et non seulement les dialogues. Plus spéculatif, un article publié en 1979 cherche à identifier le Platon mentionné par Aristote en *Rhet.* I 15, 1376a7-11 avec le philosophe, contre l'opinion la plus courante. La contribution suivante, consacrée à la lettre 13 de Platon, propose de considérer Aristophane de Byzance comme le philologue qui l'a incorporée au corpus platonicien. Le dernier article est un des travaux préparatoires à l'édition de sa grande œuvre, *Philodems Akademika. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1988. Gaiser y étudie la version de la libération de Platon par l'athénien Annichèris, contenue dans le papyrus Herculanensis 1021 de Philodème.

La section cinquième contient des travaux relatifs à d'autres aspects de la philosophie ancienne (Aischines, Aristoteles, Kleantes). S'y distinguent l'article 'Das zweifache Telos bei Aristoteles' publié en 1969, où K. G. trouve, déjà préfigurées dans le *De philosophia* aristotélicien, la doctrine de la cause finale présente dans les traités conservés, en particulier dans le livre XII de la *Métaphysique*. Quatre travaux de G. sur différents aspects de la culture grecque ont été choisis pour illustrer ses recherches au-delà de la philosophie ancienne. *Das Staatsmodell des Thukydides*, un petit livre apparu dans 1975, qui propose une analyse très fine de l'építaphe de Périclès afin de réfuter l'interprétation de H. Flashar, est la contribution la plus notable de cette section. La section finale consiste dans le discours prononcé par K.G. à l'occasion de son élection à la Heidelberg-Akademie der Wissenschaften, ainsi que son építaphe pour W. Schadewaldt. Une bibliographie de K. G. et un index locorum fer-

ment le volume. Ce volume présente une sélection d'articles d'un des philologues allemands les plus importants de la seconde moitié du XXème siècle. Pourtant, le lecteur regrette l'absence de ses contributions sur la pensée historique de Platon, en particulier *Platon und die Geschichte* (Stuttgart 1963), ainsi que celle d'une introduction sur sa vie et sa méthodologie.

Francisco L. Lisi

Paul Natorp, *Plato's Theory of Ideas, An introduction to Idealism*, edited with an introduction by Vasilis Politis, translation by Vasilis Politis and John Connolly, postscript by André Laks, Sankt Augustin, 2004, 483 p.

Quelle est la signification, pour les études platoniciennes, de la réédition en langue anglaise, un siècle après, du livre de Natorp, *Platos Ideenlehre* (1903) ? Deux raisons pourraient motiver un certain scepticisme. D'une part, le regret qu'en ce début de XXIème siècle, la lecture directe en allemand ait, même chez les spécialistes de philosophie antique, perdu de son évidence – or ce fait constitue plus qu'un problème linguistique : cela signifie qu'un continent d'études remarquables en philosophie ancienne, notamment au tournant du XXème siècle et dans sa première moitié, de Julius Stenzel à Jürgen Mau, pour ne citer que quelques noms parmi les auteurs les plus stimulants, a cessé d'exercer une influence formatrice sur les études anciennes. Mais une fois ce regret exprimé, il ne reste qu'une chose à faire : traduire, autant que possible. C'est donc là une première raison de saluer l'entreprise de Vasilis Politis et John Connolly. D'autre part, on pourrait douter – toujours en considérant le seul intérêt des études platoniciennes – de l'opportunité de publier à nouveau un ouvrage qui, tôt frappé par l'accusation de kantisme, voire de subjectivisme, a souvent été perçu comme trop engagé dans ses hypothèses philosophiques contemporaines pour durer comme commentaire platonicien ; si Léon Robin conseillait encore la lecture du livre en 1935, non sans avertir le lecteur (« à lire, quoique l'orientation en soit kantienne à l'excès », *Platon*, p. 251), il semble que les références à l'ouvrage se soient faites de plus en plus rares dans la suite du siècle. Le retour du livre, aujourd'hui, s'il est plus pacifique, risque alors de ressembler à un ultime hommage en guise d'enterrement définitif – une telle pacification, pour un livre reçu à sa sortie par la polémique, pouvant indiquer qu'il n'est plus tout à fait pris au sérieux comme un véritable travail d'études platoniciennes et que son intérêt est désormais reconnu dans d'autres champs, eux aussi honorables, mais simplement différents : l'histoire de la philosophie contemporaine (L'École de Marbourg) ou l'historiographie de l'histoire de la philosophie ancienne, ou le croisement des deux. Un

livre ainsi perçu fournira peut-être aux antiquisants désireux de développer des centres d'intérêts plus contemporains l'occasion d'une tête de pont au seuil du XXème siècle. Tout cela est très intéressant, mais ce n'est pas la raison pour laquelle nous entendons véritablement saluer l'entreprise de Vasilis Politis. Nous pensons qu'il s'agit d'un grand livre *sur* Platon : nous souhaiterions qu'il soit encore lu comme tel et que son retour soit à cet égard aussi peu pacifique que sa première parution.

Le travail de présentation des thèses de Natorp ainsi que celui de contextualisation du travail de celui-ci au sein de l'école de Marbourg sont respectivement accomplis par l'introduction de Vasilis Politis et la postface d'André Laks (toutes deux en langue anglaise). Natorp, qui a étudié la philologie classique sous Hermann Usener à Bonn et cite souvent Schleiermacher (au point que souvent, le livre de Natorp semblent constituer un dialogue permanent avec ce dernier : Natorp trouve beaucoup de justesse à Schleiermacher, mais tient à montrer comment il le comprend mieux encore qu'il s'est compris lui-même) propose avant tout de se soumettre à l'épreuve d'une lecture minutieuse des dialogues. Il s'agit de juger cet ouvrage à l'aune de la tâche traditionnelle qu'il s'assigne, à savoir de proposer une interprétation d'ensemble des dialogues platoniciens. Dans cette perspective, Natorp propose une radicalisation de la méthode de Schleiermacher : partant d'un petit groupe de dialogues et des hypothèses qui y sont posées, il s'agit de montrer que toute l'oeuvre est l'explicitation des éléments contenus dans cette origine. L'ordre chronologique est ainsi soumis au principe logique de l'absence de présupposition : un élément significatif non justifié dans un dialogue donné implique l'antériorité d'un dialogue qui le justifie, ainsi la manière dont s'affirme dans le *Phédon*, sans justification suffisante aux yeux de l'auteur, la différence entre connaissance par les sens et connaissance par l'esprit, milite alors en faveur de l'antériorité du *Théétète* et du *Cratyle*, lesquels, épuisant le sensible au feu de l'héréditéisme, justifient l'appel à une autre source de connaissance. Les dialogues se regroupent par vagues, qui creusent plus avant le même sol et prolongent le mouvement les unes des autres, mettant ainsi à jour les fondements de ce qui était déjà donné. Deux grandes phases peuvent être décrites.

Deux séries de dialogues tout d'abord, l'une éthique, l'autre épistémologique, comme regard vers la *République*, qui en manifeste l'unité rétrospective. D'un côté, la séquence *Apologie-Criton-Protagoras-Lachès-Charmide-Ménon* creuse le sillon d'une contradiction de plus en plus accusée entre deux thèses simultanément défendues : la vertu est une science ; la vertu ne peut être enseignée. La crise ne peut se résoudre que par l'appel à la réminiscence : la vertu est une science qui ne s'apprend pas (de l'extérieur) mais que l'âme doit retrouver en elle-même à partir d'elle-même. Le *Gorgias*, terme de

cette série, accomplit un geste décisif : manifester que la légalité de la pensée, l'ordre qui lui est propre, est aussi l'ordre de l'être. Ces pages de Natorp (p. 89-92) sur le *Gorgias* sont d'une importance fondatrice : le passage du *Gorgias* (503d-504d), où l'objet de la pensée fabricante apparaît comme « ordre » (*eidos, kosmos, taxis*) qui s'inscrit dans les choses mêmes, prendra une place majeure chez ceux qui cherchent l'unité entre les dialogues dits socratiques et l'édifice de la *République*, ainsi Stenzel (voyez le chapitre deuxième des *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, Aretè und Diairesis*, Breslau, 1917) ou chez Krämer (*Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, Carl Winter, 1957, voir p. 67, n. 59 ou encore p. 120, n. 174 ; Krämer a du reste l'injustice de gratifier Stenzel d'avoir, notamment par son interprétation de ce passage, libéré l'interprétation des premiers dialogues de la « mécompréhension néo-kantienne », voulant dire par là qu'il a révélé en eux une dimension ontologique et pas seulement logique, résultat qui, pourtant, était précisément l'objectif du néo-kantien de Marbourg). Si une première série creuse donc au sein des problèmes éthiques le sol qui mène à la légalité du penser et à celle des choses mêmes, le bien étant apparu dans le *Gorgias* comme l'ordre interne aux choses (p. 89), une deuxième série *Théétète-Euthydème-Cratyle-Phédon-Banquet* fait inversement apparaître la Forme comme l'objet que l'âme se donne à elle-même. La *République* peut dès lors se tenir à l'intersection de ces deux lignes, au lieu où Platon est en mesure d'exhiber le fondement commun du théorique et de l'éthique, qu'il trouve dans les Formes entendues comme « lois ». Que Natorp fasse ici un abondant usage d'un concept kantien particulièrement sollicité par H. Cohen (*Gesetz*), et précisément mise en oeuvre par ce dernier pour penser l'unité de la théorie et de la pratique, n'est pas en soi un problème : cela marque simplement le fait qu'une école philosophique moderne, en l'occurrence celle de Marbourg, en est venue par Natorp, tout en poursuivant certes ses propres intérêts, à néanmoins reconnaître, non sans raison, que Platon avait avant elle posé l'un de ses problèmes fondamentaux, à savoir celui de l'unité de la science et de l'éthique.

Le *Parménide* est un nouveau départ. C'est d'abord sa propre interprétation du *Parménide* que Natorp présente comme un tel renouveau, le dialogue ayant été selon lui parfaitement mécompris, malgré Leibniz, jusqu'à Schleiermacher, qui a commencé à soulever le voile, imité en cela par Zeller, Stallbaum et Fischer. Natorp s'inscrit dans cette lignée, affirmant parvenir seul à une vue générale de l'ensemble. Le *Parménide* présenterait une labyrinthe destiné par Platon à confondre une tendance interprétative de sa propre doctrine en train de s'affirmer dans l'Académie et prenant exactement le visage qu'Aristote devait lui donner. Par ruse, Platon fait de Socrate, l'inter-

locuteur que son public était habitué à considérer comme celui qui portent les opinions de Platon, le vecteur de cette conception erronée – remettant aux Eléates, précurseurs de la doctrine des Formes, le soin de détruire cette tendance, en conformité avec l'enseignement du *Pbédon* et de la *République*. Toute la première partie du *Paménide* doit donc être lue comme la réfutation d'une version erronée de la doctrine des Formes soutenue par le jeune Socrate, consistant dans la duplication de tous les objets de l'opinion dans un monde intelligible et dans la réification corrélatrice des Formes. Après avoir marqué cette impasse, dans le « prélude » constitué par la première partie, Platon ouvre le champ de l'expérience et montre comment en effet celui-ci devait s'ouvrir à la « méthode des Idées » (p. 240). Natorp enchaîne et conclut dès lors naturellement sur un dernier chapitre de critique de la mésinterprétation aristotélicienne de l'idéalisme platonicien.

Si Natorp peut à nouveau être notre contemporain, c'est parce que sa façon d'accomplir l'exercice traditionnel de lecture des dialogues interroge les cadres dans lesquels nous avons depuis pris l'habitude de lire Platon ; il allie en particulier trois éléments que nous ne sommes pas habitués à voir unis par les mêmes types d'interprétations : une lecture anti-métaphysique de la théorie des Formes, une vision unitariste originale qui fait de la pratique socratique du dialogue le noyau du développement de toute la philosophie platonicienne, ainsi qu'un recours parfois audacieux, en vue de l'interprétation, à la forme littéraire du dialogue, comme le montre sa lecture du *Parménide*. Francesco Fronterotta (« L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son 'héritage' philosophique », *Revue philosophique de Louvain*, 98, 2000/2, p. 318-340) a montré combien Natorp pouvait être considéré comme le précurseur des courants d'interprétation anti-métaphysiques de la théorie des Formes intelligibles qui ont jalonné le XX^{ème} siècle, en particulier dans le domaine anglo-saxon, avec notamment G. Ryle et G. Vlastos. Ce point de vue cohabite néanmoins chez Natorp avec ce qu'on pourrait appeler un unitarisme « involutif », progressant pas à pas dans la mise à jour des fondements de sa position initiale ; plus encore, c'est parce que son point de vue anti-métaphysique l'amène à toujours penser les Formes comme méthode et comme légalité de l'activité de pensée que Natorp peut à ce point décrire le développement de l'idéalisme platonicien comme l'explicitation même du mode de philosopher socratique, par questions et par réponses. Or une telle « socratisation » tend plutôt de nos jours à détourner Platon de l'ambition de connaître positivement l'ensemble de la réalité, le cosmos comme la Cité. L'idéalisme de Natorp est plus généreux : nourri à la source d'une unité de l'ordre de la pensée et de l'être, unité qui rend caduque toutes les accusations de subjectivisme portée contre lui, il offre une lecture de Platon dans laquelle, patient

ment, dialogue après dialogue, question après question, cette curieuse pratique que Socrate menait du gymnase aux rives de l'I-lissos, du Pyrée à l'Agora, en vient à prendre les dimensions de l'univers.

Arnaud Macé

T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy. A study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2004, 217 p.

L'auteur définit l'orientation qu'il a donnée à son livre dans une introduction intitulée : "Plato's tales of teleology". Le *Timée* doit être interprété comme une anticipation de la philosophie de la nature développée par Aristote. Malheureusement, Platon en reste à la cause finale, négligeant de ce fait les autres causes: formelle, matérielle et efficiente. Voilà pourquoi il faut le considérer non comme un philosophe de la nature (*phusikos*), mais comme un penseur qui s'intéresse avant tout à la mythologie et à métaphysique, à ce qui se trouve au-delà de la nature donc. Telle est l'interprétation su *Timée* qui domine en Angleterre et aux Etats-Unis. Elle a été représentée récemment par Andrew Gregory (*Plato's philosophy of science*, London, Duckworth 2000) et elle tire son origine prochaine d'articles célèbres écrits par G.E.R Lloyd ("Plato as a natural scientist", *Journal of Hellenic Studies* 88, 1968, p. 78-92 ; "Plato on mathematics and nature, myth and science", in *Method and problems in Greek science*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991, p. 335-351).

Interpréter le *Timée* en ces termes constitue un anachronisme et implique une position réductiviste. Alors que la question de la cause finale, de la fin (*telos*) est explicitement posée chez Aristote, elle reste implicite chez Platon. Certes, Platon parle bien de la bonté du démiurge et de la beauté de sa production (*Timée* 29e-30a) ; c'est d'ailleurs parce que le démiurge est bon et que son œuvre est belle que notre monde ne sera pas détruit, même s'il est naturellement destiné à l'être, parce que sensible. De surcroît, Platon, insiste sur le fait que les choix arrêtés par le démiurge le sont en vue du bien ou du meilleur (voir la bouche, en *Timée* 75e), ou parce qu'il sont orientés par un but d'efficacité (voir les paupières en *Timée* 45 d). Mais c'est parce qu'il est un dieu que le démiurge est bon (voir *République* II 379b) ; et si sa production est belle, c'est qu'elle est une image de l'intelligible. Le démiurge décide de mettre en ordre le monde à l'aide des mathématiques, parce que des mathématiques, qui sont la trace de l'intelligible dans le sensible, résulteront cette régularité et cette symétrie qui donneront au monde le plus de beauté possible (compte tenu de la résistance opposée par la nécessité) et non parce qu'il avait en vue une cause finale aristotélicienne. Interpréter le *Timée* du point de vue téléologique, c'est passer à

côté de ce qui distingue la cosmologie platonicienne, à savoir le recours aux mathématiques. Et surtout, c'est lire Platon à partir d'Aristote, en s'interdisant de retrouver dans le *Timée* de larges pans des spéculations proposés par ces *physikoi* que tient à réfuter Aristote.

L'orientation téléologique se manifeste dans le titre des chapitres : « Teleology and craftsmanship » (4) ainsi que « Necessity and teleology » (5). On retrouve la même lecture aristotélicienne dans le chapitre 6, intitulé « Space and motion ». Comme j'ai tenté de le montrer dans un chapitre de mes *Lectures de Platon*, la notion de *khora* chez Platon et celle de *hule* chez Aristote répondent à deux questions différentes : chez Platon, il s'agit d'expliquer en quoi cette image qu'est une chose sensible est différente de son modèle intelligible, tandis que la notion de *hule* chez Aristote est indispensable pour rendre compte de la possibilité du mouvement. Or dans la *Physique* (IV 2), Aristote traite de la *khora* comme s'il s'agissait de la *hule*. D'où sa conclusion, la *khora* c'est l'espace et son champ d'application est la mathématique, non la physique. J'ai tenté de montrer à plusieurs occasions et notamment dans "How and why do the building blocks of the universe change constantly in Plato's *Timaeus* (51a-61c) ?" (in: *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, a cura di Carlo Natali e Stefano Maso, Amsterdam, Hakkert, 2003, p. 189-204), que la *khora* présentait un aspect constitutif qui en faisait une notion physique. On peut être en désaccord avec cette explication qui fait intervenir mythe et métaphore, mais on ne peut l'ignorer. On retrouve encore cette idée de téléologie dans les chapitres 7, « Body, soul, and tripartition » et 8, « Perception and cosmology », qui tentent d'expliquer en quel sens se présente la tripartition de l'âme dans le *Timée* et de quelle façon fonctionne la perception (ce que j'ai tenté de faire dans "Plato's theory of sense perception in the *Timaeus*. How it works and what it means", (in : *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 13, J. J. Cleary and G. M. Gurtler (edd.), Leiden (Brill) 1999, 147-176) ; mais on ne trouve rien sur la question de savoir comment la fin (*télos*) de l'individu doit s'accorder avec celle du monde. Il n'est donc pas surprenant de constater que c'est aussi en fonction de la téléologie que sont justifiés dans le chapitre 2: le mythe de l'Atlantide et dans le chapitre 3: le récit de la genèse du monde sensible dans le *Timée*. La seule idée vraiment originale se retrouve dans le premier chapitre, « What is the *Timaeus-Critias*? », où l'auteur explique que le *Timée* montre que la cupidité (*pleonexia*) n'est pas attribuable à la nature (*kata phusin*), comme on pourrait le penser en lisant le *Critias*, et cela parce que le monde obéit à une orientation téléologique. On pourrait cependant taxer cette interprétation d'"allégorique" et se demander si dans la trilogie *Timée*, *Critias* (qui reste inachevé) et *Hémocrate* (qui ne fut jamais écrit, semble-t-il) Platon ne voulait pas renouer avec le projet de ceux qu'Aristote appelait les *physikoi* : donner une explication de l'origine du monde, de l'homme et de la cité.

La question soulevée par ce livre est simple. On peut interpréter le *Timée* en le lisant à travers les yeux d'Aristote et en estimant que la question de la téléologie est déterminante. Mais il faut être conscient de l'anachronisme et du réductionnisme que cela représente. Pourquoi ne pas considérer le *Timée* comme s'intégrant dans la lignée des traités *peri phuseos* que critique longuement Aristote? Pourquoi ne jamais se demander si Platon et Aristote répondent ou non aux mêmes questions sur le plan du monde sensible? Pourquoi par suite systématiquement négliger les mathématiques qui jouent un rôle si important dans le *Timée*? Ce livre n'apporte rien de nouveau sur le *Timée*. Il se borne à expliciter de façon simple et claire une position dont le meilleur défenseur est G.E.R. Lloyd, et que tous ceux qui s'occupent du *Timée*, notamment à Oxford et à Cambridge (ils sont souvent remerciés dans ce livre), défendent avec plus ou moins de talent. Ce livre n'est pas un livre sur le *Timée*, c'est un livre sur l'interprétation du *Timée* entre 1960 et 2000 au pays d'Oxbri d'ge. On comprend dès lors qu'il ne comporte aucune discussion d'ouvrages non publiés en anglais, et qu'il ne tienne aucun compte de travaux rédigés en anglais, mais se situant à l'extérieur de cette problématique.

Luc Brisson

ROUX, Sylvain, *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*. Tradition de la pensée classique, Paris, Vrin, 2004, 382 p.

Sylvain Roux publie une étude sur la quête du ou des principes chez Platon, Aristote et Plotin. Un mot décrit bien cet ouvrage : l'acribie. L'auteur s'impose une rigueur et une économie qui ne faiblissent pas d'un chapitre à l'autre. Ce sont des qualités d'autant plus importantes quand le sujet à l'examen promet de vastes difficultés. Roux s'en tient à son programme, a les idées claires et sait exprimer ses opinions sans ambiguïté. Le livre se divise en trois parties d'égale longueur, qui abordent successivement Platon, Aristote et Plotin.

La section sur Platon étudie le *Phèdre*, le *Timée* et la *République*. Le *Phèdre* emploie la notion de principe dans sa démonstration de l'immortalité de l'âme, où Platon soutient qu'un principe est inengendré et incorruptible (245c10-d7). L'analyse de ce passage et de ses implications dresse, selon Roux, le cadre de toute recherche sur le principe : le principe appartient à un autre ordre de réalité, distinct du sensible, qui transcende la génération et sur lequel repose le devenir. Mais le *Phèdre* subordonne le principe à une recherche sur l'âme, au lieu de l'ériger en projet philosophique par soi. Quant au *Timée*, les platoniciens postérieurs veulent y voir une quête des pri-

cipes, mais ce dialogue ne s'intéresse pas en réalité aux principes de l'univers (48c et 53d), puisque le discours physique ne convient pas à une discussion sur les principes. La *République*, selon les interprétations, fait du Bien soit un principe ontologique, soit un principe épistémologique. Le Bien a-t-il pour seul but de rendre les formes connaissables ou leur donne-t-il l'être ? Roux estime que le Bien n'a de fonction épistémologique que dans la mesure où le Bien a une fonction ontologique. Mais cette dernière fonction n'autorise pas à penser le Bien comme un principe, car la participation ne suffit pas à expliquer en quoi le Bien fonde les idées, puisqu'elle se borne à décrire un état de fait, sans instituer le Bien comme une cause. Platon prive en outre le Bien d'une véritable transcendance, ajoute Roux, car le Bien n'est pas réellement au-delà de l'essence. Au terme de cette section, l'auteur conclut que Platon n'a pas de système cohérent de recherche d'un principe, mais qu'il utilise cette notion à des fins particulières.

Aristote nourrit en revanche un projet « archéologique », puisqu'il fait des sciences une recherche des causes et des principes. Roux étudie le premier chapitre du livre *delta* de la *Métaphysique*, ainsi que le livre *lambda* du même traité. Il estime que le livre *delta* ne définit pas la notion de principe en elle-même, se contentant d'énumérer les types de principe. Le livre *lambda* présente un plus grand intérêt : non seulement décrit-il la nature du premier moteur, mais il rend manifeste que la philosophie première n'épuise pas la recherche des principes, car il existe d'autres substances en dehors de la substance première et immobile. Le dieu aristotélicien est pour l'univers une cause motrice et finale, car il meut les choses en tant qu'il est objet de leur désir. La doctrine du premier moteur prête toutefois le flanc à une difficulté déjà décelée par Théophraste : comment les choses peuvent-elles toutes avoir un désir du dieu ? Si le désir suppose à la fois l'âme, une représentation et la rationalité, seuls les hommes et les dieux éprouvent un tel désir. Il semble difficile d'accorder un désir aux corps inanimés, par exemples aux éléments, ou de réduire ce désir à une tendance. Roux conclut que le dieu aristotélicien est si transcendant que le lien qui l'unit aux autres êtres devient problématique. N'étant pour les autres qu'une cause finale, le dieu dépend du désir que les choses ont de lui.

Plotin préserve pour sa part la solution d'Aristote tout en la dépassant. Il la préserve au sens où le dieu reste la fin à laquelle toutes choses aspirent. Mais Plotin s'efforce de montrer, ce qu'Aristote ne fait pas, pourquoi les choses ont en elles le désir du principe. En plus d'être cause finale, le premier est aussi cause efficiente de ce qui vient après lui. Grâce à sa doctrine de la procession-conversion, Plotin explique que chaque chose possède en elle une trace de l'Un. Cette trace fait en sorte que l'engendré se retourne de lui-même vers son père, obéissant à un désir naturel. Ainsi l'Intellect, qui vient

en second (n'en déplaise à Aristote), doit se retourner vers son générateur afin de devenir déterminé. La doctrine plotinienne n'est toutefois pas exempte de difficultés, car elle peine à concilier la transcendance du principe avec son omniprésence. Car l'Un est à la fois en toutes choses, mais n'appartient à aucune. Cette transcendance dans l'omniprésence, impossible à justifier par le discours, serait-elle mieux véhiculée par des images, comme celles du cerce, de la source, de la plante et de l'enveloppement ? Non, répond Roux. Ces images rendent malgré elles le dieu immanent et en font un être, alors qu'il doit trôner au-delà de l'être. Plotin ne parvient jamais à concilier la transcendance de l'Un avec son omniprésence.

Roux constate donc que la notion de principe implique deux exigences opposées : celle d'élever le principe au-delà des choses dont il est principe, et celle de rattacher ce principe à ses produits, s'il veut en être le principe. Le volume se termine sur un index des noms propres et un index des passages cités, auxquels s'ajoute une table des occurrences du terme *arkhè* chez Platon, Aristote et Plotin.

Richard Dufour

Tradition platonicienne : éditions, traditions et littérature secondaire

Plotin, Traité 53 (I, 1), traduction, introduction, notes et commentaire par Gwenaëlle Aubry, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, 396 p.

La traduction que propose Gwenaëlle Aubry du premier traité de l'édition porphyrienne des *Ennéades* (« Qu'est-ce que l'animal ? Qu'est-ce que l'homme ? ») fait incontestablement honneur à la collection dirigée par P. Hadot, ainsi qu'au traité de Plotin. L'auteur, qui travaille sur ce traité depuis longtemps, en donne une lecture tout aussi « acribique » que synoptique. Le commentaire est attentif aux détails du texte et n'élude aucune difficulté du traité 53, qui est ici saisi dans sa singularité. Mais il s'attache aussi à dégager les articulations de son argumentation et de ses différents moments, ainsi qu'à en restituer la progression et l'unité globales.

Grâce, en outre, à une grande « vigueur » philosophique, G. Aubry révèle de manière très convaincante la richesse et l'intérêt remarquables de ce traité. Elle montre, notamment, que sur plusieurs questions délicates, le traité 53 produit des réponses précises et nettes, qui en font un exposé essentiel et particulièrement abouti de la psychologie plotinienne.

Ainsi, Plotin commence par se demander comment le phénomène de la passion pourrait se concilier avec l'impassibilité de l'âme,

ce qui le conduit à s'interroger sur la nature des rapports de l'âme et du corps. G. Aubry montre qu'il adopte ici une solution qui se démarque à la fois de l'instrumentalisme de l'*Alcibiade* et de l'immanentisme, stoïcien ou aristotélicien (p. 150). Sans choisir entre la séparation et l'union, Plotin fait paradoxalement du caractère absolu de la séparation, la condition même de l'union. C'est ici la notion de « puissance émanée » qui permet de penser conjointement l'impassibilité de l'âme supérieure, l'animation du corps et les passions qui affectent le vivant. Or, c'est précisément parce que l'âme supérieure demeure séparée que peut procéder d'elle ce « reflet » - l'âme inférieure -, qui anime le corps tout entier.

La seule réserve que suscite sur ce plan les analyses de l'auteur concerne l'identification du problème ici abordé par Plotin avec celui de la « communication des substances » (p. 211), tel qu'il sera posé au xvii^e s. On pourrait objecter en effet que la solution de Plotin ne réglerait en rien ce problème puisque l'âme émanée est elle aussi une âme et qu'on ne voit pas plus que pour l'âme séparée comment elle peut interagir avec le corps. Mais Plotin, en fait, ne se pose pas du tout, comme le fera Descartes, la question de savoir comment quelque chose d'immatériel peut agir sur un corps et par exemple mouvoir ses membres. Si le problème de l'interaction de deux substances hétérogènes a pu être pensé dans l'Antiquité c'est bien plutôt par les stoïciens, dont l'auteur cite du reste un fragment significatif (p. 171).

Mais la question centrale du traité, selon G. Aubry, est celle du sujet, du « nous » (*bêmeis*). Ce sujet, montre-t-elle, n'est ni un « sujet-substance », ni même un « sujet-conscience », mais la puissance, antérieure à la conscience, qui détermine l'orientation de cette dernière et, par là, le niveau éthique de notre vie : c'est « un sujet sans identité et une pure puissance d'identification » à l'âme séparée ou, inversement, au corps animé (p. 18). Corrélativement, l'auteur montre que si l'on peut parler de conscience chez Plotin, celle-ci ne peut être néanmoins pensée, à la manière des modernes, comme le principe réflexif de l'identité et de l'unité du moi, mais, au contraire, comme attention sélective, focalisée, donc, sur l'un ou l'autre des niveaux de l'âme (p. 293).

La question du mal et de la responsabilité, enfin, s'en trouve elle aussi éclairée. G. Aubry met en lumière que le traité 53 apporte sur ce point une réponse sans doute plus tranchée que les traités antérieurs : l'âme supérieure, y affirme Plotin, quelque mal que nous fassions, demeure absolument « impeccable » (p. 326). La responsabilité du mal incombe au seul « nous », lequel est, fondamentalement, « puissance de choix ».

Exemplaire, ce commentaire apparaît comme un complément incontournable au *Plotinus' Psychology* de H. J. Blumenthal, dont il conteste du reste certaines thèses (ainsi sur la question de l'existence de Formes des individus, p. 237), et s'il n'est pas moins rigou-

reux sur le plan historique, il apparaît plus incisif et plus approfondi sur le plan philosophique.

Matthieu Guyot

Plotin, Traité 54 (I, 7), traduction, introduction, notes et commentaire par Agnès Pigler, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, 194 p.

Comme les autres volumes de cette collection dirigée par P. Hadot, l'ouvrage qu'Agnès Pigler consacre au dernier traité de Plotin (« Du premier bien et des autres biens ») est divisé en trois sections. Le traité 54 étant très bref (trois pages dans l'édition Henry-Schwyzler), c'est, plus que la traduction, l'introduction et le commentaire qui retiennent l'attention.

L'introduction se concentre sur l'un des thèmes du traité : la question de l'immortalité et de la séparation de l'âme et du corps. A. Pigler décèle sur ce plan une différence nette entre Platon et Plotin : tandis que le premier *espère* en une immortalité qui serait *personnelle*, Plotin la regarderait, lui, comme une immortalité *impersonnelle*, qui fait l'objet d'un véritable *savoir* (dans la mesure où nous en faisons l'expérience ici bas dans l'union à l'Un). Bien qu'éclairante, une telle opposition paraît ici présentée ici d'une manière très dogmatique (ce que l'on pourrait reprocher du reste à l'ensemble de l'ouvrage d'A. Pigler, qui fait peu de place aux difficultés et aux nuances). À l'appui du premier point l'auteur rappelle en effet les mythes platoniciens qui mentionnent les châtements des âmes individuelles, ce qui supposerait que l'âme conserve sa personnalité. Mais que dire alors de la reprise de ces mythes par Plotin lui-même, qui évoque également de tels châtements, y compris dans le traité 54 (chap. 3, li. 13) ? Inversement, Platon ne définissant pas ce qui fonde l'identité de l'âme affranchie du corps, il n'est pas sûr que la personnalité de l'âme séparée soit pour lui aussi obvie que l'auteur le dit, d'autant que le statut du discours mythique présente dans les Dialogues les difficultés que l'on connaît.

Le commentaire proprement dit sollicite abondamment les autres traités pour développer les grands thèmes qui sont succinctement exposés dans le traité 54. Il est notable, à cet égard, qu'A. Pigler ne relève aucune évolution de la pensée plotinienne jusqu'à ce dernier traité. On sait qu'elle est en cela tacitement d'accord avec la plupart des commentateurs, mais il eût peut-être été heureux d'aborder ici cette question de manière plus frontale.

Ce qui paraît remarquable à cet égard c'est que Plotin, jusqu'à la fin, dialogue abondamment avec Aristote, non seulement dans le premier chapitre (qui part de l'*Éth. Nic.* 1177a12-17), mais encore, sans doute, dans le dernier, qui affronte l'aporie suivante : procédant de

« l'archi-vie » de l'Un, la vie est un bien, mais la séparation est pour l'âme humaine un bien supérieur. Or, il semble que Plotin se souvienne ici aussi d'Aristote, car l'expression du chap. 3, li. 1 (*ei dè zôè agathon*) paraît renvoyer aux passages du Corpus où il est dit dans les mêmes termes que « la vie est un bien » (*Éthic. Nic.* 1170b2 ; cf. *ibid.* 1170a25-26 ; *Gén. An* 731b30 ; *Pol.* 1278b25-26). On est surpris, d'autre part, que l'auteur, tout en évoquant la question corrélatrice du suicide philosophique (p. 144) ne renvoie ni au *Phédon* (60c-62c) ni, surtout, au traité 16 (I, 9), qui en traitent et le condamnent expressément.

Le moins convaincant est peut-être l'appendice qui clôt l'ouvrage. Reprenant les thèses de son précédent ouvrage (*Plotin. Une métaphysique de l'amour*), A. Pigler y présente la matière « pré-cosmique » comme un principe d'*entropie* pour le vivant, et « cite » alors à deux reprises le terme grec d'*entropè* (p. 140 et 148), qu'elle comprend à la fois au sens d'*involution* (terme introduit par J. Trouillard dans le commentaire plotinien) et d'*entropie*. Le problème - méthodologique à tout le moins - est que le terme *entropè* n'est jamais employé par Plotin (l'on pourrait faire la même remarque pour le terme d'*buperteôria* « cité » p. 75).

On déplorera, enfin, les innombrables « coquilles » qui émaillent les passages donnés en grec, au point d'en compromettre l'intelligibilité : ainsi, dans les « Modifications au texte grec » (lesquelles, non justifiées, paraissent d'ailleurs assez hasardeuses : voir *ad* 3, 11), on ne compte pas moins de trois erreurs pour cinq modifications.

Matthieu Guyot

Porphyre, *Sentences*, études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, bibliographie, suivi d'une introduction anglaise par J. Dillon, publié sous la direction de L. Brisson, Paris, Vrin, 2005, 2 volumes, 381 p. et 383 p.

Ce recueil des *Sentences* de Porphyre fait suite au travail déjà réalisé dans la même collection concernant la *Vie de Plotin*. Ce texte qui tout à la fois condense, systématise et parfois transforme la pensée de Plotin est, comme le rappelle L. Brisson dans l'Avant-Propos, « l'un des ouvrages les plus difficiles que nous a transmis la tradition philosophique grecque ». Les difficultés tiennent tant à la forme du texte composé de 44 Sentences qui forment un genre hybride puisqu'elles sont présentées tantôt de manière axiomatique, tantôt sous forme de longs développements, qu'à son contenu qui est une interprétation parfois volontairement déformée des *Ennéades*. L'ampleur des problèmes qui surgissent à la lecture de ces *Sentences* nécessitent un traitement à la mesure des difficultés et des enjeux que ce texte, première interprétation des *Ennéades* proposée par celui-là

même qui les a éditées, peuvent présenter. L'ouvrage collectif réalisé par les membres de l'UPR 76 du CNRS répond pleinement à cette attente en offrant plusieurs études introductives aux *Sentences*, le texte grec, sa traduction française en regard (tome I), plus de 400 pages de notes qui constituent un véritable commentaire de chaque sentence et une traduction indépendante de J. Dillon en anglais (tome II).

Le tome I comporte plusieurs *Études* introductives que l'on peut classer selon quatre types d'approche : cerner le genre auxquels appartient les *Sentences* - intitulées par Porphyre *Aphormai pros ta noeta* -, en examiner le contenu philosophique, mettre ce texte en perspective dans l'histoire du néoplatonisme, et enfin, étudier le manuscrit lui-même et sa transmission.

Deux articles - R. Goulet « Le titre de l'ouvrage » (11-16) et M.-O. Goulet-Cazé « Le genre littéraire des *Sentences* » (17-30) - interrogent la signification de ces *Aphormai pros ta noeta*. Le premier fait tout d'abord un historique du terme *aphormai*, attesté depuis la fin du Vème siècle avant J.-C. dans des ouvrages essentiellement rhétoriques où il signifie « lieu commun de l'argumentation, *canon* ». Porphyre, en signalant le but que ces *aphormai* se proposent d'atteindre - les intelligibles - indique la fonction instrumentale de l'ouvrage : fournir à l'esprit des « points de départ » pour pénétrer au cœur de la doctrine. Ces indications conduisent l'A. à affirmer que la lecture des *Aphormai* est un exercice spirituel permettant une remontée vers le principe. Le second article part du problème posé par la forme des *Sentences* dont les premières sont aphoristiques, tandis que les dernières (à partir de la S. 29) sont constituées de développements beaucoup plus longs. L'A. s'attache surtout, dans cet article aporétique, à montrer le genre bâtard du texte qui n'est pas identifiable à une *isagogè*, un manuel, ou une *épitomè*. Les hypothèses respectives de Creuzer et de Richter, selon lesquelles ces *Aphormai* seraient soit des commentaires ou des sommaires, soit des épichérèmes, n'emportent pas la conviction de l'A. qui conclut à l'impossibilité de classer le texte dans quelque genre que ce soit.

Après cette introduction, le long article intitulé « Le système philosophique de Porphyre dans les *Sentences* » (31-138) aborde l'analyse du contenu philosophique des *Sentences*. Ces démarches ne présentant pas de plan ni de progression argumentative, l'étude procède de manière synthétique en suivant deux parties. L'une traite de la métaphysique (M.-O. Goulet-Cazé) et l'autre, de la physique (L. Brisson). Le fil directeur qui organise l'ensemble est le rappel de deux principes fondamentaux de la pensée porphyrienne : la distinction entre le corporel et l'incorporel, la loi énoncée dans la S. 10 selon laquelle « toutes choses sont en toutes, mais sur un mode approprié à l'essence de chacune ». L'intention générale de cet arti-

cle est de montrer comment la métaphysique des *Sentences* s'inscrit dans le prolongement des *Ennéades*, et comment cette lecture, faite sur un mode quasiment dogmatique, abandonne l'aspect dynamique de la recherche si caractéristique de Plotin. L'espace du compte-rendu ne nous permettant pas de présenter en détail ce travail qui traite de chaque niveau de réalité de l'Un jusqu'à son extrême exténuation, la matière, nous voudrions attirer l'attention sur le début de cet article qui consacre de nombreuses pages à l'étude de la procession. L'analyse de la procession, qui s'effectue par dépendance causale, est l'occasion de montrer la manière dont Porphyre reprend le problème plotinien de la causalité des incorporels. Si l'effet est toujours présent dans la cause, la cause « est partout et nulle part » dans son effet. Cette juxtaposition des contraires est exprimée dans la S. 31 : « Dieu est partout, parce que nulle part, l'intellect est partout, parce que nulle part, l'âme est partout, parce que nulle part ». Dans cette S., Porphyre systématise des éléments d'analyse présents dans divers Traités qui caractérisent la causalité l'Un ou des intelligibles : l'omniprésence de la cause à ses effets, et son absolue transcendence. L'A. semble voir dans ce traitement de la causalité comme une évolution de Plotin qui aurait d'abord utilisé la formule *pantakhou kai oudamou* au sujet l'Un - cause de toutes choses et absolument irréductible à la somme des êtres engendrés - et l'aurait ensuite étendue à l'intellect puis à l'âme. Selon l'A., la formule de Porphyre s'inspire du paradoxe énoncé au § 4 du Traité 13 (III, 9) à propos du type de causalité exercée par l'Un, puis « dans un traité postérieur (IV, 4, 22), Plotin reprend la question à propos cette fois de l'intelligible à qui il prête une omniprésence collective compatible avec le fait qu'il reste séparé » (p. 38). Or affirmer que Plotin « reprend » la question d'une cause à la fois présente et séparée a de quoi surprendre. En effet, dès le Traité 11 (V, 2), Plotin emploie cette formule à propos de l'intellect et de l'âme : « L'âme n'est nulle part ; elle est en un être qui, n'étant nulle part, est partout. »¹.

La seconde partie de l'article « passe une frontière » en s'intéressant au monde des corps. Celle-ci, nécessairement plus brève (106-138), traite dans un premier temps de la physique en rappelant les différences qui existent chez Plotin comme chez Porphyre entre *hylè* (la matière sans détermination), *ógkos* (la masse dépourvue de qualité), *sóma* (le corps pourvu de qualités). Un second moment analyse les actions de l'âme dans le corps : la connaissance, la sensation, l'imagination, la mémoire, et enfin l'éthique, où l'A. met en lumière l'originalité de la S. 32 qui présente le programme d'une éthique typiquement porphyrienne. Cette S., radicalisant les perspectives ouvertes dans le Traité 19 (I, 2), dresse une typologie stricte des vertus - civiques, purificatrices, contemplatives, paradigmatiques

1. Traité 11 (V, 2), 2, 20-21. trad. Bréhier.

- qui correspondent aux différents moments du retour de l'âme vers son origine. On pourra toutefois regretter que l'originalité de cette S. ne soit étudiée qu'en « amont », par rapport aux *Ennéades*, tandis que la « fortune considérable » (131) que connaîtront les « innovations » introduites par Porphyre (la hiérarchie des vertus et leur plus ou moins grande importance dans le processus de purification) n'est qu'allusivement mentionnée.²

Le travail de C. D'Ancona « Les sentences de Porphyre entre les *Ennéades* de Plotin et les *Éléments de théologie* de Proclus » (140 - 274) a un double objectif : montrer la dette de Porphyre à l'égard de Plotin en dressant une typologie des relations textuelles entre les *Sentences* et les *Ennéades*, sentence par sentence, (qu'il s'agisse d'un emprunt littéral ou doctrinal, ou d'un mélange des deux, donnant lieu à ce que l'A. appelle des « sentences mixtes », classées en a, b, c), mais aussi mettre en évidence l'importance de Porphyre qui fut l'intermédiaire nécessaire dans la réception scolaire de Plotin chez les néoplatoniciens plus tardifs.

Dans un premier temps, l'A. rappelle et résume le contenu de 3 études majeures, celles de Henry, Schwyzer et Hadot sur cette question, ce qui lui permet de présenter la propre originalité de son travail. Puis les p. 152 à 185 examinent à travers un repérage rapide quelles sont les sentences classées en a, b, c. Ce survol où l'on voit tantôt une dépendance doctrinale, littérale, ou combinée, permet à l'A. de constater la naissance d'un procédé, celui de la « création de lois », dans lequel elle voit la marque d'une attitude typiquement porphyrienne. Par exemple, la S.1 présente le motif plotinien de la non-localisation de l'incorporel sous la forme d'un axiome. Ces remarques permettent à l'A. d'affirmer que Porphyre ne se borne pas à résumer la pensée du maître, mais que, la reformulant sous forme d'axiomes, il développe une philosophie originale qui deviendra le bien commun du courant néoplatonicien. La troisième partie de cette étude examine l'influence exercée par Porphyre sur la formation du néoplatonisme ultérieur - notamment sur Proclus. Cette influence est étudiée à trois niveaux : à travers la forme de l'écriture qui dégage des « lois » de la procession, puis à travers l'adoption de tournures stylistiques, enfin à travers les aspects doctrinaux eux-mêmes. Or l'A. ne se borne pas à montrer la similarité entre Proclus et Porphyre, mais étudie avec beaucoup de minutie la manière dont les emprunts doctrinaux sont travaillés. Elle montre ainsi, par exemple, comment la loi du *panta en pasin*, qui est une invention de Porphyre, est reprise dans les *Éléments de théologie*, mais pour ne s'appliquer qu'aux seules triades du monde intelligible. L'article

2. On peut songer par exemple à la reprise de cette hiérarchie par Proclus. Cf. Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, ed. H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, Paris, les Belles Lettres, 2001, § 17

se clôt par un relevé systématique ligne à ligne, sentence par sentence, des emprunts *ad verbum* et *ad sensum* faits aux *Ennéades* (198 à 274). Ce travail qui couvre presque 80 pages est un outil de travail tout à fait précieux, un guide permettant de repérer immédiatement non seulement les sources de Porphyre, mais également l'utilisation qui en est faite dans son travail de réécriture et de réinterprétation de la pensée du maître.

Le volet des études introductives s'achève sur deux articles concernant le manuscrit lui-même et sa transmission : T. Dorandi, « La tradition manuscrite » (275 à 284), et J.-M. Flamand, « Édition et traductions des *Aphomai*. », qui recense toutes les éditions et les traductions des *Sentences* imprimées, depuis la traduction de Ficin destinée à Laurent le Magnifique (1497) jusqu'à nos jours (285-300).

La traduction anglaise de J. Dillon permet d'engager un dialogue avec la traduction française. Même si, sur certains points, les choix de traduction de J.D. peuvent s'avérer discutables - par exemple, dans la S. 40, l'A. refuse de traduire un membre de phrase (l. 74) en affirmant y voir la trace d'une « glose chrétienne » (p. 828), quand bien même l'étude du manuscrit ne permet pas d'affirmer qu'il s'agisse d'un ajout postérieur ou d'une altération quelconque du texte - cette collaboration vient enrichir la perception du texte de Porphyre. Notons, pour ne mentionner qu'elle, la traduction du titre. Insistant, à la suite de R. Goulet, sur l'idée selon laquelle ce texte est comme un instrument permettant à l'âme de se frayer une voie jusqu'à l'intelligible, J.D. choisit de traduire *aphomai pros ta noeta* par *Pathways to the Intelligible*, la dynamique impliquée par le terme de *pathway* donnant une vision tout à fait fidèle de la dynamique spirituelle recherchée par Porphyre.

Ce volume constitue donc un véritable ouvrage de référence : ses nombreuses études proposent non seulement un commentaire approfondi du texte de Porphyre d'un point de vue tant philologique que philosophique, mais également une mise en perspective de la transmission de philosophie plotinienne dans la tradition platonicienne ultérieure. Il présente, à cet égard, un double intérêt, celui de mettre en lumière un texte qui fut la première interprétation des *Ennéades* et dans lequel se retrouve le travail propre de l'éditeur, et de montrer comment Porphyre fut non seulement un épigone, mais aussi un philosophe à part entière qui joua un rôle décisif dans l'histoire du néoplatonisme.

Alexandra Michalewski

Plutarque, *Cœuvres morales*, tome XV, 1^{re} partie (traité 70, *Sur les contradictions stoïciennes* et traité 71, *Synopsis du traité « Que les Stoïciens tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes »*), texte établi par M. Casevitz, traduit et commenté par D. Babut, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

La parution de cet ouvrage fait suite à celle, en 2002, du traité intitulé *Sur les notions communes, contre les Stoïciens* qui est en réalité postérieur dans l'ordre des *Cœuvres morales* de Plutarque. Les deux volumes, qui sont le fruit de la collaboration entre D. Babut et M. Casevitz, ont d'ailleurs en commun la bibliographie et les index : on les trouvera dans *Sur les notions communes, contre les Stoïciens*, respectivement aux pages 41 à 48 et 385 à 464. La traduction des deux traités, élégante et précise, est suivie par un ensemble de notes très développées : ces analyses approfondies et érudites éclairent en particulier les enjeux de l'argumentation de Plutarque, proposent des orientations bibliographiques, justifient les choix effectués dans la construction grammaticale des phrases, etc. Dans les notes relatives au traité *Sur les contradictions stoïciennes*, D. Babut insiste souvent sur le fait que Plutarque, qui avait selon lui accès aux œuvres mêmes de Chrysippe, se révèle être un adversaire de bonne foi, même quand il reproche à ce dernier une conception relative au monde, celle suivant laquelle « sa nourriture lui vient de sa propre consommation » (1052 D) qu'il trouve aussi dans le *Timée* de Platon. Le commentateur n'hésite pas à se prononcer sur la pertinence de la critique formulée par Plutarque : il montre alors que celle-ci repose sur une compréhension fautive de la pensée des Stoïciens, ou au contraire qu'elle porte sur un point essentiel de leur philosophie, comme c'est le cas à propos du chapitre 12 qui évoque la notion d'appropriation (*oikeiōsis*). C'est même parfois à son insu que Plutarque donne des précisions décisives qui permettent de reconstituer la pensée des anciens Stoïciens.

D'une manière plus générale, le traité *Sur les contradictions stoïciennes* constitue une source extrêmement importante pour la connaissance de la doctrine philosophique de l'ancien stoïcisme, principalement dans les domaines de l'éthique, de la théologie et de la physique. Plutarque confronte en effet entre eux des propos tenus par des Stoïciens, et tout particulièrement par Chrysippe, dans le but de souligner leur absence de cohérence. Le reproche qu'il adresse aux Stoïciens est d'autant plus grave que, comme le note D. Babut dans sa notice, ces derniers mettent l'accent sur l'exigence de cohérence, qui est « le mot d'ordre et comme le slogan de leur système » (p. 7-8). Plutarque est dans cette perspective conduit à mettre en avant un très grand nombre de citations de Chrysippe, en indiquant le texte dont elles sont issues. Son témoignage nous

apporte donc des renseignements extrêmement précieux puisque les ouvrages évoqués sont perdus : pour ne prendre qu'un exemple, la citation qu'il propose du traité *Sur la dialectique*, dans le chapitre 24, est la seule qui nous reste.

Ce traité *Sur les contradictions stoïciennes* permet également d'apercevoir, de façon ponctuelle, que Plutarque s'indigne des attaques menées par les Stoïciens contre la philosophie platonicienne. Il reproche en effet à Chrysippe sa critique des positions soutenues par Platon, par exemple en ce qui concerne la justice et l'injustice (chapitres 15 et 16). Il souligne ainsi l'audace dont Chrysippe fait preuve quand il s'attaque à Platon et à Aristote, qui sont à ses yeux « deux des plus grands philosophes » (1041 A). Les propos que tient Plutarque sur l'exercice qui consiste à soutenir des thèses contradictoires, dans le chapitre 10, permettent pour leur part de préciser le rapport de Chrysippe avec les tenants de la suspension du jugement qui forment la Nouvelle Académie. Il apparaît en effet que Chrysippe a défendu contre l'expérience commune et les sensations des thèses avec lesquelles il était en désaccord, mais qu'il a étayées avec plus de talent que celles auxquelles il adhérait, et qui ont pu inspirer Carnéade.

Quant au bref texte intitulé *Synopsis du traité* « *Que les Stoïciens tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes* », il ne présente pas le même intérêt que le précédent : D. Babut souligne en ce sens « le caractère plus rhétorique que philosophique de notre opusculé » (p. 100). Son intention est d'établir que le sage stoïcien manifeste des paradoxes plus importants que certains héros mis en scène par les poètes : Caenée, Iolaos, Ulysse et Héraclès. Notons cependant que cet ensemble formé de six chapitres est dans le prolongement du traité *Sur les contradictions stoïciennes*, dans la mesure où c'est ici aussi la notion de cohérence qui est au centre du développement. Parmi ceux que nous possédons, il s'agit d'ailleurs du troisième et dernier ouvrage consacré par Plutarque à la polémique contre les stoïciens que nous possédons.

Thomas Vidart

John Dillon, *The Heirs of Plato : A Study of the Old Academy (347-2274 BC)*, Oxford, Clarendon Press, 2003, 252 p.

Pour bien comprendre l'importance de ce livre de John Dillon, il faut tout d'abord le situer par rapport aux autres grandes tentatives de reconstruction de l'histoire de l'Ancienne Académie qui ont fait date dans l'interprétation du platonisme. Il s'agit, en tout premier lieu, des travaux de l'École de Tübingen qui ont émergé à la fin des années cinquante et au début des années soixante, avec en particulier les travaux de Konrad Gaiser et ceux de Hans-

Joachim Krämer³. Comme on le sait, la grande thèse des historiens de cette école est que la doctrine non-écrite de Platon, loin d'être un phénomène tardif et secondaire, comme on le supposait auparavant, représentait le cœur même de la pensée de Platon par rapport auxquels les Dialogues n'étaient en quelque sorte que des épiphénomènes. En effet, seul l'enseignement oral de Platon devrait faire loi, puisque Platon souligne explicitement dans le *Phèdre* la supériorité de l'échange oral sur la doctrine écrite. En ce sens, toutes les difficultés présentes dans les Dialogues devaient trouver leur résolution dans l'enseignement ésotérique du maître concernant les premiers principes de toutes choses. Cette lecture de la philosophie platonicienne est étroitement liée à l'histoire de l'Ancienne Académie, puisque c'est en grande partie à travers cette histoire, et à travers ce qu'on sait des successeurs immédiats de Platon, que l'on peut tenter de reconstruire les grands axes de l'enseignement oral de Platon.

À l'opposé de cette manière de voir et de reconstruire les doctrines de l'Ancienne Académie on trouve les travaux de Harold Cherniss et ceux de son disciple, Leonardo Tarán⁴. Cherniss fait preuve du plus grand scepticisme concernant le témoignage d'Aristote relatif aux doctrines non-écrites de Platon, et il avance l'idée que ces prétendues doctrines seraient le fruit d'une mécompréhension générale des dialogues platoniciens par Aristote. Il n'y aurait donc jamais réellement eu de doctrines ésotériques, mais le témoignage d'Aristote concernant Platon serait le fruit soit de spéculations personnelles, soit d'une projection rétrospective d'un ensemble de doctrines qui ne seraient apparues qu'avec Speusippe et Xénocrate.

D'une certaine façon, le livre de John Dillon représente une voie médiane entre ces deux interprétations opposées de l'histoire de l'Ancienne Académie et de sa fonction dans la transmission du platonisme. D'une part en effet, il fait preuve d'une grande prudence quant à l'usage des sources. Il ne cesse de souligner dans ce livre combien par exemple le témoignage d'Aristote à propos de Platon ou de Speusippe, le premier chef de l'Académie est polémique et sarcastique, et doit être manié avec la plus grande circonspection. Comme il le dit avec humour (page 17), reconstituer les doctrines de Platon à partir de ce qu'en dit Aristote revient à vouloir connaître le programme politique du parti conservateur à partir de ce qu'en rapporte un orateur du parti travailliste dans une campagne électorale.

3. K. Gaiser, *Protreptik und Paänese bei Platon*, Stuttgart, Kolhammer, 1959, et *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, E. Klett, 1963 ; H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, C. Winter, 1959 et *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, P. Schippers, 1964.

4. H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, University of California Press, 1945, et *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, J. Hopkins, 1944 ; L. Tarán, *Speusippus of Athens*, Leiden, Brill, 1981.

Il faut donc se départir de toute candeur ou de toute naïveté dans l'approche de ces textes. Mais pour autant, John Dillon refuse de partager le scepticisme radical de Cherniss quant à la supposée incompréhension d'Aristote à l'égard de Platon ou même de Speusippe. Il fait preuve sur ce point de ce qu'on peut appeler une certaine générosité interprétative quant à la validité des sources à notre disposition concernant l'Ancienne Académie. « Générosité » ne veut pas dire ici naïveté ou imprudence herméneutique. Il s'agit de lire les témoignages concernant l'Ancienne Académie, et en particulier les témoignages aristotéliens, comme le fruit d'un discours combatif, stratégiquement orienté, plutôt que comme l'effet d'une mécompréhension ou d'une erreur globale d'interprétation. Cela signifie donc que le témoignage d'Aristote nous rapporte bien quelque chose de valide, d'authentique, concernant Platon et ses successeurs, mais que l'on ne peut saisir ce noyau d'authenticité qu'à travers le prisme d'une intention polémique.

Ce n'est donc qu'au prix de cette double vertu de prudence et de générosité méthodologiques que l'on peut reconstituer substantiellement les doctrines de l'Ancienne Académie, et, à cet égard, la démarche de John Dillon paraît exemplaire.

Par ailleurs, la troisième vertu méthodologique dont fait preuve cet ouvrage est celle de la clarté et du souci pédagogique. Ce trait est particulièrement visible dans le plan général du livre. John Dillon a choisi un plan simple qui suit en grande partie l'évolution chronologique de l'Ecole. Il commence dans le premier chapitre par définir le fonctionnement concret de l'Ecole et par revenir sur le problème des doctrines non-écrites de Platon et sur l'influence du pythagorisme sur la pensée du maître. Puis il enchaîne sur trois vastes chapitres consacrés aux trois premiers chefs historiques de l'Académie, à savoir Speusippe, Xénocrate et Polémon, dont les activités s'étendent de 347 av. J. C. jusqu'à 276 av. J. C. Dans chacun de ces chapitres il commence par évoquer concrètement la vie de chacun des personnages étudiés, les titres de leurs œuvres, puis il passe en revue les différents grands thèmes philosophiques de leurs doctrines, en suivant la division classique physique, éthique, logique. Enfin, dans un dernier chapitre intitulé « Figures mineures », il évoque ce que l'on peut appeler les « compagnons de route » du platonisme durant cette période, à savoir Philippe d'Oponte, l'éditeur des *Lois*, l'auteur présumé de *l'Epinomis*, Héraclide du Pont, Hermodore de Syracuse, et Crantor de Soles.

Ce qui ressort de ce parcours est en définitive le caractère extrêmement souple, ouvert et évolutif des doctrines de l'Académie. Loin de constituer un bloc monolithique et figé, l'héritage de Platon ouvre le champ à tout un réseau de doctrines et de spéculations philosophiques très contrastées. Ainsi par exemple le platonisme de Speusippe (que l'on peut comparer à ce qui va se jouer des siècles plus

tard dans le néo-platonisme) n'est pas du tout celui de Polémon (qui comme on va le voir s'avère très proche du stoïcisme). Cette diversité des héritages, est l'un des points qui rendent l'étude de l'Antienne Académie passionnante pour tout historien de la philosophie.

Abordons ce qui constitue sans doute l'apport le plus stimulant de l'ouvrage de J. Dillon : le jeu d'influences et de filiations qui se tisse à partir des doctrines des penseurs majeurs de l'Antienne Académie. Je privilégierai ici quelques connexions essentielles qui sont des exemples parmi d'autres mais qui ont pour but de montrer l'importance que peut revêtir cette Ecole pour tout historien de la philosophie antique. Voici donc trois ponts possibles entre l'Antienne Académie et d'autres écoles de pensée : un premier pont va de Speusippe au néo-platonisme ; un deuxième, de Xénocrate au médio-platonisme ; et un troisième, que je ne ferai que mentionner rapidement, de Polémon au stoïcisme.

On ne peut qu'être frappé, au premier abord, par l'analogie de pensée entre Speusippe et la tradition néo-platonicienne en ce qui concerne la position des premiers principes. D'après le témoignage d'Aristote, Speusippe soutient que les deux premiers principes sont ce qu'il appelle l'Un et la multiplicité qui correspondent à l'Un et à la Dyade indéterminée des Pythagoriciens et à l'Un et au principe « du-grand-et-du-petit » dans les doctrines non-écrites de Platon. Et c'est à partir de l'union de ces deux principes que s'opère la genèse de la totalité des êtres. Mais ce qui est particulièrement remarquable ici est la manière dont Speusippe présente (toujours d'après Aristote) la consistance ontologique, ou plutôt la non-consistance ontologique de ces deux principes. Voici en ce sens le texte du livre N de la *Métaphysique* : « C'est ce qui conduit ces philosophes (*il s'agit de Speusippe*) à prétendre que telle est aussi la nature des premiers principes de sorte que l'Un en soi ne serait pas même un être » (1091a14-15, (= fr. 43 Tarán) cité p. 43). Toute la difficulté du passage est de savoir si l'idée que l'Un n'est « pas même un être », doit bien être directement attribuée à Speusippe (ce que soutient Dillon) ou s'il s'agit simplement d'une conclusion tirée par Aristote du raisonnement qui précède, mais pas d'une thèse véritable propre à Speusippe (ce que prétend Tarán⁵).

L'interprétation de Dillon, selon laquelle le non-être de l'Un serait une thèse réellement avancée par Speusippe, paraît confirmée par la référence au chapitre 4 du *De communi mathematica scientia* de Jamblique, où il est dit que l'Un, en tant que cause de la bonté et de l'existence, ne peut pas lui-même être qualifié de bon ou d'exis-

5. L. Tarán, *Speusippus of Athens, op. cit.*, p. 104. Dillon discute cette interprétation de Tarán dans la note 31, p. 43, de son ouvrage.

tant. Comme le précise Dillon, dans ce chapitre, la transcendance du principe se trouve clairement accentuée (p. 42). Mais la difficulté ne fait que rebondir : alors que Dillon et Merlan soutiennent qu'il s'agit bien de Speusippe dans ce passage de Jamblique, Tarán le conteste⁶. Peut-être rencontrons-nous ici une limite au projet d'ensemble de J. Dillon dans cet ouvrage (limite qui n'est que la contre-partie de son souci de clarté et de synthèse) : étant donné son ambition extrême, retracer dans sa globalité toute l'histoire de l'Antienne Académie, il n'a pas le loisir d'examiner de près tous les problèmes posés par chacun des textes qu'il convoque. Le lecteur doit d'une certaine façon le croire sur parole. Mais ce défaut est compensé par le renvoi précis à la littérature secondaire que chacun peut toujours consulter afin d'examiner plus en détails les différentes options interprétatives.

Soulignons d'ailleurs, à propos de ce chapitre 4 de Jamblique, qu'alors même que l'on accorderait, avec Dillon et Merlan, qu'il s'agit bien ici de Speusippe, cela ne signifierait pas nécessairement que les thèses avancées puissent lui être attribuées avec certitude. La consonnance fortement néo-platonicienne de ce passage peut s'expliquer facilement par l'interférence des propres positions de Jamblique par rapport aux doctrines qu'il expose. On trouve ici un exemple parfait de la difficulté extrême qui se pose à l'historien de la philosophie quant aux sources qui mènent à l'Antienne Académie. Ou bien l'on réduit au maximum la part du penseur originaire et l'on postule que le tempérament philosophique de l'auteur qui témoigne fait totalement écran par rapport au philosophe auquel il réfère ; ou bien l'on fait le pari de faire d'une certaine façon confiance à ce qui est dit (même si c'est avec une certaine prudence) et l'on tente d'accéder à la pensée propre du philosophe dont la pensée est rapportée.

Ce qui semble sûr en tout cas (et les passages cités par Dillon le montrent bien), est que Speusippe assume une fonction spécifique dans l'histoire de la philosophie (même si peut-être il ne s'agit pas du Speusippe originaire authentique). On a là un principe herméneutique ferme. Ainsi par exemple, Speusippe représente pour Aristote l'adversaire, celui qu'il s'agit de combattre par divers moyens, et il faut bien évidemment tenir compte de ce fait quand on lit ses textes relatifs à l'Académie. En revanche pour les Néo-platoniciens, en particulier Jamblique et Proclus, Speusippe fait figure d'ancêtre et de précurseur, et c'est à partir de cette idée qu'ils ont construit sa figure philosophique. Le fait que le Speusippe auquel on a accès à partir de ces sources est un Speusippe néo-platonicien et non le

6. L. Tarán, *op. cit.*, p. 86-107. Pour l'attribution à Speusippe, voir P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, 2d ed., La Haye, M. Nijhoff, 1960, p. 98-140, et J. Dillon, « Speusippus in Iamblichus », dans *Phronesis*, 29, 1984, p. 325-332.

Speusippe authentique est digne d'intérêt : les Néo-platoniciens se sont construits un héritage qui leur donnait une caution pour leurs propres thèses, caution qui *via* Speusippe remonte jusqu'à Platon.

On peut faire des remarques similaires sur le témoignage de Proclus, dans le *Commentaire sur le Parménide*, relatif à l'interprétation par Speusippe des hypothèses du *Parménide*. J. Dillon, à la suite de J. Halfwassen⁷, considère comme « possible » l'idée que l'interprétation ontologique des hypothèses du *Parménide*, et non seulement leur interprétation logique, remonte à l'Ancienne Académie et plus précisément à Speusippe ; c'est en effet ce qui semble ressortir d'un passage du commentaire du *Parménide* de Proclus, que l'on trouve traduit page 56 (VII, 38, 32-40, 7, Klibansky). Speusippe aura it déjà avancé la thèse selon laquelle chaque hypothèse du *Parménide* correspondrait à un niveau de réalité, à un principe particulier. Si cette ligne interprétative est la bonne, très clairement Speusippe est d'une certaine façon le premier des Néo-platoniciens, puisque l'on sait l'importance qu'avait la lecture du *Parménide* dans cette école. Reste à savoir cependant si Proclus ne fait que projeter rétrospectivement sur Speusippe sa propre lecture du dialogue de Platon⁸, ou si réellement Speusippe a pu faire correspondre aux deux premières hypothèses du *Parménide* les deux principes que sont l'Un, et l'Un combiné à la Dyade indéfinie, comme le soutiennent avec une certaine audace, aussi bien J. Dillon que J. Halfwassen (même si, il est vrai, le premier ne fait que parler ici d'une « possibilité »).

Venons-en maintenant à l'exposé que livre Dillon de la pensée de Xénocrate, successeur de Speusippe à la tête de l'Académie, en nous concentrant plus précisément sur le rapport que l'on peut établir entre Xénocrate et le médio-platonisme. Le point central est ici celui du contenu de la pensée propre à l'Intellect. La grande innovation de Xénocrate par rapport à Speusippe est que, tout en conservant un même dualité de principes, qu'il appelle désormais la Monade et la Dyade, il tend à faire de la première, la Monade, un Intellect. La monade pense, ce qu'elle ne faisait pas chez Speusippe. Par ce biais, on régresse très clairement du néo- vers le médio-platonisme : c'est en effet dans cette école de pensée que l'on trouvera l'identification entre l'Un premier principe et l'Intellect, alors que, comme on le sait, la marque propre des penseurs néo-platoniciens est d'avoir refusé à l'Un toute pensée. Si l'on se place strictement du point de vue de

7. J. Halfwassen, « Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons *Parmenides* », dans *Hen kai Pletbos : Festschrift für Karl Bormann*, ed. L. Halgmann et R. Gleis, Würzburg, 1993, p. 339-373.

8. J. Dillon évoque d'ailleurs lui-même,

quelques pages auparavant, une nécessaire prudence interprétative à propos de ce même passage du *Commentaire sur le Parménide* : « *Proclus must be suspected, however, of putting forward his own views here, under the umbrella of Pythagoras* » (p. 42, note 30).

l'histoire de la philosophie, Xénocrate aurait donc opéré une double conjonction : d'une part, comme platonicien, il identifie le Bien platonicien et le démiurge du *Timée* qui pense le paradigme ; d'autre part, il rapproche cette monade pensante de l'Intellect aristotélicien.

A partir de là, la question centrale est : que pense cet Intellect ? Ou autrement dit, quel est le statut des Formes ? D'après le témoignage d'Aristote, l'innovation de Xénocrate sur ce point consiste à avoir identifié les Formes avec des nombres mathématiques (*Métabysique*, H, 1028b, M, 1076 a et N, 1086a, références citées p. 108). Ce que pense l'Intellect ce sont les Formes, mais en tant que ces Formes sont identiques avec les nombres mathématiques. Sur ce point encore, Xénocrate diffère substantiellement de Speusippe pour qui les Nombres sont supérieurs aux Formes (ces dernières n'intervenant qu'au niveau de l'âme du monde).

Quoiqu'il en soit, ce qui paraît extrêmement intéressant du point de vue de l'histoire de la philosophie est la manière dont Xénocrate intègre d'une certaine façon l'aristotélisme au sein du cadre platonicien (et ce qui est vrai au niveau de la métaphysique vaut aussi dans une large mesure pour l'éthique). Et comme le suggère Dillon, la période de l'histoire du platonisme avec laquelle cette pensée consonne est bien celle du médio-platonisme. On trouve en effet dans cette école une même tendance à identifier le premier principe platonicien avec l'Intellect aristotélicien.

En résumé donc, si l'on suit la reconstitution très convaincante de John Dillon, l'héritage de Speusippe doit être trouvé dans le néo-platonisme, celui de Xénocrate se situe au niveau du médio-platonisme. Tout se passe comme si on trouvait une sorte de développement en miroir de l'histoire de la philosophie, et si les Ecoles philosophiques de la toute fin du platonisme avaient remonté à rebours les unes après les autres les doctrines de l'Ancienne Académie en allant vers une transcendance de plus en plus marquée. Ou pour le dire autrement, l'histoire de l'Académie semble aller dans le sens d'un effacement progressif de la transcendance des principes, alors que l'histoire du platonisme ultérieur va dans le sens d'une réaffirmation progressive de cette transcendance. Cette remarque n'engage cependant que moi et n'est pas une thèse directement avancée par John Dillon.

Cette impression se confirme toutefois si l'on évoque maintenant la troisième grande figure de l'Académie, Polémon, le successeur de Xénocrate à la tête de l'Ecole. D'après la présentation qu'en donne Dillon, Polémon est une sorte de chaînon manquant entre le platonisme et le stoïcisme. Deux points de doctrine sont ici décisifs. Tout d'abord l'éthique, et la définition du souverain bien comme accord avec la nature, dont Polémon, si l'on en croit le témoignage de Cicéron, serait l'instigateur (*De Finibus* II, 33-34 et IV, 14-15 cités

respectivement aux pages 162-163 et 163-164) ; ensuite la cosmologie et la place et la fonction de l'âme du monde dans le système de Polémon (mais ici les sources doxographiques sont très minces : il s'agit en fait principalement d'un témoignage d'Actius rapporté par Stobée selon lequel : « Polémon déclarait que le *cosmos* est dieu », fr. 15 H, 213 IP, cité p. 166).

Le mérite essentiel de l'ouvrage de J. Dillon est donc à mon sens, de renverser la perspective historique que l'on peut tracer à partir de l'Ancienne Académie. Il ne s'agit plus seulement de porter un regard rétrospectif sur Platon à partir de cette Ecole, et de considérer en quoi elle pourrait éclairer notre lecture de Platon ou d'Aristote, mais de repérer en quoi elle projette aussi sur le platonisme ultérieur (ou même sur d'autres Ecoles philosophiques comme le stoïcisme) une influence déterminante. Le lecteur pourra parfois éprouver une forme de frustration devant le caractère ramassé de l'analyse de certains textes difficiles, ou ne pas être totalement convaincu par certaines thèses avancées avec audace et netteté par l'auteur (ainsi par exemple l'attribution de l'*Epinomis* à Philippe d'Oponte demeure à mon sens, malgré les affirmations de J. Dillon, une question ouverte). Mais il reste que la lecture de l'ouvrage de J. Dillon s'avérera extrêmement précieuse pour l'historien désireux d'approfondir le réseau d'influences et de répercussions doctrinales qui trouve son point d'origine dans l'Ancienne Académie, et qui s'étend sur l'ensemble de la philosophie grecque.

Laurent Lavaud

Ada Neschke-Henschke, *Platonisme Politique et Théorie du Droit naturel. Contributions à une archéologie de la culture politique européenne*, volume II : *Platonisme politique et jusnaturalisme chrétien. D'Auguste d'Hippone à John Locke*, Louvain - Paris - Dudley, Peeters, 2003, 745 p.

Ce deuxième volume de *Platonisme Politique et Théorie du Droit naturel* prend la suite d'une première étude consacrée en 1995 au platonisme politique dans l'Antiquité, en suivant l'histoire de cette tradition d'Augustin jusqu'à Locke. Un troisième volume annoncé poursuivra cette histoire jusqu'à la postérité de la révolution française. L'ampleur du travail a nécessité le travail de plusieurs chercheurs aux côtés de l'auteur (en particulier depuis 1998 de Catherine König-Pralong, auteur de *l'Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne. L'essence et la matière : entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*, Paris, Vrin, Etudes de philosophie médiévale, 2005, sous presse), notamment pour contribuer à rassembler les soixante-dix pages d'une bibliographie dont la clarté et l'ordre ren-

dront l'usage facile, à réaliser les cinquante pages de traductions inédites de Marsile Ficin, de Jean de Serres, d'Hugo Grotius (textes latins et traductions), des tableaux d'occurrences platoniciennes dans les oeuvres de Suarez, et autres annexes.

Le premier volume était consacré à Platon lui-même et à une élaboration, à partir d'une lecture du *Gorgias*, de la *République*, du *Politique* et des *Lois*, des caractéristiques fondamentales de la politique platonicienne : avoir pour objectif, sur le fondement d'une connaissance de la nature de l'homme, la direction des âmes et la production de la vertu. Le « naturalisme » platonicien consiste précisément dans le fait de fonder la communauté politique dans une référence à une norme transcendante de la justice, saisie par la raison, et en déterminant la place de chaque chose « selon sa nature ». L'Idée de la justice naturelle se confond avec la proportion, l'égalité géométrique qui rend à chacun selon la nature et soumet la Cité au gouvernement des plus vertueux. Le second volume entreprend de suivre, à travers l'histoire de l'occident chrétien, la transmission de ce dispositif à travers ses métamorphoses, dont Cicéron, Calcidius et le premier Augustin sont les relais à travers l'Antiquité. C'est ensuite, selon Ada Neschke-Henschke (désormais ANH), deux visions politiques qui s'affrontent, d'Augustin à Locke : la vision théocratique du dernier Augustin contre l'humanisme rationaliste du premier, dont le platonisme politique est le « soutien théorique », soit à travers la tradition indirecte d'Augustin à Thomas d'Aquin (en passant par Guillaume de Conches et les décrétistes du XIII^e siècle), soit à travers la tradition platonicienne retrouvée à partir de Marsile Ficin, qui lègue à Jean Bodin, Jean de Serres et Francisco Suarez la défense de cet humanisme contre un augustinisme religieux revigoré par la réforme. L'un des effets des guerres de religion est une laïcisation de la pensée politique qui s'accroît au XVII^e, tandis que le platonisme politique se métamorphose encore chez Grotius, Hobbes, Pufendorf et Locke, dernière réalisation, selon l'auteur, de la « pensée chrétienne de la Cité ».

Du point de vue des études platoniciennes, la question soulevée par cette volumineuse entreprise, dont nous venons de faire un trop rapide survol, est celle de l'identité du platonisme ainsi attribué, à travers ses métamorphoses, à un ensemble considérable d'auteurs appartenant à des courants philosophiques et des horizons culturels pour le moins divers, sans que l'on puisse d'ailleurs toujours se prévaloir d'une revendication directe de platonisme chez ceux-ci. Il faut que ce que l'on appelle ici platonisme politique puisse survivre à la disparition de certains marqueurs habituels de l'Etat platonicien tel qu'il a été perçu dans l'histoire de la philosophie, ainsi dès Aristote : le « communisme » des femmes et des enfants chez les gardiens ou encore le gouvernement des savants. Seule une interprétation stru c-

turale du platonisme permettait de se lancer dans un tel parcours. C'est ainsi celle qui se dégage du tableau annexe à la leçon 2.1 (p. 641-642) : les éléments du dispositif peuvent changer, les rapports structurels demeurent et définissent une manière platonicienne de fonder la communauté politique. C'est là une méthode déjà éprouvée dans le cadre d'une histoire du platonisme (ainsi l'histoire de « la transformation de la structure ontologique du *Timée* » par Luc Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée*, Paris, 1974, p. 528) – et il est possible qu'il y ait là en effet une spécificité du platonisme, d'avoir constitué, dans son histoire, un ensemble de transformations d'une même matrice ; mais un tel procédé peut-il survivre à son extension hors de la tradition platonicienne directe ? C'est le pari fait par ANH. On indiquera en ce sens un autre parrainage à cette entreprise. La possibilité d'étendre les frontières du platonisme politique tient aussi à la façon qu'à l'auteur de placer le cœur de celui-ci dans la justice distributive exprimant l'ordre naturel, en définissant la Forme du Juste comme ce qui s'exprime dans l'égalité géométrique, et en suivant à travers l'histoire l'incorporation de ce motif. Or, ce souci des formes d'ordre et de configuration (*kosmos, taxis*, cf. *Gorgias* 503e-504d) dans lesquels les Formes, chez Platon, se traduisent, lorsque les choses viennent à y participer, rappelle en particulier Stenzel, particulièrement attentif à ce niveau de réalité (voyez le chapitre deuxième des *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, Areté und Dialektik*, Breslau, 1917). C'est donc un double dispositif qu'ANH utilise comme matrice du platonisme politique : un système vertical de principes, un lecture horizontale des formes d'ordre dans lesquelles ils se traduisent, double grille permettant à ce platonisme-là de se modifier profondément à travers ses métamorphoses (p. 538).

On attend la confirmation de la méthode par le troisième volet, qui, s'éloignant probablement plus encore des relais d'une tradition platonicienne explicite, devra d'autant plus manifester la consistance de son objet.

Arnaud Macé

Narbonne, J.-M., « Lévinas et l'héritage grec », accompagné de Hankey, W., « Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique » (trad. Par M.A. Charlet et J.-M. Narbonne), Paris et Québec, Librairie Vrin et Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtésis », 2004, 268 p.

Ce volume regroupe deux études qui devaient être à l'origine deux articles. Comme ils s'en expliquent dans l'avant-propos, leurs auteurs ont souhaité en faire un volume, en tenant qu'il y aurait là

témoignage de la vigueur des études néoplatoniciennes en langue française et, avec l'exemple privilégié de Lévinas, une analyse de l'influence néoplatonicienne sur la phénoménologie française. J.-M. Narbonne publie ainsi, dans une collection qu'il dirige, un essai sur le néoplatonisme apparent et implicite de Lévinas, et une co-translation d'un essai d'« histoire philosophique » consacré aux principaux représentants français des études néoplatoniciennes ainsi qu'à l'influence de ces études sur la philosophie française contemporaine.

La thèse que J.-M. Narbonne entend défendre dans son essai est la suivante : la philosophie contemporaine, sous sa forme la plus inspirée, c'est-à-dire heideggerienne, n'a pas saisi l'importance de la méditation grecque d'un au-delà de l'être, de ce que J.-M. Narbonne (désormais JMN) appelle du nom presque propre de *epekeina* (« au-delà »)⁹. Cette méditation, qui a sa source dans Platon trouve son accomplissement dans Plotin, et Heidegger s'est donc trompé en ne voyant dans la philosophie grecque qu'une réflexion sur l'étant. Certains de ses héritiers français, ou bien certains des historiens français de la philosophie dans les œuvres desquels l'œuvre heideggerienne a produit des effets ou prononcé des injonctions, ont en revanche été plus attentifs, selon JMN, à l'importance d'une pensée de l'au-delà de l'être qu'on voit s'affirmer dans la théologie négative ancienne et dans la tradition platonicienne. Parmi eux, Lévinas figurerait donc en première place. C'est ce qu'entend montrer JMN, qui procède de manière didactique en indiquant que ce qui a été manqué par Heidegger a été saisi par Lévinas, et qui entreprend de repérer la manière dont Lévinas hérite d'une version « néoplatonisée » de l'*epekeina* platonicien. Une parenté est alors établie entre « l'au-delà de l'être » des néoplatoniciens et « l'autrement qu'être » du phénoménologue contemporain.

Afin de mieux établir sa démonstration, JMN dresse un décor ancien où la réflexion contemporaine trouvera son pendant : il soutient que la question de Dieu occupe la philosophie ancienne, qui se montrerait tout aussi soucieuse de l'*epekeina*. Ce faisant, JMN dit sa dette à une tradition d'exégèse contemporaine dont on pourrait dire, bien vite, qu'elle est une lecture chrétienne de l'histoire de la philosophie, ravivée à une source heideggerienne. Ce type d'exégèse est récent, il est celui dont les travaux de J.-L. Marion ont donné les *exempla* les plus féconds, et l'on pourrait, en amont (avec P. Aubenque et certains de ses maîtres), reconstituer son élaboration au moment où, en France, une tradition de lecture chrétienne des textes philosophiques s'est renouvelée au contact de l'œuvre de Heidegger, et plus exactement à la manière dont on a lu chez ce dernier

⁹ *Hénologie, ontologie et Ereignis. Plotin, Proclus, Heidegger*, Paris, Belles Lettres, 2001.

une condamnation de l'onto-théo-logie au profit d'une expérience de pensée authentique de l'être¹⁰.

Cette forme contemporaine d'exégèse chrétienne a choisi de faire porter l'essentiel de son attention sur la manière dont la philosophie était grevée, en son principe même, par la question de son dépassement. Il ne s'agit pas simplement de dire de la tradition philosophique qu'elle est impossible ou qu'elle a atteint son terme, historique par exemple, et qu'elle doit être alors destituée et dépassée, mais bien plutôt d'inscrire cette destitution dans son existence même, en expliquant que la philosophie ne cesse d'appeler son propre dépassement. La philosophie serait de la sorte le discours où la rationalité atteindrait à la fois son optimum, le savoir, pour faire en même temps l'expérience de sa nullité au moment où il s'agit de saisir ce qui fonde toutes choses mais se dérobe à toute saisie : voilà qui est dit alors, chez les auteurs contemporains, dans les termes traditionnels de la théologie négative, ou formulé de manière plus incantatoire dans une langue où l'écho biblique soutient le vocabulaire affectif d'une phénoménologie éprise de substantifs : la parole, l'appel, le souci, le répons, le don, *etc.*, comptent parmi les termes qui viennent nommer la situation où la philosophie se verrait exposée, devant l'Infini qu'elle pense avec difficulté, dont elle sait la puissance et dont elle entend l'appel mais dont elle ne sait rien. Cette exégèse chrétienne contemporaine a fait ses preuves en philosophie : elle existe, elle a une légitimité et une audience scolaires. En termes chronologiques, elle a pris d'avantage pour objets des œuvres médiévales et modernes, en ne remontant guère en deçà d'Augustin. Les exceptions sont bien sûr d'autant plus rares qu'il est difficile de ployer les textes anciens aux questions modernes, mais il en existe : la première d'entre elles, en langue française, est incontestablement ce livre passionnant qu'est *Aristote et la question du monde* de R. Brague. JMN, qui estime à son tour que cette limitation historique n'est pas pertinente, entend donc établir que le néoplatonisme offre à la tradition philosophique son premier et véritable dépassement de l'être, c'est-à-dire de l'ontologie.

Au début de son essai, JMN propose que l'on repère dans les œuvres anciennes une distinction entre la théologie et la philosophie, dont il note qu'elle est pour partie anachronique, puisque les rares occurrences du terme *theologia* chez Platon et Aristote n'ont 1. pas la même signification ni 2. la signification qu'elles auront dans des traditions plus tardives, mais qu'il veut pourtant maintenir en affirmant que la tradition philosophique ancienne, depuis Platon, maintient cette distinction et cette relation entre la philosophie et le « dis-

10 Cette tradition récente a été examinée par D. Janicaud dans deux ouvrages : *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas, éditions de l'Edat, 1991), et les deux volumes de *Heidegger en France* [1. Récits / 2. Entre-tiens], Paris, Albin Michel, 2001.

cours sur Dieu » (p. 37sq.). C'est ainsi que JMN en vient à soutenir que la « question de Dieu » est d'une importance déterminante dans la philosophie de Platon, qui « apparaît donc simultanément comme une entreprise rationaliste et religieuse. » (p. 39). Ce vocabulaire de la raison et de la religion, de la philosophie et de la foi, est-il le plus opportun lorsqu'il s'agit de lire Platon, c'est-à-dire un philosophe grec qui ne prononce aucunement l'autonomie de la raison, qui tient la philosophie pour une activité de pensée rationnelle et divine et pour qui la faculté psychique la plus élevée, l'intellect, est le divin en l'homme ? On peut en douter. JMN n'en doute pas qui identifie dans la tradition platonicienne, dès les dialogues de Platon, un souci de « l'au-delà (de l'être) » dont on retrouvera donc la trace, une vingtaine de siècles plus tard, chez Lévinas, puisque ce dernier propose à son tour une transcendance qui « rejoint effectivement la lecture néo-platonicienne qui insiste elle aussi sur la transcendance absolue du Bien non seulement par rapport à l'étant comme tel (ὄν), mais par rapport à l'être lui-même comme totalité. » (p. 61). JMN veut encore y voir la preuve que la lecture de Platon qui s'impose à Lévinas « est entièrement tributaire de la lecture néo-platonicienne du même passage [Resp. 509] » (p. 60). Une fois cette hypothèse établie, l'argument qui occupe l'essentiel de l'essai de JMN est déconcertant : il s'agit en effet de soutenir que Lévinas, dans sa pensée de l'au-delà (de l'être et du rationnel), serait tributaire d'une tradition platonicienne, voire, sous certains aspects et avec des incompatibilités de perspective, de son infléchissement néo-platonicien, et c'est là ce qui aurait permis à Lévinas d'affranchir la philosophie grecque des critiques que lui avait adressées Heidegger. Heidegger qui, manquant le néo-platonisme, aurait en quelque sorte manqué la pensée grecque et véritablement élaborée de l'au-delà (c'est la thèse que l'auteur avait cherché à défendre dans son *Hénologie, ontologie et Ereignis. Plotin, Proclus, Heidegger* ; ici, voir notamment p. 82). Seul en son genre, Lévinas est donc le contemporain qui renoue avec cette intuition néo-platonicienne de l'au-delà. L'argument reste déconcertant, à tout le moins, parce qu'on voit mal, en termes d'histoire des idées, ce que peut bien signifier, au XX^e siècle, une « lecture néo-platonicienne » de l'éminence du Bien platonicien. Cette lecture existe chez les anciens platoniciens, mais peut-on réellement faire comme si sa transmission n'avait pas été effectuée au travers d'une histoire chrétienne ? Pour le dire autrement, l'au-delà des Modernes n'est-il pas d'abord un au-delà chrétien, élaboré pour partie sur fond de platonisme, bien davantage qu'il n'est l'au-delà de Plotin et, *a fortiori*, celui de Platon ? C'est une question que JMN ne retient pas, en semblant tenir qu'une tradition platonicienne a pu, comme telle, atteindre Lévinas. Le « Biblique » apparaît dans la lecture de JMN, mais il n'est alors à terme que l'autre versant de la pensée de Lévinas, le complément qui vient s'ajouter à son hellénisme néo-platonisant.

Jérusalem rejoint Athènes, la théologie et la philosophie sont enfin réunies (p. 114, puis 116).

La monographie de Wayne Hankey qui succède à l'étude de JMN est une sorte de généalogie : W. Hankey (désormais WH) dit s'être demandé pourquoi « la "philosophie aristotélico-thomiste" avait progressivement cédé le pas, au sein de l'Église catholique, à une forme platonicienne de philosophie, de théologie et de spiritualité à l'intérieur de laquelle l'Aquinatisme pouvait être remplacé. » (p. 125). WH s'est ainsi proposé de rendre raison de la présence (accrue) du néoplatonisme dans l'Église et plus précisément dans ce terreau apparemment fertile qu'a été la « vie spirituelle » en France au XX^{ème} siècle. WH propose alors à son lecteur un parcours qui, depuis les principales figures du spiritualisme de la fin du XIX^{ème} siècle, présente successivement les principaux représentants français des études néoplatoniciennes en indiquant rapidement ce que furent leurs liens spirituels et institutionnels avec l'Église. WH convoque ainsi un nombre considérable de néoplatonisants dont il désigne en quelques paragraphes le type d'interprétation des textes anciens qu'ils ont défendu ou défendent : on croise pêle-mêle des indications sur les œuvres (et la vie) de Bréhier, Bergson, Trouillard, Saffrey, Duméry, Hadot, Festugière, et tant d'autres, évoqués bien sûr dans l'ordre chronologique, à l'exception de quelques retours en arrière à des fins explicatives. Les notices sont assez brèves, WH n'entre que rarement dans le détail des analyses et des textes, et il préfère le plus souvent s'en remettre à des sources intermédiaires dont il donne en quelque sorte de petites fiches de lectures (par exemple, les considérations sur le spiritualisme reprennent essentiellement les indications des travaux de D. Janicaud), ou bien à des articles ou des livres d'entretiens.

L'histoire des idées est ici bien à la peine. WH cultive davantage l'anecdote que l'analyse, et il se plaît à souligner que « Armstrong était lui-même décidément anticlérical » (p. 201), que J.-L. Marion, historien de la philosophie, « est aussi un leader parmi les théologiens catholiques » (p. 224), que L. Brisson « naquit dans un petit village agricole du Québec » (Platon ; 243) et que, grâce à J.-M. Narbonne, un « renouveau de la philosophie » est à prévoir (p. 257-258). Voilà qui est édifiant, sans doute, mais l'examen des arguments philosophiques est en reste. On apprend certes que « chez Bréhier, comme chez Bergson, l'arrière-plan idéaliste est présent. » (p. 144), mais guère plus.

La question que posait WH conserve son d'intérêt. Il y a bien une actualité des études néoplatoniciennes, et cette actualité contemporaine est pour beaucoup liée à une quête spirituelle liée à l'Église. Mais répondre à cette question eut supposé, par exemple et très simplement, que l'on se souciât de ce que des lecteurs chrétiens ou christianisants vont chercher et trouver dans le texte plotinien, de la

manière dont ils accordent ces textes à leur quête, en négligent ou en corrigent certains aspects ou arguments. Rien de tel ici. Cette lacune est curieusement exacerbée par la publication conjointe des deux essais : réfléchissant sur le premier et sur la manière dont le souci de « l'au-delà » s'y trouve exacerbé, le second aurait pu y trouver matière à réflexion.

Ce compte-rendu a été rédigé pour la revue québécoise Philosophiques, qui nous autorise à le reproduire.

Jean-François Pradeau

Gontier, Thierry, *Descartes et la causa sui*, Paris, Vrin (Philologie et Mercure), 2005.

Par le biais de considérations sur les précédents historiques de la « causa sui » (*baition béautou*), de Plotin à Ficin, cet ouvrage entreprend de réviser fondamentalement la lecture heideggerienne de l'histoire de la philosophie. Faisant suite à une discussion jadis ouverte par J.-M. Narbonne, l'auteur veut montrer que 1/ le thème de la *causa sui* n'est pas une innovation cartésienne des *Primaes Responsiones* mais signale chez lui un héritage néo-platonicien dans lequel la médiation de Ficin est jugée décisive (« Non qu'il s'agisse en aucune façon de plaider en faveur d'un Descartes néoplatonicien, mais bien plutôt afin de poser les bases d'un dialogue entre Descartes et le néoplatonisme » [p. 44]) 2/ faute d'avoir une connaissance exacte de ces antécédents de la *causa sui* cartésienne, ses commentateurs contemporains (J.-L. Marion principalement) en auraient profondément manqué le sens, et 3/ auraient surtout manqué le fait que la *causa sui* peut s'entendre de la liberté humaine en tant qu'elle est proprement créatrice (« Pour Descartes comme pour Ficin, la liberté humaine implique ainsi une libération de la tutelle du Principe, donnant lieu à un véritable *recommencement* dans l'exercice de la puissance » [p. 146]). Sans conteste, cet ouvrage ne manque pas d'ouvrir des perspectives (sur l'essence divine, la liberté, l'humanisme, la technique, le *Gestell*, etc.) mais si vastes que le regard a tôt fait de s'y perdre. La mise en perspective des thèses cartésiennes, tant sur la *causa sui* que sur la création des vérités éternelles (les deux questions étant liées en ce qu'elles supposent toutes deux la qualification de l'essence divine comme puissance infinie), n'est pas sans gommer certains de leurs aspects spécifiques. On ne saurait ramener la thèse cartésienne de la « dépendance » des vérités éternelles à une thèse sur la « production » divine des essences, qui n'a effectivement rien d'original, comme l'auteur n'a pas de mal à le démontrer. De même il paraît difficile d'interpréter l'argu-

ment des *Premières Réponses* en termes de « préséance de la puissance sur l'essence » [p. 73], sans tenir compte de ce que Spinoza en avait quant à lui presque directement conclu : « La puissance de Dieu est son essence même » (Spinoza, *Ethique*, I, prop. 34). Enfin on voit mal comment la liberté humaine pourrait s'entendre comme *causa sui* à moins de ne donner à ces termes, *causa* et *sui*, qu'un sens très vague, métaphorique et définitivement paradoxal.

Edouard Mehl