

BULLETIN PLATONICIEN VII

Le Bulletin platonicien est rédigé pour les Études Platoniciennes par les membres de la 'Société d'Études Platoniciennes', sous la responsabilité d'Arnaud Macé (Université de Franche-Comté, Besançon). Les comptes rendus qui suivent s'efforcent de présenter les ouvrages récemment consacrés à l'œuvre de Platon comme à celles des représentants de la tradition platonicienne ancienne et moderne.

Editions et traductions des dialogues de Platon

Platon, *Kritias*, Übersetzung und Kommentar von Heinz-Günther Nesselrath, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2006, 496 p. ISBN 3-525-30431-5.

L'année passée j'avais évoqué cette traduction commentée du *Critias* de Platon, qui présente toutes les qualités et les défauts des autres traductions commentées qui font partie de cette traduction. Il s'agit là d'un excellent instrument de travail pour le philologue et l'historien, mais malheureusement on y trouve peu de considérations philosophiques. Sur l'emplacement de l'Atlantide, Heinz-Günther Nesselrath n'évoque pas les hypothèses loufoques qui ont été faites et il se rallie à l'interprétation majoritaire suivant laquelle l'opposition entre l'Athènes ancienne et l'Atlantide représente de la part de Platon une critique politique de l'Athènes de son temps, face à l'ancienne Athènes agricole. Je me contenterai ici d'évoquer deux questions : quand fut écrit le *Critias*, et pourquoi il s'arrête brusquement. Le commentateur propose trois réponses : a) la mort l'a empêché de terminer ; b) il n'avait pas bien calculé l'importance de la tâche ; c) et il avait perdu intérêt à poursuivre son récit. En fait, les *Lois* donnent probablement la réponse à ces questions. Platon a vécu encore quelques années après la rédaction du *Critias*, mais il a changé de point de vue en ce qui concerne le récit du passé de la Grèce et en a donné une autre représentation au troisième livre des *Lois*. On notera enfin que Heinz-Günther Nesselrath n'admet pas la datation du *Timée* et du *Critias* proposée par G.E.L Owen, et revient au point de vue traditionnel.

Luc Brisson

Platons *Siebter Brief*. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar von Rainer Knab, Hildesheim / Zürich / New York, Georg Olms Verlag, 2006, VIII-337 p. ISBN 3-487-13168-4.

Cette traduction commentée de la septième *Lettre* attribuée à Platon est un objet étrange. On y trouve imprimé le texte édité par Burnet en 1905, mais on ne trouve rien sur l'édition de Souilhé aux Belles Lettres en 1926 ni celle de J. Moore-Blunt chez Teubner en 1985. De surcroît, la bibliographie qui clôt le volume fait montre d'incroyables faiblesses en ce qui concerne les traductions et les commentaires utilisés.

Dans l'introduction, R. Knab admet, mais sans apporter d'arguments nouveaux, l'authenticité de cette lettre dont il décrit la structure. Sa traduction est tout à fait acceptable, même si on peut la contester sur tel ou tel point. Son commentaire reste assez superficiel. En fait, ce qui intéresse R. Knab, c'est la digression philosophique (342a-345c) interprétée, suivant l'interprétation ésotériste qui est celle notamment de H.J. Krämer, K. Gaiser et d'A. Szlezák, comme faisant référence à la leçon sur le Bien évoquée par Aristote suivant le témoignage d'Aristoxène. Le passage essentiel qui sert d'introduction à la digression philosophique est le suivant: «Pourtant, il y a au moins une chose que je puis affirmer avec force, concernant tous ceux qui ont écrit ou qui écriront, eux qui tous se déclarent compétents sur ce qui fait l'objet de mes préoccupations (*spoudazô*), soit qu'ils en aient entendu parler par moi ou par d'autres, soit qu'ils prétendent en avoir fait eux-mêmes la découverte ; ces gens, c'est du moins mon avis, ne peuvent rien comprendre en la matière. Là-dessus, en tout cas, de moi en tout cas, il n'y a aucun ouvrage écrit (*súggramma*), et il n'y en aura même jamais, car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs, mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, se produit dans l'âme et s'accroît désormais tout seul» (341b7-d2, ma traduction). En donnant, comme A. Szlezák un sens très large à *súggramma*, c'est-à-dire «tout écrit en prose», R. Knab voit dans le passage considéré une critique radicale de l'écriture, qui s'oppose au *spoudazô* que l'on trouve au début du passage, et qui ferait référence au contenu des doctrines non écrites. Mais sur l'un et l'autre termes, le commentaire se borne à renvoyer à ce qu'a dit A. Szlezák. Bref ce travail n'est pas mauvais, mais il manque d'originalité.

Luc Brisson

Commentaires aux dialogues de Platon

Ouvrages collectifs

Döring, Kl., Erler, M., Schorn, St., *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 im Bamberg*. Philosophie der Antike 22, Franz Steiner Verlag Stuttgart 2005. 300 p. ISBN 3-515-08643-9.

La determinación de la autenticidad de una obra es uno de los ámbitos más complejos y difíciles en la investigación filológica y de una importancia decisiva dentro de la crítica superior, puesto que el trabajoso proceso de investigación que debe llevar al juicio definitivo debe ser objetivo, comprobable e independiente tanto de los prejuicios de la tradición anterior cuanto de la imagen del autor que haya construido la crítica coetánea al investigador. Es evidente que se trata de una tarea complicada, sino imposible de realizar en toda su profundidad y que, raramente, ha sido exitosamente llevada a cabo. Es, además, un campo que tiene una larga tradición, ya que es decisivo en el momento de valorar el pensamiento y el estilo de un autor determinado. La tarea en este ámbito presupone un trabajo exhaustivo con las posibles fuentes, una fina perspicacia para detectar las posibles influencias y valorar las relaciones intertextuales que, en muchos casos, el mismo autor establece con sus propias obras y que, frecuentemente, suelen considerarse capitales para rechazar la autenticidad de una obra que se considera espuria. Asimismo, los análisis estilísticos suelen asentarse sobre bases subjetivas y poco fiables, además de una carencia de rigor en el momento de establecer las posibles variaciones, dado que, frecuentemente, no se tiene en cuenta que sólo un corpus muy reducido de la producción escrita de la Antigüedad ha llegado hasta nosotros. La pérdida paulatina de familiaridad con las lenguas clásicas contribuye en muchos casos a dar crédito a especulaciones esperpénticas. Por todo eso y por muchas razones más que es imposible detallar aquí, los resultados en este ámbito han sido generalmente magros.

El presente volumen contiene 15 trabajos dedicados a analizar la relación de los diálogos contenidos en el suplemento de espurios que se ha transmitido con el corpus platónico y de cinco obras que se encuentran dentro del legado auténtico, pero que la crítica moderna ha considerado, en general, apócrifas: *Alcibiades II*, *Hiparco*, *Anterastai*, *Minos*, *Clitofonte* y *Epínomis*. A. Carlini ofrece un panorama general de la tradición textual de los espurios, subrayando el carácter erudito de la distinción que no se reflejaba en la circulación de los textos platónicos, y R. M. Piccione traza la recepción de los *pseudo-Platonica* en los florilegios.

El volumen abre con el trabajo que L. Brisson (9-24) dedica al problema de la autenticidad y la autoría de la *Epínomis*. Para B. la *Epínomis* no es la continuación de las *Leyes*, sino un diálogo independiente que analiza cuestiones que al final del diálogo de Platón se habían dejado en suspenso (19). B. sostiene que fue escrito para explicitar un programa de estudios de los miembros de la junta nocturna y concebido según el modelo del plan de estudios de la Academia. Contrariamente a la opinión tradicional, B. sostiene que Filipo de Opunte no es el autor del diálogo, sino que el astrónomo fue puesto en relación con la edición final de las *Leyes* y la escritura de la *Epínomis* para acreditar su autenticidad (23). El título que se le dio a la obra sería el producto de una construcción sofisticada propia del helenismo, como podría deducirse del hecho que algunos comentaristas lo hayan sustituido por el más *Epínomion*, más popular y familiar (17).

Dos trabajos están dedicados al *Minos*. En el primero J. Dalfen atiende a su relación con otros diálogos que él considera apócrifos: *Hiparco*, *Clitofonte*, *Teages*, *Alcibiades II* y los *Amantes* (51-67). D. sostiene que en ese grupo de diálogos se da una gran cantidad de coincidencias estilísticas, estructurales y de contenido que comparten en muchos casos con los diálogos tempranos y el *Gorgias* (65). En una

brillante primera parte, D. demuele sin atenuantes los prejuicios que han llevado a sostener sin ningún fundamento textual real que los diálogos apócrifos son intentos de vincular los problemas que ocupaban al Platón joven con el estilo y el mundo intelectual del Platón tardío o con el de la primera generación académica (54). La segunda parte del trabajo intenta remplazar las interpretaciones tradicionales con argumentos de tipo estilísticos que adolecen de las mismas incoherencias que D. critica y con una hipótesis tanto o más imaginativa que las que combate y contraria a la rigurosidad filológica: El grupo de diálogos sería el producto de los alumnos de Platón a los que les habría encomendado la tarea de componer diálogos socráticos según el modelo de sus escritos tempranos. El *Gorgias* reflejaría, por su parte, la discusión de la obra con los alumnos, por lo que pueden encontrarse tantos ecos de ese escrito en los *spuria*. La permanencia de estas obras en la biblioteca de la Academia explicaría su presencia en el *corpus*. ¿Piensa D. en Aristóteles?, ¿en Espeusipo?, ¿en Jenócrates?. ¿o acaso en Dion o Hermipo?, para nombrar sólo algunos de los candidatos a la autoría de las obras. La otra contribución sobre el *Minos* de B. Manuwald (135-153) retoma la tesis de W. Müller sobre el carácter socrático del diálogo y, más concretamente, su dependencia de Antístenes. Las dificultades en lo que concierne a la datación de los diferentes diálogos espurios puede observarse en el trabajo de W. Müller (155-174) relacionado con el *Sobre la virtud* y el *Alción*, este último actualmente en el *corpus Lysiacum*, que atribuye a la Academia Nueva. Ambos diálogos son para M. exponentes de la polémica con el estoicismo (160ss.). Aunque la finura filológica es mayor, las conclusiones se apoyan también en supuestos cuya base textual es endeble.

De los tres trabajos que están dedicados al *Axióco*, el de M. Erler (81-95) muestra el carácter de propedéutica filosófica del escrito a través del estudio de las metáforas del niño en el adulto y la de la argumentación consolatoria como terapia del alma. E. considera que la obra, que reúne de manera ecléctica los argumentos de diferentes escuelas, se origina en la Academia y se encuadra en una tradición consolatoria que explica no sólo sus relaciones con el *Fedón* sino también con *Tusculanas* ciceronianas. En su análisis de la figura de Sócrates en el diálogo, M. Joyal (97-117) coincide con Erler en la dependencia del *Fedón*, al que añade la *Apología* como fuente, y en la dimensión terapéutica del filósofo que se acercaría a la concepción de las escuelas helenistas. Para M. Tulli (255-271), se trata también de un escrito surgido en el seno de la tradición consolatoria académica, en el que los ecos epicúreos se deben a la intención de adecuarla al espíritu de la época helenística.

De los dos capítulos dedicados a los *Amantes*, B. Centrone (37-49) considera que el escrito está compuesto en un auténtico espíritu platónico (48) y ve en él una intención polémica contra las doctrinas peripatéticas y la polimatía practicada en el Liceo. El autor defiende al ultranza la teoría de la existencia de un conocimiento general que da unidad a todas las ciencias particulares: un conocimiento del Bien indisoluble del conocimiento de sí que es la condición *sine qua non* para la acción correcta. I. Männlein-Robert (119-133) sostiene, por el contrario, que el diálogo no representa tanto una polémica contra el Liceo cuanto un renacimiento en época helenística de la figura de Sócrates en el ámbito académico, tal como se puede extraer de los diálogos, una concepción de la filosofía que responde

a un programa que no es intelectual ni metafísico, sino que está orientado hacia la filosofía práctica.

Partiendo de la escena que relata Sócrates sobre Pródico en el *Erixia*, K. Döring (69-79) coloca el diálogo en el amplio campo del socratismo del IV a. C., aunque no llega a ninguna conclusión concreta sobre la autoría o la posición que ocupa el diálogo dentro del amplio campo del socratismo. Los trabajos de H. Neuhausen, C. Rowe y St. Schorn se ocupan de obras que se han transmitido como auténticas, pero que la crítica moderna considera de manera casi unánime espurias. Neuhausen (175-183) analiza la estructura del *Alcibíades II* para mostrar su relación con la literatura sobre el hijo adoptivo de Pericles y la manera en la que el autor del diálogo une de manera forzada materiales que ha extraído de su contexto y que responden fundamentalmente a dos líneas: el tema de la oración, que originariamente no está relacionado con la figura de Alcibíades y el elemento erótico en el que la figura del hermoso amado debe ser conducida a reconocer sus limitaciones a través de la aporía. En su especulativo capítulo sobre el Clitofonte (213-224), Rowe critica la defensa que en su documentado comentario hace Slings de la autenticidad del diálogo. Contrariamente, St. Schorn (225.-254) hace un detallado estudio de la parte central del *Hiparco* en el que muestra que el autor del diálogo no inventa los datos en su loa al tirano, sino que fabula en los detalles y reinterpreta tendenciosamente los hechos (247), para acentuar el carácter irónico de la alabanza.

El estudio de los diálogos espurios como documentos literarios con un valor propio es en realidad un *desideratum* de la investigación, tal como se señala en diversas contribuciones del presente volumen. No obstante, los trabajos aquí presentados siguen presos de la perspectiva tradicional que pone el acento en la cuestión de la autoría y adolecen en muchos casos de los defectos mencionados al inicio de esta reseña.

Francisco L. Lisi

C. Bobonich et P. Destrée (éds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden-Boston, Brill, « Philosophia Antiqua », 2007. 307 p. ISBN: 978 90 04 15670 8.

Le volume édité par P. Destrée et C. Bobonich regroupe les interventions d'un colloque sur l'*akrasia* qui s'est tenu en 2003 au Centre De wulf-Mansion, et quelques essais spécifiquement écrits pour ce volume, tous en langue anglaise. De l'aveu de ses éditeurs, cet ouvrage ne prétend ni épuiser les nombreuses controverses qui touchent à ce phénomène complexe dans l'Antiquité, ni non plus suivre une ligne interprétative particulière ; le principe inverse a été adopté, celui de donner voix à des interprétations variées, aux approches résolument différentes, et en étendant le corpus d'études non pas seulement à Socrate et Platon (7 contributions) et Aristote (3 contributions), mais aussi aux stoïciens (2 contributions) et à Plotin (une seule contribution). Soulignons néanmoins que l'organisation chronologique présuppose la distinction entre un Socrate historique, dont Aristote se ferait l'écho dans l'*Éthique à Nicomaque*, et la réappropriation du personnage chez

Platon et Xénophon. Qu'il y ait divergence sur la « question socratique » est une chose (et les contributions qui vont suivre en témoignent), mais que l'on conçoive le volume sans mettre en doute la fécondité de cette hypothèse interprétative en est une autre ; cela a pour effet de cloisonner le débat dans un cadre prétendument commun, alors que les interprétations de R. Weiss ou de G.R. Carone par exemple montrent qu'il faudrait l'abandonner.

La première partie de ce volume est consacré à Socrate et Platon. Thomas Brickhouse et Nicholas Smith, dans l'article qui ouvre ce volume « Socrates on *Akrasia* » (p. 1-17), posent au Socrate du *Protagoras* deux questions : comment certains objets sont-ils investis d'une « puissance de l'apparence » (356d), et comment le savoir défini comme art de la mesure peut-il mettre en échec cette puissance ? L'impossibilité de l'*akrasia* soutenue par Socrate est l'occasion pour B. & S. d'affirmer 1/ que la « puissance de l'apparence » ne réside assurément pas dans les objets mais est bien l'effet d'un désir non rationnel puissant, et 2/ que la vertu est cette discipline qui, en agissant sur ces désirs non rationnels faibles, permettent d'en amoindrir encore la puissance.

La contribution de Christopher Rowe « A problem in the *Gorgias* : How is punishment supposed to help with intellectual error ? » (p. 19-40) commence par présenter ce qui paraît constituer dans le *Gorgias*, considéré comme un dialogue de transition, une véritable tension entre d'une part une théorie intellectualiste de la vertu et une psychologie qui annonce la tripartition de la *République*. La solution proposée par R. est radicale, et consiste à faire du *Gorgias* un dialogue bien plus « socratique » et intellectualiste (voir sa définition de l'intellectualisme p. 23) qu'il est convenu de le faire. Ainsi pour R., les allusions à une partition de l'âme, à une théorie du châtement, ou à une conception de la vertu comme « gouvernement de soi-même » sont de véritables prolongements de l'intellectualisme socratique et non les signes précurseurs de la psychologie morale de la *République*. Il faudrait, de l'aveu de l'auteur, plus qu'une vingtaine de pages pour démontrer la validité de cette hypothèse¹, contre laquelle on trouvera des objections en lisant les contributions de R. Weiss pour ce qui est de la définition de l'« intellectualisme socratique » et de L.-A. Dorion pour une conception moins radicale de l'évolution platonicienne.

L'*akrasia* est pour C. Bobonich un enjeu absolument central des dialogues de la maturité, qui conditionne l'élaboration de la tripartition de l'âme dans la *République*, puis son abandon dans les *Lois*, afin de donner une explication plus réaliste du statut de l'*agent* relativement à ses motivations². Dans sa contribution (« Plato on *akrasia* and knowing your own mind » (p.41-60)), B. montre que dès le *Protagoras*, ce qui intéresse Platon dans ce phénomène est le degré de conscience que l'*agent* a de ses propres croyances et désirs. Comment la conscience de l'*agent* peut-elle être indépendante du désir qui le fait agir ? Il est difficile de cerner exactement l'enjeu de cette contribution, et l'emploi d'un vocabulaire contemporain de l'analyse de l'action (Schoemaker) pour l'appliquer au texte de Platon ne facilite pas sa compréhension. Le problème de la représentation de l'intentionnalité

1. On se reportera pour plus de détails à l'ouvrage de C. Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge, C.U.P., 2007.

2. Voir C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast, His Later Ethics and Politics*, Oxford, O.U.P., 2002.

de l'action dans la psychologie platonicienne trouve dans la contribution suivante une description plus claire, tandis que le problème de l'évolution de la pensée platonicienne du *Protagoras* à la *République* nous semble mieux formulé dans la contribution de L.-A. Dorion.

Dans « Unified agency and *akrasia* in Plato's *Republic* » (p. 61-86), Christopher Shields s'attaque avec beaucoup de rigueur à une conception de l'âme dans la *République* qui consiste à concevoir ses parties comme des agents autonomes, doués d'une puissance d'action intentionnelle, (ce qu'on appelle les « homoncules »³) responsables de la division du moi, et donc de l'action incontinent. Le nœud du problème est de savoir si Platon accrédite ou non l'hypothèse d'un agent « minimal » dans toute action, du *Protagoras* à la *République*. De l'agent parfaitement unifié, l'homme juste dans la *République*, aux caractères dégénérés et multiples, il faut toujours supposer une puissance intentionnelle (*agency*) « minimale » et unifiée permettant d'expliquer une action incohérente d'une part, et de rejeter toute forme d'*akrasia* au sens strict d'autre part, c'est-à-dire une contradiction logique entre deux croyances ou propositions. Dans le *Protagoras*, Socrate ne défendrait pas l'hypothèse d'un agent complètement unifié mais se contenterait de l'assumer pour mieux réfuter la foule. Réciproquement, dans la *République*, la tripartition de l'âme ne serait pas, comme pour Bobonich, une théorie élaborée pour répondre au défi psychologique de l'*akrasia*, mais permettrait de se représenter différentes formes d'échec de la raison à agir sur les parties irrationnelles (échec que l'auteur appelle *implementation failure*, mais dont on aurait aimé une définition plus claire, p. 65-66). Le grand mérite de cette contribution consiste en l'affirmation que l'*akrasia* n'est pas une donnée, mais d'abord et avant tout l'enjeu d'une construction philosophique (et pourquoi pas une fiction philosophique comme pourrait le penser R. Weiss) permettant de révéler les modalités rationnelles de telle ou telle action, et surtout d'enjoindre chacun à unifier son âme. Cette contribution trouve un écho particulièrement intéressant dans celle de L. Gerson à la fin du volume, puisque les deux auteurs voient dans le problème de la représentation du « moi » comme agent le fond du problème de l'*akrasia*.

Les conclusions de Roslyn Weiss, dans « Thirst as desire for good » (p. 87-100) sont opposées à celles de Shields de manière apparente seulement, notamment sur le soi-disant abandon par Platon de l'intellectualisme socratique du *Protagoras*. W. entend montrer, à rebours des interprétations communes, que l'*akrasia* est un phénomène qui relève du langage ordinaire, et ne saurait être nié au moins dans ses effets. W. revient sur un passage souvent pris à témoin pour montrer que Platon critique la position socratique du *Protagoras*, à savoir *République* IV, 438a, qui stipule que le désir de boisson n'implique pas nécessairement qu'il soit le désir d'une bonne boisson. Or, cette affirmation n'est pas contradictoire avec le fait que « tous désirent le Bien » dans la *République*. Il ne faut donc pas tirer de la prémisse selon laquelle le désir tend nécessairement vers ce qu'on pense être le bien la conclusion selon laquelle un désir de boisson l'est nécessairement d'une boisson *bénéfique*. La distinction entre plaisir et bien, continuellement réaffirmée dans le *Gorgias*, le

3. Voir à ce sujet J. Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca, New York & London, Cornell University Press, 1999, ch. VI.

Ménon et dans la *République*, est délibérément brouillée dans le *Protagoras* où Socrate se fait l'écho d'une thèse hédoniste qu'il ne fait pas sienne, selon W. L'*akrasia* ne serait ainsi jamais niée par Platon⁴.

La contribution de Gabriela Roxana Carone (« *Akrasia and the structure of the passions in Plato's Timaeus* », p.101-118) constitue une avancée supplémentaire dans la cohérence de la position platonicienne sur l'*akrasia* du *Protagoras* aux *Lois*⁵, puisqu'il s'agit ici d'interroger la continuité perceptible selon C. entre le *Protagoras* et le *Timée*. C. rejette la position selon laquelle se jouerait dans le *Timée* deux psychologies incompatibles (ce qui n'est pas sans rappeler le constat que fait Rowe à propos du *Gorgias*), l'une s'appuyant sur une bipartition entre l'âme et le corps, et l'autre reprenant les acquis de la *République* avec la tripartition de l'âme. Si la bipartition âme-corps du *Timée* semble étayer la position de Socrate du *Protagoras* (le corps est rendu responsable de certaines affections qui ne relèvent pas du contrôle de la raison), la tripartition de l'âme présente dans le *Timée* constitue justement un moyen pour Platon de faire des deux parties irrationnelles de l'âme non des causes d'*akrasia* mais des instruments sensibles aux injonctions de la raison. L'action humaine doit présenter une intelligibilité suffisante pour faire de chaque action l'occasion d'unifier rationnellement son âme. C. tente ici de défendre contre certaines indications textuelles l'hypothèse selon laquelle les parties de l'âme possèdent assurément une capacité cognitive minimale. Plus convaincante, et plus économe, nous semble être la solution de C. Shields sur ce point, qui s'en tient à une conception de la tripartition de l'âme comme structure fonctionnelle, sans avoir besoin d'accorder au *thumos* et à l'*epithymetikon* quelque puissance cognitive que ce soit.

On peut rapprocher cette contribution de celle de Ricardo Salles (« Epictetus on moral responsibility », p. 249-263), où l'auteur en conclut que l'*akrasia* par précipitation, c'est-à-dire par défaut de délibération rationnelle, est l'occasion pour le stoïcien de formuler un argument normatif du même type que celui qu'on trouve dans le *Timée* : c'est parce que l'agent ne fait pas bon usage de ses propres facultés, lui permettant d'examiner si ses représentations sont appropriées ou non, qu'il peut être tenu responsable d'une action commise sous le coup d'un assentiment donné trop tôt.

Louis-André Dorion (« Plato and *Enkrateia* », p. 119-138), à travers la comparaison des positions xénophontiennes et platoniciennes sur l'*enkrateia*, interroge efficacement la place de l'*akrasia* dans le système des vertus chez Socrate. D. souscrit apparemment à une thèse que l'on pourrait appeler évolutionniste : Platon abandonnerait l'intellectualisme socratique dans la *République*, contemporain de la réapparition de l'*enkrateia* comme manifestation d'un comportement vertueux, et plus précisément comme signe de *sôphrosunè*, alors que ce thème est absent du *Charmide* ou d'autres dialogues socratiques. Mais contrairement à Rowe par exemple, D. montre que cet abandon de l'*enkrateia* et de la reconnaissance de l'*akrasia* ne signifie pas l'abandon d'une dimension de l'intellectualisme socratique, et tend à masquer

4. Pour davantage de détails, voir R. Weiss, *The Socratic paradox and its enemies*, Chicago, Chicago University Press, 2006.

5. Voir son article remettant en cause une conception traditionnelle de l'évolution de la pensée de Platon du *Protagoras* à la *République* : « *Akrasia in the Republic* : does Plato change his mind ? », *Oxford Studies in ancient philosophy*, 20, 2001, p. 107-148.

une thèse plus fondamentale, que partagent le Socrate du *Protagoras* et celui de la *République* : la *sôphrosunè* n'est jamais réductible, chez Platon, à l'*enkrateia*, ni dans le *Gorgias*, ni dans le *Phédon*, ni dans la *République* ; elle est la manifestation d'une *sophia* à laquelle appelait Socrate dans le *Protagoras*. La comparaison avec Xénophon prend ainsi tout son sens : l'*enkrateia* est au fondement de la vertu chez Xénophon, tandis que c'est la *sophia* chez Platon. S'il y a réhabilitation partielle du vocabulaire de l'*enkrateia* chez Platon, elle ne se fait jamais au détriment d'un intellect qui jusque dans les *Lois* préside à l'acquisition de la vertu.

Cette contribution trouve dans l'étude de J.-B. Gourinat sur l'ancien stoïcisme en troisième partie de ce volume un écho tout à fait intéressant (« *Akrasia and enkrateia* in ancient stoicism. Minor vice and minor virtue », p. 215-247). On retrouve chez les stoïciens les termes *enkrateia* et *akrasia* dans la liste des vertus et des vices : l'*enkrateia* est définie chez Diogène comme une vertu subordonnée à la *sôphrosunè*, et s'apparente à une forme d'endurance face aux plaisirs (en premier lieu les plaisirs sexuels et sans doute aussi les plaisirs de la nourriture et de la boisson) ainsi qu'à une capacité à suivre la droite raison, c'est-à-dire à une science. L'*akrasia* peut être considérée comme un vice subordonné à l'intempérance, et se ramener à une forme d'ignorance. Deux exceptions à ce tableau doivent être soulignées selon G. : la place de l'*enkrateia* comme vertu cardinale chez Cléanthe, suivant en cela partiellement un héritage xénophontien, et que l'on peut expliquer par la définition de la vertu comme « force » ou une tension dans l'âme ; et la position de Chrysippe qui ferait de l'*akrasia* au moins un *analogon* pour penser toutes les émotions sur le modèle passions comme le plaisir, et peut-être même la source d'un grand nombre d'émotions.

Trois articles sont consacrés au traitement aristotélicien de la question de l'*akrasia*. Dans l'article intitulé « Aristotle on the causes of *akrasia* » (p. 139-165), Pierre Destrée souligne l'existence d'un paradoxe lié à la question de l'*akrasia* chez Aristote : si le Stagirite semble refuser la position socratique sur la question de l'*akrasia*, en même temps sa propre solution du problème n'en est pas si éloignée. Selon Pierre Destrée c'est la représentation (*phantasia*) qui joue un rôle majeur dans la détermination du désir : ce qui explique l'absence de *boulèsis* effective en même temps que le passage à l'acte de l'*epithumia*, c'est l'absence de la *phantasia logistikè*, et au contraire la présence de la *phantasia aisthètikè*. La représentation, faculté sensitive, dépend de l'état physique des organes des sens, les affections d'ordre corporelles peuvent donc l'affecter. Par la force de l'habitude, l'*akratès* perd sa faculté à user de la *phantasia logistikè*, au profit de la *phantasia aisthètikè*. Aristote ne rejette pas tant la conception de Socrate qu'il ne la précise : l'*akrasia* est une forme d'ignorance, mais il faut en préciser la forme.

Dans l'article intitulé « *Akrasia and the Method of Ethics* », Marco Zingano (p. 167-191) met lui aussi en avant la question de l'héritage socratique dans la conception aristotélicienne de l'*akrasia*. Selon lui, Aristote ne fait pas qu'exposer la thèse socratique sur l'*akrasia*, il l'adopte, notamment dans les *Ethiques* qui, sur ce point, ne suivent pas les positions avancées à la fois dans le traité *Du Mouvement des Animaux* et dans le traité *De l'Âme* : l'application du modèle du syllogisme pratique l'autorise en effet à identifier l'*akrasia* à une erreur épistémique. Cette distorsion trouve sa réponse dans un principe méthodologique qu'énonce clairement

l'*Ethique à Nicomaque*⁶ : c'est parce qu'en éthique, il faut que la position adoptée soit la plus fédératrice possible qu'il y a intégration de la thèse socratique à la conception aristotélicienne de l'*akrasia*.

Enfin dans l'article intitulé « Aristotle's weak *akrates* : what does her ignorance consist in ? », David Charles revient partiellement sur ce qu'il avait avancé à propos de l'*akrasia* dans son ouvrage *Aristotle's philosophy of Action*⁷. Le désir n'a pas à être réduit à de la cognition pure, pas plus qu'il n'est nécessaire de scinder les composants de l'action en deux éléments irréductibles l'un à l'autre, la cognition et le désir, comme le fait l'interprétation humienne. David Charles met en avant un texte issu du traité *De l'Âme*⁸ qui montre que la conscience perceptive d'un objet plaisant implique que l'on éprouve du plaisir et qu'on poursuive ledit objet. Appliqué à la question de l'*akrasia*, le texte du traité *De l'Âme* montre que si l'*akratès* par faiblesse échoue à saisir la bonne conclusion, c'est qu'il n'est pas correctement attiré par l'action à laquelle sa conclusion devrait le mener.

Pour clore ce volume, l'article de Lloyd Gerson, « Plotinus on *akrasia* : the neo-platonic synthesis » (p. 265-282), propose une synthèse des différentes traditions (Platon, Aristote, les stoïciens) sur l'*akrasia* sous l'angle du problème de l'unité de l'agent et ses formes possibles d'aliénation, afin de déterminer comment Plotin pouvait trouver chez ces auteurs une certaine harmonie. Ce que Plotin retiendrait de tout cet héritage est l'hypothèse de l'identité de l'agent désirant et pensant, fragilisée par l'*akrasia* qui semble à chaque fois introduire un moi dans un autre moi. Or, pour Plotin, tout être humain est à la fois une âme et le composé de l'âme et du corps, et ce sont ces deux « moi » auquel il peut s'identifier comme sujet d'un désir particulier ; l'*akrasia* consiste en l'impossibilité pour l'agent de savoir à qui des deux moi il s'identifie, puisqu'il confond le bien vers lequel tout désir le porte avec les biens apparents que seul le composé lui présente.

En conclusion, ce volume rassemble des contributions qui, lues indépendamment les unes des autres, sont d'une manière générale d'une grande qualité. Mais il est frappant de voir que les différentes interventions ne se citent presque jamais, ni ne se répondent. Un index des passages cités ne pallie pas le problème. S'ajoute la difficulté, présente dans les textes étudiés, de la polysémie de l'*akrasia*, qui reçoit dans chacune des contributions une nouvelle définition, qui semble élaborée pour satisfaire les conclusions attendues. Il manque en tout état de cause à ce volume un travail de collaboration suffisant pour que l'on puisse comparer plus facilement les approches des différentes interventions, qui sont parfois redondantes. Enfin, que l'*akrasia* soit un problème « socratique », comme en témoigne Platon, Aristote, et à leur manière les stoïciens et Plotin justifie-t-il que l'on omette dans ces contributions des approches qui rendent justice à la nature « spectaculaire » et « commune » de ce phénomène ? Ainsi, silence est fait sur tout l'arrière-plan non-philosophique de cette notion, notamment dans l'usage platonicien de la tragédie qui tend à faire l'*akrasia* un conflit de valeurs plutôt qu'un paradoxe de la rationalité. Malgré ces quelques réserves, ce volume a le mérite de témoigner de l'état actuel des recherches

6. *Ethique à Nicomaque*, VII, 1, 1145b2-7

7. David Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, Londres, Duckworth, 1984, et plus particulièrement sur les pages 161 à 188.

8. *De l'Âme*, III, 7, 431a8-14

sur l'*akrasia* dont on voit qu'elle constitue un enjeu déterminant pour l'interprétation de la question socratique et de la psychologie morale platonicienne.

Olivier Renaut et Laetitia Monteils-Laeng

Van Ackeren, Marcel (éd.), *Platon Verstehen. Themen und Perspektiven*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2004, 316 p. ISBN 3-534-17442-9.

Le volume édité par van Ackeren présente 14 articles en langue allemande qui considèrent la philosophie platonicienne à partir de différentes approches de recherche (*Forschungsperspektiven*, p. 7). L'éditeur souhaitait ainsi offrir un panorama sur la philosophie platonicienne qui propose une mosaïque des différentes interprétations de Platon. À l'époque du 'politiquement correct', il est naturel qu'apparaisse aussi dans le champ des sciences humaines l'idée que toutes les interprétations sont possibles et également acceptables. Ce n'est plus la critique, mais le consensus et la tolérance qui sont maintenant les valeurs en vogue. On peut se demander si une image de Platon forgée à partir d'interprétations contradictoires ne risque pas d'être un miroir déformé, voire de manquer de l'unité qu'exige sa simple existence. Assurément, le 'politiquement correct' ne coïncide pas avec le philologiquement ou le scientifiquement correct. Cela ne signifie certes pas qu'il faille censurer, comme c'est souvent le cas, les interprétations qui ne s'accordent pas avec la sienne propre, et cela n'interdit pas non plus que ces mêmes interprétations ne puissent être une étape de grande importance dans le processus d'élaboration de ses propres hypothèses. Voilà qui ne signifie pas pour autant que toutes les interprétations soient également valides et que la sélection entre celles-ci soit davantage une question de goût que de vérité (bien que ce mot désigne une réalité d'une grande complexité). Ces observations sur un aspect très important de la recherche platonicienne sont certes incidentes au moment d'examiner le présent volume, mais elles permettent toutefois d'expliquer son manque d'unité.

À peu d'exceptions, la majorité des travaux ici présentés adhère à une vision des dialogues très en vogue dans la recherche anglo-saxonne et selon laquelle les dialogues constitueraient autant de témoins de la biographie intellectuelle de Platon. Les trois premières contributions sont consacrées à l'analyse de trois dialogues de la première période. Le volume s'ouvre sur un article de E. Heitsch sur l'*Euthyphron* (11-21). Selon H., la définition de la piété comme ce qui est aimé des dieux est exemplifiée dans l'*Apologie* par l'attitude de Socrate qui exhorte les hommes à la conscience de leur propre imperfection. D. Cürsgen pense que l'*Euthydème* esquisse des sujets qu'on trouvera dans l'œuvre postérieure : la recherche du vrai bien et de l'art politique (22-38). E. Halper (39-56) analyse le rapport entre la forme narrative et l'argument du *Protagoras* et souligne que l'action des personnages a aussi une valeur dans l'argumentation. Dialogue et argument se trouvent indissolublement unis et expriment une vérité qui est une agrégation de contradictions.

Quatre articles considèrent trois dialogues de la période de la maturité : le *Banquet*, la *République* et le *Phèdre*. O. F. Summerell (69-91) ajoute sa contribution à l'histoire des interprétations de la fameuse comparaison de la transmission du

savoir avec l'écoulement du liquide d'un verre plein à un autre vide par le moyen d'un fil de laine 175d3-e6 : elle exprime à ses yeux la fonction de l'amour dans la réalité comme fil qui trame le tissu des rapports humains et de la connaissance. Dans l'un des deux articles consacrés à la *République*, l'éditeur du volume (93-110) examine la différence entre connaissance et opinion, exposée au cinquième livre. Van Ackeren plaide pour ce qu'il appelle une version non dogmatique de l'interprétation traditionnelle, fondée sur la théorie des deux mondes. Comme les Formes valent aussi bien pour l'être que pour le devenir, on peut en faire usage dans la vie pratique. Pourtant, v. A. croit que Platon n'avait pas trouvé de solution à ce problème dans les dialogues de la période de la maturité. Il est par conséquent tout à fait surprenant que Platon ait écrit l'œuvre la plus importante de sa philosophie politique en la fondant sur un problème qu'il n'était pas encore capable de résoudre avec certitude. La contribution la plus intéressante est celle de B. Strobel (111-134) qui fait un développement critique de l'interprétation de G. Santas et arrive à la conclusion qu'il est possible de trouver dans les livres centraux de la *République* l'identification entre le Bien et l'Un qu'Aristote et la tradition indirecte attribuent à Platon. B. Effe analyse un aspect secondaire du *Phèdre*, l'amour homosexuel et la pédérastie (135-146). Pour E., le passage de 256b-d présente une exception au refus de Platon des pratiques homoérotiques habituelles dans la société grecque. E. utilise le passage pour tirer des conclusions sur les rapports entre Platon et Dion. E. est conscient que son interprétation biographique du passage peut être considérée comme anachronique et discutable. En plus d'avoir de grandes réserves sur la rectitude de l'exégèse qu'E. fait du passage, l'auteur de ce compte-rendu fait partie de ceux qui considèrent que de telles interprétations ignorent complètement le contexte historique dans lequel les dialogues ont été écrits.

Deux contributions sont consacrées à la période « tardive » : l'article de D. Frede sur la dialectique de Platon dans cette période (147-167) et le travail de Ch. Horn sur le socratismes de l'*excursus* sur les fondements du droit pénal du neuvième livre des *Lois* (168-182). L'article de Frede appartient aussi aux interprétations fortement anachroniques des dialogues de Platon. Même si elle est très répandue, particulièrement depuis le XIXe siècle, l'étude des dialogues comme témoignage sur les questions que Platon n'aurait pas résolues et comme tentative d'esquisser un développement sur le fondement de ces lacunes reste erronée. Ainsi, l'interprétation de l'âme du monde comme entrelacement des concepts fondamentaux ('fundamentale Reflexionsbegriffe', 160) dans leur forme pure, les Idées de l'Être, de l'Identité et de la Différence et de leur application aux objets du monde sensible peut difficilement trouver une base textuelle. L'objection la plus claire que l'on peut faire à cette version réductrice de l'interprétation traditionnelle est que le mot Idée n'apparaît point dans le passage en question et on ne semble pas y trouver non plus d'allusion aux objets sensibles. Il se peut que le mot « Ideenschau » ait une couleur mystique qui ne plaise pas à Mme Frede, mais il reste qu'elle est la traduction littérale d'une expression dont Platon fait un usage très fréquent pour exprimer le contact de l'intellect avec les Idées, et surtout avec le principe suprême : il est très difficile d'expliquer cela comme un simple « Begriff ». La contribution de Horn veut également indiquer un décalage entre thèses du *Protagoras* qu'on suppose 'intellectualistes' et la théorie des *Lois* qui serait le résultat de l'adaptation de la doctrine à

la *praxis* pénale. H. répète la thèse habituelle selon laquelle Platon n'a pas un vrai principe de volonté qui peut expliquer le mal dans l'action éthique.

Les trois articles suivants scrutent des sujets en rapport avec l'éthique, la rhétorique et la connaissance Platon. J. Szaif (183-209), dans une contribution remarquable, examine le rapport entre vérité et intellect dans la doctrine de la vertu platonicienne, sur la base de deux passages du livre VI de la *République* et la psychologie du *Timée*. Il met en rapport la vérité avec la mesure (*enmetria*). M. M. Meyer (210-235) considère Platon comme l'inventeur du terme 'rhétorique' : ceci lui aurait permis d'une part de considérer comme un tout le corpus des orateurs et de critiquer leur auteurs et, d'autre part, de fonder une rhétorique philosophique. J. Hardy (236-262) décrit le processus par lequel Socrate et ses compagnons parviennent à la connaissance des Idées comme connaissance parfaite. Enfin, dans un article destiné à clarifier les rapports de la doctrine non écrite avec la tradition platonicienne, J. Halfwassen considère Platon comme le fondateur de la tradition hénologique et de la théologie négative.

Ce volume présente des travaux très divers, de valeur inégale, consacrés à des sujets trop variés et pas assez centraux pour offrir un panorama des différents courants d'interprétation relativement aux principes problèmes. Sa intérêt réside néanmoins dans le fait qu'il procure, dans plusieurs cas, une présentation condensée d'opinions que les auteurs ont déjà exprimées ailleurs.

Francisco L. Lisi

Monographies sur Platon

Michael Erler, *Platon, Die Philosophie der Antike 2/2*, Basel, Schwabe Verlag, 2007, XIII-792 p. ISBN 978-3-7965-2237-6.

Publié entre 1863 et 1866, la monumentale histoire de la philosophie de Friedrich Ueberweg a, depuis, fait l'objet de multiples remaniements — le dernier en date étant celui qui permit la publication de ce gigantesque ouvrage de 792 pages consacré à Platon et qui veut poursuivre le projet de F. Ueberweg : donner une vue de l'ensemble de la doctrine du philosophe, exposer le contenu de chacune de ses œuvres en indiquant les grands sujets de discussion la concernant, et en proposant un état de la question bibliographique aussi bien sur le plan philologique que philosophique.

L'ouvrage comprend sept sections.

- 1) La première section donne un bref aperçu de l'état de la recherche.
- 2) La seconde présente les écrits de Platon. Elle s'interroge d'abord sur la tradition qui les a amenés jusqu'à nous et sur leur périodisation, c'est-à-dire sur la date supposée de leur rédaction. Puis se trouvent évoqués la langue et le style des dialogues.
- 3) La troisième partie considère Platon comme un auteur littéraire. M. Erler évoque alors les sujets suivants: l'attitude de Platon à l'égard de Socrate comme personnage central de la plupart des dialogues, l'anonymat des dialogues où le nom de Platon n'apparaît que trois fois, leur mise en scène, leur rapport à l'histoire, les

anachronismes qui s'y glissent, l'ironie socratique, la place du mythe et la critique de l'écriture.

4) Puis vient la partie centrale du livre où chaque dialogue est pris en considération. Après les dialogues considérés comme authentiques sont évoqués les dialogues douteux et apocryphes, ceux qui se trouvent rangés dans les tétralogies de Thrasyllé et qui constituent l'*Appendix platonica*. Dans chaque cas, on trouve une présentation générale du dialogue (date dramatique, date de composition, argumentation) et un résumé de son contenu, ces deux ensembles renvoyant à une riche bibliographie. Les travaux essentiels écrits en allemand, en anglais, en espagnol, en français et en italien ont été pris en considération ; sont aussi mentionnées les interprétations autres que celles proposées et développées par les commentateurs de tendance analytique. L'image de Platon par M. Erler est donc diversifiée et ouverte.

5) Suit tout naturellement une section sur la doctrine de Platon. M. Erler évoque alors les thèmes suivant : la doctrine de l'âme en rapport avec les questions de la connaissance, des Formes, des principes, de l'éthique et de la politique, la cosmologie, la «théologie», la philosophie du langage, la poétique, la rhétorique, la musique, les mathématiques et la médecine.

6) Une dernière section s'interroge sur la postérité de Platon, depuis l'Ancienne Académie jusqu'à nos jours.

Comme l'ensemble de ce travail a pour but d'informer et non de défendre un point de vue, il est impossible à celui qui en fait un compte rendu de ne pas se borner à en décrire le contenu. Mais on notera que la langue dans laquelle est écrit cet ouvrage est claire, précise et simple ; que les bibliographies sont variées, mais bien ciblées ; et que la réalisation matérielle de l'ensemble qui est couronné par plusieurs index en est impeccable. Le lecteur savant de Platon trouvera là un outil indispensable et d'utilisation facile.

Luc Brisson

Michael Erler, *Platon*, München, Verlag C.H. Beck, 2006, 253 p. ISBN 978-3-406-54110-0.

Ce petit livre à l'usage des étudiants reprend sous une forme très condensée ce que l'on trouve dans l'ouvrage analysé précédemment. Après un premier chapitre sur la vie de Platon, on passe à son œuvre. Puis les dialogues sont pris en considération pour replacer Platon dans son contexte : relation avec Socrate et les sophistes, critique de la culture traditionnelle, et pour exposer ses positions sur la connaissance, la langue, la destinée de l'âme, le domaine des réalités véritables, c'est-à-dire les Formes et la doctrine des principes. Puis on passe à la question du soin de l'âme et de la vie bonne, et enfin la postérité de Platon. L'ouvrage se termine par une chronologie, une bibliographie et un index des noms propres.

Luc Brisson

Richard Sorabji, *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 2006, 400 p. ISBN 10 : 0-226-76825-2. ISBN 13 : 978-0-226-76825-0.

Questo ampio e ricco volume si propone di esplorare la nozione del “sé”, e più in generale dell’individualità, da un punto di vista filosofico, prendendo tuttavia in considerazione una vasta gamma di posizioni via via espresse, sul piano ontologico, epistemologico ed etico, nella storia della filosofia, antica e moderna. Come è ben noto a chiunque si occupi, anche superficialmente, del dibattito contemporaneo, tanto nel contesto analitico quanto in ambito continentale, gli sviluppi della cosiddetta *philosophy of mind* ruotano precisamente intorno a tale questione: infatti, l’impostazione del problema mente-corpo, con i suoi presupposti e le sue conseguenze, e la lunga storia delle ricerche del XX secolo sull’intelligenza artificiale e le sue possibilità (dagli studi di Turing fino alla fortunata serie cinematografica di *Matrix*), che si situano al crocevia fra discipline diverse (dalla filosofia alla psicologia, dalla cibernetica alle neuro-scienze), riconducono in fin dei conti proprio a questa domanda fondamentale: cosa è il “sé” e come possiamo definire la coscienza individuale, questo flusso identitario che costituisce la soggettività di ciascuno, nella sua forma apparentemente più irriducibile a qualunque schema generale, di carattere logico, neurologico o più genericamente psicologico? Si comprende perciò come un esame storico come quello condotto dall’A., al di là del suo intento propriamente esegetico, finisca per toccare un aspetto sensibile e particolarmente vivo nella riflessione contemporanea. Senza trascurare l’interesse dell’A. per le filosofie orientali, che si traduce di frequente in un fecondo confronto con quelle (relativamente) ignote concezioni, spesso banalizzate nella cultura occidentale. La tesi di fondo difesa dall’A. è che, parlando del “sé”, dobbiamo intendere essenzialmente una dimensione soggettiva, la cui natura e struttura risultano diverse a seconda dei diversi punti di vista filosofici suscettibili di essere assunti, che dispone di un corpo e dell’insieme di esperienze che al corpo sono riconducibili: sensazioni, stati psicologici, azioni (*Parte prima*, pp. 17-53). Successivamente, l’A. esamina alcune delle principali concezioni del “sé” e dell’identità individuale: prendendo le mosse da Aristotele, dagli Stoici e dalla filosofia cristiana, con particolare riferimento alla questione della memoria come luogo della permanenza dell’identità individuale e, in ambito cristiano, della sua prosecuzione nella vita dopo la morte, l’A. giunge infine a considerare la posizione di Locke, collocato abitualmente all’origine della moderna concezione del sé. Se è vero che Locke per primo, infatti, ha tentato di spiegare la natura della soggettività in termini propriamente psicologici, o piuttosto come successione ininterrotta di stati psicologici, una pur rapida ricognizione del dibattito cui Locke si ispira conduce a ridimensionare questa tesi (*Parte seconda*, pp. 57-111).

Più specificamente al Platonismo, e alle sue diverse facce, è dedicata la *Parte terza* del volume (p. 115-153). Secondo l’A., tratto generale del Platonismo è quello di considerare il “sé” come coincidente con un’anima razionale o, più esattamente, con una parte o funzione razionale dell’anima: da Platone e fino a Plotino, per passare alla tradizione araba (Avicenna e Averroé) e a Tommaso, il problema è precisamente

quello di conciliare un simile assunto con la possibilità di concepire le differenze specifiche che caratterizzano ogni soggetto individuale: la spiegazione proposta, specie nel settimo capitolo (p. 137-153), consiste in quella che l'A. chiama *bundle theory*, in virtù della quale, diversamente dalla, e in opposizione alla, tesi difesa nel volume secondo cui il "sé" consiste nella soggettività individuale e irriducibile che dispone di un corpo, il "sé" si riduce invece alla specifica "collezione" (*bundle*) di proprietà di ogni anima razionale, che, di per sé identica a tutte le altre, da esse si distingue appunto per le diverse proprietà che la caratterizzano. Anche se l'A. non si sofferma particolarmente su un'illustrazione dettagliata di questa posizione, che egli peraltro respinge, credo possa essere utile proporre in proposito qualche considerazione, attenendoci esclusivamente al testo che può esserne considerato a giusto titolo come il capostipite. Stando alla descrizione della genesi dell'anima nel *Timeo* platonico (per esempio in 41d-44c), il "sé" proprio di un individuo è innanzitutto la sintesi dell'anima immortale e razionale con un corpo mortale, che produce un mirabile equilibrio psico-fisiologico; ora, tale equilibrio è sempre "a termine", e ogni volta unico e irripetibile, perché, anche nell'ipotesi che ogni principio immortale risultasse perfettamente identico agli altri e che fosse innestato in porzioni di materia tutte altrettanto identiche fra loro, a rivelarsi indubbiamente ogni volta diversa sarebbe quella specifica relazione psico-fisiologica che ai due elementi sopravviene, prendendo la forma delle funzioni inferiori, passionale e desiderativa, dell'anima che appunto forniscono il *medium* fra il principio immortale e il corpo mortale, vale a dire lo spazio a un tempo psichico e fisico in cui il principio immortale, eterno e immateriale comunica con il corpo mortale, diveniente e materiale. Se tale è la condizione del sé di un individuo (o, volendo, della coscienza individuale), e se non si può non riconoscerne la mortalità, rimane allora da chiedersi come debba intendersi e che tipo di realtà sia, nella prospettiva di Platone, il principio immortale dell'anima considerato di per sé, cioè prima dell'innesto nel corpo mortale o dopo il suo scioglimento da esso. La domanda da porsi, più esplicitamente, è la seguente: quella struttura noetica che per Platone rappresenta la parte più autentica e più divina di ciascun individuo (come illustrano per esempio le celebri pagine di *Phaed.* 65-68 o *Tim.* 90a-b), quel $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ cui solo va riconosciuta l'immortalità, può essere concepita in qualche modo anch'essa come un ente individuale, come un sé cosciente, o magari, anzi, come un sé *più vero* di quello mortale? La risposta a questa domanda pare senza dubbio negativa: il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ platonico, che coincide con la sua stessa essenza razionale, ossia con l'insieme di termini universali che esso possiede e può applicare, manca però costitutivamente di un contenuto cui appunto applicarli, almeno finché non venga innestato in un corpo. Si tratta insomma, per rispondere alla domanda da cui ho preso le mosse, non di un sé cosciente né di un sé autentico, o più autentico rispetto al sé mortale già individuato, ma di un sostrato immateriale mobile che si identifica di fatto con le stesse conoscenze che possiede immagazzinate in sé. Del resto, Platone non dichiara mai, neanche sotto forma di mito, che l'anima immortale ha un carattere in qualche senso personale; anzi, in almeno due occasioni egli parla del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ presente in noi come di una specie di demone (*Phaed.* 107d e *Tim.* 90a-b), facendo così riferimento a una sfera divina alla quale saremmo allora debitori dell'unica componente immortale della nostra natura. Tutto ciò porta a concludere che, da

un lato, (1) la parte più autentica di ciò che noi siamo è, secondo Platone, proprio quella che, identificandosi con una struttura noetica che consta del possesso in atto degli universali, risulta di fatto aliena da ogni forma di coscienza individuale ed estranea alla dimensione del “sé”; dall’altro, per quanto attiene alla concezione dell’immortalità, (2) la posizione di Platone prefigura una linea di pensiero che, a partire dal dibattito tardo-antico intorno del III libro del *De anima* di Aristotele, incontrerà grande fortuna nel pensiero arabo (Averroè) ed ebraico (Maimonide e Gersonide), secondo cui l’unica forma possibile di permanenza è quella della conoscenza in atto dei termini universali, sicché ad aspirare all’eternità può essere soltanto la totalità oggettiva dei pensieri. Credo che, da queste brevi considerazioni, risulti confermata l’ipotesi dell’A.: per Platone e per la tradizione, lunga e diversa, che dal suo pensiero prende le mosse, il “sé” non si configura mai come un ente “personale”, cioè come un soggetto di per sé già dato, cui tocca in sorte un corpo con le sue competenze e proprietà comuni; al contrario, il “sé” individuale deriva dalla sintesi di un principio universale, che si traduce nella pluralità delle anime razionali che non appaiono fra loro distinte, e del corpo mortale, attraverso il quale e dal quale il principio universale acquisisce una serie di proprietà che ne determinano i tratti individuali. Questa prospettiva “platonica” si pone come la più forte concorrente alla tesi difesa dall’A.

Il passo successivo, una volta delineata l’ontologia del “sé”, è quello di approfondirne la dimensione etica (*Parte quarta*, p. 157-197). L’A. sviluppa qui la nozione di “persona” e di “condotta personale”, dal punto di vista di quella che Kant chiamerà la “ragione pratica”, facendo particolarmente riferimento alla posizione di Cicerone, di Plutarco e degli Stoici, senza trascurare l’etica aristotelica e il suo ruolo nel dibattito contemporaneo sulla filosofia della prassi e sull’etica della responsabilità. A tale aspetto si collega anche la riflessione sulla nozione della “consapevolezza di sé” (*Parte quinta*, p. 201-261), che, secondo l’A., non può essere ricondotta a un’unica facoltà del “sé”, per esempio, platonicamente, a quella razionale, ma esclusivamente a quella soggettività complessa e già di per sé individuata che, conformemente alla tesi generale difesa nel volume, dispone del corpo e della sua sfera di azione: in altre parole, come viene filosoficamente argomentato nella *Parte sesta* (pp. 265-297), nessuna teoria che riduca la soggettività a una o a più facoltà collaboranti né, tantomeno, a un flusso di coscienza determinato dalla successione di stati psicologici, sarebbe in grado di spiegare, secondo l’A., la condotta individuale, la consapevolezza di sé o, a monte di tutto ciò, la natura stessa del “sé” individuale, se non si suppone, come egli fa ed è stato più volte ribadito, un “padrone” del flusso di coscienza o degli stati psicologici che gli appartengono o ancora, per dirla in termini classici, delle facoltà soggettive che gli competono. Siamo così di fronte a una tesi che la *philosophy of mind* qualificherebbe come “anti-riduzionista”, nel senso che il “sé” o la “coscienza” individuale non si lasciano ricondurre a un insieme di stati psico-fisiologici, ma residuano necessariamente come un insopprimibile e oscuro dato originario.

La tappa conclusiva del lavoro riguarda il destino mortale del “sé” (*Parte settima*, pp. 301-41): come affrontare il timore della morte e della dispersione del “sé”? Dopo aver esaminato alcuni argomenti canonici in questo contesto, l’A. adotta una versione solo apparentemente rielaborata della celebre tesi epicurea dell’insensatezza

del timore della morte: poiché non proviamo timore di fronte alla considerazione del tempo precedente la nostra nascita, non dobbiamo provarne neanche di fronte alla considerazione del tempo che seguirà la nostra morte. Il punto però, e questa considerazione può essere estesa all'intero volume, è che non appare chiaro in che modo il "sé" che dispone del proprio corpo sorga in esso e con esso si disperda; in che modo effettivamente di esso disponga e secondo quale genere di relazione. Pare evidente che non si tratti di un'anima, in senso proprio, né di un agente spirituale di qualunque forma o genere: ma coincide allora con l'individuo come tale, con l'unità psico-fisica del suo corpo, e in questo caso non è chiaro cosa voglia dire che ne dispone; oppure se ne distingue in qualche maniera, e in questo caso occorrerebbe spiegare da dove venga e come si rapporti a esso? Il fatto che a simili interrogativi non venga prestata particolare attenzione è strettamente connesso allo stile espositivo e alla natura metodologica del volume, che si collocano a cavallo fra l'indagine storica e la speculazione filosofica: se è un pregio dell'A., lo si è detto, quello di sollevare una serie di questioni filosofiche situandole in un'opportuna prospettiva storica, si rivela, simmetricamente, un limite quello di non approfondire adeguatamente né l'uno né l'altro approccio, lasciando nell'ombra, o quantomeno non esaurendo, una serie di interrogativi di primaria importanza per la comprensione del problema del "sé".

Una *Bibliografia ragionata* (p. 347-363), un *Indice dei nomi e dei concetti* (p. 365-385) e un *Indice dei passi citati* (p. 387-400) completano questo stimolante volume.

Francesco Fronterotta

Malcolm Schofield, *Plato. Political Philosophy, Founders of Modern Political and Social Thought*, series editor Mark Philp, Oxford University Press, N. York, 2006, x + 384 p. ISBN 13 :9780199249466 ; ISBN 10 : 0199249466.

L'A. a été appelé à présenter les idées politiques de Platon dans le cadre de la série dirigée par Mark Philip sur les fondateurs de la pensée socio-politique moderne. Ce faisant, il s'est fixé comme objectif supplémentaire de mettre en évidence non seulement les thématiques platoniciennes qui ont déjà suscité des controverses parmi les penseurs politiques des différentes époques mais aussi celles qui offrent un terrain de réflexion fertile pour des questions critiques de la société actuelle. L'ouvrage réussit brillamment à traiter tous ces points épineux avec érudition, esprit critique pointu, clarté et pondération. Loin d'écrire une synthèse de plus des conceptions platoniciennes destinée au grand public, l'A. présente une révision critique des interprétations diverses et argumente de manière pour la plupart convaincante en faveur de ses propres points de vue. Cependant, il n'est pas exempt de quelques incohérences. Nous pouvons également regretter le fait qu'il se limite aux sujets de débat et aux positions chers surtout aux auteurs anglophones, laissant de côté un certain nombre de points déjà soulevés ailleurs, qui apportent un éclairage crucial à la pensée politique platonicienne. Nous y reviendrons.

Les thèmes examinés sont nettement structurés en sept chapitres : 1. « La République : contextes et projets » (p. 7-50) ; 2. « Athènes, démocratie et liberté » (p.

51-99) ; 3. « Problématiser la démocratie » (p. 100-135) ; 4. « Le gouvernement de la connaissance » (p. 136-193) ; 5. « Utopie » (p. 194-249) ; 6. « L'argent et l'âme » (p. 250-281) ; 7. « Idéologie » (p. 282-331). L'A. reprend dans ses « Conclusions » (p.332-333) très concises les points qui lui semblent les plus importants de son exposé. L'ouvrage est complété par une riche bibliographie (p. 334-360), par un index des passages des textes anciens cités (p. 361-372) et par un index général de noms et des notions mentionnés (p. 373-384).

L'A. signale d'emblée qu'il ne s'aligne pas sur les interprétations « évolutionnistes » de Platon et qu'il garde des réserves bien fondées sur la possibilité de datation précise des dialogues. Il reprend simplement les regroupements chronologiques approximatifs couramment acceptés et attribue surtout les différences constatées entre les avis exprimés dans ces textes à la position adoptée par les personnages qui s'expriment dans les dialogues, ainsi qu'au point de vue que Platon désire discuter dans chacun des passages. Néanmoins, dans ses commentaires, l'A. montre un intérêt prononcé pour des préoccupations propres aux adeptes de l'« évolutionnisme » platonicien, comme par exemple l'effort pour séparer dans les dialogues les doctrines de Socrate de celles de Platon, ainsi que nous le verrons.

L'A. veut éclairer la richesse et la complexité des rapports entre la philosophie et la politique dans la pensée platonicienne. Déjà dans l'*Apologie*, Platon exprime un paradoxe : Socrate ne participe pas à la vie politique de manière évidente, mais il présente son activité philosophique comme le plus grand bien pour la cité, dicté par la volonté divine. En fait, en assumant son attitude de « quiétisme activiste », Socrate ne considère pas la philosophie comme incompatible avec sa citoyenneté athénienne ; bien au contraire : il ne saurait exercer la dialectique ailleurs. Par contre, le Socrate de la *République* se présente, d'après l'A., moins soucieux de sa citoyenneté athénienne. Il présente des avis négatifs quant à la possibilité pour les gens de s'améliorer dans les régimes existants, pense à une cité idéale et considère le philosophe comme « un étranger » partout. Platon aurait dès lors tiré ses propres conclusions de la condamnation de son maître. Pour lui, le lien du philosophe à Athènes n'était pas un rapport d'intégration et d'engagement, mais d'aliénation et de détachement, ainsi que d'appauvrissement personnel. Dans la *République*, il présente le philosophe éloigné de sa cité telle qu'elle était dans le but de s'intégrer à la *polis* telle qu'elle devrait être pour lui laisser tout l'espace de s'épanouir.

Une autre question souvent débattue est de savoir si Platon aurait changé d'avis dans sa vieillesse concernant le meilleur régime, car les idées qu'il avance dans le *Gorgias* et la *République* ne seraient pas les mêmes que celles présentes dans le *Politique* et les *Lois*. L'A. accepterait une évolution naturelle dans la pensée d'un auteur au fil des années, mais ne croit pas à un changement radical. Il pense que Platon engage des nouveaux projets dans ses œuvres tardives, des perspectives « exigeant de mettre l'accent sur de nouvelles choses ». L'A. soutient que la pensée politique de Platon n'a jamais été focalisée essentiellement sur la théorie et la pratique constitutionnelles. Platon ne développe pas moins une philosophie politique d'envergure. Sa « préoccupation constante est le besoin de sagesse ou d'expertise dans le gouvernement, une vision de ce qui constitue une véritable communauté et favorise un engagement continu, avec le défi de développer une idéologie qui garantit l'attachement des citoyens à un ordre social et politique qui incarne la raison »

(p. 62). Dans les dialogues on ne trouve pas, cependant, un exposé complet de ce programme ; il s'agit plutôt de critiques et de points de vue variables concernant divers aspects de la question.

Malgré la complexité des données, on peut dire, d'après l'A., que Platon affronte la démocratie suivant deux stratégies principales : tantôt il s'adonne à une critique « immanente et connectée », tantôt à une critique « de rejet » et « déconnectée », tantôt aux deux à la fois. Par exemple, il y aurait un changement de perspective, entre la manière d'envisager la liberté dans la *République* et dans les *Lois* : dans le premier dialogue, il s'agirait d'une critique « de rejet » de la démocratie, en faveur d'un idéal aux connotations aristocratiques, alors que dans le deuxième, Platon ferait une critique « immanente », en tentant de construire le meilleur régime à partir des meilleurs éléments de l'histoire politique. Le philosophe souligne à plusieurs reprises dans les *Lois* que les citoyens doivent être traités comme « des hommes libres ». L'expression concrète de ce respect de leur liberté (dans sa version « modérée », afin d'éviter l'anarchie à laquelle risque de conduire la liberté démocratique illimitée) est la manière radicalement originale d'envisager la législation : non simplement comme une règle comportant une menace en cas de transgression, mais aussi comme un moyen d'obtenir le consentement libre et rationnel des citoyens par la persuasion. Les préambules des lois expliquent les raisons d'être de celles-ci et la population est appelée à les comprendre et les approuver, afin de les suivre de plein gré.

En fait, selon l'A., Platon accepte la capacité et la « liberté intellectuelle » des Magnètes, en leur reconnaissant le droit de savoir pourquoi la cité doit être gérée de cette façon précise, mais il adopte finalement l'attitude paternaliste qui soumet une personne moins apte à connaître la vérité sur le bien politique au pouvoir bienveillant d'une autre, plus experte en la matière. La même idée sous-tend les dialogues socratiques, à ceci près que le législateur y fait l'économie de la discussion philosophique pour livrer ses résultats à la population. Pour les personnes vraiment raisonnables, il n'y a pas d'autre issue que d'accepter ces conclusions comme les meilleures. C'est ainsi que finalement la liberté chez Platon s'accorde à la possibilité pour chacun de suivre la raison, en se libérant de ses passions et de ses opinions fausses. C'est justement la connaissance rationnelle de la vérité, d'après le philosophe, qui garantit la vertu et la manière de gouverner une cité en maintenant la stabilité politique nécessaire à son bien-être.

Quelle est cette connaissance qui rend efficace un politicien ? Les avis des interprètes divergent : certains se fondent sur le *Politique* et penchent pour la nécessité d'une expertise administrative (« un art architectonique »). D'autres se tournent vers la *République* et proposent de voir chez les philosophes la connaissance théorique et générale de l'Idée du Bien comme seule garantie de succès pour l'exercice du pouvoir politique. Après une analyse détaillée des passages en rapport avec la question, l'A. conclut que pour Platon la connaissance « architectonique » n'est pas suffisante. Dans la *République*, le philosophe cherche la manière d'appliquer dans le quotidien complexe d'une cité idéale la connaissance du Bien nécessaire au philosophe-gouverneur. Le même souci concret de l'application de la connaissance de la vérité est présente aussi dans les *Lois* où c'est la loi qui devient le principal instrument d'un gouvernement expert et le porte-parole de la sagesse morale de la société, et non le chef politique.

La *République* est la première oeuvre de la littérature occidentale qui traite d'une « utopie ». L'A. rappelle que la pensée utopiste, sous une forme ou une autre, est inhérente à l'homme, qui cherche toujours à imaginer des manières de réaliser un monde meilleur. Platon lui-même se montre, d'après l'A., particulièrement pragmatique dans l'élaboration de la Kallipolis. Or cette position se trouve, nous semble-t-il, niée un peu plus loin. L'A. s'oppose autant à la lecture de la cité idéale de la *République* accomplie par K. Popper qu'à celle de L. Strauss : l'intérêt crucial de Platon n'est pas porté sur la question de la possibilité ou de l'impossibilité de cette cité, mais au fait que la véritable cité est surtout une communauté, une *koinônia*. Il en irait de même pour la justice : c'est la compréhension philosophique, la connaissance de la vérité qui intéresse Platon ici en premier lieu. Nous sommes d'avis que l'A. ne se positionne pas clairement sur ce point.

Le souci de l'unité est primordial chez Platon, car, d'après lui, une cité unie est la seule vraie cité. Le philosophe essaie dès lors de trouver des moyens de la réaliser. Dans la *République* ses efforts semblent se concentrer surtout sur les gardiens, alors que dans les *Lois* ils concernent l'ensemble de la population. Ce sont surtout les émotions liées à l'attachement à sa famille et à sa fortune personnelle qui risquent de créer des motifs de rompre l'unité voulue dans la cité, d'après Platon, qui propose dès lors des mesures préventives. L'A. discute en profondeur la position révolutionnaire de l'égalité des hommes et des femmes dans la pensée platonicienne, ainsi que l'autre mesure radicale de la Kallipolis : la communauté des conjoints (étant donné que la classe des gardiens comportait des gardiennes aussi, il serait plus juste, à notre avis, de se servir de termes « sexuellement neutres » pour décrire cet état « marital » particulier, plutôt que des traditionnels « communauté des femmes ») et des enfants.

Pour Platon, le bon usage des passions dépend de l'éducation de chacun, ainsi que de sa connaissance de la juste mesure et du bien. Comment concilier cette nécessité avec le fait que dans la *République* il ne parle que de l'éducation philosophique des gardiens ? Pour les gardiens, l'amour de la sagesse va prévaloir sur leurs appétits ; les autres doivent faire preuve d'une vertu qui doit être commune à toute la population (*République*, III, 389 d-e), à savoir la *sophrosyné* (« tempérance »), absolument nécessaire pour assurer l'harmonie dans la cité. Car cette harmonie politique dépend non seulement de l'accomplissement optimal de l'oeuvre de chacun séparément mais aussi et surtout de la manière juste de se comporter les uns envers les autres. Cette qualité s'exprime dans leur acceptation de se soumettre aux règles rationnelles des philosophes-gouverneurs, afin de maîtriser leurs appétits. Pour une cité qui préfère se servir des méthodes « propres aux hommes libres », la croyance que le respect de la loi amène au vrai plaisir et au bien-être crée une habitude de conformité des actes aux prescriptions légales. Il s'agit du développement d'un bon *éthos* chez tous les citoyens en maniant les croyances publiques.

En vue de réussir cette « éducation en morale civique », Platon se sert d'une « idéologie ». L'A. distingue les « idéologies » mises en oeuvre dans la *République* et dans les *Lois*. Dans le premier ouvrage, il s'agit de créer des mythes ou des « pieux mensonges » visant à s'assurer d'abord que les philosophes-gouverneurs assumeront leurs tâches administratives sans vouloir s'en soustraire en faveur d'une vie dédiée à la dialectique et à l'Idée du Bien, ensuite que tous les citoyens accepteront leur

inégalité « naturelle », qui définira la classe sociale à laquelle ils vont appartenir. Ce genre de « paternalisme » exprimé par des mythes serait plutôt socratique, d'après l'A, qui entreprend une belle analyse de la notion du « pieux mensonge », et de sa légitimité en politique, ainsi que sa compatibilité avec l'amour de la vérité qui est censée être le souci premier non seulement de Platon mais aussi des philosophes-gouverneurs de la cité. Il pense que le peuple est censé évoluer dans le monde réel des croyances, alors que la vérité appartient seulement au monde des Idées. Les philosophes sont obligés de se servir des instruments appropriés quand ils traitent des questions du monde réel. Nous trouvons cette interprétation intéressante ; nous aimerions y ajouter que Platon considère ici avant tout l'unité et le bien-être de la cité. Les philosophes peuvent, s'ils pensent que les moyens purement rationnels ne sont pas efficaces dans un cas précis, distribuer une croyance qui les aidera de manière décisive à réaliser l'objectif de l'application du véritable bien.

Dans la cité des Magnètes, l'idéologie est identifiée aux croyances religieuses, qui ne sont *pas* considérées comme mensongères. Le législateur s'adresse à l'ensemble de la population en se servant de ce que l'A. qualifie de « rhétorique religieuse » ou « morale » afin de donner un fondement métaphysique à la législation de la cité, qui est censée exprimer la loi divine. Appliquer les lois devient un acte de piété. La place des rites est particulièrement importante dans cette société « théocratique », qui ne laisse pas d'espace pour les cultes privés. L'A. s'aligne à l'avis des interprètes (évolutionnistes) qui pensent que les divinités sidérales sont les « vrais dieux » de Platon dans ce dialogue. Notre opinion sur le sujet est que Platon montre tout simplement le souci d'honorer tous les dieux traditionnels sans exception en ajoutant un culte officiel aux corps célestes aussi, d'autant plus que leur divinité se montre particulièrement propice pour développer sa « théologie naturelle » du livre X et que le soleil symbolise le Bien déjà depuis la *République*. C'est l'exposition détaillée de cette théologie rationnelle qui amène l'A. à la conclusion que dans les *Lois* Platon pense à la religion comme à une idéologie à plusieurs niveaux, car ce dialogue est une exploration exceptionnelle dans l'Antiquité de la manière dont la religion devrait jouer un rôle politique.

Nous pourrions remarquer ici que les positions fondamentales de Platon concernant la religion ne présentent pas de divergences essentielles dans l'ensemble de son oeuvre. Dans les *Lois*, le philosophe expose de manière plus claire un certain nombre de celles-ci. Par ailleurs, le lien étroit entre la religion et la politique était monnaie courante à son époque et ce qui est présenté ici comme une « idéologie » propre à la cité idéale platonicienne, c'est-à-dire un fondement métaphysique et religieux de la législation, se trouvait sous-jacente à toutes les cités grecques (pour ne pas parler des « mythes fondateurs » abondants). Platon innove en se servant d'une argumentation rationnelle pour soutenir ses positions théologiques et leur importance dans la vie politique, et en adoptant une attitude plus rigide que tout autre législateur en matière de croyances publiques.

Il y aurait encore, comme nous l'avons signalé au début, beaucoup de choses à dire sur des sujets importants pour tirer des conclusions plus solides ou pour avoir une image générale plus complète de la pensée politique de Platon, mais que l'auteur n'a pas voulu intégrer dans ce travail. Pour en donner quelques exemples : la doctrine sur le sort de l'âme présentée dans le mythe qui couronne la *République*,

la place de l'art dans la théologie et l'éducation de la cité platonicienne, ainsi que sa critique ; le rôle politique des mathématiques (voir *Lois* V, 737 e 7-738 a 2 et le livre VII de la *République*) ; le lien de la structure et du fonctionnement de la cité à ceux du *kosmos* ; les institutions et le mode de fonctionnement des cités idéales, en rapport avec les données historiques équivalentes pour les cités réelles de leur époque...

Malgré ces lacunes et les quelques incohérences citées plus haut, on peut considérer que l'A. a réalisé une oeuvre d'envergure considérable sur la pensée platonicienne, qui a le mérite supplémentaire d'inciter à l'« exploration » de certaines questions politiques actuelles sous un éclairage nouveau.

Aikaterini Lefka

van Ackeren, Marcel, *Das Wissen vom Guten. Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens in den Dialogen Platons*. Bochumer Studien zur Philosophie 39, B. R. Grüner Amsterdam Philadelphia 2003. 370 p. ISBN 90-6032-368-8, X, 368 S.

La tesis principal de este trabajo es que la preocupación fundamental de Platón es lo que en la filosofía moderna se denomina 'ética', e. d. los principios y la regulación de la conducta individual con abstracción casi exclusiva de la política, en otros términos: la búsqueda de la felicidad individual, que se consigue a través del conocimiento, condición no sólo necesaria, sino también suficiente para alcanzar la virtud. La finalidad eminentemente práctica de la actividad filosófica implica que el conocimiento tiene una posición subordinada respecto de la forma de vida que conduce a la felicidad. Según v. A., aunque Platón permanece fiel a su teoría, a lo largo de su vida intelectual aborda nuevos teoremas que implican una profundización y la aparición de nuevos argumentos a lo largo de su vida. La vida intelectual de Platón consistiría, por tanto, en profundizar sus posiciones originales. El estudio está dividido en tres partes de 34 capítulos en total y que se corresponden con los tres períodos que tradicionalmente se aceptan en la evolución de Platón. La parte dedicada al estudio del primer período intenta mostrar cómo Platón liga la identificación socrática entre conocimiento y virtud a la búsqueda de un arte específico que permita alcanzar la excelencia a través del conocimiento. La *República*, que constituye la parte central del trabajo (123-212), expresa para v. A. el esbozo del contenido de ese arte buscado en los primeros diálogos y que Platón termina de delinear. La última supuesta etapa en la evolución del filósofo (213-338) no contiene ya una presentación sistemática de argumentos, sino simplemente el tratamiento renovado de problemas, algunas soluciones nuevas o respuestas a críticas propias o ajenas (213).

El intento de v. A. de conciliar la visión unitaria del pensamiento platónico con las interpretaciones biográficas se basa en el presupuesto de que los diálogos reflejan directamente el estado en el que se encontraba el autor en un supuesto momento de escritura, que no revisó o cambió sus obras, que la escritura se produjo de manera unitaria y sin interrupciones, que no modificó los diálogos anteriores a la luz de las ideas o argumentos que había alcanzado más tarde. Todos estos

presupuestos y muchos otros desconocen de hecho la psicología de la escritura en la Antigüedad y, en especial, la función del escrito en esa época. La hipótesis de v. A. renueva, en realidad, la ya formulada por Schleiermacher y tiene la desventaja, frente a ésta, de darle un tinte contingente, e. d. biográfico, porque, por cierto, ¿no sería más simple y mejor suponer que los aparentes cambios de perspectiva y profundidad se deben más bien a una intención didáctica y no que son el producto de un avance en la investigación?

En la primera parte el análisis parte de la *Apología* y finaliza con el *Gorgias*, considerando, además otros 6 diálogos (*Eutifrón*, *Critón*, *Ion*, *Eutidemo*, *Hippias menor*, *Menón*, *Protágoras*). Según v. A., la *Apología* muestra que el principal interés de Sócrates es práctico: la búsqueda de acciones justas relacionadas con la cuestión de cómo debe vivirse. La búsqueda filosófica está determinada por el interés práctico de la forma de vida correcta que proporcione felicidad al hombre, no se trata de un saber en general (12), sino del conocimiento de la virtud (14). En el segundo capítulo (13-28) que v. A. erróneamente subtitula *Critón y Eutifrón*, considera solamente el primer diálogo. En el *Critón*, la ética surge como un conocimiento específico que determina la corrección de las acciones y que requiere una especialización como el resto de las artes. La función práctica del conocimiento está presente para v. A. en la búsqueda de definiciones del Sócrates platónico, algo que detecta ya en el *Eutifrón*. El conocimiento es un medio para la acción y no un fin en sí mismo (31). La definición permite llegar a la determinación de un paradigma que actúa como medida y orientación para poder alcanzar los juicios correspondientes sobre las acciones (35). El *Ion* sienta las bases del concepto de *techne* platónico que requiere una especialización en el campo de la ética (36-40). El *Eutidemo*, Platón relaciona los conceptos de εὐτυχία, εὖ πράττειν y ἔργον sustituye la concepción del azar como fundamento de la felicidad por la acción correcta como camino para llegar a ella. Por tanto, ésta es sólo posible a través del conocimiento y de un arte diferente de los que se conocen y que no consiste en la posesión de los bienes tradicionales (40-54). A esta cuestión, Platón dedica, según v. A., otro diálogo, el *Hippias menor* (54-64), que continúa los problemas que había presentado el *Eutidemo* y muestra que la solución está estrechamente relacionada con la idea platónica de conocimiento, capacidad y voluntad, aunque termina en una paradoja. Según v. A., el *Gorgias* y el *Menón* determinan que el conocimiento buscado debe comprender la meta de la voluntad y para ello es necesario reconocer cuál es el bien buscado, puesto que sólo en ese caso la acción es realmente querida (64-75). En el *Protágoras* (76-95) se muestra que el arte de la medida, necesario para alcanzar la felicidad, permite distinguir al verdadero conocedor del que sólo posee una opinión verdadera. La primera parte del trabajo se cierra con un nuevo tratamiento del *Gorgias* (96-122), en el que v. A. ve una culminación del primer período y en el que Platón abre temáticas que han de continuar hasta el período tardío. Lo nuevo de este diálogo es que el bien y la felicidad asumen ahora la forma de una estructura ontológica que se determina como *eidōs*. La virtud se enlaza, por primera vez, al mundo de las Ideas (117), lo que se traduce en la identificación de virtud con orden jerárquico en el alma. Luego de este periplo que hace finalizar la búsqueda del

conocimiento que produzca la virtud en el mundo de las Ideas, el lector se queda con la impresión de que lo mismo se podría haber demostrado con un número claramente inferior de páginas.

La *República* es para v. A. un despliegue de la remisión de la virtud al orden que se observa en el *Gorgias* y no una ruptura de la continuidad (194). La doctrina de las Ideas es el resultado de la distinción entre conocimiento y opinión y no a la inversa, porque es la división de la realidad en dos compartimentos estancos la que da fundamento cierto a esa diferencia gnoseológica que el sujeto experimenta cotidianamente. En línea con ciertas corrientes de interpretación actuales, v. A. acentúa el carácter ético del diálogo. Para el autor, la tripartición del alma no tiene ninguna relación con la estructura tripartita de la ciudad (139). v. A. afirma que las tres partes del alma no existen separadamente como órganos, sino que el alma debe ser comprendida como un complejo unitario (139s.) y llega a sostener que el conocimiento del primer principio no es una meta que tenga valor absoluto, sino que es algo necesario para vivir de manera virtuosa y feliz (170, cf. 176). El conocimiento del Bien es sólo una meta para alcanzar la acción correcta (cf. 180).

v. A. divide de manera artificial el pensamiento platónico en ético, metafísico, ontológico, gnoseológico, etc. y persigue la supremacía de la voluntad en todos los diálogos, ignorando que la centralidad de la Idea del Bien no radica tanto en que es el fundamento necesario para la acción humana, como en que es el fundamento de toda la realidad y aquello que se busca no por las consecuencias que puede tener para la acción humana como tal, sino por sí mismo. La unión entre el intelecto y la Idea del Bien que se produce en la cumbre del conocimiento filosófico no es sino el retorno de lo mismo a lo mismo y es eso lo que permite la corrección de la acción en el mundo del devenir que es algo derivado y contingente respecto de la felicidad y del conocimiento. Distinguir entre el aspecto ético y el gnoseológico u ontológico en este camino que emprende el alma es proyectar el subjetivismo contemporáneo en el pensamiento de Platón. v. A. universaliza de manera impropia la noción actual de ser humano y pretende extender a todo el género lo que Platón aplica sólo a los filósofos, que son los únicos que alcanzan el conocimiento del Bien. Es imposible, por la naturaleza de esta reseña, criticar todos los puntos inexactos de la interpretación de v. A., tomo como ejemplo la pretensión de que la exactitud de la Idea del Bien se localiza principalmente en el ámbito de la acción (193). La afirmación de Sócrates en 504d-e no permite, sin embargo, una restricción de ese tipo, sino que tiene, claramente, un sentido general, como se desprende de 505a: «a través de ella [la Idea del Bien] las cosas justas y el resto de las cosas llegan a ser útiles y provechosas». Como muestran las tres alegorías que siguen, la Idea del Bien es el fundamento de toda la realidad y su exactitud, que se relaciona con la medida, se aplica a toda la realidad. Como muestra nada menos que Aristóteles (*Metaph.* X 1), la unidad es la medida más exacta y el fundamento de toda medida, comenzando por la cantidad y el resto de los usos de 'medida' derivan de él. Por tanto, concluir que en este pasaje la Idea del Bien no tiene ninguna relación con lo uno es, simplemente, desconocer lo obvio.

En la tercera parte, el tratamiento del mito del *Fedro* (213-226), sirve para reafirmar la continuidad a través de las relaciones con la *Apología*, el *Banquete* y la

República. La novedad del *Fedro* consiste en la descripción de la actividad del alma, en especial la acción de la razón como limitadora de la parte concupiscible (222). El análisis del *Teeteto* (226-258) llega a la conclusión de que el tema del diálogo no es la refutación del sensualismo o la definición de *episteme*, sino la importancia ética de la búsqueda de conocimiento (239, 258). En el *Filebo* (258-274), v. A. subraya la importancia de la medida y de la noción de orden que Platón aplica también al placer, en la línea del *Gorgias*. El arte de la medida del *Político* (274-301) es considerado un desarrollo ulterior de la misma doctrina del orden del *Gorgias* (284) y no significa un cambio en la doctrina platónica, ya que el verdadero político no es otro que el rey filósofo (291). La preocupación por la filosofía práctica es descubierta por v. A. también en el *Sofista* (302-312), un diálogo que, incomprensiblemente, es colocado después del *Político*, sin respetar la sucesión dramática de la trilogía. En el *Timeo* (313-326) se descubren algunas variaciones en la teoría del alma que se caracterizan, como no, como «continuación» (Fortschreibung) de la ética del conocimiento (324f.). A las *Leyes* les corresponden tan sólo once páginas (327-338), en las que constata el cambio de posición respecto del *Político* tanto en la importancia de la doctrina de las ideas cuanto en el abandono de la posibilidad del gobierno filosófico y en la teoría del alma. Concluye, por ello, que el diálogo es una obra discontinua que no coincide con el resto de los escritos platónicos.

v. A. se esfuerza por construir un *Platonem ethicum* que excluye de manera inexplicable la política, ya que la división entre ética y política es en el caso de Platón artificial e inexistente. Es muy significativo que en las 16 páginas que dedica al *Filebo* no aparezca la palabra *nomos* o que en el tratamiento de nada menos que del *Político* sólo haga una mención al pasar de la ley o la ignore casi completamente en el análisis de las *Leyes*. Tampoco aparecen el término o conceptos relacionados en su índice de temas. Se trata de una ética aislada de la política, muy en consonancia con la imagen del Platón apolítico tan en boga en las corrientes interpretativas anglosajonas. No obstante, para una consideración simplemente ética de la obra platónica el problema del *nomos* es también central y no haber reparado en él da una idea de la solidez del trabajo.

La obra de van Ackeren constituye un esfuerzo monumental no sólo por la amplitud del panorama y la cantidad de literatura especializada considerada, pero muestra también las dificultades que un investigador bisoño puede encontrar en una empresa semejante. La hermenéutica no puede consistir en la paráfrasis superficial de pasajes, muchos de ellos innecesariamente incluidos. Los textos ampliamente tratados requieren una cuidadosa atención al detalle y una tranquila reflexión que impida los riesgos de la precipitación, el error y la superficialidad.

Francisco Lisi

Paul Schollmeier, *Human Goodness. Pragmatic Variations on Platonic Themes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 302 p. ISBN 0-521-86384-8.

Human Goodness est le fruit de l'effort d'un philosophe nord-américain pour traiter de questions relatives à la moralité humaine, notamment en rapport avec

la notion du bonheur, de manière personnelle et originale. Cette nouvelle vision du sujet consiste à enrichir les théories pragmatiques (comme celles de Hume et de W. James) que l'A. accepte comme la base la plus plausible de sa réflexion, avec des éléments de l'histoire de la philosophie souvent négligés par cette école, car en principe diamétralement opposés à ses propres positions. Aussi, la pensée de philosophes modernes importants (Kant, par exemple) mais surtout celle des anciens – de Socrate, de Platon, d'Aristote – est « revisitée » dans une tentative d'actualisation. L'A. fait preuve d'une érudition approfondie dans cette étude comparative, aussi difficile qu'ambitieuse, à laquelle il s'est attelé. Cependant, nous devons d'emblée exprimer nos réserves concernant la plausibilité d'une grande partie des interprétations proposées des textes cités, la solidité de son argumentation et la pertinence de ses conclusions.

Un schéma figurant après la préface présente la structure interne à la fois des thèmes examinés et des chapitres qui suivent. L'A. pose comme notion initiale les « éphémères humains » ; de celle-ci dérivent trois concepts : la « raison théorétique » (traitée dans le chapitre 1 : « Une apologie »), la raison poétique (traitée dans le chapitre 8 : « Un Banquet ») et la « raison pratique », qui est à son tour divisée en « méthode » (chapitre 2 : « La méthode en question ») et « hypothèses ». Ces dernières se distinguent en « cause formelle » (chapitre 3 : « Le bonheur humain ») et « cause matérielle » (chapitre 7 : « La vertu humaine »). La « cause formelle » est séparée en « cause efficiente » (chapitre 4 : « Libertés humaines ») et « cause finale », « divine » (chapitre 5 : « Impératifs moraux ») et « humaine » (chapitre 6 : « Une question de cosmologie »). Il nous semble que les rapports qui sont exprimés ici entre les concepts examinés ne sont pas évidents et l'impression de confusion diverses persiste au long de la lecture de l'ouvrage. De ce fait, il n'est pas facile de donner un aperçu assez clair de cet ensemble complexe, qui se répand sur des questions d'épistémologie, d'ontologie, de cosmologie, de théologie et d'éthique.

En effet, l'A. prend comme base épistémologique le principe pragmatique que tout notre savoir se limite à des produits de notre propre pensée, et donc qu'on ne peut jamais avoir accès à une connaissance certaine et stable de la vérité. Non seulement toute connaissance humaine devient en fait une « connaissance de soi », mais la réalité externe, qui pourrait nous servir des critères de vérification est elle-même en changement perpétuel. Il serait dès lors impossible de saisir la vérité de façon absolue et « dogmatique », comme les philosophes « idéalistes » pouvaient le prétendre. L'*epistémé* et la *sophia* anciennes nous sont interdites car notre intellect mortel ne peut que se contenter d'une *doxa*, d'une opinion, vraie dans la mesure (relative et temporelle) où notre expérience pragmatique peut la confirmer.

L'A. croit trouver un soutien considérable à cette position dans l'affirmation de Socrate selon laquelle toute sa sagesse consiste en l'acceptation de son ignorance ; d'après lui, Socrate reconnaît qu'il ne fait que formuler des hypothèses sans jamais arriver à une connaissance certaine. La question de l'ignorance, ironique ou non, de Socrate reste évidemment toujours en discussion, mais l'A. refuse de considérer ici que la dialectique avait justement comme but de procurer, toujours dans la mesure des capacités intellectuelles et de la volonté de chacun, une possibilité d'approcher des vérités objectives et stables dont dériverait, pour Socrate et Platon, la possibilité de réaliser une vertu également vraie et stable.

L'A. veut, contrairement aux pragmatistes, adopter la position ancienne et kantienne de l'activité intellectuelle comme condition et principe de la moralité humaine, mais insiste sur le fait qu'il s'agit de l'activité de l'intellect pratique (en évoquant Aristote) qui formule des simples hypothèses, en se servant des méthodes « rhétoriques » et non « dialectiques » (celles-ci sont exclues d'emblée parce que finalement l'A. déclare qu'elles ne concernent que la recherche des Idées abstraites et divines, inaccessibles aux mortels). Finalement, c'est la rhétorique et non la philosophie qui nous aidera à traiter nos connaissances par le biais de ses deux outils méthodologiques, le paradigme et l'enthymème. L'A. y voit la version originale de la méthode inductive telle que Hume l'a décrite, adoptée ensuite par le pragmatisme. C'est ainsi que P. Schollmeier nomme sa propre théorie « pragmatisme rhétorique ».

L'activité de notre intellect pratique suivant ces méthodes et la connaissance qui en résulte est le bonheur qui constitue la fin de notre vie humaine, une « cause finale » choisie à la fois pour elle-même et pour ses conséquences bénéfiques. L'A. soutient qu'il suit ici la morale dite « intellectualiste », « eudémoniste » et « téléologique » de l'Antiquité, en s'opposant à l'émotivisme, l'utilitarisme et le conséquentialisme des éthiques empiriques et pragmatiques contemporaines. Nous pensons que, d'une part, déclarer que pour les Grecs l'*endaimonia* (notion complexe et de contenu variée selon les penseurs) est tout simplement identifiée à l'activité intellectuelle est une interprétation plutôt légère. D'autre part, nous trouvons très lacunaire l'argumentation de l'A. tentant de nous convaincre que c'est en tant qu'êtres vivants dotés d'intelligence que nous avons comme objectif naturel et ultime de notre vie d'exercer notre intellect pratique, selon les méthodes mentionnées plus haut, et que c'est là notre « goodness » et notre bonheur.

Par ailleurs, l'A. intègre dans son ouvrage sa vision cosmologique, d'inspiration platonicienne, qu'il considère comme cruciale pour notre propre conscience du soi. Le monde serait un ensemble vivant, composé de diverses « unités » ou « ensembles » qui suivent une certaine rationalité dans leur organisation et leur fonctionnement naturel. L'homme devrait s'intégrer dans ces « unités » sans déranger leur équilibre, s'il veut bien vivre dans cet environnement. Enfin, quand l'A. aborde des sujets théologiques, en insistant à la fois pour maintenir à tout prix son point de vue empirique et pragmatique et pour re-introduire un panthéisme ancien, ses propos nous semblent particulièrement opaques. Pour ne citer qu'un exemple : d'abord, il identifie le (signe) *daimonion* de Socrate à un « esprit » qui procure au philosophe la fondation de sa morale, en fonctionnant de manière « presque kantienne » (i.e. comme un impératif catégorique d'autonomie) (p. 20). Dans la suite, à partir de cet élément « socratique », l'A. prend comme donnée l'existence de « *daimones* humains » (sans être gêné par la contradiction logique de cette expression) en nous, lesquels seraient en fait notre « esprit ». Être heureux serait, dès lors, d'après l'A., « avoir un esprit qui fonctionne bien » (pour nous indiquer la meilleure manière d'agir en accord avec la vertu). D'où une autre appellation pour sa théorie morale : « démonique », plutôt qu'« eudémoniste ».

En conclusion, nous pensons que les intentions tout à fait louables de l'A. de tenter une approche critique, originale et synthétique des diverses théories morales, anciennes et contemporaines, considérées couramment comme opposées, n'ont

pas réussi à s'accomplir de manière toujours cohérente, précise et convaincante. Sans doute l'énormité et la difficulté de la tâche y sont-elles pour beaucoup. Pour ce qui nous concerne plus particulièrement ici, valoriser les théories épistémologiques, ontologiques et éthiques des penseurs anciens dans une optique différente de celle, bien connue, des adeptes d'une « éthique de la vertu », aurait pu être une proposition intéressante, si elle avait été introduite avec une plus grande rigueur et une grande clarté, mais dans l'état actuel des choses, nous n'avons pas eu l'impression qu'elle apporte de nouvelles idées à prendre sérieusement en considération en vue d'une « actualisation » de la pensée ancienne.

Aikaterini Lefka

P. Manchester, *The Syntax of Time. The Phenomenology of Time in Greek Physics and Speculative Logic from Iamblichus to Anaximander. Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition*, Leiden, Brill, 2005, 179 p. ISBN 90-04-14712-8

Questo volume raccoglie studi, in parte già editi, che l'A. ha dedicato a diversi aspetti del problema del tempo in periodi molto differenti e distanti della tradizione filosofica occidentale, dai primi filosofi greci (Eraclito e Parmenide) e fino alla contemporaneità (Husserl), passando attraverso Aristotele, Plotino e la tradizione platonica più in generale. La consistenza e la coerenza dell'insieme risentono certamente di questa struttura aperta, se non francamente disorganica, perché non è facile individuare, ammesso che vi sia, il filo conduttore della riflessione che vi è condotta.

Il primo capitolo (p. 1-54) tratteggia la concezione husserliana del tempo, facendo particolarmente riferimento allo scritto *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins* (vol. 10 della *Husserliana*, Nijhoff, The Hague 1966), secondo il quale occorre distinguere una duplice natura del tempo, nella misura in cui il tempo si identifica per un verso con il flusso della coscienza, ma, a sua volta, il flusso della coscienza non può che collocarsi nel tempo. Questo doppio legame lascia trasparire la condizione non oggettiva del tempo nel flusso temporale, se tale flusso ha appunto una stretta connessione con l'intenzionalità della coscienza. Un simile schema interpretativo è applicato, nel secondo capitolo (pp. 55-86), a Plotino, attribuendo all'autore delle *Enneadi* una concezione del tempo più elevata, di carattere intellegibile, e una seconda concezione inferiore, che corrisponde al tempo sensibile. L'unità del flusso temporale si colloca pertanto esclusivamente al livello dell'Anima, che realizza una sintesi psicologico-esistenziale del tempo, giungendo a delineare una sorta di "tempo fenomenologico", nella misura in cui l'Anima è, da un lato, rivolta alla contemplazione delle realtà intellegibili collocate nell'Intelletto, mentre, dall'altro, essa dispone il mondo sensibile in virtù dei suoi λόγοι, che rappresentano la traduzione, sul piano sensibile, dell'ordine costituito dalle forme sul piano intellegibile. Esaminando particolarmente il trattato 45 (III 7), su *Eternità e tempo*, l'A. descrive la "traslazione" dell'Anima, dall'eternità dell'intellegibile alla dimensione temporale del sensibile, mettendo particolarmente in luce come la concezione plotiniana dell'anima "anfibia", a un tempo rivolta alla contemplazione

dell'intellegibile e tuttavia disposta alla gestione del sensibile, risulti particolarmente feconda dal punto di vista del problema del tempo, perché, come le sue attività, che sono duplici, anche la dimensione temporale dell'Anima è duplice, trovandosi a metà strada, o piuttosto dividendosi, fra un tempo di eterna durata e un tempo del divenire e della trasformazione.

Il terzo capitolo (p. 87-105), con un ulteriore balzo all'indietro, si concentra sulla concezione del tempo "fisico" in Aristotele, naturalmente a partire dalle pagine cruciali 218-224 del IV libro della *Fisica*. Prendendo le mosse dalla celebre definizione aristotelica del tempo come "numero del movimento", l'A. ritiene che essa non implichi un'interpretazione del tempo in termini di "misura", ma bensì di "calcolo", sicché il tempo consiste non nella misurazione numerica derivante per esempio dalla somma degli "ora" che si susseguono nel flusso temporale, ma nel calcolo dell'estensione, dei limiti e delle deviazioni del movimento (p. 91-96), il cui esame permetterebbe di sostenere – se capisco bene, cosa di cui non sono affatto certo – che il movimento nella cui scansione, così determinata, consiste il tempo ha uno svolgimento circolare (p. 98).

Il quarto e quinto capitolo (p. 106-135; 136-152) ci portano infine, rispettivamente, a Parmenide ed Eraclito. Per quanto riguarda Parmenide, l'A. prende soprattutto in considerazione il fr. 8 DK, di cui alle p. 170-74, viene fornita un'assai discutibile traduzione, priva di note e di qualunque riferimento all'ampia letteratura pertinente; mentre, rispetto a Eraclito, l'A. si concentra specialmente sui fr. 1, 50, 52 e 112 DK: anche se il filosofo di Efeso non si serve mai del termine $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$, attraverso il termine $\alpha\lambda\acute{\omega}\nu$ egli richiama le categorie temporali, lasciando trasparire a sua volta una duplice concezione del tempo, perché $\alpha\lambda\acute{\omega}\nu$ è certamente l'eternità, ma esso esprime contemporaneamente la "sintassi" del tempo, vale a dire il suo ordine o la sua disposizione ($\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$): se il tempo è lo svolgimento circolare ed eterno della durata, "in una spirale e in una contro-spirale" (p. 151) del flusso temporale, che è anche flusso della coscienza, la sua sintassi, o $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, esprime invece la dimensione originaria e priva di limiti della convergenza del tempo con il suo movimento che si sintetizza nell'unità dell'istante presente. Questo tratto duplice del tempo, o piuttosto, heideggeriano, della temporalità autentica, costituirebbe altresì il punto focale verso il quale si rivolgono, non certo in una prospettiva metodologica ispirata dallo storicismo o dalla ricerca filologica, forse piuttosto in un quadro speculativo fortemente ideologico, i filosofi successivamente, e assai rapsodicamente, presi in considerazione dall'A.

Il volume contiene due *Appendici*, con la traduzione dei passi della *Fisica* aristotelica esaminati nel terzo capitolo (p. 153-169) e del fr. 8 DK di Parmenide considerato nel quarto capitolo (p. 170-174). Una breve *Bibliografia* delle opere citate nei successivi capitoli e appendici (p. 175-177) e un *Indice* (dei nomi antichi e moderni citati e insieme dei concetti chiave chiamati in causa, p. 179) chiudono il lavoro.

Francesco Fronterotta

Slings, S. R. (†), *Critical notes on Plato's Politeia*. Edited by Gerard Boter and Jan van Ophuijsen. Mnemosyne, bibliotheca classica Batava. Supplementum (ISSN 0169-8958, 267). Brill. Leiden Boston 2005. X-203 p. ISBN 90-04-114172-3.

La temprana desaparición de S. R. Slings en enero de 2004 impidió que llegara a acabar su proyecto de publicar en un volumen la serie de artículos de crítica textual sobre la *República* que habían aparecido a lo largo de su preparación de la edición para los OCT. El sentido prefacio de los editores describe el contexto de la relación entre estos dos textos. Los artículos en los que se discuten los pasajes aparecieron en la revista *Mnemosyne*, siguiendo el orden por libros (I en 41, 1988, 276-298; II en 42, 1989, 380-397; III en 43, 1990, 341-363; IV en 49, 1996, 403-425; V en 52, 1999, 385-407, VI en 54, 2001, 159-181; VII en el mismo número, 409-425; VIII, en 55 2002, 538-559; IX en 56, 2003, 449-462 y IX en el mismo año y número, 513-534). En esta edición las referencias a los pasajes se han adecuado a la nueva edición de la *República* y no a la edición de Burnet. Además, los editores han señalado con comentarios entre corchetes aquellos pasajes en los que Slings no había seguido sus propias propuestas en la edición. Si mis cuentas son correctas, de los 245 pasajes que ha comentado se ha desviado sólo en 12 ocasiones en la edición. El trabajo cuidadoso de los editores en la comparación con la edición y en las referencias entre los pasajes comentados, así como la lista de manuscritos, el índice temático y las cinco erratas corregidas de la edición hacen de este volumen un avance sobre la serie de artículos publicados en *Mnemosyne*.

Los comentarios de los diferentes pasajes son exhaustivos, aunque muchas de las decisiones que toma muestran una tendencia demasiado fuerte a la seducción por la conjetura ingeniosa pero poco fundada. Dada la naturaleza de la presente reseña, tomaré sólo cuatro ejemplos elegidos al azar para fundamentar esta crítica.

Resp. I 330e5: Las dos lecciones posibles (ἡδίκησεν y ἡδίκηκεν) tienen un sustento fuerte en la tradición manuscrita (A sl., D y Justino la primera y AF Stob. la segunda) y cualquiera de las dos lecciones puede ser la correcta. Burnet se decidió por el aoristo innovando en la tradición, puesto que Bekker, Stallbaum, Orelli, Hermann, Adam y otros seguían la segunda posibilidad. A esta lectura retornó Chambry en su edición de la colección Budé. La decisión de Burnet muestra, a mi entender, su fino sentido de la lengua y su visión como editor, porque el aoristo cuenta con el importante testimonio del Marcianus 185 y la corrección de A, que puede haber colacionado con otro ejemplar, así como con el apoyo del participio aoristo ἀδικήσαντα en 330d8. La decisión de Burnet por la *lectio difficilior* fue meditada e innovadora, por lo que habría merecido al menos una mención por parte de S. Sin embargo, el problema principal de su análisis de S. no radica tanto en el silencio acerca de su predecesor cuanto en la metodología utilizada. En primer lugar, afirma, incorrectamente, que no hay ningún ejemplo paralelo bien atestiguado del aoristo. Por el contrario, hay otros tres ejemplos exactamente iguales y muy bien atestiguados en la tradición manuscrita: *Symp.* 188a6, 8, especialmente *Prot.* 324a7, donde el Clarkeanus y el Marcianus transmiten el aoristo, así como Estobeo, pero hay una conjetura de Cobet basada en el mismo prejuicio que guía a S. Más incorrecto aún es que para fundamentar su elección se base en pasaje de Corcio, un orador del VI d. C. como si fuera una demostración decisiva: «Choric.

100, 9-10 F. R. οὐδὲν εἰσήκει οὐδὲ λογισμὸς ἔστρεφεν αὐτῇ τὴν ψυχὴν (cf. 330e1-2), ἢ τινα λελύπηκεν shows that he (¿Platón?) is alluding to a text with the perfect, not the aorist» (3). Dejando de lado las diferencias obvias entre la construcción de 330e1-2 y la cita de Coricio, tanto en lo que hace a la sintaxis (dativo en el caso del orador, genitivo en el de Platón, subordinada de temor con perfecto de indicativo en el primero y subordinada de temor clásicamente en subjuntivo en el otro) y de contenido (referencia a reflexiones en Coricio y a mitos exteriores en el caso de Platón), el hecho de que τὴν ψυχὴν στρέφειν en el sentido de reflexionar («bedenken»; Passow s. v.) o incluso atormentar («torment», LSJ s. v. con respecto a este pasaje) es muy común y no tiene por qué tener una relación intertextual implícita.

Resp. VI 508e3: Este pasaje ha tenido múltiples conjeturas. La dificultad principal no se encuentra tanto en la construcción sintáctica como en la referencia del participio γιγνωσκομένης en e4, ya que en caso de referirlo a la Idea del Bien, ésta aparecería como cognoscible en el mismo sentido que la ciencia y la verdad. Independientemente de la interpretación que se pudiere atribuir a este hecho en este contexto específico, la referencia a que la Idea del Bien es cognoscible no parece tener mucho sentido ya que se trata precisamente de diferenciarla de la verdad y el conocimiento como algo superior a ellos. De todas maneras, el análisis de Slings propone una explicación sintáctica al pasaje, sin abrir juicio sobre su contenido. Su posición es correcta, en la medida en que ofrece una explicación del texto transmitido. No obstante, es plausible pensar que con una variación en la puntuación, eliminando el punto en alto después de εἶναι en e3, dándole un valor conclusivo al δ' que sigue a αἰτία en e3 y añadiendo una puntuación fuerte después de ἀληθείας en e4 el texto ganaría en claridad y se evitaría el improbable acusativo absoluto.

Resp. VI 509d3: En este pasaje, Sócrates hace un juego de palabras entre οὐρατοῦ y οὐρανοῦ. Sobre la base de una supuesta conjetura de Wilamowitz, según la cual Platón aún no escribía el diptongo ου por la o larga cerrada /o/ sino la simple ómicron, S. propone (y edita en su texto de OCT) OPATO y OPANO. En primer lugar, esta observación sobre el juego de palabras (*pun*) no proviene de Wilamowitz, sino de Schleiermacher en su nota al pasaje con referencia al lugar del *Crátilo* 396c1, citado por S., aunque el traductor habla sólo del *Gleichklang* de ambas palabras. En segundo lugar, Wilamowitz, tras analizar otros probables casos de escritura como el señalado, dice, respecto de nuestro pasaje, «ist es nicht klar, daß er [Platón] so geschrieben hat, nicht οὐρανοῦ». Es decir que en ningún momento propone una conjetura ὄρανοῦ como erróneamente le atribuye S. quien, además, no indica el tomo de la obra de Wilamowitz en el que se discute este pasaje y sólo da un número de página. Independientemente de estos detalles que sólo apuntan a la exactitud que debe tener un editor, la pregunta es cuál es la ventaja de esta lectura, dado que se trata aquí no de la manera en que se escribe el texto, sino de la pronunciación efectiva de las palabras y sea cual fuere la forma en que se escribieren los términos, la pronunciación de la /o/ sería siempre la misma. Por otro lado, el texto actual mantiene la ortografía bizantina y carece de sentido esta lectura, si no se normaliza a un supuesto ático del IV a. C. todo el texto.

Resp. X 606c2-3: Tras comentar en detalle todas las conjeturas propuestas, se decide por la sugerida por C. J. Ruigh en una sesión del Amsterdam Hellenist Club

que no cuenta con mayor apoyo, ya que la sucesión $\tilde{\alpha}\nu \tilde{\alpha} \tilde{\alpha}\nu$ no sólo no se encuentra nunca en Platón, sino que no es muy común en la prosa ática (de una exploración con el TLG resulta que no aparece ni en Sófocles ni en Tucídides). Burnet y otros editores adoptaron en su texto la conjetura de Schneider ($\tilde{\alpha}\nu$ por $\tilde{\alpha}\nu$) que es mucho más probable desde el punto de vista paleográfico que la de Ruijgh. Todas las conjeturas se basan, no obstante, en una simplificación del texto y un abandono de la *lectio difficilior* que presenta unánimemente la tradición manuscrita, es decir simplemente $\tilde{\alpha}\nu$. Esta lección podría explicarse tomando a $\tilde{\alpha}\nu$ no como la conjunción, como propone S., sino como el pronombre relativo. El carácter eventual de la frase se lo otorgaría el subjuntivo que se encuentra transmitido en muchos pasajes semejantes sin $\tilde{\alpha}\nu$, aunque los editores modernos tienden a incluirlo en la prosa (cf. K.-G. II 426 Anm. 1). En caso de no aceptarse esta interpretación, el adverbio modal necesario puede estar representado por el $\tilde{\alpha}\nu$ que modifica el optativo. Si bien esta interpretación no responde a la concepción gramatical al uso, permite conservar el texto sin conjeturas y lo explica a través de una braquilogía natural que evita la vecindad extremada de la misma partícula modal en el texto.

El trabajo de S. es el producto de una larga experiencia con el texto y cuenta con el apoyo de una labor de un equipo del que fue uno de los pilares fundamentales. Representa, además, un tipo de trabajo filológico que es muy necesario en una época en la que el contacto directo con el texto original va cayendo en un lamentable desuso. Por ello, es una contribución indispensable para todo aquel que vaya a investigar sobre la *República*. Sólo son de lamentar las escasas y casi nulas referencias que en la discusión de los diversos pasajes hace a los editores anteriores, especialmente a su antecesor en la OCT, John Burnet, quien se caracterizó por su fino sentido de la lengua griega. Toda edición es el reflejo de una tradición y cada editor debería reconocer esa deuda, especialmente en un trabajo de estas características, en el que el lector se ve obligado a confrontar permanentemente las dos ediciones.

Francisco L. Lisi

Tradition platonicienne : éditions, traductions et littérature secondaire

Summerell, O. F. & Zimmer T., *Alkinoos, Didaskalikos, Lehrbuch der Grundsätze Platons*. Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen, Berlin, De Gruyter, 2007. Pp xx, 91. S100. 80. ISBN 978-3-11-019451

Jusqu'à présent, la seule traduction en allemand disponible du *Didaskalikos* était celle, non exhaustive, des morceaux choisis de l'anthologie de H. Dörrie et M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*. La traduction de l'intégralité du manuel d'Alcinoos, proposée par O. F. Summerell et T. Zimmer vient enfin combler cette importante lacune éditoriale. Une courte introduction (p. ix à xiv) commence par rappeler les polémiques concernant l'identité de l'auteur présumé du *Didaskalikos*, puis expose la structure générale du texte qui est un ouvrage d'introduction à Platon organisant les doctrines du maître selon trois grandes perspectives : la dialectique, la

philosophie théorique, la philosophie pratique. Elle présente enfin les différentes éditions du texte et s'achève en donnant une bibliographie détaillée.

La traduction est rigoureuse et l'on notera par exemple à cet égard le soin qui est apporté à l'harmonisation des termes issus d'une même racine, comme c'est le cas pour les dérivés de *noein*. *Noûs* (l'intellect) est traduit par *Denkkraft*, *noesis* (intellection) par *Denkakt* et *noeton* (intelligible) par *Denkbare*, ce qui permet à chaque fois de maintenir l'unité sémantique des termes. Traduire *noûs* par *Denkkraft* est à la limite de la glose, mais ce choix – qui contraste par exemple avec l'option de Dörrie et Baltes (*Vernunft*) – permet de libérer la lecture du *Didaskalikos* des échos qui, depuis Kant et l'idéalisme hégélien, imprègnent la langue philosophique allemande. Certaines réserves pourraient toutefois être apportées dans la mesure où les quelques passages ambigus qui ont attirés l'attention des commentateurs ne sont pas indiqués. On notera par exemple le problème soulevé au chapitre XI – consacré à discussion du sens de la qualité dans le cadre d'une polémique anti-stoïcienne – par le sens du génitif *toutôn*. Alcinoos vient de rappeler que les qualités sont incorporelles et poursuit sa phrase de la sorte : *kai to demiourgikon toutôn asômaton*. L'option choisie est celle du génitif objectif : « *und was diese erschafft, unkörperlich* (et celui qui les produit est incorporel) ». Mais il n'est pas non plus impossible de comprendre qu'il s'agit ici de la puissance démiurgique des qualités elles-mêmes (la traduction serait alors : « et la puissance démiurgique des qualités est incorporelle »). Une telle hypothèse de lecture irait dans le sens de ce qui était dit au chapitre X (165, 10-11) où il était question de la puissance réalisatrice des qualités.

Dans l'ensemble, ce volume a l'indéniable intérêt de proposer une traduction précise et exhaustive, mais il aurait peut-être mérité un système de notes plus développé, qui ferait part des problèmes posés par la lecture même du texte grec. Pour conclure, on ne peut que se féliciter de l'existence de ce travail qui complète dans le paysage européen les études consacrées à l'un des auteurs les plus importants du médioplatonisme.

Alexandra Michalewski

Kieran McGroarty, *Plotinus on Eudaimonia. A Commentary on Ennead I. 4*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 236 p. ISBN 978-0-19-928712-3.

Cet ouvrage, qui est la version remaniée d'une thèse de doctorat, porte sur le traité 46 (I, 4) de Plotin, intitulé *Sur le bonheur*. Il paraît six ans après la traduction italienne faite par A. Linguisti de ce même texte ainsi que du traité 36 (I, 5) consacré à la relation entre le bonheur et le temps (*La felicità e il tempo. Plotino, Enneadi, I 4 – I 5*, Milan, LED, 2000). Après une brève introduction générale, il présente une traduction faisant face au texte grec qui est celui de l'*editio minor* établie par P. Henry et H.-R. Schwyzer, puis un commentaire donne pour chaque chapitre les principales lignes de l'argumentation et des explications qui suivent l'ordre linéaire et qui sont appelées par telle proposition, telle expression ou tel terme repris en grec.

La traduction est tout à fait précise dans l'ensemble, mais sa lecture est parfois gênée par l'usage des crochets droits qui introduisent des éléments ne se trouvant pas dans le texte grec, ainsi que par la translittération des termes qui ne peuvent pas être traduits selon l'auteur de façon satisfaisante : les mots *endaïmonia*, *Nous*, *spondaios* et *phantasmata* risquent en effet d'arrêter le lecteur qui n'est pas helléniste. Il nous semble à ce sujet que le fait de ne pas traduire le verbe substantivé τὸ εὐδαιμονεῖν par « happiness » ou « well-being » au motif que ces termes ne peuvent pas rendre pleinement ce que Plotin entend par τὸ εὐδαιμονεῖν revient à présupposer dès le début du traité une conception du bonheur qui n'est en réalité établie que dans la suite, ce que l'auteur veut précisément éviter (p. 44) : il semble en effet nécessaire de distinguer le verbe lui-même, qui existe indépendamment des écrits de Plotin, et la signification exacte qu'il reçoit dans le traité *Sur le bonheur*. Le fait que seul l'homme qui possède la vie parfaite de l'Intellect soit heureux ne veut pas dire que cette définition du bonheur soit déjà contenue dans le verbe lui-même, ou dans le nom correspondant. La première phrase du traité, qui présente justement ce verbe, est traduite de la façon suivante : « In saying that living well and *endaïmonia* are in the same thing (ἐν τῷ αὐτῷ), will we also be giving [a share] of them to the other living things ? ». Dans son commentaire, l'auteur souligne l'importance de la préposition ἐν et il regrette que les traducteurs antérieurs n'en aient pas tenu compte : c'est dans la vie que sont à ses yeux la vie bonne et l'*endaïmonia* (p. 45-46). Mais il met par ailleurs en évidence (p. 41-42) que le texte que Plotin a ici en vue est non pas tant celui de l'*Éthique à Nicomaque* (1098b 20-21) auquel renvoient la plupart des commentateurs, mais un passage de l'*Éthique à Eudème* (1219b 1). Or, dans ce dernier, on trouve l'expression τὸ αὐτὸ, ce qui inciterait plutôt à ne pas donner un sens fort à la préposition ἐν au début du traité 46 (I, 4) et à penser qu'il est alors simplement question de l'identité entre la vie bonne et le bonheur. Par ailleurs, pour ce qui est du chapitre 4, l'auteur propose la traduction suivante des lignes 9 à 11 : « No, he is not really a man if he does not have this either potentially or in actuality, which we say constitutes *endaïmonia* » (ἢ οὐδ' ἔστιν ὅλως ἄνθρωπος μὴ οὐ καὶ τοῦτο ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ ἔχων, ὃν δὲ καὶ φάμεν εὐδαίμονα εἶναι). Mais il faut remarquer que le relatif ὃν est au masculin et non pas au neutre, ce qui signifie qu'il a comme antécédent ἄνθρωπος et non pas τοῦτο : ce qui est ici affirmé, c'est que l'homme possédant en acte la vie parfaite de l'Intellect est considéré comme heureux.

K. McGroarty met en relief tout au long de son commentaire l'importance de l'arrière-fond aristotélicien (il faut remarquer que le passage de l'*Éthique à Nicomaque* mentionné p. 46 ne se situe pas à partir de la ligne 1178a 5, mais aux lignes 1178b 24-25, comme cela apparaît d'ailleurs à la page suivante), mais aussi épicurien et surtout stoïcien. Il indique de nombreux rapprochements éclairants entre le propos du traité 46 (I, 4) et les analyses développées par les stoïciens : l'ensemble de l'ouvrage invite ainsi à accorder aux stoïciens, dans l'étude de la pensée de Plotin relative au bonheur, une plus grande place que celle qui leur est habituellement réservée. L'auteur adopte notamment la thèse, défendue par A. Graeser dans *Plotinus and the Stoics*, selon laquelle Plotin connaît les textes d'Épictète avec précision. Ainsi, pour expliquer par exemple les deux premières lignes du chapitre 2 qui font référence à ceux qui refusent de considérer que les plantes puissent être heureuses parce

qu'elles sont dépourvues de la sensation, il montre que le texte visé par Plotin n'est pas l'*Éthique à Nicomaque* (1178b 28) comme le soutiennent P. Henry et H.-R. Schwyzer dans l'*editio minor*, mais les *Entretiens* (II, VIII, 2-5), bien que dans ce passage Epictète n'emploie pas le terme αἴσθησις lui-même (p. 60-61).

Par ailleurs, l'auteur n'hésite pas à donner des indications concrètes qui permettent de mieux comprendre le propos de Plotin : ainsi, au sujet du difficile chapitre 10, il suggère que la comparaison développée aux lignes 9 et 10 fait référence au reflet qui apparaît à la surface de l'eau (p. 154) ou encore que, lorsque Plotin affirme aux lignes 24 à 26 que la lecture ne s'accompagne pas nécessairement de la conscience, il songe sans doute à la lecture à voix haute, qui est habituelle à l'époque (p. 160).

La consultation de cette étude est très profitable pour qui s'intéresse au traité *Sur le bonheur* et au rapport de Plotin aux stoïciens dans le domaine de l'éthique. Deux annexes complètent l'ouvrage : la première établit combien le sermon de saint Ambroise intitulé *Jacob et la vie heureuse* est influencé par le traité *Sur le bonheur* de Plotin et la seconde constitue une mise au point sur l'évolution entre les conceptions du suicide que Plotin développe dans les traités 16 (I, 9) et 46 (I, 4).