

BULLETIN PLATONICIEN XI

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

Commentaires aux dialogues de Platon

Florian Finck, *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken* (Quellen und Studien zur Philosophie - 76) de Gruyter, Berlin-New York 2007, 323 p.

Si tratta di una monografia che si propone l'obiettivo di indagare il significato della tesi, formulata nel *Fedone* e ripresa in forma sia esplicita sia implicita in numerosi altri dialoghi (per es. *Repubblica*, *Fedro*, *Timeo*), secondo la quale l'anima è affine alle idee e in generale tra idee e anima esiste una relazione di comunanza (il libro si apre con le seguenti parole: "Platon spricht an verschiedenen Stellen davon, dass Seele und Ideen miteinander *verwandt* seien"). Se una tesi di questo tipo sembra appoggiarsi sulla circostanza che tanto le idee quanto l'anima sono invisibili e sulla constatazione che le prime sono oggetti *pensabili*, cioè noetici, mentre alla seconda appartiene la facoltà di pensare, vale a dire la *noesis*, essa si scontra tuttavia con l'assunto secondo il quale le idee sono sottratte a ogni forma di alterazione e mutamento, mentre l'anima non solo è intrinsecamente connessa al movimento ma viene addirittura definita "principio di ogni movimento". Il libro intende dunque fornire una risposta soddisfacente al seguente interrogativo: come può Platone avere avvicinato, fino a postulare esplicitamente una "affinità" (*syngeneia*), due realtà che rispetto al movimento appaiono comportarsi in maniera addirittura opposta?

Il ragionamento di Finck parte dalla constatazione che secondo Platone le idee sono *unveränderlich aber nicht unbewegt* (p. 2), ossia che esse sono sottratte all'alterazione

e alla modificazione, risultano cioè immutabili, ma non sono immobili, perché una qualche forma di movimento (*kinesis*) viene ad esse riconosciuta, come dimostrerebbe prima di tutto il celebre e misterioso passo del *Sofista* in cui sembra prendere corpo la tesi secondo cui al *pantelos on* appartiene, oltre alla vita, al pensiero e all'intelletto, anche il movimento (248e-249a). Esiste dunque un movimento intrinseco al mondo delle idee, una sorta di *geistige oder denkende Bewegung*, rispetto al quale il movimento dell'anima, sia dell'anima del mondo sia di quella individuale, risulta una copia, che trova nel modello il proprio fondamento (*Begründung*): ecco così spiegato il titolo del libro.

Si tratta, come si sarà compreso, di una tesi non priva di radicalità e proprio per questo destinata a suscitare perplessità in più di un platonista. Il linguaggio al quale l'autore ricorre non è alieno da influssi teoretici piuttosto marcati che sembrano risalire a una matrice di tipo heideggeriano (ma non mancano spunti riconducibili a un contesto hegeliano). Anche questo aspetto non mancherà di creare un certo imbarazzo e forse qualche fastidio negli specialisti di Platone. Non c'è dubbio, tuttavia, che molte delle analisi contenute in questo libro siano intelligenti, profonde e ben fondate sui testi, e che molto spesso l'interpretazione avanzata dall'autore risulti, almeno a mio avviso, convincente.

I primi quattro capitoli sono dedicati alla concezione delle idee, e affrontano in particolare le ragioni che hanno indotto Platone a postulare l'esistenza di entità di questo genere (cap. 1), le principali caratteristiche logiche e ontologiche delle idee (cap. 2), la relazione tra le idee e le loro istanze, ossia i particolari che di esse partecipano (cap. 3), e la concezione della interconnessione delle idee sviluppata nel *Sofista* (cap. 4). Finck riformula la dicotomia platonica fondamentale tra idee e istanze nei termini dell'opposizione tra *Bestimmtheit* e *Bestimmtes*, ossia tra la determinatezza e l'essere determinato: ogni idea è una *Bestimmtheit*, vale a dire una determinazione, una qualità assoluta; il particolare partecipante risulta invece qualcosa di determinato dall'idea, ossia un'entità che è ciò che è in virtù dell'azione determinatrice dell'idea. Le idee sono *Bestimmtheiten* in quanto determinano l'essere-così dei partecipanti trasmettendo loro una certa determinazione. L'autore propone di utilizzare il vocabolo *Bestimmtheit* al posto dei più usuali *Eigenschaft* o *Qualität*, in quanto questi ultimi risulterebbero eccessivamente compromessi con una prospettiva aristotelizzante (p. 17 n. 30). Non c'è dubbio, comunque, che l'impiego di una terminologia associata al verbo *bestimmen* comporti l'assunzione di una prospettiva orientata a intendere in senso attivo ed efficiente piuttosto che logico il tipo di causalità esercitata dalle idee sulle entità che di esse partecipano. In ogni caso Finck non manca di sottolineare come l'ipotesi eidetica abbia in Platone anche la funzione di garantire la possibilità del pensiero e del linguaggio significante (p. 20).

Il secondo capitolo esamina in maniera approfondita l'insieme delle caratteristiche logiche e ontologiche delle idee, ossia delle *Bestimmtheiten*. Nel complesso appare convincente la tesi secondo la quale l'essere assegnato alle idee nella parte conclusiva del V libro della *Repubblica* non sia affatto di natura esistenziale, bensì predicativo, e attenga al fatto che ogni determinazione è ciò che è in modo assoluto, mentre l'essere delle istanze risulta sempre commisto al non-essere, in quanto ogni partecipante è sia F sia G (con $F \neq G$), dunque è F e non-F (p. 50). Il fatto, tuttavia, che ogni entità appartenente alla sfera del divenire sia in qualche misura "determinata", ossia qua-

lificata dalla determinazione prodotta dall'idea, rende questo universo irriducibile a quello postulato dagli eracleiti (all'interno della "dottrina segreta" esposta nel *Teeteto*), il quale risulta invece del tutto privo di qualsiasi forma di determinazione qualificante e identificante (pp. 53-4). Del resto, se Platone avesse concepito il mondo sensibile alla maniera degli eracleiti non avrebbe scritto il *Timeo*, che costituisce appunto il tentativo di mostrare la presenza nel cosmo di una forte componente intelligibile, cioè una sua sostanziale determinatezza, sebbene non assoluta e soprattutto non autonoma.

Con alle spalle l'assimilazione delle idee a *Bestimmtheiten* l'autore affronta nel quarto capitolo la questione della *Verflechtung der Ideen*, osservando che "die Bestimmtheiten stehen in bestimmten Relationen zueinander, einige mischen sich, andere nicht" (p. 71). Si tratta evidentemente della concezione della comunanza delle idee esposta soprattutto nel *Sofista*. Finck si concentra in particolare sulle nozioni di *poiesis* (*poiein*) e *pathos* (*paschein*) interpretandole, per altro in modo conforme a una tendenza già abbastanza consolidata nella critica, come i due aspetti complementari della dinamica partecipativa: le idee costituiscono il momento attivo (la loro "azione" consistendo nel *Zur-Erscheinung-Bringen* di una determinazione), mentre le istanze rivestono il ruolo di soggetti (passivi) della relazione di partecipazione, dal momento che ciascuna istanza "viene determinata" dall'azione dell'idea (pp. 83-5). Questa dinamica trova espressione nella nozione stessa di *kinesis*, nel senso che all'essere-mosso ad opera del *paschein* corrisponde evidentemente un muovere per mezzo del *poiein* o meglio ancora un "bewegen durch das Hervor- und zur Erscheinung Bringen" (p. 87). Ora, secondo Finck il movimento costituirebbe un aspetto essenziale dell'essere, ossia del *pantelos on* (*Soph.* 248e-249a) in quanto il complesso delle relazioni di partecipazione reciproca tra le idee, le quali non sono mosse da altro ma risultano esse stesse principio di movimento, rappresenta una sorta di "automovimento assoluto". In altre parole la vita dell'essere è assimilabile a un *sich bewegende Denken*, sostanzialmente identico al *nous* divino.

Le obiezioni che nella prima parte del *Parmenide* il personaggio di Parmenide rivolge alla concezione eidetica esposta da Socrate non esprimono affatto, come purtroppo più di un interprete si ostina a sostenere, l'espressione della cosiddetta autocritica di Platone, bensì, come Finck dimostra nel migliore dei modi nel cap. 5, il tentativo da parte di Platone di mettere in guardia il lettore dai pericoli ai quali conduce un'interpretazione scorretta di questa teoria: si tratterebbe insomma di una *Abwehr möglicher Missverständnisse* (p. 100). Le aporie cui dà luogo, ad esempio, la nozione di partecipazione dipendono evidentemente da un'implicita *Verdinglichung der Ideen*, ossia dalla circostanza che Parmenide "verstehet das In-Sein der Ideen in der Instanzen räumlich" (p. 107), vale a dire considera le idee come se fossero entità estese e spaziali, soggette dunque a venire divise. Anche la prima versione del cosiddetto argomento del "terzo uomo" presuppone l'assunzione da parte di Parmenide di un punto di vista sostanzialmente non platonico, consistente in questo caso nella riduzione della *Bestimmtheit*, cioè dell'idea, a un *bestimmtes-Ding*, cioè a un'istanza di se stessa (p. 114). Un'analogia impostazione riduzionistica ed equiparazionistica agisce sullo sfondo del secondo argomento del "terzo uomo", che assume una nozione simmetrica e reciproca di somiglianza tra le idee e le istanze, dando così luogo a un regresso che non avrebbe ragione di essere se Parmenide si muovesse nell'ambito di un quadro teorico di matrice autenticamente platonica (pp. 117-18). Nel complesso dunque l'analisi della prima parte del *Parmenide* condotta da Finck mi sembra condivisibile al 100%.

Nel sesto capitolo Finck esamina l'ultima parte della *Epistola VII*, di cui viene assunta, senza venire veramente dimostrata, l'autenticità (pp. 123-27). Anche a proposito di questo difficile e piuttosto sconcertante testo (comunque di notevole rilevanza filosofica) l'autore propone osservazioni intelligenti, talora originali e nel complesso non prive di plausibilità. In particolare ho trovato decisamente promettente la proposta di collegare la distinzione tra "qualità" (*poion*) e "essere" (*on*) formulata in *Ep. VII*, 342e ss. non, come solitamente si fa, alla trattazione di queste due nozioni contenuta nel *Menone*, bensì alla discussione dello statuto del terzo genere sviluppata nel *Timeo*, dove si trova la distinzione tra *touto*, appellativo che spetta alle idee, e *toiouton*, che è la condizione in cui si trovano le istanze (pp. 147-51). L'invito a considerare come equivalenti le coppie oppositive *poion-on* e *toiouton-touto* mi pare nel complesso convincente e può considerarsi come una delle proposte più interessanti contenute in questo libro. In ogni caso Finck, probabilmente a ragione, interpreta la celebre formula *peri hon ego spoudazo* (341c), con cui l'autore dell'epistola si riferisce ai *megista* e agli *akra kai prota*, come un'allusione alle idee (e non ai principi), sebbene la questione non possa considerarsi risolta in via definitiva.

Il *focus* del celebre *excursus* epistemologico della *VII Lettera* consiste, secondo Finck, nella sottolineatura dell'esigenza che l'anima di chi conosce sia affine (*syngenes*) al quinto livello, ossia all'idea. Si tratta di un motivo che ricorre numerose volte nei dialoghi ma che in questa pagina sembra trovare uno sviluppo particolarmente approfondito e coerente: solo il possesso da parte dell'anima di un insieme di doti eccezionali, che nel loro complesso definiscono una vera e propria *syngeneia tou pragmatos* (343a), consente ad essa di pervenire alla conoscenza dell'essere autentico, conoscenza che non è affatto preclusa all'uomo, sebbene sia limitata a un numero esiguo di individui.

In realtà quest'ultimo punto merita di venire ripreso perché costituisce uno dei motivi centrali di questa monografia. Secondo Finck la condizione dell'uomo nei confronti della sfera intellegibile, nella quale si sostanzia l'essere autentico e assoluto (*to pantelos on*), risulta in qualche modo duplice: dal punto di vista *epistemico* egli può accedere al mondo delle idee e può quindi acquisire, anche in virtù della *syngeneia*, un sapere perfetto, dal momento che la differenza categoriale tra *Bestimmtheiten* e istanze viene meno nel caso della conoscenza noetica: "Im Falle der Erkenntnis der Ideen scheint dieser kategoriale Unterschied nicht zu bestehen: die denkbaren Bestimmtheiten werden dabei nicht instantiiert, sondern gedacht als dasjenige, was sie selbst für sich selbst sind" (p. 264); viceversa dal punto di vista *pratico* ogni realizzazione delle idee nella sfera spaziale e temporale comporta una sorta di *décalage* perché le istanze della giustizia, della temperanza, del coraggio ecc. saranno sempre mancanti rispetto ai loro corrispettivi eidetici. Ciò significa che l'uomo può assimilarsi a dio, ossia alla sfera delle idee, in modo pieno e compiuto nel campo della conoscenza, mentre in quello dell'azione rimarrà sempre in una condizione di mancanza e incompletezza.

In effetti il tema dell'assimilazione a dio o al divino (*homoiosis theo*), al quale è consacrato il nono capitolo, costituisce uno dei motivi che trovano espressione con più frequenza nei dialoghi (al celebre passo 176a del *Teeteto* vanno aggiunti *Phaedr.* 252d ss., *Rp.* VI 500c e X 613a, *Tim.* 90b-d, *Lg.* IV 716c, e anche *Symp.* 207e-209e). L'interpretazione che Finck fornisce del significato di questa importante concezione mi sembra assolutamente corretta. Egli propone infatti di concepire il divino al quale l'uomo è chiamato ad assimilarsi come la totalità del mondo delle idee, il quale, ad

esempio nel *Timeo*, viene istanziato nei movimenti degli astri. In effetti l'apparente incongruenza che sembra determinarsi in questo dialogo (dove si trova l'invito rivolto all'anima umana ad assimilare i propri movimenti a quelli degli astri) si stempera ove si consideri che i movimenti del cielo costituiscono l'espressione visibile dei movimenti del *nous*, ossia della sfera eidetica (p. 256).

L'ultimo capitolo è dunque dedicato all'anima intesa *als Abbild eines absoluten Denkens*, cioè copia e immagine del pensiero assoluto dell'intelletto divino, che si articola nella totalità vivente e dinamica del mondo delle idee. La nozione che consente di stabilire una relazione di tipo paradigmatico-mimetico tra la sfera delle idee e l'anima è quella di movimento. L'anima è principio di movimento e risulta essa stessa un'entità *sé* movente; ma anche le idee non sono affatto estranee al movimento, come si è visto a proposito del *Sofista*. La differenza consiste nella circostanza che il movimento delle idee è di natura a-temporale, mentre quello dell'anima è costitutivamente coinvolto nella temporalità. Per Finck la funzione dell'anima, e principalmente dell'anima del mondo, risiede esattamente nel trasferire nelle istanze la determinatezza delle idee, ossia nell'organizzare razionalmente il cosmo sensibile. In questo senso l'automovimento dell'anima rappresenta una *vernünftige Selbstbewegung*, come Finck dimostra in relazione alla celebre discussione contenuta nell'ultima parte del X libro delle *Leggi* (pp. 280-84). Questo tipo di movimento razionale (e poi anche quello delle anime individuali) non è che una copia del movimento attivo nel mondo delle idee, la cui vita, in quanto totalità organica, consiste proprio nella *Bewegung ihres Sich-selbst-zugeistiger-Erscheinung-Bringens* (p. 287).

Il movimento finisce dunque col rappresentare il punto di contatto tra le idee e l'anima. La differenza tra di esse non ha a che fare con la presenza nell'anima e l'assenza nelle idee del movimento, ma tra un movimento temporale, quello dell'anima, e un movimento atemporale, quello del *pantelos on* (p. 298). La tesi dell'affinità tra anima e idee, dalla quale era partito questo studio, assurge quindi a uno dei nuclei teorici decisivi dell'intera filosofia platonica.

Franco Ferrari

Cornelli, G. & Lisi, F. L. (eds.), *Plato and the City*, « Collegium Politicum, Contributions to Classical Political Thought », Vol. 4, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010, 146 p.

Comme le soulignent à juste titre les deux éditeurs de ce recueil d'essais en langue anglaise, Gabriele Cornelli et Francisco Lisi, dans leur préface intitulée « La relation ambiguë de Platon avec la cité » (p. 6-9), l'ouvrage ne saurait prétendre à une étude exhaustive de ce sujet vaste et complexe : ils n'ont d'autre ambition que de présenter quelques idées nouvelles sur certains aspects de celui-ci, toujours sujets à de nombreuses controverses. En effet, les auteurs de ces onze articles apportent une contribution non négligeable au débat autour des problèmes spécifiques que chacun choisit de traiter – même si leurs positions respectives peuvent évidemment être discutées –, et ouvrent parfois des perspectives originales pour l'actualité de la pensée politique de Platon.

Dans le premier article, A. Borges de Araújo (p. 11-20) reprend l'interprétation bien connue selon laquelle Platon aurait changé de position dans les *Lois* par rapport au projet de cité qu'il élabore dans la *République*, en mettant à la fin de sa vie l'accent sur la législation qui doit former tous les citoyens, d'une manière plus démocratique que celle, plus élitiste, de la Kallipolis, fondée sur l'excellence des philosophes-gouverneurs. Loin de se contenter d'une utopie purement théorique, Platon serait donc devenu plus pragmatique, en désirant présenter un modèle de cité plus proche à la nature humaine, afin que celui-ci puisse être plus facilement réalisé. On peut néanmoins rappeler que dans les *Lois* aussi la législation est établie prioritairement par des personnes hautement qualifiées, sans oublier que le « collège de veille » n'abandonne pas la direction de la cité à un gouvernement égalitaire. Il nous semble dès lors que les différences constatées sont moins significatives que ne le pense l'A.

F. L. Lisi (p. 21-31) livre une analyse approfondie de l'opposition entre les notions du « public » et du « privé » dans la cité classique, deux sphères que les penseurs politiques contemporains considèrent souvent comme confondues dans l'Antiquité. Il faut noter que ce sujet ne fait pas souvent l'objet de l'attention des historiens de la philosophie. L'auteur établit que Platon n'innove pas vraiment en prônant que l'intérêt personnel devrait céder devant le bien commun, mais plutôt en radicalisant cette position par l'abolition totale de l'individualisme dans ses cités idéales. Le philosophe exige une cohérence idéologique absolue, en contrôlant toutes les normes imposées aux citoyens, depuis le début de leur vie et de leur éducation. F. L. Lisi affirme à juste titre que la question, posée par Platon, de l'effet sur l'éducation des conflits d'intérêts entre sphère privée et sphère publique est toujours d'actualité.

G. Cornelli (p. 47-58) explore cette opposition sous un autre angle, celui de la *pleonexia* et du *philopolis*, chez différents auteurs de l'Athènes classique jusqu'à Platon. La nature humaine est profondément et tragiquement marquée par l'avidité, aux conséquences néfastes pour la communauté. Pour tenter de limiter ces dernières, Platon insiste sur l'amour de la cité, comme si celle-ci était la mère de tous les citoyens. Dans une cité qui n'est pas guidée par ce principe salvateur, le philosophe, aimant lui-même son pays, doit se maintenir à une certaine distance pour préserver sa sécurité et étudier la situation en attendant le *kairos* propice pour intervenir de façon décisive dans les affaires publiques, comme Platon semble l'avoir fait avec l'Académie, malgré l'accusation courante que son travail théorique trahissait son manque d'intérêt pour la vie politique.

N. Notomi (p. 113-123) se penche de façon minutieuse sur la question de la datation de l'écriture et de l'action de la *République*, afin d'établir la nature inextricable du lien entre cette œuvre platonicienne et la vie politique de son temps. D'après l'auteur, si l'on considère que ce dialogue a été écrit vers 370, tandis qu'Athènes avait retrouvé une certaine stabilité, et relate des événements qui avaient eu lieu en 411, un an avant la révolution avortée des 400 oligarques, on peut mieux comprendre la critique exprimée par Platon contre les conceptions courantes soutenues par les démocrates autant que par les aristocrates de la génération précédente, à travers l'opposition des notions de « nature » (*physis*) et de « loi » (*nomos*). Ces conceptions sont en effet significatives de l'esprit d'une époque qui court au désastre de la destruction

d'Athènes après la guerre du Péloponnèse ; au contraire, Platon tente d'établir « les *natures* des êtres humains et de la cité comme la base la plus fondamentale et la plus universelle » d'une vie politique réussie. Pour cela, l'éducation du philosophe auquel on doit confier l'organisation de la cité est primordiale, et c'est justement cet objectif que poursuit Platon au sein de l'Académie.

L'actualité des problèmes traités dans la *République* est mise en exergue par F. Trabattoni (p.33-45), qui voit dans ce dialogue une analyse politique et non, comme l'ont soutenu certains commentateurs, dont J. Annas, un simple traité d'éthique. La *République* prolongerait la réflexion éthique du *Gorgias* par la mise en scène d'un modèle de cité où tous les individus mèneront une vie juste et heureuse. Le fait que Platon ait recours à une analyse théorique du sujet et non, d'après l'auteur, à un programme politique concret, n'enlève rien de sa valeur. D'après Platon, la théorie est supérieure à la pratique, autant dans le domaine de l'éthique que dans celui de la politique, étant donné que l'action devrait s'accorder aux principes rationnellement établis au préalable.

M. Carvalho (p. 73-80) traite de la fameuse digression du *Théétète* (173 c 6-177 c 5), un passage selon lui souvent négligé dans les discussions sur la pensée politique de Platon. Il affirme que le passage traite de l'attitude du philosophe envers sa cité, en décrivant la nature critique du rapport entre la pensée en quête de vérité et la vie pratique. Le savoir du sophiste, qui a l'apparence de la sagesse aux yeux de la multitude, est opposé par Platon à la sagesse vraie du philosophe, qui ne semble pas avoir entièrement sa place dans la cité. Pourtant, le bien-être de celle-ci dépend de la sagesse du philosophe.

Il faut noter globalement que la plupart des auteurs de ce volume soutient le sérieux et la dimension pratique des modèles politiques élaborées par Platon, contrairement aux interprétations contemporaines inspirées par L. Strauss. C'est encore le cas de G. Casertano (p. 59-66), qui se concentre sur une analyse détaillée des « trois vagues », correspondant aux innovations d'esprit « communiste » proposées par Socrate dans la *République*, en vue d'appliquer dans la cité l'idée originale que le bonheur de l'individu dépend de celui de l'ensemble. Cette idée n'implique pas, contrairement à ce qui a souvent été soutenu, une oppression totale de chaque citoyen : il s'agit plutôt de la réalisation d'un équilibre harmonieux, suivant la juste mesure, aussi bien au profit des individus que de l'ensemble de la cité. Platon serait donc moins « totalitaire » qu'on ne le prétend parfois. H. Benoît (p. 67-72) se tourne aussi contre la qualification de Platon comme ennemi de la démocratie et des poètes : l'A. remarque que Platon est lui-même un poète et un fondateur de cités, avant d'établir un lien audacieux entre la pensée du philosophe et la création de Brasília par des architectes-poètes contemporains, inspirés de la vision ancienne d'une cité idéale.

M. Aparecida de Paiva Montenegro (p. 97-104) pense aussi que les accusations contre Platon en ce qui concerne son rejet de la poésie sont entièrement infondées, en insistant sur la forme dialectique et dramatique de ses œuvres. Cette auteure semble même estimer que le philosophe ne désire pas introduire une théorie métaphysique et épistémologique claire et structurée lorsqu'il semble déprécier la *mimesis* poétique, mais plutôt inciter ses lecteurs à l'exercice du dialogue et au travail interprétatif personnel destiné à saisir les divers aspects d'un sujet. Si l'option

de Platon d'emprunter une forme du genre « poétique » pour ses propres écrits est certainement une preuve de la grande importance qu'il accorde à la poésie, ainsi que de son exigence que les œuvres poétiques facilitent plutôt qu'elles entravent l'accès à la vérité, il semble néanmoins exagéré d'en déduire que le philosophe n'avait aucune doctrine personnelle métaphysique à transmettre par l'intermédiaire des personnages de ses dialogues.

Enfin, quelques aspects intéressants, souvent ignorés, concernant la réception de la pensée politique de Platon par Plotin et par les Stoïciens sont traités respectivement dans les contributions de M. Pagotto Marsola (p. 105-111) et de M. D. Boeri (p. 81-95).

L'ouvrage contient également une bibliographie (p. 125-131), un index thématique (p. 133-134), un index des noms cités (p. 135-136) et un index locorum (p. 137-143).

Aikaterini Lefka

Francesco Pelosi, *Plato on Music, Soul and Body*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 228 p.

Le livre de Francesco Pelosi est consacré non pas à la μουσική τέχνη au sens large, dénotant l'ensemble des pratiques placées sous l'égide des Muses, à savoir toutes les formes de poésie accompagnées de musique chantée ou jouée, et de danse¹, mais au sens restreint de musique – cette composition de sons graves et de sons aigus, caractérisée par l'harmonie et le rythme, que le *Philèbe* définit comme une forme particulière de mélange (μείξις) de limite et d'illimité. Cette référence au *Philèbe* rend plus naturel encore l'objet spécifique que Francesco Pelosi s'est donné : c'est sous l'angle de l'effet qu'elle est en mesure d'exercer sur les structures psychiques que la musique est ici considérée, à titre de perspective ouverte sur l'influence qui pourrait être reconnue, dans les dialogues, au corps sur l'âme – or, dans les termes même du *Philèbe*, les processus et dispositions psychiques doivent eux-mêmes être décrits comme des formes de mélange, susceptibles de manifester de la proportion et de l'harmonie. F. P. entend s'appuyer sur cette affinité structurelle pour établir le type de rapport à l'œuvre entre les harmonies et les rythmes de la musique et l'armature psychique, à savoir celui d'une causalité directe entre deux types de phénomènes aux structures identiques. L'argument n'est pourtant pas sans risque, car la musique et l'âme des hommes ne sont pas les seules choses à manifester des rapports harmoniques – le ciel lui-même les révèle au mathématicien, comme nous l'apprend la *République*, sans que cela établisse de causalité directe entre les mouvements du ciel et ceux de l'âme humaine. F. P. en viendra d'ailleurs à considérer que cette interaction recherchée entre la musique et l'âme, sur le fondement de leur affinité ontologique, ne peut être intégralement expliquée rationnellement et ne

1. Sur le fait que Platon peut inclure toutes ces choses dans ce qu'il appelle la « musique », voyez Platon *Lois* II 654e et Walter Leszl, « Plato's attitude to poetry and the fine arts, and the origins of aesthetics », I, *Études Platoniciennes* I, p. 113-198, p. 116.

s'offre en dernière instance qu'à la puissance évocatrice de l'image et de la métaphore (voyez sur ce point la conclusion p. 200-201). Devant une telle conclusion, on est amené à s'interroger sur la question de savoir si cette obscurité résiduelle est bien le fait du propos platonicien, ou si elle est un effet de la lecture proposée par l'auteur et de la façon dont on a cherché à comprendre le rapport entre le phénomène sonore et la structure psychique.

Le premier chapitre est consacré au rôle de la musique dans l'éducation des enfants, tel qu'il est envisagé dans la *République* et dans les *Lois*. Si Francisco Pelosi évoque (p. 29), mais ne clarifie peut-être pas d'une manière aussi nette que Frédéric Woerther, dans son livre sur *L'èthos aristotélicien*², la nature de la causalité musicale et son principe « homéopathique », à savoir le fait que la musique contribue à produire un *èthos* qui lui ressemble dans l'âme des auditeurs (voyez Woerther, *op. cit.*, p. 55, 105-106 et particulièrement 111-115), il procure néanmoins à ce principe une illustration pleine de subtilité en observant la façon dont Platon utilise les mêmes adjectifs pour décrire certaines particularités sensorielles des harmonies et des rythmes et les caractéristiques psychiques que ces mêmes particularités sont censées favoriser. L'auteur considère tout d'abord un ensemble de passages où le « tendu » (σύντονος) et le « relâché » (χαλαρός) sont aussi bien utilisés pour décrire la musique que ses effets éthiques (35-41). Pelosi note la façon dont Proclus, dans son commentaire, exploite à son tour « l'ambiguïté des notions de tension et de relâchement », disant de certaines harmonies qu'elles « relâchent » ou qu'elles « tendent » le désir. La relâchement est replacé dans le contexte d'une probable critique de l'introduction de nouveaux intervalles, dont Phérécrate et Aristoxène porteraient la trace. En ce qui concerne la tension, l'auteur s'arrête sur un passage des *Lois* (800d2-4) où les harmonies et les rythmes douloureux sont dit « tendre » les âmes, et se penche, à la suite de Barker, sur la façon dont Platon tire profit de l'oscillation du σύντομος d'un plan musical à un plan éthique. Bref, à la faveur de l'usage d'un vocabulaire capable de décrire à la fois les modalités musicales et psychiques, s'établit l'évidence d'une causalité des premières sur les secondes, causalité sourde, inconsciente, qui rend l'âme des hommes vulnérable à la musique. Toute la question est de savoir si la répétition des mêmes termes trahit l'identité structurelle de réalités insérées dans la même chaîne causale ou exprime une simple métaphore. F. P., dans la suite de l'ouvrage, oscille entre ces deux partis. Cette hésitation tient probablement au fait que l'A, dans les chapitres 2 et 3 – les plus originaux de l'ouvrage, mais aussi ceux qui se prêtent à davantage d'objections – entend prendre appui sur l'affinité structurelle de la musique et de l'âme pour établir qu'elle ouvre aussi la voie à une causalité des manifestations musicales sur les éléments rationnels de l'âme. Or c'est peut-être cette thèse supplémentaire, supposant de ne pas limiter la causalité « homéopathique » dans le seul domaine de la formation du caractère par le modelage des éléments irrationnels de l'âme, mais au contraire de l'étendre aussi à une possible « thérapie » de la raison, qui réintroduit du mystère dans l'analyse de cette causalité. Que l'on nous permette de sauter pour l'instant le deuxième chapitre, avant de

2. *L'Èthos aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*, Paris, Vrin, Textes et Traditions, 2007 (voir notre compte-rendu dans le Bulletin VIII). F. Pelosi ne pouvait pas connaître cet ouvrage, tout au moins au moment de la rédaction de sa thèse, puisque l'ouvrage de F. Woerther est sorti dans l'année qui a suivi la soutenance de la thèse de Pelosi en février 2007.

revenir au point où la décision qui engageait le livre dans cette direction à été prise, afin d'envisager aussi les autres routes qui étaient également disponibles.

Restons encore en effet dans la *République*, à laquelle est consacré le troisième chapitre. Si les livres II et III étudient le rôle de la μουσική τέχνη en général, et de la musique en particulier, dans la formation des caractères, le livre VII voit revenir dans le programme éducatif l'harmonie, cette fois-ci libérée de l'expérience sonore et élevée au rang d'objet d'étude mathématique. On apprécie la lecture attentive des pages 530-531, accomplies dans le but de préciser de quelle façon Socrate entend que l'on prenne ses distances aussi bien avec un certain empirisme musical (la pratique de « torturer » les cordes), que d'une approche intellectuelle attribuée aux pythagoriciens. S'il faut répudier l'empirisme qui manque la dimension mathématique de la musique, pourquoi ne peut-on pas se satisfaire de l'approche attribuée aux pythagoriciens, qui, quant à eux, cherchent bien les nombres en cause derrière la musique ? L'approche de ceux-ci leur permet de déterminer des relations entre certains phénomènes sonores, les « consonances entendues » et des nombres, mais ils ne posent pas de problèmes à propos de ces nombres, c'est-à-dire qu'ils n'examinent pas « quels nombres sont consonants et quels nombres ne le sont pas, et pour quelle raison dans chaque cas (τίνας σύμφωνοι ἀριθμοὶ καὶ τίνες οὐ, καὶ διὰ τί ἐκάτεροι 531c3-4). Il est dommage, au terme de ce développement, que l'auteur ne fasse pas le lien entre ce passage et ceux auxquels il s'est habilement référé à la fin du chapitre précédent (en particulier ceux du *Philèbe* et du *Sophiste*, voir ci-dessous) et qui définissent le rapport savant à toute réalité en général et à la musique en particulier par la capacité de savoir quels ingrédients acceptent de rentrer dans un mélange proportionné et lesquels s'y refusent. Un regard philosophique sur la musique consiste, comme tout rapport dialectique à la réalité, à se demander quels éléments se prêtent à la communauté, lesquels ne s'y prêtent pas, et à établir la mesure dans laquelle ceux qui s'y prêtent s'y prêtent. Toute approche intellectuelle de la musique n'est pas dialectique, et l'intellectualisme des pythagoriciens ne suffit pas. À quoi cette intellectualisme ne suffit-il pas ? C'est l'étude des mathématiques ainsi élevée au rang de problème philosophique qui provoque la transformation de l'âme, sa conversion vers la réalité. Disons-le tout simplement : l'étude des mathématiques ainsi faite, incluant l'étude de l'harmonie, a un effet sur l'âme, qui en renforce l'ordre en y produisant une vertu durable. Or l'entreprise de F. P. consiste à ouvrir la possibilité d'une autre « thérapie » spirituelle de l'âme – il y aurait une possibilité de transformation de l'âme, grâce à l'harmonie, non pas grâce à son étude, mais par le fait d'*entendre* des harmonies. Le quatrième chapitre poursuit ainsi l'investigation de la route sinueuse qui mène du *son* jusqu'à l'âme, poursuivant les phénomènes acoustiques mentionnés dans les dialogues, l'étude physique du phénomène dans le *Timée* et la structure harmonique de l'âme, afin d'établir en quoi l'âme peut en effet trouver dans la musique *entendue* une réminiscence de la « musicalité idéale de ses origines ». L'âme, par ce qu'il y a en elle-même de rationnel, reconnaît l'écho de sa structure originelle dans le son entendu (p. 194-195). Toute la question est de savoir si cette reconnaissance est offerte à celui qui n'a pas étudié de manière philosophique la structure harmonique de la musique. Ce sont deux textes du *Timée*, étudiés dans le deuxième chapitre, qui fournissent à Francisco Pelosi le fondement sur lequel explorer cette voie.

Il s'agit d'abord de *Timée* 47c-e, où l'harmonie, faite de mouvement apparentées

aux révolutions de l'âme, et le rythme sont dits nous avoir été donnés par les dieux pour mettre de l'ordre dans nos âmes. L'auteur indique justement que ce passage insiste sur la dimension harmonique du phénomène musical, dont la nature mathématique peut être rapprochée avec la structure de l'âme. L'A. avance prudemment, en ce début de chapitre II, en considérant les problèmes de traduction qui affectent la lecture de la phrase qui introduit le rôle du son musical dans l'éducation de l'homme (47c6-d1, voir p. 69-72), et reconnaît justement que les termes utilisés dans ce passage pour décrire une parenté entre l'harmonie musicale et les mouvements de notre âme (47d2-3) amènent à se référer à la constitution harmonique de l'âme du monde et de l'âme de l'homme, qui a eu lieu dans les pages précédentes. L'âme rationnelle de l'homme a une structure harmonique identique à celle de l'âme du monde, quoique le mélange dont elle est faite soit moins pur et qu'elle ait été déréglée au moment de l'incarnation dans un corps (se prêtant à la possibilité d'une action qui la remette en ordre). Dès lors, l'analogie entre l'harmonie musicale et l'harmonie psychique semble être le fondement de l'action possible de la musique sur l'âme. Faut-il cependant conclure avec l'auteur, p. 74, que c'est par l'ouïe que l'harmonie atteint l'âme et imprime en elle son ordre, « par l'effet d'une affinité qui n'est pas seulement une similarité structurelle, mais aussi une relation d'origine, une analogie ontologique » (nous traduisons) ? F. Pelosi choisit ainsi l'idée que « l'action thérapeutique de la musique » doit être expliquée par un contact entre des substances apparentées » (p. 75). Cette hypothèse amène l'auteur à un parallèle avec la façon dont la *République* décrira l'action de la musique sur l'âme en 401d-402a. Or comme Platon décrirait aussi le contact de l'âme avec ce qui lui est apparenté comme un contact dans le *Phédon*, le *Phèdre* et la *République* (voir encore les occurrences p. 75), il faudrait imaginer ici aussi qu'une sorte de contact entre la musique que nous entendons et notre âme a une vertu curative sur l'ordre de cette-ci. L'A. poursuit cette réflexion en considérant la façon dont les mouvements de l'âme rationnelle sont perturbés par leur rencontre avec les mouvements corporels : les rapports numériques constitutifs de l'âme ne seraient pas détruits, mais ne pourraient plus constituer une harmonie – elle se déplacerait en ne respectant plus le rythme ni ses trajectoires (p. 77). Il s'agit dès lors de savoir comment, tout au long de sa vie, l'homme peut travailler à rendre à son âme rationnelle son ordre originare, celui que l'âme du monde a conservé. F. P. précise que cela ne saurait être fait que par « un usage intelligent de la sensibilité » (p. 80). À ce point l'A. en vient très justement à chercher à expliquer cet usage en regardant l'usage parallèle des témoignages de la vue dans les lignes qui précèdent immédiatement et en considérant « la corrélation profonde entre la contemplation des étoiles et l'écoute de la musique », qui sont des « opérations à haut potentiel thérapeutique pour l'âme rationnelle » (p. 81). C'est cette évaluation du rôle de l'expérience sensorielle dans ces deux domaines, l'observation des étoiles et l'écoute de la musique qui permet à F. P. de lire dans ce texte l'ouverture d'une dimension tout autre que celle qui a été indiquée par le livre VII de la *République*. F. P. affirme ainsi, p. 82, que le *Timée*, à la différence de *République* VII, « ne fait pas référence à l'étude de l'astronomie et de l'harmonie », et qu'il n'est pas évident, par conséquent « d'interpréter le soin astral et musical proposé dans le *Timée* comme l'effet d'une application correcte des sciences astronomiques et musicales ». Certes ajoute l'auteur, le terme « *katamanthanein* » en 90d3-4 suggère l'idée de l'étude,

mais cela ne semble pas de nature à « dissiper toute incertitude sur le sujet ». F. P. se doit pourtant, à ce point, d'envisager les arguments *contra* et l'ensemble des éléments qui les soutiennent.

C'est semble-t-il la voie dans laquelle on s'engage dans la suite de la deuxième partie de ce second chapitre. Se nourrissant du rappel des passages antérieurs du *Timée* sur l'activité cognitive de l'âme par laquelle celle-ci prend part à l'harmonie (36e5-37a1), et qui consiste en un dialogue silencieux de l'âme avec elle-même – sans son ni voix (37b3-6), F. P. est attentif aux indications, présentes dans le passage de 47c-e, qui insistent sur la différence entre un usage hédoniste de la musique et un usage associé à l'intelligence. Mais pourquoi alors déclarer que l'invitation à s'ouvrir à une expérience musicale accompagnée d'intellect est « problématique » (p. 94) ? Comment la musique pourrait-elle déclencher un tel processus intellectuel se demande l'A. ? Ou alors, faudrait-il admettre l'idée paradoxale que l'invitation à un usage intellectuel de la musique en vue de restaurer l'ordre de l'âme pourrait faire penser à une invitation « à faire usage du *noûs* pour restaurer le *noûs* » (p. 95) ? Cette voie ne semble pas explorée davantage. N'était-elle pourtant pas fructueuse ?

Relisons en effet le passage consacré au rôle de la vision et à la raison pour laquelle les dieux l'ont donnée à l'homme : y a-t-il besoin de supposer ici une autre utilité à la vision que de simplement nous donner *accès* à la considération des révolutions du ciel, du passage du jour et de la nuit, au retour des saisons ? Une fois en possession de ces données sensibles, l'homme a inventé le nombre, et à l'aide du calcul – et non plus seulement des sens – il lui a été possible de comprendre la nature du tout (47a). Ce n'est pas par la vision elle-même que l'harmonie qui est dans le ciel agit sur notre âme : il faut la médiation de notre pensée et des mathématiques, qui nous permettent, ayant observé le ciel, ayant étudié à fond (ἐκμαθόντες) les mouvements qui s'y trouvent et ayant pris part à la justesse du calcul (λογισμῶν... ὀρθότητος), de faire usage de l'harmonie qui est dans le ciel pour mettre de l'ordre dans les mouvements de notre intellect qui y sont apparentés (47b5-c4). C'est l'étude mathématique du ciel qui permet à notre esprit de remettre de l'ordre dans ses propres mouvements. C'est en faisant des mathématiques et en en tirant la capacité de comprendre la nature de chaque chose, en distribuant correctement l'identité et la différence, que nous faisons tourner correctement en notre esprit le cercle du même et celui de l'autre. Il ne suffit pas de regarder les étoiles pour faire entrer en contact ces deux formes d'ordre. Voilà dès lors un passage qui, en parfait accord avec la *République*, en approfondit simplement le propos. Or le passage qui suit immédiatement se présente comme l'accomplissement du même raisonnement à propos de la musique, en précisant que l'harmonie qui est en celle-ci ne saurait apparaître à ceux qui restreignent le commerce avec les Muses au plaisir étranger à la raison : ne suggère-t-il pas en effet que la musique ne saurait avoir un effet ordonnateur sur l'âme rationnelle que pour ceux qui y appliquent leur raison ? Et comment le faire autrement qu'en mettant en œuvre le savoir adéquat à la nature de la musique comme à celle du ciel, à savoir les mathématiques ? Dans ce cas, il faudrait clairement distinguer l'effet que peuvent avoir les rythmes et les harmonies pour bercer les parties irrationnelles de l'âme, et l'effet curatif que ces mêmes dispositions pourraient avoir sur l'âme rationnelle lorsque celle-ci s'exerce à les penser. Or Francisco Pelosi déclare ses difficultés à penser l'effet direct de la musique

entendue sur l'âme rationnelle, ainsi encore en bas de la p. 76, en considérant que ce qu'il vient d'établir, à savoir l'idée d'un contact entre deux substances fondé sur l'analogie de leurs structures, ne suffit pas à comprendre la réalité du processus, et surtout, remarque-t-il à très juste titre, n'exclut pas l'hypothèse d'un rôle actif de la rationalité dans ce processus. Tout est là en effet : il se pourrait que le bénéfice spirituel que l'âme peut tirer de la contemplation du ciel ou de l'audition de la musique passe par l'intermédiaire d'une activité psychique rationnelle. Or quelle autre activité pourrait prétendre à ce titre, sinon celle qui consiste, par l'usage des mathématiques, à reconnaître l'ordre et la proportion présents en telle ou telle configuration sensible ? On pourrait d'ailleurs se demander si le truchement d'une activité psychique spécifique n'est pas toujours requis pour toute forme de causalité exercée sur une âme. Pensons même à la causalité musicale sur la formation des caractères décrite dans la *République* : les âmes se prêtent-elles jamais à une causalité purement mécanique sans la soutenir de leur propre activité ? Le fait que l'on puisse amasser sans le savoir un grand mal dans son âme en contemplant des objets disgracieux s'explique-t-il simplement par le contact entre deux réalités susceptibles d'être ordonnées et désordonnées ? Ne faut-il pas être une chose d'une nature très particulière pour pouvoir être affecté par le simple fait de regarder des imitations ou de fréquenter des objets, meubles et immeubles ou même des plantes (voir *République* 401a1-5) et souffrir un devenir moral favorable ou funeste, selon que ces choses sont gracieuses ou ne le sont pas ? Comment les arbres auraient-ils ce pouvoir sur les âmes, si ce n'est par un pouvoir qu'elles leur prêtent elles-mêmes, grâce à leur puissance de représentation ? Les âmes ne sont peut-être vulnérables qu'aux choses dont elles instituent elles-mêmes l'importance.

Francisco Pelosi présente, à partir de la page 96, sa lecture du second texte dont il entend tirer l'idée d'une action spirituelle du son sur l'âme. Timée y envisage en effet qu'un usage intellectuel de la musique puisse s'accompagner de certains affects – une joie qui accompagne la perception de la concordance, *symphonia*. Or comme on trouve là une différence entre deux types de plaisirs pris à la musique, plaisir sans intelligence ou avec intelligence, il semble que cela puisse éclairer la différence des deux usages de la musique mentionnée en 47c-e. F. P. conclut ses analyses en affirmant que le plaisir évoqué en 80b5 ne saurait être une émotion irrationnelle. Le plaisir des sages serait lié à la reconnaissance, dans le mouvement mortel de la musique, d'une harmonie divine. Or c'est aussi une imitation qui s'imposait en 47c comme le rapport à établir entre les révolutions cosmiques et celle de l'intellect. Il faut en conclure que le même type de mécanisme mimétique est au fondement de l'accord que l'on peut produire au sein des cercles psychiques par le truchement de la musique en 47c-e. Malgré cette conclusion, F. P. doute encore que ce plaisir intellectuel découle du fait d'avoir reconnu les proportions numériques qui sont au fondement de la rationalité de la musique et de son lien avec l'ordre cosmique (p. 103). L'A. évoque la définition du plaisir en 64d1-2 comme affection correspondant à la restauration soudaine de la condition naturelle. Ce mouvement de retour vers la condition naturelle est aussi ce qui définit le plaisir dans le *Philèbe*, comme un retour à l'harmonie (voir 31d8-10). Tout cela amène à penser aussi que l'effet de restauration de l'ordre, évoqué en 47c-e, pourrait être accompagné d'un tel plaisir. Le plaisir musical proviendrait « de l'exercice de l'activité de pensée appropriée »,

lorsque l'on écoute de la musique : ce serait un plaisir propre à la partie rationnelle de l'âme (p. 105). En quoi consisterait donc une telle approche de la musique ?

L'auteur suit une excellente inspiration en se tournant alors vers plusieurs passages qui envisagent la musique comme un exemple de ce qu'il faut connaître à partir de ses éléments et de la combinaison de ceux-ci. Dans le *Théétète*, Socrate montre qu'en musique aussi, il faut commencer par connaître l'alphabet : il faut connaître chaque son et distinguer quelle corde le produit sur la cithare (206a10-b3). Dans le *Sophiste*, la différence entre l'expert et l'amateur passe bien par la capacité à reconnaître les liens entre les éléments isolés et leurs raisons : celui qui a appris la musique sait reconnaître quel son aigu et quel son grave se combinent et lesquels ne se combinent pas (252e-253b) ; cette distinction entre une approche cultivée et une approche ignorante des lettres et des sons est encore faite dans le *Philèbe* (17a-e) : il ne suffit pas de savoir reconnaître les sons aigus et graves, il faut connaître les valeurs quantitatives et qualitatives des structures musicales (17b-e) – il faut être capable d'identifier les combinaisons (*systemata*) possibles, qui sont autant d'*harmoniai*, c'est-à-dire d'identifier les diverses formes du mélange de limite et d'illimité qui correspondent à l'art musical (voir 26a3-5). Ces combinaisons s'expriment toutes par le nombre : l'art de la musique est « commensurable ». La musique est l'expression sonore d'un ordre idéal. Le musicien lit la structure mathématique à travers le médium sonore. Pourquoi Francesco Pelosi ne fait-il pas le rapport entre ces textes et celui qui conclut l'étude de l'harmonie au livre VII de la *République*, en affirmant que l'étude dialectique de l'harmonie consiste à se demander quels nombres sont consonnants et lesquels ne le sont pas ? Certes le mathématicien dialecticien se détourne des consonnances entre les sons pour ne considérer que les consonnances entre les nombres. Mais il n'en reste pas moins que les consonnances sonores s'explicitent dans des rapports numériques. Tout cela ne suggère-t-il pas que le même type d'activité savante est supposé à chaque fois, de manière cohérente, dans tous ces textes ? Reconnaître et mesurer les combinaisons musicales, telle serait la source du plaisir intellectuel pris à la musique. Francesco Pelosi oppose à cette unité l'idée que la joie dont il est question en 80b5-8 et l'invitation à la musique de 47c-e ne sont pas liées à l'étude mathématique de l'harmonie mais à des moments d'expérience concrète de la musique : il conviendrait donc de différencier l'étude de l'harmonie, en *République* VII, de l'approche du *Timée* qui considérerait les réactions cognitives et affectives liées à l'écoute de la musique (p. 111). Mais est-il certain que ces deux choses soient exclusives ? Pourquoi ne s'agirait-il pas du plaisir que peuvent prendre à l'écoute de la musique ceux qui en connaissent et en reconnaissent l'ordre mathématique ? Le plaisir qui surgit de reconnaître dans le sensible l'imitation d'une configuration idéale ? Dans ces conditions, il n'y aurait pas de causalité directe de la musique sur l'âme rationnelle : elle ne s'exercerait que de manière indirecte, par la médiation de l'activité intellectuelle qui reconnaît les formes d'harmonies et sait de quelles combinaisons la musique est faite. *Timée* nous parlerait non pas de l'effet du son sur l'âme, mais de l'effet sur celle-ci du fait de comprendre en profondeur ce que les sens nous révèlent.

Nous faisons donc à Francesco Pelosi la proposition de cette causalité indirecte.

Il nous semble qu'elle pourrait résoudre le problème auquel il revient souvent. D'un côté, son livre témoigne d'une entreprise cohérente pour établir le caractère réel, littéral, de la causalité de la musique sur l'âme : que l'on pense par exemple au développement sur la spatialité de l'âme, menant à l'idée que l'équilibre que la musique instille n'est pas métaphorique, mais correspond de manière plus littérale à une interaction entre deux réalités dotées de formes de mouvement similaires (p. 85-86), ou encore à la recherche d'une connexion de l'âme et du corps, à travers la moelle, qui offre le chaînon indispensable à l'établissement de cette causalité (p. 87-88). De l'autre, pourtant, malgré tous ces efforts, F. P. avoue que l'on ne peut expliquer littéralement, intégralement, les mécanismes de cette causalité : il n'y a de résolution aux difficultés qu'elle soulève que sur un plan métaphorique (p. 200). Pourtant, Platon suggère peut-être lui-même le chaînon manquant pour sortir de ce cercle : l'idée d'un rapport intellectuel à la musique interrogeant celle-ci comme une forme spécifique de proportion mathématique, et qui se trouve constituer la médiation savante que supposerait tout bénéfice intellectuel de la musique pour l'élévation de l'âme et tout plaisir supérieur pris à l'écoute des mélodies et des rythmes.

Notons pour finir que l'ouvrage publié par Cambridge University Press est le résultat de la traduction en langue anglaise d'un travail de thèse rédigé en italien. Il présente une bibliographie, sinon exhaustive, tout au moins équilibrée entre les diverses langues que l'on ne saurait ignorer dans le champ des études classiques (comme l'italien fait naturellement partie de ces langues, on pourrait du reste discuter de l'utilité d'une traduction ; on peut *a fortiori* discuter la pertinence de substituer la traduction à l'original, puisque le livre italien, sauf erreur de notre part, ne semble pas avoir fait l'objet d'une publication, ce qui est dommage). Les textes platoniciens y sont lus avec finesse, avec une grande aisance dans les renvois d'un dialogue à un autre, et replacés quand il le faut dans une discussion informée sur les antécédents présocratiques et les témoignages de la tradition.

Arnaud Macé

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

Béatrice Lienemann, *Die Argumente des Dritten Menschen in Platons Dialog 'Parmenides'. Rekonstruktion und Kritik aus analytischer Perspektive* (Hypomnemata – 184), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, 414 p.

Questo volume, che costituisce la rielaborazione di una dissertazione di dottorato, affronta un tema classico della *Platon-Forschung*, vale a dire la struttura, le implicazioni, il significato filosofico e le finalità dell'argomento, anzi dei *due* argomenti, del "terzo uomo" contenuti nella prima parte del *Parmenide*. Secondo l'autrice, infatti, anche la sezione in cui viene analizzato e confutato il suggerimento di Socrate di concepire le idee come modelli (*paradeigmata*) e la relazione di partecipazione dei particolari come una sorta di imitazione delle idee (132b-133a) va considerata a tutti gli effetti come una versione del "terzo uomo", in quanto comporta l'implicita assunzione delle due premesse fondamentali che, a partire da un epocale articolo di Gregory

Vlastos del 1954, la critica reputa come costitutive di questo argomento, e cioè la *Self-Predication* (SP) e la *Non-Identity* (NI). Come è noto l'assunto dell'autopredicazione comporta l'assegnazione alle idee della medesima caratteristica la cui presenza nei particolari esse sono chiamate a spiegare; mentre il principio della non-identità stabilisce che se un'entità possiede un determinato carattere F, la causa di questo carattere va ricercata nella partecipazione a qualcosa di diverso, ossia appunto non identico, rispetto all'entità in questione.

Lo studio che qui si intende presentare costituisce una lunga e approfondita indagine intorno a questi due assunti, di cui vengono discusse pressoché tutte le interpretazioni proposte dopo il saggio di Vlastos di cui si è detto. Non può sorprendere, dunque, che un lavoro come questo si collochi – del resto dichiaratamente, come si evince dal sottotitolo – all'interno del modello esegetico logico-analitico, particolarmente influente nell'area culturale anglo-americana, dal momento che è soprattutto nell'ambito di questa tradizione interpretativa che le versioni dell'argomento del “terzo uomo” sono state sistematicamente studiate. L'autrice dimostra di padroneggiare con sicurezza gli strumenti della logica formale che, del resto, sono quelli più sovente utilizzati dagli studiosi per comprendere la struttura e il significato filosofico di questo celebre e complesso argomento.

Lienemann situa la propria interpretazione del *Parmenide* dalla parte delle esegesi *revisionistiche*, o meglio *evoluzionistiche* (e comunque *anti-unitarie*), dal momento che ritiene che questo dialogo costituisca effettivamente una sorta di punto di svolta nello sviluppo del pensiero platonico in relazione alla concezione delle idee. Senza arrivare ad attribuire a Platone una radicale autocritica della versione classica della teoria delle idee (quella formulata nei dialoghi di mezzo), come ha recentemente fatto ad es. S. Rickless (*Plato's Forms in Transition*; cfr. *Études Platoniciennes*, 7, 2010, pp. 250-56), l'autrice considera comunque le obiezioni rivolte da Parmenide a Socrate nella prima parte del dialogo come filosoficamente consistenti e ritiene che Platone abbia nei dialoghi successivi al *Parmenide*, e in particolare nel *Teeteto*, nel *Sofista* e nel *Timeo*, parzialmente modificato la struttura della teoria allo scopo di preservarla dalle critiche avanzate da Parmenide. In verità l'unico elemento di novità che Lienemann menziona esplicitamente nel corso del suo lavoro consiste nell'allargamento del campo eidetico, con l'introduzione di idee di enti naturali, come uomo e fuoco (ad es. nel *Timeo*). Si tratta di idee che, come l'autrice osserva opportunamente, non ammettono proposizione di natura autopredicativa (nei dialoghi non si trovano mai asserti del tipo “l'idea di fuoco è fuoco”), ed è possibile che proprio nel *Parmenide* si possa individuare qualche indizio della consapevolezza da parte di Platone della problematicità di allargare l'assunto dell'autopredicazione anche a idee diverse da quelle morali, estetiche o matematiche (sebbene anche queste ultime non siano del tutto esenti da simili difficoltà). La tesi della Lienemann può essere dunque considerata come una forma di revisionismo mitigato, ossia di evoluzionismo, che, pur vedendo nel *Parmenide* un punto di svolta del pensiero platonico, evita di considerare il dialogo come una vera e propria *coupure* (pp. 16-23).

Il libro, come l'autrice spiega esplicitamente (pp. 25-6), si articola lungo due assi: il primo è di natura testuale e attiene alla ricostruzione e all'interpretazione delle due versioni dell'argomento del “terzo uomo” (*Third-Man Argument* = TMA)

presenti nel *Parmenide*; il secondo si riferisce ai due celebri assunti impliciti, ossia all'autopredicazione e alla non-identità. I sedici capitoli di cui si compone il libro sono così suddivisi: il primo fornisce una panoramica del tema e degli obiettivi della ricerca; il secondo è consacrato all'esposizione della concezione delle idee contenuta nei dialoghi centrali e ripresa nell'intervento di Socrate nella prima parte del *Parmenide*; i capitoli dal 3 al 10 sono dedicati alla prima versione del TMA, mentre i capitoli 11-15 affrontano la seconda versione di questo argomento; l'assunto della SP viene esaminato nei capitoli 4-10 (a proposito della prima versione del TMA) e poi parzialmente ripreso nei capitoli 12-14 (a proposito della seconda versione del TMA), mentre il capitolo 15 è interamente consacrato all'assunto del non-identità; infine il capitolo 16 contiene alcune possibili conclusioni dell'indagine.

Si tratta, come si sarà certamente compreso, di una monografia importante, che sarebbe impossibile riassumere in poche pagine. La discussione della vastissima letteratura secondaria prende spesso, e quasi inevitabilmente, il sopravvento sull'analisi dei testi. Ma va riconosciuto che i due passi del *Parmenide* sui quali verte il volume sono analizzati con una notevole profondità (capp. 3 e 11), e che non mancano riflessioni acute e talvolta originali. Nel complesso trovo, ad esempio, convincente la traduzione e la ricostruzione del passo 132a-b, in particolare laddove l'autrice intende in senso *copulativo* e non esistenziale l'occorrenza di *einai* in 132a1, e sottolinea l'assoluta centralità del termine generale *hen* (reso con *singular*), indicante l'unicità dell'idea, ossia la circostanza fondamentale che "das Grosse kommt *einmal vor*" (p. 60: corsivo nell'originale), che assume dunque lo statuto di presupposto (anch'esso implicito) dell'intero argomento (si tratterebbe della *Einzigkeitsannahme*), perché il TMA funziona, ossia confuta la teoria delle idee, nel momento in cui esso contraddice questo assunto (pp. 59-62). I capitoli 4 e 5 sono dedicati alla ricostruzione di Vlastos, al cui interno vennero formulati per la prima volta i due assunti supplementari (SP e NI), e al dibattito che è seguito alla pubblicazione del saggio del 1954.

Nel capitolo 6 l'autrice affronta la questione strategica della differenza tra asserzioni *sintatticamente* autopredicative e asserzioni *logicamente* autopredicative, osservando, molto giustamente, che la forma sintattica autopredicativa non comporta automaticamente che l'asserzione risulti autopredicativa anche dal punto di vista logico. Per quanto concerne la posizione platonica, si possono considerare autopredicative solo quelle proposizioni relative alle idee che risultino riconducibili a un'asserzione del tipo "Fheit ist F", ossia a una proposizione nella quale il soggetto al quale viene ascritto il possesso di un termine generale (F) sia un'idea. Esistono autorevoli interpretazioni che tendono a negare, in forma esplicita o implicita, che in Platone asserzioni sintatticamente autopredicative risultino autopredicative in senso proprio, ossia dal punto di vista logico. La più celebre e interessante di queste interpretazioni (discussa nei capitoli 7 ed 8) è probabilmente quella che considera un'asserzione sintatticamente autopredicativa del tipo "la giustizia è giusta" come un caso di *pauline predication*, ossia come una proposizione in cui il soggetto è solo apparentemente un'idea, ma in realtà esso è costituito dai partecipanti all'idea, in modo che l'asserto in questione risulti risolvibile nel seguente: "tutti gli individui che partecipano dell'idea di giustizia sono giusti".

Anche coloro che, come Harold Cherniss e Reginald Allen, intendono le asserzioni

autopredicative contenute nei dialoghi come *Identitätsaussagen* (la proposizione “die Fheit ist F” sarebbe risolvibile in quella “die Fheit ist identisch mit der Fheit”) mirano a distinguere la forma sintattica e il contenuto logico delle proposizioni presunte autopredicative, negando sostanzialmente carattere autenticamente autopredicativo a ciò che Platone afferma a proposito delle idee. Esiste, infine, un terzo (ed estremamente raffinato) tentativo di separare la struttura sintattica dal contenuto logico degli asserti relativi alle idee. Si tratta della celebre interpretazione di Constance Meinwald, la quale, nella sua brillante e innovativa monografia sul *Parmenide* del 1991, aveva proposto – servendosi della distinzione tra predicazione *pros beauto* ed predicazione *pros ta alla* – di intendere le proposizioni apparentemente autopredicative come asserzioni relative alla natura delle idee. Secondo la Lienemann nessuno di questi tentativi di distinguere la forma sintattica dal contenuto logico delle proposizioni autopredicative si rileva veramente soddisfacente (per una certa inconsistenza logica o per la mancanza di appigli testuali), rendendo così inevitabile la scelta in favore di un’interpretazione sostanzialmente letterale (*buchstäblich*) delle asserzioni autopredicative relative alle idee (in particolare l’autrice sottopone l’ipotesi della Meinwald a un’intelligente critica immanente, individuandone alcuni *Gegenbeispiele*: pp. 232-38).

A partire dal capitolo 11 prende avvio l’analisi della seconda versione del TMA, alla quale gli studiosi hanno nel complesso dedicato molta meno attenzione rispetto alla prima. L’indagine della Lienemann stabilisce, con una mossa indubbiamente felice, l’esigenza di distinguere la relazione di somiglianza “semplice” da quella propriamente imitativa, ossia basata sul rapporto tra modello e copia (*Urbild-Abbild*). La studiosa osserva che entrambe queste prospettive vengono evocate nell’argomento di Parmenide, senza tuttavia risultare equivalenti. Anzi, proprio nell’implicita assimilazione dello schema imitativo alla relazione di somiglianza risiede probabilmente la fallacia logica compiuta da Parmenide, il quale appiattisce il rapporto (ipotattico) tra il modello e la sua copia sulla relazione (parattattica) tra due entità che sono semplicemente simili, in quanto si collocano sul medesimo livello ontologico. Ad ogni modo l’autrice si chiede se anche nella seconda versione del TMA siano implicite le due assunzioni fondamentali, ossia SP e NI, che consentivano il funzionamento della prima versione, e sembra sostanzialmente orientata a fornire una risposta positiva a un simile interrogativo. In effetti, nel caso dell’ assunto della SP, la relazione di somiglianza tra Fheit e i particolari F_i sia che venga intesa in senso strettamente simmetrico, come sembra fare Parmenide, sia che venga concepita secondo lo schema *Urbild-Abbild*, come dovrebbe fare un platonico, comporta l’assegnazione a Fheit dello stesso carattere di cui sono in possesso le sue istanze. Più complessa si presenta la questione a proposito della NI, perché, come si vedrà, non è del tutto escluso che la natura paradigmatica (e causativa) dell’idea determini la sospensione della validità di questo assunto.

Il capitolo centrale di questa sezione è certamente quello consacrato all’interpretazione delle idee come *standards*, avanzata da Peter Geach (anche sulla base di alcune riflessioni di Ludwig Wittgenstein), ossia quell’interpretazione che invita a considerare la funzione paradigmatica delle idee sul modello di quella esercitata dal celebre metro di Sèvres (pp. 287-316). Una posizione di questo tipo, la quale, come detto, comporta l’assegnazione a Fheit del carattere generale che

essa è chiamata a spiegare, presenta tuttavia il problema di produrre un sostanziale appiattimento dell'idea sui partecipanti, o meglio del modo in cui l'idea è F sul modo in cui lo sono le realtà che di essa partecipano. Si tratta di un punto di vista che sembra contraddetto da ciò che Platone afferma a più riprese nei dialoghi, come Lienemann rileva opportunamente: "Dieser Gleichstellung der Idee Fheit und der F-Gegenstände hinsichtlich ihres F-Seins stehen jedoch die zahlreichen Passagen in den platonischen Dialogen entgegen, in denen auf die hervorgehobene Stellung und die Vollkommenheit der Ideen verwiesen wird" (p. 317).

L'autrice suggerisce allora, sulla scorta di Owen, una soluzione non priva di acume per ovviare a questa difficoltà. Si tratta dell'invito a interpretare il rapporto tra l'idea e i partecipanti in relazione all'essere-F sul modello della *zentrierte Mehrdeutigkeit* (*focal meaning*) teorizzata da Aristotele nel IV libro della *Metafisica* a proposito di termini quali "essere", "sano", ecc (1003a33-b6). Come noto, Aristotele propone nelle *Categorie* la celebre distinzione tra termini "omonimi" (dotati dello stesso nome ma di diversa natura) e termini "sinonimi" (identici sia nel nome sia nel significato). Non si tratta tuttavia di un'opposizione destinata a esaurire il campo delle possibilità, come sembrerebbe di dover concludere sulla base delle *Categorie*, perché nella *Metafisica* egli ammette un terzo tipo di termini, i quali non sono né omonimi né strettamente sinonimi. Si tratta, come è noto, dei termini la cui significazione si presenta in qualche modo molteplice e tuttavia riconducibile all'unità (appunto *zentrierte Mehrdeutigkeit*, in italiano: omonimia relativa), ossia di quei termini che, come ad esempio "sano", si dicono in relazione a un significato principale (*pros hen*).

L'autrice dedica l'intero capitolo 14 (pp. 317-52) a questa proposta interpretativa, discutendone ampiamente sia i pregi sia i difetti, ma alla fine sembra disponibile ad assumerla quantomeno come punto di riferimento. Le conclusioni alle quali perviene mi paiono nel complesso accettabili, anche se non sono sicuro che siano del tutto compatibili con la proposta di interpretare la relazione tra l'essere-F dell'idea Fheit e l'essere-F dei partecipanti sul modello della *zentrierte Mehrdeutigkeit*. Lienemann sostiene infatti che tanto l'idea quanto i partecipanti sono F nel medesimo significato (vale dunque la SP) ma non nel medesimo modo, essendo l'idea F *eigentlich* mentre i partecipanti *uneigentlich* (p. 351). In altre parole le idee "in höchstem Masse und uneingeschränkt das sind, was ihre Teilhaber aufgrund ihrer Teilhabe an ihnen nur in eingeschränkter Weise sind" (p. 352). Una simile conclusione mi pare corretta, ma non sono sicuro che sia effettivamente compatibile con la tesi della *zentrierte Mehrdeutigkeit*.

Nel capitolo 15 viene affrontato il secondo assunto supplementare del TMA, ossia il principio della NI (pp. 353-83). La discussione verte, come è del resto inevitabile, sulla possibilità di sottrarre l'idea dalla necessità di rinviare ad altro la causa del suo essere-F, verte cioè sulla possibilità di ammettere limitazioni all'assunto della NI. Anche in questo caso le conclusioni alle quali perviene la Lienemann al termine di un esame approfondito della letteratura critica mi paiono sensate e plausibili, ma non del tutto convincenti. L'autrice sembra infatti negare la possibilità alla quale si è fatto ora cenno, osservando che nei dialoghi mancano testimonianze inequivocabili che vadano nella direzione di un restringimento dell'estensione della validità della NI. L'autrice sembra però disposta a concedere un certo credito alla tesi di Gail

Fine, secondo la quale il paradigmaticismo comporterebbe, sia pure implicitamente, un'eccezione all'estensione della assunto della NI, in quanto postula che l'essere-F dell'idea non sia riducibile all'essere-F dei partecipanti, ponendo così fine al regresso. La Lienemann sembra riconoscere una certa consistenza al ragionamento della Fine, ma ciò non le impedisce di sostenere che un simile argomento non comporterebbe una vera e propria sospensione della NI (pp. 381-83).

Vorrei concludere questa presentazione di un libro che reputo importante e destinato a rivelarsi estremamente utile per chi intenda affrontare gli aspetti logici della teoria delle idee, richiamando l'attenzione sull'assenza nella letteratura critica in esso menzionata e discussa di due contributi di Andreas Graeser: il primo (*Platons Parmenides*, Stuttgart 2003) avrebbe messo in guardia l'autrice da un eccesso di fiducia nell'adesione di Platone alle obiezioni di Parmenide discusse nella prima parte del dialogo omonimo; il secondo (*Die platonischen Ideen als Gegenstände sprachlicher Referenz*, ZPhF, 29, 1975, pp. 218-34), avrebbe forse giovato nell'indagine intorno al tema dell'autopredicazione e alla questione dello statuto delle idee nei confronti delle proprietà essenziali da cui sono descritte.

Franco Ferrari

Tradition platonicienne : éditions, traditions et littérature secondaire

Heda Segvic, *From Protagoras to Aristotle. Essays in Ancient Moral Philosophy* – édité par M. Burnyeat avec une introduction de C. Brittain, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2009, 196 p.

Cet ouvrage consacré à l'éthique ancienne, publié à titre posthume, correspond à un ensemble d'articles, précédemment publiés au sein de différentes revues internationales, qui, *a priori*, n'avaient pas vocation à être ainsi rassemblés, mais dont se dégage un fil directeur, à la fois thématique et historique, fort : une réévaluation de l'intellectualisme socratique associée à la thèse singulière d'un Aristote héritier de Protagoras. L'ouvrage se partage en deux parties : la première, consacrée aux figures de Protagoras et de Socrate, comprend trois articles précédemment parus dans des revues (« Protagoras' Political Art », p. 3-27 ; « Homer in Plato's *Protagoras* », p. 28-46 ; « No One Errs Willingly : The Meaning of Socratic Intellectualism », p. 47-85) ; la seconde traite de la théorie aristotélicienne de l'action (« Aristotle on the Varieties of Goodness », p. 89-110 ; « Aristotle's Metaphysics of Action », p. 111-143 ; « Deliberation and Choice in Aristotle », p. 144-171). Deux courts chapitres viennent compléter l'ouvrage : la recension de la traduction de l'*Ethique à Nicomaque* faite par Roger Crisp (p. 175-180)³ ainsi qu'un court essai sur Socrate (« Two or Three Things We Know about Socrates », p. 181-185). Ce qui fait l'unité de cet ensemble d'écrits, c'est l'idée qu'Aristote est autant l'héritier de Protagoras

3. Roger Crisp, *Translation of Aristotle's Nicomachean Ethics*, New York, Cambridge University Press, 2000.

que de Socrate : la défense aristotélicienne d'une tradition éthique anti-relativiste qu'il hérite de Platon et de Socrate renvoie paradoxalement à certaines conceptions centrales de Protagoras, celles-là même que l'intellectualisme socratique entend réviser. L'auteur pense alors pouvoir éclairer d'un jour nouveau les critiques adressées par Aristote aux thèses socratiques spécifiquement dans l'*Éthique à Nicomaque* (III, 1-5 ; VII, 1-10), soit la déconstruction aristotélicienne du paradoxe socratique, ainsi que sa défense de l'*akrasia*.

Les bases de cette thèse historique sont jetées dans le premier article (« Protagoras' Political Art ») qui tente de reconstruire une éthique protagoréenne, au travers d'une peinture de l'« art de vivre » selon Protagoras inspirée par une relecture du mythe qu'il nous restitue dans le dialogue éponyme de Platon (p. 7-11) : Épiméthée, non content de laisser l'homme dépourvu de ressources, n'offre finalement, dans son partage des facultés, que des moyens de se protéger *a posteriori* (la course rapide, comme la force physique sont utiles seulement après avoir été attaqué), les dons de Prométhée invitent, à l'inverse, à mettre en œuvre une sorte d'intelligence prospective. Le don de Zeus (Vergogne et Justice) vient compléter la condition de l'homme, incapable sans ces valeurs d'assurer sa survie collective contre les attaques des animaux sauvages. Le dialogue peut alors se concentrer sur lesdites vertus. Cette interprétation du mythe est l'occasion pour l'auteur de nous présenter Protagoras comme le champion d'une théorie de la vertu civique comprise comme un système de valeurs subjectives subsistant au sein de normes sociales conventionnelles. L'auteur décompose l'éthique protagoréenne en quatre thèses principales : (1) le bien n'est qu'apparences subjectives de valeurs ; (2) par conséquent, les biens sont divers, l'auteur insiste sur le fait qu'ils ne se réduisent pas au seul bien que constitue la reconnaissance sociale (« Quand Protagoras emploie *dunatôtatos* dans la description de la finalité de son enseignement, il apparaît qu'il n'a pas seulement en tête le pouvoir et l'influence, mais le pouvoir et l'influence que donne la compétence », une capacité qui n'équivaut pas au simple succès, p. 24) ; (3) vertu et bonheur sont des valeurs essentiellement subjectives et culturelles ; (4) enfin, dans ces conditions, il apparaît nécessaire d'examiner de façon critique les valeurs traditionnellement admises (« Créer des valeurs est le propre de l'homme et le signe de son achèvement culturel. [...] L'enseignement de Protagoras pousse l'étudiant à rejeter le système de valeurs dans lequel il a été élevé. [...] Étudier l'ensemble des traditions culturelles, y compris les interprétations qu'en donnent les poètes et les experts religieux, le préparera à considérer ces valeurs de façon critique, de façon à accomplir la tâche que la morale doit assumer au sein de la société humaine », p. 16). On pourrait toutefois regretter l'absence de toute référence extérieure au témoignage platonicien (*Protagoras* et *Théétète*) sur la nature du relativisme et de l'agnosticisme de Protagoras.

Les trois premiers articles sont globalement consacrés à la stratégie déployée par Socrate pour contrer certaines thèses de son adversaire, le sophiste. Le second article revient sur les stratégies rhétoriques dont il use dans le *Protagoras* pour saper les artifices enchanteurs des idées protagoréennes sur ses contemporains (« Homer in Plato's *Protagoras* »). L'auteur explore en effet les diverses connexions que l'on peut établir de façon générale entre Platon et Homère, au travers notamment d'une reconstitution de la trame narrative du *Protagoras*. L'auteur étudie avec attention des détails philologiques et met en lumière d'importantes similitudes de langage

entre Platon et Homère. Plus particulièrement (p. 41-46), l'auteur développe l'idée que, dans la mise en scène du *Protagoras*, Socrate et Protagoras renvoient métaphoriquement au couple formé par Ulysse et la magicienne Circé, le premier déjouant les pièges ensorceleurs du second.

Le troisième article (« No One Errs Willingly : The Meaning of Socratic Intellectualism ») propose une réévaluation de l'intellectualisme moral tel qu'il est traditionnellement attribué à Socrate : la connaissance morale déployée par Socrate ne sous-estime pas le rôle des émotions dans notre vie. Socrate proposerait même une théorie proto-cognitiviste des émotions qui tient compte du caractère hétérogène de notre expérience. Les désirs et les états émotionnels seraient même constitutifs de la raison, et, dans l'idéal, constitueraient des éléments de la connaissance morale. L'intellectualisme socratique aurait pour corrolaire, selon l'auteur, une conception moniste de l'âme, puisque, dans toute expérience, nous usons de l'intégralité de notre âme⁴. La vertu socratique, loin de se limiter à la vertu-science à laquelle on veut trop souvent la réduire, serait, au contraire, selon l'auteur, le produit de l'intégration parfaite et accomplie de nos états désidératifs à nos états cognitifs. Cette analyse se fonde sur une étude comparée du sens et de l'usage du verbe *boulesthai* dans le *Ménon* (77b-78b) et dans le *Gorgias* (466a4-468e2 ; 509c-d). Si dans le *Ménon*, Socrate propose une conception assez lâche du vouloir (*boulesthai*) qui implique néanmoins que nul ne désire quelque chose à moins de le considérer comme un bien⁵, dans le *Gorgias*, il défend une thèse plus forte : tout acte de vouloir est dirigé vers un véritable bien et non pas seulement vers ce qui nous semble bon. Socrate en déduit alors la conséquence provocante que le tyran, incapable de faire ce qu'il veut, est dépourvu de réel pouvoir. Le vouloir socratique est « un état volitif qui en un sens est aussi un acte de perception [...] Vouloir n'est cependant pas réductible à une pure réceptivité, c'est un mouvement médiatisé par une conception juste de l'objet du désir envisagé comme la chose bonne ou juste à faire » (p. 54-55). Le vouloir véritable (*boulesthai*) est une forme de pouvoir lié intimement à la connaissance, capable de déterminer identiquement l'action d'un agent dans chaque situation

4. Cette interprétation de l'intellectualisme socratique laisse cependant complètement de côté les « traces » de partition de l'âme que l'on peut trouver avant la *République*. Sur ce point voir l'article de William Guthrie, « Plato's view on the nature of the soul », *Recherches sur la tradition platonicienne*, « Entretiens sur l'Antiquité classique de la Fondation Hardt » 3, Vandoeuvres-Genève, 1955, p. 3-22, particulièrement p. 5-6 : « L'idée d'une âme composée de plusieurs éléments est à l'œuvre dans la *République*, mais aussi dès le *Gorgias*. [...] La santé de l'âme dépend également de l'acquisition d'un *cosmos* et d'une *taxis*, ce qui implique nécessairement la présence de différentes parties » ; Louis-André Dorion, « Plato and *Enkrateia* », dans *Akrasia in Greek Philosophy, From Socrates to Plotinus*, Christopher Bobonich et Pierre Destrée (ed.), Leiden-Boston, Brill, 2007 p. 119-138, notamment p. 130 : « À la lumière de 492e-493d, [...] il semble que le "soi", c'est-à-dire l'âme, inclue au moins deux "parties", les désirs et la raison. Bien sûr, Platon n'emploie pas encore le terme de "partie" (*meros*), mais la périphrase "cet aspect de l'âme dans lequel se trouvent les désirs" ne laisse aucun doute : *touto tès psychès* désigne en effet une partie ou un aspect de l'âme ».

5. Avec cette lecture (tout désir suppose une évaluation), l'auteur s'inscrit contre l'interprétation de Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 58-59 qui défend au contraire l'existence de « désirs à l'état brut », c'est-à-dire non soutenu par un jugement de valeur.

(« Cette sorte de vouloir ou de volonté est, en un certain sens, un pouvoir. [...] Pour éviter de commettre une injustice, ce dont on a besoin, c'est que la volonté soit dans une certaine condition. Lorsque l'on veut ainsi, on dispose de tout le pouvoir dont on a besoin » p. 61). Une telle disposition constitue selon l'auteur un prototype de théorie de la « volonté bonne »⁶ (« Socrate introduit – apparemment pour la première fois dans la pensée philosophique grecque – une certaine notion de la volonté, ou quelque chose qui ressemble fort à un tel concept » p. 61), comprise comme un état volitif et cognitif.

La seconde partie de l'ouvrage expose les applications historiques de cette thèse, notamment au niveau du traitement aristotélicien de la question du bien, de la psychologie de l'action et de la délibération. Selon l'auteur, certains éléments distinctifs de la morale aristotélicienne s'inscrivent dans le prolongement, certes critique, des quatre thèses protagoréennes exposées plus haut. La théorie aristotélicienne prend en effet son point de départ dans les faits, et parfois même dans les impressions et évaluations impliquées par nos désirs non-rationnels (« Aristotle's Metaphysics of Action »). Son opposition à la conception platonicienne d'un bien unitaire se traduit par une théorie pluraliste du bien qui inscrit le plaisir et la reconnaissance sociale au sein d'une vie rationnellement menée (« Aristotle on the Varieties of Goodness »). L'auteur défend aussi l'idée que, chez Aristote, l'agent a forcément une conception subjective du bonheur (« Deliberation and Choice in Aristotle ») : l'*eudaimonia* n'est jamais un état d'achèvement auquel on aboutit à un instant donné, mais davantage le produit d'une négociation conduite par l'agent entre ses désirs et ses croyances et sa délibération rationnelle⁷ ; il n'existe aucun modèle extérieur et universalisable de délibération qui s'imposerait à nous. Aristote hériterait de Protagoras encore l'idée qu'il est nécessaire de prendre en compte les théories éthiques et normes sociales existantes dans leur variété pour élaborer une théorie éthique capable de nous conduire au bonheur, tout en poursuivant, à sa manière l'intellectualisme socratique qu'il considère toutefois comme un idéal inaccessible.

Les limites éprouvées par l'agent aristotélicien à accomplir l'idéal éthique socratique seraient elles-mêmes d'inspiration protagoréenne : les valeurs non-rationnelles comme les désirs irrationnels constituent des faits moraux irréductibles à toute entreprise de rationalisation. L'auteur en déduit une conséquence importante : des désirs non-rationnels du vertueux, on ne peut attendre qu'ils soient seulement façonnés

6. Une telle attention au concept trop rarement étudié de *boulèsis* chez Socrate et Platon mérite d'être saluée. On pourrait néanmoins regretter l'absence d'une prise en compte des occurrences de ce terme dans les dialogues ultérieurs qui risqueraient de remettre en cause les conclusions tirées par l'auteur dans cet article. En effet, notamment dans les *Lois*, *boulèsis* se voit investie le plus souvent d'une signification plus lâche (aspiration originaire au bien mais non forcément effective). Sur ce point, nous renvoyons à Micheal O'Brien, *The Socratic Paradox and the Greek Mind*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1967, p. 219, ainsi qu'à Wolfgang M. Zeitler, *Entscheidungsfreiheit bei Platon*, München, C. H. Beck, 1983, p. 40. Mais la *boulèsis* platonicienne a, à sa manière, en outre, une signification pré-aristotélicienne (la *boulèsis* est en effet envisagée comme l'étape préalable à l'acte d'entreprendre une action, voir *Lois*, V, 742d2-e7).

7. On pourrait toutefois ici regretter l'absence de toute prise en compte de ce qui est dit de l'*eudaimonia* au livre X (chap. 7-8) de l'*Éthique à Nicomaque* : associée à la *théôria*, et non plus à la vie pratique, le bonheur humain semble être une possession assurée et stable.

extérieurement par la raison, mais non totalement intégrés. Les états irrationnels demeurent irréductibles au *logos* et conservent même une forme d'instabilité inhérente. Même chez l'homme bon, résister aux aberrations soutenues par les désirs irrationnels requiert une attention active – thèse qui n'est pas sans poser un certain nombre de difficultés. En effet, la vertu est une *hexis*. Or au livre VII de la *Physique* (246a10-247a8), Aristote nous dit des *hexeis* qu'elles ne sont ni dans leur acquisition ni dans leur perte des altérations et cette caractéristique s'étend aux affections qui leur sont propres. Cela ne veut pas dire que l'homme dont le caractère est stabilisé en *hexeis* ne ressent plus aucun *pathos*. Mais du côté du vertueux, cela signifie que les *pathè* sont en proportion convenable, et qu'ils ne sauraient donc constituer des événements susceptibles de bouleverser son style de vie.

Les limites d'obédience protagoréenne introduite par Aristote au sein de l'idéal socratique témoignent de sa volonté d'inventer une morale qui soit réalisable par les agents humains, et, plus généralement, de la distance qui séparent les réponses opposées au relativisme données respectivement par Platon/Socrate et Aristote. De façon générale, ce recueil d'article diffuse des thèses et des analyses qui par leur originalité ne sont pas sans présenter un certain nombre de difficultés, mais qui contribuent à « dédramatiser » la figure de Protagoras, tout en soulignant une filiation souvent ignorée qui nous conduit d'Aristote à Protagoras.

Laetitia Monteils-Laeng

T. Bénatouïl, E. Maffi, F. Trabattoni (éds.), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim, Zürich, New York, Olms, 2011, 278 p.

Ce volume est consacré à l'étude du dialogue entre platonisme et aristotélisme depuis les débuts de l'époque impériale jusqu'à la fin de l'Antiquité tardive, à travers onze articles, issus pour la plupart des interventions de la quatrième des *Diatribai* de Gargnano. Pour moitié consacrés à la période post-hellénistique et pour moitié au néoplatonisme, l'ensemble des articles forme un parcours aussi équilibré que possible, tant par le choix des auteurs étudiés que par celui des problématiques, à travers les différents domaines de la philosophie (logique, éthique, physique, métaphysique, psychologie, cosmologie) sur les six siècles de la période.

La brève introduction pose le fil directeur du recueil : platonisme et aristotélisme, pour rivaux qu'ils soient, sont issus d'un même héritage, l'académie. À partir de là, trois possibilités. Soit considérer que les deux doctrines sont incompatibles, soit opter pour une lecture harmonisante, soit, et c'est la piste explorée ici, saisir quelles furent les interactions entre platonisme et aristotélisme, et ce qui résulta de leur « dialogue mutuel » – le dialogue renvoyant aussi bien aux polémiques qu'aux emprunts conceptuels utilisés pour réfuter un adversaire commun, stoïcien le plus souvent.

Le premier article (F. Trabattoni, « Boeto di Sidone e l'immortalità dell'anima nel *Fedone* ») fait coup double : il traite de la critique par Boethos des arguments du *Phédon* en faveur de l'immortalité de l'âme et de la critique par Porphyre des arguments de Boethos, exposés au chapitre 28 du livre XI de la

Préparation Evangélique. F.T. commence par prendre position concernant l'identité du Boethos cité par Porphyre, et le reconnaît comme étant le péripatéticien ; puis il donne une présentation minutieuse, accompagnée d'une traduction des passages importants, et analyse l'argumentation de Boethos qui se situe à la croisée d'une double critique : celle de Platon et celle des derniers péripatéticiens de l'époque hellénistique qui ont une conception quasi-matérialiste de l'âme. Boethos admet, à la suite d'Aristote, une proximité entre l'âme et le dieu, mais refuse d'en tirer les conséquences platoniciennes concernant l'immortalité. Concentré spécialement sur la réfutation du dernier argument du *Phédon*, sur lequel d'après lui repose toute la force de la démonstration de Socrate, il entend montrer que cet argument ne prouve rien, comme tous les autres. Comme le souligne F.T., la position de Boethos ne nie pas la continuité des mouvements que l'âme produit en nous (p. 12-13), mais il montre que s'il existe bien, du fait de cette continuité, une analogie entre l'âme et le dieu, celle-ci est certainement un indice de la réalité de son existence mais non de son immortalité (p.13). Or, l'affirmation de la ressemblance de l'âme avec le divin est une brèche qui permet aux platoniciens, en l'occurrence Porphyre, de montrer que l'aristotélisme est un héritier que l'on peut ramener dans le giron du platonisme. F.T. montre comment, pour Porphyre – qui considère que Boethos se contredit en affirmant qu'une réalité proche du divin n'est pas immortelle – la seule alternative au matérialisme est en réalité le platonisme qui parachève les conclusions des aristotéliciens.

Le jeu complexe d'appropriations et de critiques de l'aristotélisme par les médioplatoniciens est traité dans les articles de C. Lévy (« L'aristotélisme, parent pauvre de la pensée philonienne ? ») et G. Roskam (« Aristotle in Middle Platonism. The Case of Plutarch of Chaeronea ») qui abordent un aspect de la philosophie médioplatonicienne peu étudié des commentateurs, l'éthique. À travers l'exemple de Plutarque, G.R. expose une attitude typique des commentateurs médioplatoniciens : parallèlement à des critiques à son égard, le recours à Aristote (admis comme étant le dissident du platonisme le plus compatible avec lui), sert à renforcer l'autorité platonicienne pour souligner l'inconsistance des positions stoïciennes. L'article de C. Lévy, qui étudie à la fois la cosmologie et l'éthique, a pour objet de rappeler la présence dans le corpus philonien de l'importance du matériau aristotélicien. En insérant des éléments péripatéticiens dans le commentaire des textes bibliques, Philon ne fait pas que donner un rôle de « brillant second » à Aristote, il montre qu'il n'existe pas d'incompatibilité radicale entre le Stagirite et la Bible, ouvrant ainsi la voie à la pensée juive médiévale (p. 33). Viennent ensuite deux articles consacrés à l'anti-platonisme d'Alexandre. Le premier de P.-M. Morel (« Cardiocentrisme et antiplatonisme chez Aristote et Alexandre d'Aphrodise »), fait ressortir la continuité et la radicalisation du cardiocentrisme aristotélicien chez Alexandre, qui en tire des conséquences éthiques que le Stagirite lui-même n'avait pas explicitement formulées. Élaborée contre la séparation de l'intellect et du désir affirmée dans le *Timée*, mais également contre la théorie stoïcienne de l'assentiment, la localisation dans le cœur aussi bien de l'hégémonique que de la faculté désirante, permet un renforcement de l'unité des facultés de l'âme, mais surtout la défense d'une éthique dans laquelle il y a une profonde unité du désir et de la pensée dans la délibération. Le second, de M. Rashed (« Un corpus de logique anti-platonicienne

d'Alexandre d'Aphrodise »), est une discussion philologique à partir des titres des écrits personnels d'Alexandre transmis grâce à la tradition arabe et dans lesquels il distingue l'existence d'un corpus de textes logico-métaphysiques organisés autour de la question de la *diairesis*.

L'article de V. Cordonier (« Du moyen-platonisme au néo-platonisme : sources et postérité des arguments d'Alexandre d'Aphrodise contre la doctrine stoïcienne des mélanges »), par sa transversalité historique, fait le pont entre le médioplatonisme et Plotin. Cette contribution est un exemple particulièrement intéressant de la manière dont les critiques successives des platoniciens puis d'Alexandre ont préparé le terrain à l'utilisation subversive d'une doctrine stoïcienne du mélange des corps par Plotin, qui la met au service de la théorie de l'unité active des intelligibles. Après un survol de la critique platonicienne « railleuse » (p. 101), notamment de Plutarque qui réduit la doctrine de l'interpénétration des corps à une théorie où « les corps passeraient les uns dans les autres » (p. 96), l'A. met en évidence le tournant donné par Alexandre à l'interprétation de la théorie du mélange. Ce dernier s'appuie sur les thèses médioplatoniciennes qui défendent le caractère incorporel des qualités pour en tirer des conséquences inédites. Inventant une voie moyenne entre le platonisme et le stoïcisme, il pose que l'agir et le pâtir dans les entités sensibles ne s'expliquent ni par les seuls incorporels, ni par les seuls corps, « mais par une conjonction des deux, à savoir par le fait que les corps mêmes sont le lieu où s'instancient des qualités incorporelles qui, une fois mises en contact les unes avec les autres, provoquent des réactions polarisées qui sont le ressort essentiel du changement naturel » (p. 106). Comme le montre V.C. dans la suite de son analyse, le rôle joué par les qualités sert de tremplin à Plotin pour développer une transposition encore plus radicale de cette théorie au niveau des intelligibles. Dans ce second moment, l'auteur souhaite marquer ses distances avec une tradition, ouverte par P. Hadot, qui consiste à voir des allusions à la reprise de la théorie stoïcienne du mélange « partout où, chez Plotin ou chez ses successeurs, il est question d'une quelconque relation entre entités différentes » (p. 111) et se limiter à une enquête sur les « emplois lexicalement marqués du concept de mélange » en suivant la chronologie des traités. L'A. suit alors l'évolution de Plotin entre le Traité 2 où l'exposé stoïcien sert simplement de repoussoir pour penser l'union de l'âme et du corps et le Traité 27 où la doctrine stoïcienne du mélange sert à exprimer « celui, dynamique, d'activités exercées par un mixte, où le supérieur (l'âme) assume celles de l'inférieur (la sensation), sans que chacun des deux ne perde, dans cette conjonction, ce qu'il avait en propre » (p.113-114). Mais ce sont surtout les traités 37 et 43, sur lesquels se clôt son étude, qui, selon V.C., accomplissent la réappropriation du concept de mélange dans la mesure où il sert à exprimer l'unité active, l'union sans confusion qui caractérise la structure du monde intelligible.

Les cinq articles qui suivent forment la section néoplatonicienne, et s'organisent presque tous autour des questions de métaphysique, sauf celui de F. A. J. de Haas (« Principles, Conversion, and Circular Proof. The Reception of an Academic Debate in Proclus and Philoponus ») consacré à la réhabilitation de l'interprétation philoponienne de la logique aristotélicienne et celui de D. P. Taormina (« Dalla potenzialità all' attualità. Un'introduzione al problema della memoria in Plotino »). Ce dernier part de l'apparente contradiction entre la définition de la mémoire dans

le traité 27 des *Ennéades* où Plotin définit la mémoire comme une *katochè* qui retient les images et dans le traité 41 où est vigoureusement niée cette position au profit d'une théorie de l'actualisation. En montrant comment ces deux définitions renvoient non à une incohérence de Plotin, mais à des contextes argumentatifs différents (le premier se demandant à quelle partie de l'âme appartient la mémoire, le second, comment s'effectue le processus mnésique) l'A. étudie les stratégies d'appropriation du *De memoria* à l'œuvre dans le traité 27.

Avec le néoplatonisme se révèle une autre manière de critiquer/s'approprier Aristote : il s'agit non plus seulement de l'utiliser pour critiquer les stoïciens (Plotin est en réalité le dernier platonicien à débattre avec ces représentants de la philosophie hellénistique), mais, plus fondamentalement, de s'appuyer sur des éléments de doctrine péripatéticienne pour rendre compte de la participation, et de les retourner au profit de la défense de cette thèse centrale du platonisme qu'Aristote avait rejetée. C'est en partie ce que met en lumière l'article de Riccardo Chiaradonna (« Plotino e la scienza dell' essere ») qui montre comment l'axiome des *Seconds Analytiques* selon lequel les objets doivent être connus avec les principes qui leurs sont propres est mis au service d'une argumentation qui montre que les apories au sujet du sens de l'*ousia* dans le platonisme proviennent d'une mauvaise méthode qui appréhende les substances selon les critères de la division et de la discursivité. C'est en prenant appui sur cette exigence aristotélicienne que Plotin peut fonder sa théorie selon laquelle les seules *ousiai* réelles sont d'ordre intelligible, dont les corps qui en participent sont de simples reflets.

La contribution de P. d'Hoine (« Forms of *symbebèkota* in the Neoplatonic Commentaries on Plato and Aristotle ») étudie un aspect très particulier de la question néoplatonicienne de l'extension du domaine des Idées, celui de l'existence des Formes d'attributs qui a divisé les néoplatoniciens, selon qu'ils choisissaient de privilégier la référence à la doctrine aristotélicienne de la substance sensible dans les *Catégories*, ou le *Parménide*. Rappelant l'origine de ce problème, directement lié à l'interprétation que l'on donne du complément substantiel d'Aristote, et de la difficulté qui lui est inhérente (comment comprendre que telle qualité soit tantôt complément substantiel d'un individu de telle espèce et tantôt simple qualité pour tel individu de telle autre ?), l'A. prend appui sur l'évolution de Plotin sur ce point entre le traité 17 et le traité 43 qui n'admet plus le complément substantiel. Dans les traités de la maturité, sa position s'est radicalisée et tout caractère de substantialité est refusé au sensible qui est considéré comme un simple conglomerat de qualités inessentiels. Puis l'A. expose les positions des néoplatoniciens alexandrins, Asclépius et Philopon, qui s'inscrivent dans la veine du traité 17, en admettant l'existence de Formes de tous les attributs essentiels, en reconnaissent un caractère substantiel à ce qui constitue l'individu sensible. Un second courant interprétatif, constitué par les néoplatoniciens de l'école d'Athènes, Syrianus et Proclus, redéfinit le sens qu'il faut donner au *sumpleròtikòn tôn ousiòn* qui s'inscrit dans une hiérarchie du monde des Formes. Alors que toutes les Formes, en tant qu'elles existent, participent à la première classe, qui correspond aux genres les plus universels que sont l'être, le même et l'autre, pour pouvoir se distinguer entre elles, elles participent également à des Formes citées dans le *Sophiste* et au tout début du *Parménide* - ressemblance et dissemblance, mouvement, stabilité, etc. – L'A. montre comment cette récupération du

complément substantiel au sein du monde intelligible, comme critère de distinction des Formes, permet de trouver une solution intéressante au problème en admettant des Formes d'attributs substantiels quelque soit le niveau de réalité considéré. Mais il conclut en pointant que, dans ce débat, seul le Plotin de la dernière période est vraiment fidèle à l'héritage de Platon en n'accordant aucun traitement particulier aux Formes d'attributs substantiels et en considérant le sensible comme un pur assemblage de qualités.

L'article de G. van Riel (« Damascius on Matter »), consacré au statut de la matière chez Damascius, est l'exposé d'un cas de lecture « harmonisante » de Platon et d'Aristote – et en cela, dévie légèrement de la ligne fixée dans l'introduction. En effet, G. v. R. montre comment la position de Damascius sur la matière diffère tant de Platon que d'Aristote en prenant en considération le fait que tous deux ont aperçu un aspect de la vérité (Platon, l'indépendance du réceptacle et Aristote, l'affirmation du fait que la matière doit posséder un minimum de réceptivité à l'égard de l'intelligible, sans laquelle jamais elle ne pourrait accueillir en elle les images des Formes). Damascius combine les deux, tout en se déclarant le représentant d'une perspective authentiquement platonicienne (p. 213). L'A. souligne que la particularité du statut de la matière chez Damascius est directement liée au statut du Premier principe, dont elle est l'ultime reflet, l'image exactement inversée, et expose les deux principales conséquences que cette modification a sur la théorie de la matière et les différences avec les positions de Proclus. Le Premier n'est pas l'Un, mais un principe encore supérieur, l'Ineffable. Cela permet à Damascius de faire dériver le caractère indéfini de la matière première de l'*apeiria* même du Premier principe dont elle est l'écho au plus bas niveau de la procession et de repousser l'apparition du mouvement « désordonné et irrationnel » qui, selon le *Timée*, agite la *chôra* à un niveau supérieur. Pure réceptivité de l'image des Formes, la matière première selon Damascius a perdu tout caractère rebelle, puisqu'elle n'est que le reflet sous-essentiel de l'infini du Premier. L'article de G.v.R., très technique, plonge d'emblée le lecteur au cœur de polémiques ciblées entre les deux systèmes processifs de Proclus et Damascius, et on pourrait sans doute regretter qu'il n'en profite pas pour esquisser une mise en perspective de ces problèmes (en introduction ou en conclusion), en rappelant que le concept d'*epitêdeiotês* a une longue histoire, dont Plotin (qui n'est cité que brièvement deux fois en note) est une figure emblématique. Un renvoi rapide, par exemple, aux analyses de G. Aubry sur le sujet, aurait permis de donner à voir, des origines aristotéliennes jusqu'à Damascius qui en est le point d'orgue, le développement de cette notion de réceptivité qui joue un si grand rôle dans les théories néoplatoniciennes de la participation.

L'ensemble de l'ouvrage, d'une haute qualité scientifique, fait la part belle au platonisme, dans la mesure où la majorité des contributions analysent la manière dont Aristote est récupéré par les platoniciens pour renforcer le platonisme. Ce recueil, par la perspective qui est la sienne, s'il donne bien plus à voir de la construction du platonisme *via* sa confrontation avec l'aristotélisme, qui lui est inhérente, lance aussi des pistes en direction des évolutions parallèles de l'aristotélisme – l'aristotélisme essentialiste d'Alexandre, qui joua un si grand rôle dans les commentaires néoplatoniciens, n'est plus celui de Boethos, très dépendant d'une lecture des textes d'Aristote centrée sur les *Catégories*. Or, si le platonisme se

caractérisé par sa capacité à intégrer les éléments des écoles rivales et à se construire à travers les critiques de ces dernières, il est, tout au long de son histoire, marqué par des déchirures internes. Entre autres qualités, l'ouvrage, par la pluralité de ses éclairages, a le mérite de mettre en lumière les importantes dissensions qui divisent les néoplatoniciens sur des questions aussi décisives que le domaine d'extension des Formes ou la nature du premier principe. Il indique ainsi que, d'une certaine manière, la caractéristique d'être un « champ de bataille », pour reprendre une expression de P. Donini, n'est pas le privilège du médioplatonisme : non seulement il y a une fracture entre Plotin et le « néoplatonisme après Plotin », mais cette catégorie elle-même recouvre de grandes disparités doctrinales entre les héritiers, depuis les orientaux comme Jamblique jusqu'aux derniers diadoques athéniens.

Alexandra Michalewski

John D. Turner & Kevin Corrigan (éditeurs), *Plato's Parmenides and Its Heritage. Volume 1: History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*, Leiden-Boston, Brill, 2011, 271p.

Il lavoro che qui presento è il primo di due volumi che raccolgono i risultati di un seminario dedicato al tema *Rethinking Plato's Parmenides and Its Platonic, Gnostic and Patristic Reception*. In particolare, questo primo volume è dedicato ai primi due aspetti della questione, con uno scopo che appare ben delineato e unitario, nonostante l'articolata varietà degli interventi: esso mira a proporre « a radically different interpretation of the history of thought from Plato to Proclus [...] by arguing against Proclus's generally accepted view that there was no metaphysical interpretation of the *Parmenides* before Plotinus » (p. 1). Tale visione interpretativa, alternativa a quella procliana, difende, al contrario, l'idea che « at some time before the end of the first century C.E., someone in the Platonic-Neopythagorean tradition also came to the conclusion that Plato was presenting in the *Parmenides* a blueprint for the structure of reality » (p. 18).

La prima sezione del volume (*Plato, from the Old Academy to Middle Platonism*) si apre con un intervento di Kevin Corrigan (*The Place of the Parmenides in Plato's Thought and in the Subsequent Tradition*), che, muovendo dalla constatazione del carattere problematico e « opaque » (p. 23) del dialogo platonico, prova tuttavia a offrire al lettore un *set* di domande. La prima questione concerne la struttura narrativa del *Parmenide*, che, con il suo carattere di dialogo riportato, presenta singolari tangenze con il *Simposio*. Le altre questioni cui il saggio vorrebbe rispondere (il ruolo di Parmenide, il legame fra le due sezioni del dialogo, il significato delle varie proposte presentate dal giovane Socrate circa il modello eidetico e, infine, l'esatta collocazione della *gymnasia* della seconda parte) corrispondono a quelle che, in maggior misura, hanno attratto i lettori antichi e moderni verso l'opera platonica. Corrigan prende l'avvio dal *Commentario* di Proclo al *Parmenide* e dalle quattro ipotesi di lettura che, a parere del filosofo neoplatonico, risultano individuabili: esse appaiono polarizzate o attorno all'idea che il *Parmenide* abbia carattere di 'esercizio logico' o che, al contrario, esso miri alla presentazione di una

ben precisa collocazione metafisica del modello eidetico. Nel ripercorrere gli snodi fondamentali della storiografia antica e moderna e senza tralasciare il ruolo svolto dalla cosiddetta Scuola di Tubinga, lo studioso perviene, infine, all'individuazione di dodici strutture esegetiche e a una proposta critica: « the *Parmenides* has to be read not only as a comprehensive whole in itself, but intertextually against the background of the earlier middle dialogues, particularly the *Phaedo* and the *Republic* [...], and even more [...] the *Symposium* » (p. 35).

Gerald Bechtle (*Speusippus's Neutral Conception of the One and Plato's Parmenides*) legge nel *Parmenide* la possibilità, oltre che di assumere una visione peculiare del percorso teoretico dei dialoghi, anche di intravedere accenni a questioni intra-academiche, con particolare riferimento a Speusippo. Il che non implica, a suo parere, che il dialogo debba necessariamente essere concepito, alla maniera neoplatonica o di certe assunzioni contemporanee, « as implying Plato's own positive theory of first principles in any dogmatic way » (p. 39), ma, piuttosto, a partire dall'idea che certe sue conclusioni, spesso in sé aporetiche, sull'uno e sui molti abbiano potuto esercitare una decisiva influenza sulle teorie dei principi presentate in ambiente accademico. È a partire da tale precisazione che lo studioso sottolinea le somiglianze metodologiche fra Platone e Speusippo, con particolare riferimento al metodo dicotomico utilizzato nella seconda parte del dialogo, e rileva come il *Parmenide* potrebbe costituire una chiave ermeneutica di ausilio per l'interpretazione dei frammenti speusippe, di per sé problematici e 'corrotti' dalle stratificazioni esegetiche della tradizione filosofica antica. L'attenzione di Bechtle si concentra in particolare, a partire da una testimonianza di Damascio (fr. 49a Tarán) e da una tratta dal Commentario anonimo al *Parmenide* (fr. 49b Tarán), sulla questione della visione 'minimalista' che Speusippo avrebbe presentato a proposito dell'Uno. Ciò che accomuna i due testi è l'impressione che la posizione del filosofo accademico venga respinta a partire dalla considerazione che, qualora l'Uno fosse concepito come ἐλάχιστον, ciò obbligherebbe i sostenitori di una simile tesi a rinvenire nel principio una sorta di 'deficienza' o, comunque, di imperfezione. Una lettura analoga della dottrina speusippea è forse presente anche in Plotino, allorché egli rileva che « l'Uno non è indivisibile nel senso del minimo » (VI 9, 6, 6-7), il che potrebbe confermare che questa particolare presentazione dell'Uno si fosse imposta in una certa tradizione e che da questa fosse polemicamente discussa in quanto incapace di descrivere la potenza produttrice del Principio. All'origine di tale nozione 'negativa' dell'Uno ci sarebbe, in ogni caso, lo Stagirita, la cui presentazione avrebbe finito con il diventare « for the later Platonists the standard reference » (p. 46). Tuttavia, come Bechtle precisa, è ragionevole dubitare, più che del materiale presente in Aristotele, del modo in cui esso viene poi effettivamente proposto, ciò che comporta la legittima ipotesi che il tema della 'deficienza' dell'Uno potesse essere assente nella dottrina originaria. Tale ipotesi è supportata dallo studioso attraverso il ricorso all'altro principio speusippeo, il molteplice, in ragione della considerazione che « these principles' function can only be understood in relation to the reality of which they are supposed to be principles » (p. 47). Ora, se si tiene a mente che la suddetta realtà dovrebbe essere coestensiva con l'essere, « then Speusippus's conception seems to be that the entities responsible for originating being cannot themselves be » (p. 47). L'inserimento del problema del non-essere dell'Uno speusippeo all'interno

di una cornice che pare essere quella del modello della dipendenza ontologica presuppone, a mio avviso, l'adozione di una particolare lettura applicata da taluni anche al modello eidetico platonico, vale a dire quella dell'asimmetria che lega le idee ai partecipanti negando che sia possibile riconoscere a quelle i caratteri che questi manifestano sotto forma di attributi e qualità. Sappiamo che la nozione di asimmetria è adottata con chiara consapevolezza nelle *Enneadi*; ma non è escluso, come effettivamente è stato suggerito, che certe sezioni del *Parmenide* siano state ciò a partire da cui un modello siffatto ha tratto origine. Noi, in altri termini, « can leave open the exact status the One and the others have for Plato in the *Parmenides* » (p. 53) e, al tempo stesso, ammettere che l'indagine platonica sull'uno e sul molteplice e, più in particolare, la prima ipotesi abbiano influenzato e ispirato Speusippo nella formulazione di una dottrina che negasse al principio l'essere. Ciò premesso, sembra dunque lecito retrodatare l'evoluzione, in seno alla tradizione platonica, del paradigma dell'asimmetria e rinvenire in Speusippo uno dei primi responsabili dell'uso consapevole di esso per rendere ragione del rapporto fra i principi e i principianti. Ciò che però sembrerebbe specifico del sistema speusippeo sarebbe l'interazione fra la nozione di asimmetria e il metodo attraverso il quale essa viene riconosciuta come agente al livello dei principi, metodo che potremmo definire di 'riduzione progressiva' e sulla base del quale la dipendenza di un livello inferiore da uno superiore viene stabilita attraverso la negazione al secondo di ciò che contrassegna la natura del primo. Se accolta all'interno di questo riduzionismo, la nozione dell'Uno come minimo verrebbe a rappresentare la constatazione che esso è privo di quei caratteri che possiedono i principianti e che sono stati progressivamente soggetti a un processo di negazione che permettesse di ascendere alla definizione della natura del livello superiore in senso assoluto. Anche la notizia secondo la quale Speusippo avrebbe negato ai principi la bontà, sposando così una visione anti-platonica, andrebbe spiegata alla luce di tale proposta. Ne consegue che « non-being in this sense only means pure potentiality » (pp. 48-49), altra sia rispetto all'esegesi aristotelica, sia, anche, rispetto al successivo inquadramento del non-essere del principio in un sistema esplicitamente orientato alla trascendenza dell'Uno. Nel caso di Speusippo, invece, ci troviamo di fronte a un modello, forse di provenienza matematica (cf. p. 51), che, per il fatto di sposare un riduzionismo di matrice quantitativa piuttosto che qualitativa, può negare al principio i caratteri dei principianti senza perciò ricadere nelle 'divaricazioni' metafisiche di matrice neoplatonica. L'orientamento matematico della dottrina speusippea emergerebbe con particolare evidenza nella natura del secondo principio (anch'esso concepibile come frutto di un ripensamento del *Parmenide*, in particolare della terza serie di deduzioni della seconda parte del dialogo), che 'deve' esprimere la molteplicità, generale e non determinata, giacché il non postularla comporterebbe l'impossibilità di costruire un'ipotesi metafisica sull'origine e natura degli enti matematici.

Anche i saggi di Luc Brisson (*The Fragment of Speusippus in Column I of the Anonymous Commentary on the Parmenides*) e di John Dillon (*Speusippus and the Ontological Interpretation of the Parmenides*) si soffermano sui rapporti che legano la dottrina di Speusippo al *Parmenide*. Brisson, come Bechtel, riconosce le convergenze fra l'anonimo Commentario al *Parmenide* e Damascio per ciò che concerne la tesi dell'Uno come minimo. Lo studioso, tuttavia, cerca di inquadrare

la dottrina speusippea a partire da un maggiore allargamento dello spettro esegetico, che chiama in causa Plotino, Porfirio, Giamblico e Proclo. Attraverso un'accurata indagine testuale, è difesa l'idea del « fraudulent character » (p. 65) del frammento del Commentario, nella misura in cui esso non sarebbe attribuibile a Speusippo, ma risalirebbe, piuttosto, a qualche apocrifo, probabilmente di origine neopitagorica, che presentava una lettura matematizzante della prima serie di deduzioni della seconda parte del *Parmenide* e che avrebbe preso a circolare sotto il nome dello scolarca.

L'interesse di Dillon è focalizzato sugli eventuali rapporti fra il derivazionismo speusippeo e la sezione del *Parmenide* relativa alla cosiddetta 'generazione dei numeri'. Come Bechtle, anche Dillon ritiene che le testimonianze aristoteliche rappresentino una lente pregiudizievole nella ricostruzione della metafisica di Speusippo e che per una migliore contestualizzazione di queste meriti di essere preso in considerazione il passo giamblico, da altri guardato con sospetto, contenuto nel quarto capitolo del *De communi mathematica scientia*. Qui troviamo un riferimento abbastanza esplicito a un modello derivativo, applicato alla genesi delle realtà matematiche: esso chiama in causa un processo di divisione che, se davvero risale a Speusippo, proverebbe l'esistenza di tentativi di lettura metafisica del dialogo platonico decisamente anteriori al neopitagorismo e al neoplatonismo. La lettura metafisica della sezione del *Parmenide* dedicata alla generazione dei numeri costituirebbe infine, a parere dello studioso, un singolare tracciato dei legami, diretti o indiretti, tra Speusippo e Plotino, di cui recherebbe testimonianza il sesto trattato della sesta enneade, dedicato, com'è noto, all'indagine sulla radice ontologica della molteplicità numerica. Particolare attenzione è dedicata a tal proposito ai capitoli iniziali e centrali del trattato, nei quali Plotino si interroga, in primo luogo, sulla possibilità di escludere ogni coincidenza fra la molteplicità e il male (tema, questo, che sembrerebbe ricavato da Speusippo, forse, ma non necessariamente, per la mediazione di Aristotele) e, infine, una volta accolta l'idea della natura intelligibile, quindi buona, del molteplice, sulla relazione tra numero e essere, allo scopo di stabilire quale delle due realtà preceda ontologicamente l'altra. Pur non tralasciando di rilevare la diversa cornice ermeneutica all'interno della quale Plotino opera, Dillon nota come il modo in cui questi parrebbe risolvere la questione del rapporto fra numero e essere è, in qualche modo, riconducibile al sistema derivativo speusippeo: Plotino, infatti, « concludes [...] that, after all, Being is prior to Number, [...] but Number must in turn be taken as prior to the multiplicity of "beings" [...], that is, the Forms » (p. 75). Lo studioso rintraccia in questa duplice attribuzione di funzionalità ontologica attestata per i numeri l'accento a una nozione di Essere che, allorché è oscuramente definito nel capitolo decimo di VI 6 *πρωτόπῳσις* degli esseri, lascia pensare a un recupero dell'altrettanto complessa idea speusippea del molteplice (indeterminato) come secondo principio che concorre alla produzione degli esseri. Idea, questa, che lo studioso rafforza con il riferimento ad altri due trattati (II 4 e V 1), dove nozioni come quelle di materia e Diade indefinita sono più espliciti. Il fatto, infine, che Plotino scelga a favore di una priorità ontologica dei numeri rispetto agli esseri rafforzerebbe l'ipotesi di una dipendenza da un ben preciso modello accademico, per quanto, come Dillon sottolinea, « where the two thinkers differ is in that Plotinus, following a long tradition in Platonism subsequent to Speusippus, wishes to find room at this same level of reality for forms as well as

numbers, whereas Speusippus seems to have been prepared to relegate forms as such to the level of the World Soul (with whom he will have identified the Demiurge of the *Timaeus*) (p. 75). Nell'argomentare gli eventuali paralleli tra i due filosofi, lo studioso cita per esteso un passo del nono capitolo di VI 6 (ll. 23-32), che riporterò per discuterlo a mia volta: « il numero totale degli esseri era anteriore agli esseri stessi. E se il numero era prima degli esseri, allora non era gli esseri. Era però nell'Essere, ma non era numero dell'Essere, giacché l'Essere era ancora uno. La potenza del numero, messasi come a fondamento, divise l'Essere e, per così dire, fece in modo che esso partorisce la molteplicità. Allora il numero sarà la sua essenza o il suo atto e numero sarà anche il Vivente in sé e l'Intelletto. Possiamo dire allora che l'Essere è numero unificato, gli esseri numero svolto, l'Intelletto numero che si muove in se stesso, il Vivente numero che circonda ». Sull'antiorità del numero rispetto agli esseri intelligibili mi pare che non ci sia da dubitare; qualche riserva credo resti sulla decisa anteriorità dell'Essere rispetto al numero, ciò che mi sembra si potrebbe escludere dove Plotino parla di *numero unificato*, rispetto al quale è almeno lecito ipotizzare che il filosofo autorizzi a parlare in termini di un'identificazione tesa a sottolineare quello stadio logico nel quale l'Essere non ha ancora assunto la condizione della stabilizzazione ipostatica, ed è in tal senso privo di determinazione numerica. Tale idea mi sembrerebbe essere suggerita dal participio ἡνωμένος che produce, in riferimento al numero, un singolare effetto ossimorico, giacché al numero, che è strutturalmente molteplice, viene apparentemente negata proprio la sua struttura identificativa. Negazione, in realtà, apparente, perché ciò cui credo Plotino voglia alludere è la necessità di una somiglianza/diversità originaria del Derivato rispetto all'Uno. Aspetto, quest'ultimo, che risulta dalla 'novità' del sistema plotiniano rispetto a quello speusippeo, e consistente nell'aver postulato come solo principio dei numeri l'Uno, da cui la stessa Diade indeterminata deriverebbe. Credo, pertanto, che in Plotino la differenza tra le nozioni di Essere (inteso come primo derivato), Diade indefinita e numero unificato sia solo lessicale. È vero che il participio ἡνωμένος implica una semplicità che la duplicità della Diade sembra escludere; ma tale contraddizione è solo apparente, se ricordiamo che Diade, nella visione plotiniana, è il non-Uno, dall'Uno derivato, che, per essere da Lui derivato, è altro da Esso, pur conservando una traccia di somiglianza con Esso. Il fatto che Plotino associ al numero ἔνέργειας va, a propria volta, contestualizzato nel ruolo che ad essa è riconosciuto all'interno dell'attività di determinazione che risulta dalla cosiddetta contemplazione di ciò da cui si proviene. Il numero è 'atto' dell'Essere nel senso che, allorché l'Essere conosce la propria stabilizzazione ipostatica, esso sarà numericamente determinato perché completo. Ma, al tempo stesso, il numero, almeno in quanto unificato, conserva una caratterizzazione 'potenziale' volta a esprimere la dipendenza metafisica dell'Essere da ciò da cui deriva e senza il rivolgimento al quale non potrebbe darsi la determinazione. Qualche ultima osservazione sulla diversa collocazione ontologica delle forme in Plotino rispetto a Speusippo. Che il primo 'salvi' la loro collocazione intelligibile è fuor di dubbio; credo, tuttavia, che ciò non escluda in Plotino l'azione/presenza di numeri e idee anche al livello dell'Anima del Mondo, sia in ragione della tendenza, presente anche in Plotino, a ridimensionare gli aspetti artigianali del Demiurgo per attrarlo nelle funzioni ora dell'Intelletto, ora dell'Anima, sia perché, come forse è accennato nel capitolo

undici di VI 6, dove è descritta una *natura* che crea in successione (cf. VI 6,11, 24 sgg.), è probabile che il filosofo, forse per preservare la bontà del cosmo sensibile, recuperi una certa forma di immanentismo delle forme che parrebbe autorizzata dal *Timeo*. Tali osservazioni non fanno che confermare, se vogliamo, ciò che lo stesso Dillon ammette, allorché sostiene che la proposta plotiniana « is all rather more sophisticated than anything we know of Speusippus's theory » (p. 76).

Il saggio di Thomas A. Szlezák (*The Indefinite Dyad in Sextus Empiricus's Report (Adversus Mathematicos 10.248-283) and Plato's Parmenides*) muove dall'analisi di uno dei passi fra i più problematici all'interno del tentativo di ricostruzione delle cosiddette 'dottrine non scritte': si tratta di un corpo di paragrafi del libro decimo dell'*Adversus Mathematicos* di Sesto Empirico nei quali, dietro l'autorità di una non meglio definita tradizione pitagorica, troviamo forse riferimenti a un modello dei principi di origine accademica. Le ragioni della contaminazione fra le due tradizioni sarebbero da ascrivere, come lo studioso non tralascia di sottolineare, al fatto che la stessa Accademia sottoscrisse una propria filiazione dalla scuola pitagorica, di cui anche i dialoghi recano traccia. La paternità platonica del nucleo originario del testo sarebbe comprovata da una serie di indizi: i termini che identificano i due principi, ovvero quelli di ἕν e di ἀόριστος δυάς, sono da Aristotele fatti risalire alla tradizione platonica, e non a quella pitagorica; il metodo della riduzione è, ancora una volta, attribuito, tanto dallo Stagirita quanto da Alessandro di Afrodisia, a Platone (cf. p. 81). Ma, soprattutto, alcune modalità espressive della sezione introduttiva presenterebbero singolari paralleli con il *Timeo*. La conclusione dello studioso è che « we have good reasons for considering Sextus's report as a "Neopythagorean" version of an older report on Plato's lecture *On the Good* » (p. 82). Ora, poiché l'interpretazione del *Parmenide* che si ricava da Simplicio come risalente a Moderato è ugualmente considerata neopitagorica, Szlezák si domanda se non sia possibile ricavare una convergenza esegetica tra Sesto e Simplicio che abbia come riferimento comune un certo modo di leggere il dialogo platonico. In tale disamina lo studioso assume la Diade indefinita come lente ermeneutica. Nel modello riduzionista che emerge dalla relazione di Sesto si ricava, in primo luogo, che i numeri, forse con l'eccezione del numero uno, risultano il primo effetto dell'interazione dei principi, secondo una distribuzione di funzioni per cui « the one limits, the indefinite dyad duplicates » (p. 84), ciò che pare concordare con la funzione che ai due principi accorda Aristotele. L'aspetto forse più significativo della relazione sestiana sembrerebbe però stranamente consistere nelle lacune della spiegazione offerta, piuttosto che nelle sezioni maggiormente ricche di particolari, perché è da tali lacune che lo studioso ricava la conclusione che forse Sesto implicitamente si riferisse ad una qualche tradizione dossografica già stabilita e accettata. Szlezák ritiene che tale tradizione si possa far risalire al *Parmenide*. Apparentemente estraneo alla questione, giacché in nessun luogo Platone utilizza l'espressione ἀόριστος δυάς, il dialogo rivela la propria potenziale utilità allorché si consideri che Platone « warns the reader not to get hung up on the ὀνόματα » (p. 85). È alla luce della fluidità lessicale del filosofo che lo studioso si sente autorizzato ad operare soltanto al livello delle analogie semantiche e funzionali, con questo rintracciando una serie di sezioni dove il molteplice, con il suo essere presentato come privo per sé di qualità determinate, sembra condividere significativi caratteri con la Diade indefinita. Paralleli e tangenze

che risultano ulteriormente rafforzati quando, trasversalmente, si chiamino in causa anche i *non-caratteri* della $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ del *Timeo*.

Con Zlatko Pleše (*Plato and Parmenides in Agreement: Ammonius's Praise of God as One-Being in Plutarch's The E at Delphi*) veniamo introdotti nell'ambiguo *magma* dell'esegesi medioplatonica di Platone. In particolare, allo studioso preme rilevare come nell'opera plutarchea emergano due distinti paradigmi platonici: da un lato quello specificamente sposato dall'autore, che « usually embraces the Old Academic doctrine of the two supreme principles » (p. 94); dall'altro il modello incarnato da Ammonio che, invece, pare piuttosto focalizzato su una dicotomia, ricavata dal *Timeo* e che finisce con l'attrarre più articolati modelli proposti dal *Parmenide* e dal *Sofista*, fra essere e divenire, in cui, stranamente, alle idee non è riconosciuto alcun ruolo. Sarebbe questa la ragione per cui si sarebbe intravisto nella lode di Ammonio il riferimento a dottrine specificamente alessandrine, forse ben rappresentate da Eudoro. L'allineamento di Ammonio ad Eudoro è, tuttavia, guardato con un certo sospetto dallo studioso, non nel senso di essere del tutto negato, ma nella direzione di un ridimensionamento che riconosce al primo, e non al secondo, il ruolo di rappresentante di quella rinascita del platonismo dogmatico che guarda alla tradizione platonica, se pure in forma contaminata, piuttosto che a quella (neo)pitagorica. Il silenzio sulla dottrina delle idee risponderebbe, allora, a un preciso disegno teoretico: quello di ricondurre la filosofia platonica a una più chiara contrapposizione fra essere e divenire, in grado di accogliere e armonizzare anche tendenze pre-platoniche, espresse in particolare da Parmenide e Eraclito. È evidente che un tale disegno sinfonico renda difficile rintracciare nel discorso di Ammonio chiari e indubbi riferimenti ai dialoghi platonici, per quanto Pleše non escluda che la presentazione del Dio come di una realtà in cui uno ed essere coincidono rechi traccia del *Parmenide*.

Il saggio di J. Noel Hubler (*Moderatus, E. R. Dodds, and the Development of Neoplatonist Emanation*) chiude la prima sezione del volume con un confronto serrato con la nota tesi di Dodds, secondo la quale Moderato, a partire da una lettura 'metafisica' delle ipotesi del *Parmenide*, avrebbe anticipato il sistema derivativo plotiniano. Lo studioso ritiene che la tesi di Dodds non trovi conforto nel testo su cui pure essa fa leva, ovvero un passo di Simplicio (*In phys.* 9:230-231) che, a un più attento esame, « does not support Dodds' claims » (p. 115). Hubler, pertanto, muove da un attento riesame di alcune sezioni del commento di Simplicio alla *Fisica*, soffermandosi in particolare sulla dicotomia esegetica individuata dal filosofo, a parere del quale gli interpreti di Parmenide si potrebbero suddividere in due classi: quelli che si limitano a guardare alla superficie del testo e quelli, invece, « who understand the deeper meanings » (p. 116), tra i quali andrebbero collocati Platone e Aristotele. Simplicio, che sembra fare propria questa ermeneutica della profondità che è, al tempo stesso, una « hermeneutic of harmonization » (p. 119), finirebbe così con il forzare la dottrina di Moderato, retrodatando schemi interpretativi tipicamente neoplatonici in ogni testo che presenti aporie nella sua struttura superficiale. È importante a tal proposito sottolineare con lo studioso che il singolo passo che Simplicio riporta da Moderato è, in realtà, ricavato da Porfirio e che la testimonianza porfiriana e la *reportatio* simpliciana possono, a un attento esame lessicale, essere distinte. Cosa che Dodds non avrebbe fatto. È solo nella parte della

relazione di stesura non porfiriana che il riferimento ai tre Uno risulta evidente; Porfirio, al contrario, si limita a riportare notizia di una dottrina secondo la quale una sorta di unitario *logos* originario, difficilmente identificabile con l'Uno al di là dell'Essere, avrebbe diviso se stesso (cf. pp. 121-123). Lo studioso è del parere che, mentre « the language of Simplicius's testimony is Neoplatonic », quello di Porfirio « retains echoes of Pythagoreanism » (p. 124).

La seconda sezione del volume (*Middle Platonic and Gnostic Texts*) è aperta da John D. Turner (*The Platonizing Sethian Treatises, Marius Victorinus's Philosophical Sources, And Pre-Plotinian Parmenides Commentaries*) con un saggio, di estrema complessità, che ha come oggetto i trattati gnostici maggiormente impregnati di platonismo e, fra questi, in particolare lo *Zostrianos* e l'*Allogenes*, testi che, stando alla testimonianza di Porfirio (cf. *VP* 16), erano letti nel circolo di Plotino. Una ricognizione sulle correnti e sui personaggi maggiormente problematici nei primi secoli dell'era volgare (il Neopitagorismo, Moderato, Numenio) ha come scopo dimostrare che, già prima di Plotino, si era imposta una certa lettura metafisica del *Parmenide*, che rintracciava in esso la presenza di una serie di livelli di realtà. Anteriormente a Plotino, inoltre, il dialogo avrebbe progressivamente 'scalzato' il *Timeo*. Tali premesse servono allo studioso per determinare una cornice di esegesi del testo platonico a partire dalla quale valutare il suo peso specifico all'interno delle opere gnostiche prima ricordate. Anche nei cosiddetti testi 'sethiani' è rinvenibile la presenza della cosmologia del *Timeo*, che « becomes an exegetical template to interpret the Genesis protology » (p. 140). L'aspetto che però qui maggiormente interessa consiste nel fatto che « with the turn to the third century, the Platonizing Sethian treatises abandon all interest in the Genesis protology in favor of a theology of transcendental ascent » (p. 141). Questa 'virata' metafisica avrebbe comportato, come conseguenza, uno spostamento di interesse che dal *Timeo* si sarebbe orientato verso testi come gli *Oracoli Caldaici* (cf. in questo stesso volume *The Chaldaean Oracles and the Metaphysics of the Sethian Platonizing Treatises*, dove Turner sottolinea come la nozione gnostica di trascendenza non possa prescindere dal confronto con gli *Oracoli Caldaici*) e verso dialoghi come il *Simposio* e il *Parmenide*, dialogo, quest'ultimo, in cui sarebbe stato rintracciato, già prima di Plotino, il rinforzo esegetico atto a descrivere l'idea di un « supreme and pre-existent Unknowable One who [...] is clearly beyond being » (p. 141). Una lunga sezione del saggio è dedicata da Turner ai paralleli fra i trattati gnostici prima citati e l'*Adversus Arium* di Mario Vittorino: tali analogie rinvierebbero, a parere dello studioso, all'anonimo Commentario al *Parmenide*, che, dunque, « need not necessarily be ascribed to Porphyry, but may be dated earlier, before Plotinus » (p. 155). Al tempo stesso, se le accennate analogie indurrebbero a pensare che medesima fosse la fonte di riferimento, il modo diverso in cui le stesse tematiche sono sviluppate da Vittorino rispetto al gruppo di opere gnostiche induce lo studioso a formulare l'ipotesi o che esistessero due Commentari anonimi o che sia andata persa la sezione del Commentario che avrebbe costituito la fonte comune.

Volker Henning Drecoll (*The Greek Text behind the Parallel Sections in Zostrianos and Marius Victorinus*) è ugualmente interessato alla questione del rinvenimento di una fonte comune tra Mario Vittorino e i testi gnostici, e in particolare, fra quelli di ispirazione 'platonica', lo *Zostrianos*. Dopo una ricognizione storiografica

sulle principali ipotesi di identificazione della fonte, lo studioso si addentra in una questione di metodo, che prende l'avvio dalla constatazione che, essendo il testo gnostico ricostruito in molti punti proprio a partire dall'ipotesi di paralleli con l'*Adversus Arium* di Vittorino, appare tautologico che le stesse sezioni siano poi utilizzate per confortare l'ipotesi di una fonte comune. Ne consegue che « only where the text of *Zostrianos* is intact and parallel with Victorinus can we conclude that similar words could be found in the common source » (p. 197). È a partire da una simile premessa che il saggio si diffonde nell'analisi dei soli passi rispondenti a tale criterio, i quali, se permettono di formulare ipotesi abbastanza degne di fede, ridimensionano, tuttavia, la portata speculativa della ricostruzione delle dottrine comuni, almeno in quanto si pretenda che esse siano specificamente identificabili con l'esegesi di un singolo trattato platonico: lo studioso, in altri termini, si domanda « whether the reception of Plato's *Parmenides* has to be assumed for the common source in a more explicit sense than the reception of [...] the *Sophist* or the *Phaedrus* » (p. 208). Il che, naturalmente, non aiuta a dirimere la questione della cronologia dell'anonimo Commentario al *Parmenide*.

Il Commentario anonimo al *Parmenide* è oggetto anche di un secondo saggio di Bechtel (*The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides and Aristotle's Categories: Some Preliminary Remarks*), che accoglie, senza entrare però nel merito del loro contesto, alcuni suggerimenti, contenuti nella seconda sezione della nota monografia di P. Hadot dedicata a Porfirio e a Vittorino, riguardanti la possibilità di istituire una relazione tra i frammenti del Commentario e la tradizione esegetica sviluppata attorno alle *Categorie* di Aristotele. Obiettivo dello studioso è dimostrare che « the combination [...] of the two exegetical traditions [...] is well established by the end of the second century C.E. » (p. 247). Tale assunzione si rileva metodologicamente utile allorché si provi a retrodatare l'attitudine a leggere in chiave metafisica il *Parmenide*: se, infatti, quest'ultima possibilità è solo problematicamente confortata dai testi, la lettura metafisica delle *Categorie* prima di Plotino trova maggiori sostegni e testimonianze. Dunque, se si potesse provare la convergenza ermeneutica del dialogo platonico e dell'opera aristotelica prima di Plotino, quest'ultima, combinata con l'attitudine pre-plotiniana a interpretare in chiave metafisica le categorie, proverebbe l'esistenza, prima di Plotino, anche di una esegesi metafisica del *Parmenide*. L'ipotesi di una convergenza fra *Categorie* e *Parmenide* è sostenuta da Bechtel in un duplice modo: in primo luogo egli mostra, con puntuali riferimenti testuali, come nel dialogo esistano luoghi che, più o meno esplicitamente, paiono 'anticipare' la trattazione aristotelica sulle categorie; infine egli rileva, con riferimenti tratti da Clemente di Alessandria, Alcino, Attico, l'esistenza « of a joint *Parmenides/Categories* tradition » (p. 248), che sarebbe giunta a un punto di relativa maturazione già prima della discussione plotiniana contenuta nei trattati 42-44 (per ulteriori questioni di cronologia e per un più chiaro tentativo di datazione, mirante invece a sottolineare la matrice post-plotiniana, o comunque di ambiente plotiniano, del Commentario, cf. nel volume i due saggi di Luc Brisson, *A Criticism of the Chaldaean Oracles and of the Gnostics in Columns IX and X of the Anonymous Commentary on the Parmenides; A Criticism of Numenius in the Last Columns (XI-XIV) of the Anonymous Commentary on the Parmenides*).

Alain Lernoùd (*Negative Theology and Radical Conceptual Purification in the*

Anonymous Commentary on Plato's Parmenides) sceglie un taglio, per così dire, più speculativo, meno interessato alle questioni di cronologia del Commentario anonimo e maggiormente focalizzato sul modello teologico che esso propone e che pare teso a sottolineare un paradigma, diversamente declinato anche da Plotino, che è quello della dipendenza di ogni principiato dal principio. Dipendenza che, tuttavia, per il fatto di non avere caratteri di reversibilità, rende problematica e insufficiente ogni pretesa di nozione positiva sull'Uno. Di qui la radicalizzazione, nella prospettiva di una 'teologia negativa', della prima ipotesi del *Parmenide*; di qui, soprattutto, la possibilità di accostare l'anonimo esegeta a Damascio piuttosto che a Proclo (cf. p. 274).

Chiudo questa breve rassegna, che certamente non ha preteso di avere i caratteri dell'esaustività, con il saggio di Johanna Brankaer (*Is There a Gnostic "Henological" Speculation?*). Esso, nel proseguire lungo la linea della possibilità di una retrodatazione di alcuni aspetti della speculazione che viene ritenuta specificamente plotiniana, conferma il piano generale dell'opera, che mi pare essere consistito nel tentativo di mostrare di quali caratteri di fluidità e complessità goda la tradizione platonica pre-plotiniana e di quale utilità si riveli, per la stessa messa a fuoco della speculazione delle *Enneadi*, una migliore conoscenza dei suoi presupposti ermeneutici. Ciò che alla studiosa preme sottolineare sono i domini semantici di divergenza in relazione al problema dell'Uno, piuttosto che quelli di convergenza. Ella è propensa a credere che un contrassegno della speculazione gnostica consista nella formulazione di un'ipotesi in grado di conciliare, in maniera in parte analoga a *Parm.* 131 b, la separazione e l'immanenza del principio, con una tendenza a far convergere caratteri, che in Plotino resterebbero polarizzati fra due ipostasi, che non permetterebbero di rinvenire postulati henologici rigorosamente distinti da quelli ontologici. Con questo la studiosa non intende ridimensionare il peso speculativo del tema della trascendenza nei testi gnostici, ma, piuttosto, ritiene che, diversamente da quanto accade in pensatori come Plotino, trascendenza e riflessione sullo statuto metafisico dell'unità restino oggetti di analisi in parte separati, giacché l'uno costituirebbe solo il punto di partenza per un'indagine sulla relazione fra unità e molteplicità che, « often connected to (real) being, just as in the *Parmenides* » (p. 194), mirerebbe a sottolineare la capacità dell'uno di costituire una struttura che non si riduce alla somma delle parti. Aspetto, quest'ultimo, presente anche in Plotino, ma che in lui assume i caratteri di una conseguenza del più generale tema dell'assoluta trascendenza dell'unità rispetto all'essere. Anche gli eventuali parallelismi con il dialogo platonico andrebbero però ridimensionati, in ragione dell'orientamento prevalentemente soteriologico della riflessione gnostica.

Claudia Maggi

Baltussen, Han, *Philosophy and exegesis in Simplicius. The methodology of a commentator*. Duckworth, Londres, 2008, 292 p.

Simplicio (ca. 490-ca. 560 d. C.) pertenece al grupo de filósofos neoplatónicos que vivieron el cierre de la Academia de Atenas en el 529 d. C. Nacido en Cilicia, Siria, su vida transcurrió entre Alejandría y Atenas. En Alejandría fue alumno del discípulo de Proclo Amonio de Hermia y de Damascio en Atenas. Es conocido por sus comentarios de la obra de Aristóteles y del *Manual* de Epicteto. Su figura es importante no sólo como comentarista, sino también como transmisora de muchos y extensos fragmentos de obras hoy perdidas. Simplicio representa la finalización de una larga tradición de comentarios que se extendió durante más de un milenio. B. lo considera la cima de esa tradición de comentario y el fin de la teología racional pagana tal como se encarnaba en el pensamiento neoplatónico (2, 8 *et passim*). B. trata de defender no sólo la importancia de Simplicio como transmisor y comentarador de textos, sino también su originalidad como pensador, en especial estudia su método que muestra una impresionante erudición y una gran originalidad como comentarador, aspecto que subraya el autor de la obra aquí comentada. Simplicio trata de armonizar a todos los filósofos griegos para integrarlos en una larga tradición y oponerlos al cristianismo, desautorizando la crítica cristiana que ponía el acento en su disenso. Los comentarios son escritos en un horizonte de debate religioso que muestra la especificidad del pensamiento del filósofo neoplatónico y del neoplatonismo en general, dado que – a diferencia de su oponente, el cristianismo – la búsqueda de las coincidencias en la tradición filosófica no implica el abandono de una posición crítica respecto de las posiciones de sus antecesores. En la tradición neoplatónica, Simplicio intenta armonizar especialmente a Platón y Aristóteles. El platonismo es considerado la culminación de la filosofía griega y Aristóteles y sus secuaces son sólo una parte de la tradición platónica. Aristóteles era leído como una introducción al pensamiento de Platón.

Poco se conoce de la biografía de Simplicio, pero un hecho trascendental – el cierre de la Academia de Atenas- tiene que haber marcado su vida, pues pertenece al grupo de filósofos que tuvo que abandonar la ciudad y refugiarse en el corte del imperio sasánida, de donde pudieron regresar al imperio bizantino por un acuerdo de Khosrau I con Justiniano I en el 533. No se sabe dónde Simplicio escribió sus comentarios, aunque la gran cantidad de obras que parece haber tenido a su disposición excluyen toda ciudad menor y ponen Atenas, Bizancio o Alejandría como posibles lugares de investigación. Bizancio queda descartada por la presión que habría sufrido allí por parte de los cristianos. Contrariamente a lo que suponen algunos autores, B. cree que los comentarios no fueron escritos para ser utilizados en clase de manera real, sino que Simplicio los escribió entre 533 y 540 – al retorno del exilio- para una audiencia potencial, más que real, dado que las actividades didácticas estaban prohibidas para los paganos. Hay otra hipótesis más plausible. Tal como iba a ocurrir un milenio más tarde, Simplicio podría estar preocupado por preservar la tradición filosófica y religiosa del paganismo a través de sus obras. Esto explicaría, en parte, las largas y ajustadas citas de sus predecesores que acompañan sus textos. Da, además, una razón de por qué Simplicio se separa de la tradición en la forma de citar y se preocupa por diferenciar con claridad las citas de otros autores de sus propias palabras.

El libro de B. consta de una introducción, seis capítulos, un epílogo y tres apéndices. En la introducción (1-19), una breve caracterización del neoplatonismo (10 ss.) precede una presentación realmente demasiado sumaria de la vida y obras de Simplicio (12 ss.). Una descripción del método y el plan de la obra cierran la introducción (14-19). B. presenta su libro como una síntesis de las investigaciones recientes y considera que su aportación es el tratamiento de Simplicio no como un mero transmisor de la filosofía anterior, sino como un verdadero pensador original, centrándose en la cuestión de cómo y de qué manera llevó a cabo sus comentarios. Contrariamente a lo que cabría esperar para alcanzar una meta semejante, B. no considera una prioridad establecer el contexto y los hechos básicos de la biografía del filósofo (16), sino que se centra en su relación con los textos que comenta y los que trata en sus comentarios. En esa aproximación encuentra B. la originalidad del filósofo.

La primera parte del trabajo, que incluye los capítulos 1 a 3 se concentra en el uso que hace Simplicio de las fuentes de filosofía clásica desde los presocráticos hasta los primeros peripatéticos, pasando por Platón y Aristóteles. En primer lugar, aborda el problema de las fuentes a las que tenía acceso el filósofo y la forma en que los utilizaba en sus comentarios, que según B. se distinguen del resto de la tradición neoplatónica (21-53). No sólo crea Simplicio una nueva forma de narrar, sino que muestra una cierta independencia de juicio acerca del texto (32, 52 *et passim*). En el análisis del uso que hace el comentarista de las fuentes presocráticas, B. estudia en especial tres casos: Parménides, Empédocles y Anaxágoras (54-87). La importancia de Teofrasto para el estudio de los textos aristotélicos queda en evidencia en el capítulo dedicado al liceo antiguo (88-106). Simplicio utilizó también profusamente las obras de Eudemo de Rodas en su comentario a la Física de Aristóteles.

La segunda parte del libro (107-195) está dedicada a la utilización de los diferentes comentaristas tardíos de Aristóteles y Platón. Según B., Alejandro de Afrodisia es el sustento principal y la guía de los comentarios de Simplicio (107-136). Al analizar la tradición platónica, B. subraya la importancia de Plotino, Amonio, Siriano y Damascio como representantes de una tradición de comentaristas a la que se suma Simplicio. Para B., la figura de Proclo ocupa un lugar secundario en la obra del filósofo (136-171). Esta parte cierra con un análisis de la defensa del paganismo que lleva a cabo Simplicio, que B. localiza en una tradición retórica relacionada con la polémica filosófica (172-195). El trabajo cierra con un epílogo (196-209) que resume los resultados obtenidos. Tres apéndices sobre la supuesta biblioteca de Simplicio, sobre las referencias a Alejandro en la *Física* y las apariciones de la palabra *symphonia* en los comentarios a la *Física*, el *Sobre el Cielo* y las *Categorías*, además de una bibliografía, un índice de pasajes, de nombres y de temas culminan el volumen. La bibliografía no contiene todas las obras a las que se hace referencia en el texto, lo cual muestra una cierta despreocupación (cf. p. ej. Tardieu 1989: 230, n. 96., Opsomer 2000:229, n. 81 y varias más).

El valor principal de este trabajo es presentar una síntesis de las diferentes investigaciones sobre el tema que puede servir como introducción para aquellos que quieran investigar el pensamiento del último filósofo pagano. No obstante, hay muchas generalidades que podrían haberse obviado ya que son conocidas para

una persona medianamente culta. Asimismo, las abundantes repeticiones alargan innecesariamente un argumento que habría ganado mucho si se hubiera presentado de forma más concisa.

Francisco L. Lisi

Platon aujourd'hui / Plato today

Hadrien France-Lanord, *Heidegger, Aristote et Platon : Dialogue à trois voix*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2011, 116 p.

What the reader will find in this useful little book is a very faithful, nuanced, and well-documented account of Heidegger's readings of Plato and Aristotle, not in their entirety (something that would of course far surpass the scope of the book), but focused, in the first case, on the phenomenon of everydayness and, in the second case, on the nature of dialogue. As such the book can be commended and recommended. One will find the book lacking, however, if one takes the subtitle as promising a genuine 'dialogue à trois voix'. There is only one voice here: that of Heidegger as echoed by his faithful interpreter. Aristotle and Plato, in other words, are allowed to speak only through Heidegger. Not only are Heidegger's readings of the Platonic and Aristotelian texts never questioned, not only are these texts never allowed to respond to and even contradict Heidegger's reading, but France-Lanord's hermeneutical assumptions appear to rule out the very possibility of such a dialogue. On the very few occasions that France-Lanord mentions critiques that have been made of Heidegger, he dismisses them with contempt as products only of the most obtuse misunderstanding. One is indeed by the end left wanting to ask the author: is it in your view possible to disagree with Heidegger, to critique what he says, without ceasing to think?

France-Lanord appears to make the faulty assumption often made by other Heideggerians: since Heidegger is not a mere historian of philosophy claiming to offer an 'accurate' and philologically defensible reading of the Ancients (against Goldschmidt's critique that Heidegger does not interpret Plato in a Platonic manner, France-Lanord responds, "Ce qui échappe d'emblée à V. Goldschmidt, c'est que Heidegger n'est pas un historien de la philosophie" [p. 86, n. 2]), and since he is not 'critiquing', much less dismissing the Ancients (see p. 58 on the positive nature of 'de-struction'), his reading of the Ancients cannot be criticized without the very point of this reading being misunderstood. The point is a creative reappropriation of the Ancients that explicitly seeks to go beyond them. France-Lanord writes that to find in Heidegger some kind of reproach against Plato, "c'est ignorer d'une part que jamais Heidegger n'a adressé le moindre reproche à aucun philosophe, avec qui il s'explique bien plutôt sur le mode de fond en comble *historial* du 'dialogue pensant' [*denkendes Gespräch*] . . ." (79). But what France-Lanord and others like him seem to miss is that even such a reappropriation can *fail*, and not only in minor or trivial ways. In other words, the attempted dialogue with Plato and Aristotle can fail because it is not radical enough, and, yes, not faithful enough, to let them speak in a genuinely foreign voice, in a voice that challenges the interpreter. The

appropriation, in other words, can fail when it becomes totalizing and violent domination. Heidegger, unlike so many of his interpreters, was perfectly aware of this possibility. In 'A Dialogue on Language', the Japanese interlocutor comments: "To us, at a distance, it had always seemed amazing that people never tired of imputing to you a negative attitude toward the history of previous thinking, while in fact you strive only for an original appropriation." This is the point of which France-Lanord and other Heideggerians never tire of reminding us. What seems to go unheeded is Heidegger's (the Inquirer's) reply: "Whose success can and should be disputed."⁸ It is therefore by no means a misunderstanding of Heidegger to dispute his reading of the Ancients. The problem is not that the success of Heidegger's appropriation of Plato and Aristotle is not disputed in the work under review; France-Lanord is of course entitled to the view that this appropriation is successful. The problem is that we find nowhere so much as the acknowledgement that this appropriation *can* in principle be disputed. But where there is no possibility of such a 'dispute', where all critique and disagreement are *a priori* dismissed as mere misunderstanding, there can be no genuine dialogue, either for two or three voices.

In what follows I will only indicate some of the ways in which France-Lanord ignores or quickly dismisses challenges to Heidegger's reading that merited to be taken seriously. In so doing I cannot claim to give a detailed exposition of the content of the book. Instead, the focus will be on the question of what it means to read Heidegger reading the Ancients and on the kind of dialogue that is possible here.

In the chapter on Aristotle, France-Lanord expresses surprise that certain commentators have failed to see that being-together is one of the central axes of *Being and Time* (63). But who has failed to see this? What some have questioned is the lack not of an analysis of being-together, but of an analysis of being-together as an authentic mode of being in a political community rather than as the domination of an anonymous They-Self. France-Lanord's discussion of 'everydayness' is indeed strangely silent about the phenomenon of 'das Man' so central to Heidegger's phenomenological description of everydayness. On p. 64 he dismisses the 'contresens' of those "auxquelles il a échappé que Heidegger n'a pas du tout effacé la dimension communautaire de la $\pi\omicron\upsilon\alpha\lambda\epsilon\iota\varsigma$ aristotélicienne au profit d'un *Dasein* prétendument enfermé dans un solipsisme." But again the objection is not that Heidegger's *Dasein* is solipsistic, but rather that Heidegger's account of authentic praxis abstracts from the concrete being-together in a concrete and specific context that is so central to Aristotle's own account.⁹ France-Lanord indeed proceeds to tell us on p. 67 that Heidegger "affirme également en toutes lettres" that "*même l'existence propre du Dasein se tient dans la préoccupation quotidienne.*" Where does Heidegger say

8. In *On the Way to Language*, trans. Peter D. Hertz (Harper, 1971), p. 20.

9. See my "Without Good and Evil: Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics," in *Heidegger and the Greeks: Interpretative Essays*, Drew Hyland and John Panteleimon Manoussakis (eds.), Indiana University Press, 2006, 127-156. It should be noted here that none of the recent and by now rather voluminous literature on Heidegger's reading of Aristotle or Plato is cited by France-Lanord. The reason is presumably to be found in the disdain France-Lanord expresses on p. 87 for "cet appareillage scientifique" of extensive notes and bibliography that he finds in the Flammarion edition of Plato's *Banquet* and that he claims to do more to obstruct the text than Heidegger could ever be accused of doing.

this? France-Lanord cites p. 352 of *Sein und Zeit*. There we in fact read: “Auch die eigentliche Existenz des Daseins hält sich in solchem Besorgen . . .” But then the sentence continues: “selbst dann, wenn es für sie ‘gleichgültig’ bleibt.” Now one can argue about the meaning of ‘indifferent’ here and why the word is in quotation marks. But is not this continuation of the sentence important and does it not at least raise the questions about authentic Dasein’s relation to the world of everyday care that France-Lanord wants to dismiss? Another slight of hand occurs on pp. 98-99. There France-Lanord thinks the following suffices to show that “la quotidienneté . . . ne désigne nullement une ‘déchéance facticielle’ ainsi que d’aucuns commentateurs mal avertis ont cru pouvoir à contresens l’expliquer” (99): in a passage from the *Sophist* Heidegger claims that Aristotle “allows for the λογος that is not theoretical, i.e., for speech not in service to διαλέγεσθαι, to receive a certain justification within the context of everyday Dasein.” (GA19, 338-9). But again France-Lanord in his quotation leaves out the important sentence that immediately follows: “For this everyday speaking (here we have Aristotle’s genuine discovery) has a certain justification even though it does not aim at ἀλήθεια, since it belongs to the sense of everyday Dasein to move within the realm of appearances.” Is not this movement in appearances, this divorce from the truth, which characterizes everyday existence according to Heidegger, a ‘déchéance facticielle’? Furthermore, if it is true, as France-Lanord insists in conclusion, that the relation between one human being and another ceases to be a problem for Heidegger because it is co-original with our very being-there, can we not still raise questions about how Heidegger characterizes this relation? In short, in pretending that Heidegger’s critics simply do not understand basic points of *Being and Time* such as the co-originality of being-with-others and being-there or everydayness as a positive and fundamental mode of being-there, France-Lanord undercuts from the outset the possibility of any Auseinandersetzung with Heidegger and therefore of any genuine dialogue between Heidegger and Aristotle.

In the chapter devoted to Heidegger’s reading of Plato, the central question to be examined is “ce que signifie pour Platon διαλέγεσθαι et *Gespräch* chez Heidegger” (89). France-Lanord makes it clear from the outset that the latter is to be understood as surpassing the former (‘outrepassé’) “pour le traduire en langue hespérique, dans cette langue à découvrir qui est celle de la modernité-occidentale” (89). There are a number of things to be applauded in France-Lanord’s treatment of Plato: for example, he rightly insists that Platonic dialectic, if a ‘way’, is not a ‘method’ (90) and that the *eidos* is not an *aitia* in the modern sense of ‘cause’ since it lacks ‘effectivité’. But p. 93 is very revealing of the limitations of France-Lanord’s reading. First, he treats Heidegger’s questionable thesis in the 1940 essay *Plato’s Doctrine of Truth* that in Plato *alêtheia* comes under the yoke of the *idea* as a simple observation, thereby placing it beyond question. Then he refers to the rather different thesis in the Parmenides course of 1942-43 (GA54) according to which the fundamental transformation in the essence of *alêtheia* took place with the Roman conception of truth as *rectitudo*. Then he goes back to the *Sophist* course of 1924/25 for the view that διαλέγεσθαι has its site in “ἡ ἀλήθεια en tant qu’ouvert sans retrait” because its essence is to *make appear*.” In thus jumping so quickly between a course in which there is no suggestion of a transformation of

the essence of truth in Plato, a much later essay in which such a transformation constitutes the central thesis, and a course in which this thesis receives at least an important modification if not correction, France-Lanord shows the contempt for chronology that he elsewhere explicitly expresses (59). Does such a contempt assume that Heidegger never changed his view on something like Plato's dialectic or Plato's conception of truth? Is it France-Lanord's assumption that Heidegger cannot change his view because he has no views, that is, because everything he says is a manifestation of truth itself and therefore in principle cannot *err*? Even if Heidegger was himself loath ever to confess a change of view, does he not write to Elfride in the letter cited on p. 74 that "Concernant la transformation du λόγος chez Platon, je suis désormais parvenu à une découverte décisive . . ." Even if we agree with Heidegger that the essence of truth is not any form of correctness, but rather dis-closure or un-concealment—and should not this be open to debate?—can it not show itself differently to him at different times and—most importantly—can he not misperceive it? Is it not at least possible that with this thesis of a transformation of the essence of truth in Plato Heidegger was led astray, lost his way, both as an interpreter of Plato and as a thinker of the essence of truth?¹⁰ One must wonder why France-Lanord finds it necessary to treat Heidegger not as a thinker with a history, but rather as an oracle that always speaks true and always says the same thing, any errors and apparent changes being attributable solely to his interpreters.

This tendency to treat Heidegger's reading of Plato as simply self-evident is in evidence throughout the chapter. On p. 97 the highly questionable thesis (and one hardly defensible on the basis of the texts) that Plato eventually abandons the Idea of the Good because it is not a pure ontological determination is treated as an evidence that Heidegger need only 'underline'. That dialectic is a 'philosophical embarrassment' because confined to "la saisie théoretico-catégoriale" is also treated as simply evident (98). France-Lanord acknowledges that the logos Plato puts to work in the writing of the dialogues cannot at all be characterized as a theoretical conception of logos, but he dogmatically affirms that there is here simply an 'irreducible difference' "entre la théorisation platonicienne et la pratique de la parole au fil de laquelle se fait cette théorisation" (p. 101, n. 1). Why not instead conclude that Plato's practice shows that his conception of logos cannot be what Heidegger takes it to be? The dialectic that is actually practiced in the dialogues can hardly be characterized as a purely 'theoretical' and 'objectifying' grasp of the things it deals with and a principle of charity in interpretation would at the very least require that we interpret the brief, schematic, and ambiguous accounts of dialectic in the dialogues in light of this practice. If Heidegger's interpretation produces an inconsistent Plato, why not see this as counting against Heidegger's interpretation? Such questions never seem to cross France-Lanord's mind.¹¹

10. For an account of the evolution of Heidegger's interpretation of truth in Plato, as well as a critique of this interpretation, see my *A Question of Dialogue: Plato and Heidegger* (Penn State University Press, 2009).

11. For a critique of Heidegger's account of Platonic dialectic, see my "History of an Embarrassment: Heidegger's Critique of Platonic Dialectic," *Journal of the History of Philosophy* 40 (2002): 361-389.

When it comes to characterizing the difference between Platonic διαλέγεσθαι and Heideggerian Gespräch, France-Lanord claims that in the latter “le mouvement est tout autre, car il ne s’agit plus d’une parole qui parle de quelque chose au sens du λόγος τινός. . . . Le Gespräch, l’entretien de la parole, ne parle plus en énoncé, car l’énoncé—*die Aussage*—est une parole qui ne parle pas encore en tant que parole au sens où la parole y est hors d’elle-même, hors de son élément propre—l’énoncé, *die Aussage*, si je peux me permettre ce jeu de mots, laisse en effet *die Sage aus* . . .” (106-7). Note that the opposition could not be more pronounced: if Platonic διαλέγεσθαι moves within statements and the statement does not *say* anything, is opposed to any genuine saying, whereas Heideggerian Gespräch is a saying that does not state anything, that does not claim anything, then Platonic dialogue cannot be a genuine Gespräch in Heidegger’s sense. In the Heideggerian conversation, it is not really we who speak; it is rather being itself that speaks: “Estre vient à être comme ce dialogue qui entre-tient les mortels dans la parole. Le Gespräch est la parole *de* l’estre . . .” (107). What is never asked here is why such a Heideggerian ‘dialogue’ ‘surpasses’ rather than falls short of the Platonic dialogue. For one thing, the element of Platonic dialectic is not the statement or proposition, but the question: and as Gadamer would observe in *Truth and Method*, the logic of question and answer that characterizes Platonic dialectic is quite different from the logic of the proposition.¹² The question here is why a dialogue in which the truth comes to partial expression through interlocutors speaking with and against each other should need to be surpassed by a ‘dialogue’ in which the interlocutors must agree in both serving only as the bearers of the monologue of being. The question of what constitutes a genuine dialogue and what role such dialogue plays in the search for truth is an important and difficult one and the confrontation between Heidegger and Plato could make an important contribution to this question.¹³ But in simply and uncritically adopting the Heideggerian perspective, France-Lanord prevents such a confrontation from taking place.

It is also worth noting that while Platonic dialogue is always firmly rooted in everyday discourse, the Heideggerian dialogue, especially in this *French* version with its talk of ‘être’ and ‘âître’, is as far removed from everyday discourse as one can imagine. Whether this is a problem or a virtue is never allowed to become even a question since France-Lanord, as we have seen, insists that Heidegger too remains firmly rooted in everyday discourse. France-Lanord indeed goes so far as to attribute to Heidegger an “*éthique du dialogue*” (111). ‘Ethics’ is of course here meant in the Heideggerian sense of an ‘inhabiting’. France-Lanord even finds in a passage of *Being and Time* in which Heidegger explains that the preposition ‘in’ comes from the word ‘innan’ signifying ‘wohnen’ one of several “passages secrètement ‘éthiques’ *d’Être et temps* . . .” (113). Again there is no indication that such a conception of ethics is in the slightest degree questionable or debatable. It clearly is not the ‘ethics of dialogue’ one finds in Plato. Is it superior only because it comes later? Is it not at least possible that a ‘dialogue’ characterized as the ‘tautological’ and ‘monological’

12. See *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke* 1 (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1990), 375.

13. For the attempt at such a confrontation, see chapter six of my *A Question of Dialogue: Plato and Heidegger*.

word of being and an 'ethics' characterized as an 'inhabiting' miss something important to be found in Plato's own 'ethics of dialogue'?

On p. 108 we are told that one of the major characteristics of Heidegger's thought is "de n'avoir péché contre Platon en n'ayant jamais cessé de revenir à ce qui chez lui est digne de question" (108). But again, whether or not one wishes to characterize this as a sin, could not Heidegger have failed here? And is it not absurd to claim that "Heidegger est le penseur qui a pris le plus au sérieux le διαλέγεσθαι platonicien" when he characterizes it from the beginning to the end of his career as a "philosophical embarrassment" and also must sometimes confess his own embarrassment in trying to come to terms with it? Georg Picht has reported how, after asking Heidegger some probing questions regarding his Plato interpretation—precisely what France-Lanord refuses to do—Heidegger confessed: "One thing I must confess to you: the structure of Plato's thought is completely obscure to me" (Eines muß ich Ihnen zugeben: die Struktur des platonischen Denkens ist mir vollkommen dunkel¹⁴). If Heidegger doubtless gave the nature of Plato's dialectic serious thought, could he not have failed to grasp its structure? What one sees in Heidegger's account of Plato's dialectic as it evolves throughout his career—and it *does* evolve—is a constant struggle that oscillates between dismissal of this dialectic as an 'embarrassment' incompatible with the genuinely phenomenological character of the thinking of being and the recognition in it of something more with the potential to think being in its unconcealment. But of all of this there is not the slightest indication in the present book. As far as France-Lanord is concerned, no one took more seriously Plato's dialectic than did Heidegger and, presumably, no one understood it better.

Again and again in this book the questions that would be able bring about a genuine dialogue between Heidegger, Plato and Aristotle are never even acknowledged as such. What one instead finds is an explication of the Heideggerian Plato and the Heideggerian Aristotle that, while doubtless valuable in itself given the influence of this particular reading of the Ancients, falls far short of the dialogue between three voices promised in the title. This should not surprise us, however, since in this respect as well France-Lanord is faithfully following Heidegger's conception of dialogue: a dialogue in which there cannot be three voices asserting different things, arguing and disagreeing with each other, but only the one word of 'beyng'.

Francisco Gonzalez

14. *Erinnerung an Martin Heidegger*, ed. Günther Neske (Günther Neske Pfullingen, 1977), 203.