

BULLETIN PLATONICIEN X

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>.

La Question Socratique

Gabriel DANZIG, *Apologizing for Socrates. How Plato and Xenophon Created Our Socrates*, Lexington Books, Lanham (Maryland), 2010, 280 p.

« Notre » Socrate est le leur, à n'en pas douter : celui de Platon et celui de Xénophon, et davantage celui du premier que celui du second. Car ils ne l'ont pas créé ensemble, mais parfois l'un contre l'autre. Toute la question, ou plutôt une question, est de discerner, entre ces pères créateurs de deux figures socratiques parfois divergentes, une troisième personne, celle du Socrate historique, qui risque néanmoins de n'être à son tour qu'une figure ou qu'un personnage. Les limites de cette question socratique ont été abondamment circonscrites par L.-A. Dorion (introduction aux *Mémoires*, livre I, Les Belles Lettres, C.U.F., 2000 ; *Socrate*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ?, 2004 ; cf. compte-rendu critique par J. Szaif, *Études platoniciennes*, III, 2006, p. 339-349). L'ouvrage de G. Danzig, composé de 6 chapitres dont 4 sont des articles précédemment publiés et remaniés pour cette édition, n'a pas pour but déclaré de se lancer à nouveau dans une improbable reconstitution d'un Socrate qui serait plus réel que toutes les figures philosophiques ou littéraires qui nous en ont été livrées. Il consiste à prendre sur les textes de Platon et de Xénophon une perspective particulière, d'une part en les rapportant au contexte historique et tout particulièrement à une controverse qui aurait eu lieu après la mort de Socrate à propos notamment de son comportement durant le procès, d'autre part en les lisant suivant une ligne de lecture qui fait de la visée apologétique le but principal quoique non unique de

leur rédaction (programme annoncé dans la première partie du titre de l'ouvrage de G. Danzig), rédaction réalisée en réponse non pas simplement à l'accusation explicite du procès, mais à la controverse qui a suivi celui-ci. Le but de cette prise de perspective est non pas tant de reconstituer le Socrate historique que de révéler la manière dont Platon et Xénophon ont forgé son image (programme annoncé dans la seconde partie du titre de G. Danzig). Le résultat que nous livre G. Danzig est sans conteste stimulant, rehaussant les contours notamment du Socrate de Xénophon. Il n'empêche qu'il est grevé d'un certain manque de rigueur méthodologique. Car de fait, savoir comment Platon et Xénophon ont créé « notre » Socrate implique inévitablement de se servir d'un point de comparaison pour apprécier la nature et l'ampleur de leurs modifications par rapport à leur modèle réel, précisément le Socrate historique, lequel ne nous est néanmoins pas connu autrement que par les textes de Platon et de Xénophon ainsi que d'Aristophane, tous les autres étant de seconde main. Ainsi, involontairement mais néanmoins inévitablement, le projet même de décrire la manière dont Platon et Xénophon ont créé leur Socrate entraîne avec lui toutes les difficultés de la question socratique. Plus encore, il y ajoute une difficulté supplémentaire, à savoir celle des intentions et des pensées de Platon et de Xénophon. Car la perspective prise par G. Danzig implique de connaître les buts que se sont proposés Platon et Xénophon. Or la connaissance de ces buts, que G. Danzig assimile principalement à la visée apologétique que nous avons dite, et la connaissance des stratégies réfléchies correspondantes impliquent d'avoir accès aux pensées intimes des deux auteurs. Or si les textes de Xénophon, quoiqu'il use de la première personne, se prêtent déjà assez mal à cette reconstitution non plus d'un Socrate historique mais des pensées, intentions et volontés qu'auraient eu le Xénophon historique (puisque Xénophon n'expose pas en détail ses buts, volontés et stratégies), Platon ne se prête plus du tout à ce jeu, car différemment de Socrate mais d'une certaine manière non moins que lui, il n'a en un certain sens « pas écrit ». Il n'y a pas moins de question platonicienne que de question socratique, quoique d'une nature différente. Enfin, si l'énoncé de l'accusation officielle contre Socrate nous est bien connu dans sa lettre, les accusations informelles postérieures au procès sont nettement plus floues, et le statut du pamphlet de Polycrate est loin d'être à l'abri de toute discussion (on regrettera d'ailleurs l'oubli du nom de Polycrate dans l'index). La reconstitution de la manière dont Platon et Xénophon ont chacun « créé » leur propre figure de Socrate est donc tributaire à la fois de la question socratique, de notre connaissance à peu près impossible des intentions et pensées réelles de Platon et de Xénophon, et de notre connaissance du contexte historique, ce qui fait beaucoup d'incertitudes pour ne pas dire d'impasses, et demande donc plus que de la prudence, qu'on ne trouve pas toujours sous la plume de G. Danzig, et c'est sur ce point que le bât blesse.

Ainsi le premier chapitre, consacré à *Platon and Xenophon on Socrates-Behavior in Court* et principalement aux deux *Apologies* (p. 19-68), cherche-t-il à montrer que « Platon was not merely defending Socrates from the charges brought against him in court, and was not merely defending a vision of the philosophical way of life, he was also addressing some very specific Athenian questions about how Socrates behaved in court, answering charges of arrogance, foolishness and failure. This was an issue that the historical Socrates never had to grapple with by anyone's account, at least

not in his speech in court » (p. 21). Comme le Socrate historique se défendant au tribunal est pensé à partir des récits qu'on en a, le lecteur se demande alors comment inversement ces récits eux-mêmes peuvent être jugés à l'aune du Socrate historique, et comment l'auteur peut savoir à la fois que Socrate a parlé avec arrogance, mais que Platon a voulu atténuer cette arrogance (p. 63), et qu'il lui a donné « a much more polished speech than he actually gave » (p. 42). Quel point d'appui avons-nous pour estimer le degré d'arrogance du discours que Socrate prononça réellement et de là, la différence que présente celui que l'on trouve dans l'*Apologie* écrite par Platon, sans retomber dans l'ornière de la thèse qui fait d'un Xénophon "historien" un témoin plus fidèle qu'un philosophe de génie, témoin dont on ne rappellera jamais assez qu'il n'était pas présent au procès de Socrate ? En quoi est-il « hard to imagine the historical Socrates simultaneously inflaming the jury and apologizing for doing so » (p. 47), si ce n'est parce qu'on a d'avance soumis le personnage historique de Socrate aux limites d'une vraisemblance — laquelle n'est pas assimilable à la vérité — du comportement d'un homme moyen, alors que ce Socrate pourrait en toute plausibilité être un homme extravagant échappant aux canons ordinaires ? Que sait-on par ailleurs des attentes de Platon, de ses intentions ? Outre les très nombreux passages où G. Danzig prête au philosophe des pensées particulières invérifiables (p. 30, 31, 34, 35, 39, ...), son objectif de montrer que l'*Apologie* platonicienne a pour but essentiel, tout comme celle de Xénophon, de répondre à des accusations postérieures au procès le conduit à des scénarios ingénieux mais infondés. Ainsi d'un argument que G. Danzig avance à plusieurs reprises : Platon, n'ayant pas recours à un narrateur, ne pouvait pas répondre directement aux accusations postérieures au procès, et c'est pourquoi il aurait écrit le troisième discours de l'*Apologie*, après l'énoncé de la sentence définitive, pressé doublement qu'il était par la nécessité de répondre à la controverse postérieure au procès et par l'impossibilité dans laquelle il était d'y répondre directement du fait de l'absence de narrateur (p. 40, 57, et *passim*). Mais on ne voit pas que Platon ait été à court de ressources littéraires ; au contraire, sachant très bien enchâsser un dialogue dans un autre dialogue ou même dans un récit, il aurait pu, pour l'*Apologie* comme pour le *Phédon* ou bien d'autres dialogues, user d'un personnage comme narrateur qui rapportât les propos d'un autre, ce qui lui aurait permis de faire toutes les remarques qu'il voulait à propos de la controverse postérieure au procès. Ce type d'argumentation auquel G. Danzig recourt souvent, subtil et ingénieux, est en réalité tout ce qu'il y a de fragile et léger comme un château de cartes. Dans l'ensemble, tout ce premier chapitre présente une perspective incontestable — à savoir que les deux *Apologies*, ayant certes été écrites après la mort de Socrate, sont tout autant liées au contexte précis qui est celui du moment de leur écriture qu'au contexte historique contemporain du moment dramatique qu'elles mettent en scène —, mais l'argumentation l'est nettement moins dès qu'elle entre dans le détail et s'aventure à établir comme des faits de pures hypothèses touchant les buts et pensées de Platon et de Xénophon, en plus des hypothèses sur la nature exacte de la controverse postérieure à la mort de Socrate et de celles sur le discours réel de Socrate au tribunal.

Les chapitres 2 (*Building a Community under Fire. Crito and the Socratic Controversy*, p. 69-113) et 3 (*Disgracing Meletus : Euthyphro and the Socratic Controversy*, p. 115-149), présentent les mêmes difficultés de méthode. Mais malgré

ces réserves, nous noterons que le traitement du *Criton* met en valeur le fait que les dialogues de Platon ne sont pas des traités abstraits sur un thème, mais une mise en scène dramatique, destinée à un public et non à l'interlocuteur particulier avec lequel Socrate est représenté s'entretenant (voir p. 73). Ainsi G. Danzig insiste-t-il sur le fait que le *Criton* ne saurait être abordé comme un traité de désobéissance civile. La question que pose l'auteur est de savoir quel est le but de Platon lorsqu'il publie le *Criton* (p. 74). En réponse, sa thèse est que certaines faiblesses souvent relevées par les commentateurs dans l'argumentation du dialogue suggèrent, plutôt qu'une incapacité philosophique de Platon, qu'il avait « d'autres buts en tête » (*ibidem*) : non pas de démontrer la fausseté des calomnies portées contre Socrate et ses amis, mais simplement de contrer l'effet délétère de la calomnie sur le cercle socratique déjà éprouvé par la mort de Socrate. Pour établir sa thèse, G. Danzig examine à la fois le contexte historique et le contenu du dialogue, pour aboutir à réaffirmer avec force que « Plato may well have included here many ideas that, when properly explained and refined, are of genuine philosophic interest ; but this was not his main aim in *Crito*. Nor was his aim to provide an exemplary example of deliberation, for he has chosen an interlocutor who does not demand excessive rigor on Socrates' part. Instead he aimed to address some contemporary issues surrounding Socrates and his associates that can be appropriately raised by Crito » (p. 113), et conclut sur la dimension politique du talent de Platon. Le chapitre 3 réitère le schéma d'interrogation précédent : quel est le but principal de l'*Euthyphron* (p. 116) ? G. Danzig s'appuie sur l'allure de dispersion des thèmes abordés en plus de la question de la piété pour justifier la nécessité d'une unification par un but central, qu'il identifie comme étant de discréditer Méléto accusateur de Socrate. Le dialogue devient ainsi « an attack on Meletus in the guise of a conversation with Euthyphro » (p. 117).

Les chapitres 4 (*Xenophon's Socratic Seductions*, p. 151-199) et 5 (*Plato's Socratic Seductions*, p. 201-237) portent sur la séduction de Socrate respectivement à travers les *Mémoires* de Xénophon et le *Lysis* de Platon. Le travail d'interprétation que fait G. Danzig sur les textes de Xénophon aboutit à une indéniable mise en valeur des traits d'un Socrate auquel le style parfois plat de Xénophon porte un peu préjudice, et c'est avec intérêt, malgré les réserves méthodologiques qui restent valables dans ce chapitre, qu'on est conduit à travers l'entretien avec la belle Théodote ou avec le bel Euthydème jusqu'au dessin d'un personnage plein d'ambiguïté dans son érotisme, et doué d'une aptitude aigüe à la manipulation psychologique (voir l'interprétation de G. Danzig autour de l'*ἄθυμια*). On ne peut en revanche qu'être plus réservé sur l'intention directrice du chapitre, consistant à interpréter le *διαφθείρειν* de l'accusation historiquement portée contre Socrate, à savoir la corruption de la jeunesse, comme ayant un sens pleinement sexuel. Que *διαφθείρειν* signifie à l'occasion la corruption d'une femme ou d'un garçon par des relations sexuelles, comme cela est attesté et comme G. Danzig prend soin de le rappeler avec précision, n'entraîne pas que ce sens ait été celui qui était en vigueur dans l'énoncé de l'accusation. L'argumentation de G. Danzig nous laisse par endroits (voir p. 158-159) la possibilité de rabattre la version forte de son interprétation (*διαφθείρειν* dans l'accusation signifierait une corruption par relations sexuelles des jeunes gens) sur une version faible (l'accusation de corruption

sexuelle serait seulement « dans l'air », en arrière-plan et dans les esprits, sans être explicitement mentionnée dans l'accusation officielle), ce qui serait nettement plus facile à accepter. Il n'en reste pas moins que *Les Nuées* d'Aristophane constituent un obstacle majeur tant à une version faible qu'à la version forte de la thèse de G. Danzig, car *Les Nuées*, écrites lorsque Socrate avait environ 45 ans (un âge où un homme a largement eu le temps de se livrer à la *paidierastia*), ne mettent aucunement en scène une corruption à dimension sexuelle de la jeunesse. C'est sans aucune charge de cette nature dans la caricature qu'il fait de Socrate qu'Aristophane met en scène la corruption du jeune Phidippide, son retournement contre son père Strepsiade, et la naissance chez celui-ci d'un désir de vengeance qui va jusqu'à une volonté active de destruction de Socrate et de son *phrontistèrion*. Quand on sait le goût d'Aristophane pour les épisodes scabreux, tant scatologiques qu'érotiques ou plus exactement obscènes, on ne peut que douter qu'il se serait privé de mettre en scène cette dimension de griefs publics contre Socrate. Pourquoi s'interdire un grief de plus, au moment où Aristophane lui en prête tant qui ne sont pas bien taillés à sa personne ? On ne peut pas suivre G. Danzig quand il écrit « The effort to display Socrates as ridiculous and unfortunate makes it impossible for Aristophanes to provide a portrait of him as a successful seducer of young men. A hostile Aristophanes would not have wanted to portray him as such anyway, because while it would reflect badly on him in one way, it would arouse envy for him in another » (p. 155-156). Imposer ce genre d'impossibilité à Aristophane est faire bon marché de son talent, lequel suffit amplement à transformer tout érotisme en obscénité et toute situation potentiellement source d'envie en caricature effectivement ridicule. L'argument avancé par G. Danzig que l'aspect sexuel se retrouve dans la longue tirade que le Raisonement Juste porte contre le Raisonement Injuste (p. 156) est pour le moins controuvé. Par ailleurs, la lecture que fait G. Danzig du *Banquet* de Xénophon, 4, 27-28, n'est pas rigoureuse : on ne saurait potentiellement y trouver, comme le pense l'auteur, « a delicate way of referring to sexual relations » (p. 167), d'autant que le « rubbing of shoulders » qui est censé réaliser par euphémisme cette allusion délicate n'existe que dans la reformulation de G. Danzig ; il n'est en effet point question de frottement dans le texte grec, mais d'un simple contact entre les deux têtes et entre les deux épaules nues (participe ἔχοντα, que Danzig traduit correctement par « touching » en haut de page) — sans compter que s'il y avait là une allusion à une relation sexuelle, cela signifierait que Socrate ferait l'amour à Critobule en pleine école au milieu des livres et sous les regards de tous, entre autres de Charmide qui rapporte ce fait vu de ses propres yeux. Enfin, il resterait au moins à faire le point sur la question de savoir si une accusation de corruption par relations sexuelles peut faire l'objet d'une γοῤαφή et relever d'une accusation de même type que celle d'impiété et d'introduction de nouvelles divinités dans la cité, ou si ce genre de grief ne ressortit pas plutôt de poursuites privées et précises intentées par les parents de la victime individuelle plutôt que d'une accusation groupée impersonnelle et d'ordre politique. Il est clair que l'interprétation de G. Danzig de διαφθείρειν comme signifiant une corruption sexuelle n'a rien de convaincant. Il reste qu'une fois mise de côté la volonté de donner une réalité historique à cette interprétation dans sa version forte, le tableau plus nuancé et ambigu d'un Socrate éventuellement

souçonnable, à défaut d'être accusé formellement, de corruption sexuelle ne manque pas d'intérêt.

L'étude de l'art de séduction du Socrate platonicien cette fois (chap. 5) consiste principalement en une étude linéaire du *Lysis*, dans laquelle G. Danzig met en valeur le ressort dramatique, par contraste avec une attitude qui consisterait à considérer, à tort, le dialogue comme étant essentiellement un traité théorique sur la *φιλία*. De manière pertinente, G. Danzig montre que le texte est d'abord une démonstration de l'aptitude de Socrate à séduire un jeune homme (p. 222 et dans tout le chapitre). Les ressorts psychologiques utilisés par le personnage de Socrate, sa stratégie dans le dialogue et ses résultats sont rehaussés par une analyse interprétative et pertinente. On peut dès lors regretter que G. Danzig ait cru bon de faire précéder cette étude linéaire d'une comparaison des personnages de Socrate et Hippothalès du drame dialectique platonicien avec, respectivement, les personnages de Néoptolème et d'Ulysse du *Philoctète* de Sophocle. Ce ne sont en effet pas seulement les âges qui ne sont pas en correspondance : s'il est déjà curieux de rapprocher Socrate du jeune Néoptolème d'un côté, et Hippothalès (qui est un *νεανίσκος*) d'Ulysse de l'autre, il l'est encore plus de parler d'Ulysse comme d'un chasseur incompetent et incapable de capturer son gibier, faisant alliance avec un « superior hunter » en la personne de Néoptolème (p. 210), alors que le *πολύτροπος* *Ὀδυσσεύς*, loin d'être incompetent et incapable, manipule le jeune Néoptolème pour parvenir aux fins qu'il vise et lui donne des ordres, tandis qu'Hippothalès, loin de donner des instructions à Socrate, reçoit de celui-ci une leçon en acte ; cette situation de leçon, que G. Danzig souligne d'ailleurs à plusieurs reprises, fait en outre qu'il est déplacé de parler d'alliance, et plus encore de complot (« plot », p. 211), entre Hippothalès et Socrate. On ne voit pas bien ce qu'apporte ce préambule singulier aux pages qui suivent, si ce n'est malheureusement d'en gâcher la qualité. Car les pages suivantes, souvent pleines de subtilité, mettent en valeur notamment la stratégie d'indifférence de Socrate pour éveiller l'intérêt et le désir du jeune homme pourchassé, et apportent une interprétation intéressante de l'introduction du *πρῶτον φίλον* dans le long examen de ce qui n'est ni bon ni mauvais comme étant ami du bon, le *πρῶτον φίλον* servant selon G. Danzig à éliminer pour ainsi dire les prétendants intermédiaires à l'amitié, ce que l'auteur rattache à la structure dramatique du dialogue, où Socrate, qui séduit ici Lysis, doit en définitive lui-même s'effacer dans la mesure où il ne séduit pas ici pour son propre compte mais pour celui d'Hippothalès. L'ensemble est rattaché à la ligne directrice qui innerve tous les articles, à savoir la perspective apologétique : Platon mettrait ici en scène la séduction socratique tout en montrant que Socrate n'en profite pas d'un point de vue sexuel, ce qui renvoie enfin à l'hypothèse d'un sens directement sexuel de l'accusation portée contre Socrate par le terme *διαφθείρειν*.

Le chapitre 6 enfin (*Why Socrates was not a Farmer*, p. 239-263) présente la particularité de traiter l'*Économique* de Xénophon comme une apologie de Socrate, alors que la plupart des commentateurs et historiens de la philosophie tiennent ce texte comme étant le moins socratique des textes socratiques de Xénophon. Mais G. Danzig présente ici une subtilité toute particulière : à l'appui de son travail d'analyse, l'ouvrage de Xénophon peut être lu à la fois comme une apologie de

Socrate devant le tribunal des Athéniens et comme une apologie de Xénophon devant le tribunal de Socrate.

En conclusion, cet ouvrage, malgré les importantes réserves méthodologiques que nous avons dites et qui ne manquent pas de venir à l'esprit au fil de la lecture, mérite incontestablement d'être lu, pour sa richesse et les ressources qu'il offre non pas tant en termes de démonstration des intentions réelles qui auraient animé Platon et Xénophon dans leur rédaction, mais en termes d'interprétations et de lectures possibles des figures socratiques dessinées effectivement par les textes en question. L'enseignement principal de cet ouvrage, confronté à d'autres sur le même sujet, est peut-être que « notre » Socrate doit davantage se décliner au pluriel, et qu'il n'est pas faux de dire que la « création » de Socrate ne s'est pas arrêtée avec Platon et Xénophon, tant les lectures et interprétations des commentateurs philosophes ou historiens continuent d'en éclairer, voire d'en modeler, de nouvelles facettes.

Anne MERKER

Commentaires aux dialogues de Platon

The Oxford Handbook of Plato, ed. by Gail FINE, Oxford University Press, Oxford-New York, 2008, 604 p.

La raccolta di saggi qui presentata segue la linea dei 'manuali' previsti dall'Oxford Handbook, con il suo corredo bibliografico aggiornato (anche se, forse, eccessivamente 'anglo-centrato') in relazione alle tematiche individuate come 'centrali' nell'onto-epistemologia platonica e con l'obiettivo, dichiarato fin dalla Prefazione, di offrire al lettore gli strumenti necessari per un futuro approfondimento della filosofia e della tradizione platonica. Non, quindi, un volume per 'specialisti', per quanto proficuo per gli stessi studiosi di settore nel suo tentativo di proporre una visione d'insieme dei più recenti esiti critici su alcuni dei nodi nevralgici che si offrono a chi si cimenti con l'esegesi dei dialoghi.

Aprè la raccolta una introduzione-discussione della Curatrice, che suggerisce di dividere il volume in quattro macro-sezioni: la prima (capp. 2-3) dedicata a questioni, per così dire, preliminari; la seconda (capp. 4-14) avente a oggetto temi specifici della filosofia platonica; la terza (capp. 15-20) riservata ad un'analisi più dettagliata dei dialoghi; l'ultima, infine (capp. 21-22), che ripercorre l'eredità platonica. La nostra presentazione, data l'ampia mole del volume, non potrà se non essere rapsodica e in certa misura selettiva; speriamo, nondimeno, che basti a offrire una se pur vaga idea del valore critico delle varie indagini.

I primi due interventi (M. Schofield, *Plato in His Time and Place*; T.H. Irwin, *The Platonic Corpus*) si riservano la trattazione di questioni 'classiche': 1. la storicizzazione della ricerca platonica, che esige sempre la (ri)considerazione del ruolo svolto dalla proposta socratica di una filosofia intesa come ricerca e dialogo e l'altrettanto fondamentale influsso delle dottrine pitagoriche, per lo meno a partire dai viaggi in Sicilia, tanto sull'ontologia quanto sulla riflessione politica, e di quelle associate alla tradizione eleatica ed eracleitea; 2. il problema

della trasmissione del *corpus* platonico nell'antichità e dell'ordine dei dialoghi, che Irwin invita a considerare con la dovuta cautela, anche quando si sia disposti ad accogliere «some version of the standard view» (p. 84).

M.M. McCabe (*Plato's Ways of Writing*) affronta la questione dei dialoghi sotto il profilo dell'incisività teoretica della scelta letteraria del dialogo: è suo parere che «we cannot properly make sense of what Plato does if we ignore the effect on the arguments of dramatic context, allusion, characterisation» (p. 89), per cui, con un intento che potremmo definire di 'sospetto' nei confronti di certe esasperazioni proprie della lettura analitica, la studiosa esorta a trattare i dialoghi come un 'intero', nel quale la drammatizzazione sia parte integrante della proposta filosofica. Il che ci conduce alla centralità del 'personaggio' Socrate e, soprattutto, all'ambiguità o, meglio, alla difficile coerenza con la quale egli è tratteggiato, che è almeno pensabile assolva a un intento anche 'didattico', quello, cioè, di trascinare il lettore, attraverso l'impressione di 'fratture', all'interno del tessuto narrativo. Lo scopo della drammatizzazione, come degli effetti a volte *stranianti* prodotti dai personaggi, consisterebbe, in altri termini, nel preciso e consapevole obiettivo, da parte dell'autore-Platone, di produrre nel lettore una «emotional sympathy» (p. 93), una sorta di 'effetto terapeutico' mirante a trasformare chi legge nell'atto stesso del leggere. Simili considerazioni non respingono l'idea della possibilità che le «conversations» all'interno dei dialoghi possano «be analyzed formally in terms of sequence, order, consistency, and explanatory structure» (p. 100). Semplicemente, esse invitano a rendere ragione *anche* degli aspetti psicologici della dialettica platonica, che in nessun caso sembra si possa ridurre a una «impersonal form» (p. 103), e, dunque, a considerare il ruolo del lettore come parte attiva e integrante della struttura dialogica.

La scelta del dialogo porta inevitabilmente con sé la tradizionale domanda relativa a quanto di 'socratico' ci sia nella filosofia platonica e fino a che punto i dialoghi 'giovanili' permettano di rintracciare il nucleo di una filosofia socratica. Contro l'opzione *scettica* di G. Vlastos, G.B. Matthews (*The Epistemology and Metaphysics of Socrates*) ritiene che, se pure con la dovuta cautela, i testi platonici permettano di individuare la presenza di una epistemologia e, forse, di una metafisica socratica. In merito al primo obiettivo, lo studioso rileva come, con l'eccezione del *Menone*, che è tuttavia concepibile come un dialogo di 'transizione', dove Socrate sembra fare professione di completa ignoranza (cf. pp. 116-117), negli altri casi nulla si opponga alla formulazione di una «'moderate interpretation' of the claim of Socratic ignorance» (p. 120), che non deve necessariamente passare al vaglio della proposta, avanzata da Vlastos, dei diversi sensi in cui andrebbe definito il dominio del verbo 'conoscere' (cf. pp. 120-122). Ugualmente plausibile sembrerebbe la proposta di un nucleo metafisico dell'indagine socratica: attraverso puntuali riferimenti ai dialoghi 'socratici', Matthews argomenta che «Socrates seems to have believed in forms [...] distinct from, if not separate from, the concrete particulars that have them», e che «one's soul is something distinct from one's body» (p. 136). Si potrebbe forse obiettare che la 'versione moderata' proposta dallo studioso sembra consistere in una sorta di platonismo 'indebolito', in cui la dottrina delle idee e quella dell'anima perdono il radicalismo teoretico dei dialoghi centrali, col rischio di non sfuggire davvero al circolo che ci induce a

leggere Socrate alla luce della posteriore, e forse diversa, epistemologia platonica. È, tuttavia, degno di considerazione l'intento di non voler oltrepassare, nella domanda relativa a 'cosa sia possibile dire di Socrate', i limiti che gli stessi dialoghi impongono all'ermeneuta.

Ci sembra che analoga sia, rispetto al problema, la posizione assunta da D. Devereux (*Socratic Ethics and Moral Psychology*) che, nel constatare come la questione dell'individuazione di nuclei *genuinamente* socratici sembri scontrarsi con il fatto, apparentemente controintuitivo, che «Plato gives us *too much* information» (p. 139), si concentra poi su alcune aporie 'classiche' dell'etica socratico-platonica, come quella relativa al rapporto e/o identificazione tra conoscenza, virtù e felicità. In merito a quest'ultima, lo studioso propone di rimodulare l'attribuzione al solo Platone della nozione, che emergerebbe a partire dal *Gorgia*, della virtù come 'ordine' delle 'parti' dell'anima: senza respingere del tutto l'idea che il dialogo appartenga al genere di quelli di 'transizione', Devereux ritiene infatti che un suo più attento inserimento nella linea tracciata dai dialoghi socratici permetterebbe di sottolineare diversamente le *cautele* con le quali 'Socrate' pare confrontarsi con l'idea che la virtù sia riconducibile a una forma di «art or skill» (p. 162).

A partire dal capitolo settimo il volume risulta maggiormente focalizzato sulla filosofia platonica, piuttosto che sul confronto di questa con le proprie ascendenze socratiche. C.C.W. Taylor (*Plato's Epistemology*) ci offre un dettagliato resoconto critico della nota distinzione «between knowledge and true belief» (p. 166), che prende forma soprattutto a partire dal *Menone* e dal modello della «recollection» – intesa come ciò che «provides an explanation of a special kind of knowledge, which contrasts with perceptual knowledge» (p. 173) –, modello la cui validità esige «an ambitious combination of epistemology and metaphysics», nella misura in cui «the transformation of true belief into knowledge via intellectual inquiry is [...] the recovery of knowledge which the soul has always possessed» (p. 174). Attraverso confronti testuali con il *Fedone* e la *Repubblica*, Taylor argomenta la necessità di un inquadramento dell'epistemologia del *Menone* nel modello eidetico, senza il quale risulterebbe vana ogni proposta di saldare la certezza dell'opinione a una pretesa di conoscenza stabilmente vera. Il modello eidetico, tuttavia, sembrerebbe solo spostare *al di là* del processo deduttivo, ma non eliminare, il rischio del circolo ermeneutico risultante dal tentativo di fondare in modo veritativo l'opinione, giacché ciò che conferisce verità a ogni forma di conoscenza sarebbe l'idea del Buono/Bene, che diventa in tal senso il da-conoscere primariamente; ciò che, tuttavia, è da-conoscere perché il resto sia conosciuto veramente è, al tempo stesso, ciò il cui carattere anipotetico sfugge alla natura definitoria del processo conoscitivo, che richiede che si pervenga al suo 'cos'è' «in terms of other concepts» (p. 181). È parere dello studioso, che non manca di confrontarsi anche con le aporie del *Teeteto*, che si possa uscire dal circolo solo sostituendo il fondazionalismo di tipo lineare con un modello «holistic»: «to give an account of a concept is not to explain it in terms of anything more basic but to locate it in a coherent structure of concepts» (p. 182), localizzazione strutturale che potrebbe rendere ragione persino della nota attribuzione a Platone di una dottrina per cui il Bene sarebbe stato identificato con l'unità. Nel modello olistico, in altri termini, la definizione dei principi «consists in showing their contribution to the

system as a whole» (p. 182). La proposta è decisamente interessante e si muove nel solco della rinnovata attenzione con la quale la critica più recente si è rivolta al modello intero-parti nella filosofia platonica. Tuttavia, essa deve fare i conti con una difficoltà di cui, per la verità, lo stesso studioso mostra consapevolezza: leggere con la prerogativa che si tratti di una proposta 'unitaria', convergente verso l'idea del Bene, tutti i riferimenti al metodo dialettico che, a partire dal *Menone*, attraverserebbero i dialoghi (cf. pp. 186-189). Senza questo *pregiudizio*, il modello olistico non può se non restare un 'suggerimento'.

V. Harte (*Plato's Metaphysics*), che ha avuto l'indubbio merito di conferire ordine all'epistemologia e all'ontologia platonica dell'intero (cf. il suo *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*, Clarendon Press, Oxford 2002), dopo aver difeso la convinzione che «any attempt to write about Plato's metaphysics must be [...] a work of construction and runs the risk of artificial separation between topics that are, for Plato, naturally related» (p. 191), affronta la questione dell'ontologia a partire da una domanda, che potremmo definire *radicale*, e che non è mancata in parte della moderna esegesi del testo platonico: è possibile parlare di una vera e propria teoria delle forme? La studiosa ritiene che «the answer to the question of whether or not there is a Theory of Forms will depend on one's criteria for theory» (p. 193). Il criterio adottato dalla Harte è basato sulla proposta che sia preferibile prendere l'avvio da quanto i dialoghi sembrano affermare con decisione: in tal senso, non sembra oggetto di discussione che «Forms are *theoretical* entities» (p. 193). Tale constatazione conduce all'individuazione di quattro *teoremi* (cf. pp. 193-194): 1. le idee sono ciò-che-è in senso primo; 2. esse assolvono a una «causal responsibility»; 3. orientano linguisticamente il modo in cui descriviamo il mondo; 4. sono un oggetto privilegiato di conoscenza. Ciò premesso, resterebbe però da chiarire quale sia lo statuto in senso 'forte' dell'idea, giacché «within the Platonic corpus, there are no clear examples of direct arguments for the existence of Forms» (p. 194), argomenti, invece, rintracciabili in Aristotele (cf. p. 194 n. 13). Con tali presupposti, la studiosa si propone di avviare un'indagine sul 'linguaggio delle forme', indagine che decide di focalizzare attorno ai dialoghi 'centrali' e a ciò che essi possono dire in merito al 'modello standard' delle idee. Quello che sembrerebbe essere un buon punto di partenza sarebbe il fatto che «commonly, Forms are introduced as pairs of opposites» (p. 198); quando ciò non avviene, sarebbe lecito parlare di 'contesti non usuali' (cf. p. 199) che, pertanto, non inficiano il modello *standard*. Con questo, non si trascurava di ammettere che «one might deny that the contrast between perfect Forms and imperfect sensible counterparts is [...] a defining characteristic of Forms» (p. 205); ma pare, al tempo stesso, innegabile che la compresenza degli opposti nel sensibile assolve almeno all'importante funzione di 'stimolare' in modo più appropriato l'indagine attorno alle idee. Seguono interessanti considerazioni, che non possono qui neppure essere sfiorate, sulla questione del 'dove' delle idee e sul dominio semantico, nella metafisica platonica, dell'*universale* e del *particolare*.

Il saggio di P. Crivelli (*Plato's Philosophy of Language*) si appunta su una questione soltanto sfiorata nell'intervento della Harte: la dimensione linguistica del modello eidetico. In particolare, lo studioso si sofferma su un problema che è stato oggetto di discussione da parte della più recente critica e che rinvia alla

possibilità di ricondurre l'intera epistemologia platonica a un modello logico-linguistico: «Are there forms corresponding to every predicative expression?» (p. 218). Dopo avere analizzato i *pro* e i *contra* e, soprattutto, dopo avere constatato che «a deflationary explanation is possible» (p. 220), Crivelli si confronta con il problema dello statuto dei 'nomi' nel *Cratilo* e con la semantica proposta dal *Sofista*, per concludere a favore della centralità, in Platone, del tema della differenza tra «naming» e «stating» (cf. pp. 239-240), differenza alla sola luce della quale la questione del vero e del falso può essere affrontata.

La proposta di H. Lorenz (*Plato on the Soul*) si mantiene allineata alla lettura 'classica', secondo la quale molto di quello che i dialoghi ci dicono sulla struttura dell'anima costituirebbe parte di una dottrina ascrivibile a Platone (ma cf. *supra*). Con l'obiettivo di delineare la cornice ermeneutica a partire dalla quale prende forma la dottrina della natura tripartita dell'anima, lo studioso, pur centrando la propria analisi sulla *Repubblica*, la inserisce in una più generale indagine che prende l'avvio dal *Protagora*, dal *Gorgia* e dal *Fedone*. È nel *Gorgia* che Lorenz individua decisive tracce dell'abbandono del cosiddetto 'intellettualismo' socratico, «by allowing that at least some desires do not aim at the good but [...] at pleasure» (p. 248). Nella prospettiva del conflitto fra i desideri lo studioso legge la trattazione nel *Fedone* della dottrina dell'anima-armonia, i cui limiti sembrerebbero consistere nel non riuscire a rendere ragione degli stati disarmonici in cui l'anima può trovarsi in ragione della propria relazione con il corpo. La critica a tale dottrina, una volta che questa sia liberata dalle sue connotazioni pitagoriche, potrebbe recare alcuni tratti del ripensamento della stessa concezione socratica dell'anima: è forse per questo che Lorenz afferma che «in arguing against the *harmonia* theory, the Socrates of the *Phaedo* is recognizing forms of psychological conflict that Socratic intellectualism cannot accommodate» (p. 252). Ma è nella *Repubblica* che il tema del desiderio risulta meglio circoscritto e che la possibilità di situazioni di conflitto di natura 'psicologica' risale al fatto che l'anima è una struttura dotata di 'parti' (cf. p. 253). Con un deciso superamento del pitagorismo (o di *un certo* pitagorismo) come del socratismo, Platone sottoporrebbe a revisione l'idea che si debba far ricadere sul solo rapporto anima-corpo il darsi di stati di disordine, l'anima restando, per se stessa, ordinata, e rintraccerebbe all'interno delle stesse parti dell'anima le ragioni del conflitto.

Il saggio di J. Annas (*Plato's Ethics*) muove dalla constatazione dell'omnipervasività, nei dialoghi, della dimensione etica. Il che ci riporta alla nota questione della specificità dell'*eudaimonia* platonica rispetto a quella moderna, specificità che la studiosa sviluppa a partire dal rapporto in Platone fra virtù e felicità e muovendo dalla domanda, che non ha risposte univoche nei dialoghi, se la virtù sia condizione sufficiente a che l'individuo sia felice. Passando per accenni al *Protagora* e al *Gorgia*, l'analisi si sofferma, infine, sulla *Repubblica* e sul tema etico-matematico dell'ordine psichico, meglio atto a rendere ragione del rapporto fra conoscenza, azione e scelta virtuosa. La dottrina tripartita dell'anima, e la possibilità che non a tutti sia dato di strutturare le parti secondo l'ordine naturale, sarebbe, infine, ciò che salderebbe l'etica platonica alla scelta politica 'autoritaria', in considerazione del fatto che, dove l'ordine non sia interno all'anima, «for most people the living of their lives will be structured largely by the deliberations of others» (p. 283).

Con R. Kraut (*Plato on Love*) siamo invitati alla lettura di un tema la cui apparente 'leggerezza' cela alcuni dei punti più specifici e *originali* dell'ontologia platonica. Dove, infatti, è ad Aristotele che dobbiamo rivolgerci per trovare una trattazione sistematica dell'amore-amicizia, è in Platone che la 'sessualità' viene invitata a banchetto dal discorso filosofico. È con tali premesse che lo studioso delinea i momenti più significativi delle 'tappe' erotiche del *Simposio*, senza tralasciare di riferirsi, dove necessario, al *Fedro* e alle *Leggi* per argomentare il progetto platonico della necessità di orientare ed educare i desideri, una volta che si assuma come dato l'impossibilità di estirparli dalla struttura complessa dell'anima (per una trattazione complessiva del tema dell'educazione cf. nel volume R. Kamtekar, *Plato on Education and Art*, saggio che ha il pregio di individuare i caratteri fondamentali della *paideia* platonica attraverso una tripla linea di indagine: 1. la natura relazionale dell'educazione, nel senso del rapporto maestro-allievo; 2. i vari livelli dell'educazione, secondo il *curriculum* previsto da Platone; 3. la contestualizzazione storica del tema, attraverso riferimenti alla retorica e alla sofistica).

I capitoli 15-20, come abbiamo accennato, sono dedicati alla trattazione di specifici dialoghi (D. Scott, *The Republic*; S. Peterson, *The Parmenides*; Mi-K. Lee, *The Theaetetus*; L. Brown, *The Sophist on Statements, Predication, and Falsehood*; Th.K. Johansen, *The Timaeus on the Principles of Cosmology*; C.C. Meinwald, *The Philebus*). Impossibile, naturalmente, entrare nel dettaglio delle singole analisi, anche perché esse vertono su alcuni dei temi platonici di maggiore complessità. Ci limiteremo, pertanto, a segnalare alcune linee-guida del modo in cui i dialoghi vengono letti dagli studiosi.

Discutendo della *Repubblica*, D. Scott fa propria l'idea della centralità del modello organicista, attivo, al tempo stesso, al livello metafisico e a quello politico (per una presentazione delle linee fondamentali del pensiero politico di Platone, che seguono l'articolazione progressiva della riflessione ontologica ed epistemologica, cf. in questo volume, Ch. Bobonich, *Plato's Politics*). Benché in alcuni punti, come è la stessa G. Fine a rilevare (cf. p. 29), lo studioso sembri far propria la lettura che della città platonica è stata offerta da Popper, tuttavia va segnalata la sua insistenza sulla necessità di leggere la struttura dell'anima e quella della *polis* non tanto nella logica del rimando reciproco, quanto in quella del rinvio di entrambe a una struttura metafisica, quella già menzionata dell'intero, che, *per analogia*, è rintracciabile a ogni livello della realtà (cf. pp. 370-372). È in tale prospettiva che la giustizia può essere concepita come «psychic harmony and injustice as the opposite: internal disorder and conflict» (p. 365). È ancora nella prospettiva 'organicistica' che l'esegeta può comprendere la discussione platonica sulla democrazia (cf. pp. 372-375). Lo stesso tema della felicità, spesso letto dalla moderna esegesi in una chiave critica che ha finito con lo schiacciare il cosiddetto 'eudaimonismo' platonico su quello meramente utilitaristico, avrebbe bisogno di questo inquadramento metafisico. Quello cui forse nemmeno il modello organicistico riesce a trovare risposta adeguata è il soggiacente «gap between philosophical and nonphilosophical perspectives» (p. 378), cui la metafora della caverna allude, e che rivela la difficoltà, allorché si cerchi di attuare nel sensibile storico il modello ideale pensato, di una qualsivoglia «transition» (p. 378) dalla filosofia *pura* alla politica.

Nella sua presentazione del *Parmenide*, dialogo che a suo parere «contrasts with Plato's other works in several ways» (p. 383), S. Peterson si propone di offrire una sintesi delle sezioni più rilevanti del dialogo, con ciò fornendo al lettore non specialista un indubbio ausilio per inoltrarsi nella comprensione dei 'problemi' del *Parmenide*, ma non dedicando, forse per la stessa pretesa di 'chiarezza' espositiva, spazio sufficiente all'indagine approfondita delle formidabili aporie relative al modello partecipativo con le quali Platone-Socrate si cimenta.

Rischio che, invece, Mi-K. Lee riesce ad evitare con il *Teeteto*, rinunciando *a priori* a offrirne una presentazione globale, e preferendo sottolineare le 'strategie' con le quali Platone presenta il problema della conoscenza, senza, apparentemente almeno, saldare la questione epistemologica a quella eidetica. In realtà, come la studiosa rileva, «although Plato does not prove the impossibility of knowledge for one who does not acknowledge the existence of Forms, some of the problems do appear to come from premises belonging to a Form-free metaphysics» (p. 412). Particolare attenzione, in tale direzione, è dedicata dalla studiosa alla nota 'teoria del sogno' (cf. pp. 424-432).

Anche L. Brown rinuncia programmaticamente a una presentazione d'insieme del *Sofista*, focalizzando invece la propria indagine su alcuni specifici problemi del dialogo, come, ad esempio, quello relativo alla difficoltà di trovare prove decisive a favore della tesi che Platone declini qui il verbo 'essere' in molteplici sensi. Possibilità rispetto alla quale la studiosa mostra un cauto pessimismo, ritenendo che molto più proficua si riveli per l'interprete l'indagine attorno allo statuto della *koinonia* dei generi come condizione per la formulazione di asserzioni vere o false.

La prospettiva assunta da Th.K. Johansen nella sua lettura del *Timeo* è, a nostro giudizio, fortemente orientata nella direzione di delineare in maniera 'radicale' la distanza fra l'ontologia platonica con riguardo allo statuto delle idee e l'eziologia cosmologica con riferimento al sensibile. È a partire da tale demarcazione che lo studioso si propone di guardare al *Timeo* come a un dialogo 'sui principi', assumendo quale occasione di indagine le nozioni di *arche* e *gignesthai*. Senza ignorare il peso della lunga tradizione che avrebbe ascrivito a Platone l'intento di ricorrere a un percorso 'didattico' che, tuttavia, non mettesse in discussione la possibilità di una «nontemporal reading» (p. 467 n. 10), Johansen preferisce la lettura per cui Platone farebbe qui riferimento a un «temporal process» (p. 467), in cui l'elemento poetico dell'azione demiurgica mirerebbe a sottolineare il venire all'essere proprio di ogni natura che subisca l'azione produttiva da parte di una causa. Ne consegue, da un lato, la tendenza a respingere ogni proposta di identificazione fra il demiurgo e la struttura eidetica (cf. p. 469), tendenza propria di quegli *scholars* che assumerebbero come 'metaforiche' gran parte delle immagini e delle figure di cui tratta il *Timeo*; l'insistenza, dall'altro, sulla natura 'resistente' della *chora*, intesa quale principio 'reale' e irriducibile all'universo eidetico, che contrassegnerebbe l'alterità del sensibile rispetto all'intelligibile e il 'marchio' dualistico dell'ontologia e della cosmologia platonica (cf. pp. 478-481).

C.C. Meinwald ci invita alla lettura del *Filebo* muovendo dall'affermazione che si tratti di un «minimalist dialogue» (p. 485): la sua natura 'minimalista' deriverebbe dal fatto che Platone assumerebbe «that readers are familiar with ideas developed

in previous dialogues» (p. 487), constatazione che dà per presupposto che si abbia qui a che fare con una riflessione ‘matura’ e, sotto certi aspetti, ‘conclusiva’. Tale convinzione conduce la studiosa a difendere la tesi per cui il *Filebo* andrebbe letto «in the context of Plato’s initiative to treat forms by giving genus-species trees» (p. 492), nel contesto, pertanto, del metodo divisorio platonico. Tale sarebbe l’ambito del problema dell’uno e dei molti; tale lo sfondo a partire dal quale leggere la questione del limite e dell’illimitato e, in certo modo, ‘rileggere’ il ruolo della dialettica nella *Repubblica* e lo statuto assunto dalla matematica. La proposta della studiosa non può essere discussa in queste pagine, come non si può se non suggerire la possibilità che la presenza del metodo ‘divisorio’, certamente enfatizzato dalla tradizione platonica e peripatetica, resti almeno problematica in Platone. È noto che un certo indirizzo interpretativo, antico come moderno, ha intravisto nel dialogo riferimenti a ben precise strutture gerarchiche delle idee, quando non a un netto subordinazionismo di queste a ulteriori principi. Ma si può almeno suggerire che il *Filebo* possa essere letto a partire da problemi presenti anche nel *Parmenide*, e che il tema dell’uno e dei molti, come del *peras* e dell’*apeiron*, chiami in causa, ancora una volta, la questione della partecipazione dei molti sensibili all’*unica* forma.

I due saggi che chiudono il volume fanno slittare l’indagine da Platone a ‘Platone’, assumendo cioè come angolo visuale il Platone di Aristotele, in un caso, o, nell’altro, il Platone rifratto nelle molteplici interpretazioni offerte dalla complessa, articolata e non sempre omogenea tradizione platonica. In entrambi i casi, abbiamo a confrontarci, prima ancora che con delle tesi strutturate, con delle proposte e dei problemi. Ch. Shields (*Plato and Aristotle in the Academy*) sottolinea l’importanza del completamento della lettura platonica attraverso la lente del suo primo esegeta e critico: «it is possible to learn about Platonic philosophy by studying Aristotle’s criticism of Plato» (p. 506). Come a dire che, nel momento stesso in cui Aristotele «recommends a ‘good-bye to the Forms’» (p. 507), egli ci permette di intravedere dei particolari del modello eidetico che, altrimenti, ci sarebbero sfuggiti, e che acquistano la loro rilevanza nello sforzo esegetico di ridefinire i domini semantici platonici al cospetto di quelli aristotelici. Uno dei luoghi in cui questo *surplus* ermeneutico verrebbe richiesto al lettore sarebbe, a detta dello studioso, la sezione del nono capitolo del tredicesimo libro della *Metafisica* nella quale lo Stagirita accusa Platone di concepire le idee nel medesimo tempo come particolari e come universali. Ora, l’aspetto significativo di tale critica deriverebbe dal fatto che «Aristotle must be assuming some views about the natures of particulars and universals and about the relation between separation and particularity – views which the Platonist may or may not accept» (p. 513). Quello a cui lo Stagirita ci obbligherebbe è lo sforzo di cogliere la differenza tra un approccio meramente categoriale – rispetto al quale, se ciò che fonda epistemologicamente la conoscenza deve essere universale, allora le idee sono universali; ma se esse sono ‘separate’, ovvero non meri predicati logici, allora devono essere particolari – e la possibilità che la coesistenza del binomio universale-particolare diventi lecita allorché, assunto un dominio non categoriale o *non solo* categoriale, le stesse nozioni di particolare e universale esigano di essere riformulate. La proposta dello studioso è, potremmo dire, di una ermeneutica

‘négative’ o ‘a ritroso’, che provi a problematizzare il modello eidetico attraverso la sua ridefinizione in un campo linguistico, quale quello aristotelico, che però, a propria volta, richiede di essere retrodatato e letto secondo canoni partecipativi e non squisitamente predicativi.

Ch. Brittain (*Plato and Platonism*), infine, ci rammenta l’origine tutta esegetica di due assunzioni ermeneutiche relative ai dialoghi: quella ‘unitaria’ e quella ‘sistemica’. Nel ripercorrere sinteticamente i momenti più significativi dell’accidentata storia dei ‘platonismi’, lo studioso si sofferma sulla centralità, in questa ‘storia’, della riflessione plotiniana. Merita osservare come il metodo plotiniano, e non solo plotiniano, di sciogliere le aporie del testo platonico a partire da *allusioni* contenute nel testo stesso può, ancora oggi, fungere da importante *memento* per lo studioso almeno in un duplice senso: da un lato, lo invita a trovare nei testi proposte di lettura che troppo spesso la moderna ermeneutica ama far passare come proprio esclusivo dominio, con ciò sottovalutando la *vis* esegetica degli antichi; dall’altro, rammenta che certe soluzioni ai problemi platonici sono concepibili come tali esclusivamente assumendo il ‘pregiudizio’ unitario e sistematico.

FRANCESCO FRONTEROTTA & CLAUDIA MAGGI

Knut EMING, *Tumult und Erfahrung, Platon über die Natur unserer Emotionen*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2006, 416 p.

Wolfgang BRINKER, *Platons Ethik und Psychologie, Philologische Untersuchungen über thumetisches Denken und Handeln in den platonischen Dialogen*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2008, 370 p.

Ces deux ouvrages ont apparemment un objet commun : ce qu’on pourrait appeler la psychologie des émotions dans les dialogues de Platon. Il n’est pas évident de cerner les frontières de ce domaine de la psychologie et tel est l’intérêt de la comparaison des ces deux ouvrages qui explorent les actions et passions de l’âme individuelle par des biais bien différents. Le premier, de Knut Eming (ci-après KE), *Tumult und Erfahrung*, entend développer une analyse des affects dont une des caractéristiques est l’irrationalité et la proximité avec le corps et les sensations. Ainsi, le plaisir et la douleur, la peur, la colère, la jalousie ainsi que l’amour sont compris par KE comme constituant un domaine d’investigation propre qui est un contrepoint nécessaire et essentiel de la philosophie platonicienne. Le second ouvrage, de Wolfgang Brinker (WB), choisit un sens beaucoup plus restreint de cette dimension de la vie psychique puisqu’il s’agit d’une étude, centrée sur la *République*, de ce qui pourrait apparaître comme le « siège » des émotions, le *thumos*, dont l’une des manifestations privilégiée on le sait est la colère. Les deux ouvrages se rejoignent sur plusieurs points sur le caractère à la fois paradigmatique et problématique de cette émotion de « colère ».

Tumult und Erfahrung est issu d’une thèse d’habilitation regroupant pour la majeure partie des études parfois déjà publiées. L’ouvrage est composé de trois

parties, dont on peine parfois à saisir les liens, sans doute parce que se succèdent des études sur certains aspects d'une ou de plusieurs émotions dans différents dialogues. Le livre est cependant guidé par un programme intéressant. Dans l'introduction, KE aspire à l'établissement d'un système articulant philosophie de la nature et théorie des émotions (p. 17). C'est cette jonction dont il espère montrer la fécondité, à travers plusieurs concepts-clefs : causalité, puissance (*dunamis*), sensation et représentation, intermédiaire (*metaxu*).

Une première partie (p. 31-83) est consacrée à la manière dont un affect (terme préféré à celui d'émotion dont on devine le caractère anachronique, comme il le souligne p. 23-26) est susceptible d'être la cause d'une action ou d'un caractère (en l'occurrence la crainte). Cette première partie s'ouvre sur une analyse du *Phédon* et de la manière dont Socrate déjoue l'expérience commune de la peur de la mort. KE croit pouvoir déduire du *Phédon* plusieurs caractéristiques de l'affect (p. 46-47) qui le condamnent d'avance comme non signifiant, irrationnel, ne pouvant constituer le fondement du bonheur. KE expose ainsi nettement plusieurs formes de vie (p. 54, p. 68) à travers lesquelles on comprend de quelle manière l'affect peut jouer ou non le rôle de cause selon la place que l'on donne au corps dans la conduite de son existence. Une des thèses constamment défendues par KE dans cet ouvrage consiste à montrer que la philosophie platonicienne est un effort de connaissance de ce qui est par définition irrationnel, mais aussi celui d'une intégration des affects dans la vie philosophique (p. 90, 99, 117). Pour reprendre les termes de l'auteur, il s'agit de faire de la « pathologie » une « pathosophie » (p. 26). On pourra regretter à ce propos qu'il n'est pas fait mention de problèmes spécifiques à la psychologie intellectualiste des dialogues. La portée morale de la psychologie des affects se déduit, selon KE, d'une analyse des caractéristiques de l'affect dans son rapport à la raison d'une part, et au corps d'autre part, la sensation et la représentation constituant des intermédiaires cognitifs qui font l'objet d'analyse plus poussée.

La seconde partie (p. 85-258) élargit à la fois le corpus et les types d'affects étudiés, puisqu'il s'agit de partir du concept de désir (*epithumia*), pour analyser plus spécifiquement celui de l'amour (*eros*) en particulier dans le *Banquet*, du désir de puissance et de pouvoir ainsi que de ses effets sur la volonté dans le *Gorgias*, et enfin de l'irrationalité constitutive de la colère dans sa double dimension violente et noble (*République* et *Gorgias*). KE formule ainsi une hypothèse selon laquelle l'impuissance d'une vie menée selon les affects provient de l'univocité du désir (p. 113) (malgré la multiplicité de ces derniers, donnant lieu à des conflits psychiques), au sens où un désir est, par définition, incapable *de ne pas désirer* (p. 105), choix que la raison posséderait toujours. L'affect est alors conçu comme une réduction d'une potentialité, dont KE donne un exemple dans la façon dont l'amour est différemment expérimenté par Socrate et par Alcibiade dans le *Banquet* (p. 114-159).

Une troisième partie du livre (p. 259-401) est consacrée au concept de « représentation » de et dans l'affect, où l'analyse du *Théétète* et en particulier des pages 156a-157c occupe une large place. On peut d'ailleurs s'en étonner, dans la mesure où ce n'est pas dans ce dialogue en particulier que les affections de plaisir et de peine sont les plus thématiques. KE s'en explique cependant puisqu'il

s'agit de savoir ce qui, dans la représentation et dans la perception est la cause ou l'effet d'un affect, et, partant, ce qui est susceptible de vérité ou de fausseté, et pas seulement d'expérience. Les affects, conçus comme des contraires corporels (p. 61 *sq.*), déjouent ainsi les catégories du vrai et du bien, en s'immisçant dans les représentations et perceptions de chacun. Nous retrouvons ainsi l'hypothèse de départ de KE, selon laquelle l'*Ideenphilosophie* de Platon aurait besoin d'une contrepartie théorique, montrant que l'identification de la représentation et de la sensation, manifestée par l'expérience d'un affect conçu comme « milieu » ou *metaxu*, aboutit à une impasse. (p. 274, 283, 297, 381).

Le programme initial de KE, celui d'articuler philosophie de la nature et théorie des affections, n'est pas rempli de manière systématique. Il manque à l'ouvrage une détermination plus rigoureuse de l'extension du concept d'affect et d'émotion, et une analyse plus claire des enjeux de cette théorie des affections ; par exemple le projet éducatif des affects est à peine étudié. Sans doute KE est-il lui-même victime d'un présupposé tenace sur la nature irrationnelle des émotions opposée à une rationalité idéale. On regrette enfin que le livre comporte de nombreuses coquilles, de fautes de mise en page, utilise des caractères grecs non accentués, ne comporte pas d'index qui aurait pu cependant être utile pour guider l'interprétation de tel ou tel passage.

Le second ouvrage est la publication d'une thèse de doctorat. Il évite pour ainsi dire tous les écueils du premier ouvrage : l'objet est clairement identifié, contextualisé, analysé dans le cadre d'un système élaboré, et informé. L'ouvrage est d'autant plus salutaire pour le spécialiste qu'il possède une bibliographie complète, et un index particulièrement utile sur le terme *thumos* et ses dérivés dans l'ensemble des dialogues. Contrairement à l'ouvrage précédent, WB ne cherche pas à considérer le *thumos* dans le cadre d'une théorie des émotions surdéterminée par la philosophie moderne et contemporaine (Descartes, Kant, Hegel), mais bien dans le contexte de son apparition dans les dialogues, à savoir la *République*. La thèse d'ensemble de cet ouvrage est très claire : à partir du contexte qui est celui de l'analogie de l'âme et de la cité, moyen utilisé par Socrate pour faire advenir la justice individuelle et dans la cité, il s'agit d'examiner cet intermédiaire psychique, le *thumos*, à partir de l'argument du livre IV, 436-441, afin d'établir l'indépendance de ce principe psychologique, qui détermine une bonne part de nos actions et de notre pensée.

Un chapitre introductif (p. 13-34) rappelle succinctement comment Platon hérite de certaines représentations et significations sur le *thumos*, et la manière, inédite, dont il thématise son importance dans la sphère de la psychologie morale à travers l'établissement de l'analogie de l'âme et de la cité. C'est l'objet de la première partie (p. 35-66). En effet, s'il y a une cohérence à chercher cet intermédiaire psychique, affirme WB, c'est en tenant le motif psycho-politique pour le véritable point de départ du dialogue (p. 41 *sq.*). Le problème soulevé est considérable, comme on le sait depuis les publications de N. Blössner¹, dont il

1. N. BLÖSSNER, *Dialogform und Argument: Studien zu Platons « Politeia »*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, 1997.

discute les hypothèses, et de G.R.F. Ferrari² (qui n'est malheureusement ni cité ni discuté). WB s'en tient, de manière féconde en tous les cas, au constat que Platon pose l'existence d'une véritable causalité interactive entre l'âme et la cité. L'hypothèse mériterait certes un examen plus détaillé et suivi, mais sa présentation est relativement convaincante : la tripartition repose bien sur un postulat d'isomorphisme et d'interaction entre l'âme et la cité, comme le montre WB à partir d'une analyse des vertus civiques qui donnent une véritable signification (ou plutôt dirait-on un modèle d'intelligibilité) aux vertus psychiques au livre IV. Telle est la thèse que l'on retrouve à plusieurs moments de l'ouvrage (p. 111-113, p. 131 ; voir également un tableau récapitulatif bien formé p. 135 et p. 333).

Une seconde partie (p. 67-108) consiste en une analyse détaillée des pages 436b-441d du livre IV de la *République*, et de certaines hypothèses interprétatives concernant le statut ontologique de chacune des parties ainsi que de leur fonction respective. Refusant les lectures, faibles ou fortes, qui font de chaque partie des « agents » autonomes et potentiellement multiples (p. 67-75), WB milite pour une interprétation fonctionnelle de la tripartition (qui est clairement exposée p. 106-107). Chacune des parties est tenue par WB pour une *dunamis* (ce qu'on peut cependant discuter dans la mesure où la question des *dunamis* ne recoupe pas nécessairement celles des *eidè* de l'âme) ; en d'autres termes, chacune des parties de l'âme est un principe d'action et de passion *autonome* sans être *indépendant* de la structure d'ensemble, car jamais l'unité de l'âme de l'agent n'est mise à l'écart par l'auteur (contrairement à ce que risquerait de produire l'interprétation plus récente de H Lorenz³, qui n'était pas non plus connu de l'auteur à la date de rédaction de sa thèse).

Une troisième partie (p. 109-332) explique les principales étapes de constitution de cet intermédiaire psychique, en se fondant sur les hypothèses défendues dans les deux premières parties. Chaque principe psychique correspond une activité, mais c'est bien notre âme tout entière qui pense, désire et se met en colère, le principe des opposés de 436b au livre IV de la *République* assurant leur différence fonctionnelle, mais n'allant pas jusqu'à les séparer de l'unité dont elles contribuent à façonner la structure, dans un caractère (p. 147 *sq.*). Un élément important peut être tiré de cette interprétation. Contrairement à KE qui comprend la notion d'intermédiaire comme un « milieu » qui manque de consistance, WB comprend l'intermédiaire qu'est le *thumos* comme ce point par lequel les pôles de la raison et du désir peuvent être mieux cernés, dans un effet de différenciation continu entre ce qui relève du désir, d'une tendance, d'un mouvement vers, et ce qui relève de la rationalité et du calcul (p. 256). Un regret toutefois pourrait être formulé sur cette analyse. Le *thumos* semble souvent conçu par WB comme le siège des « émotions » sans jamais que cette notion ne soit explicitée, ni que la triade pensée-émotion-désir, d'origine moderne pourtant, ne soit questionnée comme présupposé anachronique de lecture. D'une manière générale, c'est ce que « ressent » le *thumos* ou ce qu'on ressent par lui qui ne fait pas l'objet d'une analyse approfondie (la

2. G. R. F. FERRARI, *City and Soul in Plato's Republic*, University of Chicago Press, Chicago, 2005.

3. H. LORENZ, *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 2006.

peur, la honte, la colère, etc.)⁴. Cela vaut également pour la compréhension de la nature de la vertu associée spécifiquement au *thumos*, à savoir le courage, dont on peut regretter l'analyse trop réduite (p. 116 *sq.*).

WB se penche ensuite sur la manière dont la tripartition est intégrée dans une dynamique éducative. Il s'agit tout d'abord d'établir une généalogie du *thumos* dans l'individu et dans le caractère (p. 134), puis de sa formation par l'éducation adéquate (musique et gymnastique), et enfin de son statut épistémologique (p. 183-196). Afin de montrer que *thumos* et *doxa* sont deux intermédiaires nécessairement liés, WB fait le même détour que KE, par le *Théétète*, en insistant sur la capacité de former des images. Mais l'analyse est beaucoup plus convaincante que chez ce dernier, surtout lorsqu'on la rapporte aussi au *Philebe* (p. 205-229). Car la question, que posait également KE, était de savoir s'il était possible, et comment, de différencier la formation d'images à partir de l'*epithumia*, et celle à partir du *thumos*. Or, WB insiste sur le fait qu'on peut éduquer le *thumos* à « haïr les plaisirs » (p. 234). L'analyse du *thumos* dans la *République* se clôt par une analyse de la dégénérescence du *thumos* de l'âme individuelle dans les structures politiques déficientes des livres VIII et IX. Enfin, WB conclut cette troisième partie sur un aperçu (p. 286-328) de la fonction du *thumos* dans les autres dialogues (*Timée*, *Phèdre*, *Lois I*, *République I* et *Phédon*), aperçu qui ne peut, on peut le regretter, rendre justice à cette notion dont WB a analysé la complexité dans la *République* (cela vaut en particulier pour le *Timée* auquel n'est consacré que quelques paragraphes).

Cette monographie, on l'aura compris, constitue une analyse complète et informée du *thumos* dans la *République*, en dépit peut-être du format quelque peu aride de l'ouvrage. Cette monographie ne cherche pas seulement à décrire ce qu'est le *thumos* dans les dialogues, en particulier dans la *République*. WB propose des thèses fortes sur la structure et le sens de ce dialogue, ainsi que sur le sens de la psychologie platonicienne en général, ce que KE ne parvient pas à faire.

Olivier RENAUT

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

Hubertus NEUHAUSEN, *Der Zweite Alkibiades. Untersuchungen zu einem pseudoplatonischen Dialog*, W. de Gruyter, Berlin/New York, 2010, 278 p.

Le second *Alcibiade* est placé par Thrasyllé dans la quatrième tétralogie, selon Diogène Laërce qui le considère comme authentique (III, 57). Mais déjà dans l'Antiquité (voir Athénée, Athénée XI, 506, citant Nicias de Nicée) le doute planait. Aujourd'hui, on ne croit plus à son authenticité. Dans le second *Alcibiade* (141a-b et 145b-c), l'auteur cherche à broder à partir de passages du premier *Alcibiade* (104e-106a et 107d-108a).

4. On se reportera à ce propos à A. HOBBS, *Plato and the Hero: Courage, Manliness, and the Impersonal Good*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2000.

Le dialogue s'engage de façon abrupte entre Alcibiade qui va prier un dieu pour une affaire qui semble importante, et Socrate qui lui demande alors s'il a bien réfléchi, car l'exemple d'Œdipe montre que la prière peut entraîner de terribles malheurs, parce que l'on se méprend sur ce que l'on demande. S'engage alors une discussion entre Alcibiade et Socrate sur la connaissance et l'ignorance qui mène à cette conclusion : il faut donc qu'Alcibiade reste tranquille, en attendant qu'un maître l'instruise.

Hubertus Neuhausen vient de faire paraître un commentaire complet sur ce dialogue auquel il a déjà consacré un article (*Der pseudo-platonische Alcibiades II und die sokratischen Alcibiadesdialoge*», dans *Pseudoplatonica*, éd. par Klaus DÖRING, M. ERLER et S. SCHORN, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2005, 175-184). Ce commentaire prend le relais la seule dissertation consacrée à ce dialogue, celle de Heinrich Brünnecke rédigée il y a près d'un siècle, en 1912, à Göttingen: *De Alcibiade II qui fertur Platonis*.

Le commentaire que propose Hubertus Neuhausen suit fidèlement la structure du dialogue. Le second *Alcibiade* s'ouvre sur un prologue (138a1-8) qui présente les personnages et expose le thème. Suit un premier échange portant sur la réflexion et le manque de réflexion, assimilé à la folie (138c9-140e9). Socrate explique alors comment la prière, lorsqu'elle est faite dans un état d'ignorance, peut entraîner les pires maux, et équivaloir à une imprécation (140e10-143b5). Suit un second échange (143b6-147e4) qui se conclut ainsi : il faut que toute cité et tout individu s'attache à acquérir la science de ce qui vaut le mieux. Alcibiade doit avouer à Socrate son ignorance relativement aux conséquences que pourrait entraîner la prière qu'il voudrait faire (147e5-148b4). Socrate reprend alors la parole (148b5-150b7) ; la pire chose est de croire que l'on sait, alors même que l'on ne sait pas. Les Lacédémoniens qui en étaient conscients adressaient aux dieux leurs prières en conséquence. D'où cette conclusion sur la nécessité de remettre la prière à plus tard.

À la suite de ce commentaire, Hubert Neuhausen s'interroge sur les sources de ce dialogue. Il trouve des passages parallèles chez Platon bien sûr, dans le premier *Alcibiade*, dans le *Gorgias* et dans le *Protagoras*. Il repère d'autres passages parallèles dans le dialogue pseudo-platonicien *Les Rivaux*, et surtout dans les *Mémoires* de Xénophon. Il exhume enfin chez Dion Chrysostome des traces d'un *logos sokraticos*, que l'on peut rapprocher du second *Alcibiade*.

Cela l'amène à situer la composition du dialogue entre 312/311, date de l'arrivée à Rome de Zénon de Citium, parce qu'on décèle dans le second *Alcibiade* une polémique contre le Stoïcisme, et 269/270 qui marque le début du scholarchat d'Arcésilas, parce qu'on n'y trouve pas trace de scepticisme.

Ce travail représente ce que l'on fait de mieux dans le monde de l'érudition allemande. Il suit toutes les règles d'une recherche rigoureuse en histoire et en philologie. Et sa réalisation matérielle est impeccable. Conclusion: un instrument de travail indispensable pour qui s'intéresse au second *Alcibiade*.

LUC BRISSON

David LEIBOWITZ, *The Ironic Defense of Socrates. Plato's Apology*, Cambridge University Press, New York, 2010, 194 p.

Cet ouvrage est une analyse linéaire, attentive, patiente et fine de l'*Apologie de Socrate* écrite par Platon. En revendiquant l'influence des enseignements et écrits de Christopher Bruell et Leo Strauss, David Leibowitz vise à offrir une nouvelle interprétation non consensuelle d'un texte abondamment lu, expliqué et commenté. L'auteur pense apporter une nouvelle compréhension de l'*Apologie* (sans toutefois procéder lui-même à la traduction originale des extraits cités⁵) grâce à une méthode qui accorde la plus grande attention aux détails, de sorte à faire ressortir la dimension d'ironie et même de tromperie ou dissimulation qu'il y a dans le discours écrit par Platon. Comme le révèle la scansion régulière de ses analyses par les termes de "surprising, odd, striking, strange, mystery, puzzle, riddle...", l'auteur vise à éveiller ou réveiller l'étonnement sur un texte dont la familiarité pourrait nous avoir soustrait l'originalité et la complexité. En appliquant sa méthode d'attention minutieuse aux détails pris comme autant d'indices d'une vérité plus ou moins ironiquement dissimulée par Socrate, et en tout cas toujours savamment habillée par Platon, David Leibowitz tente de montrer que Socrate est clairement présenté dans l'exorde de l'*Apologie*, dès lors qu'on éclaire celui-ci par le *Gorgias*, comme étant en situation de mentir au tribunal (p. 14-15), mais qu'il est un menteur pour le moins inhabituel, puisqu'il donne des indices du fait qu'il ment afin de nous mettre sur la piste de la vérité. Plus exactement, Socrate, nous dit l'auteur, « is speaking (and Plato is writing) so as to be understood differently by different parts of the audience » (p. 17). Ce point permet à l'auteur d'explicitier le double sens qu'il attribue à l'ironie socratique : le sens retenu par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* (1124b29-31, 1127a20-26, b22-31), qui fait de la dissimulation de son savoir un cas où l'on amoindrit ses qualités, mais aussi le sens apparaissant selon l'auteur dans les *Amants* (dont D. Leibowitz ne discute pas l'authenticité), où l'ironie, « according to Socrates' own gloss on the term, (...) means speaking in a "double" fashion so as to be understood differently by different listeners (*Lovers* 133d8-e1) » (p. 18). Cette compréhension de l'ironie socratique commandera le reste du commentaire : il s'agit de traiter les détails, voire les silences eux-mêmes, comme des indices d'une vérité à la fois dissimulée et *manifestement* dissimulée de sorte à être entendue par de bonnes oreilles. Or force est de constater que les références données dans le *Gorgias* et les *Amants* ne remplissent pas bien le rôle que leur fait jouer D. Leibowitz : le *Gorgias* met certes en scène un Socrate avouant que, traîné au tribunal, il ne serait pas en mesure de dire la vérité (οὔτε τὸ ἀληθὲς ἔξω εἰπεῖν, 492d) ; mais l'auteur omet de rapporter comment le même passage explicite le contenu de la vérité en question, à savoir que Socrate parle aux jeunes gens et aux hommes âgés avec justice quand il les conduit à l'aporie ou leur adresse des discours amers, et qu'il le fait dans leur intérêt (522b-c) ; or c'est là justement le type d'allégations que soutient le Socrate de l'*Apologie* devant ses juges, si bien qu'au rebours de l'interprétation de

5. L'auteur cite la traduction de Thomas WEST et Grace WEST (*Four Texts on Socrates: Plato's Euthyphro, Apology, and Crito and Aristophanes' Clouds*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1984), qu'il modifie parfois.

D. Leibowitz, le *Gorgias* confirmera plutôt que le discours de défense de l'*Apologie* se présente comme une vérité. Ce passage du *Gorgias* ne saurait être sollicité pour affirmer l'hypothèse que ce discours « is filled with lies » (p. 16). De la même manière, le passage cité des *Amants*, indépendamment même des questions d'authenticité, dit seulement, à propos d'un homme répondant à Socrate (lequel vient de l'interroger pour savoir s'il y a d'autres choses que la philosophie, par exemple l'amour de la gymnastique, qui sont non seulement quelque chose de beau, mais encore quelque chose de bon) : « Et lui, d'une manière toute feinte, donna deux réponses (ὁ δὲ καὶ μάλα εἰρωνικῶς εἶπε δύο) : "À l'égard de cet homme-ci [= le rival en amour de l'homme qui répond à Socrate], que ma réponse soit que l'amour de la gymnastique n'est ni beau ni bon ; à ton égard en revanche, ô Socrate, j'admets qu'il est à la fois beau et bon" » (133d-e). Le εἶπε δύο n'a rien d'une glose sur le terme εἰρωνικῶς, mais surtout l'on ne trouve pas ici une réponse unique entendue dans deux sens différents selon le destinataire-auditeur, mais deux réponses explicites, une pour chaque destinataire.

La suite de l'analyse étant au diapason du prélude, on doit à la vérité de dire que l'ouvrage de D. Leibowitz allie une attention remarquable au texte (puisqu'en principe les détails en apparence les plus insignifiants sont repérés), en même temps qu'une interprétation souvent biaisée par une perspective qui cherche à faire dire au texte une vérité autre que le contenu manifeste, au motif que l'ironie socratique serait une ruse pour transmettre publiquement un message secret destiné à quelques auditeurs seulement parmi les personnes qui l'entendent. L'auteur exprimera en clair cette position à la p. 62, qui, tout en n'étant qu'une hypothèse, est décisive dans son analyse du texte : « To put it paradoxically, Socrates, both at his trial and before, may have offered a secret teaching in public ». Le lecteur, poussé par l'étrangeté de certaines thèses à se reporter aux références textuelles toujours très précises, ne peut que constater sur pièces le caractère légèrement biaisé des interprétations, qui n'obtiennent pour l'essentiel leur caractère nouveau voire provoquant et iconoclaste que de l'accumulation de petits décalages combinés les uns aux autres. L'ouvrage consistant en une analyse linéaire, il est difficile d'en rapporter exhaustivement toutes les interprétations résultant de l'application de la méthode sans écrire un compte-rendu qui soit aussi long que le livre lui-même. Nous relèverons quelques exemples.

L'auteur remarque que Socrate ne mentionne pas les auteurs de comédies parmi les poètes qu'il a visités et soumis à son examen : il nomme seulement les poètes tragiques, les auteurs de dithyrambes « and "the others" » (καὶ τοὺς ἄλλους, 22a9-b1), et il ne dit pas « "all" the others » (p. 86). L'auteur considère qu'il s'agit là d'un silence manifeste et évident (« conspicuous silence »), et il en fait un indice possible du fait que ce que dit Socrate des poètes ne s'appliquerait pas aux poètes comiques en général ou à Aristophane en particulier, et que peut-être ce dernier possédait aux yeux du Socrate de Platon une sagesse humaine ou quelque chose qui s'en approchait de très près (p. 86). C'est faire beaucoup dire à un silence, qui ne peut soutenir une thèse aussi forte ni même une hypothèse de cette nature. De manière générale, l'éloquence d'un silence est sujette à beaucoup d'interprétations. Mais en l'occurrence, il n'y a pas un pur silence dans le texte : celui-ci dit bien « les autres », et plus qu'une omission, il fait entendre que les autres poètes sont

concernés, parmi lesquels peuvent sans difficulté figurer les comiques en général et Aristophane en particulier. Ce dernier est d'ailleurs représenté par Platon à la fin du *Banquet* (223c-d) comme pris dans un échange dialogué typiquement socratique, pour ne pas dire une réfutation.

Ailleurs, l'auteur considère que Socrate parle dans l'*Apologie*, pour peu qu'on sache l'entendre, non pas simplement d'une enquête sur le sens de l'oracle mais d'une enquête sur le dieu lui-même, lequel devient ainsi objet d'une étude de dimension théologique (p. 71 sq., 80, 89...). Mais le texte ἐπιζητησιν αὐτοῦ (21b), dont l'auteur dit avec raison que le αὐτοῦ peut désigner le dieu (p. 71), ne peut néanmoins pas se muer, à partir de son sens totalement obvie d'enquête sur ce que dit le dieu, en une enquête d'ordre théologique où les dieux sont pris comme objet d'étude. De même, ζητοῦντι κατὰ τὸν θεόν (22a, cf. 23b), qui signifie quelque chose du genre « pour (moi) qui cherche conformément au dieu, conformément à la perspective ouverte par le dieu », ne peut certes pas signifier comme le croit l'auteur une investigation sur le dieu lui-même, « concerning the god » (p. 89 n. 59). D. Leibowitz va jusqu'à faire dire aux lignes 23a2-4 que Socrate laisserait implicitement entendre ici qu'à une période de sa vie il aurait réfuté les gens à propos des dieux, au prétexte que dans ces lignes Socrate dit que « Those present on each occasion suppose that I myself am wise *in the things* concerning which I refute someone else » (l'auteur souligne, p. 89), et que Socrate a dit auparavant qu'on lui avait fait la réputation d'être savant à propos des choses d'en haut et d'en-bas (18b6-c1). Conscient de la fragilité de cet échafaudage, l'auteur entre lui-même dans un jeu d'objections auxquelles répondent de nouvelles hypothèses tout aussi peu fondées (p. 90).

La question des dieux, dont l'auteur veut faire un sujet d'étude de Socrate, le conduit à une interprétation pour le moins curieuse d'un passage de la *République*, dans laquelle il pense trouver un moyen de reconstituer un type de réfutation sur le thème des dieux qu'aurait pu mener Socrate lors de son enquête suscitée par l'oracle. Ainsi l'échange avec Céphale dans la *République* permet-il, selon D. Leibowitz, de voir comment Socrate pouvait réfuter quelqu'un qui pense avoir eu « a strong divine experience » (p. 93), tant et si bien que « in the most successful cases the interlocutors then come to doubt, at least for a time, that their experience was genuinely divine » (*ibidem*). Ainsi de *Rép.* I, 330e, qui montrerait un Céphale s'imaginant avoir une expérience d'ordre divin, alors que le texte nous parle seulement d'un vieil homme qui, soit par faiblesse de son âge, « soit même parce qu'il est pour ainsi dire désormais plus près des choses de là-bas les voit mieux », et qui est, « comme les enfants » réveillé par ses rêves ; l'image d'un dieu est purement et simplement ajoutée par D. Leibowitz qui suppose une apparition (« Perhaps a Zeus-like figure comes to him in his sleep » (*ibidem*)) et feint les paroles de cette apparition (« "Pay all your debts, Cephalus, or you will be tormented forever !" », p. 93). Mais il n'y a rien de tout cela dans le texte, et il n'est pas étonnant que la suite voie Socrate s'occuper de réfuter Céphale sur la justice, et non sur sa prétendue expérience divine.

Bien d'autres thèses sont avancées, qui réclament d'entrer dans une confrontation précise de l'interprétation avec le texte lui-même. Dans l'ensemble, le principe, mal établi à notre avis comme nous l'avons dit ci-dessus,

que Socrate dans son discours ne dirait pas ouvertement la vérité et qu'il faudrait y décrypter un message caché à l'aide d'indices constitués par de minuscules détails, s'il ne donne pas un résultat qui résiste à l'épreuve du texte (du moins est-ce le jugement que nous retirons de notre propre confrontation), n'empêche néanmoins pas l'auteur d'avoir par ailleurs des analyses pertinentes, entre autres une discussion intéressante (où l'auteur quitte la méthode des indices pour se livrer à un dialogue fictif constitué de thèses et objections) autour du caractère non-intentionnel du tort commis à soi-même et à autrui (p. 122 sq., sur *Ap.* 25d-26a), où de fait sont principalement repris les arguments aristotéliens de l'*Éthique à Nicomaque*, III, 7.

Pour terminer, on pourra regretter la pratique éditoriale qui veut que la 4^e de couverture serve de support publicitaire où s'accumulent des éloges dont le lecteur, une fois le livre ouvert, ne voit pas toujours le bien-fondé. Ainsi du premier dithyrambe parmi les cinq citations similaires, où Peter Ahrensdorf (Davidson College) nous fait savoir que « This is the most thoughtful and thought-provoking book-length study of Plato's *Apology of Socrates* I know. It offers a singularly fascinating, rich, and witty analysis of the dialogue. Leibowitz's book is extraordinarily ambitious (...) ». De la même manière, il y a peu de chances que cet ouvrage déclenche la « considerable controversy among readers » que nous annonce R. C. Bartlett (Emory University), pas plus qu'il n'est « a far cry from the tiresome scold or wheezing moralizer he is often presented as » (*eiusdem*). Cet ouvrage est simplement le fruit d'un travail patient, animé d'un réel intérêt pour le texte de l'*Apologie*, dont les interprétations sont souvent platement discutables, non pour leur caractère iconoclaste, mais à cause de leur manque de pertinence. Ce n'est probablement pas le meilleur service rendu à un auteur que d'exposer son livre à produire sur le lecteur une déception qu'il ne provoquerait pas à lui seul.

Anne MERKER

Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic, ed. by D. CAIRNS, F.-G. HERRMANN and T. PENNER, "Edinburgh Leventis Studies 4", Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, 340 p.

Il volume, corredato da un indice dei nomi e degli argomenti e da una aggiornata bibliografia posta in chiusura di ogni singolo intervento, è il risultato di una selezione di saggi discussi nel 2005 in occasione di un incontro, tenutosi a Edinburgo, sul tema della relazione fra etica e metafisica nella *Repubblica* e sul problema, immediatamente connesso a detta relazione, della chiarificazione della natura e del ruolo svolto, all'interno del modello platonico, dall'idea del Bene/Buono.

Si tratta, come è noto, di un oggetto di riflessione assai 'ambiguo' e di uno snodo 'nevralgico' nell'esegesi platonica, in quanto l'indagine attorno ad esso discende dall'altrettanto discussa questione di *cosa sia un'idea*. Il fatto che la raccolta dia spazio a contributi che provengono, per così dire, da differenti 'tradizioni' – quella anglo-americana e quella 'europea' – permette al lettore di sentirsi gettato

fin dalle prime pagine in un terreno che vede l'incontro-scontro fra proposte di soluzione difficilmente conciliabili e, in molti casi, tuttora aperte. I diversi punti di vista ruotano attorno a due linee fondamentali di argomentazione: il tentativo di stabilire 1. se la *Repubblica* si arresti all'obiettivo di valutare cosa sia buono per l'individuo; 2. cosa sia la forma del Bene.

Dopo una Prefazione e un veloce profilo degli autori dei contributi, T. Penner ci introduce alle questioni oggetto del volume, sottolineando, in particolare, la centralità svolta, nella successiva elaborazione del problema dell'etica platonica, dalle tesi di H.R. Prichard, responsabile di quella che potremmo definire la tendenza *antimetafisica*, orientamento che sembra essere diventato la cifra specifica della lettura anglo-americana di Platone e che, come lo studioso non manca di sottolineare, risale a un tentativo di leggere l'etica degli antichi a partire da modelli esegetici che trovano in Kant il loro dominio e lessico. Da qui nascerebbe il problema della *moralità originaria* della presentazione del bene, moralità che verrebbe messa in dubbio dalla tendenza, platonica ma non solo, a includere nell'indagine etica la questione dell'«one's own happiness» (p. 5), ciò che parrebbe escludere «the very idea of morally right motives» (p. 7) e condurre alla conclusione che «Plato was no genuine defender of morality» (p. 7). In realtà, come Penner prova ad argomentare nel saggio che apre la raccolta (*What is the Form of the Good the Form of? A Question about the Plot of the Republic*), letture come quella accennata rischiano di perdere, per la loro esasperazione analitica, la 'portata filosofica' dell'etica platonica e il suo legame/subordinazione con il dominio metafisico del problema eidetico.

Un probabile esempio della 'povertà' esegetica in cui talvolta incorre l'indagine analitica potrebbe essere il saggio di M. Anagnostopoulos (*Inquiry and Justification in the Search for the Highest Good in Plato and Aristotle*) che, una volta lasciata sullo sfondo la portata metafisica del carattere anipotetico del Bene platonico (e, in certa misura, di quello aristotelico), non può se non constatare il 'circolo' nel quale gran parte dell'etica antica sembra ricadere, consistente nel rapporto fra struttura etica e ordine della conoscenza, qualora queste vogliano essere saldate a un bene di cui si auspica la conoscenza, ma della cui esistenza non si dubita prima di avere attuato il percorso conoscitivo, con il risultato di lasciare irrisolta e aporetica la domanda relativa al perché il bene debba avere «any relation to the exercise of the rational faculties» (p. 291).

La domanda attorno alla quale si sviluppa il saggio di R. Barney (*The Carpenter and the Good*) – «is knowledge of the human good normatively sufficient?» (p. 301) –, che ugualmente fa convergere, per quanto in maniera problematica, il modello platonico e quello aristotelico, non può se non fare i conti con quella che la studiosa stessa definisce 'the Higher Good thesis' (cf. p. 302) e che esige l'esistenza di un Bene per sé che oltrepassi ogni forma di bene meramente relazionale, un «meta-ethical principle» (p. 314).

Per ciò che concerne Penner, egli sceglie, come occasione rivelatrice dei limiti della lettura analitica, l'importante ruolo svolto nei dialoghi dai *plots*, allo scopo di mostrare come «it will never be adequate to attempt to interpret argumentative steps in Platonic drama by simply putting the sentences involved into logical form, and then working from the meanings [...] of the words in assessing the

validity and soundness of the resulting formulations of arguments» (p. 18). Simile presupposto ha evidentemente come scopo quello di respingere la proposta che l'indagine sull'idea del Bene nella *Repubblica* costituisca una mera «metaphysical digression» (p. 23) rispetto a un tema portante che resterebbe estraneo a tale *ambiente* metafisico: al contrario, «the discussion of the Form of the Good [...] speaks directly to finding a clearer account of good» (p. 35), dunque anche del bene individuale proprio della dimensione umana, che resterebbe del tutto privo di radici – coincidendo con una definizione utilitaristica del bene come mero *vantaggio* – qualora non venisse colto a partire dall'idea del Bene.

Anche il saggio di L. Brown (*Glaucon's Challenge, Rational Egoism and Ordinary Morality*) prende l'avvio dalle tesi di Prichard, in una prospettiva, però, in parte mutata, in quanto obiettivo della studiosa è offrire «a partial defence of Prichard» (p. 43). Appellandosi alla nozione di «ordinary moral convictions» (p. 46), in ragione delle quali si nega che «the ultimate reason for doing a certain action is that it conduces or contributes to your own happiness» (p. 47), Brown discute le linee 360c-d del discorso di Glaucone e le linee 366c-d di quello di Adimanto, che sembrano accogliere l'idea della possibilità di un'azione non centrata sul vantaggio del soggetto agente, allo scopo di rilevare che un tale genere di azione si arresterebbe, tuttavia, sulla soglia della mera pensabilità: «like Glaucon and Adeimantus earlier, so too [...] Socrates fails to recognise that a just person has reasons for just action of a quite different kind from an appeal to one's own good» (p. 59).

L'utilitarismo costituisce il punto di partenza dell'indagine di R. Kraut (*Flourishing: The Central Concept of Practical Thought*), maggiormente focalizzata, in questo caso, sulla cesura rappresentata, nel dominio etico, dal tema kantiano del 'dovere'. Su una linea analoga, volta a sottolineare la natura 'non altruistica' dell'etica socratico-platonica, si pone A. Chu (*Thrasymachean Rulers, Altruistic Rulers and Socratic Rulers*): la sua tesi trova parziale confutazione nel saggio di G. Rudebusch (*Neutralism in Book I of the Republic*) che, attraverso un'articolata serie di deduzioni, mira a dimostrare come Chu argomenti a partire da «false premises» (p. 92), e una più problematica analisi in un secondo intervento di Penner (*The Good, Advantage, Happiness and the Form of the Good: How Continuous with Socratic Ethics is Platonic Ethics?*), che sembra ritenere che l'attribuzione a Platone di un'etica utilitaristica incarni, tutto sommato, un 'problema' solo qualora la questione del *proprio* bene non venga colta all'interno del *sistema* del Bene e dell'ancora più generale modello eidetico platonico. Ciò che ogni tentativo di lettura utilitaristica, in senso moderno, dell'etica platonica metterebbe in ombra sarebbe l'*assioma* su cui si fonda il cosiddetto 'eudemonismo' degli antichi: «there is some one thing which we all desire, namely, happiness» (p. 98). Tale universalismo – ci sarebbe, in altri termini, un «surplus metaphysical baggage» (p. 108) – può, con qualche approssimazione ermeneutica, ben essere concepito come una delle condizioni per postulare lo statuto eidetico di una realtà: esso crea una profonda cesura tra l'*utilitarismo* platonico e quello della moderna riflessione filosofica, ma obbliga, parimenti, alla chiarificazione della specificità dell'universalismo platonico rispetto a quello aristotelico, inducendo a respingere qualsivoglia proposta, antica come moderna, di riconduzione della metafisica alla logica. Ne consegue che «not all predicates of a language correspond to real things»: sposando l'opzione

epistemologica e teleologica e distinguendola da quella meramente logico-analitica, Penner conclude che le forme «are generated only by those abstract structures that govern the universe – and not at all by the needs of a theory of predication» (p. 113). Ed è alla luce di questa irriducibilità dell'epistemologia alla logica e della struttura al predicato che lo studioso ritiene proficuo svolgere una qualsivoglia indagine sulla natura eidetica e non solo individuale del bene.

Anche Ch. Rowe (*The Form of the Good and the Good in Plato's Republic*) muove dal ridimensionamento di alcuni postulati tipici dell'ambiente anglofono: nel suo caso, si tratta di respingere la tesi che la *Repubblica* incarni, rispetto ai dialoghi che la precedono, «a new departure for Plato» (p. 124). Trasferendo alla questione del bene il problema, lo studioso si propone di respingere la tesi secondo la quale il Platone della *Repubblica* «is a proponent of a kind of good [...] that is significantly different from the good that the Socrates of the 'Socratic' dialogues [...] insists that we need to get knowledge of» (p. 124), distinzione che, a propria volta, rinvierebbe all'opposizione fra un bene 'personale', il bene per ciascuno di noi, e un Bene 'impersonale', «a cosmic principle which, even as it serves somehow as the object of human striving, also shapes and gives meaning, if not existence, to the world as a whole» (p. 125). Rowe ritiene, contro una simile teoria 'evoluzionista', che il bene di cui tratta la *Repubblica* richieda come proprio necessario presupposto le proposte avanzate nei dialoghi precedenti, rispetto ai quali verrebbe attuata non una 'revisione' del modello, ma un suo allargamento, in ragione del quale «the human, agent-centred perspective» (p. 126) viene non sostituito, ma inserito in un nuovo e più ampio contesto 'cosmico' che, presente solo sullo sfondo dei dialoghi 'socratici', ora diviene 'figura'. È evidente come la posizione assunta dallo studioso sia propria di chi ritiene che non sia concepibile trattare del problema dell'etica platonica prescindendo dalle istanze metafisiche, né, d'altra parte, sia possibile separare queste dall'*esigenza* etica, risolvendola in un mero retaggio 'socratico'. La tripartizione dell'anima costituirebbe, a parere di Rowe, la chiave per postulare una simile convergenza tra una metafisica 'impersonale' e una sua connotazione etica, che comporta che il Bene debba avere «some kind of ethical, and *practical*, relevance» (p. 134). Il che implica che «whatever it is that is 'beyond being', it must have something or other to do with [...] what is good *for us*» (p. 134). Affinché questo sia possibile – affinché sia possibile che un principio di natura cosmico-universale sia quanto, al tempo stesso, individua ciò in virtù di cui l'agente umano cerca il proprio benessere – è necessario intendere l'*al di là* proprio del Bene non in senso trascendente, ma nella direzione dell'alterità: «the form of being will be implicated [...], but [...] it cannot work its effect on its own; it requires the good as co-worker», e come «higher and more powerful cause» (p. 152). Nel constatare che tanto gli 'evoluzionisti', quanto gli «unitarians» (p. 137) trovano buoni argomenti nel testo platonico; nel rilevare la propria maggiore vicinanza a questi ultimi, lo studioso tiene poi a precisare come ciò avvenga «only by accident» (p. 137), giacché, «whereas they propose to read the 'pre-Republic' dialogues in the light of the *Republic*» (p. 138), egli ritiene sia più proficua per l'esegeta l'operazione inversa.

V. Politis (*The Aporia in the Charmides about Reflexive Knowledge and the Contribution to its Solution in the Sun Analogy of the Republic*) sembra, al

contrario, far propria l'idea che determinate aporie presenti nei dialoghi socratici abbiano occasione di *lysis* nella *Repubblica*. In particolare, lo studioso ritiene che la sezione 167b del *Carmide* possa trovare occasione di delucidazione dalla metafora solare della *Repubblica*, in ragione della duplice azione causale che al Bene-sole verrebbe accreditata: esso è, al tempo stesso, «the cause of the being, truth and knowability of the things that are, are true and are knowable», ma anche «the cause of the ability to know these things by the things that have this ability (that is, rational souls)» (p. 244). Il Bene si troverebbe dunque ad essere «the *joint* cause of [...] these two things [...] together» (p. 245), il che implica che non possa essere concepito come causa di una realtà senza essere, parimenti, causa dell'altra. Sarebbe questa sorta di 'parallelismo' garantito dalla duplice e simultanea azione causale del Bene a rendere ragione della possibilità della conoscenza riflessiva: «if a person knows the idea of the good, and if he knows that it is the *aitia* of the rational soul's ability to know things, then he knows of any soul [...] *why* it has this ability» (p. 247).

Alla natura del Bene nella *Repubblica* è dedicato anche il saggio di G. Seel (*Is Plato's Conception of the Form of the Good Contradictory?*), che assume, fin dalle parole d'apertura, un atteggiamento di cauto problematismo, allorché è rilevato che la sola cosa forse certa è che «we don't know what Plato's conception of the Form of the Good was, exactly» (p. 168). Tale 'incertezza' deriverebbe in parte dalle metafore alle quali il filosofo ricorre (il Sole, la Linea, la Caverna), che conferirebbero alla forma indagata caratteri nuovi rispetto a quelli rintracciabili senza il loro ausilio. Allo scopo di delucidare tali difficoltà, lo studioso si diffonde in un'analisi dei caratteri della forma del Bene con o senza il ricorso alle metafore, pervenendo a un elenco che comprende cinque caratteristiche fondamentali (cf. pp. 172-173), che hanno in sé altrettante aporie: 1. la connessione del Bene con l'agente umano; 2. la natura causale del Bene; 3. il problema della conoscibilità di ciò che è oltre l'*ousia*, se davvero compete all'intelletto conoscere solo ciò che è; 4. la caratterizzazione, al tempo stesso, del Bene come «the most brilliant of all beings»; 5. se il Bene è un'*ousia* superiore all'*ousia*, ci sarebbe il rischio di cadere nei noti paradossi russelliani. Attraverso un puntuale confronto con l'esegesi antica e moderna e mediante continui riferimenti interdialogici (in particolare al *Sofista*, al *Politico*, al *Filebo*), lo studioso prova a risolvere le cinque aporie su elencate, nel tentativo di pervenire a una caratterizzazione della forma del Bene che possa, se non sciogliere ogni ambiguità, almeno approssimarsi alla *coerenza*. Centrali, nella sua analisi, risultano lo statuto del metodo dialettico e la 'collocazione' del Bene in relazione ad esso: la tesi di Seel, a tal proposito, può essere sintetizzata nell'affermazione per cui «the Form of the Good is not identical with the highest genus, but rather with the whole system of genera and species or with the logical structure of this system» (p. 180). La superiorità del Bene rispetto all'*ousia* (qualora essa venga intesa non come «being», ma come «essence», con ciò escludendo l'ipotesi della trascendenza rispetto all'essere) deriverebbe dal fatto che «while the Form of Essence is the form of each element in the system, Goodness is the form of the system itself or a set of properties of this form» (p. 183), solo in tal senso risultando 'oltre' gli 'elementi' del sistema.

Il saggio di A.S. Mason (*The Good, Essences and Relations*) sembra svilupparsi in sintonia con le tesi di Seel. Prendendo le distanze da una «long tradition among

Anglo-American scholars» (p. 197), lo studioso accoglie l'idea che il metodo dialettico esposto nella *Repubblica* e quello presentato nel *Fedro* siano, se non identificabili, almeno 'conciliabili', con ciò obbligando alla convergenza fra il metodo della divisione e l'esigenza della ricerca di un principio anipotetico. Ciò che egli respinge della tesi di Seel è l'idea che «there is such a radical difference between the Form of the Good and other Forms» (p. 200) e che il Bene possa essere ricondotto a una mera 'relazione' strutturale fra le altre idee. A meno che la relazione non sia concepita in senso 'intraeidetico'; ma allora «very many Forms are relations in this sense» (p. 200), per cui la nozione di relazione non separerebbe lo statuto del Bene da quello delle altre forme.

Dove i due ultimi saggi citati ruotano attorno allo statuto del metodo dialettico in Platone, l'indagine di F.-G. Herrmann (*The Idea of the Good and the Other Forms in Plato's Republic*) è prevalentemente lessicale: prendendo l'avvio dal *Fedone*, Herrmann intende mostrare come, a fronte di un bagaglio terminologico che risale ai suoi predecessori, il dialogo «presents, for the first time [...], the vocabulary of Plato's ontology» (p. 205), con questo creando le condizioni per una vera e propria 'emancipazione' teoretica «from the dictates of pre-Socratic natural philosophy» (p. 206), emancipazione che lascerebbe però ancora parzialmente irrisolta «the relationship to Parmenides» (p. 206). Un confronto diretto con quest'ultimo si avrebbe a partire dal *Simposio*: qui la Bellezza sembra acquisire i caratteri dell'essere parmenideo e, significativamente, «there is no suggestion that there are other *eidè* besides» (p. 206). Con tali precisazioni lo studioso passa all'indagine sul ruolo del Bene nella *Repubblica*, affermando in primo luogo, attraverso un attento esame di passi a suo parere significativi, che «if there are Platonic Forms in Plato's *Republic*, they do not make their appearance before the central, 'metaphysical', section of the work» (pp. 211-212), ma con importanti variazioni rispetto alla presentazione del ruolo delle idee nel *Fedone*, giacché sembrerebbe che «the *eidè* of *Republic V* are not explanations, cause and reason in the way required by Socrates in the *Phaedo*» (p. 218). La spiegazione di ciò risiederebbe nel particolare statuto che è riconosciuto all'idea del Bene, a partire dal quale la questione delle altre idee andrebbe impostata. Se ci si chiede di quali realtà la *Repubblica* ammetta idee, si potrà dire che abbiamo a che fare con le stesse forme ammesse dal *Fedone*: «the good and the bad, the beautiful and the ugly, the just and the unjust» (p. 222). Uguali i caratteri, medesima la tendenza a presentare le forme, probabile reminiscenza pitagorica, «as pairs of opposites» (p. 222). Manca tuttavia nella *Repubblica*, come si è detto, la funzione causale: ne consegue, a parere di Herrmann, che «these forms have a necessary epistemological function, but their ontological status and role are not discussed» (p. 223). Perché la funzione causale dell'idea torni in primo piano bisogna attendere l'idea del Bene e la similitudine del sole; ed è significativo che «in this context [...] there is no 'Idea of the Bad' corresponding to the Idea of the Good» (p. 223).

Il saggio di Ch. Gill (*The Good and Mathematics*; per un esame critico di questo saggio cf., in questo stesso volume, R. Kamtekar, *The Good and Order: Does the Republic Display an Analogy Between a Science of Ethics and Mathematics?*) rappresenta, in un certo senso, una voce 'fuori dal coro' all'interno del volume, in ragione dell'attenzione dedicata al tema del rapporto fra etica e matematica. Non

che l'indagine attorno allo statuto della matematica risulti del tutto assente negli altri interventi; ma essa tende per lo più ad arrestarsi sulla soglia del problematico ruolo che la matematica svolgerebbe all'interno del *curriculum* della *Repubblica* e, soprattutto, all'interno dell'immagine della linea divisa. L'intento di Gill – che in ciò risulta in decisa controtendenza rispetto all'orientamento analitico – è sondare lo statuto degli enti matematici integrando la lettura dei dialoghi con quello delle cosiddette 'dottrine non scritte', allo scopo di verificare la possibilità di una proposta esegetica che prenda le distanze tanto dal radicale rifiuto di certe 'combinazioni' in ambiente anglofono, quanto dalla 'forzatura' ermeneutica di cui spesso sono tacciabili quelli che preferiscono, non sempre con puntuali verifiche testuali, leggere interamente lo scritto alla luce del non scritto. Con tali propositi Gill si confronta con la testimonianza di Aristosseno e con la critica aristotelica, rintracciabile nell'*Etica Eudemia* (cf. A 8, 1218a 15-24), che conducono alla questione della 'scandalosa' coincidenza fra Uno e Bene. Il rischio di tale coincidenza risiederebbe nel fatto che, qualora si intendesse l'unità in senso matematico, allora l'istanza etica rischierebbe di perdere la propria specifica connessione con l'azione e con l'agente, giacché l'omniestensione matematica conferirebbe all'essere caratteri paradigmatici tali da risultare, per così dire, avulsi dall'aspetto *prassico* che l'etica sembra implicare. Oppure, al contrario, qualora l'unità venisse intesa in senso 'debole', non si comprenderebbe come sia concepibile il legame fra etica e matematica, se non chiamando in causa una lettura 'metaforica'. Prendendo l'avvio da alcune proposte di M. Burnyeat, significative in quanto, «although his general approach is analytic, he shares certain key features with esoteric scholars» (p. 257), Gill tenta una correzione della tesi per cui «the good is 'one and the same' in both areas» (p. 259), quella etica, cioè, e quella matematica, a partire dalla proposta di una «structural analogy between mathematical and ethical ideas» (p. 260). Grazie al modello dell'analogia strutturale sarebbe possibile, a parere dello studioso, cogliere il valore delle testimonianze aristoteliche su ogni forma di realtà intermedia, da intendersi non tanto in senso ontologicamente autonomo, quanto come rivelazione dei caratteri *comuni* che mediano tra l'etica e la matematica, ovvero l'unità, l'ordine, la simmetria. Il Bene sarebbe allora concepibile, più che come 'fonte' incausata e asimmetrica, in senso quasi plotiniano, dell'essere, come una «transcategorical norm» (p. 266), in grado di operare come 'principio' al livello di tutte le 'sfere' dell'essere, senza per questo condurre a una vera e propria matematizzazione del reale. Lo studioso cerca fondamento per la propria proposta negli stessi dialoghi, principalmente nel *Timeo* e nel *Filebo*, allo scopo di mostrare che, qualora essi venissero letti sinotticamente con la *Repubblica*, autorizzerebbero un'estensione, più che del ruolo degli enti matematici, della funzione strutturale dell'ordine e dell'unità nel livello eidetico e sensibile. In maniera più *forte* rispetto all'indagine analitica, ma più *debole* rispetto a quella che riconosce la perfetta identità fra Uno e Bene, la lettura transcategoriale permetterebbe di concludere che «the key point is that the transcategorical norm *spans* different areas, and arises out of the synthesis of the meaning of good [...] in different branches of inquiry including ethics» (pp. 271-272). Lettura che però, varrebbe la pena di osservare, dà l'impressione di applicare a questioni platoniche categorie 'astrattive' proprie, piuttosto, della tradizione peripatetica.

Il breve saggio con cui si chiude il volume determina, a nostro parere, le condizioni per una sorta di ‘corto circuito’ esegetico che, al tempo stesso, rivela i limiti di ogni lettura unilaterale del pensiero platonico, con ciò giustificando la ‘polifonia’ adottata dai curatori, e schiude alla possibilità di una comprensione ‘interna’ di Platone, comprensione che non può se non assumere come dato l’anfibia natura della ricerca e dei postulati platonici. T. Chappell (*Conversion or Conversation? A Note on Plato’s Philosophical Methods*) rileva come «Plato scholarship often tends to lead us in the direction of a [...] choice about the nature of philosophical inquiry» (p. 320). La scelta cui allude lo studioso è quella relativa a «two very different conceptions of what should be the product of the best philosophical activity: a choice [...] between conversion and conversation» (p. 320). Perché è solo allorché lo studioso riconosca l’impossibilità di ricondurre a Platone soltanto una delle due ‘scelte’ – l’una così ‘soggettiva’ da apparire quasi ‘scandalosa’ per il rischio di essere fraintesa, l’altra così apparentemente ‘sicura’ da dover fare i conti con la possibilità della ‘strumentalizzazione’ e autoreferenzialità del linguaggio razionale – che la ricerca può avere inizio.

FRANCESCO FRONTEROTTA & CLAUDIA MAGGI

Platone. La teoria del sogno nel Teeteto. Atti del Convegno Internazionale (Palermo 2008), a cura di G. MAZZARA-V. NAPOLI, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010, 330 p.

Il volume, che raccoglie gli interventi del Convegno svoltosi a Palermo nel 2008, ha a oggetto la sezione del *Teeteto* (201d 8-202c 6) in cui è esposta la cosiddetta ‘dottrina del sogno’ e si inserisce in una linea ideale di incontri e studi dedicati all’analisi dei problemi che il dialogo platonico propone. Apre la raccolta – dopo una densa e articolata introduzione di G. Mazzara che, presentato sinteticamente lo *status quaestionis*, si diffonde nell’analisi critica delle proposte di lettura offerte dagli studiosi – il contributo di A. Brancacci (*Aristotele e la dottrina del sogno del Teeteto*). Lo studioso, dopo aver preso l’avvio dalla fondamentale *diairesis* su cui si fonda la citata sezione del dialogo platonico – gli *stoicheia*, che «sono gli elementi primi costitutivi delle cose» (p. 46), e le *syllabai*, che «sono le cose stesse considerate nella loro natura di strutture composte» (p. 46) – si appunta sulla nota critica socratico-platonica (203c-205e) volta a dimostrare che, in quanto la sillaba-totalità non è riconducibile, *sic et simpliciter*, alla somma delle parti, ma, piuttosto, viene a costituire «una certa forma unica generatasi dalle parti ma diversa dalla loro totalità» (p. 49), ne conseguirà, se la sillaba è unica e indivisibile, la sua inconoscibilità, con il che il suo statuto si allineerà, a dispetto della dottrina del sogno, a quello degli elementi, anch’essi inconoscibili. Nell’accennare «al risvolto involontariamente antiplatonico» (p. 51) di tale conclusione, in quanto parrebbe postulare anche l’inconoscibilità dell’idea, Brancacci propone infine una lettura, distante da quella ‘tradizionale’, di *Metaph.* H 3, 1043b 4-14, di cui lo studioso mostra le tangenze con la critica platonica su esposta, rispetto alla quale lo Stagirita modulerebbe un cauto assenso, che non tralascia, però, di respingere

l'autonomia ontologica della sostanza. L'aspetto più significativo del passo aristotelico consisterebbe, a parere di Brancacci, nel fatto che esso si concluda con un riferimento ad Antistene, ciò che potrebbe confermare che la stessa sezione del *Teeteto* alluda a una dottrina del Socratico. Alla presenza di Antistene nel dialogo platonico è interamente dedicato l'intervento di G. Mazzara (*L'Aiace e l'Odisseo di Antistene come ipotesi di lettura della teoria del sogno e dei tre sensi di logos dati da Platone per interpretarla*), che espressamente si confronta con alcune proposte di lettura di Brancacci. Il problema da cui prende l'avvio lo studioso è se le tre definizioni di *logos* offerte dal *Teeteto* possano risalire tutte a modelli antistenici rintracciabili dietro la figura dell'Anonimo: suo obiettivo è provare a mostrare come Platone si cimenti in un confronto serrato con il Socratico, «una vera e propria *resa dei conti epistemologica*» (p. 257), il cui scopo sarebbe la confutazione non di una dottrina unica e specifica, ma dell'intero complesso della teoria della conoscenza dell'avversario. Particolarmente accurata è la sezione nella quale Mazzara mostra come la dottrina di Antistene risulti diversamente riformulata in Platone e Aristotele. Su una linea interpretativa differente rispetto a quella di Brancacci e Mazzara possiamo collocare il saggio di M. Narcy (*Socrate et Théétète font-ils le même rêve?*), che, nello sposare una lettura che integri completamente nella struttura del trattato i cosiddetti *excursus*, respinge l'identificazione dell'Anonimo con Antistene, per proporre la presenza di una giustapposizione, nella sezione del sogno, fra due distinte dottrine, l'una espressa dall'analisi della natura degli 'elementi' e delle 'sillabe', l'altra consistente nell'indagine sui tre sensi di *logos*. La distinzione risulterebbe, a propria volta, da due diverse visuali: elementi e sillabe incarnerebbero, paradigmaticamente, lo statuto dell'oggetto sotto il profilo dell'inconoscibilità e della conoscibilità; il discorso sui sensi del *logos* guarderebbe, invece, alle condizioni soggettive della conoscenza. Date tali premesse, l'ipotesi di Narcy, sia alla luce di questioni interne al *Teeteto*, sia integrando queste con le sezioni della *Repubblica* relative al sapere matematico, è che la prima dottrina rifletta la matematizzazione del cosmo di impronta pitagorica, di cui gli interlocutori di Socrate nel dialogo si farebbero interpreti; la seconda celerebbe la critica di Socrate a ogni sapere geometrico che non sia riconducibile al proprio fondamento dialettico. Anche l'intervento di G.R. Giardina (*L'analisi socratica della sillaba nel Teeteto e la riformulazione aristotelica*) muove dalla presenza della dottrina del sogno in Aristotele. Attraverso un confronto con *Soph.* 262a-d, la studiosa sottolinea come scopo di Platone sia porre l'accento sulla centralità del ruolo della *symplokē* nell'articolazione di una «combinazione 'significativa', in assenza della quale si produce una semplice sequenza priva di significato» (p. 161). È solo allorché si abbia una combinazione dotata di significato che diventa lecito introdurre la nozione di *logos*. Esso, tuttavia, pur andando oltre l'enumerazione casuale delle parti, non giunge alla formulazione del «perché' tali cose sono quello che sono e sono come sono» (p. 163). La funzione semantica del *logos*, «fallimentare in ordine alla distinzione fra opinione retta e scienza» (p. 166), diventerebbe in Aristotele funzione sintattica, ovvero «spiegazione che unifica la realtà dei fenomeni con quella dei discorsi» (p. 166), mediante lo slittamento dell'esempio della sillaba e delle lettere verso la relazione fra la sostanza composta e i suoi elementi materiali. La superiorità dell'aspetto sintattico su quello semantico

deriverebbe dal fatto che il primo, e non il secondo, esercita una funzione causale. Ricorrendo a puntuali riferimenti al testo aristotelico, la Giardina mostra come lo Stagirita istituisca una sorta di parallelismo logico-naturale, in ragione del quale «la sintassi delle sostanze composte di tipo fisico viene [...] trasposta [...] in ambito logico» (p. 171). P. Laspia (*L'excursus fonologico del Teeteto e la testualità platonica. A che cosa pensiamo quando parliamo di 'elementi' e 'sillabe'?*), studiosa di teorie fonetico-linguistiche nell'antichità greca, si cimenta nella loro applicazione al modello elementi-sillabe. Dopo essersi confrontata con la questione delle tre definizioni di *logos* offerte dal dialogo, anche la Laspia mette in luce l'aporia di fondo cui esse sembrano rinviare: se il *logos* va accolto ai tre livelli di 'enunciazione', intesa come «manifestazione vocale del pensiero» (p. 184), 'proposizione', ovvero l'«unità minima dell'enunciazione» (p. 184) e, infine, come 'definizione', ne conseguirà, soprattutto in merito alle ultime due definizioni, la conclusione che sia la proposizione, sia la definizione si struttureranno come unità complesse e articolate, incapaci di descrivere la semplicità da cui trarrebbero origine. Il problema, a parere della studiosa, va però inquadrato in un tentativo di analisi linguistica degli stessi termini protagonisti della teoria del sogno, *stoicheion* e *syllabē*. Sottolineandone l'originario assunto fonetico, la 'sillaba' rinvia in primo luogo a «un principio di organizzazione fonica e ritmica» (p. 186), che vive in una sorta di movimento indissolubilmente unitario che sarebbe solo la parola scritta a irrigidire in una «morta sequenza di atomi irrelati» (p. 187). L'analisi del termine *stoicheion* è volta a dimostrare che le occorrenze platoniche del termine rivelerebbero una sua indiscussa appartenenza al dominio linguistico, dove esso indica l'elemento fonico, non, però, nella sua espressione scritta, ma, soprattutto, nel suo carattere di suono e pronuncia. Si tratterebbe, in altri termini, «di quell'unità di ritmo, armonia e parola [...] ingrediente minimale, non ulteriormente analizzabile, nella progressione fonica e ritmica del verso» (p. 194). In tale contesto, la sillaba risulta essere ciò che organizza come principio il suono e il ritmo; l'elemento è l'unità fonico-articulatoria. È a partire da tali premesse che la Laspia offre la propria lettura della teoria del sogno: è solo in un modello lineare della lingua scritta che diviene possibile concepire le sillabe come mera somma dei propri elementi costitutivi. Con Th. Schirren (*Der Eskapismus des Philosophen im Lichte einer Theorie des kommunikativen Handelns*) passiamo dal dominio linguistico-fonico a quello della comunicazione: lo studioso, soffermandosi sulla sezione (172b sgg.) in cui Platone offre un vero e proprio 'ritratto' del filosofo, vuole dimostrare, attraverso l'applicazione al testo platonico di modelli habermasiani, come la sezione suddetta, piuttosto che rappresentare un *excursus* privo di legami con il tema principale del dialogo, sia fortemente integrata in esso e abbia come scopo il confronto fra le strategie della comunicazione filosofica e quelle proprie di altri 'saperi', in primo luogo la retorica. Con operazione in parte inversa, A. Le Moli (*Dal logos all'ente. Heidegger e la III sezione del Teeteto*) si propone l'obiettivo di esaminare la centralità della terza sezione del *Teeteto* – soprattutto nelle lezioni degli anni '20 – nella lettura e ricontestualizzazione heideggeriana di Platone e Aristotele. Per essere più precisi, lo studioso rileva come l'interesse del filosofo si sia inizialmente rivolto soprattutto a una sovrainterpretazione del ruolo del *logos* nello Stagirita, per poi trascorrere a Platone, nella convinzione che lì risiedesse

l'originaria istanza della successiva rielaborazione aristotelica. Particolare attenzione Heidegger avrebbe dedicato al problema dell'intero e della conoscibilità del semplice, questioni, queste, che egli lesse alla luce dei generi del *Sofista*. G. Casertano (*Teeteto 201d 8: perché «un sogno in cambio di un sogno?»*) accompagna il lettore nell'accurata analisi di una coppia linguistica, quella *onar-enypnion*, che, a dispetto della sua valenza teoretica, perde talvolta nelle traduzioni moderne la propria specificità, per risultare raccolta sotto l'unico termine di 'sogno'. Sulla scia di Nancy che, al contrario, rileva il differente dominio semantico dei due termini, Casertano, ripercorrendone le occorrenze negli autori in cui essi risultino associati, si sofferma poi su alcuni dialoghi platonici, per sottolineare come il termine *enypnion* sia contrassegnato spesso da una valenza positiva di cui *onar*, sovente associato alla condizione propria di chi non conosca, sarebbe privo. Nel constatare, tuttavia, che diverso sembra lo statuto semantico dei termini nel *Teeteto*, lo studioso giunge alla conclusione che la loro connotazione equivoca potrebbe alludere alla condizione non lineare della stessa contrapposizione platonica tra sonno e veglia, che impedisce di liquidare come esito ovvio l'identificazione tra sogno e menzogna ma, al contrario, autorizza a postulare anche la possibilità di un allineamento del sogno a una forma di verità non logica. Il saggio di F. Di Lorenzo Ajello (*L'epistēmē e la sua giustificabilità razionale nella terza definizione del Teeteto: verso una teoria della responsabilità cognitiva*) verte sulla questione della relazione fra l'*alēthēs doxa* e l'*epistēmē*: diffondendosi nell'analisi di passi del *Teeteto* spesso ritenuti «marginali» (p. 84), la studiosa rileva che, al contrario, essi permettono di delucidare la proposta platonica di un modello di conoscenza che autorizza la «rilettura dei rapporti tra *aisthēsis*, *doxa* ed *epistēmē* come rapporti che Platone verrebbe a prefigurare come di tipo cooperativo» (p. 88), senza che ciò comporti quale esito l'attribuzione di conoscenza all'*aisthēsis* presa per sé, ma, piuttosto, riconosca ad essa lo «statuto epistemico della conoscenza percettiva» (p. 91). Platone si farebbe così promotore di un modello alternativo tanto all'idea dell'«osservatore passivo» (p. 96) di derivazione sofistica, quanto alla proposta «di una pura conoscenza non contaminata dalla percezione» (p. 96). È ancora nell'ordine di un problema epistemologico che muove l'indagine di M. Di Pasquale Barbanti (*Logos ed episteme in Platone e in Plotino. Tht. 206c-210a - Enn. I 3, 4*). La studiosa fa propria la tesi di quanti ritengono che il dialogo platonico non contempi «la dottrina delle idee, tranne che per alcuni accenni all'interno della tanto discussa digressione» (p. 104) presente in 172a sgg., per cui, se «si vuole restare dentro i confini del dialogo, [...] bisognerebbe accettarne le conclusioni aporetiche e quindi negative rispetto alla fondazione della scienza» (p. 105). Nonostante tali premesse, la Di Pasquale Barbanti ritiene che il *Teeteto* offra comunque le condizioni per una fondazione epistemologica del *logos*, che faccia di esso una sorta di «cerniera» (p. 106) fra il sensibile e l'intelligibile. La strada seguita consiste nel far leva sull'analisi plotiniana relativa al rapporto fra *logos* e dialettica in I 3, 4, analisi in cui sarebbero rinvenibili alcune delle definizioni che del *logos* Platone offre nel *Teeteto*. Una simile operazione sottintende una convinzione ormai diffusa tra gli studiosi di Plotino, persuasi sia che le sue proposte teoretiche non possano prescindere dall'indagine attorno allo sfondo esegetico da cui emergono, sia del fatto che sovente la lettura plotiniana di specifiche problematiche platoniche possa

dire qualcosa anche agli esegeti moderni. Gli interventi di M. Dixsaut (*Logos et doxa*) e di D. El Murr (*Desmos et logos: de l'opinion droite à la connaissance, ou ce que le Ménon apporte au Théétète*) si muovono anch'essi nel solco dei problemi offerti dalle definizioni di *logos*. Diversamente dalla Di Pasquale Barbanti, la Dixsaut sembra ritenere che sia solo attraverso il confronto con altri luoghi platonici che diventi possibile circoscrivere, e provare a sciogliere, l'aporia che ruota attorno al rapporto fra la natura articolata del *logos* e la possibilità che esso si riveli capace di cogliere ciò che è assolutamente semplice. Mentre la studiosa fa leva soprattutto sulla *Repubblica* per 'integrare' la questione della natura e definizione del *logos*, El Murr ritiene che l'aporia consegnata dal *Teeteto* potrebbe essere sciolta assumendo a riferimento il modello, presentato nel *Menone*, che autorizza a postulare una forma di continuità tra l'opinione vera e la scienza, continuità che, invece, l'altro dialogo pare negare. Ora, se è vero che l'integrazione fra i due dialoghi «permettrait de résoudre facilement l'aporie» (p. 135), una simile operazione «laisserait l'exégète dans l'obligation d'expliquer pourquoi le Socrate du *Théétète* n'a pas eu recours à l'analyse du Socrate du *Ménon*» (p. 135). Assumendo a riferimento un anonimo commentario al *Teeteto* che propone di accostare i due dialoghi nella prospettiva della risoluzione dell'aporia, lo studioso ritiene che lo iato fra la prospettiva continuista e quella della marcata discontinuità possa essere ridotto alla luce della considerazione che non per se stesse le opinioni vere possono assurgere a scienza; piuttosto, *alcune* di esse «peuvent, sous certaines conditions, devenir des sciences» (p. 150). Il *Menone* costituisce l'avvio anche per la discussione di F. Trabattoni (*Fondazionalismo o coerentismo? In margine alla terza definizione di epistēmē del Teeteto*), che fa qui propria, almeno entro certi limiti, la tesi di G. Fine. Tale assunto costituisce, tuttavia, solo la premessa per un diverso tipo di operazione, consistente nel tentativo di far interagire la posizione platonica con «gli approcci moderni alla questione» (p. 296). Confrontandosi con i tentativi di lettura analitica delle dottrine platoniche, Trabattoni ne respinge alcune conclusioni e insiste, al contrario, sulla radice metafisica dell'indagine del pensatore greco. Centrale, negli argomenti dello studioso, è il passaggio attraverso la dottrina dell'anamnesi, che in una prospettiva rigorosamente analitica appare in aperta contraddizione con l'esercizio della dialettica, tanto da obbligare gli interpreti a concludere che quella venga abbandonata a favore di questo. Trabattoni denuncia in tali prospettive esegetiche la confusione tra il piano metafisico e quello epistemologico: la dottrina della reminiscenza «non occupa lo stesso spazio teorico della dialettica, ma indica le condizioni metafisiche che la rendono possibile» (p. 311), condizioni metafisiche di cui il modello analitico puro non riuscirebbe a rendere ragione, allineandole così a quelle epistemologiche. Questo sfondo metafisico, che orienta il discorso razionale, permetterebbe a Platone di realizzare la distinzione, che a Protagora risulta impossibile, fra opinione vera e falsa. L'esortazione dello studioso a una 'restituzione' di Platone a Platone, svincolandolo dai lacci delle 'esagerazioni' analitiche, conclude, a mio parere egregiamente, il volume: il modo stesso del filosofare platonico sembra avere autorizzato gli interpreti, antichi e moderni, a ogni sorta di lettura, offrendo talvolta l'impressione che fosse impossibile rinvenire dei 'perni' ermeneutici a partire dai quali avviare il confronto con il testo. Ma, forse, ciò che è *davvero* platonico è quella cornice

metafisica che è esclusa da parte della riflessione contemporanea, e che resiste a ogni pretesa di ridurre la filosofia platonica sia a un gigantesco quadro aporetico, sia a un perfetto mondo delle definizioni esaustive.

Claudia MAGGI

Andrea TSCHEMPLIK, *Knowledge and Self-Knowledge in Plato's Theaetetus*, Rowman & Littlefield Publishers, Lenham - Boulder - New York – Toronto, 2008, 183 p.

L'autrice di questa monografia si propone di dimostrare che l'*episteme* intorno alla quale si sviluppa l'indagine descritta nel *Teeteto* è la *Self-Knowledge*, ossia la conoscenza di sé. Si tratta di una forma di conoscenza che incorpora sia una componente riflessiva e introspettiva, sia un aspetto di carattere metodologico, connesso al fatto che l'*episteme* deve conoscere i suoi stessi presupposti (o principi), assumendo in questo modo il carattere di un sapere di *meta-livello*. Per mezzo del ricorso a due geometri, Teodoro e il giovane Teeteto, come interlocutori di Socrate e all'esito formalmente aporetico della conversazione, Platone intenderebbe alludere alla circostanza che la matematica, nonostante gli straordinari risultati raggiunti anche grazie al contributo di importanti membri dell'Accademia platonica, non presenta una natura riflessiva e dunque non può ambire alla qualifica di *episteme*. Il *Teeteto*, dunque, svilupperebbe in forma drammatica un'epistemologia simile a quella contenuta nei libri VI e VII della *Repubblica*, in cui Platone contrappone alla *dianoia*, la forma di razionalità della matematica, incapace di dare conto (*logon didonai*) delle proprie ipotesi, la *noesis*, che si caratterizza invece per la sua attitudine rendicontazionale, ossia per la capacità di fondare le ipotesi, profilandosi in questo modo come un sapere di tipo riflessivo.

Il libro è ricco di intuizioni intelligenti, spesso condivisibili e talora veramente brillanti. Nel complesso, tuttavia, la tesi principale non mi pare esente da difficoltà, sebbene il tentativo di comprendere l'indagine sulla conoscenza sviluppata nel *Teeteto* alla luce di posizioni contenute in dialoghi come il *Simposio*, la *Repubblica* e soprattutto il *Carmide* sembra piuttosto ragionevole e non priva di risvolti significativi. In particolare, il riferimento al *Carmide*, che presenta sul piano formale e drammatico numerose analogie con il *Teeteto* (ad esempio nella ricerca da parte di Socrate di giovani promettenti), merita la massima attenzione e si inserisce a giusto titolo nella generale tendenza a rivalutare gli aspetti propositivi e 'dogmatici' dei cosiddetti dialoghi aporetici. A proposito di quest'ultimo aspetto, che rappresenta indubbiamente uno dei nodi cruciali della *Platonforschung*, l'autrice, proprio in apertura del volume (p. 2), si chiede se l'esito aporetico del *Teeteto* e di altri scritti platonici sia una spia della sostanziale insolubilità delle questioni di volta in volta affrontate oppure rifletta i limiti soggettivi dei partecipanti al dialogo, si chiede cioè se l'aporia coinvolga o meno anche l'autore, cioè Platone, e sembra propendere decisamente (e a mio avviso a ragione) per la seconda soluzione.

Il *Teeteto* è certamente un dialogo *peri epistemes*, come recita il titolo *apo pragmatos*. Questo è vero prima di tutto perché l'intero dialogo è consacrato al tentativo di fornire una risposta all'interrogativo su che cosa sia *episteme*.

Tuttavia, come l'autrice osserva molto opportunamente, il tema della conoscenza percorre anche trasversalmente il dialogo e numerosi sono i passi nei quali viene problematizzata la possibilità di pervenire a questa o a quella conoscenza: si pensi, solo per fare due esempi ricavati dalle prime pagine del dialogo, alle osservazioni sui limiti della trasmissione del contenuto di una conversazione che si trovano nel prologo (142d-143c), oppure allo scetticismo di Socrate nei confronti delle conoscenze fisiognomiche di Teodoro, quando costui pretende di stabilire una somiglianza tra Socrate stesso e il giovane matematico Teeteto (144e-145b).

Il volume si compone di sei capitoli, preceduti da un'introduzione (pp. 1-10). Il primo capitolo è dedicato alla nozione di *Self-knowledge*, alla sua presenza nel *Teeteto* e alla giustificazione del ricorso al *Carmide* e al *Simposio* come testi complementari (pp. 11-40); il secondo affronta il tema della maieutica, che costituisce, come è noto, uno dei motivi centrali del dialogo (pp. 41-65); il terzo capitolo fornisce un'interpretazione complessiva della discussione che si sviluppa a partire dalla prima risposta di Teeteto, il quale identifica l'*episteme* con l'*aisthesis* (pp. 67-102); il quarto è interamente dedicato alle due sezioni sulla *doxa*, ossia alla seconda e alla terza risposta di Teeteto, il quale assimila l'*episteme* rispettivamente all'opinione vera e all'opinione vera accompagnata dal *logos* (pp. 103-40); il quinto capitolo affronta il tema del rapporto tra matematica e conoscenza filosofica (pp. 141-63), mentre il sesto contiene le conclusioni di questo importante libro (pp. 165-69).

La natura riflessiva della conoscenza prende forma, secondo l'autrice, a partire dalla stessa descrizione dell'arte maieutica fornita da Socrate in *Tht.* 149a-151d: la *technè* maieutica è, prima di tutto, conoscenza di che cosa si può conoscere, dunque conoscenza delle proprie possibilità e dei propri limiti, e di conseguenza 'conoscenza di sé'. La studiosa istituisce poi un interessante parallelo tra la maieutica del *Teeteto* e la figura di Eros descritta nel *Simposio*: maieutica ed erotica sarebbero due degli aspetti costitutivi dell'attività filosofica e della stessa figura di Socrate, nel quale l'assunzione della consapevolezza del proprio deficit sarebbe strettamente collegata al riconoscimento della propria sterilità (pp. 41-9). Insieme al *Simposio* l'altro dialogo fondamentale per comprendere la natura riflessiva della nozione di *episteme* è naturalmente il *Carmide*, nel quale si trovano le celebri definizioni della *sophrosyne* come capacità di 'conoscere se stessi' (164d) e come 'conoscenza di sé e delle altre conoscenze' (166e). Il sapere filosofico si distingue da tutte le altre forme di conoscenza, e in particolare dalla matematica, proprio in virtù di questa sua componente riflessiva e meta-epistemica, e dunque in virtù della capacità di problematizzare in qualche forma i propri assunti.

Nel capitolo dedicato all'identificazione operata da Teeteto tra percezione (*aisthesis*) e conoscenza (*episteme*) si trovano numerose riflessioni interessanti, a cominciare dal suggerimento di tradurre il sostantivo *chremata*, che ricorre nella celebre sentenza protagorea secondo la quale l'uomo è misura di tutti i *chremata*, con 'money', giustificato dalla constatazione che «money is indeed 'the thing' that is completely dependent on human beings» (p. 71). Ritengo che si possa continuare a tradurre il termine con il generico 'cose' (comprensivo sia delle qualità percettive sia dei valori morali e delle norme giuridiche), ma non c'è dubbio che il

suggerimento dell'autrice colga un aspetto significativo del principio di Protagora, vale a dire il fatto che è l'uomo a stabilire la misura del valore delle cose.

A proposito dell'intera sezione dedicata all'analisi dell'identità tra percezione e conoscenza l'autrice afferma una verità che dovrebbe risultare ovvia, ma che non sempre viene tenuta nel dovuto conto dai commentatori. Si tratta dell'osservazione (pp. 70-1) che la discussione intorno alla proposta di Teeteto (e in particolare il ricorso alla concezione protagorea dell'*homo mensura* e poi alla 'dottrina segreta' eraclitea del flusso universale) non costituisce altro che l'applicazione su vasta scala del metodo maieutico, consistente nel ricavare i presupposti implicati in una determinata tesi. Platone dimostra che l'identità tra *episteme* e *aisthesis* si fonda in ultima analisi sull'assunzione di una ben precisa ontologia, rappresentata appunto dalla dottrina eraclitea del flusso universale (pp. 75-9). In tale contesto l'esame condotto sul celebre 'myth of twin motion' (pp. 79-85), ossia sul passo nel quale Socrate paragona l'origine della percezione sensibile a una sorta di 'parto gemellare' (*Tht.* 156c-157c), mi pare nel complesso buona. In particolare l'autrice mette nel giusto risalto il carattere fortemente interrelato di ogni evento percettivo, all'interno del quale finisce per risultare impossibile isolare un fattore causale attivo e uno passivo. Curiosamente a questa interpretazione, per così dire 'negativa', dell'origine della percezione, l'autrice ne affianca una 'positiva', secondo la quale il mito del parto gemellare sarebbe sostanzialmente analogo al mito della nascita di Eros contenuto nel *Simposio*. Confesso che l'istituzione di questo presunto parallelo mi sembra una delle parti meno convincenti dell'intero volume.

La sezione dedicata alla confutazione (e all'auto-confutazione) della concezione di Protagora (pp. 90-4), sebbene poco estesa, appare nel complesso convincente. In particolare l'autrice ha ragione nel sottolineare come sia la distinzione tra sapienza (e competenza) e ignoranza, sia il ricorso agli esperti in relazione a eventi futuri, rinvii di fatto alle opinioni e ai comportamenti della maggioranza. Giusta è anche l'osservazione che il ricorso al principio dell'*expertise*, sul quale si fonda sostanzialmente la confutazione di Protagora operata da Socrate, sia immediatamente valido nel caso delle opinioni (dove manifesta le sue implicazioni antirelativistiche), mentre per quanto riguarda le percezioni sensoriali esso si presenta molto più problematico. In effetti la condizione di *infallibilità*, che secondo Protagora caratterizza l'*aisthesis*, si adatta alle percezioni sensoriali ma non può venire estesa alle opinioni, nel cui ambito si impone invece il giudizio degli esperti (p. 103).

Il capitolo dedicato all'opinione ('Doxa-Logy') consente all'autrice di mettere in luce la natura in qualche misura introspettiva dell'attività dell'anima. Le celebri immagini di cui Platone si serve per descrivere l'attività dell'anima nel processo della formazione del giudizio, ossia il modello del 'blocco di cera' e quello della voliera o colombaia, consentono di introdurre il fattore temporale e la memoria ad esso collegata (sostanzialmente assente nella percezione, che risulta immediata), e dunque di assegnare all'anima una sorta di profondità: «the wax image then really becomes an image for memory» (p. 107). A proposito del modello della colombaia l'autrice osserva molto opportunamente che esso, con la distinzione tra possesso (*ktesis*) e utilizzo attuale (*hexis*) di una conoscenza, anticipa la concezione aristotelica del sapere *virtuale* o potenziale e quello *attuale* (p. 111).

Secondo l'autrice la ragione della fallibilità dell'opinione risiede nella circostanza che essa entra in contatto con l'essere in modo mediato e discorsivo. In questo essa sarebbe diversa tanto dall'*aisthesis* quanto dall'*episteme*. Di fronte a questa *impasse* si aprono due strade: l'una consiste nell'opzione in favore di un'idea immediatistica e diretta, cioè intuitiva, della conoscenza, la quale riacquisterebbe in questo modo la sua assoluta infallibilità; l'altra, che è poi quella seguita da Socrate e Teeteto, consiste nell'indicare una procedura in grado di fondare o assicurare il contenuto della *doxa*. Il fatto che il percorso intrapreso dai protagonisti del *Teeteto* sia quello procedurale e metodologico dovrebbe indicare, a mio parere, che sia esattamente quella la soluzione favorita da Platone, come altri dialoghi suggeriscono in maniera più esplicita.

Ad ogni modo, la discussione della terza definizione di conoscenza (*episteme* = *alethes doxa meta logou*) mi pare nel complesso buona. In particolare l'autrice osserva come gli argomenti portati da Socrate in favore dell'identità tra *to pan* e *to holon* risultino parzialmente fallaci (*Tht.* 204a-205e), laddove, ad esempio, si sostiene che il numero dell'esercito sia uguale all'esercito, quando in realtà la nozione di esercito comporta il riferimento a un principio di organizzazione e unità che la rende irriducibile alla semplice sommatoria delle parti. Scrive in proposito la Tschemplik: «the army, in contrast with a stade or a plethron, is presumably *more* than the number of its constituents: there is a principle of organization and unity that combines the number of individuals into a complex whole which, like the syllable of the dream, constitutes one look (*mia idea*)» (p. 126). Una simile osservazione avrebbe forse dovuto indurre l'autrice a mettere in discussione in forma più radicale il valore della confutazione socratica di questa terza definizione di conoscenza.

Come si è detto, secondo la Tschemplik il *Teeteto* mette in scena i limiti della conoscenza matematica. Teodoro e Teeteto si mostrano sostanzialmente inconsapevoli dei presupposti della disciplina che hanno contribuito in maniera considerevole a fare progredire. Essi sono privi di 'self-awareness and self-reflection', non possiedono cioè la 'self-knowledge' (p. 142). Una situazione di questo tipo rinvia inevitabilmente alle riflessioni epistemologiche contenute nei libri VI e VII della *Repubblica*, dove Platone attribuisce alla razionalità dianoetica, quella di cui fanno uso i matematici, la capacità di generare sistemi consistenti e privi di contraddizione, ma *ipotesici* e circolari (pp. 152-53). A differenza del matematico, il dialettico è invece capace di 'mettere in movimento' le ipotesi da cui parte e può quindi generare un sapere che non è solo consistente ma anche 'fondato'. Esattamente in questa capacità risiederebbe, secondo l'autrice, la natura riflessiva della conoscenza filosofica.

Franco FERRARI

Tradition platonicienne : éditions, traditions et littérature secondaire

L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino, a cura di Daniela P. TAORMINA, in collaborazione con Dominic J. O'MEARA e Christoph RIEDWEG, Bibliopolis, Napoli, 2010, 353 p.

Questo bel volume, arricchito da una completa nota bibliografica, da un indice dei passi plotiniani e da un indice dei nomi, si segnala per la complessità e per l'articolata completezza del tema trattato: esso raccoglie dei saggi che nascono dalla rielaborazione di una serie di relazioni, presentate in occasione della giornata internazionale di studi *L'essere del pensiero secondo Plotino*, svoltasi nel 2007 presso l'Istituto Svizzero di Roma, ma frutto di una stretta collaborazione con le Università di Fribourg e Roma Tor Vergata. Tali relazioni hanno semplicemente costituito l'avvio per l'organizzazione della miscellanea, che ha accolto ulteriori spunti di riflessione, in modo da ricostruire, in una architettura precisa, i nuclei teoretici e esegetici del modello plotiniano dell'Intelletto ipostatico.

Dopo una sintetica *Prefazione* e un indirizzo di saluto, spetta a D.P. Taormina introdurre i temi affrontati. Come viene precisato fin dall'apertura, la teoria plotiniana dell'Intelletto si presenta con i caratteri, al tempo stesso, di una ontologia e di una epistemologia, in cui il filosofo realizza un serrato confronto con il *De anima* aristotelico, con riguardo alla questione relativa all'identificazione, per ciò che è privo di materia, tra la scienza e il suo oggetto, ma attuando, parimenti, una ridefinizione dell'ambito di applicazione di questo *assioma* epistemologico, che «non spiega più il funzionamento dell'intelletto umano [...], ma definisce il modo d'essere dell'intelletto ipostatico» (p. 13). Con specifico riferimento al trattato VI 6 [34] (*Sui numeri*), che si può con buona approssimazione classificare tra i ragionamenti plotiniani, fra quelli sistemati da Porfirio, di maggiore spessore e complessità – nella misura in cui esso si pone come uno dei “vertici” dell'indagine sulla struttura della seconda ipostasi ma, al tempo stesso, si schiude a complesse questioni platonico-aristoteliche relative allo statuto ontologico dei numeri e alla natura dell'*apeiron* al livello intelligibile –, la studiosa ripercorre, in particolare, gli argomenti contenuti nel sesto capitolo, quello che lega le prime considerazioni sulla natura dell'infinito e del numero con la possibilità di un corretto inquadramento del problema all'interno della struttura dell'Intelletto ipostatico. È qui che, meglio forse che altrove, è possibile verificare come «l'accettazione del principio aristotelico» risulti «subordinata alle clausole che Plotino ha introdotto» (p. 14), clausole che chiamano in causa la natura unimolteplice e spirituale dell'Intelletto e che conducono a concepire l'*epistēmē* come un sapere dato dall'«identità tra il soggetto che conosce, l'oggetto conosciuto e l'atto del conoscere» (p. 16). Si tratta di una vera e propria conoscenza di sé, conseguente a un'identità, mai disgiunta dall'alterità duale fra soggetto e oggetto, che è, per l'Intelletto, *possessione inclusa* dell'intelligibile, per cui la conoscenza che l'Intelletto ha di sé è, al tempo stesso, conoscenza delle realtà. Ma – ed è questo uno dei punti nei quali Plotino “riversa” l'esegesi dei dialoghi platonici, di Aristotele, dei suoi commentatori (*in primis* Alessandro di Afrodisia) in un dominio completamente nuovo – viene subito

precisato che l'Intelletto deve conoscersi come Soggetto e non come oggetto, ciò che implica che Esso non sia se non equivocamente dotato di "parti" che siano, rispetto a Lui, oggetto-da-pensare. Alludendo a un altro dei "pilastri" teoretici dell'indagine plotiniana, il trattato V 3 [49], la studiosa rileva come Plotino mostri acuta consapevolezza della difficoltà del tema, in quanto esso implica l'impossibilità che alla seconda ipostasi si possano applicare «categorie unilaterali» (p. 20).

L'ambiguità di ogni linguaggio nel suo essere costitutivamente *discreto*; l'applicarsi all'Intelletto di nozioni che, quando non paradossali, sembrano tra loro in stridente "collisione" concettuale; l'ulteriore difficoltà, per chi guardi all'Intelletto con categorie che non gli sono appropriate, di progressive *biforcazioni* risultanti dalla sua relazione di derivazione rispetto all'Uno; è da tali interrogativi teoretici che i saggi prendono l'avvio, con ciò apportando un nuovo contributo a una letteratura su simili questioni che si è andata via via arricchendo, sia con monografie, sia con miscellanee, sia con puntuali opere di traduzione e commento al testo plotiniano.

La struttura del volume segue un piano preciso: 1. la geografia dell'Intelletto, ovvero la sua "collocazione" all'interno della struttura ipostatica, con gli interventi di A. Schniewind (*Où se situe l'intelligible? Quelques difficultés relatives à Ennéade V 4 [7], 2*) e D.J. O'Meara (*L'expérience de l'union de l'âme avec l'Intellect chez Plotin*); 2. il percorso della conoscenza, questione che, una volta applicata non all'Intelletto umano, ma a quello ipostatico, comporta il confronto con il problema della conoscenza che Esso ha di sé (E.K. Emilsson, *L'idealismo plotiniano*; W. Kühn, *Savoir, c'est se connaître soi-même*); 3. la questione del rapporto tra intelligibile e sensibile, colta assumendo a riferimento *equivoco* il paradigma dell'unità numerica (R. Chiaradonna, *Sostanze intelligibili e unità numerica in Plotino*) e quello del rapporto fra *hoti* e *dioti* (M. Ninci, *La cosa e il suo perché. Intelligibile e sensibile in Plotino*); 4. alcuni percorsi esegetici (M. Pagotto Marsola, *De Parménides ao Parménides e retorno: um aspecto da exegese plotiniana (V 1 [10], 8. 1-27)*; D.P. Taormina, *Plotino e Porfirio sul messaggero e il re. Nota sulla conoscenza di sé secondo Plotino, trattato 49, 3. 44-4.1*; Ch. Tornau, *Augustinus, Plotin und die neuplatonische De anima-Exegese. Philosophiehistorische Überlegungen zur Theorie des inneren Wortes in De trinitate*). Ognuno dei saggi meriterebbe uno spazio che non è certo quello di questa nota: chi scrive spera, in ogni caso, di riuscire a proporre una visione d'insieme sufficiente a cogliere alcuni dei nodi con i quali i vari studiosi si cimentano.

A. Schniewind prende l'avvio dal noto problema dell'iperinclusione degli intelligibili nell'Intelletto, operazione che, come si è prima accennato, obbliga Plotino a un serrato confronto con lo Stagirita e a una ricontestualizzazione teoretica dell'epistemologia del *De anima*. Ma, «une fois posé que les intelligibles se trouvent à l'intérieur de l'Intellect, il reste toute une série de questions complexes, et parfois embarrassantes, à élucider» (p. 30). Questioni nelle quali sembra che, talvolta, sia lo stesso Plotino a sviare l'interprete, obbligandolo a uno sforzo ermeneutico tutto particolare, consistente nel tentativo di dare ragione di ciò che appare paradossale. L'Intelletto non crea i propri oggetti: se così fosse, esso sarebbe completo solo grazie a essi, il che lo renderebbe per sé una natura imperfetta, non relativamente all'Uno, ma per se stessa; oppure, se fosse perfetto

anche *prima* di generare i propri oggetti, l'atto del conoscerli non gli apparterebbe strutturalmente, ma allora non si comprende a che titolo Esso dovrebbe essere paradigmaticamente Intelletto. Dunque, l'Intelletto non crea gli intelligibili; ma se essi non sono generati, esistono *prima* di essere pensati? No, perché gli intelligibili sono *da sempre* nell'Intelletto, eppure altro da Esso. In che modo conciliare la simultaneità di Intelletto e oggetto, inclusione e differenza? Entra qui in gioco uno straordinario esito di appropriazione esegetica da parte di Plotino: ripensando la coppia platonica tutto-parti, egli la *ritorce* specularmente su se stessa ammettendo una simmetria, tipica solo di ciò che non ha materia, per cui l'Intelletto, totalità degli intelligibili che in tal senso sono in esso contenuti dall'atto di pensiero, è, a propria volta, incluso nelle forme che contiene. Un simile modello appare, già di per sé, di complessità estrema, per quanto, andrebbe detto, esso riveli "strane" tangenze con alcuni modelli della geometria fisica contemporanea, come quella dei frattali. Tuttavia, come frequentemente accade nelle *Enneadi*, la complessità non rappresenta se non il punto da cui si diparte una nuova aporia. Con tale spirito la studiosa si confronta con alcune sezioni *neuralgiche* del settimo trattato e, più in particolare, con lo statuto del *noēton* che qui, in quanto detto essere *primo*, è per lo più identificato dagli interpreti con l'Uno. Attraverso un confronto con i capitoli 7-8 di V 9 [5], trattato vicino per composizione a quello in esame, nel quale il tema della priorità dell'intelligibile risulta strettamente associato all'esigenza di non postulare l'esteriorità delle forme rispetto all'Intelletto che le pensa, ella propone di leggere la questione del passaggio dall'unità alla molteplicità, argomento di V 4 [7], e il connesso accenno alla precedenza del *noēton*, come ulteriore riflessione, da parte di Plotino, su un argomento che non fa che percorrere la medesima linea del modello dell'inclusione, ma che richiede, in questo secondo caso, di "verticalizzare" lo statuto dell'intelligibile per coglierlo alla luce della "genesi" logica dell'Intelletto, ciò che obbliga, da un punto di vista discorsivo-dianoetico, all'individuazione di due tappe nella costituzione della seconda ipostasi: «la première [...] est celle dans laquelle le *noēton* précède l'intellect [...]. La seconde [...] est celle de l'Intellect constitué qui possède le *noēton* à l'intérieur de lui» (p. 33). La prima "tappa" è quella, in altri termini, che corrisponde all'Intelletto "incoativo", altro dall'Uno, ma *non ancora* costituito come unimolteplicità perfetta. Si tratta qui di chiamare in causa, per l'Intelletto, la nota coppia, ben delucidata da C. D'Ancona, dell'indeterminazione e della determinazione: è solo attraverso l'atto di determinazione del proprio pensiero che l'Intelletto acquista quei caratteri totali che lo rendono "perfetto". Ora, la determinazione dell'Intelletto si completa allorché il suo atto di pensiero si "focalizzi" su ciò che gli è proprio, ovvero un *noēton*. Ma, se l'Intelletto non si determinerà se non mediante l'atto di pensare qualcosa che, dunque, non può venire *dopo* di Lui, ma neppure essergli del tutto simultaneo – giacché in tal caso non avrebbe senso postulare la necessità della sua determinazione –, ne consegue che, *in qualche modo*, l'intelligibile deve precederlo. La conclusione della priorità dell'intelligibile non risolve, ma divarica ulteriormente l'aporia: «à quel niveau supérieur se situe-t-il?» (p. 35). Sembra certo che Plotino, allorché parla di inclusione dell'oggetto di pensiero ma, parimenti, della precedenza di ciò che determina rispetto a ciò che è da-determinare, postuli due tipi di intelligibile, quello che precede l'Intelletto e quello che instaura con Esso

un rapporto di identità. Ma è ciò sufficiente a concludere che il primo intelligibile coincida con l'Uno per se stesso, la cui semplicità è a tal punto radicale da non poter essere concepita in alcun modo come oggetto di pensiero, quand'anche l'atto di quest'ultimo non avesse ancora operato la sua determinazione di totalità unimolteplice? Decisiva appare alla studiosa l'interpretazione di V 4 [7] 2, 12, dove Plotino si chiede «come avvenga che *dall'intelligibile derivi* questo Intelletto di cui parliamo», ovvero quello determinato. Il nodo di Gordio esegetico sembra insolubile: perché o si fa coincidere questo intelligibile con l'Uno – ma allora si dovrà poi spiegare in che termini l'assolutamente primo e semplice sia un *noēton* –; o si respingerà la coincidenza dell'intelligibile primo con il Primo assoluto, ma, escludendosi parimenti la sua coincidenza, sul piano logico, con l'Intelletto, si rischierà di incorrere in ciò che Plotino contesta agli gnostici, ovvero la moltiplicazione dei livelli ipostatici in ragione dell'introduzione di livelli intermedi. A parere della studiosa, si dà una sola possibilità di uscita dall'aporia: l'intelligibile primo è l'Uno *nel suo essere colto* da ciò che non può coglierlo se non noeticamente. Proposta che fa slittare la difficoltà ontologica della moltiplicazione delle ipostasi verso una prospettiva epistemologica che concerne il solo modo che ha l'Intelletto di realizzare se stesso. Simile lettura permetterebbe – sembra il caso di precisarlo – di inserire appieno nella struttura delle tre ipostasi anche trattati “eccentrici” come quello dedicato ai numeri, cui si è prima fatto cenno: i numeri, piuttosto che rivelare uno “strappo” nella consueta struttura intelligibile plotiniana, potrebbero essere concepiti, alla maniera del *noēton*, secondo la duplice visuale della molteplicità determinata nell'Intelletto e come il modo in cui questo può rivolgere il proprio atto di pensiero assumendo a oggetto ciò da cui precede. Senza, quindi, ricorrere a inutili duplicazioni, troverebbe così spazio il “misterioso” riferimento che, in VI 6 [34], si fa al “numero unificato”, versione, solo esegeticamente variata, dell'intelligibile primo, che accompagna la più *logica* presentazione del “numero dispiegato”, che contrassegna la totalità degli intelligibili *ormai* stabilmente posseduta e pensata dall'Intelletto.

Lo studio di O'Meara assume una particolare visuale esegetica, consistente nel realizzare una doppia operazione ermeneutica: il tentativo di leggere il noto passo della *Vita di Plotino* (23, 7-18) alla luce, al tempo stesso, dell'epistemologia sottesa alle *Enneadi* e dell'appropriazione e riformulazione della questione che potrebbe aver indotto Porfirio a una rilettura dell'episodio. L'argomento che percorre l'intero saggio è la convinzione che «le compte-rendu de Porphyre sur l'union mystique de Plotin avec l'Un exprime la polémique d'une époque bien postérieure à celle de Plotin lui-même» (p. 51). Alla base del resoconto porfiriano ci sarebbe, a detta dello studioso, una rivalità tra due distinte interpretazioni del platonismo: quella plotiniano-porfiriana e quella, concorrente, che fa capo a Giamblico. L'insistenza sul valore anche “numerologico” dell'esperienza mistica che Porfirio attribuisce al maestro non sarebbe, in tale prospettiva, originaria: alla pari dell'architettura numerica con cui l'editore Porfirio organizzò le *Enneadi*, essa esprimerebbe il tentativo di incardinare la riflessione e la stessa persona di Plotino in uno “schema” che potesse fare di lui, e della sua opera, ciò che Giamblico parallelamente tentava di costruire attraverso il progetto di una *Summa* tutta “cucita” attorno alla figura e alle dottrine di “Pitagora”. Da tali considerazioni discende la possibilità di una

diversa lettura del resoconto porfiriano, a seconda che esso assuma come contesto il ricordo di una rivalità, del tutto estranea all'età di Plotino, o quello del tessuto dei trattati. Con un simile presupposto ermeneutico, O'Meara legge l'esordio di IV 8, proponendo di inserirlo, per comprenderne meglio i presupposti, su una linea esegetica che tenga conto anche di IV 7 [2] e IV 2 [4] e che, dunque, riconduca la tematica d'apertura di IV 8 a una ricerca che concerne la natura dell'anima. Realtà intrinsecamente anfibia, essa non è corporea né dipende dai corpi; struttura intelligibile, intrattiene tuttavia con la corporeità un rapporto che, per il solo fatto di sussistere, marca la sua alterità rispetto all'altra realtà intelligibile, l'Intelletto. È questa aporia, «brièvement abordée à la fin du traité IV 7», che «revient comme objet de réflexion dans le traité IV 8» (p. 55). Ora, nella parte conclusiva di IV 7 [2], Plotino, come a voler dissipare ogni dubbio sulla natura incorporea dell'anima, propone una sorta di *esercizio universale*, ovvero «invite [...] chaque âme [...] à se purifier de tout ce qui lui est ajouté dans le corps» (p. 56). Sulla stessa linea di esercizio plurale si porrebbe l'apertura di IV 8 [6]: esso, cioè, «commence [...] là où l'âme est arrivée, grâce à l'exercice de retour en soi proposé vers la fin du traité IV 7» (p. 56). Ciò cui, in altri termini, alluderebbe il primo capitolo di IV 8 [6] sarebbe la possibilità dell'unione dell'anima con l'Intelletto. Anche il ricorso alla prima persona risulterebbe attratto da questo dominio speculativo: nulla di autobiografico, come una lettura che tenga conto del resoconto porfiriano parrebbe autorizzare. Avremmo, invece, a confrontarci con una "prima persona filosofica", un "io" che è, al tempo stesso, "tutte" le anime che si rivolgono alla propria origine nell'Intelletto. Il confronto tra il resoconto porfiriano e i trattati plotiniani parrebbe autorizzare le seguenti, provvisorie conclusioni: ammesso che l'esperienza mistica di cui la *Vita di Plotino* riporta notizia si sia effettivamente verificata, ci troviamo comunque di fronte a una rielaborazione che, sia per ciò che riguarda l'attenzione al contesto numerologico, sia per quello che concerne gli esiti, appartiene decisamente a una fase posteriore e che, forse, cercò proprio nei trattati un fondamento, mutandone, però il senso: nessun riferimento autobiografico sarebbe, infatti, rintracciabile in IV 8 [6], quello che rivela il maggior numero di tangenze con l'esperienza riferita da Porfirio, giacché l'uso che è qui fatto della prima persona avrebbe carattere filosofico e non personale. Ma, soprattutto, dove Porfirio parla di un'unione con l'Uno, Plotino guarda all'unione dell'anima con l'Intelletto.

Il saggio di E.K. Emilsson ci introduce a una questione che è, a mio giudizio, di grande interesse: sulla scia di B. Williams e di M. Burnyeat, lo studioso si chiede se sia lecito attribuire a parte della riflessione filosofica antica, nel nostro caso a Plotino, l'etichetta di idealismo/idealista. La domanda obbliga, in primo luogo, a chiarire i termini entro i quali si accoglie il termine "idealismo": se esso, cioè, sia inteso nel senso debole, per cui «non si può dar ragione di ciò che c'è senza far ricorso a una mente o a qualcosa di mentale», o, piuttosto, in un senso più radicale, in virtù del quale «la realtà è una sostanza mentale, o una mente» (p. 70). Scopo di Emilsson è dimostrare che il modello plotiniano potrebbe rientrare nella seconda definizione, anche se ciò esige una delucidazione che concerne la natura del sensibile: a parere dello studioso, mancano prove a sostegno dell'idea che Plotino abbia sostenuto la totale apparenza del sensibile,

almeno se con “apparenza” decidiamo di intendere uno stato per cui il sensibile risulti interamente dipendente da colui che lo percepisce. È ovvio che, «da buon platonico», il filosofo abbia negato «che la forma di percezione che abbiamo del regno sensibile conti come conoscenza o comprensione» (p. 71); ma una simile posizione, che pure ammette che il sensibile abbia i caratteri dell’*evanescenza* che sono propri delle immagini, non si spinge fino al punto da concepire l’oggetto della percezione come del tutto *illusorio*. Il sensibile plotiniano è, con maggiore precisione, concepibile come ciò che non trova in se stesso la causa del proprio esistere, giacché questa causa lo trascende ed è, diversamente da esso, non sensibile. Emilsson sposa, in altri termini, il *classico* modello ermeneutico per cui il sensibile intratterrebbe con l’intelligibile una forma di relazione non reciproca, in ragione della quale esso dipende ontologicamente da questo, ma quest’ultimo gode di completa autosufficienza rispetto ad esso. Il modello di dipendenza causale non simmetrica è ciò in virtù di cui diviene possibile rintracciare nel sensibile caratteri che non si ritrovano *in quanto tali* nell’intelligibile e che, tuttavia, nell’intelligibile hanno principio. Ciò perché il paradigma adottato per chiarire la natura del rapporto fra ciò che percepiamo con i sensi e ciò cui attingiamo attraverso l’anima chiama in causa, piuttosto che la qualità presa per sé, l’individuazione del suo maggiore o minore livello di “frammentazione”: è, cioè, la maggiore frammentazione del molteplice sensibile a far sì che qui appaiano effetti della causa intelligibile che essa per se stessa non possiede, se non, appunto, in quanto causa di ciò che è maggiormente frammentato. Tale sarebbe il caso del tempo, tale il caso della grandezza e tridimensionalità di cui i corpi sono dotati. Attraverso il modello della causalità asimmetrica, Plotino riuscirebbe a «evitare il dualismo», ma, al tempo stesso, a «sostenere che c’è qualcosa che non appartiene al genere mentale» (p. 74) e che, nondimeno, noi ritroviamo nel sensibile. Immediato corollario della causalità asimmetrica sarebbe l’epifenomenalismo, ovvero lo stato per cui il sensibile, che è causato, non è, a propria volta, causa di nient’altro, ciò che serve a rimarcare il fatto che «lo statuto del fisico è derivativo e dipendente» (p. 75). Contro l’eventuale obiezione di “anacronismo” in merito alla possibilità di applicare a un simile modello l’appellativo di “mentale”, che sembrerebbe essere piuttosto cifra della riflessione post-cartesiana, Emilsson replica che, dove si accolga la possibile equivalenza fra il moderno termine “mentale” e quello di “attività contemplativa”, sarà possibile rinvenire nelle *Enneadi* una simile omniestensione del mentale, giacché Plotino ammette che ogni attività è concepibile come *theōria*, ovvero come contemplazione di ciò da cui si procede. La più seria obiezione alla possibilità di qualificare Plotino come “idealista” potrebbe giungere da ben altro genere di considerazione: «se una condizione necessaria dell’idealismo è che almeno ciò che vale come reale in senso massimo sia una mente o un pensiero, potremmo sollevare dei dubbi sul fatto che Plotino sia un idealista, dal momento che l’Uno non pensa» (pp. 77-78). Lo studioso aggira l’obiezione rilevando che «il nostro vocabolario mentale è inadeguato rispetto all’Uno» (p. 78). Come a dire che Plotino non esclude mai che l’Uno *pensi* (cfr. VI 8 [39] 16, 32); semplicemente, ciò avviene in un modo che è per noi semplicemente *inconcepibile*, perché, se le categorie dianoetiche si rivelano inadeguate per descrivere la natura dell’Intelletto, che è comunque una realtà duale, tanto più ciò avverrà per ciò la cui semplicità è

talmente assoluta da non poter se non sfuggire al linguaggio. Un secondo genere di obiezione potrebbe trarre origine dalla considerazione che Plotino, in relazione alla questione della genesi logica dell'Intelletto, non chiarisce inequivocabilmente i termini del rapporto fra Essere e Pensiero; anzi, ci sono casi in cui, come avviene nel citato trattato *Sui numeri*, egli sembra propendere a favore di una decisa priorità logica di quello su questo. Dobbiamo ammettere che la soluzione offerta dallo studioso è, per così dire, eccessivamente *semplificistica*: egli rintraccia in VI 6 «un'anomalia» (p. 82) e si limita a constatare che, nella maggior parte dei casi, l'Essere e il Pensiero risultano comunque simultanei, e separati soltanto dall'attività dianoetica. Sarebbe valsa, invece, la pena di fermarsi con maggiore attenzione su quella che lo studioso considera una *anomalia*, e provare a valutarla all'interno del complesso sfondo esegetico da cui prende l'avvio l'indagine plotiniana. Il tema dello sdoppiamento dell'intelligibile, ad esempio, avrebbe costituito un buon punto di partenza per avviare un tentativo di risoluzione di una questione che, in ogni caso, resta ambigua e obbliga a confrontarsi con quel misterioso "interstizio" *meontologico* che, tuttavia, è già venuto all'essere e, pertanto, è già altro dall'Uno. Seguiamo, comunque, gli argomenti addotti dallo studioso: accogliendo l'idea della simultaneità tra Essere e Pensiero, resta il problema che «rimane qualcosa al di fuori di questo pensiero, vale a dire l'Uno» (p. 83). Ma il punto è che, pur ammettendo che l'Uno esista, resta tuttavia lecito affermare che nulla al di fuori dell'Intelletto è, nel senso di *essere oggetto di pensiero*. Veramente lucide sono le pagine in cui lo studioso sottolinea la tendenza, che talvolta emerge nelle *Enneadi*, a far parlare l'Intelletto in prima persona. Come a dire che, prima di quell' "Io" attraverso cui l'Intelletto conquista la propria determinazione, non c'è *nulla* se non l'Uno che, però, non è un Io, non è un Soggetto, ma una *posizione assoluta* che non chiede nemmeno a se stessa la conferma della propria esistenza.

Il tema oggetto del saggio di W. Kühn è, sia sotto il profilo dell'appropriazione esegetica, sia sotto quello della dimensione teoretica, di estrema complessità: si tratta, infatti, di stabilire in che senso sia possibile affermare che in Plotino ogni vera forma di conoscenza venga a coincidere con la conoscenza di sé. L'epistemologia plotiniana si confronterebbe, in merito a tale questione, soprattutto con due orizzonti: quello stoico, che ammette la possibilità dell'esistenza di «connaissances infaillibles» (p. 97); quello del *Timeo*, in cui è posta la questione della conoscenza/visione, da parte del demiurgo, delle realtà intelligibili. Ma, accanto ai due orizzonti epistemologici predetti, se ne affiancherebbe un altro, rappresentato dal *Teeteto*: è qui, infatti, che viene posto con chiarezza il problema della «fonction épistémologique de l'indépendance de l'object» (p. 98), problema che affonderebbe nell'esigenza platonica di confutare il radicalismo soggettivista propugnato da Protagora. La possibilità, per Socrate-Platone, di distinguere tra opinioni vere e false trarrebbe origine dalla posizione dell'autonomia dell'oggetto. È parere dello studioso che tanto l'epistemologia aristotelica, quanto quella stoica risultino dipendenti da siffatta posizione del dialogo platonico. Ciò che, però, indicherebbe la distanza fra lo Stagirita e gli stoici sarebbe l'introduzione dell'ulteriore tema della rappresentazione, immediatamente connesso a quello delle affezioni che il soggetto percipiente può patire ad opera di un oggetto esterno. Abbiamo qui a confrontarci con una gnoseologia dominata dall'omnipervasività del corporeo, in

cui la funzione causale assunta dall'oggetto esterno sulla rappresentazione che si ha di esso è garantita dall'azione che un corpo necessariamente esercita su un altro corpo. Quale che sia l'orizzonte dell'esteriorità dell'oggetto rispetto al soggetto che ne ha conoscenza, esso costituisce il punto di partenza dell'indagine plotiniana, nella forma della confutazione della esteriorità dell'oggetto per quelle nature a cui si intenda attribuire la conoscenza di sé. Ciò obbliga Plotino al confronto con un assioma ben focalizzato, tra gli altri, da Alessandro di Afrodisia: la conoscenza è concepibile come "relazione", il che implica la presenza, davanti al sé, di un altro rispetto al quale l'atto di conoscenza eserciti la propria funzione. Alla luce di un confronto testuale tra Plotino e Sesto Empirico, Kühn enuncia due possibili soluzioni a fronte del problema intravisto: o si ammette che il soggetto sia concepibile come un tutto composto di parti, con il risultato che la conoscenza di sé implichi, al tempo stesso, l'identità e l'alterità – ma ciò a cui si va incontro è il rischio di dover escludere proprio ciò che si voleva ammettere, dal momento che il tutto conoscerebbe la parte come altro da sé, e dunque conoscerebbe se stesso non come soggetto, ma come oggetto –; oppure diventa necessario riformulare completamente il lessico dell'intuizione, e introdurre un modello in ragione del quale l'oggetto conosciuto può in qualche forma identificarsi con colui che lo conosce, pur restando altro da esso. Ma questo significa, ciò che costituisce appunto l'innovazione dell'epistemologia plotiniana, che l'oggetto debba essere *intelligente*. Solo a tali condizioni la conoscenza dell'altro può essere, specularmente, conoscenza di sé. Ma questo, cosa di cui Plotino non mostrerebbe consapevolezza, comporta una inversione non solo delle tesi aristoteliche e stoiche ma anche, per conseguenza, di ciò che rappresenterebbe l'origine di dette tesi, vale a dire Platone. Una simile *epistemologia invertita* avrebbe come esito una revisione dello stesso criterio di verità assunto a partire da Platone: la verità, in altri termini, diminuirebbe, secondo Plotino, in misura proporzionale all'esteriorità dell'oggetto; più esso è indipendente da colui che lo pensa, minore è la possibilità di giungere a un criterio di conoscenza totale di ciò che si vorrebbe conoscere. Perché, qualora l'oggetto fosse esterno, ciò comporterebbe, in ogni caso, la presenza di un *residuo ontologico* che al soggetto non potrebbe se non sfuggire. Ne consegue la necessità di includere l'oggetto nel soggetto ma, parimenti, di attribuirgli, oltre ai caratteri della conoscibilità perfetta e totale, quelli della vita e dell'intelligenza, in modo che la conoscenza perfetta venga a coincidere, come è intenzione di Plotino portare alla realizzazione, con la conoscenza di sé. La tesi di Kühn, affascinante e direi in molti punti condivisibile, avrebbe forse acquistato una ulteriore forza esegetica se, accanto al confronto con il *Protagora*, con Aristotele e con gli stoici, si fosse avvalsa di un maggiore riferimento all'altrettanto complesso esercizio ermeneutico che Plotino attua su dialoghi come il *Sofista*, certamente a lui presenti allorché si tratti di valutare la possibilità, effettivamente presa in considerazione dallo studioso, che l'attrazione dell'idea verso la condizione di ulteriore soggetto intelligente interno all'Intelletto risulti da una peculiare interpretazione di note sezioni del dialogo platonico.

Con R. Chiaradonna e M. Ninci siamo invitati in quell'ambiguo *antro* che contrassegna in Plotino i rapporti fra intelligibile e sensibile, secondo una relazione che potremmo definire a quattro termini, in quanto si tratta di rendere ragione,

nel medesimo tempo anche se non sotto il medesimo rispetto, di ciò che lega l'intelligibile all'intelligibile, il sensibile al sensibile, questo all'intelligibile e l'intelligibile al sensibile. La questione è forse tra le più complesse tra quelle avviate nelle *Enneadi* e non si può dire che sia esente da aporie talvolta insolute: quel che è certo, è che in questo "rapporto a quattro" la dimensione esegetica e lo sforzo teoretico, che dà alla stessa esegesi caratteri del tutto nuovi e impensabili all'interno del dominio di provenienza, raggiungono una capacità di connubio che non fa che offrire al lettore nuove occasioni di riflessione e indagine. Il punto di partenza di Chiaradonna è un passo dell'ottavo capitolo di IV 3 [27], in cui troviamo, a proposito dell'intelligibile, la possibilità dell'identificazione fra ciò che è essere in modo determinato, il possesso di sé inteso come identità e l'essere uno per numero. Il contesto nel quale appare tale considerazione è quello relativo all'indagine sulla molteplicità delle anime e su quella dei corpi, allo scopo di stabilire in che senso si strutturi la molteplicità intelligibile e come questa si differenzi da quella sensibile. Si tratta in parte, come lo studioso non manca di rilevare, di una coppia problematica tipicamente platonica, che trova sistemazione nella «dicotomia tra "essere" e "divenire" stabilita da Platone nel *Timeo*» (p. 123). È evidente che il problema con cui si confronta Plotino è decisamente nuovo, nella misura in cui i livelli di espressione della molteplicità ammessa si complicano e, soprattutto, vengono ripensati alla luce della coppia tutto-parti che, nella "versione" plotiniana, permette di modulare l'espressione del molteplice attraverso i suoi caratteri di maggiore o minore unificazione, interna o partecipata. In ogni caso, si può condividere l'idea, che Chiaradonna mutua, fra gli altri, da P. Remes, secondo la quale gli oggetti sensibili conserverebbero in Plotino taluni caratteri che sono loro riconosciuti nel *Timeo*: essi assomiglierebbero a dei «meri "fasci" di copie di Forme, privi di proprietà essenziali e, dunque, [...] diversi dalle sostanze particolari teorizzate da Aristotele» (p. 125). Anzi, sotto un certo aspetto, sembra lecito affermare che la verticalizzazione monopolare realizzata da Plotino conferisce al sensibile caratteri di dipendenza ontologica forse più *stringenti* rispetto a quanto non avvenga nello stesso Platone. Con questo non si intende, naturalmente, far risalire a Plotino la prima formulazione di un completo modello di dipendenza ontologica: qualora si accolga, infatti, una lettura del tema platonico della "genesi" nella direzione di un'esegesi non letterale, non si potrà se non rintracciare nel *Timeo* l'articolazione, per il tramite di complesse "metafore", di un modello di dipendenza "asimmetrica" del sensibile dall'intelligibile. Tuttavia, per quanto non siano mancati tentativi di lettura della *chōra* in chiave di "spazio mentale", come a volerne sottolineare l'infondatezza in termini di densità e presenza *soggiacente* al sensibile ordinato "secondo forme e numeri", direi che sia proprio in Plotino, e non in Platone, che l'indagine sulla predetta infondatezza assume caratteri e domini coerenti, per la semplice ragione che il paradigma della dipendenza deve porsi come obiettivo quello, che sembrerebbe assente in Platone, di privare il sensibile di un "residuo", al tempo stesso epistemologico e ontologico, che possa, qualora venga invece ammesso, determinare uno *strappo* nella continuità derivativa e monopolare. È in tale prospettiva che Chiaradonna insiste sul fatto che il sensibile plotiniano risulta privato di un «principio intrinseco» (p. 125), almeno se con il termine si intenda qualcosa di analogo alla forma ilemorfica aristotelica. Sarebbe

tale privazione a condurre Plotino alla riformulazione, a partire da Aristotele, delle due distinte forme di identità, quella “per specie” e quella “per numero”, contrassegnate da un differente modo di darsi della coppia – che segue come *corollario* a quella tutto-parti – indivisibile-divisibile. Il riferimento a quest’ultima coppia ontologica merita di essere sottolineato, giacché è proprio nei trattati VI 4-5 [22-23] – dove sono puntualmente affrontati il problema della partecipazione e quello della natura unimolteplice e *diffusiva* delle ipostasi – e in IV 3 [27] – dove si pone l’aporia della divisione dell’anima nei corpi – che le difficoltà e le proposte di soluzione relative alla divisibilità dell’idea, presentate nel *Parmenide*, vengono *traslate*, in modo da costituire la cornice a partire dalla quale rendere ragione, al tempo stesso, dell’alterità e completezza ontologica delle nature intelligibili e, parimenti, della possibilità della loro “presenza” nel sensibile. Per spiegare come sia possibile che una natura intelligibile si “divida” restando, parimenti, in se stessa e non separata da se stessa, Plotino deve compiere un altro passo, costituito dal tentativo di far interagire le coppie ontologiche del *Parmenide* (uno-molti; tutto-parti) con la possibilità, che il *Sofista* sembra offrire all’ermeneuta, di complicare la nozione stessa di “separazione”, intendendola come separazione in senso stretto e distinzione (cfr. VI 4 [22] 4, 1 sgg.): mentre la separazione viene associata alla spazialità e alla grandezza, la distinzione rinvia a un’idea di alterità non spaziale e alla possibilità che questa permetta l’*ubiquità* dell’indivisibile incorporeo. Gli esseri intelligibili possono sì godere del carattere della distinzione reciproca, il che permette loro di essere identici a se stessi; ma, al tempo stesso, possono sussistere *l’uno nell’altro* e, non patendo la parcellizzazione e diminuzione propria dei corpi, possono essere presenti “altrove da se stessi”, senza per ciò essere separati da se stessi. L’approfondimento del carattere “paradossale” di cui sembrerebbe essere investito l’intelligibile, allorché si pretenda di applicare ad esso notazioni valide solo per le nature corporee (aumento-diminuzione, presenza-assenza, separazione-divisione), condurrebbe Plotino all’ammissione che concepire «l’esistenza di cose identiche a sé e plurilocalizzate appare intrinsecamente contraddittorio» solo «per i corpi e per le loro qualità» (p. 128). Le sostanze intelligibili, al contrario di quelle sensibili, possono godere, al tempo stesso, dei caratteri dell’ubiquità e della separazione “asimmetrica”, ciò che consente loro di restare comunque identiche a se stesse. È quest’ultima condizione che Plotino identifica con l’unità per numero. Chiaradonna mostra come tale assunto risulti anche essere, in VI 5 [23] 1, 1, una precisazione esegetica condotta su *Parm.* 131b: dove Platone afferma *hen ara on kai tauton en pollois kai chōris ousin holon hama enestai*, Plotino aggiunge *to hen kai tauton arithmōi pantachou hama holon einai* (cfr. p. 129). L’unità per numero apparterebbe, in conclusione, solo alle sostanze intelligibili, ma non alle qualità inerenti ai corpi, per quanto anch’esse siano «identiche e presenti in più luoghi» (p. 130). Ci troveremmo, quindi, di fronte a una distinzione fra una mera unità secondo la specie (caratterizzata dall’aver un solo discorso definitorio) e una vera e propria unità numerica che, a detta dello studioso, risalirebbe non a Platone, ma a Aristotele, per quanto con l’attuazione di un “rovesciamento” rispetto alla prospettiva aristotelica: per lo Stagirita l’unità numerica rappresenta un *tode ti*, ovvero una sostanza particolare determinata; per Plotino è la sostanza intelligibile a essere concepibile come *tode*. Andrebbe detto, in aggiunta a quanto rilevato da

Chiaradonna, che non è escluso che negli argomenti plotiniani sia rintracciabile, accanto al “peso” di certe distinzioni aristoteliche, anche una particolare esegesi di testi platonici. Non credo siano da tralasciare le note sezioni del *Filebo* (15a 6; b 1) in cui appare la definizione delle idee come “enadi” e “monadi”, definizione che – anche volendo ignorare il suo complesso percorso esegetico postplatonico – è stata associata da taluni alla natura assolutamente indivisibile delle forme platoniche, che in ciò si distinguerebbero dal genere di unità di cui sono in possesso i corpi. Analogamente, mi sembra importante che nel *Timeo* (cfr. 49d-50c) un pronome come *touto*, di fatto equivalente a *tode*, sembri essere utilizzato per contrassegnare le realtà stabili e non soggette a corruzione, e che Plotino si avvalga del “questo” platonico per difendere, in ottica anti-aristotelica e anti-stoica, l’idea dell’autonomia ontologica dell’Essere (cfr. VI 6 [34] 13, 54-60). Credo sia significativo, a tal proposito, che le indagini plotiniane sul “questo” in un’ottica anti-stoica procedano parallele, in VI 6 [34], all’indagine sullo statuto ontologico delle unità numeriche.

Il saggio di M. Ninci si segnala per la complessità e densità degli argomenti affrontati e, soprattutto, per il tentativo di lettura “trasversale” dei temi plotiniani, operazione non facile, giacché il modo stesso dell’argomentare del filosofo è tale da obbligare l’interprete a continue “corse” dianoetiche finalizzate a rintracciare richiami interni che non possono essere tralasciati, poiché questo porterebbe con sé il rischio di un eccessivo ridimensionamento delle stesse proposte teoretiche lanciate da Plotino. La costruzione degli argomenti è, mi sembra, ad anelli concentrici: lo studioso prende l’avvio da una sezione del secondo capitolo di VI 7 [38], ma prova a mostrare come il tentativo di risoluzione delle aporie esegetiche e testuali richieda un allargamento dello sguardo, fino a comprendere indagini solo apparentemente lontane da quella in esame – il “che” e il “perché” –, che giungano a includere complesse questioni come quella relativa al rapporto fra materia intelligibile e sensibile, affrontata in particolare in II 4 [12]. La distinzione fra *hoti* e *dioi* è, naturalmente, aristotelica; ma, come sovente accade in Plotino, l’occasione esegetica diviene solo il “trampolino” a partire dal quale creare singolari e nuovi “innesti” che mutano completamente il dominio teoretico della questione originaria. Nel caso specifico, il lessico aristotelico viene innestato nel ripensamento della coppia platonica tutto-parti, riletta, come si è accennato, alla luce del diverso dominio che essa acquista nell’intelligibile e nel sensibile: ne consegue che «all’interno dell’intelletto, la causalità dell’intelletto universale nei confronti di una singola idea, in sintesi il suo “perché”, non è un rapporto fra entità diverse e separate, perché nel particolare si riflette l’universale e viceversa» (p. 141). Una simile affermazione ha a proprio sfondo la questione della riformulazione, da parte di Plotino, di determinate coppie ontologiche platoniche, nel momento in cui venga assunta una decisa prospettiva monista: se il problema dell’uno-nei-molti, come dello statuto del tutto rispetto alla parte, tende a identificarsi, in Platone, con la questione del rapporto tra forme e enti sensibili, in Plotino il modello si allarga fino a inglobare la relazione di identità fra l’ipostasi dell’Intelletto, intesa come intero, e gli oggetti-soggetti del suo rivolgimento, ovvero le idee. Una simile estensione delle coppie platoniche comporta una decisiva distinzione – anch’essa declinata a partire dal rapporto solo *equivoco* fra intelligibile e sensibile allorché si

tratti di denominare i caratteri di quello a partire da ciò che la ragione discorsiva può dire di questo – fra la nozione di *totalità quantitativa* e quella di *totalità qualitativa*, per usare una terminologia cara a V. Verra: se nella prima agirebbe il principio della separazione fra le parti e di queste rispetto al tutto, in virtù della presenza della corporeità, nella seconda, che gode di una struttura non divisibile proprio perché priva di quantità, sarebbe possibile accogliere l'identità-nella-distinzione, considerazione, questa, che permetterebbe l'appropriazione della coppia tutto-parti nella direzione di un modello per cui il tutto precede logicamente le parti, ma è anche presente interamente in ciascuna di esse, nella misura in cui ciascuna lo autoriflette. Tali sono i presupposti dell'indagine di Ninci, per quanto, come si proverà a mostrare, l'aspetto interessante del suo studio mi sembra consistere nel tentativo di un ripensamento ulteriore anche della nozione di totalità quantitativa, condotto a partire da un'indagine, teoreticamente più *dialettica*, attorno al ruolo del “che” e del “perché” in ambito sensibile. Il riferimento prima fatto all'inevitabile facoltà “rifrangente” della ragione discorsiva, una volta che essa provi ad “afferrare” la natura per sé dell'intelligibile, non è stato casuale: tale è infatti il punto di partenza dello stesso studioso, allorché si cimenta nell'interpretazione dell'affermazione plotiniana per cui «vediamo un uomo o un occhio, se capita, come [se vedessimo] una statua o [un occhio] appartenente a una statua» (VI 7 [38] 2, 4-6). Ninci contesta l'idea secondo la quale Plotino si starebbe qui confrontando con la questione della separazione dell'intelligibile rispetto al sensibile: al contrario, avremmo qui a che fare con la «ragione discorsiva che, proiettando la sua dimensione sull'intelletto, separa il “perché” dal “che”» (p. 144). Il problema oggetto d'esame sarebbe, pertanto, prima ancora che la “semplice” relazione verticale fra intelligibile e sensibile, quello di stabilire come diversamente agiscano ai due livelli i due termini aristotelici. Prova di ciò sarebbe il fatto che le linee prima citate siano seguite dall'apparizione nel testo di «un'obiezione di evidente origine aristotelica» (p. 148), consistente nell'affermazione che si potrebbe immaginare che anche nel sensibile, che pure patisce la separazione spaziale fra le parti, il “che” e il “perché” siano identificabili. Attraverso puntuali confronti con il testo aristotelico, Ninci perviene alla seguente conclusione: è vero che Aristotele concede la possibilità di una simile coincidenza in ambito sensibile, ma ciò è ammesso solo per casi particolari (nel caso dello Stagirita, l'esempio dell'eclissi), in cui accade che il “che” venga interpretato «semplicemente come predicato essenziale», un'essenza che intende prescindere «dalla connessione con un soggetto» (p. 151). Lo studioso chiarisce a tal proposito: «quando il discorso afferma che nel caso dell'eclissi la cosa si identifica con il suo “perché”, la “cosa” non è se non l'essenza, dal momento che non si fa allusione alla “cosa” nel senso di un sostrato dell'eclissi» (p. 155). Il punto veramente significativo è però che, allorché Plotino si appropria di questa obiezione aristotelica, «la prospettiva muta» (p. 155): mentre, infatti, per lo Stagirita «solo la forma [...], e non il composto di materia e di forma, si identifica con l'ousia e il dia ti», Plotino, che pure in un certo senso sembra intendere tale identificazione «in senso relativo», inserisce poi «la questione dell'eidos sensibile in un contesto più ampio» (p. 156). Fondamentale appare in tal senso allo studioso l'interpretazione delle linee 16-19 di VI 7 [38] 2, dove appaiono, in successione, le espressioni *eidos* (ll. 16-17) e *auto to eidos hekaston*

(l. 18), accompagnate dall'altrettanto ambiguo lemma *pros auto*. Confrontandosi con gran parte delle traduzioni moderne, Ninci rileva che esse, quando non mantengono un'ambiguità nella traduzione, che permetterebbe, indifferentemente, di attribuire le due espressioni su citate alla forma sensibile come a quella intelligibile, preferiscono un'opzione unilaterale, in ragione della quale o entrambe le espressioni sono da riferirsi alla forma sensibile, o entrambe apparrebbero a un tentativo di descrizione della forma intelligibile. Ora, sia in ragione del chiarimento prima citato – per il quale l'argomento plotiniano riguarderebbe non la causalità dell'intelligibile sul sensibile, ma il rapporto fra “cosa” e “perché” a entrambi i livelli –, sia attraverso la constatazione di una dipendenza testuale di Plotino da Aristotele, lo studioso giunge alla conclusione che l'*eidos* «di cui parla Plotino non può essere se non la forma sensibile» (p. 162), mentre la “forma in se stessa”, ovvero l'*auto to eidos*, rivelerebbe un mutamento di prospettiva che condurrebbe l'analisi verso lo statuto proprio delle forme intelligibili. Discriminare fra le due condizioni sarebbe il rapporto, anch'esso meditato lungamente da Aristotele nella sua critica alle forme platoniche, tra principio e elemento: mentre nel caso degli enti sensibili la forma costituirebbe non un elemento, ma un principio tale da armonizzare elementi che altrimenti sarebbero, per se stessi, separati, nel caso dell'intelligibile abbiamo a confrontarci con la possibilità di una equivalenza tra elemento e principio, in ragione del fatto che la forma intelligibile non ha residui tali da essere completati da un universale che, epistemologicamente o ontologicamente, li trascenda, ma, invece, è talmente completa in se stessa da essere in grado di costituire un perfetto “specchio” dell'universale. Una difficoltà interna a tale lettura potrebbe nascere dal fatto che, alla stessa linea 18 in cui, secondo Ninci, si tratterebbe della forma intelligibile, sia poi utilizzato un verbo, *anaptyttein*, che altre occorrenze mostrano esser collegato alle operazioni proprie della ragione discorsiva, per la sua capacità di alludere all'esercizio del “dispiegamento”, e, quindi, della successione. Ma nulla esclude che il “dispiegamento” sia da intendersi come il solo modo in cui la *dianoia* si approssima alla struttura noetica: essa “distende” in successione ciò che nell'intelligibile è simultaneo; «in altre parole, proiettiamo sull'intelletto una dimensione che è soltanto nostra» (pp. 172-173). Tuttavia, simile constatazione viene in parte “corretta” e allargata per costruire una complessa architettura ermeneutica in cui sembra quasi che la “cosa” e il “perché” divengano, a livelli diversi, caratteri distintivi del processo derivativo secondo il criterio dell'archetipo-immagine: l'*excursus* dello studioso relativo allo statuto della materia sensibile, priva di “perché” per la stessa ragione che non possiede per sé essenza, *excursus* che richiederebbe trattazione separata che non è qui possibile neppure accennare, serve come occasione per inquadrare lo statuto del sensibile in una condizione intermedia «fra due livelli con caratteristiche opposte» (p. 185), ovvero l'intelletto e la materia. Che il sensibile sia dotato di “perché” è evidente, per la semplice ragione che, diversamente dalla materia, non è indeterminato; il punto sembra però essere quello di provare a stabilire se il perché sia esterno, ovvero costituito dall'intelligibile, o interno. Ora, se assumiamo fin nelle sue estreme conseguenze la rielaborazione che Plotino attua della causalità asimmetrica di provenienza platonica, sembrerebbe corretto concludere che, in senso stretto, l'intelligibile non

può concepirsi come causa del sensibile, giacché quello, nel suo essere completo e autarchico, gode di caratteri tali da non poter richiedere, come suo completamento, l'estrinsecazione, in forma di causa, sull'effetto sensibile. L'intelligibile, tuttavia, può, al modo in cui l'Uno "si dona" rispetto all'Intelletto, farsi "dono" di un carattere di somiglianza, che lo renda principio – potremmo dire causa in se stessa chiusa e perfetta, tale da non essere pensata come causa se non da una prospettiva dianoetica – di «coerenza e connessione interno» al sensibile, senza che ciò implichi che «l'intelligibile abbia in se stesso la ragione del rapporto con ciò che si genera a partire da lui» (p. 187). È qui in atto, in modo implicito, l'idea che ogni livello successivo sia "impronta" del precedente, con questo preservando un'originaria somiglianza con esso che pare essere condizione e della continuità dei gradi, e della loro relazione nella forma della contemplazione: se il sensibile è impronta dell'intelligibile, non è possibile *liquidare* la sua relazione con il proprio archetipo nei termini di una mera separazione, al livello del sensibile stesso, fra il "che" e il "perché"; la modalità dello strutturarsi reciproco fra i termini mutuati da Aristotele deve essere più complesso e articolato e prevedere una *distanziamento* fra intelligibile e sensibile ma, parimenti, una traccia dell'identificazione originaria. Il rapporto ricordato in apertura fra la totalità qualitativa e quella quantitativa deve essere, in altri termini, meglio modulato. Questo mi sembra essere uno degli esiti più interessanti e fecondi della tesi di Ninci, che, pur constatando che «nell'universo dei corpi [...] la materia condiziona il loro distanziarsi nello spazio» (p. 189) e che la distanza tra il modello e l'immagine comporta una separazione spaziale che impedisce la «compenetrazione assoluta fra la parte e il tutto» (p. 191) – il che comporta che il "perché" del singolo sensibile risieda in un tutto di cui esso non è immediato specchio –, nota, altresì, come, se davvero l'immagine è impronta del modello, deve accadere, al tempo stesso, che anche nei sensibili la "cosa" si identifichi con il "perché", nella misura in cui il tutto dà «unità e consistenza ad una natura che altrimenti sarebbe puro agglomerato corporeo» (p. 192). Impossibile qui ripercorrere il minuzioso lavoro attraverso il quale lo studioso mostra le tangenze fra VI 7 [38] e un trattato altrettanto complesso e problematico quale è VI 8 [39]. Preme osservare, in chiusura, come Ninci assuma con decisione una prospettiva *continuista*, che lo conduce ad affermare che «in Plotino si trova una forma di essenzialità anche nel sensibile [...], pur rimanendo vero che la vera causa essenziale si trova nell'intelligibile» (p. 212).

L'intervento di M. Pagotto Marsola prosegue l'impostazione, avviata da studiosi come M. Charrue e Th.A. Szlezák, secondo la quale l'intera riflessione di Plotino sarebbe concepibile come il risultato di un esercizio ermeneutico svolto, in particolare, a partire dai dialoghi di Platone. Punto di partenza dell'indagine è la sezione del capitolo ottavo del decimo trattato (V 1 [10]) in cui leggiamo, a proposito dell'identità di essere e pensiero che Plotino rinviene in Platone: «anche Parmenide, prima di Platone, aveva aderito a questa dottrina (*doxa*) [...]. Tuttavia in Platone Parmenide, parlando con maggiore precisione (*akribesteron*), separa l'uno dall'altro il primo uno, che è propriamente uno, dal secondo uno, che è detto essere uno-molti, e dal terzo, uno-e-molti». Lo sfondo di tale affermazione è l'ormai nota esegesi che delle cosiddette "ipotesi" del *Parmenide* Plotino realizza, giungendo a una loro riformulazione che permette di far risalire al "maestro"

una prima postulazione della dottrina delle tre ipostasi. La lettura del dialogo platonico si muove, con qualche approssimazione, fra due altre appropriazioni e risemantizzazioni esegetiche: da un lato il passo della *Repubblica* (VI 509b 9) in cui Plotino trova traccia della natura supersostanziale della prima ipostasi; dall'altro la possibilità di leggere lo stesso Platone come suprema sintesi di un percorso dottrinario che lo precede e rispetto al quale egli si sarebbe posto come sistematore e delucidatore. L'impressione, in altri termini, è che Plotino desideri saldare le sue operazioni esegetiche a una sorta di "sapienza originaria" che, avulsa da qualsiasi pretesa e rischio di soggettività, permetta di far risalire ogni ipotesi sulla natura delle tre ipostasi a una dichiarazione primaria e sovradianoetica rispetto alla quale l'interprete non sia se non "relatore". Di quale aspetto della dottrina il Parmenide "storico" si farebbe portavoce? Della «perfeita identidade entre *nous* e *on*» (p. 227). Quale aspetto di tale dottrina sarebbe, però, "sfuggito" a Parmenide? L'articolazione graduale dei livelli di unità, che impediscono di attribuire all'Essere-Pensiero i caratteri dell'unità perfetta. È evidente che, in tale asserzione, Plotino stia incardinando l'*assioma* parmenideo in una lettura che di Parmenide si fa "parricida", quella, cioè, che, a partire dal *Parmenide* e, soprattutto, dal *Sofista*, rintraccia nell'essere "vero" i caratteri intrinseci della molteplicità e del movimento. L'operazione esegetica realizzata da Plotino risulta dalla constatazione, a propria volta maturata dal ripensamento di Aristotele, per cui alcun atto di pensiero è realmente concepibile se non venga chiamata in causa l'alterità. Dove l'identità sia staticamente predeterminata, alcun atto/movimento di pensiero sarà possibile; dove, però, l'identità sia completamente negata, ne conseguirà che alcuna conoscenza "totale" sarà lecita. Si deve allora, seguendo Platone, accogliere una nuova espressione dell'alterità, una alterità intelligibile che non escluda la possibilità che l'oggetto sia perfettamente appreso e posseduto. La realizzazione di una tale posizione teoretica è resa possibile solo a partire da una «exegese combinatoria» (p. 232), un vero e proprio «dinamismo exegético» (p. 234) che lo studioso non esita a concepire, con echi quasi *hegeliani*, come una vera e propria *esegesi dialettica*. L'aspetto hegeliano dell'operazione esegetica eseguita da Plotino sembrerebbe evidente nel fatto che il filosofo non intende negare le tesi di Parmenide, ma, piuttosto, dimostrare che Platone si sarebbe limitato a "esplicitare" ciò che nel "padre" era ancora implicito e, perciò, poco chiaro. Simili considerazioni hanno come conseguenza una peculiare interpretazione, nel contesto in esame, dell'*akribeia* e della *doxa*: non si tratta di una contrapposizione tra il vero e il falso ma, in maniera più sfumata, dell'espressione articolata di un andamento esegetico che, nella logica di una continuità storica della riflessione su un medesimo problema, rintraccia nei due termini la progressiva e più "precisa" messa a fuoco degli elementi che costituiscono l'identità del problema stesso.

Con D.P. Taormina ritorniamo alla relazione tra Plotino e Porfirio, in una prospettiva, però, diversa rispetto a quella messa in luce da O'Meara. Dove, infatti, questi ha mirato a sottolineare la distanza che segna la riflessione di Porfirio, e in generale del neoplatonismo di matrice neopitagorica, da quella del maestro, la studiosa si pone come obiettivo quello di mostrare come certe immagini plotiniane, altrimenti "oscuri" o, quanto meno, ambigue, possano essere delucidate anche a partire dall'uso che delle stesse metafore si ritrova in Porfirio.

L'indagine è focalizzata, in particolare, su alcune linee di V 3 [49], che l'artificiosa divisione ficiniana ha spezzato tra la chiusura del capitolo terzo e l'apertura del quarto: si tratta dell'affermazione, seguendo la traduzione della Taormina, per cui «la sensazione è per noi messaggera, mentre lui [*scil.* l'intelletto] è, in rapporto a noi, re. Tuttavia anche noi regniamo, quando siamo conformi a lui» (p. 247). Il passo segue una serie di argomenti in cui è esclusa la possibilità che la sensazione, presa per se stessa, abbia conoscenza di sé; tale possibilità è respinta anche per la facoltà dianoetica, sebbene poi Plotino apra uno squarcio sulla «possibilità che l'anima acceda alla conoscenza di sé [...] nella prospettiva della nostra identità» (p. 248). Si tratta, come sembra evidente, di un argomento non lontano da quello sviluppato dallo stesso O'Meara: la nostra identità, la nostra *vera* identità, pare vivere in una condizione che sfugge persino alla possibilità, per colui che ne risulti in possesso, di descriverla, per la ragione che essa esige che l'anima superi, per così dire, se stessa, per giungere a un livello che, al tempo stesso, la fonda e la nega, quello, cioè, dell'Intelletto. Delineati tali aspetti della questione, la studiosa passa a un'analisi attenta dello sfondo esegetico che la domina: non si può negare una presenza di *Phil.* 28c 7-8, anche se la formula che Platone utilizza per l'intelletto cosmico viene trasferita da Plotino su quello umano. Dopo aver cursoriamente riportato i rinvii dei principali editori delle *Enneadi* e dopo avere constatato che «precedenti della metafora plotiniana si rintracciano nel dibattito di età ellenistica sui criteri di verità» (p. 249) – dove, però, la funzione di “messaggero” è riconosciuta, in rapporto all'intelletto, alla sensazione –, la Taormina riporta la tesi di P.-M. Morel, secondo cui l'immagine plotiniana trarrebbe appunto origine da un ambiente stoico, ambiente rispetto al quale Plotino intenderebbe prendere le distanze attraverso un ripensamento della natura della sensazione. La studiosa, che pure non intende respingere tale lettura, ne propone un ulteriore approfondimento alla luce di un passo del commento di Porfirio agli *Harmonica* di Tolomeo (1, 3. 3-5): «udito e ragione sono criteri dell'armonia non allo stesso modo, ma l'udito è [criterio] in rapporto alla materia e all'affezione, la ragione, invece, in rapporto alla forma e alla causa» (p. 253). A parere della Taormina, il passo porfiriano rivela «un percorso per giungere alla conoscenza degli intelligibili che, pur se unitario, si differenzia in due fasi» (p. 255): nella prima fase, che tenta un recupero dell'epistemologia aristotelica, il sensibile eserciterebbe una funzione di priorità cognitiva, avviando una procedura «di tipo astrattivo» in cui «l'intelletto e l'intuizione trovano il loro presupposto in una concatenazione unitaria che si basa sulla sensazione» (p. 256). La seconda fase, per quanto venga presentata come in continuità con la precedente, rivelerebbe l'esistenza di un processo che non è «del tutto sovrapponibile al precedente» (p. 257), e che trova solo nell'intelletto e non nei sensi il proprio avvio. È a tal proposito che Porfirio utilizza la metafora del messaggero e del re, allo scopo di dimostrare che, se la sensazione è messaggera in rapporto all'intelletto in maniera univoca e unidirezionata, questo è re in due sensi: «riceve i messaggi che [...] provengono dalla sensazione, ma agisce anche in modo autonomo» (p. 261). Qual è l'apporto che la lettura di Porfirio aggiunge all'immagine presente in Plotino? Essa permetterebbe, a parere della studiosa, di individuare in Plotino l'ideazione di una metafora a tre termini, dove quella stoica è solo a due termini: il terzo elemento, rappresentato dall'atto del regnare, in

termini di immagine, e dall'uso combinato del passo del *Filebo* con la metafora stoica, in termini testuali, è ciò in virtù di cui la gnoseologia stoica, e la conseguente funzione della "ragione", viene ripensata. Mentre per gli stoici alla ragione sarebbe riconosciuto solo il compito di "raccordare" dati sensibili, Plotino, e come lui Porfirio, attesta nella ragione la possibilità, tutta platonica, di conoscere i veri enti.

Il volume si chiude con un intervento apparentemente "eccentrico": scopo di Ch. Tornau, infatti, non è far confluire l'indagine esegetica sulla struttura plotiniana dell'Intelletto, ma, al contrario, utilizzare alcuni suoi aspetti per sottoporre ad analisi la dottrina agostiniana della "parola interiore", con buoni argomenti letta a partire dalla distinzione stoica fra *logos endiathetos* e *logos proforikos*. Quest'ultima lettura avrebbe tuttavia, a parere dello studioso, il difetto di non allargare la ricerca sulle fonti di Agostino fino a includere la plausibile mediazione di fonti neoplatoniche, sia con riguardo al complesso lavoro di esegesi che il neoplatonismo attuò sul *De anima* aristotelico, sia con riferimento, più specifico, alla nota analogia, utilizzata da Plotino in IV 9 [8] 5, per spiegare come sia possibile che una sola sostanza inerisca a molte sostanze. È nel riferimento al problema che il saggio di Tornau ristabilisce un legame con i problemi prima accennati: ci confrontiamo, ancora una volta, con la difficoltà plotiniana in merito allo statuto anfibo dell'anima, natura spirituale come l'Intelletto ma, diversamente da questo, maggiormente coinvolta in una relazione con la corporeità. Il nucleo dell'aporia consiste, dunque, nel tentativo di rendere ragione di come sia possibile che l'anima sia, al tempo stesso, una e molti. Di come sia possibile, in altre parole, che ciò la cui immaterialità esige il criterio dell'indivisibilità sia, parimenti, molteplice e diviso. È nel contesto di tale problema che Plotino dà al lettore, anche ricorrendo a una metafora, una via d'uscita: «l'Anima è in grado di offrire se stessa a tutti gli esseri e di restare una [...]. Anche la scienza è un intero, e le sue parti sono tali da permettere a essa di restare un intero e di dedursi da essa. [...] Ma, si potrebbe obiettare, nella scienza la parte non è un intero. Oppure, anche in tal caso, è in atto quella parte messa a disposizione per il suo uso [...], ma, celate, conseguono a questa anche le altre che sono in potenza, e che sono tutte presenti nella parte». Quale il senso della metafora? Nessun teorema è davvero concepibile come "separato" dagli altri, quand'anche questi non venissero manifestamente enunciati: il valore di ogni teorema, infatti, risiede nella sua capacità di "ricapitolare" l'intera scienza. Analogamente, ogni anima singola è "in germe" tutte le anime, e nessuna delle "parti" dell'anima può aggiungere o sottrarre qualcosa all'anima-intero. La proposta plotiniana, come si vede, è nella direzione di un ridimensionamento, alla luce del ripensamento della coppia aristotelica potenza-atto, dell'espresso/visibile rispetto al non espresso/invisibile. Tale "ambiente teoretico" costituirebbe lo sfondo delle considerazioni agostiniane sulla parola interiore, intesa come il "luogo" mnestico in cui giace la totalità simultanea di ciò di cui la parola espressa non potrà se non rivelare, attraverso una scansione temporale e discreta, i "momenti".

Claudia MAGGI

Platon aujourd'hui / Plato today

Alan KIM, *Plato in Germany: Kant - Natorp – Heidegger*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010, 312 p.

The subject of this important and much-needed study is the *philosophical* interpretation of Plato in Germany. This qualification is needed since the focus is not Plato scholarship, but rather the way in which eminent German philosophers interpreted Plato as an essential part of their own philosophical projects. Therefore, a central question raised by the book, as Kim notes near the beginning, is what constitutes a 'philosophical interpretation' (19). Some indeed might see an opposition between these two terms, insisting that interpreting Plato and making philosophical use of Plato are two completely and even incompatible projects. However, the present book shows the value, and perhaps even the necessity, of interpreting philosophically, i.e., creatively and with a focus on the matter itself, the Platonic *eidê* and the Platonic dialectic that corresponds to them. Given the suggestiveness and elusiveness of Plato's treatment, a 'literal' and 'objective' interpretation risks being only an unthinking and unilluminating interpretation. In struggling with the philosophical significance and implications of Plato's ontology and epistemology, the German philosophers considered by Alan Kim could be said to offer us a model of how to engage with Plato's thought at the deepest level. If traditional scholarship is needed to correct the errors and distortions to which this philosophical approach is prone, it can also be said to be derivative in the sense of guided by the possibilities opened up by one philosophical reading or another. After all, are there readings of Plato that are not, at least implicitly, Kantian or Heideggerian or Analytic or Existential, etc.?

The fundamental split in the philosophical interpretations considered in the present book is indeed one that can be seen to divide all Platonic scholarship as such: 1) are the Platonic *eidê* literally objects of intuition or are they methodological principles? (A question that can be seen to go back to Aristotle's polemical question of whether they are substances or universals); 2) correspondingly, does Platonic dialectic represent a purely discursive conception of knowledge, or does it prepare for some sort of intuition that cannot be expressed discursively? What is the relation here between logos and intuition? As Kim states it at one point, the question is "whether for Plato dialectic is inherent in or merely preliminary to the 'vision of the forms'" (171).

Fully on one side of this divide are Kant and the Neo-Kantians. Kant saw his own Ideas of reason as capturing the true insight behind the Platonic *eidê*. The Ideas are needed according to Kant because the categories cannot supply us with standards or an 'ought' (37). Yet these Ideas are never objects of experience, but only ideals that demand the most complete application of the categories to the sensible manifold alone given to us in intuition; they are thus limit-concepts known only symbolically (24, 30-31). If Plato sometimes suggests that the *eidê* are themselves given in intuition and can therefore be objects of experience, that is the fault of a dogmatism still in need of critique.

The Neo-Kantians depart from Kant's reading in an important way: rejecting the notion of a thing-in-itself as well as sensible intuition (following in this respect German Idealism), they interpret the Platonic *eidê* not as ideals beyond experience, but as categories determining experience (see 80, 97, 115). Yet they can do so because for them, as Kim writes, "Objects are constructed and generated, not given" (82) and "can be no more than a goal or task (*Aufgabe*) of the understanding" (82). The *eidōs* is a constantly developing determination of an experience never completed. Kim even speaks here of the 'dissolution of ontology' since 'being' becomes no more than a function of ongoing determination through the predicative judgment (85; see also 142-3, 178). This is how Paul Natorp can identify the *eidê* with *hypotheses* (99), turning them into a method for unifying the manifold of (scientific) experience (114-5, 147) and dismissing all description of them as objects capable of being intuited as merely metaphorical or as a symptom of residual dogmatism.

Fully on the other side of the divide is Husserl; for him there is such a thing as a *Wesensschau* and the *eidōs* is the object of such an intuition (160). For Husserl, "the ideal of philosophy is the vision or intuition of essences, not the *construction* or *reconstruction* of hypotheses à la Natorp. It is the clarification of concepts used by scientists in making these hypotheses in the first place" (153). If 'being' for Natorp means the copula in judgment, for Husserl it means maximum intuitive fulfillment (172-182). In the Husserlian approach, "the *ideai* or *eidê* are conceived as beings, not laws, as things, not methods. And as beings, they may be contemplated. Indeed, they are the purest objects of contemplation" (177).

The first attempt in the book's narrative at a reconciliation between the two approaches is found in the 'archaist' reading of Plato stemming from the Stefan George circle. On this reading the *eidōs* is neither a transcendent object nor a regulatory principle, but a *Gestalt* hidden in sensible experience itself. "Now, on the archaist reading of Plato, the *idea* is the *inner Gestalt* of a thing, its inner ordered structure. This structure is perceived by the mind's eye in an act of *Schau*, which vision is a moment of aesthetic constitution: the *Gestalt* appears in and through the act of *Schau*. Without the creative act of *schauen* or *er-schauen*, the world is disenchanted and dying; with and through *Schau*, it lives" (210-211). In showing that Heinrich Friedemann can nevertheless join Natorp in interpreting the *ideai* in *Republic* VI as hypotheses, Kim states what he sees as the problems with the alternative, traditional interpretation that sees the hypotheses as *logoi* and the *ideai* not as *logoi*, but as things: 1) how in this case can the dialectical descent be described as occurring in *eidê* alone? 2) how can the power of *nous* be characterized as itself dialectic? (219) These considerations in fact seem to support what Kim nevertheless calls Friedemann's "idiosyncratic interpretation of an *intuitive dialectic*" (220) if neither Natorp's interpretation of the *ideai* as only hypotheses nor the interpretation of the *ideai* as purely intuited objects is adequate. Kim indeed proceeds to provide some support for Friedemann's position through a reading of the excursus on recollection in the *Meno*: there we see indeed what Kim calls "the intertwinement of *seeing* and *saying* in the dialectical process . . ." (221). We also see in this text how the *idea* as *Gestalt* can be uncovered and 'seen' within the sensible. There is nothing disingenuous in Socrates' leading of the

slave boy since “The slave is not told what to see or think” (222). Yet what emerges from Kim’s account of the ‘archaist’ interpretation is a reading that downplays the dialogical and logical dimensions of Plato’s work, though in doing so it emphasizes dimensions of this work completely ignored by the other readings: 1) the existential dimension (given the focus of the Georgians on producing a beautiful life, 201) and 2) the mythical dimension (215-216; Kim offers some insightful observations here on the distinction between *logos* as something in principle infinite and myth as something in principle complete: 198-199). As Kim observes, “George’s stance was radically poetic and anti-philosophical. He set little store in arguments and eschewed dialogue” (194).

If there is a hero in Kim’s narrative, it appears to be Heidegger. Heidegger provides a philosophical translation of the ‘archaist’ reading and one that reconciles the opposed readings of Natorp and Husserl. Since Kim characterizes the archaists as “giving a quasi-phenomenological reading of Plato” (228) and then describes Heidegger as siding also with what distinguishes the archaists from Husserlian phenomenology, one is left with the impression that the archaist reading is the closest to Heidegger’s own; indeed, Kim writes that we will find again in Heidegger that archaist fusion of language, vision and being, though “stripped of its magical enthusiasm” (229). Heidegger thus turns out to represent the final synthesis in the book’s dialectic of interpretations. Kim indeed criticizes Heidegger quite harshly, but not in the main for misinterpreting Plato, but rather for dishonestly failing to acknowledge his debt to Plato (17, 229-230, 281, 284). While there is much truth to this charge, however, one can question some of the ways in which Kim makes Heidegger the great reconciler as well as the one closest in spirit to Plato.

Kim’s discussion of the *Sophist* lectures completely ignores Heidegger’s sharp and persistent critique of Plato’s dialectic there in favor of what he considers the superior position of the Aristotelian *nous without logos*. While Kim must acknowledge that Heidegger speaks as if *noein* could occur without *legein*, he insists that this *noein* is nothing superior to *logos*. What leads him to this conclusion is, first, his view that “Since *nous* is equiprimordial with *logos*, there can be no question for Heidegger of intuition of *eidê* unmediated by *logos* . . . It is in this precise sense that for Heidegger all *noein* is *dia-noein*” (257). Indeed, Kim claims that “the real importance of Heidegger’s reading lies in his interpretation of *logos* as an equiprimordial, i.e., essential and inseparable aspect of *nous*, for Aristotle as well as for Plato” (260). Yet on the other hand, Kim must acknowledge that “Heidegger’s discussion sometimes seems unclear on a key point: is pure *noein* a possible *hexis* for *Dasein*, i.e., for the *zoôn logon echon* (the animal with *logos*), or does its characterization as divine signal that it is merely a conjectured ideal?” (261). Kim’s solution to what he characterizes as the ‘confusion’ on this point in Heidegger is to suggest that pure *noein* either “is pure only in its disinterestedness, not in being free of *logos*” (262) or, if actually decoupled from *logos*, “this decoupling is not an advance to a higher, more authentic form of *nous*, but a privation” (262). This suggestion is untenable: if there is in *Being and Time* an inauthentic form of disinterested seeing, throughout the *Sophist* lectures Heidegger maintains the superiority of an authentic *nous aneu logou* and it is from this perspective

that he critiques Plato's dialectic.⁶ The effect of Kim's reading is to bring Heidegger's interpretation implausibly close to Natorp's precisely by downplaying the phenomenological commitments of the former. Kim does acknowledge the following differences between the two: Heidegger interprets *logos* as *Rede* rather than *Aussage* (thus privileging an existential perspective over a scientific one) and he reconciles the analytic description of dialectic in Plato with the visual terminology, rather than dismissing the latter as mere metaphor (256). Yet on p. 264 we read this baffling sentence: "There is no given, either sensible *or* intelligible. Thus all objectivity is generated through predication. 'Being' is objectivity, and so itself the product of thinking. Heidegger grants all of this." Heidegger would grant *none* of this, as is suggested by Kim himself when in the very next paragraph he observes that "Heidegger appears once more to legitimate a kind of intuition or *Schau* as *co*-original with and not reducible to the discursive power of concepts" (264). Furthermore, this section of the book concludes with the following critique of Natorp in favor of Heidegger: "Natorp, with no theoretical purchase on givenness, cannot say this [i.e., that the sophist distorts what is given to him]. His scientific approach lacks the resources to grasp falsehood-as-lie, since it conceives of the object as generated by the thinker. For all its flaws, Heidegger's critique exposes this weakness in Natorp's reading of the *Sophist*" (269). But if Heidegger's reading is judged superior here, that must be because he in contrast *is* committed to a certain sort of givenness and *does not* conceive of the object as generated by the thinker. If for both Heidegger and Natorp "there can be no final or redeeming vision" because both reject "the Husserlian faith in a pure moment of total evidence" (286), Heidegger is nevertheless committed to some sort of intuition that transcends *logos* and that Platonic dialectic therefore cannot, according to Heidegger's critique, achieve. Kim's decision to deny Heidegger's commitment to an authentic *nous aneu logou* and his suppression *sometimes* of the phenomenological commitments undergirding Heidegger's reading result in a rather confused account, to say the least. It should also be noted that Kim seems unaware of Heidegger's effort during this period (and later) to discover a type of *logos* that does *not* have the as-structure (Heidegger finds this pure non-assertive, non-predicative saying, for example, in the Aristotelian categories and in the Aristotelian *horismos*) and that therefore would not stand in the way of a pure *noein*.⁷

This downplaying of Heidegger's phenomenological commitments in order to bring him implausibly close to Natorp is hard to square with Kim's own characterization of Heidegger earlier in the book as even more strictly a phenomenologist, and therefore more opposed to Natorp, than Husserl himself

6. Rather than repeat all the references here, I can simply refer the reader to my "History of an Embarrassment: Heidegger's Critique of Platonic Dialectic", *Journal of the History of Philosophy* 40, 2002, p. 361-389, as well as *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, Penn State Press, Philadelphia, 2009, ch. 1. It must be said that Kim for some reason ignores most of the now fairly extensive secondary literature on Heidegger's reading of Plato.

7. See *Plato and Heidegger*, p. 25-28, p. 267-269, and "And the Rest is *Sigetik*: Silencing Logic and Dialectic in Heidegger's *Beiträge zur Philosophie*", *Research in Phenomenology* 38, 2008, p. 368-369.

since Heidegger refuses to follow Husserl's own later move towards 'genetics' and thus to a position closer to Natorp's; Kim even speaks here of a "reactionary fundamentalism . . . so typical of Heidegger" (179). It is indeed Kim's thesis that "Heidegger's reading of Plato is motivated, if not necessitated, by his phenomenological commitments" (148). How, then, is this claim compatible with Kim's later attempt to bring Heidegger closer to Natorp and to make of him a mediator between the Neo-Kantian and phenomenological readings? As Kim also notes, "for every neo-Kantian interpretation of a Platonic notion or theme, Heidegger gives a phenomenological one" (183). There may, in short, be some truth in Natorp's reading of Plato that Heidegger, far from appropriating and making his own, cannot do justice to. If Heidegger hid his debt to Plato, this may in part be due to a genuine incompatibility between his own phenomenological methodology and Plato's dialectic, as I have myself argued in the texts already cited.

I wish to conclude, however, by highlighting one important lesson Kim draws from his study. Central to Heidegger's self-definition and that of many of those who have followed in his footsteps is the characterization of the Western philosophical tradition starting with Plato as a 'metaphysics of presence'. Kim's book shows, however, that the Neo-Kantians not only had already challenged such a metaphysics of presence but that they found the ideal ally for such a challenge in Plato (182-3, 281). Furthermore, in pitting Natorp against Heidegger and showing also the convergences between the Plato interpretations of both philosophers, Kim demonstrates convincingly the untenability of Heidegger's attempt to saddle Plato with a metaphysics of presence. Specifically, he shows how the interweaving of *eidê* in the *Sophist*, as interpreted by Natorp and Heidegger himself, makes the 'pure presence' of the *ideai* impossible in principle (281). Furthermore, subsequent to his discussion of Heidegger's interpretation of the Cave allegory, which unfortunately follows the trend of focusing exclusively on *Plato's Doctrine of Truth* and ignoring what Kim himself characterizes as the "longer, more detailed reading" in the lecture course of 1931/32⁸ (270), Kim criticizes two important pillars of this interpretation: 1) Kim rightly charges Heidegger with misrepresenting the Sun analogy in ignoring its explicit comparison of truth with *light*, a comparison that bears a clear affinity to Heidegger's own notion of *Lichtung* (281-2); 2) noting that "Heidegger's criticisms all depend on the notion that Plato conceives of the Good as a thing" (282), Kim rightly challenges this reading by stressing the characterization of the Good as *epikeina tês ousias* (282-3).⁹

8. *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Gesamtausgabe 34, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. Kim seems unaware of the 1933/34 version of this same course: *Sein und Wahrheit*, Gesamtausgabe 36/37, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001. As I have attempted to show, the later essay departs significantly from the earlier lecture courses (*Plato and Heidegger*, ch. 3). To continue, therefore, to focus on the 1942 essay in lieu of the earlier lecture courses is no longer acceptable.

9. Significantly, these two criticisms apply much more to the 1942 essay than they do to the earlier lecture courses: in the latter Heidegger does acknowledge, even if to the detriment of his own argument, the description of the Good as *epikeina tês ousias* and the central role of 'light' in Plato's analogy. In 1942 Heidegger makes his life easier by suppressing

The more general lesson here is how inseparable the task of interpreting Plato is from the task of interpreting the goals and method of philosophy itself. Indeed, it is striking that for all of the philosophers considered here, the very identity of philosophy as a discipline is at stake in their reading of Plato, even if this is especially evident in the case of the Neo-Kantians (65-66). In this respect the German philosophical tradition can serve as a valuable paradigm for a philosophical reading of Plato. All of these German philosophers interpret Plato *in doing themselves what Plato was doing*. Kim's study also illustrates well the dangers of such an interpretation, specifically, the excuses it provides for misreading or simply not reading Plato's texts. Given that a non-philosophical reading of a philosophical text is an absurdity, there are only two real alternatives: one interprets Plato's texts either 1) in *actively philosophizing with Plato* or 2) passively and unreflectively through the lenses of a philosophy one has imbibed through one's educational training and formation. Much Platonic scholarship today falls into the second category and can be, despite the lack of philosophical reflection, extremely useful and important. Kim's book, however, alerts us to the virtues of the first approach while also not concealing its pitfalls. From the examples it presents we can learn, positively, how to be more philosophically self-conscious and creative in our readings and, negatively, how to be more faithful to the texts. This is especially important in the case of Plato where we have texts that are both extensive and elusive when it comes to the ultimate questions.

Francisco J. GONZALEZ

Martin PUCHNER, *The Drama of Ideas. Platonic Provocations in Theater and Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2010, 254 p.

La filosofia nasce dalla distanza dalla rappresentazione teatrale. Platone è stato considerato l'iniziatore di questa separazione via via sempre più marcata, divenuta scontata storicamente, teoricamente ritenuta ovvia. Più che di due universi che hanno la potenzialità di compenetrarsi, filosofia e teatro sono stati considerati due mondi che vivono parallelamente l'uno rispetto all'altro: da un lato la concretezza della scena, delle azioni teatrali, dall'altro l'astrazione dei concetti, delle idee che animano il pensiero.

Martin Puchner è riuscito in questo testo a sfatare l'accreditata distanza, da più parti ribadita con forza, della filosofia dal teatro e del teatro dalla filosofia. Il merito di Puchner è quello di gettare nuova luce su questa distanza, su una distinzione che ha in realtà una base comune e più di un motivo per farla valere. Questa prospettiva che unisce più che separare fa riflettere non solo sul teatro e sulla concezione della drammaticità, ma anche sulla filosofia stessa. "The Drama of Ideas": il titolo mette in evidenza il carattere esibitorio delle idee e la rappresentatività che le sottende unendo apparentemente in maniera ossimorica

everything in the courses that was in tension with his thesis of a Platonic transformation of truth into correctness.

teatro e idee. L'ossimoro sembra tanto più convincente quanto più si considera che Puchner intraprende un avvicinamento tra teatro e filosofia partendo proprio da Platone. Le sue analisi conducono il lettore per molte pagine nelle considerazioni inattuali di un autore che ha il merito di dare voce non tanto ad una filosofia che fa teatro e/o ad un teatro che fa filosofia, ma che dipinge una ragionata cornice critica in cui la complementarità produttiva che connette arte e pensiero risulta la chiave per comprendere i modi di espressione e di riflessione dell'uomo.

Il testo si articola in cinque capitoli che affrontano esteticamente, storicamente e filosoficamente il platonismo a partire dai dialoghi di Platone. I temi si intrecciano sulla scia delle questioni artistiche e filosofiche che caratterizzano momenti storici ben precisi analizzati dall'A., come il Rinascimento o il Settecento. Gli snodi temporali e culturali cruciali per lo sviluppo delle teorie estetiche e storico-artistiche non riguardano solo il passato. Puchner inserisce la sua in una polifonia di posizioni espresse da molti dei suoi contemporanei e contribuisce a mantenere vivo il dibattito sul platonismo contemporaneo. Giacché, come ha notoriamente scritto Whitehead, se tutta la storia della filosofia non è che una serie di note a piè di pagina alla filosofia di Platone, il platonismo è ancora quello del pensiero contemporaneo che si interroga sulle domande aperte da Platone e dai suoi dialoghi e continua ancora oggi un dialogo tra passato e futuro. Ma il dialogo platonico non rappresenta la negazione del dialogo teatrale. Puchner è molto abile a mettere in gioco il Platone socratico in modo non disgiunto dal Platone drammaturgo. Platone non abbandona l'arte per la filosofia, ma è dalla riformulazione e dal ripensamento delle forme dell'arte che deriva la decisione di bruciare le proprie tragedie, come narra il suo primo biografo Diogene Laerzio. Non già il pensiero al posto dell'arte, ma l'arte al servizio del pensiero è la motivazione che conduce Platone a diventare un "filosofo". Riplasmare il pensiero sotto una nuova forma drammatica porta Platone a scrivere ancora, dopo le tragedie, in una forma innovativa, quella che ha dato vita al dialogo socratico. Che si tratti di una forma artistica vera e propria lo dicono peraltro i primi commentatori di Platone. Basti ricordare l'autorevole suddivisione che propone Aristotele, che considera il dialogo socratico come genere minore accanto al mimo. Platone, dunque: non *il* filosofo, ma lo scrittore di plot, il cui personaggio principale è Socrate. Lo stesso Socrate, come racconta Diogene Laerzio, scriveva tragedie insieme a Euripide. La pratica teatrale sembra essere la linfa di questa nuova forma di pensiero chiamata filosofia.

Nel primo capitolo l'A. si sofferma su alcuni degli aspetti più conosciuti e citati dei dialoghi platonici per evidenziarne il carattere drammatico. Sotto questa luce la critica platonica ai poeti non appare come il sovvertimento del ruolo dell'arte: il bando dei poeti dalla polis, di cui si parla nel X libro della *Repubblica*, non è il tentativo proposto da un "nemico del teatro", quanto piuttosto da un "radicale riformatore" (p. 5). Questa concezione del Platone riformatore piuttosto che nichilista dell'arte è una tesi che nel corso del libro rimane fortemente ancorata all'idea per cui teatro e filosofia proprio in Platone sono non due poli antitetici, ma espressioni a partire da una radice comune. Il teatro è un luogo del vedere così come la contemplazione teorica, e quindi filosofica, rimanda ad un vedere della mente. Così tanto il mito della caverna nel VI Libro della *Repubblica* che la

morte di Socrate sancita dalla condanna dei suoi concittadini e drammaticamente descritta nella *Apologia*, sono da intendersi nella direzione di una messa in scena teatrale.

È l'etimologia della parola "teatro" e "teoria" a far risalire alla comune radice *thea* tanto il termine *theoria*, contemplazione teoretica, che il greco *theatron*, appunto di luogo del vedere. Ma non soltanto i platonisti, ovvero gli interpreti di un pensiero che è da far risalire a Platone, hanno equivocato il linguaggio artistico del teatro. Anche gli storici del teatro sono rimasti sordi alle affermazioni platoniche in fatto di teatro e arte. Anziché interrogare Platone su tali questioni, hanno preferito arroccarsi su posizioni meramente difensive, secondo Puchner, misconoscendo le intuizioni e le intenzioni platoniche.

Puntando sulla novità radicale che il dramma platonico rappresenta nella storia del teatro classico e, soprattutto, accostando il dramma platonico al teatro contemporaneo, Puchner dà credito alla sua tesi di cui illustra storicamente, a partire dal Rinascimento, gli sviluppi e i volti di quello che definisce nel secondo capitolo (pp. 37-71) "una breve storia della messa in scena di Socrate". Il terzo capitolo si intitola come tutto il libro. Nel "teatro delle idee" (pp. 73-121) l'A. analizza i caratteri del dramma contemporaneo nei termini di una rappresentazione teatrale da definirsi platonica. L'intera argomentazione poggia sulla tesi per cui il dramma contemporaneo viene normalmente caratterizzato come messa in scena che viola i canoni dettati dalla *Poetica* di Aristotele. L'A. suggerisce di chiamare tali drammi platonici. Puchner riesce così a interpretare arditamente due questioni fondamentali: da un lato ribadisce la tradizionale differenziazione tra Aristotele e Platone, che tanto ha contato nella storia del platonismo. Dall'altro tale differenziazione non sembra favorire Aristotele, nel senso di una classicità senza tempo, bensì mette in gioco le regole di un fare teatro che va al di là dei canoni della tragedia classica e che si sviluppa nelle forme attuali di metateatro. Un esempio sono i dialoghi di Brecht e Wilde, che sono appunto dialoghi sul teatro, o le commedie di Pirandello e Stoppard. Il meta-teatro è da intendersi come forma di riflessione sul teatro stesso, una sorta di messa in scena della messa in scena che avviene attraverso la rappresentazione. In fondo Nietzsche aveva già indicato a questo possibile scenario dell'arte moderna scrivendo al paragrafo 14 della *Nascita della tragedia* che il dialogo platonico era la zattera su cui la poesia antica veniva traghettata nella modernità del romanzo. Più che la conservazione della poesia nella sua forma, la trasposizione marcava sì il segno di un cambiamento, della trasformazione della poesia, ma non abdicava la sua funzione rappresentativa della vita.

Per questo motivo, dal *coté* del teatro, Puchner evidenzia come in molti autori di *pièces* teatrali, del calibro di August Strindberg e Georg Kaiser, George Bernard Shaw e Oscar Wilde, Luigi Pirandello, Bertold Brecht per arrivare fino al Tom Stoppard degli anni Sessanta e Settanta dello scorso secolo, l'influenza diretta o indiretta della non filosofia platonica sia riconoscibile. In ognuno di questi casi Puchner mostra il filo rosso che mette il teatro al centro in termini di risposta ad ogni materialismo e come riscatto di uno spiritualismo obliato dallo scientismo e dal relativismo moderni (e di derivazione aristotelica).

Il *coté* filosofico mostra tratti non dissimili. A partire dal quarto capitolo

(pp. 121- 171) si delineano i tratti di una “filosofia drammatica”. In questo e nel capitolo seguente l’A. mostra la connessione di teatro e filosofia a partire dalla filosofia. Così entrano sulla scena coloro che Puchner definisce i protagonisti di quella svolta teatrale della filosofia (cfr. p. 12) per cui si abbandona la distinzione tra essenza ed apparenza. Questa svolta avviene storicamente con Kierkegaard e Nietzsche. Le loro filosofie hanno messo in primo piano il ruolo delle emozioni e delle esperienze individuali, per un verso, e hanno decostruito i sistemi metafisico-filosofici riportandoli al piano degli istinti primari di sicurezza e sopravvivenza dell’uomo, per l’altro. La vita diviene nuovamente al centro del pensiero in termini di esistenza ovvero di presenza, di vita di ciò che appare. Il teatro sembra nuovamente fornire la possibilità di mettere a nudo l’esperienza della superficie, dell’esistenza umana che entra in scena sul palcoscenico e si svolge nella cornice degli accadimenti previsti sulla scena. Antesignani dell’esistenzialismo e protagonisti di questa svolta teatrale della filosofia, Kierkegaard e Nietzsche saranno seguiti dagli autori teatrali Albert Camus e Jean-Paul Sartre che nondimeno si nutrono delle componenti platoniche del dialogo platonico, che sempre ci rammenta di tornare al concreto, alla fatticità dell’esistenza per non cadere nell’astrazione delle forme. Per una ripresa di questa attuale interpretazione della “filosofia” di Platone, Puchner dedica nell’ultimo capitolo una serie di osservazioni ai pensieri dei Platonisti moderni (pp. 173-192): Iris Murdoch, Martha Nussbaum, Alain Badiou. In ognuno di questi casi di platonismo contemporaneo rivive il senso del dialogo, di quella forma di sapere e arte che Platone ha inventato sul palcoscenico della storia dell’uomo occidentale.

Annamaria LOSSI