

COMPTES RENDUS

Philosophie de l'Antiquité*

La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici. The Construction of Philosophical Discourse in the Age of the Presocratics. A cura di Maria Michela SASSI (Seminari e convegni, 5). Un vol. de xii-397 p. Pisa, Scuola Normale Superiore, 2006. Prix: 30 €. ISBN 88-7642-180-7.

Ce volume constitue les actes du deuxième *Symposium Praesocraticum*, qui s'est tenu à l'École Normale de Pise en septembre 2004. Il comprend une présentation par M. M. Sassi, quinze articles répartis sous quatre rubriques (trois en italien, un en français et onze en anglais; chaque article est précédé d'un résumé en anglais et en italien), et un index des auteurs anciens et des lieux cités établi par Francesca Pelosi. C'est un ouvrage de qualité qui reflète le renouveau des études présocratiques de ces dernières années. Les articles sont originaux, tant dans leur démarche que dans leur contenu. L'objectif de reconsidérer ce qui fait la spécificité et la richesse de la pensée présocratique est amplement atteint et il est indubitable que maints articles stimuleront la réflexion et le débat.

La première section («Modelli del cosmo, itinerari dell'anima») comprend trois articles. Dans «Anassimandro e la scrittura della 'lege' cosmica», M. M. Sassi relit le fragment 1 d'Anaximandre en y décelant des éléments de la prose législative dont elle cite des exemples qui, vu l'état très lacunaire des sources, datent rarement de l'époque archaïque. Elle en tire des conclusions nouvelles concernant le sens du fragment et le public auquel il s'adressait. G. Betegh dans «Eschatology and Cosmology: Models and Problems» analyse ce qu'il identifie comme deux modèles majeurs du discours sur l'âme dans l'Antiquité, qu'il appelle «journey model» et «portion model». Il analyse les divers usages qui sont faits de ces deux modèles qui présentent deux conceptions différentes du rapport âme/monde (usage de l'un à l'exclusion de l'autre; coexistence des deux chez le même auteur — Empédocle et Papyrus de Derveni —; synthèse enfin dans le *Timée*). O. Primavesi livre, dans «Apollo and Other Gods in Empedocles», une nouvelle interprétation concernant la relation entre le cycle cosmique et la destinée du *daimôn*. Le mythe empédocléen du *daimôn* est un «miroir allégorique» du système physique. Mais l'allégorie est présente au sein même de la physique empédocléenne: les quatre noms de dieux traditionnels qui apparaissent au fragment 6 désignent les quatre masses élémentaires homogènes séparées qui existent sous le règne sans partage de la Haine, dont la

* Les comptes rendus de cette section ont été réunis par Pierre Destrée.

durée est identique à celle du *Sphairos* (quarante *aiônes*), lequel semble lui aussi avoir eu un nom allégorique — Apollon (l'auteur se fonde ici sur une comparaison entre B29 et B134).

La deuxième partie du recueil («Sagezza, sapienza, argomentazione») s'ouvre avec un article («From Solon to Socrates: Proto-Socratic Dialogues in Herodotus») dans lequel K. Sharp analyse en détail trois passages célèbres du livre I des *Histoires* d'Hérodote qui présentent des conversations entre Crésus et trois des Sept Sages (Solon en particulier). K. S. y décèle des caractéristiques importantes du dialogue éleutique socratique tel qu'il apparaît chez Platon: le sage, au moyen du dialogue d'homme à homme (i. e. indépendamment de leur statut social respectif) amène son interlocuteur à tirer *par lui-même* la conclusion dont il comprend ce faisant qu'elle est celle que le sage attendait. Sharp en tire des conclusions non pas quant à une influence éventuelle de ces dialogues sur Platon mais quant au mode de discours des Sept Sages. C. Huffman («Aristoxenus' Pythagorean Precepts: A Rational Pythagorean Ethics») soutient que, contrairement à ce qu'on pense en général, l'éthique présentée par Aristoxène de Tarente dans ses *Préceptes pythagoriciens* (œuvre de la deuxième moitié du IV^e siècle avant J.-C.) n'est pas influencée par Platon et Aristote, mais reflète au contraire l'éthique pythagoricienne d'une époque plus ancienne (fin V^e — début IV^e siècles). L'A. dégage les spécificités de cette éthique en la comparant à celles de Platon et de Démocrite. Bien que les *Préceptes* ne soient pas un traité théorique en tant que tel mais exposent des règles qui sont censées guider et corriger notre façon de vivre, ils n'en sont pas moins gouvernés par une structure rationnelle implicite que Huffman cherche à expliciter. E. Mogyoródi («Xenophanes' Epistemology and Parmenides' Quest for Knowledge») examine l'influence de l'épistémologie de Xénophane sur la métaphysique de Parménide. Le scepticisme de Xénophane en matière de physique et de théologie est lié à la séparation radicale entre l'humain et le divin, mais aussi à la nature même des choses, qui sont inconnaissables en tant qu'infinies. Néanmoins, même si la connaissance claire ne peut être atteinte par l'expérience sensible (qui est notre seul mode de connaissance), le progrès est possible, ce qui justifie la quête. La réponse de Parménide implique une nouvelle conception de la réalité et du rapport humain/divin. L'homme peut parvenir, par sa propre quête et sans révélation divine, à une connaissance divine de la réalité. C. Rapp («Zeno and the Eleatic Antipluralism») revient sur la question fortement débattue ces dernières années du monisme de Parménide (ce qui l'amène à distinguer sept acceptions possibles du concept d'unité). Parménide ne thématise ni l'unicité de l'étant ni son étendue spatio-temporelle. Mélissos, en revanche, spatialise l'étant pour en démontrer l'unicité: la limite implique un rapport à un en dehors. Et Zénon? Après avoir tiré des arguments contre la pluralité un ensemble de principes philosophiques, C. R. émet des réserves quant à la question de l'étendue, moins quant au monisme. P. Curd («Gorgias and the Eleatics») soutient que Gorgias, dans *le Traité du non-être*, a une réelle intention philosophique. Elle se concentre dans cet article sur le premier argument (rien n'est, parce que ni

ce qui est ni ce qui n'est pas ne peuvent être) du premier mouvement du traité (la suite devant faire l'objet d'études ultérieures). En exploitant les ambiguïtés de l'être chez Parménide ainsi que la faiblesse de son argument contre le non-être, Gorgias présenterait le non-être comme une entité réelle, un étant parménidien.

La troisième partie du volume («L'eterogeneità dell'impresa intellettuale») regroupe des articles traitant de pratiques intellectuelles particulières (magie et médecine). M. L. Gemelli Marciano («Indovini, *magoi e meteorologi*: interazione e definizioni nell'ultimo terzo del V secolo a.C.») examine, à travers la tragédie, comment l'évolution de l'image des devins, mages et météorologues aboutit à l'apparition du philosophe contemplatif. G. Lloyd («Diogenes of Apollonia: Master of Ducts») analyse dans son contexte (strict — Aristote, *Histoire des Animaux* III — et large — le contexte intellectuel de l'époque) le fragment 6 où Diogène présente le réseau des vaisseaux ou conduits (*phlebes*) à l'intérieur du corps humain. Lloyd cherche à répondre avec précision à trois questions (Pourquoi Aristote a-t-il cité ce texte? Quelle méthode Diogène a-t-il employée pour en arriver à cette théorie complexe? Pourquoi s'intéressait-il autant aux *phlebes*?). Les conduits permettent la sensation, le plaisir et la conscience, qui s'expliquent en termes d'interaction entre air pur et air modifié. Dans «Strategie espositive nei trattati ippocratici: presenza autoriale e piano espositivo in *Malattie IV* e in *Fratture e Articolazioni*», A. Roselli présente deux choix différents quant à la forme d'exposition de traités didactiques médicaux. Les interventions de l'auteur de *Maladies IV* visent à expliciter la structure du traité et à le rendre ainsi mémorisable, en une procédure que l'on peut qualifier de rhétorique. Dans *Fractures* et *Articulations*, l'auteur intervient pour prendre position et pour justifier ses préférences au sein des techniques thérapeutiques qu'il expose, l'explicitation du raisonnement prenant ainsi le pas sur la prescription.

La dernière section du volume («Gli inizi di un sguardo retrospettivo») regroupe des études portant sur les débuts de l'histoire de la philosophie d'Hippias à Aristote. Dans «Hippias le passeur», J.-F. Balaudé soutient qu'Hippias inaugure dans son *Recueil (Sunagôgè)* une «ontologie de seconde main» se fondant sur les opinions qu'il rassemble, organise et interprète: cette «herméneutique» consiste en une logologie qui, loin de s'opposer à l'ontologie, la renforce au contraire. Les trois derniers articles portent sur Platon et Aristote. I. Bárány («From Protagoras to Parmenides: a Platonic History of Philosophy») met en évidence la spécificité de l'histoire platonicienne de la philosophie. Contrairement à l'histoire linéaire et téléologique d'Aristote, Platon présente ses prédécesseurs comme engagés dans une guerre civile (*stasis*) à laquelle il met fin en apportant la paix. M. Adomenas («Plato, Presocratics, and the Question of Intellectual Genre») identifie les éléments qui caractérisent chez Platon le discours philosophique de ses prédécesseurs: récit mythique, obscurité rendant nécessaire l'interprétation, réappropriation de thèses d'autrui, construction rétrospective de généalogies intellectuelles, défense de sa discipline. Enfin, W. Leszl («Aristoteles on the

Unity of Presocratic Philosophy: A Contribution to the Reconstruction of the Early Retrospective View of Presocratic Philosophy») voit chez Aristote des indices suggérant que, même pour lui, la pensée présocratique ne pouvait être réduite à la philosophie naturelle (il présente en effet les Pythagoriciens et les Eléates comme s'écartant de ce cadre); l'A. teste alors l'hypothèse selon laquelle ce serait plutôt la recherche de la vérité qui constituerait l'élément fédérateur.

Claire LOUGUET.

A Companion to Plato. Edited by Hugh H. BENSON (Blackwell Companions to Philosophy, 36). Un vol. de xv-473 p. Malden (Mass.), Oxford, Blackwell, 2006. Prix: 49,95 €. ISBN 1-4051-1521-1; 978-1-4052-1521-6.

The Oxford Handbook of Plato. Edited by Gail FINE. Un vol. de xi-604 p. New York, Oxford, Oxford University Press, 2008. Prix: 150 \$. ISBN 978-0-19-518290-3.

Le hasard de l'édition nous donne, presque en même temps, deux énormes volumes destinés à introduire à l'œuvre de Platon. Comme les autres volumes de ces deux collections, tous deux sont destinés aux étudiants assez avancés, mais ont aussi l'ambition de constituer des livres de référence auprès des chercheurs, avec non seulement une mise au point des dernières avancées de la *scholarship* platonicienne, mais aussi la présentation de nouvelles lectures. Dans la lignée de leurs maisons d'édition respectives, tous deux sont écrits dans une perspective fortement «analytique», où la philologie et l'histoire ne jouent pratiquement aucun rôle dans la présentation philosophique des thématiques (avec tout de même l'une ou l'autre exception, comme dans le texte de McPherran sur la religion de Platon, dans le *Blackwell Companion*: mais l'auteur commence par dire que ce sujet est précisément en marge des études analytiques platoniciennes!). Et de même pour le contexte littéraire, ce qui est plutôt un peu surprenant vu le nombre et la qualité d'études en anglais sur cette question (notamment le remarquable livre de R. Blondell, *The play of Character in Plato's Dialogues*, pourtant évoqué çà et là dans les deux volumes); il est vrai que les deux volumes proposent un excellent texte sur la question, chacun dû à M. M. McCabe (celui du *Oxford Handbook*, reprenant de manière plus détaillée le premier), mais ce texte, même s'il est d'inspiration «analytique», reste un peu marginal, comme s'il s'agissait d'une question parmi d'autres, et non d'une question qui devrait traverser les autres thématiques (d'ailleurs il est présenté comme s'il s'agissait d'un thème parmi d'autres par H. Benson, et aussi par Gail Fine, même si, paradoxalement, la même éditrice en donne le résumé en même temps que pour ses deux chapitres préliminaires qui présentent le corpus et le contexte...). Au reste, on notera que semble avoir été évitée (intentionnellement, sans aucun doute) toute référence à des interprétations

plus «herméneutiques» ou «continentales», ou encore d'inspiration straus-sienne (qui, pourtant, sont légion aux USA), et il n'y a aucune étude non plus qui prenne en compte ou discute sérieusement le problème de l'«enseignement oral» de Platon, si discuté jusqu'il y a peu en Allemagne et en Italie: cette lecture est brièvement évoquée par D. Nails dans le *Blackwell Companion*, p. 11, et par M. M. McCabe dans le *Oxford Handbook*, p. 98, pour être aussitôt tenue pour nulle et non avenue; dans les bibliographies respectives, on remarquera d'ailleurs que n'y figure aucune étude de langue autre que l'anglais (à quelques très rares exceptions près). Enfin, conformément à la tendance dominante dans les études analytiques (et contrairement à la plupart des travaux d'inspiration herméneutique, ou plus historiques), les deux éditeurs assument explicitement l'héritage de la tradition inaugurée par Vlastos, en distinguant clairement et ouvertement la philosophie de Platon (c'est-à-dire, en gros, celle qui se développe dans les dialogues de la «maturité» et de «vieillesse»), de celle de Socrate (du moins telle que Platon nous la rapporte, dans les dialogues dits «socratiques») par le titre même des contributions: le *Blackwell Companion* intitule la plupart de ses contributions: «The Socratic...» vs «Platonic...» ou «Plato on...», tandis que le *Oxford Handbook* distingue les thématiques «... of Socrates» de celles «Plato's ...». Même s'il n'y aucune unanimité entre les auteurs concernant la nature de la restitution, ou reconstruction, de Socrate faite par Platon, ni a fortiori concernant le degré de «socratéité» des différents dialogues (où on opposera par exemple un Ch. Rowe, qui, dans le *Blackwell Companion*, suggère de lire la République comme étant encore et toujours «socratique», à la plupart des autres contributeurs), et leur succession, presque tous insistent sur le développement de la philosophie défendue dans les dialogues, depuis les dialogues considérés comme «socratiques» jusqu'aux derniers dialogues d'où Socrate a définitivement disparu. Enfin, dans les deux cas, leurs auteurs, américains (ou travaillant aux USA) pour la plupart, ou anglais (ou travaillant en Grande-Bretagne), sont tous des spécialistes reconnus, qui nous présentent leur sujet, ou l'un de leurs sujets, de choix sur lequel ils ont, presque tous, déjà publié des articles ou des livres importants (il n'y a que trois noms — M. M. McCabe, D. Devereux et Ch. Shields —, qui ont participé aux deux volumes, avec leur article du *Oxford Handbook* reprenant plus ou moins, mais en plus développé, celui du *Blackwell Companion*). Ces deux volumes sont donc très paradigmatiques des études platoniciennes (ou plus exactement: socratiques et platoniciennes) de style «analytique» dans le monde anglo-saxon aujourd'hui, au sens où ils en représentent à la fois l'esprit et la méthode, et aussi la quintessence de ce que ces études ont à offrir aujourd'hui. Ce sont donc dès lors deux volumes qu'il faut absolument recommander à tout lecteur sérieux de Platon, — et ce serait une erreur de n'en recommander, ou de n'en lire qu'un seul des deux, car, on va le voir, ils se complètent parfaitement.

Ces deux volumes se présentent avec une table des matières agencée de manière assez différente. Le contenu du *Oxford Handbook* de Gail Fine est beaucoup plus systématiquement construit, et contient vingt-et-un essais qui

sont plus longs et plus détaillés que le *Blackwell Companion* de Hugh Benson. Après une longue et excellente introduction où Gail Fine présente les essais qu'elle édite, en les resituant dans le cadre des questions et de la recherche platoniciennes, le *Oxford Handbook* propose quatre parties. Une première partie présente l'œuvre de Platon du point de vue de son contexte et des conditions historiques de sa transmission («Plato in His Time and Place»: M. Schofield; «The Platonic Corpus»: T. Irwin). Une seconde partie présente les grands thèmes et «parties» de la philosophie platonicienne («Plato's Ways of Writing»: M. M. McCabe; «The Epistemology and Metaphysics of Socrates»: G. Matthews; «Socratic Ethics and Moral Psychology»: D. Devereux; «Plato's Epistemology»: C. C. W. Taylor; «Plato's Metaphysics»: V. Harte; «Plato's Philosophy of Language»: P. Crivelli; «Plato on the Soul»: H. Lorenz; «Plato's Ethics»: J. Annas; «Plato on Love»: R. Kraut; «Plato's Politics»: Ch. Bobonich; «Plato on Education and Art»: R. Kamtekar). Une troisième partie présente les dialogues les plus étudiés dans la tradition analytique, en tout cas pour ce qui est de la philosophie de Platon lui-même: la *République* (D. Scott), le *Parménide* (S. Peterson), le *Théétète* (M. Lee), le *Sophiste* (L. Brown), le *Timée* (T. Johansen), et (ce qui est une nouvelle tendance de la recherche, aussi bien d'ailleurs dans le monde anglo-saxon qu'en Europe continentale) le *Philèbe* (C. Meinwald). Le volume se termine par deux textes sur la discussion de Platon en philosophie grecque («Plato and Aristotle in the Academy»: C. Shields; «Plato and Platonism»: Ch. Brittain). Comme cette table des matières le fait voir, ce *Handbook* a pour première visée d'introduire à une découverte approfondie du corpus platonicien, et plus précisément à la lecture des dialogues eux-mêmes. Je veux dire que contrairement à ce qu'une approche de type «analytique» peut donner comme impression, la plupart des contributions présente les dialogues, ou des parties de dialogues, de manière continue: c'est le cas évidemment des contributions de la troisième partie, mais c'est aussi le cas de la plupart de celles de la deuxième partie qui présentent leur thématique en passant en revue tel puis tel dialogue, ou partie de dialogue; et d'ailleurs on notera que plusieurs de ces contributions ne se focalisent que sur un ou deux dialogues, et peuvent donc se lire aussi comme des présentations générales de ceux-ci (c'est le cas du *Cratyle* dans le chapitre de Crivelli, ou du *Banquet* dans celui de Kraut). Certes, les passages importants de Platon sont rarement cités *in extenso*, mais la plupart des auteurs n'hésitent pas, avec force références, à présenter en détail le cours de tel ou tel passage, ou morceau de dialogue. Chaque contribution offre une bibliographie assez étendue, dont un compendium (qui en retranche certains titres, pour en ajouter d'autres) figure à la fin de ce volume, qui offre aussi trois indices: *locorum*, *nominum*, et thématique.

Le *Blackwell Companion* a à la fois le défaut et la qualité d'être beaucoup moins structuré, et ses contributions sont aussi ou plus redondantes, ou plus éparpillées. En général, les contributions de ce volume-ci, parce que moins longues et moins détaillées, seront d'un accès plus aisé pour les étudiants, mais auront le désavantage, du moins dans un premier temps, d'offrir

une pléthore d'approches assez différentes de sujets connexes: ce sont ainsi, sur la théorie des idées, pas moins de trois chapitres qui proposent des lectures assez différentes! Mais ce défaut relatif est aussi ce qui fait l'attrait de ce volume: avec pas moins de vingt-neuf chapitres qui portent presque exclusivement sur des thématiques (à l'exception notable des chapitres de M. L. Gill et de D. Sedley qui portent respectivement sur le *Parménide*, et le *Cratyle*), on y trouve de nombreuses contributions qui portent sur des sujets oubliés ou insuffisamment traités dans le *Oxford Handbook*; citons en particulier: les mathématiques, la théologie, le sens et le statut des lois, et de la justice, et aussi la fameuse «question socratique». La table des matières révèle à la fois ce manque de structure claire, avec des frontières plutôt flottantes entre ses parties, mais aussi le foisonnement des questions étudiées: après trois chapitres introductifs («The Life of Plato of Athens»: D. Nails; «Interpreting Plato»: Ch. Rowe; «The Socratic Problem»: W. Prior), une première partie traite de la méthode et de la forme dialogue: «Form and the Platonic Dialogues»: M. M. McCabe; «The Socratic Elenchus»: Ch. Young; «Platonic Definitions and Forms»: R. M. Dancy; «Plato's Method of Dialectic»: H. Benson. Une seconde partie traite de l'épistémologie: «Socratic Ignorance»: G. Matthews; «Plato on Recollection»: Ch. Kahn; «Plato: A Theory of Perception or a Nod to Sensation?»: D. Modrak; «Knowledge and the Forms in Plato»: M. Ferejohn. La troisième partie présente la métaphysique: «The Forms and the Sciences in Socrates and Plato»: T. Penner; «Problems for Forms»: M. L. Gill; «The Role of Cosmology in Plato's Philosophy»: C. Freeland; «Plato on Language»: D. Sedley; «Plato and Mathematics»: M. White; «Platonic Religion»: M. McPherran. La quatrième partie est dévolue à la psychologie: «The Socratic Paradoxes»: Th. Brickhouse et N. Smith; «The Platonic Soul»: F. Miller; «Plato on Eros and Friendship»: D. Reeve; «Plato on Pleasure as the Human Good»: G. Santas. La cinquième partie traite d'éthique, de politique et d'esthétique: «The Unity of the Virtues»: D. Devereux; «Plato on Justice»: D. Keyt; «Plato's Concept of Goodness»: N. White; «Plato on the Law»: S. Sauvé Meyer; «Plato and the Arts»: Ch. Janaway. La dernière partie traite de l'influence de Platon: «Learning about Plato from Aristotle»: Ch. Shields; «Plato and Hellenistic Philosophy»: A. Long; «Plato's Influence on Jewish, Christian, and Islamic Philosophy»: S. Ahbel-Rappe. L'ouvrage propose aussi un index thématique et nominal; les ressources bibliographiques sont données à la suite de chacun des chapitres.

Si l'*Oxford Handbook* propose des chapitres plus détaillés, ainsi que des présentations de dialogues entiers, le *Blackwell Companion* a certainement l'avantage d'être plus exhaustif (et aussi plus accessible pour les étudiants). Assez différents donc de par leur conception, ces deux volumes sont néanmoins très complémentaires. Certes, les deux volumes pris de concert présentent de nombreux doublons, mais aucun d'eux n'est le vrai jumeau d'un autre: au contraire, lire deux articles assez différents sur un même thème ne devrait faire que susciter davantage l'intérêt et la curiosité du

lecteur. Enfin, dans la mesure même où ces volumes s'adressent d'abord aux étudiants ou jeunes doctorands (ainsi que, plus généralement, aux non spécialistes de Platon), il est vrai que la plupart des articles n'apprendront pas grand chose de très nouveau à ceux qui connaissent bien la littérature platonicienne anglo-saxonne, dans la mesure où nombre d'entre eux sont d'abord et avant tout des résumés de ce que leurs auteurs en ont écrit de manière plus détaillée dans leurs travaux: la plupart d'entre eux présentent de manière simplement plus courte ce qu'ils ont présenté en version longue ailleurs, et font le point de leurs recherches; quelques-uns, cependant, banalisent l'originalité de leurs travaux (le cas le plus malheureux, à mon avis, est celui de Ch. Janaway dont le chapitre, dans le *Blackwell Companion*, présente l'art chez Platon de manière un peu caricaturale si on le compare à son remarquable ouvrage, *Images of Excellence: Plato's Critique of the Arts*). Mais quelques autres sont des études vraiment originales, dont le spécialiste devra maintenant tenir compte. Mentionnons en particulier: pour le *Companion*, le chapitre sur les mathématiques de M. White, celui de Ch. Kahn sur la réminiscence, celui de M. Ferejohn sur la connaissance des formes, et celui de S. Sauvé Meyer sur la loi; pour le *Handbook*, le chapitre de V. Harte sur la métaphysique, celui de P. Crivelli sur le langage, celui de Kraut sur le *Banquet*, et ceux de Lee sur le *Théétète*, et de Meinwald sur le *Philèbe*. Pour les deux volumes, on ajoutera à cette liste les remarquables contributions de M. M. McCabe, D. Devereux, et Ch. Shields.

Pierre DESTRÉE.

Christopher ROWE, *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Un vol. de ix-290 p. Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 2007. ISBN 978-0-521-85932-5.

Contrairement à ce que son titre pourrait faire croire, ce livre n'est pas un livre sur «Platon écrivain», sur l'art d'écrire de Platon entendu au sens de la forme qu'il donne à ses écrits (le dialogue platonicien dans ses différents avatars, par exemple), mais sur le contenu philosophique de l'écriture platonicienne: ce qui intéresse Christopher Rowe dans l'art d'écrire platonicien, c'est moins la *forme* dialogue que son contenu, ce qu'elle véhicule ou, comme il l'écrit dans l'«Épilogue», «ce que Platon veut dire», *what Plato wants to say* (p. 273) (et non pas simplement *what Plato means*): c'est de l'intention de signification qui est celle de Platon qu'il s'agit, de ce que Platon *veut* dire, c'est-à-dire communiquer à ses lecteurs. C'est là le premier pré-supposé, ou la première thèse, de Ch. Rowe: Platon *a quelque chose à dire*, autrement dit une doctrine, et ses écrits, dans la diversité même des formes qu'il s'emploie à leur donner, sont conçus comme autant de moyens, non seulement de la faire connaître à ses lecteurs, mais de les en convaincre: voilà pourquoi Platon est à la fois un philosophe et un écrivain — un philosophe, parce qu'il a une vision, sinon dogmatique ou systématique, en tout cas déterminée des choses; un écrivain, parce que, comme un orateur gagne

ses auditeurs à sa cause, lui cherche, mais par l'écriture, à gagner ses lecteurs à sa façon de penser; autrement dit, parce que l'écriture a pour lui une fonction rhétorique.

Avec cette première thèse, Ch. Rowe prend explicitement ses distances avec une des tendances de l'exégèse platonicienne contemporaine, à ses yeux représentée principalement par Myles Burnyeat, celle pour laquelle le recours exclusif de Platon à la forme dialogue est une stratégie destinée à engager le lecteur à prendre lui-même en charge, en quelque sorte, le débat mis sous ses yeux et à en évaluer lui-même l'issue; une interprétation, autrement dit, pour laquelle le dialogue platonicien est une «œuvre ouverte» (Umberto Eco), ouverte au dialogue avec le lecteur, qu'elle laisse, surtout mais pas seulement quand le dialogue s'achève en aporie, en présence d'un choix d'options, non nécessairement limitatif, auxquelles il lui incombe de réfléchir pour son propre compte. À cette interprétation «sceptique» fait pendant une interprétation «doctrinaliste», plus couramment dénommée dans le monde anglo-saxon «unitarienne», dont Rowe, quoique à un moindre degré (p. 4), se démarque également, dans la mesure où extraire des dialogues ce qui pourrait être tenu pour le dernier mot du platonisme ne permet pas de comprendre pourquoi Platon s'est donné la peine d'écrire autant et sous autant de formes, de saisir, autrement dit cette fois, l'importance qu'a pour lui la persuasion exercée sur le lecteur et la nécessité qui en découle pour lui de déployer des stratégies d'écriture toujours renouvelées. En résumé, entre ces deux orientations, Rowe cherche une synthèse plutôt qu'une troisième voie: son but est de montrer que bien évidemment la forme littéraire choisie par Platon est destinée à amener son lecteur à penser par lui-même, mais à penser par lui-même ce dont lui, Platon, est convaincu et dont il n'a de cesse de vouloir faire partager la conviction. Sont exclus de cette synthèse, et sont donc les véritables adversaires de Rowe, les exégètes appelés dans le monde anglo-saxon «développementalistes», plus précisément cette espèce particulière de développementalistes aux yeux desquels Platon, ne se voulant d'abord rien d'autre que fidèle à la mémoire de son maître, aurait commencé par écrire des dialogues proprement «socratiques», qui seraient pour nous autant de documents sur le Socrate historique, avant de créer de toutes pièces un autre Socrate, porte-parole du platonisme.

Bien que Rowe semble considérer cette façon de voir comme la seule forme de développementaliste, il paraît raisonnable de penser que ce n'en est qu'une forme particulière. En effet, à moins de pousser à l'extrême la position unitarienne, on conviendra que Platon, au cours de sa longue carrière d'écrivain, a nécessairement connu une évolution. Du début à la fin de sa carrière, nous dit Rowe, Platon a toujours été un socratique; plus exactement, il s'est toujours voulu socratique, ce qui signifie qu'aussi loin qu'il ait poussé sa réflexion, il n'a jamais pensé être infidèle à l'enseignement reçu de Socrate: non seulement rien n'autorise à penser le contraire d'aucun des autres socratiques, mais cette conception d'un Platon qui n'aurait jamais varié dans son intention d'être socratique est parfaitement compatible avec l'idée, raisonnable, qu'il ait pu évoluer dans sa compréhension de ce que c'était qu'être

socratique. Rowe l'avoue lui-même dans son insistance à faire d'un dialogue comme l'*Euthydème* un dialogue antérieur à la *République*. Soit le parallèle tracé par Clinias, dans l'*Euthydème*, entre les stratèges militaires qui, la bataille gagnée, ne peuvent que s'en remettre aux politiques du parti à tirer de leur succès, et les mathématiciens qui, ceux du moins qui ne sont pas dépourvus d'intelligence, remettent leurs découvertes aux mains des dialecticiens comme aux seuls capables d'en saisir la portée véritable. Il est tentant de voir dans ce parallèle un rappel de la place assignée aux mathématiciens sur la ligne du livre VI de la *République*; Rowe refuse catégoriquement cette tentation (p. 241 n. 12), qui lui paraît mettre en péril son interprétation de la mention, par le Socrate de la *République*, de ces «subtils» qui savent, certes, parler du bien en général par delà ses différentes instances et faire valoir la nécessité d'une connaissance du bien, mais ne sont pas capables d'en dire plus et, comme Socrate lui-même face au Clinias de l'*Euthydème*, tombent dans des apories dès lors qu'il leur faut spécifier la nature de cette science: ces «subtils», note Rowe, offrent une ressemblance remarquable (p. 240) avec le Socrate des dialogues dits «socratiques». Sans entrer ici dans la discussion de cet exemple, on se contentera de noter qu'il sert à montrer dans le Socrate de la *République* un Socrate qui a surmonté les difficultés auxquelles il se heurtait dans les dialogues antérieurs. C'est peut-être une erreur de taxer pour cela Platon d'infidélité à son maître; mais il faut bien admettre qu'il a au moins évolué — peut-être progressé — dans sa façon de le comprendre.

Dans la mesure où le développementalisme auquel s'attaque Rowe a pour caractéristique la distinction entre de premiers dialogues «socratiques» et une période de maturité où Platon développerait une philosophie désormais étrangère à Socrate, période qui trouverait son point d'orgue dans la *République*, c'est à ce dernier dialogue qu'est en grande partie consacré ce livre. Ce n'est pas nier la richesse des analyses qui y sont consacrées que d'observer que la démonstration de Rowe trouve aussi là sa limite. En effet, si la thèse à démontrer est que Platon est resté de bout en bout un socratique, elle porte également sur les dialogues postérieurs à la *République*, et en particulier sur ceux que, développementalistes ou non, tous s'accordent à situer à la fin de la carrière de Platon et où Socrate s'efface progressivement: *Parménide*, *Sophiste*, *Politique*, *Timée*, *Lois*. Ce ne sont naturellement pas le *Timée* ou les *Lois*, où les traces de socratisme sont évidentes, qui posent le plus problème à notre auteur, mais bien le *Sophiste* et le *Politique*, où l'Étranger d'Élée use d'une méthode et développe une ontologie clairement distinctes de celles dont Socrate est le représentant dans les dialogues antérieurs. À cet égard, on ne peut se contenter de l'affirmation que, dans les cinq dialogues ci-dessus visés, Platon «prend, à des degrés différents, ses distances vis-à-vis des positions qu'il attribue aux substituts de Socrate» (p. 7). Le Socrate des dialogues, nous dit Rowe, c'est toujours Platon. Dont acte, mais qu'en est-il de Zénon, de l'Étranger d'Élée, de Timée ou de l'Athénien? Ils apparaissent, selon Rowe, lorsque le message délivré dans le dialogue «requiert un personnage d'une certaine autorité», rôle pour lequel le Socrate maïeuticien n'est manifestement pas fait, et que Platon ne souhaite pas assu-

mer lui-même (p. 257). Autrement dit, à la différence de Socrate, ces personnages ne sont pas Platon et, pas plus qu'il ne fait endosser leur message à Socrate, il ne l'endosse par conséquent lui-même. Outre qu'on ne voit pas bien comment des dialogues ainsi conçus s'inscriraient dans la stratégie d'écriture initialement définie (non seulement conduire le lecteur à penser par lui-même, mais engendrer en lui une conviction), cette interprétation se heurte à une difficulté: le *Philèbe*, qui est le grand absent de ce livre.

Dans le *Philèbe*, en effet, qu'on s'accorde à considérer comme postérieur au *Sophiste* et au *Politique*, Socrate paraît à nouveau dans le rôle de protagoniste, mais c'est un Socrate à bien des égards différent de celui que nous avons laissé à la fin du *Théétète*: s'il mène la discussion comme d'habitude dans le rôle de questionneur, c'est aussi en tant que tenant d'une thèse qu'il assume ce rôle. Dans le *Gorgias* aussi, dira-t-on, Socrate met son art de questionner au service de sa conviction que le tempérant est plus heureux que l'intempérant, ou qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre. Mais justement dans le *Philèbe* il ne soutient plus ces paradoxes et, s'il continue de refuser la confusion du plaisir et du bien et d'affirmer la supériorité de la *phronesis*, il admet d'emblée que nul ne choisirait une vie dont tout plaisir serait absent, pas plus qu'une vie de pur plaisir animal, et ouvre par conséquent la voie à la recherche d'un compromis entre hédonisme et intellectualisme, les deux thèses initialement opposées, et à la théorisation de la vie mixte. Sans doute le changement n'est-il pas radical, mais incontestablement on n'est plus non plus dans le *Gorgias*. Si donc Platon, comme l'affirme Rowe, n'a jamais cessé d'être socratique, il faut montrer comment il peut l'être (ou se vouloir tel) aussi bien dans le *Philèbe* que dans le *Gorgias*, et non pas laisser la tâche à d'autres (p. 251 n. 46). Rowe doit à ses lecteurs un commentaire du *Philèbe*.

Michel NARCY.

Giovanni CASERTANO, *Paradigmi della verità in Platone* (Filosofia e filosofia). Un vol. de 282 p. Roma, Editori Riuniti University Press, 2007. Prix: 17,50 €. ISBN 978-88-359-5984-7.

Plus qu'un volume de *kleine Schriften*, ce recueil, constitué d'onze articles récents, se veut un essai sur la pensée de Platon dans son ensemble, prenant la vérité pour fil conducteur. Giovanni Casertano n'entend pas mettre en lumière la définition platonicienne de la vérité, dont il suggère qu'elle ne se trouve nulle part dans les Dialogues, mais les caractères qu'elle reçoit à travers cette œuvre intarissable. Puisque, selon des mots qu'il revendique de Platon, la connaissance de la vérité n'appartient pas aux hommes mais bien aux dieux et aux savants, il reste à comprendre comment les philosophes peuvent, et doivent, l'approcher sans relâche — une hypothèse de lecture qui ne s'avère pas sans influence sur la forme générale de l'ouvrage. Tout au long de ce parcours, G. C. prend pour ambition de découvrir dans quelles

mesures nos discours humains peuvent exprimer le vrai et comment ils tendent vers lui.

Ce livre surprend d'abord le lecteur par l'absence complète de références à la littérature secondaire. S'il comporte une bibliographie non négligeable, aucune de ses notes ne renvoie explicitement à une étude antérieure, pas même de l'A., sans que ce dernier ne s'en explique. Le bas des pages est occupé par les mots grecs destinés à appuyer l'interprétation, mais dont aucun *index locorum* ne facilite la consultation. Le livre dérouté aussi par son style qui passe sans cesse, au cours d'un même paragraphe, de la citation à la paraphrase, de la paraphrase au commentaire et du commentaire à la citation. Cette option littéraire, rappelant à maints égards les écrits des commentateurs néoplatoniciens, ne rend pas toujours la lecture aisée.

Chacun des onze chapitres est consacré à un dialogue ou à un groupe de dialogues qui dévoilent un aspect de la vérité platonicienne. G. C. suit un parcours dont l'unité n'affiche pas de progression réelle, hormis celle d'une chronologie légèrement tronquée. Dans le premier chapitre, G. C. étudie comment la vérité est avant tout liée, dès la période de la jeunesse, à la question du discours vrai, en réaction aux discours sophistiques et politiques ambiants, mais aussi comment celui-ci s'articule avec la figure de l'homme bon — l'homme socratique qui ne ment jamais. Cette connexion entre éthique et logique se confirme dans les chapitres deux à quatre (*Phédon*; *Gorgias*; *Phèdre* et *Banquet*), qui examinent l'apparition de la dialectique, autrement dit du discours de la vérité non pas constituée mais objet d'une quête perpétuelle. En ce sens, outre un caractère purement logique, la dialectique dévoile le caractère éthique de la vérité, puisqu'elle implique un choix. Elle apparaît en effet liée à la persuasion, puisqu'en tant qu'elle s'incarne dans un dialogue, elle requiert à chacune de ses étapes l'aval du vis-à-vis: en même temps qu'elle se dévoile et exige une participation honnête, elle s'imprime dans l'âme de ceux qui la reçoivent. En ce sens, connaître la vérité signifie en être convaincu, mais aussi, et surtout, aimer la vérité, au sens fort: ne jamais refuser de la mettre en question.

Dans les cinquième (*République*) et sixième chapitres (*Cratyle*), G. C. observe la vérité en tant qu'elle se dit, c'est-à-dire la vérité en tant qu'elle s'incarne dans un λόγος. Dans la mesure où il confère la signification, le discours dit le vrai et dévoile les choses telles qu'elles sont, mais aussi telles qu'elles doivent être. Les deux chapitres suivants (sur le *Théétète*, puis sur le *Parménide* et le *Sophiste*) se concentrent sur la découverte de la méthode de recherche philosophique: la science qui met au jour les relations entre les Idées et qui manifeste par ce biais leur vérité. Le chapitre neuf envisage la question particulière du *Philèbe*: comment un plaisir peut-il être faux? Car, comme le relève G. C., l'ambiguïté des plaisirs faux ne soulève pas seulement un problème logique, mais aussi d'évaluation éthique et gnoséologique.

Le dixième chapitre, sur le *Timée* et le *Critias*, explore, à travers le mythe politique de Critias d'une part, l'expérience de la χώρα de l'autre, la façon dont nos discours humains, par essence imparfaits, parviennent

à une forme de vérité. L'ensemble se clôture par un chapitre politique, sur le *Politique* et les *Lois*, dans lequel G. C. se penche sur la nécessité paradoxale qu'impose la politique de recourir au mensonge pour imposer une vérité (un comportement vrai chez les citoyens), une idée présente dans la *République* (chapitre cinq), où les gardiens reçoivent une éducation qui transite par la fiction — une forme de discours faux destiné à les former.

La forme originale de ce livre suscitera sans doute la perplexité d'aucuns. Il ne faudra pourtant pas négliger d'en reconnaître la subtilité de certaines analyses et la finesse de plusieurs idées.

Marc-Antoine GAVRAY,
chargé de recherches FRS-F.N.R.S.

René LEFEBVRE, *Platon, philosophe du plaisir* (Ouverture philosophique). Un vol. de 332 p. Paris, L'Harmattan, 2007. Prix: 29 €. ISBN 978-2-296-03696-3.

Avec ce livre, René Lefebvre offre la première étude transversale en langue française de la conception platonicienne du plaisir. Il adopte une position originale, sans être révolutionnaire, tant par rapport à des publications récentes (Bravo, *Las ambigüedades del placer*, Sankt Augustin, 2003) qu'à d'autres un peu plus anciennes, faisant autorité dans les milieux anglo-saxons (Gosling & Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, 1982). À bon droit, R. L. estime que, dès les premiers écrits, Platon était déjà Platon: ses thèses fondamentales n'ont pas basculé au gré de son parcours philosophique, bien qu'elles aient subi des modifications — ce dont la doctrine du plaisir offre une parfaite illustration. Comme le démontre R. L., Platon n'a jamais été hédoniste, bien que sa relation au plaisir et la place qui lui accorde aient évolué avec le temps. C'est donc à comprendre ce développement que s'emploie cet ouvrage.

R. L. franchit plusieurs étapes, qui génèrent autant de chapitres: *Protagoras*, *Gorgias*, *Phédon*, *République*, *Philèbe*, *Lois*. Avant de jeter un regard rétrospectif sur ce cheminement général, il s'arrête sur chacun des dialogues qui traitent du plaisir, les regroupant en trois périodes qui ne reproduisent pas la division habituelle (en jeunesse, maturité et vieillesse) mais suscitent les rassemblements suivants. Tout d'abord, Platon se livrerait à une analyse des fondements de l'hédonisme, de ses possibilités et de ses difficultés — travail que R. L. nomme *autopsie du plaisir* et qui, pour l'essentiel, se trouve dans le *Protagoras* (et éventuellement l'*Hippias majeur*). Ensuite, dans le *Gorgias* et le *Phédon*, il passerait à la *dénonciation de l'hédonisme* et à la *critique du plaisir*: il délivrerait une attaque en règle de l'idéal hédoniste et de ses modes de calcul. Enfin, il s'engagerait, dès la *République*, dans une *réhabilitation partielle du plaisir*, qu'il accentuerait dans le *Philèbe* et dans les *Lois*. Lors de cette dernière phase, il fixerait les limites et les conditions auxquelles l'homme pourrait se livrer au plaisir.

Dans le premier chapitre, *la mathématisation de la sophistique*, R. L. se penche sur la thèse de la *métrétique* des plaisirs développée dans les dernières pages du *Protagoras*. Il examine les présupposés de l'hédonisme populaire (l'identité du bien et du plaisir d'une part, la réalité de l'acrasie de l'autre), sa procédure (le calcul hédonique) et la façon dont Socrate la fait endosser aux sophistes. Malgré leurs prétentions intellectualistes, Platon verrait en eux des hédonistes patentés inaptes à rendre raison de l'incompatibilité des deux postulats populaires. Or une mathématisation qui reposerait sur une connaissance de la réalité du plaisir, dans son rapport au bien, et articulerait la vertu autour de la *sophia*, argumenterait en faveur de l'intellectualisme, tout en rétablissant une possibilité au plaisir — selon R. L., une forme de l'utilitarisme développé plus tard par Bentham et Mill.

Intitulé *Le Sybaritisme*, le deuxième chapitre étudie le *Gorgias*, où l'hédonisme se trouve au cœur de la discussion et est opposé à la vie philosophique. La forme que soutient Calliclès repose sur une quête ininterrompue, où l'élévation de la quantité apparaît en corrélation avec le manque que le plaisir compense. Vivre en vue du plaisir, c'est dès lors se trouver dans un état de perpétuelle insatisfaction, l'âme constituant une passoire incapable de retenir cette réalité fugace. Avec le *Gorgias*, Platon révèle donc le caractère du plaisir comme réplétion d'un manque, dont l'indétermination du mouvement de recherche engendre un état déplaisant. R. L. complète cet exposé par l'analyse des objections de Socrate sur l'hédonisme.

Dans *Trompe-l'œil hédoniste et mortification philosophique*, R. L. étudie le prolongement de ces critiques dans le *Phédon*, qui récusé la distinction entre bon et mauvais plaisir: si l'hédonisme recherche toute forme de plaisir, dont la valeur provient de la quantité, Platon le discrédite car il correspond à des faits purement somatiques. Or, si l'âme prévaut, le *Phédon* recommande de rapporter tous les plaisirs à la *phronèsis* qui, seule, pourra se charger de leur attribuer une juste valeur. Platon prononce donc la réprobation générale de la vie de plaisir, pour lui préférer la vie de pensée, car elle nous affranchit du corps et de ses désirs.

La *République* entame la troisième phase de relation au plaisir: sa réhabilitation partielle. Le chapitre *Plaisir et vertu* revient sur l'association du *Gorgias* entre plaisir et douleur. La critique est liée à l'homme démocratique, livré à la multiplication et à la diversification anarchique des plaisirs, qui le mènent à la tyrannie et à l'absence de maîtrise. Platon sonne ici ironiquement le glas d'une métrétique, en rapportant numériquement cette vie indésirable à la vie juste, qui lui est jugée 729 fois inférieure. Ce faisant, il envisage la possibilité de certains plaisirs véritables, surtout intellectuels — à distinguer de cet état neutre indigne du philosophe —, et restaure la légitimité des plaisirs corporels, pour autant qu'ils soient dirigés par la pensée.

Renouant avec la définition du plaisir comme réplétion et introduisant, comme le souligne R. L. dans *Plaisir et vérité*, l'idée d'anticipation, le *Phédon* se livre à l'analyse minutieuse du plaisir sous toutes ses formes, pour distinguer entre plaisir et désir, dynamisme et projection, plaisirs authentiques et plaisirs illusoire. Cette distinction confirme que, sans jamais pouvoir

être le bien, le plaisir puisse être une bonne chose, par la découverte d'un type qui échappe aux critères des plaisirs ordinaires (liés à la douleur): le manque et la projection. Le plaisir vrai n'est pas l'état neutre, mais un plaisir intellectuel purement plaisant.

Enfin le sixième chapitre, *Les marionnettes divines*, montre comment, dans les *Lois*, Platon développe une politique non pas de suppression mais de maîtrise des plaisirs et des peines. Achevant le mouvement de réhabilitation, il y développe des pratiques destinées à favoriser la recherche des bons plaisirs, tout en réprimant les mauvais. En d'autres termes, les *Lois* placent le plaisir et la peine au centre de l'activité de législation et d'éducation, preuves qu'ils constituent aux yeux de Platon des aspects inaliénables de la vie humaine.

Bien que nous nous accordions largement avec la thèse de R. L., nous devons lui reprocher de ne pas toujours la livrer dans sa pleine clarté. Il lui arrive ainsi d'écrire dans une langue qui laisse l'impression de sacrifier au style. À divers endroits, des thèses complexes ne reçoivent pas les explications, sur un ton simple, qui les auraient rendues accessibles. Par exemple: «Tandis que la recherche du plaisir apparaît comme une contrefaçon de la recherche du bien (ce qui, à certains égards, l'installe déjà dans la sphère de l'apparence: le plaisir en tant que tel n'est-il pas l'apparence de ce qu'il n'est pas?), auquel est ordonné toute "volonté", le plaisir se révèle indirectement ne pas être l'objet de cette volonté même: si la puissance que croit vouloir Polos, n'était pas réellement une puissance d'être heureux, n'est pas réellement ce qu'il veut posséder, il doit en aller semblablement du plaisir (p. 270-271)». Il eût été possible d'articuler plus simplement le propos pour produire les mêmes idées.

Exigeant envers le lecteur — sans doute est-ce une qualité —, ce livre propose une analyse minutieuse de la relation qu'entretient Platon vis-à-vis du plaisir, dans la complexité de son évolution. La lecture serrée des passages sur le sujet retiendra l'attention des spécialistes du platonisme et de l'hédonisme moderne (sous sa forme utilitariste). R. L. a le mérite minimal de fournir une synthèse de la question, qui situe chaque pièce à sa place au lieu de se focaliser sur un point qui apparaîtrait de ce fait surdimensionné. En cela, il retient la leçon de Platon à l'égard du plaisir: ne pas plus se laisser aveugler par un plaisir immédiat que par une thèse séduisante, mais lui restituer sa juste valeur en lui ôtant ses effets de perspective.

Marc-Antoine GAVRAY,
chargé de recherches F.R.S.-FNRS.

Claudia BARACCHI, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*. Un vol. de ix-342 p. Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 2008. Prix: 52 £. ISBN 978-0-521-86658-3.

«La présente étude entreprend de démontrer l'entrelacement entre la sagesse pratique et la sagesse théorique (et, corrélativement, entre *praxis* et

theôria) dans la pensée d'Aristote» (p. 1). En substance, l'étude est animée par deux objectifs: d'une part, réfuter la prétendue distinction nette entre *praxis* et *theôria* et, de l'autre, ce qui est bien plus ambitieux, renverser, d'une certaine façon, l'ordre hiérarchique entre l'éthique et la philosophie première (lecture dont l'origine remonte, selon l'A., aux cercles des commentateurs judéo-islamiques), non pas, évidemment, parce que l'objet thématique de l'éthique ressemblerait aux étants immuables mais dans la mesure où «la condition éthique de la philosophie première devient explicite exclusivement au sein de la réflexion éthique» (p. 170). L'A. avance des arguments originaux et sa lecture met souvent en lumière des implications inattendues de textes aristotéliens, bien qu'on doive soigneusement préciser l'angle sous lequel les conclusions tirées pourraient être recevables. On doit aussi noter d'avance que l'A. n'épargne pas sa peine pour suivre les textes mêmes, surtout les trois *Éthiques*, la *Politique*, la *Métaphysique* et les *Analytiques Postérieurs*, et qu'elle situe prudemment les passages cités dans leur contexte. Ce livre se distingue également par sa rhétorique; en effet, le texte se déploie avec une immédiateté irrésistible. Or, ce style risque de piéger le lecteur — et semble parfois avoir piégé l'A. elle-même — au fur et à mesure qu'on court le danger de ne pas percevoir une certaine fluidité — inavouée — de concepts usés et, à plusieurs reprises, les traces d'une interprétation peu argumentée des textes.

En guise de prélude, le premier chapitre thématise la *Métaphysique A* et les *Analytiques Postérieurs B*. L'A. constate que la sagesse repose sur un désir qui fonctionne comme sa «dynamique physique» (p. 19) et qu'un privilège est dès le début attribué à la perception dans sa portée intellectuelle ou, dans les termes des *Analytiques*, à l'expérience comme fondement de toute science (laquelle, selon une formule heureuse, «vient toujours déjà tard» [p. 38]). Le point culminant de ce chapitre est son analyse du mot '*kyrios*'. L'A. prête attention au fait que l'éthique-politique en tant que science architectonique (*EN*, 1094 a 27-b6), la philosophie première en tant qu'accès aux premiers principes (*Mét.*, 982 b4) et le désir en tant que cause du mouvement (*EN*, 1048 a10-13) partagent un caractère «autoritaire» pour en conclure que «la philosophie première vient se situer dans le cœur d'intérêts éthiques» (p. 44). On pourrait y souscrire sans réserve, si l'on entend par là que l'éthique doit son autorité au fait que la philosophie première en tant qu'activité humaine est sujette à une analyse de ses propres conditions de possibilité, analyse qui fait partie de l'éthique au sens large. Par contre, la suggestion selon laquelle le bien le plus élevé (*ariston*) dont parle l'*Éthique à Nicomaque* (voir, p. ex., 1094 a / 19-28) se dit en conjonction avec le bien le plus élevé dans la nature dont parle la *Métaphysique* (p. 46-47) ne me semble pas suffisamment justifiée.

La section principale du livre thématise le statut de l'éthique. Dès la première phrase de l'*Éthique à Nicomaque* (1094 a1-3), Aristote indiquerait, selon l'A., que toute activité humaine, toute prétendue activité théorique pure et le discours éthique inclus, fait partie de l'investigation éthique. Le premier objectif des analyses ici menées est de souligner le fait que les vertus

éthiques et intellectuelles renvoient à des conditions préalables: l'*ethos* et sa dépendance de l'éducation, l'être-déjà-vertueux comme présupposition pour qu'on devienne un auditeur approprié du discours éthique, le fondement dialectique de ce discours, le bonheur comme étant dépendant de nos relations avec les autres, la divinité comme le potentiel du bonheur humain (bien que la référence à *EN*, 1184 a14 n'offre pas l'évidence textuelle souhaitée) sont des débats chers à l'A. et, surtout, elle arrive à éclaircir leur empiètement mutuel. Les points les plus remarquables en sont les analyses sur la justice et sur l'éducation propre aux vertus éthiques. Néanmoins, les concepts utilisés ne sont pas toujours suffisamment clairs. Notamment, l'activité théorique est considérée, d'abord, comme «complètement *pratique*» (p. 36) parce qu'elle constitue une sorte d'expérience immédiate qui a accès aux choses elles-mêmes (*Mét.*, 984 a18); dans la suite, elle est envisagée, en tant que *bios*, comme «une question d'action, de *praxis*» (p. 90) et, finalement, comme «essentiellement pratique et relationnelle» (p. 97) du fait que, selon la *Politique* (1325 b24-30), la *praxis* pourrait être activée sans avoir besoin des autres. Ne pas différencier entre eux les concepts de *praxis* ici utilisés ou suggérer qu'ils soient identiques au terme technique qu'Aristote réserve à l'action proprement dite peut induire en erreur — la même chose valant pour le concept ambigu de *poiésis* (voir p. 183). Il est bien connu que '*praxis*' est un concept plurivoque qui désigne parfois l'activité en général et, donc, dire que l'activité théorique est expérience immédiate ou action n'équivaut pas à dire qu'elle est *praxis* au sens technique qui lui est octroyé dans le contexte éthique: cette dernière est une expérience particulière grâce à la particularité ontologique de son objet propre, un *bios* dont l'actualité reste par essence restreinte, étant à la merci des vertus éthiques, et une activité qui implique nécessairement les autres.

Un examen élaboré des vertus intellectuelles en est la toile de fond. L'A. vise à déstabiliser la schématisation des vertus (p. 170 *sqq.*) et, en dépit d'une lecture trop rapide des textes, elle atteint son but: les vertus intellectuelles *excèdent en effet*, pour ainsi dire, leur propre site et renvoient en dehors d'elles-mêmes, soit vers le bas, à savoir vers notre nature *a-logos*, soit vers le haut, à savoir, vers l'univers. On serait prêt, je suppose, à concéder que la *phronésis* est conditionnée par les vertus éthiques et, donc, que la *logistikon* se fonde en dehors de lui-même, et que la *phronésis* inclut une instance de *theôria* (ce qui rend problématique son emplacement dans le *logistikon*); pourtant, en conclure que la *phronésis* est «une sorte d'interface entre le caractère et le *logos*» (p. 205) me semble exagéré. De même, reconnaître le caractère commun à la sensation et au *noûs* est légitime et lourd de conséquences; mais soutenir qu'ils sont identiques (p. 195-196) c'est, encore une fois, exagéré. Quant à la *technê*, l'A. a raison de souligner que la *Politique* et la *Physique* élargissent sa sémantique et rendent plutôt suspecte l'image ébauchée dans l'*EN* (sans, pour autant, thématiser la raison d'être de cette image rigide) qui ôte à la *technê* toute forme de créativité; cependant, affirmer que l'éthique est une sorte de production (p. 76-79 et p. 182), en présupposant que «l'éthique est la politique» (p. 143), c'est oblitérer la

particularité du discours éthique et introduire dans l'*EN* une conception de la *technê* qui ne lui est pas propre. La sagesse, pour sa part, est présentée de façon figurée comme la prise de conscience de l'«être-situé de l'homme au sein de ce qui n'est pas humain» ou «de l'irréductibilité de l'univers à ce qui est humain» (p. 210-211). Même si l'on a l'impression que ce chapitre, au lieu d'achever une lecture exhaustive des textes, laisse ces questions — indubitablement stimulantes — en suspens, force est d'admettre que la topographie aristotélicienne des vertus intellectuelles sera dorénavant moins solide que jamais.

Le livre se clôt avec un chapitre sur l'amitié, un sujet fort discuté ces dernières années qui est ici présenté d'une manière très intéressante. L'A. vise à mettre au jour un triple *excédent* de l'amitié, à savoir, au-delà des amis eux-mêmes vers l'amour du bien, au-delà d'une relation des individus vers l'amitié politique en termes de concorde et, finalement, au-delà des relations humaines vers la divinité. Dans cette perspective, l'A. nous offre des analyses remarquables à propos de la continuité qui noue l'amitié parfaite à l'amitié politique (p. 282 *sqq.*), au sein de laquelle l'utilité (*chrêsimon*) «subit une reconfiguration sémantique» (p. 289) en désignant le bien de la vie en totalité.

Somme toute, ce livre fascinant mérite d'être reçu comme une source d'idées et de concepts aptes à jeter une lumière fraîche sur les textes aristotéliciens et à ébranler pas mal de soi-disant évidences interprétatives. Il est vrai que, parfois, la lecture des textes ne prend pas suffisamment en considération les difficultés qui en émanent, à quoi l'A. elle-même semble faire allusion en qualifiant son étude de «préliminaire et schématique» (p. 309). Cependant, on doit lui reconnaître une vue originale sur l'éthique aristotélicienne, ce qui est sans doute une qualité rare. L'A. s'adresse prioritairement au lecteur familiarisé avec la tradition phénoménologique et herméneutique (les thématiques qu'elle met en discussion, les concepts qu'elle introduit et le postulat herméneutique d'assigner à l'éthique l'œuvre d'analyser les conditions de possibilité de toute activité humaine en sont des témoins incontestables), mais elle n'endosse nullement les interprétations classiques que véhicule cette tradition. Ce lecteur doit rester vigilant pour ne pas succomber au charme du livre. Le lecteur familiarisé avec la tradition analytique doit surmonter sa méfiance et rester disposé à mettre ses convictions en question.

Pavlos KONTOS.

Marguerite DESLAURIERS, *Aristotle on Definition* (Philosophia antiqua, 109). Un vol. de ix-229 p. Leiden, Boston, Brill, 2007. Prix: 99 €. ISBN 978-90-04-15669-2.

Dans la prestigieuse collection de Brill «Philosophia antiqua», Marguerite Deslauriers signe un livre très intéressant sur la définition chez Aristote. En cinq chapitres, suivis d'une brève bibliographie (p. 213-217), l'auteur étudie la *théorie* aristotélicienne de la définition dans les principaux lieux du

corpus — *Seconds analytiques* II, *Topiques* VI (l'auteur n'a pas pu profiter de la traduction de Jacques Brunschwig parue en 2007), les livres Z et H de la *Métaphysique*, dans une moindre mesure *Des parties des animaux* I. Est intentionnellement laissé de côté l'usage effectif des définitions et des divisions dans les traités zoologiques, qui aurait à la fois compliqué et complété le tableau, en particulier sur les questions du recours à la privation et à la matière dans la formulation des définitions. L'étude se donne pour objet de montrer que la conception aristotélicienne de la définition est cohérente et unitaire à l'échelle de ces traités, et qu'il est donc possible d'éclairer les contextes logique et métaphysique les uns par les autres. On découvre pourtant aussi *in extremis* que, des *Topiques* à la *Métaphysique*, Aristote est passé d'une ontologie, pour ainsi dire menacée de platonisme en ce qu'elle ne permettait pas de satisfaire l'exigence de l'unité de la définition, à une autre, construite dans la *Métaphysique*, à l'origine d'une nouvelle conception du genre et de la différence.

Après une Introduction, le chapitre 1 envisage le sens et la portée des critiques adressées par Aristote à la division platonicienne: il refuse les définitions arbitraires et cherche, comme Platon, à produire par la division des définitions exactes et complètes conformes aux articulations naturelles de la chose, mais il entend aussi pouvoir exprimer une définition unifiée de formes qui incluent d'une certaine façon une matière. Le chapitre est une version remaniée de l'article paru en 1991 dans *Ancient Philosophy* («Plato and Aristotle on Division and Definition»). Les chapitre 2 (qui reprend l'article de 1990 paru dans *Apeiron*, «Aristotle's Four Types of Definition») et 3 examinent comment Aristote garantit la validité des définitions qui, dans les *Seconds analytiques*, doivent servir de principes aux démonstrations. À partir du chapitre 10 du livre II, l'auteur établit une distinction entre deux types de définitions, «syllogistique» et «immédiate», qui donnent, l'une et l'autre, la cause de l'objet qu'elles définissent. Les définitions «immédiates», portant sur des objets simples, se distinguent en ce qu'elles ne donnent que la cause formelle, tandis que les définitions «syllogistiques» indiquent en plus la cause efficiente. Les premières comportent les caractères d'unité et de nécessité qui leur permettent de servir de principes aux démonstrations. M. Deslauriers montre ensuite que ce sont elles seules qui constituent l'objet des analyses du livre Z de la *Métaphysique* où Aristote dégage le moyen de produire une définition qui soit unifiée, comme l'être simple défini lui-même, et inclue la matière: les différences, qui appartiennent par soi à la définition du genre, déterminent ou actualisent le genre, conçu comme matière ou potentialité. L'auteur finalement propose dans les deux derniers chapitres, «Definition and its Object in the *Metaphysics*» et «Stating the Essence in the *Topics*», une analyse des deux conceptions de la définition, mais aussi des deux ontologies, de la *Métaphysique* et des *Topiques*. Sur le rapport qu'entretiennent les deux traités, la position de l'auteur est hésitante: les *Topiques* «clarifient» certaines thèses de la *Métaphysique* (et des *Seconds analytiques*), mais, par ailleurs, les deux groupes de traités sont réellement en conflit (p. 210). On retiendra deux points d'opposition (p. 208-210). Les

Topiques et la *Métaphysique* visent, selon l'auteur, à assurer l'unité de la définition, mais en faisant de la différence, tantôt, aux livres Z et H, une «actualisation» du genre, tantôt, en *Topiques* VI, une «qualification» du genre. En outre, si, comme Aristote l'affirme dans les *Topiques* (VI 4, 141a26-b34, p. 193-194), une définition correctement exprimée doit prendre pour point de départ un genre et une différence plus connus en soi, cela suppose que le genre et la différence soient antérieurs, ontologiquement et logiquement, au terme défini qu'ils font connaître. Or si la conception de la définition comme détermination par la différence du genre-matière laisse supposer que le genre, simple puissance, est moins substance que ce qu'il sert à définir, au contraire, dans les *Topiques*, le genre serait, pour cette raison qu'il est antérieur, «surtout substance» (p. 210). Dans ce cas, le genre et l'espèce seraient, ce qu'Aristote reproche à Platon, deux «entités ontologiquement distinctes» (p. 210). Quoique M. Deslauriers ait initialement signalé que sa démarche ne supposait pas le recours à la solution évolutionniste (p. 181 n. 2), les tensions rencontrées par l'auteur entre les différentes solutions apportées à la question de l'unité de la définition la conduisent finalement à introduire, implicitement au moins, la chronologie: des *Topiques* à la *Métaphysique*, il y aurait bien révision du statut de la différence et du genre. La solution de la différence comme qualification du genre, restreinte selon l'auteur aux *Topiques*, ne ferait pas disparaître le risque platonicien de la définition complexe, composée de plusieurs substances, que surmonte, quant à elle, la conception de la différence comme actualisation du genre.

Il est impossible dans les limites de cette recension de rendre compte de toutes les analyses conduites par l'auteur et des questions qu'elles soulèvent. Le traitement du statut de la différence laisse notamment insatisfait car l'auteur ne semble pas voir que, dans la *Métaphysique* même, Aristote fait explicitement de la différence de la substance une qualité (Δ 14, 1020a33 que l'auteur ne commente pas). On pourra regretter aussi que les titres cités en notes, toujours par ailleurs excellents, datent parfois un peu, alors que, sur ce sujet, la bibliographie s'est enrichie d'ouvrages que l'auteur ne prend pas toujours le temps de confronter plus précisément avec ses résultats (on pense au livre de David Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford, 2000). Le lecteur se réjouit de suivre une démarche qui annonce ses limites et son programme, veille à montrer comment chaque solution découvre de nouveaux problèmes et de nouvelles exigences qui se révèlent, systématiquement au moins, inconciliables. De ce point de vue, la place du livre VI des *Topiques* dans l'ouvrage, à la fin quoique chronologiquement au début, en porte-à-faux avec la doctrine des autres traités, quoique destiné à la confirmer (p. 180), pose des problèmes de cohérence. On signalera simplement une difficulté rencontrée au cours de la lecture sur un point qui n'est pas sans rapport avec la question de l'ontologie du livre VI des *Topiques* et qui manifeste aussi un choix de méthode de l'auteur. Au chapitre 1 (ii. «The prohibition on dichotomous and privative divisions»), M. Deslauriers rappelle les raisons de la critique aristotélicienne de la division telle que Platon ou les

platoniciens la pratiquent. Ce que refuse le Philosophe, ce n'est pas la division comme telle mais sa version dichotomique qui procède au moyen d'une seule différence à chaque niveau et produit deux classes contradictoirement opposées. L'auteur commente à ce sujet (p. 29) quelques lignes (143b12-17) d'un passage de *Topiques* VI 6 d'une façon qui rend l'argumentation difficile à comprendre. Si Aristote estime que l'on peut objecter à une définition de la ligne comme «longueur sans largeur» parce qu'elle utilise la privation, c'est-à-dire, dit-il, la négation, et distingue donc la longueur, μήκος (et non la «grandeur», «magnitude» — mais voir une autre traduction p. 186-187) selon qu'elle est «avec largeur» ou «sans largeur», c'est effectivement parce que, dans ce cas, le genre recevra la définition exclusivement de l'une ou de l'autre espèce, de l'une ou de l'autre différence; mais si cette difficulté est utilisable contre la définition proposée de la ligne, c'est *uniquement* (143b29) à la condition que l'on pose aussi que la longueur ainsi divisée est «la longueur en soi» (143a24-25). Il existe bien pour Aristote en effet un genre de la longueur divisible en longueurs «sans largeur» et «avec largeur», mais cette division par négation n'est pas utilisable par les partisans des Idées puisque leurs genres sont «numériquement un». Cette restriction de la validité de l'argument justifie qu'Aristote reconnaisse immédiatement après (143b33-35) la légitimité dans certains cas d'une définition par négation, quand elle correspond à une privation. On ne peut donc pas, comme le fait M. Deslauriers (p. 28-29), reprocher à Aristote l'inconséquence consistant à critiquer chez Platon la division par privation tout en l'utilisant lui-même, puisqu'il indique qu'une telle définition n'est pas du tout illégitime. Owen a consacré au passage une analyse qui reste très utile dans «Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms» (*Aristotle on Dialectic: the Topics*, Oxford, Oxford University Press, 1968, p. 103-125, repris dans *Logic, Science and Dialectic*, Londres, Duckworth, 1986, p. 221-238) qu'il est dommage que M. Deslauriers ne mentionne pas dans sa bibliographie. Ce qui est en question dans ce texte n'est donc pas le caractère incomplet de la définition ou l'arbitraire de la division, comme le pense l'auteur, mais, d'abord et explicitement, le statut ontologique du genre ainsi divisé. Le commentaire de M. Deslauriers sur ce point trahit son principe d'interprétation du différend qui oppose Platon et Aristote sur la définition. L'auteur refuse en effet — et à juste titre — de réduire cette opposition à une différence de conception des formes, Idées ontologiquement séparées chez Platon, fonctions logiques chez Aristote. À la lumière du *Sophiste*, en s'appuyant sur les études d'Ackrill et de Moreau, elle rappelle (p. 33-39) qu'il est possible de tenir les Formes platoniciennes pour des concepts (ou, en tout cas, que Platon distingue fonction logique et séparation ontologique) et que, de son côté, l'intérêt d'Aristote pour la définition est aussi largement, sinon principalement, d'ordre ontologique. On voudra bien accorder ce point à l'auteur, mais on peut se demander si cette interprétation, pour juste qu'elle soit, ne fausse pas la perspective dès lors qu'on entend à partir d'elle comprendre ce qu'Aristote reproche à Platon. Le passage de *Top.* VI 6 que nous avons cité montre que, pour Aristote, la difficulté liée à la division par la négation d'une propriété

dérive *uniquement* du statut ontologique qui est celui du genre chez les partisans des Idées (et non chez Platon en particulier): c'est un individu doté d'une unité et non pas, comme pour Aristote, un universel. Si M. Deslauriers peut montrer de quelle façon les critiques aristotéliennes ne portent pas contre la pratique des divisions platoniciennes telle que nous la comprenons aujourd'hui et rendre ainsi justice à Platon, on a le droit de se demander si c'est bien de *notre* interprétation des dialogues de Platon qu'on doit partir pour comprendre les critiques conçues par Aristote contre la *diairesis* des partisans des Idées. En outre, et dans ce passage au moins du livre VI des *Topiques*, on voit qu'Aristote a établi que l'unité de la définition exige de poser le genre comme un universel et non comme une substance. Voilà en tout cas un livre qui se bat de manière franche avec des problèmes extraordinairement difficiles. Il est pour cela destiné à susciter beaucoup d'intérêt et de questions.

David LEFEBVRE.

André LAKS, *Histoire, doxographie, vérité. Études sur Aristote, Théophraste et la philosophie présocratique* (Aristote. Traductions et études). Un vol. de xii-294 p. Louvain, Paris, Dudley (Mass.), Peeters, 2007. Prix: 48 €. ISBN 978-90-429-1905-1.

Organisé en douze chapitres, l'ouvrage d'André Laks contient des textes qui ont tous été publiés ces vingt dernières années sous forme d'articles, dans des lieux plus ou moins accessibles. Ils sont désormais rassemblés, mis à jour et homogénéisés, structurés autour de deux axes thématiques qui leur confèrent une unité (non sans faille): d'une part l'histoire, d'autre part la vérité, dans le domaine de la philosophie ancienne. En fait, en se penchant attentivement sur les textes, A. Laks pose une série de questions pertinentes et fécondes concernant le rapport — souvent tendu — entre ces deux pôles dans le cadre de la reconstruction des systèmes perdus et, de manière plus générale, de l'interprétation des textes anciens. La doxographie, en particulier, qui apparaît au même titre que l'histoire et la vérité dans l'intitulé du volume, constitue de ce point de vue un terrain privilégié; dans ce livre, elle acquiert pleinement le rôle qu'elle mérite grâce à sa situation au croisement de questions essentielles «en direction de l'histoire d'une part (que fut-il dit?), et de la vérité d'autre part (que doit-on dire?)» (p. VII).

Le besoin et les principes d'une procédure interprétative qui utilise l'information de façon historiquement et philosophiquement responsable prennent forme dans chacun des chapitres de l'ouvrage, tantôt de manière plutôt théorique et méthodologique (il s'agit surtout des premiers et des derniers chapitres), tantôt en tant qu'«exercice» de lecture concernant des passages choisis dans l'œuvre d'Aristote, dans celle de Théophraste, et dans une série d'études sur la lecture qu'Aristote, Théophraste et les *Placita* d'Aétius faisaient de Thalès, de Parménide et d'Anaxagore.

Cet exercice, cette proposition de *lecture*, au sens plein du terme et telle que l'auteur nous la fait connaître dans chacun de ses ouvrages, s'insère tout d'abord dans un cadre plus personnel en touchant les horizons dans lesquels A. Laks a constamment travaillé. Le premier chapitre intitulé «Herméneutique et argumentation», à caractère fortement programmatique, s'ouvre en effet sur la phrase lourde de sens: «Parce que je m'intéressais à la philosophie ancienne, je me suis fait philologue» (p. 1). Les caractéristiques principales d'une démarche d'inspiration herméneutique et de celle d'inspiration analytique, en ce qui concerne toujours l'interprétation des textes philosophiques, y sont esquissées et évaluées.

Indépendamment du sujet chaque fois mis au centre de l'analyse, l'historiographie de la philosophie et le rapport entre ses formes anciennes et ses formes modernes constituent le fil conducteur pour l'essentiel du volume. Ainsi, le chapitre II, «Histoire critique et doxographie. Pour une histoire de l'historiographie de la philosophie», s'interroge sur le statut de l'historiographie par rapport notamment à la question de l'objectivité, de la scientificité de l'histoire. S'agissant plus précisément de l'histoire de la philosophie, A. Laks examine habilement les diverses positions exprimées au sein de cette problématique par de grandes figures comme celle de Zeller, le véritable fondateur d'une histoire scientifique de la philosophie grecque, de Dilthey, Yorck et Nietzsche. La position développée par R. Rorty, qui distingue quatre genres d'histoires de la philosophie, dont la reconstruction rationnelle, acquiert une place spéciale dans ce chapitre.

Avec le chapitre III, intitulé «Du témoignage comme fragment», on retourne au matériau doxographique ancien, à savoir la structuration du recueil d'Aétius qui témoigne à sa manière du rapport entre dialectique et vérité; une vérité qui, s'agissant de doxographie, n'était plus à trouver mais, comme l'auteur le constate à juste titre, qui existait déjà parmi les opinions reçues.

Le chapitre en question est à notre avis particulièrement représentatif des questions et des outils de travail que l'ouvrage d'A. Laks présente et élabore. Après une première partie contenant des reconsidérations sur le couple fragment/témoignage, tant familier aux utilisateurs du recueil de H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, le témoignage est analysé, à l'aide de quelques passages tirés du recueil des *Opinions des philosophes* de pseudo-Plutarque, dans sa relation à la totalité que forme la série doxographique dans laquelle il s'insère.

Suivent deux chapitres d'inspiration distincte, consacrés à Aristote. «Substitution et connaissance: sur la théorie aristotélicienne de la métaphore» et «Aristote, *Métaphysique* Lambda 7: une présentation». Le premier s'interroge sur la valeur et la portée cognitive de la métaphore chez Aristote, en examinant une série de passages de la *Poétique* et surtout de la *Rhétorique*, en prenant soin de distinguer le traitement qui est réservé à la métaphore dans chacune de ces deux œuvres. La thèse défendue est que la métaphore comporte un effet quasi-cognitif lié au plaisir que procure sa compréhension, le même que celui que procure tout acte de connaissance. La

longue analyse dédiée au chapitre 7 du livre *Lambda* de la *Métaphysique*, un texte particulièrement modifié depuis sa première publication en anglais, maintient l'interprétation traditionnelle de la causalité finale du premier moteur.

Les chapitres VI («Sur le premier livre de la *Physique* de Théophraste: ordre, extension et nature des fragments 142-144 FHS&G») et VII («La physique de la sensation aristotélicienne selon Théophraste [*Physique*, livre V]») forment également un petit ensemble à part. Ils concluent qu'une série d'extraits des livres I et V de la *Physique* de Théophraste sont autant de fragments d'un commentaire du début du livre I de la *Physique* d'Aristote et d'une section de son traité *De l'âme*.

La question est de savoir comment Théophraste lisait Aristote, elle complète le tableau qui se dresse peu à peu dans le volume sur le mode de compréhension et d'interprétation réservé aux textes philosophiques, d'une part par les philosophes anciens eux-mêmes (en l'occurrence, la lecture qu'Aristote et Théophraste faisaient de leurs prédécesseurs; c'est le sujet des chapitres VIII, IX et XI) et, d'autre part, par nous les modernes.

Le chapitre VIII, «Prépondérance et plénitude: sur la reconstruction de la doctrine parménidienne de la sensation dans Théophraste, *Sur les sensations*, 3-4», examine la lecture que Théophraste fait du fragment 16 Diels-Kranz de Parménide. Il soutient que Théophraste a donné au terme *pleon* qui apparaît dans un fragment parménidien le sens de «plein» et pas celui de «plus» comme c'est admis par la plupart des commentateurs. Il s'agit d'une belle démonstration de la manière dont un fragment peut éclairer le contexte au sein duquel il nous fut transmis. De Parménide on passe ensuite à Anaxagore; le chapitre IX s'interroge, en se rapportant entre autres aux doxographies d'Aristote et de Théophraste, sur le sens de la doctrine anaxagoréenne de l'Intellect cosmique (à la base du grand fragment 12 Diels-Kranz et notamment du verbe *diakosmein* qui y apparaît) qu'A. Laks comprend comme une métaphore du discernement critique, en assimilant le pouvoir moteur du *Nous* à ses pouvoirs cognitifs.

Les trois derniers chapitres de l'ouvrage reprennent le fil des investigations plus théoriques constituant ainsi un complément à l'*Introduction à la philosophie présocratique* qu'A. Laks a publiée en 2006. Ils trouvent naturellement leur place parmi les champs de recherche ouverts par la question de la doxographie, en se concentrant cette fois non seulement sur l'histoire et le développement mais aussi sur l'émergence, la constitution d'une discipline, celle des systèmes présocratiques; le point de vue étant désormais focalisé sur les débuts de la philosophie grecque.

Plus précisément, le chapitre X, «L'émergence d'une discipline: le cas de la philosophie présocratique», s'interroge sur le statut des écoles philosophiques à l'époque archaïque en réfutant le modèle de H. Diels qui a voulu étendre la catégorie de l'école à la période présocratique, mais aussi en critiquant le modèle différent élaboré par G. E. R. Lloyd; car si ce dernier prône à juste titre la *dé-scolarisation* des débuts de la philosophie grecque, il soutient en même temps leur *dé-disciplinarisation* en mettant en question «la

continuité et l'homogénéité de la spéculation présocratique». A. Laks préfère interpréter autrement l'incontestable diversité que présentent les entreprises «présocratiques» — et il le fait de manière convaincante. Les premiers «philosophes» grecs, qui ne portaient pas encore ce nom, eurent donc à se reconnaître — car on doit bien penser qu'ils se reconnurent (selon la formulation d'A. Laks, p. 235).

S'agissant des tous premiers «philosophes», le chapitre XI («Aristote et Thalès: un récit allégorique?») se concentre sur la figure de Thalès, l'«archégète» de la philosophie naturelle, en se penchant sur la lecture aristotélicienne de ce dernier, dans le livre *Alpha* de la *Métaphysique*. Cette analyse démontre qu'en ce qui concerne le rôle joué par Thalès, la position d'Aristote n'est pas aussi nette qu'on ne l'admet en général. L'ouvrage d'A. Laks s'achève avec un chapitre intitulé «Écriture et prose: un autre récit des débuts de la philosophie grecque» qui reprend certaines questions développées dans les chapitres précédents, en les abordant cette fois sous l'angle d'un facteur purement formel, celui de l'écriture, et plus précisément de l'écriture en prose (et pas en vers). Cette dernière détermine à sa façon la manière d'écrire les débuts de la philosophie en Grèce. Au sein de l'argumentation ici exposée, la figure de Phérécyde de Syros, dont le nom est systématiquement lié à la question de l'écriture, retient tout particulièrement l'attention.

Pénélope SKARSOULI.

Lubomira RADOILSKA, *L'actualité d'Aristote en morale* (Éthique et philosophie morale). Un vol. de 308 p. Paris, Presses Universitaires de France, 2007. Prix: 21 €. ISBN 978-2-13-056176-7.

Ce travail de Lubomira Radoilska sur l'actualité de l'éthique aristotélicienne est un essai soutenu pour trouver une solution aux disputes entre la perspective internaliste et celle cognitive en matière morale. L'auteur présente une version modérée de l'internalisme, l'«internalisme des raisons nuancées», ancrée dans la perspective cognitiviste, qui, dans ses propres termes, «propose une solution originale au problème majeur de la philosophie morale contemporaine, à savoir comment réconcilier la force motivante des jugements moraux et la possibilité d'une connaissance morale» (p. 291). Sa solution appelle à une conception substantielle de la rationalité pratique concernant les fins de l'action humaine et s'articule en deux moments de taille égale. Dans la première partie, elle passe en revue les thèses contemporaines sur l'action, où la question centrale consiste à refuser le paradigme humien selon lequel tout état motivationnel consiste en un complexe de désir et croyance, où seul le désir a une force motivante, alors que les croyances ne servent qu'à l'informer sur l'aspect factuel ou instrumental. Dans la seconde partie, l'auteur cherche en Aristote un appui pour son internalisme des raisons nuancées, en sorte que «l'analyse de l'œuvre d'Aristote [...] a servi de point d'ancrage à l'élaboration d'une position philosophique

qui, si elle se revendique aristotélicienne par son inspiration, ne prétend pas pour autant refléter à la lettre celle qui est exposée dans les textes du philosophe» (p. 4).

Bien qu'étroitement liées, ces deux parties peuvent être traitées séparément; même si on trouve des difficultés dans l'analyse de la philosophie d'Aristote, examinée dans la seconde partie, on peut parfaitement être d'accord en ce qui concerne la première partie — ou vice versa. Pour ce qui concerne la deuxième partie, l'exégèse couvre une bonne partie des problèmes classiques de l'éthique aristotélicienne. L'auteur part d'une présentation des exigences pour la connaissance scientifique et trouve une place pour une science pratique dans la mesure où, à côté de la science du nécessaire, il y en a aussi une de ce qui arrive le plus souvent, *hôs epi to polu*. S'ensuit tout un passage sur la nature endoxale des prémisses (en passant, l'auteur prend une défense forte de la méthode dialectique pour la découverte des premiers principes; voir p. 180-183), mais ces données endoxales sont immédiatement coordonnées avec la recherche des faits tels qu'ils se montrent dans la réalité. Le résultat est une sorte de mise en perspective, où la spécificité des *endoxa* en tant qu'*opinions réputées* s'estompe au profit d'un cumul d'expériences, puisque «[les endoxa] ne sont vrais que *prima facie*, comme les données de l'expérience directe auxquelles ils se substituent. [...] Il s'ensuit que la référence aux *endoxa* n'indique pas une spécificité de l'éthique en tant que science moins rigoureuse, mais répète le schéma cognitif général d'Aristote selon lequel les humains sont bien équipés pour saisir le réel, ce qui constitue une bonne raison de prendre au sérieux leurs *endoxa* au sens de témoignage plus ou moins oculaire» (p. 189).

On ne doit pourtant pas chercher ici une étude détaillée sur la nature de la connaissance chez Aristote; ce n'est pas le but du livre, qui consiste à rendre convaincante la thèse d'un internalisme des raisons nuancées. À partir du chapitre III de la seconde partie, on est en pleine théorie aristotélicienne de l'action; l'auteur y analyse le volontaire (p. 192-194) et le syllogisme pratique (p. 194-209), et énonce sa thèse selon laquelle le syllogisme pratique ne présente pas la forme de toute délibération, mais uniquement celle de la délibération de l'homme vertueux, le *soudaios* (p. 202), en le distinguant des autres démonstrations éthiques, qui seraient seulement *hôs epi to polu*, «tandis que la conclusion du syllogisme pratique suit avec nécessité. La seule exception admise par Aristote concerne le cas de contrainte extérieure qui empêche l'agent de tirer la conclusion *stricto sensu*, c'est-à-dire d'accomplir l'action et le laisse à contempler une prescription avec le même contenu» (p. 203). Il s'agit ici de la double face de la conclusion en matière pratique: on doit non seulement reconnaître la conclusion, mais aussi faire ce qu'elle énonce. On a un peu l'impression que deux thèmes se croisent ici: la nature *hôs epi to polu* des prémisses (et donc aussi de la conclusion) et le fait que, dans un syllogisme quelconque, la conclusion s'ensuit nécessairement de ses prémisses (quelle que soit leur nature). Mais le point est important pour son argument. En effet, pour l'auteur, le syllogisme pratique apporte la nécessité dans la mesure où elle est «conditionnée par la

reconnaissance de l'agent du bien véritable comme fin des actions» (p. 206; il s'agit donc de la nécessité de la prémisse, mais à un titre différent, celui de *devoir moral*). Cela «implique [...] que l'aspect normatif ne tient pas à l'endossement sincère de n'importe quelles fins de l'action, mais à la reconnaissance de celles d'entre elles qui ont le potentiel de s'identifier à l'*eudaimonia*» (p. 209). L'idée semble être que seules les prémisses du syllogisme pratique introduisent la nécessité que le devoir pratique comporte (et non pas celles des autres démonstrations éthiques), et elles l'introduisent parce qu'elles sont appréhendées par le souhait (la *boulêsis*), le désir rationnel qui va vers ce qui est véritablement bon (alors que les autres désirs, ceux non réfléchis, vont vers ce qui est seulement en apparence bon). Il est important de remarquer que ce vers quoi tend le souhait a le *potentiel* de s'identifier à l'*eudaimonia*. La raison en est que le bien ne se présente au souhait qu'à travers l'imagination délibérative, et par là il a ce potentiel de vérité, mais pas encore la garantie d'être dans le vrai. C'est d'ailleurs par là que l'auteur à la fois rapproche et distancie Aristote de Platon: pour ce dernier, il y a une partie de l'âme, le *logistikon*, qui appréhende ce qui de fait est bon, et s'oppose ainsi aux deux autres parties, liées à ce qui est bon seulement en apparence; chez Aristote, pourtant, le chemin est plus complexe, parce que l'appréhension rationnelle n'est pas aussi directe, mais passe par le travail de l'imagination délibérative. Néanmoins, le souhait est potentiellement dans le vrai, et par là la délibération du *spoudaios* se fait sous forme de syllogisme pratique, celle qui uniquement (en contraste avec les autres démonstrations éthiques) conclut avec nécessité.

L'interprétation devient ici controversée et on aurait probablement du mal à attribuer ces thèses à Aristote lui-même. Néanmoins, il y a une démarche philosophique qui ne revendique qu'une inspiration aristotélicienne, et elle garde sa cohérence. L'auteur peut adopter la lecture restrictive de la délibération chez Aristote (selon laquelle la délibération ne concerne que les moyens et jamais les fins) justement parce qu'elle ne restreint pas la raison pratique à sa seule puissance délibérative. Au contraire, il y a aussi — et surtout — l'appréhension du bien par le souhait, et c'est par là qu'on a une «intellection du bien et pas seulement [...] la perception du plaisant» (p. 264). On a finalement «la rationalité immanente» (p. 264), à savoir, celle du souhait, qui est un désir rationnel, l'intellection du bien qui sert de fin pour les actions et, de la sorte, conditionne la mise en place de la délibération (dont le rôle ne concerne que les moyens). On a donc une raison qui motive l'agent. En même temps, il y a une dualité dans la motivation: «par la raison à travers la *boulêsis*, et par le désir irréflecti né de la seule apparence du bien dans la *phantasia*» (p. 265).

Revenons aux thèses majeures de ce livre, (i) «la dimension motivationnelle des jugements moraux se reconnaît au fait qu'un agent qui ne serait jamais motivé par des considérations morales serait de ce fait incapable de motivations rationnelles» et (ii) «les considérations morales ne sont pas déterminantes au point d'être toujours prépondérantes» (p. 5; voir aussi pour (i) p. 150 et 294). La dualité de la motivation justifie (ii); mais a-t-on obtenu (i)?

En un sens, (i) est un truisme, puisque la considération morale est une motivation rationnelle, à savoir, celle qu'apporte le souhait à titre de désir rationnel: cela revient à dire donc que l'agent qui ne serait jamais motivé par des considérations rationnelles est incapable de motivation rationnelle. Mais c'est cela qu'affirme le paradigme humien. Il y a une version plus forte à la p. 5, pourtant, apte à réfuter ce paradigme: «en d'autres termes, [l'internalisme des raisons nuancées] établit qu'il serait irrationnel que ces idées [morales] ne nous motivent jamais». La thèse devient (i'): «un agent qui ne serait jamais motivé par des considérations morales serait de ce fait irrationnel *tout court*». Or, on peut montrer qu'il est rationnel, par exemple dans la recherche des moyens en vue d'une fin. Mais l'auteur refuse cette version forte, puisqu'elle admet que l'homme pervers «indique la possibilité d'avoir une cognition théorique en matière éthique tout en ignorant son caractère pratique» (p. 196). Reste alors que l'on suppose une intellection du bien par le souhait, à côté des autres appréhensions, et par là la raison peut motiver l'agent. C'est donc bien une position autre que celle de Hume. Est-elle convaincante? Comme je l'ai dit, elle peut l'être de deux manières: soit dans la première partie, par une discussion directe avec la philosophie contemporaine; soit dans la seconde partie, avec un Aristote doté d'une conception substantielle de la rationalité. Je me suis limité à présenter ce qui me semble être les principaux traits pour cette seconde partie. Que l'on soit persuadé ou non de son aristotélisme, il reste qu'il s'agit d'un livre très intéressant sur un thème de grande actualité, et que l'auteur fait preuve de grande ingéniosité et lucidité dans le déploiement de ses thèses.

Marco ZINGANO.

Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC. Tenth Symposium Hellenisticum. Edited by Anna Maria IOPPOLO and David N. SEDLEY (Elenchos, 47). Un vol. de 430 p. Napoli, Bibliopolis, 2007. Prix: 40 €. ISBN 978-88-7088-536-1.

La communauté scientifique attend toujours avec quelque impatience la publication des conférences prononcées lors des rencontres intitulées *Symposium Hellenisticum*. Les précédents volumes ont fait date et restent comme l'on sait des instruments de travail extrêmement précieux. Le dixième *Symposium* s'est attaqué à un objet particulièrement ardu: la période comprise entre 155 et 86 avant J.-C. Comme le rappellent Sedley et Ioppolo dans leur «introduction», cette période est cruciale. Elle est le moment où la philosophie, déracinée de sa base traditionnelle — la cité d'Athènes, alors dépendante politiquement de Rome — est ébranlée dans ses fondations. Confrontée au démantèlement des instruments habituels de sa continuité et de son rayonnement, elle est appelée à adopter des stratégies de survie. Cette période est en effet marquée par l'extension de la sphère d'influence de Rome, ce qui provoque la dispersion des philosophes comme des bibliothèques, partant, ce que David Sedley a appelé le phénomène de décentralisation et de

régionalisation des écoles philosophiques athéniennes, qui se déplacent vers Rome, Rhodes ou Alexandrie. Ces translations géographiques ont sans nul doute refaçonné les doctrines, alors placées dans des coordonnées politiques, culturelles et linguistiques nouvelles. Privée de ses structures institutionnelles classiques, la philosophie doit se refonder en prenant appui sur les patrons romains, dont l'importance est suggérée par le titre du volume¹.

Cet ouvrage se propose de «mieux comprendre ce qui a commandé les innovations, réalignements et retours à la tradition qui ont dessiné la philosophie à cette époque de transition» (p. 15). Chaque penseur a semble-t-il navigué à vue, avec ses propres armes, les instruments de travail mis ou non à sa disposition, ses propres interrogations, enfin. Le résultat ne peut être que kaléidoscopique: nous pénétrons dans chaque école en scrutant les stratégies de figures particulières. Le Péripatos est représenté par Critolaus (article de D. Hahm), le Portique par Panétius et Posidonius (art. de T. Tieleman et Fr. Alesse), le Jardin par Philodème de Gadara (art. de V. Tsouna), l'Académie au sens large par les figures conjointes de Carnéade, Clitomaque, Énésidème (art. de J. Annas, A. M. Ioppolo, M. Schofield). Ce faisant, nous voyons se dessiner une première esquisse de la dynamique intellectuelle propre à cette période cruciale, qui restait jusqu'à présent assez mystérieuse.

L'article de J.-L. Ferrary déploie la toile de fond historique et culturelle sur laquelle les penseurs de cette période évoluent. Il revient en premier lieu sur le *terminus a quo* du volume, à savoir l'Ambassade des trois philosophes à Rome, dont il réexamine la signification. L'auteur dresse la liste des Grecs présents à Rome, mais également celle des Romains présents en Grèce. Rappelant le rayonnement et la puissance d'attraction d'Athènes pour les jeunes Romains soucieux de s'instruire, il insiste sur une perméabilité symétrique entre les deux mondes: les intellectuels grecs étaient largement présents dans la cité latine, et le passage par Athènes, moins une initiation à la philosophie que le désir de parfaire une formation philosophique déjà assez largement assurée à Rome (p. 44). Cette première approche de la période est complétée d'une chronologie récapitulative des penseurs majeurs dont il est question dans le volume, répartis par école (p. 398-400).

Il va de soi que le traitement réservé à chaque école dépend grandement de l'état de notre documentation, qui accentue ou non le caractère kaléidoscopique indiqué plus haut.

¹ Soucieux de respecter la tradition, les éditeurs ont proposé un titre structuré par la redondance de la première lettre. Lorsque les titres des volumes précédents se signalaient tant par leur euphonique élégance que par l'immédiate désignation de leur objet (*Passions and Perceptions, Norms of Nature, Assent and Argument, etc.*), le titre de ce volume-ci nous avertit immédiatement de la spécificité de l'objet considéré, donc de la particularité de l'ouvrage. Trouver une cohérence ou des lignes argumentatives communes, dans une période si trouble, se révèle particulièrement ardu; relever une influence directe de l'esprit romain sur les philosophes grecs également. Ainsi ne sera-t-il pas véritablement question des *Patricians* annoncés, si ce n'est de très loin et en creux: c'est plutôt de l'influence diffuse de Rome qu'il est question, semble-t-il.

Consacré au Jardin, l'article de V. Tsouna est d'une extrême richesse et d'une grande précision. Il travaille autant les divergences ou accords internes au Jardin, que les contaminations entre Jardin et Portique. Centré sur la figure de Philodème, il est l'occasion d'un état des lieux de l'épicurisme et des débats internes à l'école, pour ce qui est de l'éthique et de la psychologie morale. Chaque proposition du Gadaréen est replacée dans l'histoire de l'école, par un rappel des positions d'Épicure comme des maîtres de Philodème. Les successeurs d'Épicure poursuivent, selon les analyses de V. Tsouna, un but commun: consolider et transmettre, sans simplification aucune, l'enseignement du maître. Tandis que Démétrius Lacon adopte pour ce faire une posture purement philologique et exégétique, Philodème suit les traces de Zénon de Sidon, reprenant certains de ses aménagements, en proposant de nouveaux, faisant montre, enfin «d'une sophistication intellectuelle caractéristique de l'école d'Athènes» (p. 343). Il modifie par exemple la classification tripartite des désirs, explore les thèses du *tétrapharmakos* dans un contexte défini par les intérêts philosophiques et les objectifs thérapeutiques qui lui sont propres. Le problème posé par l'articulation entre les plaisirs et peines du corps et ceux de l'âme est particulièrement représentatif: conformément aux thèses d'Épicure, Philodème fait du temps un facteur déterminant, insistant sur l'idée de limite; le plaisir corporel, éprouvé dans les limites de la chair, est aussi limité au présent et ne saurait pour cela suffire à définir la vie bonne; seul l'esprit peut placer les limites définies par le corps dans une perspective proprement morale. Philodème insiste pourtant sur le «cri de la chair», ces morsures et piqûres (*dégmos* et *nugmos*) impossibles à baïllonner. Cela lui permet de construire une théorie des émotions, qui doit semble-t-il beaucoup au stoïcisme, sans pourtant s'y réduire. Les analyses proposées par V. Tsouna sont ici très précieuses: elle montre notamment que les morsures de Philodème restent des émotions (adoucies), qui ne sont ni les *eupatheiai* ni les *propatheiai* stoïciennes. Soulignons que de manière très frappante, la thérapeutique mise en place par Philodème, qui consiste à faire porter l'attention sur une passion ou un vice, pour en exposer le mécanisme et proposer un traitement adéquat, peut être comparée à celle de Posidonius, ce qui pourrait faire l'objet d'un article à soi seul.

De manière très différente, D. Hahm nous livre, par son analyse de la figure de Critolaus, une réflexion à la fois brillante et très instructive sur l'état du Péripatos.

Comme le rappelle Hahm, l'école d'Aristote connaît à cette époque de très sombres heures. Seul Critolaus échappait au désastre, selon les dires de Cicéron, comme l'atteste d'ailleurs sa participation à l'ambassade des trois philosophes à Rome. Ce philosophe, manifestement très important et reconnu comme tel par ses contemporains, a pourtant disparu assez rapidement des tables de l'histoire, mentionné uniquement comme un simple imitateur d'Aristote. Hahm s'efforce tout d'abord de rétablir les faits, en exposant la méthode et les thèses du Péripatéticien, ainsi que son influence sur ses adversaires. Soucieux de défendre les thèses du Péripatos, Critolaus a usé d'une stratégie consistant à endosser des thèses qui lui étaient parfois contraires (la rhétorique

n'est pas un art; le plaisir est un mal), jusqu'à apparaître comme un «péripatéticien anti-aristotélicien» (p. 59). Sa stratégie consiste en réalité à se placer sur le terrain des adversaires, leur empruntant arguments et manières de raisonner afin de mieux les réfuter. L'article que l'on peut lire ici est la brillante démonstration de la singularité de Critolaus et du rôle central qu'il joua dans la constitution des débats philosophiques du II^e s., tant du point de vue éthique que cosmologique. Sa contribution est décisive quant à la définition de la rhétorique. Par ailleurs, sa critique de la définition stoïcienne du *télos* influença manifestement Antipater de Tarse. Il développa par ailleurs des thèses sur l'éternité du cosmos et sur la nature de l'âme, distinctes de ce qu'avait pu soutenir Aristote. Hahm tente dans un second temps de rendre compte de l'effacement dont a été victime Critolaus, effacement résultant de l'esprit de rivalité qu'aurait développé Antiochus d'Ascalon à son endroit, ainsi que de l'éclipse momentanée des textes aristotéliciens: une fois réapparus, les textes auraient focalisé l'attention sur le Stagirite au détriment de ses successeurs.

Les articles consacrés au Portique ont l'extrême avantage de contrer la vulgate jusqu'à présent admise, qui faisait du «moyen stoïcisme» une période de flou doctrinal, un adoucissement des dogmes irréalisables de l'ancien stoïcisme, sous l'influence conjuguée du contexte latin et de thèses platonico-aristotéliciennes. Cet affadissement mettait en question l'existence même du Portique comme école autonome: le renoncement supposé à certains principes fondateurs (comme le monisme psychologique, ou le fait que la vertu toute nue suffise au bonheur), donnait raison aux détracteurs académiciens, qui reprochaient déjà à Zénon de prétendre faire œuvre nouvelle, quand il ne faisait que voler et maquiller sous un vocabulaire étrange des thèses connues de tous. On pourra regretter que l'enquête, centrée sur quelques aspects seulement des enseignements de Panétius (T. Tieleman) et de Posidonius (Fr. Alesse), reste trop étroite et limite ainsi la portée des conclusions.

L'exemple de l'Académie, enfin, permet de mesurer la diversité des chemins empruntés par des membres d'une même école. Le scepticisme tiède de l'Académie de Philon (p. 14) déçoit, et provoque un retour à des traditions plus anciennes: tandis qu'Antiochus d'Ascalon (cf. D. Hahm) prétend revenir à la lettre de l'ancienne Académie, Énésidème (cf. M. Schofield) trouve un nouvel ancrage doctrinal dans l'enseignement de Pyrrhon, usant d'Héraclite comme référence stratégique anti-stoïcienne. La stratégie sceptique de Carnéade, enfin, est étudiée par J. Annas, qui reprend l'étude de sa célèbre division, tandis que A. M. Ioppolo fait la démonstration de l'indépendance de Clitomaque par rapport à son prédécesseur Carnéade.

Ce volume nous donne ainsi une idée parfaitement exacte de l'objet étudié: devant lui, nous sommes à la fois admiratifs et perplexes, convaincus, comme les éditeurs de l'ouvrage, que la recherche sur cette période ne fait que commencer. Rendons hommage par conséquent à ces pionniers, qui, réglant leur compte à certaines idées reçues et pointant du doigt les problèmes les plus épineux, en posent brillamment les jalons.

Voula TSOUNA, *The Ethics of Philodemus*. Un vol. de xiv-350 p. Oxford, New York, Oxford University Press, 2007. ISBN 978-0-19-929217-2.

Dans le paysage touffu des études de philosophie antique, il est rare qu'un ouvrage prenne immédiatement une place décisive dans les bibliographies spécialisées. C'est pourtant le cas du livre de Voula Tsouna, *The Ethics of Philodemus*, texte novateur et profondément nécessaire. Avant même d'en commenter le contenu, il convient de prendre acte de son importance, de son intérêt, et de saisir l'influence qu'il devrait avoir, dans les années à venir, sur l'orientation des études épiciuriennes.

L'objectif de ce livre, présenté avec une très grande clarté et une franchise appréciable dans l'introduction, est ambitieux : il s'agit de proposer une synthèse des positions éthiques de Philodème de Gadara, jusqu'ici dispersées au hasard des reconstructions et éditions de ses différents livres — et de proposer donc pour la première fois une réflexion systématique sur la doctrine propre de Philodème. Dans le cas d'un auteur comme le Gadaréen, l'entreprise est d'une grande difficulté ; l'œuvre de ce penseur ne fut jamais publiée dans l'Antiquité à l'exception de ses poèmes érotiques. Elle est parvenue jusqu'à nous sous forme de fragments de papyrus calcinés, miraculeusement exhumés des ruines de la Villa des Pisons sur le site de l'antique Herculaneum. Ces fragments sont l'objet d'un certain nombre d'éditions scientifiques souvent lacunaires, parfois très anciennes, difficiles d'accès — et l'auteur propose fort utilement, dans la seconde partie de son ouvrage, des traductions de larges extraits des textes de Philodème, à partir des reconstitutions scientifiques les plus récentes et les plus fiables. Certaines de ces éditions ont été récemment revues et améliorées, certains rouleaux enfin reconstruits et déchiffrés ; mais le chantier est gigantesque, et nous n'aurons sans doute pas avant plusieurs années accès à un corpus philodémien stabilisé. Ce qui invite Voula Tsouna à souligner elle-même la nature nécessairement provisoire de son travail, tributaire des textes dans leur état éditorial actuel. Cette lucidité de l'auteur se retrouve dans la totalité de l'ouvrage : V. T. insiste en effet régulièrement sur cet écueil, afin de modérer ses hypothèses de lecture. Mais nous lui savons gré de ne pas faire de cette limite le prétexte d'un quelconque vide herméneutique : l'auteur prend le risque de commenter et interpréter Philodème malgré tout, et ouvre ainsi la voie, avec générosité, à d'autres hypothèses, d'autres interprétations que la sienne — à un véritable débat scientifique portant sur le fond de la philosophie de Philodème, et non seulement sur la lettre de sa reconstitution. La question de l'intérêt d'un texte non définitif tombe d'elle-même, si l'on considère d'une part qu'aucune synthèse philosophique ne peut se vanter de l'être, d'autre part que c'est bien en partie cette crainte qui a bien longtemps, et de façon très dommageable, éloigné les chercheurs antiquisants des livres de Philodème — et entretenu par là un certain nombre d'idées fausses, ou du moins incomplètes, sur l'épicurisme romain. Il y a aujourd'hui urgence à travailler ces textes de façon sérieuse, et V. T. le fait d'une façon magistrale.

Le livre est composé de deux parties principales, subdivisées en chapitres. La première partie situe l'éthique de Philodème dans le contexte général de la doctrine épicurienne, et tente d'évaluer sa position exacte par rapport aux écrits de ses prédécesseurs — et surtout du plus illustre, le fondateur du jardin, Épicure lui-même. La seconde s'intéresse de plus près à plusieurs traités éthiques de Philodème, qui constituent l'essentiel du corpus parvenu jusqu'à nous sur ce thème. L'ouvrage croise donc des approches synthétiques et analytiques dirigées vers une seule et même intention: démontrer l'originalité de l'épicurisme de Philodème, aussi bien sur le plan des thèmes et des concepts que sur celui de leur mode d'exposition.

Voilà Tsouna souhaite mettre en évidence, d'une part qu'il existe une structure systématique repérable au sein des livres de Philodème, qui signale la présence d'une pensée vigoureuse — ceci contre tous ceux qui ne voient en Philodème qu'un professeur d'épicurisme sans originalité; d'autre part que cette structure obéit à un projet commun à différents textes, la reconstitution de cette structure permettant d'identifier une méthode argumentative générale d'inspiration et de tonalité empiriste qui serait soit un héritage de l'épicurisme originel, soit une autre innovation de Philodème. Si la première de ces hypothèses est en bonne partie vérifiable, l'établissement de la seconde malheureusement demeure encore tributaire de problèmes bibliologiques insolubles; car dans la mesure où l'ordre originel d'un grand nombre de fragments demeure incertain, il est très difficile de statuer sur le mode exact des argumentations de Philodème, sur leur intention ou leur mouvement propre — même si la proximité entre les inférences proposées par les fragments de Philodème et certains modèles inferentiels lisibles chez Épicure mais aussi chez certains médecins dits «empiristes» est effectivement plus que probable. Mais il s'agit là d'une limite de fait et non de droit, et rien n'interdit d'espérer que dans l'avenir, les progrès de la papyrologie ne permettront pas d'avancer sur ces questions. Sur la question principale, qui est celle de l'identification de l'originalité propre de Philodème, V. T. adopte d'ailleurs en fin de compte une position médiane. Elle souligne bien que les principaux points sur lesquels Philodème semble apporter des éléments nouveaux sont sans doute des adaptations de la doctrine d'Épicure à des critiques formulées au sein même du Jardin ou par ses adversaires — dans la droite ligne de ce que proposait déjà son maître, Zénon de Sidon (cf. p. 16-22). Mais elle lui accorde ponctuellement des audaces remarquables, en ce qui concerne l'approche des vertus (en particulier de la *philia* à laquelle elle accorde un rôle cardinal dans l'économie de l'éthique philodémienne, p. 27-31) et leur rôle dans la construction éthique de l'individu. Elle propose également un état intéressant de la question de la transmission — et l'éventuelle déformation — de certaines thèses de Philodème par Cicéron (cf. en particulier les notes 3 et 4 p. 14, et les analyses des p. 16-17, 22 et 66-67).

On regrette qu'à partir de ces prolégomènes prometteurs, V. T. n'ait pas davantage creusé une question importante pour son sujet même: celle de la structure des deux grands ensembles éthiques attribués à Philodème, et auxquels se rattachent les différents traités qu'elle se propose de commenter:

l'ensemble *Sur les genres de vie* et l'ensemble *Sur les vices et les vertus qui leur sont opposées*. Il s'agit là d'un problème très débattu auquel elle n'accorde que quelques allusions furtives, alors même qu'il s'agit là d'un point capital à éclaircir si l'on veut aborder l'éthique de Philodème en tant qu'œuvre philosophique à part entière.

La première partie établit donc les traits généraux de l'empirisme méthodologique de Philodème, tels qu'ils s'élaborent dans le livre *Sur les signes* consacré à l'inférence par similarité (p. 55), et le subordonne à un projet thérapeutique qui se confond avec la nature même de l'entreprise philosophique selon les épicuriens. On apprécie de trouver résumés avec toute l'attention qu'ils méritent des éléments essentiels de la méthodologie scientifique épicurienne, comme par exemple l'usage de l'inférence par *epilogismos* (p. 55-56), point capital et difficile sur lequel elle propose une synthèse claire et rigoureuse. Voula Tsouna montre que Philodème effectue dans ses différents livres un travail très approfondi non seulement sur les vertus et les vices, mais surtout sur les émotions comme la colère (cf. les chapitres 2 et 9). La lecture de ces chapitres éveille donc l'intérêt, quand on sait à quel point la doctrine des émotions reste un point problématique de la doctrine du Jardin — en particulier la présence des *pathè* au sein de la liste des critères de vérité.

V. T. distingue de façon efficace les émotions des «*bites*», terme bien difficile à traduire en français — d'autant plus que l'auteur n'indique pas systématiquement quels sont précisément les termes et expressions grecs dans lesquels elle identifie cette nuance de sens chez Philodème (on a quelques indications p. 50 et p. 288), ce qu'elle fait plus clairement en revanche pour les termes latins (p. 44) — en règle générale d'ailleurs, l'absence de renvois systématiques entre parenthèses aux termes grecs gêne parfois la bonne compréhension du détail des argumentations du livre. Les «*bites*» sont des «*spasmes*», manifestations mentales mais aussi physiques, qui pour les stoïciens s'apparentent à des mouvements de l'âme antérieurs à l'émotion en tant que telle, et pour les épicuriens qui doivent plutôt être considérés comme un certain genre d'émotions que le sage pourra éprouver sans dommage (p. 32-37). La clarté de l'analyse dans toute cette section souffre quelque peu du choix que fait V. T., à la p. 38 (n. 9) d'identifier «*emotions*» et «*passions*» au sens de «*harmful emotions*», c'est-à-dire dans un sens, qu'elle qualifie elle-même de négatif, d'émotions douloureuses susceptibles de troubler l'âme. Ce choix entretient des ambiguïtés dommageables alors même que, dans le chapitre 1, elle explique remarquablement clairement le rôle critique que jouent la douleur et le plaisir, *pathè* primordiaux.

Il aurait été intéressant que l'auteur s'attarde un peu plus longuement sans doute qu'elle ne le fait sur le versant proprement physiologique de ces «*spasmes*» ou «*élans*» — d'autant que V. T. étudie avec beaucoup d'intelligence la présence du modèle médical dans l'éthique épicurienne tout au long du chapitre 4.

La seconde partie consiste en une présentation et analyse de petits traités éthiques de Philodème — ou du moins de textes que Voula Tsouna

identifie à des traités, et non à de simples résumés ou commentaires, ce qui est en cohérence avec sa conception d'une visée systématique à l'œuvre au sein de ces ouvrages. Le lecteur trouvera là, en plus d'extraits traduits de ces textes, des introductions efficaces aux livres *Sur le franc-parler*, *Sur la flatterie*, *Sur l'arrogance*, *Sur la colère*, *Sur la mort* ainsi qu'à *L'Économique*. Le commentaire en lui-même respecte les modalités d'une approche analytique: il évalue la pertinence des arguments, leur enchaînement, et tente de les rapprocher de grandes catégories éthiques bien identifiées. On pourra, comme souvent depuis que la lecture analytique des textes antiques a acquis droit de cité, se trouver parfois surpris, mais toujours agréablement stimulé, par certains résultats dictés par une telle approche. La plus grande difficulté réside dans le peu de confiance que l'on peut avoir envers la lettre même de certaines restitutions encore peu sûres, et promises à de notables révisions dans les années à venir. Il est alors bien difficile de suivre une analyse logique qui s'appuie justement sur la présence ou l'absence de certaines chevilles, de négations, de liens de coordination ou de subordination. Un exemple de cela: dans le chapitre consacré au livre *Sur le franc-parler*, il n'est jamais question du fait que les fragments conservés du PHerc 1471 sont présentés, dans les éditions existantes à l'heure actuelle, dans le désordre. Dans la mesure où il est extrêmement difficile d'établir dans quel ordre il faut lire les différents passages restituables, toute conjecture portant par exemple sur l'identité des personnes désignées par Philodème, sujets des actions décrites, reste fragile. Il est ainsi parfois impossible de déterminer avec certitude si tel «ils» recouvre les élèves ou les professeurs... On regrette que cette difficulté soit évacuée par V. T. De même en ce qui concerne les différentes traductions de fragments qu'elle propose. Alors que son introduction pointe, avec beaucoup de justesse, la difficulté à ne pas se laisser atteindre par la «*bracket blindness*» (p. 4), la «cécité en ce qui concerne les crochets» — ces crochets droits qui encadrent dans un texte peu sûr les restitutions proposées par l'éditeur pour les distinguer de la partie certaine du texte —, ses traductions tombent parfois dans ce travers en n'isolant pas avec assez de clarté les termes que l'on peut lire avec certitude de ceux qui sont illisibles dans le papyrus, et donc postulés. Ainsi p. 114, il aurait été bon de préciser que la fin de la dernière phrase de l'extrait du *Peri Parrhêsias* manque, et que donc la construction et la traduction qu'elle en propose doivent être considérées avec prudence.

Le chapitre le plus long — et sur certains aspects le plus intéressant — est le dernier, consacré au livre *Sur la mort*. L'état relativement bon du texte conservé de Philodème, ses qualités littéraires, sa profondeur sur un sujet philosophique plus que populaire, en font comme le souligne V. T. le support possible d'un livre indépendant (p. 239) — et nous ne pouvons que souhaiter que l'auteur lui consacre un jour un tel développement. V. T. soutient son analyse de parallèles tout à fait féconds avec le *De Rerum Natura* de Lucrèce, en comparant les stratégies différentes de Lucrèce et Philodème par rapport à deux arguments épicuriens utilisés pour délier la conscience humaine de la peur de la mort: l'argument de la «*non-identity*» («non iden-

tité» : l'individu s'abolit dans la mort, la personne disparaît avec tout ce qui constitue son identité, la chaîne de la mémoire est rompue et on peut donc en conclure qu'à proprement parler, ce n'est pas « moi » qui suis touché par ma mort, que ma mort ne « m' » arrive pas), qu'elle considère comme relié à un autre argument épicurien qui en est comme le pendant naturel, celui dit de l'« anesthésie » (la mort ne cause aucune souffrance puisqu'elle équivaut à la dissolution du substrat capable de souffrance qui est le composé âme-corps) et celui de la symétrie (de même que les événements antérieurs à mon existence consciente ne m'affectent pas, ceux qui lui succèdent, parmi lesquels je peux situer le moment de ma mort et tout ce qui s'ensuit, ne me toucheront pas; je n'ai donc pas lieu de craindre une quelconque souffrance à venir). Le commentaire de V. T. est remarquable, aussi bien en ce qui concerne le texte de Lucrèce que celui de Philodème. Ici l'approche analytique est particulièrement pertinente: elle permet à V. T., non seulement de mesurer l'efficacité réelle de ces deux arguments, mais aussi de montrer en quoi Philodème dans ses développements en éclaircit le sens, et pour ainsi dire les « perfectionne » par rapport à la formulation moins détaillée que l'on en trouve chez Lucrèce (p. 249-254).

Voilà Tsoua nous livre donc, avec ce volume, un magnifique travail non seulement d'érudition, mais aussi et surtout de philosophie. Gageons que ce texte recevra l'accueil qu'il mérite, et qu'il sera l'occasion de débats renouvelés, dans le but d'améliorer notre connaissance, non seulement de l'œuvre de Philodème, mais aussi de l'éthique épicurienne dans sa totalité.

Julie GIOVACCHINI.

The Cambridge Companion to Lucretius. Edited by Stuart GILLESPIE, Philip HARDIE. Un vol. de xiv-365 p. Cambridge, Cambridge University Press, 2007. ISBN 978-0-521-61266-1 (PBK); 978-0-521-84801-5 (HBK).

On ne présente plus la collection universitaire des Cambridge Companions, qui propose, depuis des années, avec chacun de ses volumes, une introduction de très grande qualité à un auteur ou à un thème plus général. Le *Cambridge Companion to Lucretius* ne fait pas exception à cette règle d'exigence.

D'un point de vue général, l'ouvrage présente le poète et son œuvre de façon rigoureuse, en maintenant un bon équilibre entre études littéraires et études philosophiques. Ces deux aspects du *De rerum natura* s'éclairent mutuellement et s'enrichissent l'un l'autre pour le plus grand profit du lecteur. Quelques illustrations bien choisies permettent d'avoir un aperçu de la présence du texte de Lucrèce dans les arts picturaux — en particulier à la Renaissance, ainsi que des éléments visuels qui appuient les informations archéologiques.

Le *De rerum natura* est étudié du point de vue de son contenu, mais aussi en tant qu'objet et donc support historique: les questions papyrologiques, archéologiques, les problèmes de transmission et d'interprétation sont

abordés dans un même souffle et mis en relation avec des épisodes majeurs de l'histoire des idées. Une multitude de points de vue est ainsi proposée, tous très éclairés — la liste des auteurs prestigieux sollicités pour chacun des chapitres est un des signes de la qualité de l'ouvrage.

L'ambition affirmée est de proposer un panorama complet des études lucrétiennes. L'introduction en ce sens souligne le besoin de situer tout d'abord un poème comme le *De rerum natura* au sein de son époque, pour en souligner les aspects novateurs. Il s'agit ensuite de présenter les différentes controverses et polémiques qu'il a soulevées: ainsi, l'usage de la poésie sous la forme de l'*epos* pour présenter une doctrine qui semble au départ refuser la langue poétique comme langue philosophique, ou la présence de paradoxes conceptuels mais aussi formels qui pour certains lecteurs chrétiens en particulier ont indiqué une forme de dédoublement — de folie même — de l'auteur. Le passage en revue des différentes interprétations historiques de Lucrèce doit permettre, selon les auteurs du volume, non seulement de souligner l'extrême modernité et l'audace intellectuelle du poète, mais aussi de proposer des interprétations plus scientifiques, plus objectives, «modernes» et actualisées en fonction des découvertes et des lectures les plus contemporaines.

Le tour d'horizon proposé n'est bien entendu pas totalement exhaustif. On pourra ici et là, surtout dans la partie consacrée à la réception du *De rerum natura*, relever quelques absences ou quelques comptes rendus trop hâtifs — mais la question est si vaste qu'un volume complet n'y suffirait sans doute pas. Et la surreprésentation de philosophes et de poètes anglais dans la liste des héritiers de Lucrèce, parfois aux dépens de la culture allemande, italienne (excepté pour la période de la Renaissance, traitée au chapitre 13), ou française, n'est pas à proprement parler un véritable défaut.

Le volume se divise en trois grandes parties. La première aborde Lucrèce en tant qu'auteur antique: après un premier chapitre qui pose les repères essentiels pour comprendre le projet philosophique et le contenu doctrinal du *De rerum natura* (James Warren, ch. 1), et une mise au point sur les vestiges papyrologiques du poème retrouvés à Herculaneum (Dirk Obbink, ch. 2), les auteurs suivants s'interrogent sur le contenu et l'insertion de l'œuvre dans le contexte de son époque, du point de vue philosophique et du point de vue littéraire: influence et traces de l'histoire politique de Rome sur le poème (Alessandro Schiesaro, ch. 3), tradition poétique (Monica Gale, ch. 4), composition du poème (Joseph Farrel, ch. 5), style (E. J. Kenney, ch. 6), héritage de Lucrèce dans la poésie latine (Philip Hardie, ch. 7). La deuxième partie, la plus courte, aborde certains aspects des études lucrétiennes de façon plus diachronique, en identifiant des thèmes d'analyse généraux dont ils étudient l'évolution historique: histoire des sciences (Monte Johnson et Catherine Wilson, ch. 8), philosophie morale et politique (Reid Barbour, ch. 9), poétique du sublime (James I. Porter, ch. 10) et théories religieuses (Yasmin Haskell, ch. 11). La troisième s'intéresse à la transmission de l'œuvre au Moyen Âge (Michael Reeve, ch. 12), à la Renaissance (Valentina Proserpi, ch. 13, Philip Ford, ch. 14, Stuart Gillespie, ch. 15), aux xvii^e et

xviii^e siècles (David Hopkins, ch. 16, Eric Baker, ch. 17), à l'époque victorienne (Martin Priestman, ch. 18) et enfin à l'époque contemporaine (Stuart Gillespie et Donald Mackenzie, ch. 19), et à son influence à chacun de ces moments sur les milieux intellectuels et l'histoire des idées.

Chaque chapitre est un véritable article d'une bonne qualité scientifique, bien au-delà de ce que l'on attend ordinairement d'une vulgarisation. Parmi les points essentiels abordés on relèvera la question du «fondamentalisme» de Lucrèce vis-à-vis d'Épicure (ch. 1), celle des lacunes du texte en partie liées à des questions de transmission manuscrite (ch. 2, 5, 12), celle de la situation exacte de la poésie lucrétienne vis-à-vis du modèle de l'épopée didactique grecque mais surtout latine (ch. 4, 6, 10). D'un chapitre à l'autre, la confrontation des arguments et des hypothèses de lecture sur un même problème s'avérera sans doute féconde pour l'apprenti chercheur, invité à exercer ses propres capacités critiques pour prendre position au sein d'une arène scientifique. C'est le cas en particulier de la question délicate de l'héritage scientifique de l'atomisme, et de la relation ambiguë des physiciens «modernes» (de Bacon à Maxwell) au *De rerum natura* (ch. 8, 14, 15, 17, 19); de même en ce qui concerne les prises de position des lecteurs de Lucrèce sur les thèses religieuses des épicuriens, choquantes aux yeux de l'Occident chrétien — ces prises de position allant de l'auto-censure au libertinage affirmé et assumé (ch. 9, 11, 13, 14, 17, 18).

Nous espérons avoir donné une idée de la grande richesse de cet ouvrage, qui en fait un bon outil de travail pour des étudiants déjà un peu informés sur l'Antiquité, et une lecture intéressante également pour les chercheurs confirmés. Il n'est en revanche pas conseillé, du fait même de cette richesse, de s'y aventurer sans bagage minimal: ce *Cambridge Companion to Lucretius* n'est pas destiné au néophyte, mais à l'amateur éclairé qui a déjà suivi une formation solide en histoire des idées et en littérature latine.

Julie GIOVACCHINI.

The Philosophy of Epictetus. Edited by Theodore SCALTSAS and Andrew S. MASON. Un vol. de vii-181 p. New York, Oxford, Oxford University Press, 2007. Prix: 34 £. ISBN 978-0-19-923307-6.

Ce recueil d'articles, issu d'un colloque qui s'est tenu en 2001 à Larnaca (*Citium*), est composé d'une introduction et de dix contributions, formant chacune un chapitre et suivies d'une bibliographie et d'un index des noms. Nous le passerons en revue en fonction des thèmes abordés.

Les sources et l'influence. M. Erler (chap. 7, p. 99-111) retrace une des sources de la représentation du moi chez Épicète, en montrant tout ce que le premier chapitre du livre II des *Entretiens* (en particulier la métaphore de l'enfant présent en nous et effrayé par les croquemitaines) doit au *Phédon* de Platon.

Par ailleurs, dans la quatrième partie de sa contribution, R. Sorabji (chap. 6, p. 90-94) montre que la *proairesis* chez Épicète diffère de la *proai-*

resis chez Aristote, essentiellement par son domaine propre d'application. Celui-ci semble plus large, puisque, pour le Stagirite, le domaine de ce qui dépend de moi s'étend aux réalités extérieures, sur lesquelles j'ai prise, alors que chez le stoïcien, il se limite à mes états mentaux, voire à la *proairesis* elle-même. Inversement, les situations de contrainte qui, pour Épictète, ne sont pas incompatibles avec la *proairesis*, en sont exclues chez Aristote.

L'explication de ce double décalage réside, nous semble-t-il, dans l'intériorisation qu'Épictète opère de la notion: elle exclut de son domaine toutes les situations extérieures qui ne font plus partie des réalités *eph'hèmin*, mais permet, par ailleurs, l'existence du choix, même en cas de circonstances physiquement contraignantes.

L'A. développe également quelques remarques (p. 93) qui montrent la quasi-absence chez Épictète de notions issues de la théorie éthique du stoïcisme ancien, qu'il connaissait pourtant parfaitement. Signalons cependant qu'ultérieurement R. Sorabji a donné plus d'ampleur à sa réflexion sur ce thème (*Self, Ancient and Modern Insights about individuality, Life and Death*, Oxford, Clarendon, 2006, p. 191-195).

La pensée d'Épictète fut également une source d'inspiration pour les autres écoles, ainsi la partie suivante de ce même article (art. cit. p. 94-98) montre que les néoplatoniciens ont enrichi leur champ lexical de la conscience réflexive, en empruntant un certain nombre de termes centraux au stoïcisme impérial, et, en particulier, à Épictète (*epistrophè, prosokhè, parakolouthèsis*, etc.).

Un héritage plus lointain est évoqué par M. Dragona-Monachou (chap. 8, p. 112-115): Wittgenstein, comme Épictète, ne perçoit pas de contradiction entre la liberté intérieure de décision et le déterminisme régissant les événements en général. Cependant, l'A. ne peut pas préciser quel était le degré de connaissance que Wittgenstein avait du stoïcisme (p. 138).

Le rôle du philosophe. K. Ierodiakonou (chap. 4, p. 56-70) montre que la conception du philosophe comme un messenger des dieux n'implique ni foi, ni transmission d'une révélation. Elle ne doit donc pas être rapprochée du christianisme, mais de la référence (courante à l'époque impériale) à la mission de Socrate.

M. Schofield (chap. 5, p. 71-86) rappelle ensuite, de façon éclairante, que le rôle du philosophe peut être interprété par trois personnages que personnifient respectivement Socrate, Diogène et Zénon (III.21, 18-19): celui qui pratique la réfutation; celui qui assume le rôle de roi et de censeur; celui qui enseigne et formule la doctrine. Le cynique se caractérise en outre par son rôle d'espion et assume par son enseignement, et surtout son mode de vie, l'étape protreptique de la philosophie.

La logique et la physique. J. M. Cooper (chap. 1, p. 9-19) établit que si Épictète ne fait pratiquement pas de références précises à des distinctions éthiques présentes dans l'ancien stoïcisme (comme la distinction, entre les indifférents, les préférables et les non-préférables, p. 12), c'est, tout d'abord, parce que les *Entretiens* ne sont pas représentatifs de l'ensemble de son enseignement. D'autre part, la distinction stoïcienne entre les trois disciplines

de la philosophie (discipline du désir, de l'action et de l'assentiment, selon la terminologie de P. Hadot), doit être comprise dans un sens chronologique. L'étude de la logique et des démonstrations, qui permettent à l'âme de parvenir à la science de la théorie éthique, ne constitue donc que l'ultime étape éducative, qu'Épictète reporte à un stade pédagogique que le public de ses *Entretiens* n'est pas censé avoir atteint.

P. Crivelli (chap. 2, p. 20-31) s'attache à montrer qu'Épictète, tout en ne rejetant pas la logique comme telle, ne lui accorde qu'un rôle auxiliaire dans la vie humaine. Elle remplit trois fonctions: permettre à l'âme de ne donner son assentiment qu'aux représentations nouvelles en accord avec les vérités morales déjà acquises; fournir des preuves aux théorèmes (éthiques, en particulier), dont la vérité est déjà connue; enfin permettre au sage de participer aux débats dialectiques. Ainsi, tout en étant une partie de la philosophie (et non pas un simple *organon*), la logique n'intervient que dans les dernières étapes du cursus.

Cependant, si les trois disciplines doivent être interprétées dans un sens évolutif, comment expliquer que rien n'indique qu'Épictète réserve l'enseignement de la logique à ses élèves les plus avancés, comme en témoigne son exaspération face à de jeunes logiciens virtuoses mais moralement immatures (I.4 6-16)? P. Crivelli, quant à lui, donne à l'ordre des trois disciples un sens axiologique décroissant: la logique serait de ce fait la moins importante. Mais, si elle vient en dernier, elle devient une caractéristique soit du sage, soit de celui qui, parmi les «progressants», s'approche le plus de la sagesse. N'est-elle pas alors d'une valeur au moins égale aux autres disciplines?

La contribution de K. Algra (chap. 3, p. 32-55), la seule consacrée à la physique, établit que les expressions, dans lesquelles Épictète semble faire référence à un dieu personnel, n'impliquent pas d'infléchissement du «panthéisme» stoïcien, dans le sens d'un «théisme», qui se rapprocherait du christianisme naissant. La providence du dieu stoïcien s'exerce à un niveau cosmique et rationnel et n'implique pas de relation personnelle et réciproque entre l'individu et le dieu. L'idée qu'un dieu nous regarde, nous préserve, nous parle, etc. n'est qu'une image se référant la plupart du temps à notre *daimôn*, la partie supérieure de notre âme, auquel la prière de demande s'adresse également.

Le moi et la décision. Dans la première partie que son étude, M. Dragona-Monachou (art. cit. p. 112-135), confirme la thèse de S. Bobzien, pour qui il n'est pas question chez Épictète de libre-arbitre, au sens de la liberté de choisir entre deux possibles opposés. Bien que, dans certains passages d'exhortation, Épictète s'exprime comme si nous avions actuellement la possibilité d'effectuer un choix moral entre deux contraires, son paradigme n'est pas celui de la délibération, mais de la détermination du sage, qui choisit spontanément le bien sans délibérer, ce qui explique son désintérêt pour des questions comme la résolution de l'argument dominateur.

R. Sorabji, au début de son article (art. cit., p. 87-90), après avoir constaté qu'en maints passages Épictète semble identifier le moi à la *proairesis*, cherche à résoudre certains paradoxes. Par exemple, Épictète s'exprime

comme si je pouvais m'identifier à des réalités extérieures autres que ma *proairesis* et comme s'il y avait plusieurs *proaireseis* pouvant entrer en conflit. La solution réside, pour l'A., dans le fait qu'il existe deux types de *proaireseis*: le choix correct et le choix pervers, auquel je m'identifie lorsque je suis aliéné par mes désirs visant les réalités extérieures.

M. Frede (chap. 10, p. 153-168), quant à lui, reprend la question du moi, à partir d'une analyse de l'usage du terme *prosôpon*. Épictète n'utilise, bien entendu, pas ce terme en lui donnant le sens moderne de «personne», mais en restant plus proche de son sens originaire (le masque de l'acteur), à savoir le personnage, le rôle social. En effet, dans la littérature grecque et latine antérieure à Boèce, *prosôpon* ou *persona*, signifient d'abord le personnage théâtral ou littéraire, pour ensuite pouvoir s'appliquer au rôle social. Épictète, conscient de ce transfert sémantique, développera (comme les premiers stoïciens et les cyniques) la métaphore théâtrale. Il revient à Panétius d'avoir hiérarchisé les différentes *personae* et d'avoir contribué à orienter le sens de *persona* vers celui de personne humaine. Épictète, même s'il ne reprend pas sa classification à l'identique, présente le premier type de *personae*, c'est-à-dire le rôle que nous avons à tenir dans le monde en tant qu'êtres humains rationnels, comme le plus fondamental.

Dans le prolongement de cette réflexion, J. Annas (chap. 9, p. 140-152) pose la question de la cohérence de l'injonction à se comprendre comme un être humain, membre de l'humanité universelle, avec l'exhortation à assumer correctement les rôles sociaux particuliers (père, fils, frère etc...) donnés par le destin. Chez Épictète et dans le stoïcisme en général, cette double perspective n'est pas contradictoire. La vertu consiste à incarner mon rôle d'être humain, mais il est naturel que l'être humain développe des attachements affectifs à l'égard de ses proches et s'engage à la place qui est la sienne dans la cité.

La lecture de cet ensemble riche se révèle stimulante en ce qu'elle permet de donner une image plus précise de la figure d'Épictète et de focaliser la réflexion de façon nuancée sur ce qui se révèle à la fois central et objet de débats interprétatifs chez cet auteur, comme le sens à donner aux trois disciplines, à la *proairesis*, ou plus généralement à la conception du moi. Les recherches portant sur les sources permettent en outre, d'éviter certains pièges auxquels une lecture naïve du texte pourrait nous conduire. Aussi, cet ouvrage s'adresse-t-il, aussi bien aux spécialistes du stoïcisme, qu'aux lecteurs éclairés d'Épictète, désireux de préciser leur compréhension de cet auteur.

Suzanne HUSSON.

Bernard COLLETTE-DUČIĆ, *Plotin et l'ordonnement de l'être. Étude sur les fondements et les limites de la «détermination»* (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 36). Un vol. de 289 p. Paris, J. Vrin, 2007. Prix: 30 €. ISBN 978-2-7116-1946-7.

Le livre que l'A. nous présente est le fruit réélabéré d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université Libre de Bruxelles en décembre 2004. Il entend étudier comme son nom l'indique le *systema* de l'être, de la réalité dans le système plotinien. Chez les stoïciens, le *systema* s'identifie avec le cosmos: les différents êtres reliés harmonieusement par des liens régis par le logos et assurant cette unité organique du monde qui reflète dans la multiplicité chatoyante des choses l'unité du principe divin qu'est le logos. Ce schéma défendu par Posidonios a toutefois été contesté par d'autres stoïciens comme Apollodore qui considérait que le vrai *systema* incluait, outre le cosmos déjà mentionné, le vide qui entoure l'univers. Considérée avec un peu de recul, cette thèse d'Apollodore ne manquait pas de cohérence: en effet le vide représente une condition de possibilité de l'ordre du monde; à ce titre, il est logique d'en faire mention comme une des composantes mêmes de l'ordre du cosmos. L'existence même de cette controverse chez les stoïciens montre qu'il n'est pas possible de traiter de la détermination, de l'ordre, de la limite sans intégrer d'une façon ou d'une autre une relation à l'autre de cet ordre.

Tout en transposant profondément les acquis de la réflexion stoïcienne, Plotin va les intégrer à sa propre perspective: le niveau du *kosmos*, de l'ordre, de la détermination, de l'intelligible est celui de l'Intelligence et de l'Âme. Mais ce niveau de l'être et de la détermination est bordé par deux autres niveaux caractérisés au contraire par l'indétermination: il y a l'indétermination positive de l'Un qui transcende toute limitation ou détermination avec sa perfection surabondante et l'indétermination négative de la matière. Le *kosmos noëtos* de Plotin ne se conçoit que compris entre ces deux incarnations de l'indétermination, dont il se distingue et où aussi paradoxalement il puise les raisons de son identité.

L'A. illustre sa perspective en examinant, à sa lumière, les problématiques classiques liées à la génération d'une hypostase: comment le multiple peut-il sortir d'une instance plus une, plus simple? L'hypostase postérieure existe-t-elle déjà dans l'entité antérieure? Pourquoi cette procession d'un niveau à l'autre de réalité s'arrête-t-elle au lieu de continuer indéfiniment? etc. L'A. montre bien qu'en réalité, l'engendrement d'un *kosmos*, d'un *systema* inférieur à l'Un s'explique par l'impuissance de l'Esprit (nous) à penser réellement l'Un dans toute l'ampleur de sa perfection. La plénitude inassignable de l'Un ne peut que se diffracter en une multiplicité systémique, lorsqu'elle est saisie par l'Esprit qui s'efforce en vain de la cerner.

Inversement, l'A. discute de près la question de savoir si la matière peut être considérée comme coéternelle à l'Un et à ses processions ou s'il s'agit de faire de la matière le résultat d'une ultime procession, à partir de la nature ou Âme inférieure. Il se fait ici l'écho de la célèbre controverse entre O'Brien et Korrigan, dans laquelle il prend lui-même position en argumentant d'une façon qui m'a paru des plus convaincantes. La matière est effectivement le résultat d'une procession à partir de l'Âme: elle n'est pas éternellement extérieure aux hypostases et par conséquent identique au mal dans toutes ses dimensions.

Ensuite dans la partie suivante: l'A. présente les deux notions de nombre présentes chez Plotin. Il y a d'un côté les nombres quantitatifs, en lien avec les opérations de comptage de l'âme des réalités matérielles: mais dans le monde de l'Esprit, existent les nombres intelligibles. Ils interviennent à titre de limites de l'activité de l'intellect dont la saisie de la perfection surabondante de l'Un ne peut que déboucher sur l'apparition d'une multiplicité d'intelligibles pensés par l'Esprit. La naissance de ces multiples intelligibles n'est compréhensible que par un écart de plus en plus grand à l'égard de l'Un, mais cet écart, cette dispersion, ce mouvement vers l'illimité est nécessairement soumis à la limite qu'est le nombre intelligible. Le nombre intelligible est ce mouvement de l'Idée vers sa véritable place au sein du monde intelligible, cette conversion vers l'indéfini mais régie par une forme spécifique de limite assurant son identité.

Enfin, l'A. montre comment, sur base de ses prémisses, il est possible de rendre compte des «paradoxes» des «parties totales» du *kosmos noëtos*. Chaque intelligible est à la fois différent des autres et pourtant identique à eux car identique au tout. Multiplicité et totalité sont les deux faces d'une même médaille: le monde intelligible est multiple, donc chaque intelligible apporte quelque chose, ne se laisse pas réduire aux autres intelligibles auxquels il est organiquement lié et pourtant tout est dans tout, chacun est reflet intégral de tous les autres.

Il convient de saluer les qualités de ce remarquable ouvrage: soutenu par une érudition solide et une belle maîtrise de son sujet, l'A. nous donne en une argumentation limpide, sa perspective particulière et personnelle sur le «système» de Plotin. Le résultat est très impressionnant, à la fois par sa force spéculative, par la vigueur du raisonnement qui se déploie sobrement, sans aucune forfanterie, et par les nombreuses implications qu'on pressent d'une telle interprétation de Plotin pour l'histoire de la philosophie. Un livre qui fera date, à n'en pas douter, parmi les études plotiniennes.

Jean-Michel COUNET.

Laurent LAVAUD, *D'une métaphysique à l'autre. Figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin* (Tradition de la pensée classique). Un vol. de 311 p. Paris, J. Vrin, 2008. Prix: 35 €. ISBN 978-2-7116-1968-9.

L'ouvrage de Laurent Lavaud est issu d'une thèse de doctorat soutenue en 2003 à l'université de Paris 1-Panthéon-Sorbonne, sous la direction de M. Dixsaut (également directrice de la collection «Tradition de la pensée classique»). Il a pour objet la métaphysique de Plotin ou, plutôt, les métaphysiques de Plotin. Une ambiguïté en effet demeure, puisque *D'une métaphysique à l'autre* peut se comprendre de deux manières: soit comme le passage d'une métaphysique traditionnelle, celle de l'être (que Plotin hérite de Platon et d'Aristote), à une autre métaphysique, celle du non-être, laquelle inclut l'Un et la matière (cf. p. 12 où l'A. parle du «point de passage de l'une à l'autre métaphysique»), soit comme le passage de la métaphysique de l'être

à son autre, c'est-à-dire à son dehors, sans que l'on se sente justifié de parler au sujet de celui-ci de «métaphysique» (c'est ce second sens que semble développer le sous-titre de l'ouvrage). Sans doute l'ambiguïté est-elle voulue par l'A., mais on peut alors se demander s'il était indiqué de faire entrer en scène (p. 18) Heidegger pour caractériser «l'essence de toute métaphysique par le titre *Être et Pensée*». Concernant la question de la *légitimité* de parler d'une métaphysique de l'Un et de la matière, question qui surgit nécessairement à la lecture de cet ouvrage, le lecteur reste finalement sur sa faim.

Le lien entre métaphysique et altérité est essentiel au projet de l'A.: «[L]e sens d'une métaphysique se décide à partir du régime propre d'altérité qu'elle met en œuvre» (p. 9). C'est aussi au regard des régimes d'altérité que l'on peut (le mieux) évaluer l'originalité de Plotin par rapport à Platon. Si Plotin accepte la métaphysique de tradition platonicienne, laquelle se caractérise par l'altérité (ou «césure», p. 9) de l'être et du devenir, il rompt en revanche avec elle pour ce qui concerne les deux autres régimes d'altérité relatifs à l'Un et à la matière. Là, Plotin «élabore une nouvelle manière de différer de l'être, qui n'est ni une détermination interne, ni une négation radicale identique au néant: l'Un et la matière, l'origine et l'extinction de l'être, sont situés hors de l'*ousia* tout en n'étant pas rien». C'est dans «la juste évaluation de cette double altérité», conclut l'A., «que l'on cernera au plus près le caractère innovant de la métaphysique déployée par Plotin» (p. 9).

L'ouvrage se compose de quatre parties, lesquelles envisagent les figures de l'altérité d'abord au niveau de la matière («Le dehors absolu: la matière», p. 15-78), ensuite à celui du sensible («Au seuil de la pensée: le sensible», p. 79-148), puis de l'intelligible («L'Autre intérieur: l'Intelligible», p. 149-202), et enfin de l'Un («Autrement qu'être: le principe», p. 203-270). L'ordre de progression (par conversion plutôt que par procession) de ces quatre parties n'est pas justifié par l'A. Or, un ordre a sa logique propre et celui que l'A. a choisi n'est pas neutre. En effet, lorsque l'on «remonte» de la matière à l'Un, chaque nouveau niveau apparaît comme plus unifié que celui qui le précède, tandis que, au contraire, en commençant par l'Un pour «descendre» vers la matière, les niveaux successifs mis au jour apparaissent comme des formes de plus en plus éclatées. Un même niveau apparaît donc différemment selon le sens par lequel on y entre (par le haut ou par le bas).

Dès lors que la thématique principale de l'A. est celle de l'altérité, la question de l'ordre de présentation de son étude devient particulièrement sensible. Le choix fait par l'A. de monter vers l'Un plutôt que de descendre vers la matière a pour conséquence malheureuse, on va le voir, de gommer une forme essentielle d'altérité chez Plotin, celle qui se trouve au niveau de la pensée (de l'Intellect). Dès l'«Introduction», nous pouvons lire ce qui est l'interprétation de l'A. en la matière, qui parle de l'Intellect comme «d'une pensée déterminante, totalisante, *qui s'achève pleinement dans l'identité à son objet*» (p. 12; je souligne). Plus loin, l'A. parlera de «l'idée audacieuse [de Plotin] que, pour assurer les conditions de possibilité de la vérité il faut concevoir la connaissance de l'être intelligible comme connaissance

de soi: la pensée ne saisit l'être que comme absolument identique à elle-même» (p. 152).

L'insistance de l'A. à présenter la pensée de l'Intellect comme connaissance de soi (où l'Intellect n'est autre que son propre objet) le mène à oblitérer un aspect essentiel de cette même pensée, à savoir que *la pensée implique nécessairement une dualité, donc une altérité*. Je rappellerai ici le texte de *Enn.* V 6 [24] 1, 23: «L'Intellect, parce qu'il pense, est deux et, parce qu'il se pense lui-même, est un». L'A. insiste trop, à mon sens, sur ce qui est signifié par la seconde moitié de cette phrase (par exemple, p. 160: «Plotin élabore une *métaphysique placée sous le signe de l'unité qui surmonte la division fondamentale entre le sujet et l'attribut* induite par le discours prédicatif»; je souligne), et pas assez sur ce qui est signifié par la première. La raison en est, comme je l'ai indiqué plus haut, le choix exclusif d'un ordre de présentation ascendant. Un tel ordre, en effet, tend à effacer l'altérité de l'Intellect: au regard du sensible, où tout est séparé (par la matière), l'Intellect offre une forme d'unité remarquable, rendue possible par l'intériorité des intelligibles. Si l'A. avait opté *également* pour une vue descendante de l'Intellect, il aurait très certainement été plus évident pour lui que l'Intellect recèle une forme *irréductible* d'altérité. Le texte de *Enn.* V 3 [49] 15, 37-39 qui considère l'Intellect *depuis l'Un*, met particulièrement bien en lumière une telle altérité: «Si quelque chose vient de l'Un, il doit être *autre* que lui; *puisqu'il est autre*, il n'est pas un: sinon, ce serait lui, l'Un. S'il est non un, il est deux, donc déjà nécessairement une pluralité». L'A. ne nie certes pas que, chez Plotin, il n'y a de pensée que du multiple (cf. p. 161), mais ce trait essentiel de l'Intellect (l'altérité inhérente à toute pensée) est malheureusement par trop oublié dans son ouvrage.

La présente critique ne voudrait toutefois pas éclipser les qualités indéniables de cette étude sur Plotin. L'A. a un talent certain pour ce qui est de mettre en évidence les difficultés propres à l'entreprise plotinienne. Un exemple de ce type nous est donné dès la première partie, consacrée à la matière (p. 25): comment un discours philosophique peut-il à la fois soutenir, sans tomber dans la contradiction, que la matière a un caractère propre, lequel lui donne, semble-t-il, une identité irréductible, et qu'elle n'est pour autant aucunement qualifiée? La solution (ou, en tout cas, une de ses facettes) passe, d'après l'A., par une réutilisation de la notion aristotélicienne d'*idion*, mais détachée du contexte hylémorphique qui était initialement le sien. Ce faisant, l'*idion* plotinien n'est plus associé à la forme, et son attribution à la matière n'a pas la conséquence embarrassante d'y introduire une détermination (p. 26). L'A. revient fréquemment dans son étude sur ce qu'il appelle «la stratégie [de Plotin] de reprise et de reformulation des concepts de la tradition» (p. 45).

Dans la partie du livre consacrée au sensible le lecteur est introduit à une analyse très fine de la notion de «complément substantiel» (p. 87-102). L'A. cherche à montrer — avec succès me semble-t-il — comment le complément substantiel devient, chez Plotin, «le relais à l'intérieur du sensible de la puissance de l'intelligible» (p. 98). Chercher à identifier les moyens

mis en œuvre par Plotin pour faire le pont entre le sensible et l'intelligible (sans en renier l'altérité), constitue une part importante du travail de l'A. et c'est dans cette perspective qu'il développe la question de la perception sensible (p. 117-138). Celle-ci, en effet, doit se comprendre au premier chef comme une «stratégie d'intelligibilisation du sensible» (p. 117), consistant, dans le traité III 6 [26], à «réserver la dimension passive [de la perception] au corps» (p. 126) et à «assimiler l'objet *interne* de l'âme percevante à une *forme* [...] à laquelle l'âme peut s'identifier» (p. 127).

Je passe sur l'examen de l'intelligible par l'A., dont j'ai déjà parlé plus haut, pour en venir à la dernière partie de l'ouvrage, consacrée à l'Un. La question qui y est soulevée est sans doute la plus délicate de tout le livre, puisqu'elle porte sur la compatibilité entre deux approches de l'Un apparemment contradictoires, à savoir, d'une part, comme ce qui précède la totalité de ce qui en procède et, d'autre part, comme ce qui est au-delà de tout ce qui en procède. L'A. identifie ces deux approches à deux formes de causalité, «par éminence» (p. 209-225) et «où le principe ne possède rien de ce qui se trouve dans l'effet» (p. 225-233). On trouve de nombreux textes dans les *Ennéades* qui semblent pouvoir se ranger sous l'une ou l'autre de ces deux formes de causalité. La conclusion de l'A. est que Plotin «ne tente [...] à aucun moment de concilier ces deux approches, d'en opérer la synthèse ou le dépassement dialectique». C'est en fait la tension entre ces deux approches «qui donne une juste expression de la conception plotinienne de la primauté du principe» (p. 236).

D'une métaphysique à l'autre est un ouvrage qui nous emmène avec finesse et inventivité dans les tréfonds parfois obscurs de la pensée plotinienne et qui met en lumière les différentes stratégies (langagière et conceptuelle) employées par Plotin pour faire communiquer les pôles de sa métaphysique. Le lecteur devra toutefois garder à l'esprit que l'ordre d'exposition adopté par l'A. n'est pas sans induire une représentation parfois déformée de la pensée plotinienne, notamment pour ce qui est de sa conception de l'Intellect.

Bernard COLLETTE-DUČIĆ.

Han BALTUSSEN, *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*. Un vol. de xii-292 p. London, Duckworth, 2008. Prix: 50 £. ISBN 978-0-7156-3500-1.

L'auteur se propose d'examiner la méthodologie mise en œuvre par Simplicius dans la composition de ses commentaires aux traités d'Aristote, en insistant sur la manière dont l'approche scolaire du commentateur influence son exégèse philosophique. Le but principal de l'ouvrage est de répondre à la question de savoir à quelle fin ont été rédigées des clarifications aussi longues et détaillées, alors que les indications très lacunaires dont nous disposons à propos de la vie de Simplicius nous incitent au moins à douter que celui-ci ait eu l'occasion d'enseigner. À cet égard, si la thèse d'un exil prolongé à Haran en Syrie, dans de bonnes conditions culturelles et

intellectuelles, est critiquée, elle n'est remplacée par aucune alternative plus vérifiable, de sorte que l'approche biographique semble bien se trouver dans une impasse.

En ce qui concerne les caractéristiques du commentateur Simplicius, Baltussen fait d'abord remarquer qu'il accentue certaines tendances déjà présentes chez les autres commentateurs néoplatoniciens d'Aristote. Chez tous, l'œuvre d'Aristote est étudiée en tant qu'introduction à celle de Platon, ainsi que comme clarification de celle-ci, dans la mesure où le Platon des néoplatoniciens est fortement imprégné d'éléments aristotéliens; en outre, Simplicius porte à son comble le souci de conciliation entre les deux grands penseurs et même entre tous les courants de la pensée ancienne, tendance que Baltussen explique en majeure partie par le désir de répondre aux attaques des auteurs chrétiens qui, reprenant une stratégie des sceptiques, disqualifiaient la pensée païenne en accentuant ses divisions et contradictions. Il met également en évidence la croyance néoplatonicienne en une vérité immuable qui se révélerait sous des aspects différents, souvent de manière énigmatique, dans chacune des pensées anciennes, dont, par conséquent, il ne faut pas s'attacher à la lettre mais bien à l'esprit. C'est plutôt par rapport aux commentateurs précédents que Simplicius se montre un interprète critique, qui n'hésite pas à donner raison aux uns et tort aux autres.

Mais ce qui distingue surtout Simplicius de ses collègues, c'est la place qu'il accorde aux citations des auteurs anciens, recopiant des passages bien plus longs qu'il ne serait nécessaire pour appuyer son propos — comme on le sait, c'est grâce à cette particularité que nous possédons une bonne partie des fragments des présocratiques. À plusieurs reprises Simplicius indique lui-même les raisons de cette pratique, en particulier le fait que les sources sont très rares et qu'il espère ainsi les préserver. Ceci rejoint du coup la question de savoir comment lui-même pouvait les avoir à sa disposition, mais cette question ne reçoit finalement pas de nouveaux éclaircissements. Cependant, Baltussen se montre insatisfait de la raison invoquée et généralement reconnue, et cherche à montrer qu'il s'agit plutôt du «résultat d'une sérieuse réflexion sur sa propre méthode» (p. 22) et du désir de léguer à la postérité un véritable recueil de textes sur lequel fonder de futurs enseignements. Un autre souci caractéristique du commentateur est de distinguer soigneusement entre citation littérale, paraphrase, interprétation, etc., y compris au moyen de certains signes et verbes introductifs que l'auteur répertorie et dont il montre la régularité. Dès lors, on ne voit pas très bien pourquoi un doute subsisterait sur la fiabilité des citations et par suite sur la distinction opérée dans les éditions des présocratiques entre les fragments (notés «B» par Diels) et les témoignages (notés «A»): le fait que ces derniers puissent avoir un contenu informatif plus développé que les premiers ne met pas en question la distinction entre les deux ni même n'entraîne nécessairement qu'on doive inverser la préférence traditionnelle accordée aux fragments. D'autre part, l'auteur a un peu de mal à concilier l'importance portée ainsi au témoignage écrit avec la préférence platonicienne pour l'enseignement oral: que

la citation littérale «récrée la voix vivante» (p. 48) semble une explication assez faible sinon paradoxale.

Les trois chapitres les plus intéressants sont probablement ceux qui sont consacrés à l'examen des relations de Simplicius vis-à-vis des premiers commentateurs péripatéticiens, puis à ses prédécesseurs néoplatoniciens. On y trouve une reconstitution minutieuse du degré de confiance et d'estime qu'il témoignait à chacun et de la manière dont il se servait des multiples niveaux d'interprétation superposés. En particulier, l'influence d'Alexandre d'Aphrodise est examinée en détail, dans le but de mettre en évidence les méthodes systématiques d'utilisation d'une autorité intellectuelle en vue de renforcer sa propre position. L'auteur montre ainsi de manière convaincante qu'à l'exact opposé de l'époque actuelle, un commentateur devait se déclarer en continuité avec la tradition tout en introduisant subrepticement une interprétation nouvelle. De la tradition platonicienne, il retient surtout l'objectif pédagogique dont il fait la motivation principale de toutes les exégèses philosophiques. Il souligne également l'orientation religieuse de ce courant de pensée, reprochant aux lecteurs contemporains de trop vouloir séparer philosophie et religion.

Sur cette question difficile, Baltussen a certainement raison d'insister dans son dernier chapitre sur le contexte de polémique entre la philosophie d'origine grecque et le christianisme, dont l'influence politique et intellectuelle n'a cessé de se renforcer depuis le III^e siècle, entraînant une concentration accrue des philosophes sur le terrain théologique. Il a raison aussi de ne pas négliger l'importance croissante des pratiques méditatives, magiques et théurgiques dans le néoplatonisme tardif. Cependant, une réflexion plus approfondie s'impose avant de pouvoir juger de ce qui appartient en propre à la philosophie, indépendamment des éléments religieux que les circonstances historiques ou les évolutions culturelles y ont ajoutés. Il ne me semble pas justifié d'affirmer que jusqu'ici l'attention a été trop exclusivement portée aux considérations philosophiques chez Simplicius (à moins que l'auteur vise seulement les études «analytiques» réduisant la philosophie au raisonnement logique); si le but ultime déclaré du néoplatonicien est «l'union avec le dieu», on ne peut l'interpréter comme une motivation religieuse avant d'avoir compris précisément le rapport entre cette expression et la «conversion vers l'Un» de la philosophie plotinienne. Mais Baltussen ne semble pas un grand spécialiste des philosophies anciennes, qu'il connaît manifestement de façon superficielle, comme l'attestent ses nombreuses approximations et affirmations de seconde main; par exemple, il tient pour évident que Parménide excluait le mouvement de l'univers physique, sans mentionner les descriptions physiques de la deuxième partie du poème; ou encore, il se trompe sur la relation du temps au mouvement dans la conception aristotélicienne du temps, alors qu'il discute longuement des divergences des commentateurs à ce propos (p. 98; idem p. 164 sur l'existence du temps). Il ne s'intéresse pas non plus à la manière dont Simplicius interprète philosophiquement Parménide ou Empédocle en faisant subir à leur exposé une véritable transfiguration plotinienne.

Ce qui l'intéresse, et qui fait du même coup l'intérêt de son ouvrage, c'est de mettre en évidence le style et les méthodes textuelles propres au commentaire tardif, et de montrer l'intrication qui s'y noue entre enseignement, exégèse et enquête philosophique. Sur ce point, l'objectif est indubitablement atteint.

Annick STEVENS.

Thomas M. ROBINSON, *Logos and Cosmos. Studies in Greek Philosophy* (Academia Philosophical Studies, 31). Un vol. de 236 p. Sankt Augustin, Academia-Verlag, 2008. Prix: 29,80 €. ISBN 978-3-89665-456-4.

L'auteur a réuni dans ce volume dix-neuf articles, parus dans des revues diverses entre 1986 et 2006 (dont trois dans des langues autres que l'anglais), consacrés prioritairement à des questions cruciales et toujours discutées, concernant la cosmologie et l'épistémologie des penseurs grecs. Ces textes sont intitulés: 1. «Heraclitus, Plato and Greek Poetry» (p. 11-20); 2. «Methodology in the Reading of Heraclitus» (p. 21-31); 3. «Heraclitus and Parmenides on What Can be Known» (p. 32-40); 4. «Heraclitus and Plato on the Language of the Real» (p. 41-52); 5. «Parmenides on the Real in its Totality» (p. 53-60); 6. «Parmenides on Coming-to-know the Real» (p. 61-72); 7. «Philolaus fr. [21] DK and the *Timeus*» (p. 73-77); 8. «The *Dissoi Logoi* and Early Greek Scepticism» (p. 78-90); 9. «Socrates and Others as *Epigonoï* of Protagoras» (p. 91-98); 10. «Socrates, Anaxagoras, *Nous* and *Noesis*» (p. 99-108); 11. «Socrates the Lover» (p. 109-114); 12. «The Defining Features of Mind-Body Dualism in the Writings of Plato» (p. 115-136); 13. «Epistemological Pedigrees in the *Republic*» (p. 137-147); 14. «The Myth of the *Statesman* and Some Cosmological Implications» (p. 148-162); 15. «Aristotle on Cognition» (p. 163-175); 16. «Aristotle and the Presocratics» (p. 176-189); 17. «*Arete* and Gender-differentiation in Socrates/Plato and Aristotle» (p. 190-198); 18. «Aristotle, Empiricism and the *anthropinon agathon*» (p. 199-209); 19. «Ficino's *Symposium*» (p. 210-222). Le volume contient également un index général et un index *locorum*.

Thomas M. Robinson est un chercheur assidu, qui a étudié longuement et avec bonheur les sujets traités sous des aspects divers dans ces articles, rendus plus facilement accessibles désormais au grand public dans leur totalité. Nous y retrouvons un certain nombre de points sur lesquels l'auteur a apporté des propositions herméneutiques originales, notamment concernant la pensée d'Héraclite et de Parménide, mais aussi sur les rapports entre des penseurs de l'Antiquité (comme Socrate et les Sophistes, Platon et Héraclite ou les Pythagoriciens). En outre, l'auteur défend, sur base d'une argumentation philologique scrupuleuse, des nouvelles manières de considérer certaines notions-clés pour la pensée ancienne, qui peuvent mieux éclairer notre compréhension des textes, comme par exemple le *noein* en tant qu'«arriver-à-être-conscient-de».

L'auteur présente non seulement une connaissance approfondie des textes dont il traite, ainsi que des discussions autour de l'interprétation de

ceux-ci, mais aussi une méthode très solide pour avancer ses propres idées, souvent provocatrices. Malgré la distinction indiscutable de ses travaux, nous aimerions ici citer, à titre d'exemple, seulement deux des défis qu'il lance volontiers, en exprimant aussi nos propres critiques.

Concernant la fin de l'ascension dialectique vers l'Idée du Bien, telle qu'elle est représentée dans la *République* surtout dans l'image de la ligne, T. Robinson insiste sur l'usage de métaphores sensorielles (*opsis*, *haphê*), voire sexuelles (*mixis*), pour représenter l'«union» du philosophe avec l'Idée, un thème développé davantage par le néoplatonisme (p. 143-147). Or le terme *mixis* peut aussi signifier une simple «fréquentation amicale» et dès lors, il ne constitue pas, à notre avis, une preuve indiscutable d'une telle «union».

Par ailleurs, dans le chapitre 17 l'auteur explore en profondeur la question de la vision que Socrate, Platon et Aristote peuvent avoir de la qualité morale des femmes. Il défend la position que Socrate (comme «le jeune» Platon) devrait se trouver plus proche des avis exprimés dans la *République* concernant l'égalité naturelle des hommes et des femmes, qui peuvent s'éduquer ensemble pour acquérir l'excellence éthique, alors que «le vieux Platon» se distinguait de son maître par l'infériorité «naturelle» qu'il semble attribuer aux femmes dans le *Timée* (42 a-e) et les *Lois* (VI, 781 a-b; XII, 944 d), où les hommes qui n'ont pas fait preuve de justice ou de courage vont se ré-incarner en femmes, en guise de punition. Finalement, les positions d'Aristote, qui accordent à la femme une position inférieure à cause des fonctions qu'elle doit assumer dans la société, sont présentées comme un avancement, délivré du préjugé platonicien sur une «inclination féminine naturelle pour la dépravation». Nous ne pensons pas, pour notre part, que l'avis de Platon présente une telle dichotomie. La vie d'une femme dans une cité grecque réelle (et non telle qu'un philosophe pourrait l'imaginer, plus conforme à la nature humaine commune aux deux sexes) était une vie éloignée de toute possibilité d'exercer la justice ou le courage, qui sont des vertus réservées à la sphère des activités des citoyens mâles. Il semble donc normal qu'une telle existence soit considérée comme une punition pour quelqu'un qui avait négligé ces qualités, alors qu'il aurait pu les cultiver. Quant à Aristote, il considère plutôt les fonctions sociales inférieures de la femme comme naturelles et donc nous ne saurions pas prétendre qu'il aurait contribué à un quelconque progrès dans la vision de la «moralité féminine».

Aikaterini LEFKA.

Christopher GILL, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Un vol. de xxii-522 p. Oxford, Oxford University Press, 2006. Prix: 107 £. ISBN 978-0-19-815268-2.

L'ouvrage de Christopher Gill appartient à un assez vaste courant d'intérêt pour la question du *Self* dans l'Antiquité, dont un autre exemple est le livre de Richard Sorabji, *Self. Ancient and Modern Insights about Individua-*

lity, Life and Death (Oxford, Clarendon Press, 2006), ouvrage tout aussi captivant en son genre. Mais il appartient aussi à l'ensemble des recherches personnelles de Gill, puisqu'il peut être considéré comme le pendant d'un ouvrage publié dix ans avant celui-ci, et désormais classique, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue* (Oxford, Clarendon Press, 1996). C'est dire que l'ouvrage est une œuvre profondément réfléchie et lentement mûrie, et ne se contente pas de se laisser porter par une mode. Le présent ouvrage marque une étape décisive dans le projet de Christopher Gill comme dans les études sur la question, en étudiant le *self* dans la philosophie hellénistique et romaine, c'est-à-dire essentiellement dans le stoïcisme et l'épicurisme, et en les opposant aux conceptions aristotélic-platoniciennes, surtout sur la forme qu'elles prennent dans le moyen-platonisme qui émerge à un moment sinon comme leur rival le plus sérieux, du moins comme leur adversaire le plus résolu. Le sujet (si l'on peut dire) de l'ouvrage de Gill n'est sans doute pas aisé à déterminer *a priori*, faute d'un équivalent exact de l'expression substantivée «*the self*» en français. L'expression «le soi» n'est en effet guère utilisée en Français et n'a guère gagné ses lettres de noblesse philosophiques, malgré la nécessité de traduire cette notion centrale de la philosophie anglo-saxonne (inversement, on sait que par exemple le «soin de soi» de Foucault est devenu en anglais «soin *du* soi», *care of the self*, même si Gill emploie brièvement [p. 343] une traduction plus fidèle — *care of oneself*). Le «moi» est sans doute la notion la plus proche — mais «le moi» comporte et implique immédiatement une connotation de sujet à la première personne et de conscience de soi que Gill pourchasse tout au long de son ouvrage comme impropre à décrire le *self* hellénistique, et ce largement à juste titre (voir par exemple le fait que, chez Hiéroclès, la perception de soi de l'animal est décrite à la troisième personne, et n'est pas une introspection subjective, p. 43 — j'indiquerai toutefois *in fine* quelques réserves sur cette «objectivation» totale du moi). Si le moi est la notion la plus proche du *self*, c'est pourtant parce que, comme l'indique Gill, la notion de *self* s'est précisément développée dans les philosophies post-cartésiennes et sous l'influence du *cogito* cartésien. C'est en effet l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke qui a imposé la notion de *self*, dans la lignée des réflexions cartésiennes (p. 332). Aussi le *self* est-il généralement identifié à «l'ego (souvent identifié à l'âme ou à l'esprit en tant qu'opposé au corps); un sujet permanent d'états de conscience successifs et variés», selon la définition de l'*Oxford English Dictionary* rappelée par Gill (p. 332). Contre certaines interprétations plus ou moins récentes qui voient l'émergence d'une conception subjective du *self* à l'époque hellénistique, Gill défend la thèse selon laquelle la conception du *self* à l'époque hellénistique est ce qu'il décrit comme *objective-participant* par opposition à conception *subjective-individual*. Pour lui, «l'usage de la *subjectivité* comme un critère de *selfhood* ou de personnalité reflète l'influence de l'innovation de Descartes prenant le "moi", conçu comme conscience de soi, sujet unitaire, en tant que fondamental pour notre compréhension de la réalité» (p. 338). Selon la conception *objective-participant*, la personne se définit non pas à partir de sa conscience de soi subjective, mais

à partir de l'idée de la «*participation* à des relations interpersonnelles et communautaires» et à partir d'une psychologie objective (p. 340-341). Peut-être faudrait-il donc plutôt comprendre le *self* étudié par Gill comme l'«individu», mais là encore ce sera partiellement inadéquat, puisque précisément ce qui fait le caractère distinctif d'un individu n'est pas le centre d'intérêt du livre (p. xiv). De fait, ce dont il s'agit, ce sont les «structures psychologiques (ou psychophysiques)» qui constituent notre nature «comme êtres humains ou comme personnes» (p. xiv). Autrement dit, le *self*, c'est ce qui constitue un être humain comme tel — c'est ce qui répond à la question «que sommes-nous?» ou «que suis-je?», telle qu'elle est posée par exemple dans le *Premier Alcibiade* de Platon.

L'un des aspects les plus frappants du livre est de faire ressortir les traits communs des deux philosophies sœurs ennemies de la période hellénistique, le stoïcisme et l'épicurisme, dans leur réponse à cette question, en les opposant aux autres tendances de la philosophie antique, à savoir le platonisme et l'aristotélisme et la cristallisation de leur union dans le médioplatonisme. Alors que Socrate montre à Alcibiade que nous sommes essentiellement notre âme par opposition à notre corps, ce qui caractérise les philosophies hellénistiques, c'est leur réponse par ce que Gill appelle leur *holism* («holisme» ou «unitarisme») psychophysique et psychologique. Le «holisme» psychophysique consiste dans la thèse que l'individu est un tout, non pas composé d'une âme et d'un corps, mais constitué par eux en un tout structuré: puisque l'âme est corporelle et apparaît avec le corps, elle se développe avec lui et les êtres humains sont ainsi des tous structurés (voir notamment p. 10). Quant à «l'unitarisme psychologique» des philosophes hellénistiques, il consiste en la thèse d'une âme unitaire, et non pas divisée en parties opposées (deux à trois, dont au moins une partie rationnelle et une partie irrationnelle). Bien que Gill soutienne que ces thèses s'opposent globalement à une conception aristotélico-platonicienne, il se garde bien de réduire les thèses de Platon et d'Aristote à une conception dualiste du rapport de l'âme et du corps et à une description non unitariste de l'âme: il s'agit plutôt de la rigidification de cette conception à l'époque hellénistique, précisément contre les stoïciens, et en particulier dans le médioplatonisme, tandis que des tendances contraires, plus proches de la conception hellénistique, existent chez Platon et Aristote eux-mêmes (cf. p. 11-12), ne serait-ce que l'hylémorphisme (à mon sens un peu vite expédié tout de même). Il n'empêche que, comme il le montre parallèlement de façon très convaincante, la conception non unitariste de l'individu et de l'âme imprègne et structure par exemple les versions non-stoïciennes de l'*oikeiôsis* (3.4, p. 166-176). Dans cette perspective, l'un des apports cruciaux du livre est de montrer comment et à quelle époque (c'est-à-dire précisément dans le médioplatonisme de Plutarque et de Galien) l'opposition entre une psychologie rationaliste unitaire et une conception multipartite de l'âme a cristallisé l'opposition entre les platoniciens et les stoïciens (4.1, p. 216). Mais Gill montre également comment ces conceptions unitaristes sont combinées à une thèse éthique «socratique», selon laquelle il est au pouvoir de l'individu d'arriver à

construire entièrement notre personnalité par la vertu et la réflexion rationnelle (p. 178).

Gill développe ces thèses de façon extrêmement détaillée, en prenant la peine de longuement décrire, analyser et (éventuellement) critiquer les positions de ses prédécesseurs. C'est en partie cette volonté systématique de somme, de synthèse et de prise de position par rapport à toutes les interprétations influentes de cette histoire du *self* qui explique en partie la longueur du livre. Le lecteur qui n'est pas au courant des débats récents (disons depuis une trentaine d'années) trouvera dans le livre un parcours spectaculaire et quasi exhaustif. Le lecteur informé ne peut se dispenser d'approfondir en compagnie de l'auteur les vues nombreuses, nouvelles et argumentées qu'il lui propose. La longueur exceptionnelle du livre s'explique aussi par le nombre des sujets abordés, pour exposer ses thèses. La première partie («The Structured Self in Stoicism and Epicureanism», p. 3-203) expose en détail les principales thèses de l'ouvrage sur l'unitarisme «psychophysique» des stoïciens et des épicuriens (1, p. 3-73), sur leur unitarisme psychologique (2, p. 74-126) et sur le développement du *self* structuré (3, p. 127-203). La seconde partie, par contraste, étudie la seule théorie stoïcienne des passions et l'*unstructured self* correspondant (4, p. 207-290), ainsi que les interprétations divergentes de Galien et de Chrysippe sur les textes platoniciens clés (5, p. 291-322). Enfin, la dernière partie («Theoretical Issues and Literary Reception»), avant de s'achever par l'étude de la réception de ces thèmes chez Plutarque, Sénèque et Virgile (7, p. 408-461), revient sur l'opposition entre subjectivité et objectivité, examinant notamment la question d'un courant «subjectiviste», et le texte de l'*Alcibiade*.

Comme dans tout livre de cette ampleur et de cette ambition, il suscite évidemment de nombreuses questions, et, malgré tout, quelques réserves. Dès le début du présent compte-rendu, j'ai essayé de déterminer ce que Gill visait par le *self*. En fait, on pourrait se demander ce qu'il pourrait traduire par là du grec. En fait: rien de précis, mais beaucoup de termes assez différemment connotés. C'est ce qui ressort des pages remarquables que Gill consacre à l'*Alcibiade*, et à l'expression *auto to auto* (129b et 130d). Qu'il faille attendre les p. 344-359 pour que la question soit posée et traitée est somme toute assez déconcertant. On lit alors: «le terme anglais “self” (ou plus encore “the self”) est un usage plutôt bizarre, représentant la conversion d'un suffixe réflexif (comme dans “himself”) en un nom. [...] En général, ce phénomène linguistique ne s'est pas produit en grec ou en latin, où les termes clés sont, en grec, *psuchê* (“personnalité”), *nous* (“esprit”), *logos* (“raison”) [...] plutôt que *heauton* (“soi-même”)» (p. 347). Peut-être aurait-il fallu commencer par là. Plus gênante est l'absence dans les analyses de Gill d'un passage de Chrysippe très célèbre dans l'Antiquité où celui-ci cherche dans la prononciation du terme *ego* («moi») la preuve que tous les hommes pensent naturellement que la partie directrice de l'âme est dans le cœur, car le terme se prononce en abaissant la lèvre dans la première syllabe, ce qui est une façon d'indiquer la poitrine (Galien, *PHP* II, 2, 9-11 = Long-Sedley 34 J). Ce texte crucial montre clairement que, pour Chrysippe, le

«moi» s'identifie à la partie directrice de l'âme, et non à l'ensemble de l'individu. Combiné avec les textes où Chrysippe (Galien, *PHP* III, 1 = *SVF* II, 885) ou Sénèque (*Lettres à Lucilius*, 121, 12) expliquent que nous n'avons pas réellement de perception de l'emplacement de la partie directrice de l'âme, ce passage semble indiquer que si la perception *de soi* par l'animal est bien celle d'un composé indissociable d'âme et de corps (comme Gill le montre en commentant Hiéroclès), le *moi*, lui, est bien ressenti comme la partie centrale de l'âme. Je ne crois pas que ceci remette en cause les thèses générales de Gill sur ce qui constitue l'être humain, mais il me semble qu'il y a dans le passage de Chrysippe une vue assez précise de ce que *je* suis, et cette question-là n'est pas négligeable si l'on veut se demander ce qu'est le *self* dans l'Antiquité. Enfin, si comme l'indique Myles Burnyeat, pour qu'il y ait émergence de la subjectivité, il est essentiel que le corps devienne une partie du monde extérieur (p. 395), le fait que c'est ce qu'Épictète fait à plusieurs reprises (II, 2, 10, mais voir aussi I, 16, 27; IV, 1, 66; IV, 1, 83; IV, 1, 126; *Manuel*, 1, 2), invite à se demander si la thèse de l'émergence de la subjectivité chez Épictète n'a pas quelque crédibilité. Sans compter que, dans une perspective où la pensée antique se voit opposée au cartésianisme, on se demande pourquoi il n'y a aucune discussion ou au moins mention du précédent tardo-antique du *cogito* chez Augustin.

Jean-Baptiste GOURINAT.

Terence IRWIN, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Volume I: From Socrates to the Reformation*. Un vol. de xxviii-812 p. New York, Oxford, Oxford University Press, 2007. Prix: 55 £. ISBN 978-0-19-824267-3.

T. Irwin, dont les travaux sur Platon et sur Aristote font autorité, se lance ici dans une entreprise considérable: la rédaction d'une histoire de l'éthique en trois forts volumes dont le premier couvre plus de deux millénaires. L'auteur explique les absences (néoplatonisme, Pères de l'Église, Abélard) par le parti pris de suivre à la trace l'influence du «naturalisme aristotélicien» dans le cadre d'une tradition plus vaste dont Irwin situe l'origine chez Socrate. La tradition socratique consistant selon lui dans l'examen critique des croyances morales ordinaires et des problèmes qu'elles soulèvent, et dans leur recomposition, l'ouvrage tend à privilégier les philosophes dont Irwin considère qu'ils font leur une telle façon de procéder, afin tout à la fois de décrire et d'évaluer leur recherche. L'allure si particulière de *The Development of Ethics* est celle d'un ouvrage qui entend montrer de quels développements doctrinaux sont grosses telles orientations adoptées par tel philosophe: l'étude d'une doctrine ultérieure y met rétrospectivement en lumière telles potentialités d'une doctrine *x* plus ancienne, tandis que celle d'une doctrine *z* éclaire telles autres potentialités; de la sorte, Irwin reconstruit à travers les âges un dialogue qui n'aurait jamais cessé, avec tout d'abord Socrate et de fait surtout Aristote, souvent plus virtuel que réel, fait d'objec-

tions des uns aux autres et de tentatives d'y répondre, dans les deux directions de l'axe du temps. En dépit du respect de l'ordre chronologique par l'organisation de l'ouvrage, l'histoire *stricto sensu* passe au second plan: l'opposition des unilatéralismes cyrénaïque et cynique, par exemple, quoique directement rattachée à une ambivalence socratique (Socrate serait hédoniste dans le *Protagoras* puis cesserait de l'être ensuite), prend ainsi un caractère encore plus exemplaire qu'historique, et lorsque Irwin entreprend de situer le stoïcisme par rapport à l'aristotélisme, il est si peu arrêté par l'éventualité que les stoïciens anciens n'aient pas connu l'œuvre d'Aristote qu'il n'en fait tout simplement pas état. Irwin annonce qu'il tiendra relativement peu compte des contextes et, par exemple, interprète le stoïcisme comme une réponse à Socrate, Platon et Aristote plus qu'à des problèmes contemporains (p. 284). L'historiographie d'un processus dont Irwin souligne le caractère continu permet ainsi avant tout d'identifier des problèmes théoriques et argumentatifs qui se posent, l'A. exprimant par ailleurs d'emblée sa sympathie pour la conception selon laquelle une réflexion approfondie sur les désaccords doit permettre de découvrir un consensus sous-jacent sur l'essentiel (p. 7-8). Certains aspects de la démarche suivie ressortent de ces quelques lignes, p. 115: «Il est plus difficile qu'on ne pourrait croire de laisser l'interprétation d'Aristote à l'écart des positions défendues par ceux qui ont par la suite dénoncé sa doctrine ou s'en sont fait les avocats. Pour comprendre ce que signifient les assertions d'Aristote, il faut comprendre ce qu'elles impliquent, et la façon dont elles sont susceptibles d'être défendues ou attaquées. Ces questions relèvent de la critique philosophique, dont la pratique ultérieure peut nous aider à saisir l'enjeu du propos d'Aristote. Certains critiques peuvent par conséquent nous aider à comprendre Aristote mieux que nous ne le comprendrions si nous ignorions la philosophie ultérieure».

De même que l'approche socratique de la philosophie entend procurer à l'ouvrage son thème méthodologique (la lecture du livre donne cependant le sentiment que Socrate compte davantage comme père de l'intellectualisme et que les notions en jeu sont plutôt philosophiques qu'ordinaires), la philosophie d'Aristote, finaliste, eudémoniste et naturaliste, doit lui fournir l'essentiel de sa substance doctrinale. C'est ainsi essentiellement par rapport à Aristote qu'Irwin entreprend de situer les stoïciens, dont il choisit d'adoucir la doctrine en mettant en relief la façon dont leur souci des préférables, et des «objectifs» (*proposita, prokeimena*), contrebalance les dogmes de l'indifférence, de l'*apatheia* et de la «fin» (*telos*).

S'agissant d'Aristote lui-même, Irwin se trouve amené à prendre part dans plusieurs questions disputées: compatibilité de l'eudémonisme avec la morale, caractère compréhensif du bonheur, importance du rôle joué par la raison dans la vertu et par la délibération dans le choix des fins, part de l'ignorance dans l'incontinence, systématiquement impliquée par la référence au beau...

Irwin, vu l'ampleur de son projet, laisse peu d'espace à la citation des textes dont il étudie la doctrine, mais les connaît parfaitement, et rejette dans de courtes notes la plupart des références à la littérature secondaire. Les 359

premières pages sont consacrées à la philosophie antique: Socrate, les cyrénaïques, les cyniques, Platon, Aristote (quatre chap.), les sceptiques, Épicure, le stoïcisme (deux chap.) — principalement aux variations de la façon dont cette philosophie décline la question des rapports entre bonheur et vertu, selon que la seconde est envisagée comme suffisante, instrumentale, comme constituant le bonheur en totalité ou partie, ou selon que le premier est conçu de façon plus ou moins «adaptative», etc.; tandis que l'examen de ces variations conduit l'A. à prendre en considération les questions connexes et essentielles de la valeur du plaisir, de l'identité personnelle (celle-ci cruciale spécialement dans le contexte du débat entre cyrénaïques et épicuriens, mais aussi dans la genèse de la moralité stoïcienne), de l'importance des autres, de la place occupée dans le bonheur par ce que nous tenons en général pour des biens, de la volonté, de la responsabilité et de l'incontinence, de la compatibilité ou non du déterminisme et de la liberté, d'autres encore.

À partir du chap. 14, consacré aux débuts du christianisme, le chap. 15 traitant d'Augustin, nous nous trouvons brusquement plongés dans un univers mental tout différent. On pourrait s'étonner de ce que l'ouvrage ne se divise pas en deux grandes parties: I. Les Grecs. II. Le Christianisme. En réalité, c'est ici que prend toute sa portée la thèse selon laquelle les diverses morales, somme toute, se rejoignent: Irwin ne fait pas du péché originel, de la Passion, du rapport aux Écritures, du fait ecclésiastique ou de la Grâce les éléments d'une rupture vraiment radicale, mais entend plutôt montrer que chrétiens et païens se retrouvent généralement dans l'eudémonisme, un rapport à la loi naturelle, une réceptivité à l'exigence perfectionniste ou l'adoption d'une forme de compatibilisme, de sorte que les Grecs de l'Antiquité pouvaient faire bon accueil au christianisme, tandis que celui-ci, pour se doter d'une théorie morale, pouvait se contenter de ce que lui offrait la variété des philosophies grecques (cf. p. 396). L'ouvrage continue en effet de faire ressortir une multiplicité de préoccupations partagées ou d'accords partiels, et aborde les pensées morales en dialogue (sur les rôles respectifs de la raison et de la volonté dans la conduite, la légitimation plus ou moins grande des passions, l'amour de soi ou la place des vertus païennes) de Thomas d'Aquin (neuf chap. pour un livre dans le livre), Duns Scot (deux chap.) et Ockham, les deux derniers chap. étant consacrés l'un à Machiavel, l'autre à la Réforme et à la scolastique tardive; or T. Irwin estime — non sans raisons textuelles — que ces pensées sauvent et intègrent une bonne partie des orientations aristotéliennes.

René LEFEBVRE.