



HAL
open science

**Recension de Helmut Seng, Oracula Chaldaica Latine,
Heidelberg Universitätsverlag Winter (“ Bibliotheca
Chaldaica ” 9), 2021, 320 p.,**

Fabienne Jourdan

► **To cite this version:**

Fabienne Jourdan. Recension de Helmut Seng, Oracula Chaldaica Latine, Heidelberg Universitätsverlag Winter (“ Bibliotheca Chaldaica ” 9), 2021, 320 p.,. Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales, 2024, 21-22, pp.615-617. hal-04859087

HAL Id: hal-04859087

<https://hal.science/hal-04859087v1>

Submitted on 30 Dec 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

COMPTES RENDUS

PLATON

Le Sophiste,

introduction, traduction (texte grec en regard), notes
et commentaire par Monique Dixsaut, Paris, Vrin, 2022

Nella prestigiosa collana della *Bibliothèque des Textes Philosophiques* di Vrin, diretta da Monique Dixsaut, Sylvain Delcomminette et Dimitri El Murr, tra *Les Dialogues de Platon*, nel 2022, è apparsa la bella pubblicazione bilingue sul *Sofista* platonico, curata dalla grande platonista francese Monique Dixsaut.

Adottando la lettura di Nestor Luis Cordero (Platon, *Le Sophiste*, Flammarion 1995), per cui lo Straniero di Elea che compare nella prima pagina del dialogo è *heteron* („altro”, „diverso”) rispetto a coloro che gravitano intorno a Parmenide e Zenone (e non *hetairon*, loro „compagno”), Monique Dixsaut sottolinea come Platone introduca sempre, nel prologo di ogni dialogo, una parola che, conservando nel contesto iniziale il suo significato corrente, prelude al problema essenziale trattato nel testo. In questo caso il termine *heteron* prelude alla trattazione della questione della differenza e, come si vedrà, anche di una speciale forma di differenza, quella che distingue l'essere da ciò che è da esso diverso: il non essere. Il *Sofista*, infatti, al mattino della storia del pensiero dell'Occidente, affronta la più grande *aporia* del pensiero pensante, quella che riguarda „ciò che non è”.

La studiosa dà grande importanza al proemio del dialogo e in esso individua il termine *kosmios* che allude – ella spiega – alla correttezza di atteggiamento che bisogna assumere quando ci si reca a un appuntamento con Socrate: bisogna rendersi sé stessi, ma anche essere pronti a diventare altri (p. 283). L'avvertimento non vale solo per coloro che si incontrano con Socrate *nel* testo, ma anche per chi, come noi, *fuori del testo ma grazie ad esso*, vive il suo decisivo incontro filosofico.

Monique Dixsaut comincia infatti la sua *Introduction* dicendo che il sofista di cui qui si parla – il sofista di cui si cercano definizione e fisionomia – abita anche il nostro tempo e il nostro mondo, «un monde où l'argent est devenu

le critère d'évaluation de toutes les autres valeurs» (p. 8), un tempo in cui – forse più che mai – il discorso è uno strumento di potere.

Se il testo che tratta del sofista è un testo pieno di difficoltà e di scoperte, nel quale l'argomentazione filosofica comprende ritorni indietro e salti in avanti, è perché «cela tient à la nature polymorphe, équivoque, bariolée de son objet» (p. 14): nei Dialoghi forma e contenuto sono indissociabili.

Monique Dixsaut – già autrice di volumi importanti, tra i quali qui ricordiamo *Le Naturel Philosophe: Essai sur Les Dialogues de Platon*, (Les Belles Lettres, 1985); Platon, *Phédon* (Flammarion, 1991); *Platon et la question de la pensée* (Vrin, 2000); *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon* (Vrin, 2001); Platon: *Le désir de comprendre* (Vrin, 2003); *Platon et la question de l'âme* (Vrin, 2013) – presenta alla comunità scientifica internazionale questo volume sul *Sofista*, dotato di introduzione, note, commento analitico e 5 *Annexes*: il primo su *Schémas et „traductions” des six premières définitions*; il secondo su *L'invention des arts*; il terzo su *Gorgias, Héritier parricide de Parménide*; il quarto su *Une infinité pas mal infinie de ne pas être*; il quinto su *Le monde du sophiste* (Parménide, 164B5-165E1).

In questo dialogo straordinario – ci dice la studiosa – nel quale si trovano riferimenti a tutti gli altri dialoghi, nessuno escluso, in cui troviamo a volte invertiti i ruoli tradizionali dell'interrogante e dell'interrogato, «la difficulté à lire, à comprendre, à suivre est mise en scène et dramatisée» (p. 14). È questo il dialogo in cui, per impedire a suo fratello Gorgia di nuocere, Platone deve uccidere il loro padre comune: Parmenide. Deve mostrare che il non essere, negato da Parmenide, non è il nulla, ma tutto ciò che è altro da ciò che è. Per mostrarlo dovrà affrontare la grande – infinita – questione della relazione tra il discorso e l'immagine.

Il primo merito di questa traduzione commentata del *Sofista* platonico è di avere sottolineato con forza che ciò di cui si tratta in questo dialogo è la questione della relazione tra il discorso e l'immagine, e di averlo fatto in polemica con tanta letteratura critica contemporanea sul *Sofista* di Platone. L'unico altro testo in cui si sottolinea con altrettanta forza l'importanza, nel *Sofista*, della questione della relazione tra il discorso e l'immagine è il volume di Anca Vasiliu, *Dire et voir. La parole visible du Sophiste* (Vrin, 2008).

Platone, in questo dialogo, vuole mostrare che Socrate non è un sofista, ma può *sembrarlo*. Ed è su questo „sembrare”, su questo „apparire”, che il testo accende un riflettore. Qual è la relazione tra l'essere e l'apparire? Perché – si chiede la studiosa (p. 298, n. 1) – l'infinito „essere” può esser messo al plurale e l'infinito „apparire” non può? L'apparenza è legata all'opinione nella misura in cui «toute apparence possède le pouvoir de susciter des opinions, de porter à juger, de juger sur des apparences» (p. 300). Le false apparenze sono dovute all'ignoranza degli umani: è l'ignoranza che riempie il mondo di simulacri.

Ad una ad una sono analizzate le immagini del sofista che lo Straniero disegna nella prima metà del dialogo. L'analisi è condotta da Monique Dixsaut tenendo sempre presenti tutti i rimandi del *Sofista* agli altri dialoghi del *Corpus platonicum*.

Prima ancora di disegnare le figure che serviranno a definire il sofista, lo Straniero di Elea – come è noto – introduce, con la funzione di paradigma, la figura del pescatore con la lenza. A p. 322-323 Monique Dixsaut afferma che un paradigma non ha una funzione esclusivamente didattica. Se il paradigma avesse una funzione esclusivamente didattica, o di esercizio, sarebbe possibile scegliere, per esercitarsi, qualsiasi oggetto, a condizione che sia „facile”, cioè „piccolo” e familiare. Per fare un esempio di funzione esclusivamente didattica, la studiosa cita il *Menone*, nel quale accade che, non riuscendo *Menone* a comprendere «questa virtù unica, che si estende attraverso tutte le altre», Socrate prova a fargli vedere ciò che cerca proponendogli il caso più semplice della „figura”. Se *Menone* arriva a comprendere – scrive la studiosa – su questo „piccolo soggetto” che è la figura che cos'è una definizione, allora potrà comprendere anche il caso più „grande”, e cioè che cosa sia la virtù. «Figure et vertu sont ici les objets d'une même opération logique et il n'existe aucun autre rapport entre elles: la compréhension d'une règle universelle ne requiert ni communauté générique ni analogie fonctionnelle ou structurelle entre petit et grand sujet, alors que ce sont les deux conditions de leur „mise en parallèle”». Su questo punto vorrei formulare l'unico mio dissenso con le analisi di Monique Dixsaut. La studiosa, infatti, a mio avviso, ha ragione a dire che il paradigma ha un'utilità che non è solo didattica, perché rivela una parentela tra il paradigma stesso e gli oggetti che vengono appresi grazie al paradigma, come dimostra il caso del pescatore e del sofista nel *Sofista* e del tessitore e del politico nel *Politico*. Ma ha torto quando cita la figura e la virtù di cui si tratta nel *Menone* come esempio di oggetti, tra i quali non esisterebbe alcun rapporto. Quando Platone sceglie un oggetto come esempio, infatti, non si tratta mai, anche se così sembra, di un esempio neutro, ed è possibile vederlo anche a proposito del rapporto virtù-figura, come dimostra il ruolo assolutamente primario esplicito dalle figure nell'apprendimento della virtù in *Repubblica* III 401b9, ove appare l'idea del pascolo psichico, delle immagini nutrimento dell'anima, metafora che torna in *Leggi* II 666e. L'esempio che appare nel *Menone*, ove la figura esemplifica la virtù, non è dunque un esempio neutro, e mi sentirei di affermare che nel *Corpus* non esistono esempi neutri. Sul caso specifico del legame che esiste tra la figura e la virtù nel testo del *Menone* vorrei rimandare il lettore interessato a L. Palumbo, „*Mimesis in Plato's Meno*”, in H. L. Reid and J. C. DeLong (eds.), *The Many Faces of Mimesis*. Sioux City (Iowa), Parnassos Press 2018, pp. 103-111. Ma torniamo al *Sofista*.

La forma acquatica dell'arte sofistica. Alla fine di un percorso diairetico, che si sofferma a distinguere tra tanti diversi tipi di pesca, lo Straniero di Elea dice che lo specifico del pescatore con la lenza, ciò che a questo *technites* dà il suo nome (*aspalieutikes*), è l'atto di trazione ascendente, designato con il verbo *anaspo* – tirare verso l'alto – che esso imprime al pesce che pesca.

Come sottolinea Monique Dixsaut (p. 359), questa sorta di trazione, di estrazione dei pesci dal loro *milieu*, è decisiva per accomunare – come si fa nel dialogo – il pescatore al sofista. Ma la spiegazione precisa di ciò non viene data nel *Sofista*, se non *en-passant*. Questa spiegazione la troviamo nel *Protagora* (316c-d), ove Protagora spiega a Socrate che lo specifico del sofista è di intervenire nelle città e persuadere i giovani a lasciare tutte le loro frequentazioni, per attaccarsi unicamente al sofista.

Ecco l'immagine del giovane *pescato*, tirato fuori dal suo ambiente che, come un pesce che esce dal mare, non potrà che andare incontro alla sua rovina. Della rovina – del pesce e del giovane – non si parla né nel *Sofista* né nel *Protagora*, ma il lettore dei dialoghi sa che ciò che non è detto esplicitamente, ciò che si viene condotti a comprendere per così dire da soli, è ben più persuasivo di un addottrinamento indotto. Il destino dei pesci pescati non è mai narrato, ma al posto di questa mancata narrazione – corredata da risonanze tragiche (cf. p. 357, n. 1) – troviamo nel *Sofista* una serie di riferimenti alla brutalità dei mezzi usati dai cacciatori-pescatori, al massacro che essi operano, e così viene a crearsi nell'anima del lettore – colorata di tutte le sfumature della diffidenza – quella congiunzione salda tra la figura del sofista e la figura del pescatore che è, in questa sezione del testo, lo scopo di Platone-autore.

Infatti, la pesca, che è una specie di caccia, a differenza della lotta, non si fa allo scoperto, ma in qualche modo nascondendosi. Il pescatore di cui parla lo Straniero, osserva Monique Dixsaut (p. 362), si nasconde dietro la sua canna da pesca e resta invisibile alle sue prede, delle quali cerca di esercitare la curiosità. Perché non è la loro avidità che causa la perdita degli animali acquatici, ma è la loro curiosità che li spinge a mordere l'amo. Il pescatore non utilizza dunque una forma di adulazione analoga a quella del cuoco, altro cacciatore di giovani ricchi: l'arte del pescatore è *la forma acquatica dell'arte sofistica*, consistente nel promettere delle scoperte eccitanti per il sol fatto di essere nuove.

Dopo essere stato visto come un pescatore, un cacciatore, un mercante, il sofista è visto come un antilogico: „Cinquième définition: la sophistique vue par le sophiste”.

Operando le varie divisioni che portano alle varie definizioni del sofista, Platone mostra in atto l'arte del dividere: „un art au second degré puisqu'il est applicable à tous les autres arts” (p. 398), la scienza della scelta, che è scienza della purificazione.

Il dialogo mostra un gioco di specchi: l'antilogia è l'uso nobile della sofistica, laddove l'eristica è l'uso ignobile dell'antilogia. Gli specchi mostrano le somiglianze e rendono possibile la visione delle differenze. Come sottolinea la studiosa (p. 416), sia i sofisti sia Socrate praticano la confutazione, ma – ed è questa la differenza fondamentale – dopo avere operato la confutazione, il sofista rimpiazza l'opinione rimossa dalla confutazione con un'altra opinione, che egli giudica più utile, „car si un noble sophiste vide l'âme de ses opinions, c'est pour la remplir de ses enseignements”. Non così Socrate, che non insegna mai, che rifiuta nell'*Apologia* (33a) il titolo di *didaskalos*, e che, dopo aver operato la confutazione, propone a Menone di approfittare del momento aporetico, purificatore, dell'*elenchos*, per disporsi *non* a un nuovo insegnamento, bensì a un'interrogazione, una ricerca comune, un'esperienza maieutica, che possano risvegliare il desiderio di sapere.

A poco a poco appare chiaro che le definizioni non attengono all'essere, ma all'apparire del sofista, la cui identità sfugge ai ricercatori, perché il sofista è un professionista dell'usurpazione di identità: „il ne fait qu'apparaître et sembler sans être” (p. 425).

A un certo punto della loro ricerca, lo Straniero e Teeteto, i due protagonisti del dialogo, si rendono conto che non è tra le arti dell'acquire, ma tra le arti del produrre che va cercata l'arte sofistica. Il sofista è uno che produce. E „quand le verbe produire a le sophiste pour sujet, il signifie par conséquent faire apparaître quelque chose qui n'apparaissait pas auparavant, et qui possède la puissance de faire croire à son existence” (p. 436). Il sofista non ha un'essenza „ou, pour le dire de manière plus sophistiquée, car il a pour essence de ne pas en avoir et d'exister malgré tout” (p.439).

Paraître et sembler sans être. Molto articolata è, nel volume, la sezione del *Commentaire* dedicata alle aporie del non essere, alle difficoltà del linguaggio che prova a dire „ciò che non è”. Molto ricca anche la sezione dedicata a „les légendes de l'être”: vengono interrogati i pensatori del passato „comme s'ils étaient là en personne”. „C'est – scrive l'autrice – ce que Platon fait pour la plupart de ses interlocuteurs, il les rappelle du royaume des morts, et hier encore (*Théét.* 169d10-171a1), Socrate a justifié sa méthode par interrogations et en a prescrit les règles”.

Nell'analisi della cosiddetta sezione ontologica del *Sofista* Monique Dixsaut si rivela la grande platonista che tutti conosciamo. In perfetto stile platonico, le cose più importanti che ella scrive hanno la forma della domanda: „Or n'est-il pas plutôt évident que lorsque ce mot, 'être', est prononcé, le langage se projette hors de lui-même dans un mouvement d'auto-transcendance, qui est du même coup une découverte de la barrière du langage, puisqu'une existence extra-discursive est visée, une existence existante?” (p. 483).

Il discorso di Parmenide è un mito, perché ha negletto il significato dell'essere. Per seguire il significato dell'essere sarà necessaria un'erranza, un'erranza metodica, che ha socraticamente valore e che troviamo per esempio in atto nella *gymnasia* del *Parmenide*: „l'intelligibilité n'est accessible qu'à l'intelligence, et sans cette 'gymnastique' qu'est l'errance, l'intelligence ne peut pas surgir” (p. 492-493).

L'esame delle teorie sull'essere messo in scena nel *Sofista* è approcciato con acuta intelligenza del testo. Nel processo che lo Straniero istruisce contro „les Fils de la Terre” – osserva l'Autrice – egli non soltanto costringe costoro a dialogare contro ogni loro volontà, ma inoltre sceglie come interlocutore Teeteto, la qualcosa è da annotare perché „donner comme avocat à des accusés le collaborateur du procureur est pour le moins inédit” (p. 516).

Ma la sezione più interessante del grande volume francese è senz'altro quella dedicata alla comunicazione dei generi. Nel contesto di questa sezione si analizza la funzione dei *genres-voelles*: „Certains genres ont donc pour fonction de rendre tous les genres capables de communiquer, mais cette communication n'est effective qu'entre certains genres. Les genres qui courent à travers tous les autres sont les conditions générales de possibilité de toute communication entre genres, mais ils ne sont la condition suffisante d'aucune communication en particulier” (p. 561).

Alla comprensione del testo platonico che Monique Dixsaut allestisce per i suoi lettori concorrono non soltanto i lunghi anni dei suoi studi sui dialoghi e sui commenti ai dialoghi dei grandi platonisti di tutto il mondo, ma anche il Descartes del *Discours de la méthode*; il Deleuze di *Différence et répétition*; il Levinas di *Totalité et Infini*; lo Starobinski di *L'Œil Vivant*; il Merleau-Ponty de *L'Œil et l'Esprit*; il Calvino delle *Lezioni americane*; il Nietzsche di *Ecce Homo*, ecc.

Nell'analisi della comunicazione tra i generi sono da segnalare le distinzioni raffinate tra *eidos* e *idea*, (p. 582-587); tra i „quatre genres de genre” (p. 591-602); tra l'essere, l'identico e il diverso. Dal diverso dipendono tutti gli enti che hanno un'esistenza assolutamente relativa („c'est de l'autre ainsi compris que dépendent exclusivement toutes les réalités qui, comme lui, ne sont elles-mêmes qu'en étant autre”, 614). Ed ecco che il discorso di Platone spiega la natura delle immagini, di „toutes les sortes d'imitations (*mimémata*) et d'homonymes des réalités, toutes les images visibles ou parlées. Elles *sont*, mais quelle qu'en soit l'origine, elles n'existent que relativement à un quelque chose d'autre dont elles peuvent s'efforcer d'être les fidèles images, à moins qu'elles n'en usurpent le nom et la réalité. Quant aux choses sensibles, elles restent mêmes qu'elles-mêmes tout le temps qu'elles existent, mais elles ne sont pas mêmes *selon elles-mêmes*, comme le sont les Idées et les genres. Ce n'est donc pas à l'être que tous les êtres doivent leur *manière d'être*, mais au même, à son absence

ou à la puissance de sa présence. Le genre le plus silencieux et le plus secret est aussi le plus réellement discriminant” (p. 614-615).

L'analisi della natura e della potenza del genere *Tauton* mi sembra uno dei grandi risultati del volume di Monique Dixsaut sul *Sofista*. Avere la potenza di resistere al divenire incessante e continuare a essere „sé stessi”, „selon un soi-même intelligible pour ‘soi-même’”, è la prerogativa dell'identico, fondamento della dialettica platonica dei generi. La vera questione è – dunque – la partecipazione all'identico. È essa che determina il modo di essere degli esseri (*ousia*): la maniera, di alcuni tra gli enti, di restare sé stessi pur essendo diversamente conosciuti e partecipati è la partecipazione all'identico a garantirla: „leur participation au même, ce genre qui n'est pas comme l'être et comme l'autre, un genre universellement mais *sélectivement* participé” (p. 616).

Monique Dixsaut sottolinea come nel *Sofista* lo Straniero tematizzi la maniera di significare dell'espressione negativa: ogni espressione negativa, per esempio „non grande” è incapace di mostrare qualcosa di positivo. Essa ha un significato, ma non un referente. Essa non determina, ma indica „l'autre relativement à”: „la fonction des signes de négation est bien de nier la détermination positive présente dans le terme auquel ils s'appliquent, mais l'expression négative consiste à ouvrir le champ des autres de ce terme, elle n'est que cet horizon ouvert, ce signe fait en direction de l'un des autres du terme nié” (p. 636). Le espressioni negative hanno un'intensione, una significazione, ma non un'estensione, perché *Heteron*, di cui esse sono espressione, è l'assolutamente relativo: „Lors de la découverte des cinq plus grands genres, l'autre est ce genre qui oblige l'être à être autre que l'autre et que tous les autres genres: à n' être que l'un des genres qui sont. Cependant, cette différence ne peut être affirmée qu'à la condition que l'être ne soit pas le même, ni même en tous les êtres, qu'il existe une infinité d'êtres différents et de manières d'être différentes: en cela réside d'abord le parricide” (p. 654-655).

A piccoli passi, analizzando ad una ad una le caratteristiche dei generi, e in particolare del genere del diverso, quel genere dalla natura eccezionale, per il quale „se tourner vers soi-même, c'est se tourner vers l'autre”, Monique Dixsaut giunge a caratterizzare la natura del non essere, quella parte del diverso che rappresenta „la différence intérieure à l'être”.

Quella del non essere è „une manière d'être qui n'est que celle de l'autre”, essa comporta „n'avoir d'autre être que d'être autre relativement à un autre: tel est l'être de l'apparence, du simulacre, et tel est aussi celui du sophiste” (p. 657).

La spiegazione della natura del non essere consente la spiegazione della natura della falsità, intesa come *différence che sembra identità*: il falso – scrive giustamente Monique Dixsaut – è una questione di *mimesis*: „la fausseté vient donc de ce que l'on affirme que ce qui n'a pour 'être' que d'être autre – l'image – est la chose même” (p. 688).

L'esempio di discorso falso – come tutti gli studiosi del *Sofista* sanno – è „Teeteto vola”. „Le sérieux avec lequel les interprètes glosent cet exercice de mimétique – scrive la studiosa – n'a d'égal que leur inconscience du fait que c'est bien de *mimesis*, c'est à dire d'une espèce de *production*, qu'il s'agit. „Théétète est assis” n'est vrai que par ce que Platon nous le fait croire, et qu'il nous paraît vraisemblable que Théétète le soit, plus vraisemblable assurément que s'il nous avait représenté un interlocuteur volant. Le choix de l'exemple ne peut sembler innocent qu'aux innocents qui croient que lorsque Platon achève son Dialogue sur la mimétique propre au sophiste, il fait, pour sa part, de la mimétique sans le savoir. [...] Théétète est l'image produite par l'écriture de Platon d'un Théétète réel mort depuis longtemps; l'Étranger élatique est, lui, un masque, une fiction, tout comme le dialogue qui les met face à face” (p. 688).

Mi piace concludere questo mio ineguale resoconto di così straordinario volume osservando che il commento di Monique Dixsaut al *Sofista* di Platone si chiude così come si era aperto, vale a dire con un'osservazione sulle potenti immagini create dalla mimetica platonica: nel proemio, quella dello Straniero, Eleate diverso dagli altri, nelle conclusioni, quella sull'ultima, rovesciata, definizione del sofista.

Tutto, nel testo mostra come „ce qui appartient en propre aux images, aux faux-semblants et aux belles apparences est leur puissance magique de faire illusion et de proliférer, de briser et mettre en morceaux toute réalité. Il est fort peu probable que ce chef-d'œuvre dramatique qu'est le *Sophiste* réussisse jamais à persuader les hommes de leur préférer l'or de la vérité”.

Lidia Palumbo

PLATONE

Timeo,

a cura di Federico M. Petrucci, introduzione di Franco Ferrari,
Milano, Mondadori («Fondazione Lorenzo Valla»), 2022

Dopo il *Fedro* (1998) e il *Simposio* (2001), entrambi con testo critico di John Burnet a fronte e cura di Giovanni Reale, la Fondazione Valla ospita il *Timeo* in edizione critica a cura di Federico M. Petrucci (autore anche della *Traduzione* e del *Commento*) e con un'*Introduzione* di Franco Ferrari. Non solo mere differenze quantitative tra le tre pubblicazioni (basti qui segnalare che l'*Introduzione* del *Fedro* è di 55 pagine, quella del *Simposio* di 70, mentre quella del *Timeo* di 135) colpiscono subito il lettore. A colpire sono anche e soprattutto la qualità, l'uso ragionato della imponente bibliografia e i contenuti di un'*Introduzione* e un *Commento* che peraltro consentono la precisa

valorizzazione dell'aspetto narrativo del racconto e dell'enorme portata teorica di ogni aspetto sviluppato in questa raffinata enciclopedia del pensiero platonico.

L'imponente *Introduzione* (pp. xi-cxlviii), a cura di Franco Ferrari, accompagna con perspicuità il lettore nei discorsi che riguardano l'universo, gli enti che lo popolano, tra cui l'uomo nella sua dimensione fisica e psichica. In questo esauriente saggio introduttivo Ferrari riesce a dare notevole risalto a elementi narrativi talvolta trascurati e a mettere perfettamente in luce l'incidenza di dinamiche intra-dialogiche ed extra-dialogiche, esegesi accademiche, medio e neoplatoniche per la valutazione della portata dottrinale nonché sistematica del dialogo. Oltre a evidenziare le caratteristiche *sui generis* del dialogo, l'imprescindibile contesto narrativo e le questioni filosofiche, l'Autore non trascura di esaminare l'influenza del *Timeo* sul pensiero scientifico di Keplero, Galileo e Heisemberg, contribuendo a mostrare l'interesse e l'enorme fortuna del dialogo nel pensiero scientifico moderno e contemporaneo.

Rispetto ai precedenti due volumi, dedicati appunto al *Fedro* e al *Simposio*, apparsi nella stessa collana, questo sul *Timeo* presenta una *Nota al testo* (p. clxxxi-ccxvi), a cura di Federico M. Petrucci, che è di fatto l'introduzione alla nuova edizione critica del dialogo, la terza dopo quella oxoniense di John Burnet (Oxford 1905) e quella della Collection Budé di M. Albert Rivaud (Paris, 1925). Nonostante Petrucci sottolinei l'importanza dello studio di Gijsbert Jonkers (*The Textual Tradition of Plato's Timaeus and Critias*, Leiden-Boston 2017), l'apparato critico ne supera alcuni limiti. Con le sue circa 60 modifiche al testo di Burnet, questa nuova edizione mostra non solo come negli anni sia cambiata la maniera di usare le citazioni e il modo di valutare le testimonianze della tradizione indiretta, ma anche quanto sia essenziale il supporto della filosofia, della conoscenza di Platone e della tradizione platonica per evitare di cadere in errori meccanici, determinati dall'applicazione di meri criteri quantitativi nella scelta delle diverse lezioni e varianti. Non posso soffermarmi sulle tante e diverse scelte testuali di Petrucci (cf. *Nota al testo*, p. cciv), ma valgano come esempio paradigmatico del nuovo approccio al testo le motivazioni addotte dall'Autore per l'espunzione di un ἀεί alla linea 27d6 e la scelta della lezione θεός invece di θεόν alla pagina 55d5. Questi interventi sul testo appaiono non solo filologicamente validi ma anche teoreticamente vantaggiosi.

La *Traduzione*, lineare e corretta, restituisce la dovuta attenzione filosofica a singoli termini e sintagmi grammaticali e lessicali, come si evince non solo dalla *Nota alla traduzione* (p. ccxvii-ccxxii), ma anche da scelte discusse nel *Commento*. Interessante è la decisione di esplicitare il valore positivo del termine εἰκῶν, reso con la felice espressione «immagine simile» (cf. *Nota alla traduzione*, p. ccxx) alla pagina 29c1-2: «Mentre quelli che lo sono [*sc.* sono interpreti] di ciò che è prodotto come immagine di quel modello, proprio perché si tratta di un'immagine simile (εἰκόνος), verosimili (εἰκότας) è necessario

che siano in quanto stanno in un certo rapporto con gli altri». Benché si possa giustificare per garantire una certa fluidità alla traduzione, non è ben chiarita la ragione per cui tale proposta viene utilizzata solo nel caso sopracitato. Un altro esempio di resa oltremodo interessante è alla pagina 59b3. Quando si parla della fusione dei metalli, Petrucci traduce *κοινωνθέν* con «tinto» lasciando intuire il tono tecnico (quasi 'alchemico') della sezione. La motivazione (purtroppo assente) di questa preferenza avrebbe potuto aprire un nuovo e affascinante dibattito su eventuali – e non del tutto escludibili – conoscenze chimiche da parte Platone.

Nel solido *Commento* (p. 221-456), Petrucci motiva, per lo più sempre convincentemente, scelte e interpretazioni con un'approfondita e critica disamina dei diversi problemi testuali e filosofici del dialogo. Esso è organizzato in modo che il lettore possa apprendere i contenuti generali di una sezione tematica per seguire così più agilmente lo sviluppo di specifiche linee argomentative che si fanno apprezzare per alcune prese di posizione teoriche particolarmente innovative, benché talvolta fin troppo articolate.

Tanto l'*Introduzione* quanto il *Commento* evidenziano l'enigmaticità del dialogo. Anche se la cosmogenesi può dirsi il fine unitario dell'intero racconto, esplicitamente fatto di discorsi *περὶ τοῦ παντός* con l'obiettivo di capire ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν (*Ti.* 27c4-5), su queste sei parole esiste un apparato enorme di varianti e proposte interpretative, le quali, più che chiarire, contribuiscono ad alimentare l'enigma dell'intenzione autoriale. In realtà, è dall'intero racconto di *Timeo* che non si riesce a stabilire in maniera definitiva se Platone ci inviti a leggere la 'generazione' del cosmo in maniera metaforica ed eternalista oppure letterale e temporalista. Ferrari e Petrucci più che cercare una risposta – e benché i due Autori abbiano idee chiare (o chiaramente diverse) in merito – preferiscono restituire al lettore la complessità della questione dando conto della ricchezza del dibattito antico e contemporaneo.

Il *Timeo* è un dialogo misterioso non solo per la difficoltà di stabilire come intendere la cosmogenesi, per la curiosa assenza di un personaggio all'incontro, per l'investitura filosofica di un interlocutore completamente fittizio, per la presenza della figura del demiurgo che plasma il corpo e l'anima del mondo, per l'accento a dimensioni pre-cosmiche, e per un nuovo terzo genere. Tra gli enigmi del *Timeo* c'è anche e soprattutto la scelta di presentare la 'generazione' del mondo attraverso un *εἰκὼς μῦθος*. L'*εἰκὼς μῦθος* è un discorso che *ambisce* a essere a diverso titolo vero, ma il cui suo oggetto, in quanto generato e in continuo divenire, non può essere indagato scientificamente. Poiché tutto il racconto di *Timeo* è un *εἰκὼς μῦθος*, mi sembra particolarmente importante riflettere sulla resa italiana dell'espressione greca. Gli Autori propendono per «racconto verosimile», traduzione che, in effetti, ha il vantaggio di far cadere l'attenzione sulla tensione del racconto verso la verità, cioè sul rapporto positivo di somiglianza con la realtà. Resta purtroppo

solo sullo sfondo l'ipotesi che lo *εἰκῶς μῦθος* abbia un rapporto di prossimità con la *δόξα*, discussione che avrebbe potuto ampliare ulteriormente le (già di per sé ricche ed efficaci) conclusioni.

Va però annotato che, pur essendo la traduzione di «racconto verosimile» già utilizzata nel *Timeo* curato da Francesco Fronterotta (*Platone, Timeo*, BUR, Milano 2003), in questo volume i due Autori argomentano più estesamente la scelta. Petrucci, per esempio, discute i maggiori interventi sullo statuto epistemologico del discorso, riconoscendo grande merito a un (ingiustamente trascurato) articolo di Pierluigi Donini (*Il Timeo: unità del dialogo, verosimiglianza del discorso*, «Elenchos» 9, 1988, p. 5-52) – studioso cui è dedicato significativamente l'intero volume. Petrucci individua una serie di blocchi narrativi caratterizzati da un grado epistemo preciso con una diversa funzione argomentativa e con livelli di negoziabilità diversi. Un'interpretazione di questo tipo dovrebbe portare alla conclusione che Platone abbia concepito consapevolmente l'*εἰκῶς μῦθος* seguendo un modello strutturale in cui la relazione tra le parti e l'intero sarebbe stata alla base dell'unità organica di un essere vivente. È un'ipotesi interessante che lascia implicita la possibilità che questa scelta letteraria rifletta un tentativo di autorappresentazione di Platone come scrittore e demiurgo di un nuovo canone letterario (cf. anche *Phdr.* 246b-c). Peraltro, questa lettura non è del tutto estranea ad antiche interpretazioni di Platone, in cui questi è esplicitamente descritto come un demiurgo di microcosmi letterari immagini del miglior essere vivente (cf. Anon. *Proleg.* 14, 15-25 e 15, 1-22).

Sulla figura del demiurgo, l'ipotesi metaforico-didascalica di Ferrari si scontra con l'interpretazione di Fronterotta (*op. cit.*, p. 86), il quale riduce la funzione causale delle Idee che non si prestano a funzioni causali-operative, cioè efficienti. La proposta di Fronterotta sembra, in effetti, avere il limite di circoscrivere la soluzione delle difficoltà emerse nel *Parmenide* solo all'interno dello spazio discorsivo del mito, non portando, di fatto, sostanziali vantaggi all'interpretazione complessiva del dialogo. Tra i meriti del *Commento* c'è anche quello di riuscire a far emergere l'utilità filosofica del demiurgo sia come rappresentazione metaforica dell'efficacia causale delle Idee sia come agente del trasferimento della perfezione dei modelli al mondo che crea, smussando non le differenze tra le diverse interpretazioni ma presentando i vantaggi filosofici di ognuna di queste. Poiché, però, l'universo non è riducibile sempre a eventi finalisticamente orientati, e l'intelletto non è sufficiente a spiegare la generazione del mondo, c'è bisogno di un secondo fattore causale, che Platone chiama prima necessità e poi causa errante. Rispetto a tale questione sembra che l'esegesi letteralista non chiarisca in maniera realmente convincente il ruolo che la persuasione ha rispetto alla necessità.

Nel tentativo di bilanciare dialetticamente la tenuta delle diverse interpretazioni, molto interessante è come Petrucci, pur ammettendo la ragionevolezza

della lettura metaforica, non rinunci a una lettura letteralista e temporalista di un aspetto particolare della costituzione dell'anima del mondo. È noto che per produrre la mescolanza il demiurgo *ha a disposizione* tre componenti intelligibili (essere, identico e diverso), e *non le sottrae* all'intelligibile, che è completo, perfetto e immutabile. Dunque, il demiurgo effettua la mescolanza traendo le componenti di essa dagli ambiti ontologici di cui queste componenti fanno parte; il che è impensabile per l'intelligibile che è appunto – e come già detto – completo, perfetto e immutabile. Una lettura metaforica di questa parte del racconto è la più naturale e meno problematica, eppure Petrucci riesce a suggerire una (percorribile) via di fuga per una interpretazione letteralista, sottolineando che gli oggetti ontologici in questione dovrebbero essere sottratti a considerazioni puramente quantitative. Un'interpretazione che non distingue gli oggetti del discorso è del resto accomunabile agli errori di considerare, per esempio, la partecipazione in termini fisicisti o equiparazionisti. Ed è questa la lettura che Ferrari attacca molto convincentemente nel *Parmenide* (cf., p.e., *Platone, Parmenide, introduzione, traduzione e note a cura di Franco Ferrari, Milano 2004*), ma che, nel caso di questo passo specifico del *Timeo*, tiene in piedi anche l'esegesi temporalista.

Dunque, se da un lato, l'interpretazione metaforica sembra incontrare problemi legati all'impossibilità di garantire al cosmo un orientamento teleologico, dall'altro, l'interpretazione letterale ha tra le sue maggiori difficoltà la spiegazione della generazione del tempo, che viene all'essere simultaneamente ai corpi celesti grazie al demiurgo. Se si accetta un'interpretazione letterale di questa sezione, allora si deve ammettere l'esistenza anche del pre-cosmo, cioè di una dimensione caratterizzata da un movimento caotico disordinato scandito, di conseguenza, da un tempo diverso da quello cosmico. Tuttavia – come sottolinea Ferrari – *Timeo* non accenna mai a un tempo diverso da quello cosmico: passato e futuro si accompagnano sempre al tempo rendendolo perfetto come il cosmo di cui è parte. Inoltre, se il tempo fosse creato in un singolo istante iniziale, non avrebbe passato, e dunque il demiurgo avrebbe generato qualcosa di imperfetto.

Il volume è corredato da una preziosa *Appendice* fatta di sei *Note tecniche* (pp. 459-477) riguardanti aritmetica, armonia, astronomia, ottica, stereometria, respirazione – accompagnate da sedici *Tavole esplicative* (pp. 478-482). Assieme all'*Introduzione* e al *Commento*, l'*Appendice* riesce a far luce su punti complessi del dialogo evidenziando come il *Timeo* tocchi saperi specialistici. All'*Appendice* si aggiungono anche utili indici (*Indice dei nomi antichi, Indice dei principali termini greci e Indice dei passi citati*, pp. 485-499).

La chiarezza e l'efficacia espositive con cui anche le tesi più complesse sono presentate rendono il *Timeo* di Ferrari e Petrucci uno strumento imprescindibile (non esclusivamente) per gli specialisti del settore. Il volume supera di gran lunga le aspettative di chi potrebbe pensare di trovare in esso solo un buon

aggiornamento bibliografico. Con la sua ricchezza di proposte interpretative e la fondata difesa delle tesi filologiche e filosofiche sostenute, il nuovo *Timeo* della Fondazione Valla dà magistrale risalto alla complessa dialettica sviluppata in pieno spirito platonico tra due dei massimi esperti di Platone e della tradizione platonica.

Anna Motta

THOMAS BÉNATOUÏL

La science des hommes libres. La digression du Théétète,
Paris, Vrin, 2020

L'ouvrage de Th. Bénatouïl, paru dans la collection «Tradition de la pensée classique» des éditions Vrin, dirigée par M. Dixsaut et D. El Murr, représente sans aucun doute une contribution incontournable aux études platoniciennes en général et à l'exégèse du *Théétète* en particulier. Structurée en six chapitres, une introduction et une conclusion, l'étude portant sur la digression du Dialogue propose également une traduction inédite du passage (174a-177c) et une partition en quatre sections.

La digression du *Théétète* représente indéniablement un véritable *topos* de la culture philosophique européenne, dans la mesure où il est l'une des sources anciennes principales de la conception selon laquelle le philosophe n'est pas compatible avec le monde sociopolitique. Selon le portrait dressé par Socrate, le philosophe serait un personnage qui se tient à l'écart par rapport aux affaires quotidiennes de la cité et se consacre à la recherche de la nature des êtres, ce qui le rend parfois «ridicule» aux yeux de ses concitoyens. Th. Bénatouïl mène une analyse serrée du texte platonicien, afin de nuancer cette incompatibilité entre les philosophes et la cité et les interprétations qui ont hâtivement vu dans la digression du *Théétète* l'abandon du projet politique de Platon et la mise en avant d'une recherche philosophique presque désincarnée et purement «contemplative». Selon la lecture proposée par l'auteur, comme le témoigne le déplacement du sens des notions communes de *loisir* et de *liberté*, la digression est éminemment enracinée dans le contexte philosophique et sociopolitique de l'époque. Le philosophe, dont uniquement le corps «gît dans la cité» (173e), n'est pas simplement détaché et absent, il est le visage humain d'une critique profonde du manque de liberté et de droiture de ses concitoyens.

Le premier chapitre, «Fonction, structure et originalité de la digression», le plus long de l'ouvrage et un véritable tour de force exégétique, porte sur le rôle de la digression à l'intérieur du *Théétète* et sur ses rapports avec le

corpus platonicien, particulièrement au sujet du portrait du philosophe. Le début du chapitre est consacré au procédé digressif en tant que tel; une des contributions majeures de Th. Bénatouïl à cet égard est de signaler la complicité entre ce véritable *intermezzo* qu'on trouve dans le *Théétète* et les «parabases» utilisées par les poètes comiques, dont notamment Aristophane. Malgré les différences entre les deux procédés narratifs, ce parallèle a le mérite de mettre en lumière la *fonction sociopolitique* de la digression platonicienne, fonction qu'elle partage avec les parabases comiques, les deux étant des moments où l'auteur s'adresse à la cité de manière critique.

Une deuxième fonction de la digression provient de son origine, identifiée par l'auteur avec la remarque de Socrate sur le *loisir* des philosophes: «Ce qui suscite explicitement et en premier lieu la digression, son amorce si l'on veut, c'est la question du passage "à loisir" d'un λόγος à un autre, et non l'exigence de réfuter le relativisme à l'égard de la justice, qui demeure entièrement implicite et constitue donc plutôt une sorte de *background*, qui va revenir progressivement sur le devant de la scène au cours de la digression» (p. 40). Les thèmes du loisir et de la liberté des philosophes sont, par conséquent, les véritables enjeux de la digression et non pas la réfutation de la thèse relativiste de Protagoras. Ainsi, selon les arguments de l'auteur, le rôle de la digression est éminemment «réflexif» ou méta-philosophique et méta-discursif. Sur ce point, l'interprétation proposée par l'auteur résonne avec celles d'autres exégètes cités avec soin dans les riches notes en bas de page.

Cependant, poursuit l'auteur, si on admet que la digression remplit une fonction réflexive, alors une objection fait rapidement surface: le portrait du philosophe radicalement distant par rapport aux affaires de la cité ne correspond pas au Socrate tel qu'il est représenté dans les Dialogues (l'auteur laisse de côté toute référence au Socrate historique). L'importance de cette objection étant majeure pour l'ensemble de l'argument de l'ouvrage, l'auteur analyse point par point certains traits du philosophe décrit par la digression (le loisir, l'assimilation au dieu, la fuite «d'ici-bas», son absence de l'agora et des tribunaux, son comportement ridicule aux yeux des concitoyens) afin de montrer qu'à chaque reprise il y a un écho avec la pratique philosophique socratique décrite dans les Dialogues. Dans le contexte de cette discussion du portrait de Socrate dans le corpus platonicien, le chapitre se conclut avec une critique de l'interprétation du *Théétète* proposée par David Sedley, dans son ouvrage classique, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, publié en 2004, interprétation qui repose essentiellement sur une distinction entre socratismes et platonismes. Th. Bénatouïl nous propose d'éviter cette différenciation et de voir dans la reprise du dialogue aporétique moins une note autobiographique et un dernier hommage à son maître, qu'une stratégie qui convenait à merveille aux intentions de Platon de *polémiquer* avec «les doctrines épistémologiques de plusieurs adversaires, au nombre

desquels se trouvent des Socratiques qui avaient contesté la fidélité de Platon à Socrate» (p. 61). La réapparition du Socrate aporétique des dialogues antérieurs à la *République* ou au *Ménon* répond donc à ce double enjeu stratégique du *Théétète*, le but de Platon étant à la fois de réfuter ses adversaires et de faire preuve de son attachement à l'*elenchos*. Or ces deux objectifs se rejoignent si Platon fait appel à une réfutation *socratique* de ses adversaires, c'est-à-dire s'il part *de leurs propres présuppositions*, en laissant de côté les «doctrines» défendues dans des dialogues plus «dogmatiques».

De plus, de manière globale, la digression devrait être lue, poursuit l'auteur, à la lumière du thème de la *liberté* du philosophe. Dans le *Théétète* et en contraste avec la *République* et le *Gorgias*, ce critère socio-politique constitue le fondement de la différenciation du philosophe par rapport aux orateurs, aux hommes politiques et aux autres intellectuels de la cité. Le dualisme socio-politique, selon lequel uniquement le philosophe est libre, prend le devant de la scène et se substitue à celui épistémologique et métaphysique présent dans les deux dialogues cités auparavant.

Le caractère polémique de la digression étant établi, au long du deuxième chapitre Th. Bénatouïl continue son analyse et passe en revue les possibles «cibles» de Platon. La thèse soutenue et développée ici porte sur le caractère *progressif* de la polémique entamée par Platon: celle-ci passe, au fur et à mesure que la digression avance, de la critique des orateurs, des logographes et des hommes politiques, vers une mise en question des sophistes qui avaient défendu une thèse relativiste de la justice et enfin des «faux philosophes» (thème traité dans les livres V et VI de la *République*, sur lesquels l'auteur s'attarde dans ses arguments). Parmi ces «faux philosophes» figurent, selon l'analyse, Isocrate et Antisthène, les deux ayant mélangé la philosophie avec un élément hétérogène – la politique ou la rhétorique. Une autre cible de Platon serait Aristophane: le thème de la distance fondamentale du philosophe par rapport aux affaires de la cité, développé dans les *Nuées*, est repris, mais son sens est inversé. Loin de contribuer à l'inutilité ou au ridicule du philosophe suspendu dans un «pensoir», cette distance, marquée par le loisir et la liberté, devient le fondement de sa *supériorité* (p. 90-91): comme on l'a déjà noté avant, le philosophe est le seul à discuter librement et à loisir, tandis que les autres restent soumis à une autorité extérieure à leur démarche (les juges, les assemblés populaires etc.).

Notons en passant que le critère du loisir ou de la liberté du philosophe semble remplir à la fois une fonction sociopolitique et polémique, ce qui rend la séparation de ces deux enjeux de la digression légèrement ambiguë.

Le troisième chapitre de l'ouvrage, «Le contexte socio-politique. Liberté, loisir et leurs usages platoniciens», s'appuie notamment sur les études et les analyses de P. Dumont sur l'idéal de la tranquillité (*hesuchia*) – thème étroitement lié au loisir au début de la digression – et de K. A. Raaflaub sur

la liberté en Grèce ancienne. Dans cette partie de son ouvrage, Th. Bénatouïl cherche à préciser l'usage proprement platonicien de la *scholê* et de la liberté. Concernant le caractère *eleutheros*, l'analyse des sources et de l'exégèse semble ainsi soutenir la thèse suivante: dans la digression du *Théétète*, Platon opère une «double rupture» (terme que l'auteur emprunte à P. Bourdieu): il prend ses distances à la fois par rapport aux démocrates et aux oligarques et par rapport aux sens que ceux-ci prêtaient à la liberté (p. 125). Pourtant, «la structure et une bonne partie des conditions et connotations sociales et politiques» de la conception oligarchique de la liberté seraient conservées par Platon. Celui-ci aurait défendu une conception élitiste de la liberté et aurait fait appel aux «sentiments de mépris social à l'égard des esclaves et “servantes”, du peuple, des artisans, des femmes ou des thraces, afin qu'il [le lecteur] se détache de toute vie sociale et politique au profit de la philosophie, présentée comme la seule activité sans compromission avec ces groupes sociaux dominés» (p. 125-126). La «rupture» avec l'imaginaire oligarque est donc moins forte qu'avec celui des démocrates.

En passant au sens du loisir, après avoir précisé le contexte sociopolitique et les changements du sens de cette notion au long du V^e et IV^e siècle av. J.-Ch., Th. Bénatouïl analyse des passages de l'*Apologie*, des livres centraux de la *République* et du *Phédon* afin de dégager l'usage platonicien de *scholê* et *ascholia* avant la digression du *Théétète*. Selon l'auteur, il y aurait une évolution du sens de la *scholê*: celle-ci passe d'un sens relatif, prédominant à l'époque de Platon et dans les dialogues indiqués ci-haut, à un sens *absolu*, uniquement présent dans la digression (p. 135-136). Plus précisément, dans ce fragment, le loisir et le manque de loisir ne sont pas utilisés afin de renvoyer à une temporalité dégagee, libérée en vue d'autres activités considérées plus nobles (l'éducation des gardiens, par exemple). Plutôt, les deux notions désignent «deux types de temporalité et de manière de vivre» (p. 136). Autrement dit, le loisir n'est pas un temps libre *pour* ou *en vue de*, mais un temps libre en soi: «la *σχολή* perd également sa relativité: elle n'est plus un temps défini comme libéré de certaines activités au profit d'autres, mais un temps intrinsèquement libre, c'est-à-dire *autonome* et *ouvert*, qui permet de déployer entièrement l'activité qu'on y pratique, en l'occurrence le discours. [...] parce qu'ils jouissent en permanence de temps *libre*, les philosophes peuvent discourir *librement*» (p. 146). Pourtant, dans la digression, la distinction *scholê-ascholia* ou liberté-esclavage a une «fonction maïeutique-polémique», étant le critère utilisé par Platon afin de critiquer ses adversaires (surtout les «faux philosophes») sur leur propre terrain et sans recours à des thèmes métaphysiques développés dans d'autres dialogues. Par conséquent, la différenciation du philosophe à l'aide du critère de la liberté et du loisir ne serait pas propre à la pensée platonicienne. La distinction homme libre – esclave est «admise par ses adversaires et rivaux contemporains. Elle pouvait donc lui

[Platon] permettre de les critiquer et de présenter sa position à partir de termes voire de thèses qu'il avait en commun avec eux mais auxquels il prétendait donner un sens plus pur» (p. 147). Cette hypothèse sur l'évolution du sens du loisir nous engage à tirer une conclusion qui reste pourtant absente dans l'interprétation proposée par l'auteur: si le sens absolu et «plus pur» de la *skholé* n'est qu'une sorte de dispositif argumentatif que Platon s'impose d'utiliser afin de réfuter ses rivaux sans évoquer les Formes, l'immortalité de l'âme, la dialectique etc., alors le seul sens du loisir véritablement propre à la philosophie platonicienne serait celui relatif.

Après cette mise au point d'une supposée évolution du sens de la *skholé*, l'étude se poursuit avec le quatrième chapitre, «Un tournant métaphysique? L'assimilation à dieu» où l'auteur discute et éventuellement récuse deux arguments présents de manière récurrente dans l'exégèse consacrée à la digression: 1) la liberté attribuée au début du fragment au philosophe est incompatible avec l'assimilation au dieu, le fameux thème qui surgit vers la fin de la digression; 2) Platon est d'accord avec Aristote et Plotin concernant la question du statut paradigmatique du dieu en matière de loisir et de liberté. Or, selon Th. Bénatouïl, d'abord, 1) le philosophe demeure parfaitement libre dans son effort de se rendre semblable au dieu et ceci pour des raisons qui découlent de la nature de la pensée chez Platon. L'assimilation au dieu n'est pas de l'ordre d'une inculcation ou d'une soumission à «un ordre de connaissances préétablies, car l'âme y suit une exigence intérieure» (p. 181), le contenu de cette assimilation étant précisé en *Rép.* VI, 500b – il s'agit des Formes et de leur harmonie éternelle. Ce que l'âme du philosophe acquiert par son effort d'assimilation est principalement la *phronésis*, c'est-à-dire l'intelligence qui l'amène à saisir «ce que sont la justice et la piété véritables» et à les pratiquer (p. 174). 2) En passant à la question du loisir et de la liberté du dieu, l'auteur construit son argument en partant de la distinction de Platon entre l'intellect et les Formes. Ainsi, dans le corpus platonicien, l'intelligence n'est pas inconditionnée, mais tournée toujours vers l'intelligible ou les Formes (comme l'avait déjà souligné Plotin). Cette orientation serait en place pour les dieux aussi, si on accepte de les identifier à l'intellect. À la différence d'Aristote, selon la conception de Platon, la liberté «exige le pouvoir de sortir de soi-même» (p. 188). Cette même exigence s'impose à la fois à la pensée des philosophes et à l'intellect divin. Malgré les résonances profondes entre la digression du *Théétète* et le livre X de l'*Éthique à Nicomaque*, l'auteur souligne cette différence majeure concernant la nature de la liberté chez les deux philosophes.

Le cinquième chapitre, «Le contexte dialectique: liberté et loisir dans l'enquête du *Théétète*» rebondit sur la question du loisir afin de mieux approfondir la nature du loisir et l'autonomie des discours des philosophes, en opposition avec ceux des orateurs. La discussion qui s'ensuit est censée

mieux illustrer la fonction réflexive ou méta-philosophique de la digression. Au début de celle-ci, lorsque le loisir et la paix des philosophes sont opposés au manque de loisir, à l'esclavage et à la soumission à des critères extérieurs qui caractérisent les orateurs, Socrate demeure vague au sujet de la disposition et de la manière de converser propres à ceux «élevés» dans la philosophie. Pourtant, l'auteur estime que la digression, ainsi que l'ensemble du dialogue nous fournissent des indices sur ces sujets. Pour résumer, au long du chapitre, Th. Bénatouïl montre pourquoi le loisir est si important dans une discussion philosophique: d'abord, la tâche des philosophes est difficile (selon plusieurs passages du dialogue, ceux-ci doivent atteindre ce-qui-est et séparer le vrai du faux) et l'enquête nécessite beaucoup de patience (p. 196). De plus, les détours imprévus et les digressions, bien qu'ils ne constituent pas des signes distinctifs de la démarche philosophique, seront presque inévitables à cause de l'ignorance pérenne de Socrate et de l'étonnement qui se trouve à l'origine de la philosophie; or, «le loisir permet l'étonnement» (p. 199).

Ce chapitre apporte de belles clarifications au sujet de la liberté propre aux discours philosophiques. Mais si, après ces éclaircissements, nous revenons à l'hypothèse antérieurement avancée par l'auteur, selon laquelle, dans la digression du *Théétète*, Platon fait appel à un sens absolu de la *skholè* qu'il n'évoque pas dans ses autres textes, une possible objection fait surface. Si, dans la digression, «ce qui définit le philosophe, c'est donc avant tout sa capacité à suivre un *logos*, à chercher le mieux possible ce qui est, capacité qui n'est soumise *a priori* à aucune règle matérielle ou formelle (contrairement au discours des orateurs), parce qu'aucune procédure ou méthode ne peut faire aboutir les recherches, tant leurs objets sont variés et leurs ramifications nombreuses. Or cette capacité ne peut s'exercer correctement que dans certaines conditions: temps libre, paix, autonomie» (p. 206) et si le sens absolu de la *skholè* entendue comme temps «intrinsèquement libre», «autonome et ouvert» (*cf.* plus haut) n'est pas maintenu par Platon en dehors du *Théétète*, alors, à son tour, la recherche philosophique menée dans les autres Dialogues demande *a fortiori* d'autres conditions que celles identifiées à partir de la digression. Pourtant, partout dans les textes platoniciens, l'enquête philosophique semble se dérouler précisément sous ces mêmes exigences, à savoir «temps libre, paix, autonomie». On aura du mal à trouver un texte où les interlocuteurs ne tournent pas les arguments «dans tous les sens» et où la discussion ne comporte pas une certaine allure d'imprédictibilité. Par conséquent, si le temps libre des philosophes se confond avec la liberté de leur discours, s'il y a donc une complicité inhérente entre temps et *logos* (p. 146), alors pourquoi Platon, à l'exception du *Théétète*, resterait-il fidèle au sens *relatif* du loisir perpétué par sa culture et son époque? Certes, ses projets politiques auraient demandé une approche similaire de la *skholè* et l'auteur a parfaitement raison d'évoquer la *République* et les exigences concernant le

loisir des futurs gardiens (voir ses analyses à partir de la p. 140). Mais à part ces projets, il me semble que toute discussion relayée par les Dialogues a l'air d'être parfaitement autonome, ouverte et libre, le sens absolu de la *skholè* étant implicitement conservé et son lien avec l'acte de philosopher restant parfaitement inextricable.

J'ajouterais encore une remarque toujours sur le quatrième chapitre de l'ouvrage. Comme dans la discussion sur les «faux philosophes», l'auteur n'évoque pas le passage où Socrate s'explique au sujet de sa démarche maïeutique et de ses éventuels faux disciples (*Théétète*, 150d et suiv.). Or, l'absence d'une discussion de ce fragment est d'autant plus regrettable qu'il semble confirmer les hypothèses herméneutiques de l'auteur: le fait que l'accouchement de la pensée de ceux qui demeurent près de Socrate *demande du temps* est attesté en 150d; de plus, le passage fait référence à certains qui, ayant *trop tôt* quitté Socrate (150e), n'avaient pas su comment «nourrir» les pensées qu'ils avaient auparavant «accouchées». Il est donc pertinent d'affirmer que l'art maïeutique en tant que tel requiert du loisir et qu'au bout d'un certain temps, il engendre une certaine disposition chez celui qui le subit. D'ailleurs, cette disposition est brièvement décrite à la fin du dialogue, lorsque Socrate affirme qu'à la suite de leur entretien, malgré l'aporie qui persiste autour de la science, le jeune Théétète est maintenant plus apte à «accoucher» des pensées meilleures dans le futur, de même qu'il est devenu «moins pesant» et «plus doux», en ayant acquis la sagesse de ne pas se prendre pour un savant alors qu'il ne l'est pas (210c). Il me semble que ces remarques de Socrate auraient apporté des lumières sur la disposition acquise par ceux «élevés» dans la philosophie (voir les remarques de l'auteur sur l'ambiguïté de Socrate au début de la digression à ce propos, p. 191).

Le dernier chapitre de l'ouvrage, «Le contexte épistémologique: la digression et la définition de la science» se propose justement de pousser plus loin l'analyse sur ce qu'est la *spécificité* du *philosopher* selon la digression, ce qui revient, nous dit l'auteur, à mieux comprendre la nature de la liberté des philosophes (p. 225). Tout au long du quatrième chapitre, l'auteur avait prêté beaucoup d'attention aux détours et digressions souvent présentes dans les textes platoniciens et notamment dans le *Théétète*, tout en gardant la proportion en ce qui concerne la transformation d'un critère quantitatif en trait essentiel du *philosopher*: «Ce qui *définit* le philosophe, ce n'est pas le temps long ou lent en lui-même, mais le temps libre ou la liberté dans l'usage du temps et des discours. [...] Même le loisir doit être considéré comme un signe distinctif plutôt qu'un trait essentiel et nécessaire» (p. 221-223). Or, selon les arguments du dernier chapitre de l'étude, l'absence de toute disposition servile chez le philosophe serait, selon l'auteur, admirablement exprimée dans la digression par «la dimension globale ou totale de la connaissance philosophique, indépendamment de son objet intelligible ou sensible» (p. 233).

Cette capacité de regarder toujours vers la totalité (à la fois de chaque être et de l'ensemble, selon l'interprétation de 174a proposée par Th. Bénatouïl, voir p. 229-230) est indiquée par Platon à l'aide des vers de Pindare cités au début de la digression, mais aussi de l'anecdote sur Thalès, ainsi que des considérations portant sur les généalogies. L'indifférence du philosophe à l'égard des objets qui se trouvent à portée de la main et de l'affairement de la cité provient, en fin de compte, de cette « perspective globale » qui est la sienne. Sur ces points, le personnage décrit par la digression incarne les traits de la liberté aristocratique, elle aussi caractérisée par une indifférence (parfois méprisante) envers les choses pratiques et les objets proches (p. 233).

Sur le sens intime de la connaissance totalisante du philosophe, l'auteur rejoint les conclusions de G. Fine sur la nature interrelationnelle du savoir philosophique (p. 250). Ainsi, la digression ferait allusion à « l'approche correcte de ses objets par une science, qui les saisit chacun à la fois comme totalité et dans ses relations aux autres objets du même domaine. C'est ainsi la saisie d'une totalité *articulée* qui apparaît ou plutôt apparaîtra fondamentale à la science, puisque cette idée demeure indéniablement implicite dans le *Théétète* et ne peut y être lue que rétrospectivement à partir du *Sophiste* » (p. 243, voir aussi p. 251).

La conclusion de l'ouvrage porte sur le long héritage de la digression du *Théétète* et de l'idée que toute recherche de la vérité doit être libre ou que toute activité intellectuelle réclame du loisir. Cet idéal d'une connaissance essentiellement détachée de la société a fait l'objet de plusieurs critiques récentes, concentrées sur la manière « dont la science s'élabore effectivement » depuis la Renaissance. Selon ces approches historiques et sociologiques, l'idéal platonicien serait « un mythe » et rien de plus. S'appuyant sur son interprétation de la digression du *Théétète*, l'auteur récuse les arguments qui reproche à Platon d'être « élitiste », anti-démocrate, trop abstrait et logique (p. 257 et *suiv.*) et défend, dans le sillage de la critique du servilisme des orateurs, la liberté de la recherche d'aujourd'hui par rapport aux tentatives d'appropriation de la science à la fois de la part du politique et de l'économique.

Traversé d'un bout à l'autre par un dialogue alerte avec l'immense exégèse de la digression du *Théétète* et du corpus platonicien, le volume de Th. Bénatouïl rend hommage de manière exemplaire aux exigences d'érudition et d'esprit critique qui caractérisent la communauté académique et propose des solutions pertinentes à des problèmes épineux concernant l'interprétation de ce texte singulier de l'histoire de la philosophie européenne.

Raluca Bujor

ANCA VASILIU

Montrer l'âme. Lecture du Phèdre de Platon,
Paris, Sorbonne Université Presses, 2021

Anca Vasiliu's interpretation of the *Phaedrus* offers an original reading of the Platonic dialogue, in a successful effort to sometimes stand against traditional interpretations and rekindle age long questions with the help of a change in perspective and framework. The study comprises a "mise en condition", an introduction, two main sections – each divided into three chapters, and a conclusion. According to the author, the theme around which the dialogue revolves is neither the Beautiful, nor the arts of speech, but *psychê*. Moreover, this fundamental pursuit of the text should not be apprehended by looking uniquely at the Palinode and at its famous depiction of the soul, but also by paying close attention to the Prologue and in particular to its scenography. It should be noted from the beginning that, in the author's partition of the text, the Prologue, longer than usually assumed, ends with the Palinode (see below).

The study begins with what could seem like a detour: instead of directly addressing the text and its notorious opening lines, Anca Vasiliu proposes a phenomenological approach to the question she holds as central to the *Phaedrus*: the soul and its nature. According to this courageous and, I would add, fertile opening proposal, we are to understand the soul's *erga* as equivalent to the acts of "showing and giving" (*montrer et donner*, p. 28). While we could never grasp the soul if it hadn't previously been shown or made apparent by itself throughout what is alive, the second act, the givenness, mostly concerns speech: indeed, according to the author, the soul gives herself from herself (*se donne*) in speech, the latter giving soul "a voice" (*idem*). Anticipating the further development of the argument, I would like to mention *ad hoc* that this lending of one's own voice to the soul is the ultimate task of philosophy, according to the author interpretation of the *Phaedrus*. The philosopher is the individual that has acquired the virtues necessary to become able to lend his/her singular voice to this power that both animates and transcends the individual and the world as such (p. 41-42). Returning to the phenomenological framework, both the acts of showing and giving, because of their reflexivity (to show and to give *itself by/from itself*), imply a certain *irreducibility* of the soul with regard to *what is* properly shown or given. In other words, the two acts are not to be confused, either with being and producing, or with their respective objects (a being and a product) (p. 32). The soul could not be accurately grasped following these lines and here lies one of the major differences between the *Timaeus* and the *Phaedrus* (p. 33),

since the former presents the world soul precisely as a “product” of the demiurge. “What” the soul is amounts to a pure *dynamis* of “self-revelation”. In phenomenological terms, this can easily be understood if we first shift our attention from the intentional object to the act itself and secondly from the act to the power (*la puissance*) or capacity it entails. “Source and principle” of movement (*Phdr.* 245c3-5), and therefore not cause, the soul could neither be reduced to objects she puts forward through its acts, nor to these acts themselves; the soul will never be equivalent with some “absolute” act (p. 35-36). The phenomenological principle according to which everything that gives or shows itself from itself is *more* than that which is shown or given and therefore cannot be reduced to being (p. 30-31), argues for an irreducibility of the *psychê* either to nature or to *logos*. *Psychê* is at once immanent and irreducibly transcendent to all acts and intentional objects that find their source in it.

Although aware of the dangers of a phenomenological approach when used in reference to an ancient text, Anca Vasiliu suggests that this method has its merits: it allows the interpreter to acknowledge the specificity of the *Phaedrus*; this unique Platonic dialogue does not propose a theological, an ethical or a metaphysical conception of soul, but a properly philosophical one, i.e. an approach that aims at describing the soul “in situ”. What Plato searches for in this text is not to put forward a discourse *about* soul, but to *show* how *logos* is the specific kind of “body” through which the *psychê* reveals herself *by herself* (see p. 40-44). This search for an adequate *logos* and for the conditions required for gaining knowledge about the soul is what justifies a phenomenological approach to the dialogue (p. 46-47). According to Anca Vasiliu, the theoretical and the scenic aspects of the dialogue are impossible to separate precisely because of this fundamental ambition underlying it (p. 49). The *Phaedrus* aims at presenting philosophy as the art of speech which not only advances proofs regarding its existence and essential nature, but also *expresses* the soul (p. 43); as such, it is, amongst Plato’s writings, one of the most eminently *situated* (p. 45). Any given speech is also situated, but even more so when the topic is desire. The specificity of speaking on the topic of *eros* is, according to the author, that love could never be an “object” that the speaker is supposed to aim at possessing. Rather, to speak about love is to *expose* oneself, to manifest oneself, while at the same time bearing *witness* to the true source of speech, the soul, which remains transcendent to the individuality of the speaker (p. 65-69). And this leads us back to the beginning of the text and to the unexpected encounter of Socrates and Phaedrus outside the city walls. I will leave aside the preparatory chapter dedicated to Plotinus’ interpretation of the Beautiful and its contrast to the Platonic position in the *Phaedrus*, as well as the considerations made by the author regarding the relations between the *Phaedrus* and the *Symposium*.

Anca Vasiliu offers three different approaches (chapters III, IV and V) of the Prologue and discusses at length and with keen attention to the landscape, movements, sensitive qualities and mythological background that are evoked as Socrates and Phaedrus walk towards the plane tree and eventually sit to read Lysias' speech. The first approach treats the questions of the myth of Oreithyia's seizing by Boreas and Socrates' refusal to interpret it, while keeping at a distance the Neoplatonic theological reading given to the passage by Proclus (an entire subchapter is dedicated to this latter interpretation). In Anca Vasiliu's interpretation, what is at stake in Socrates' answer regarding the truth of myths in general is not related to a science of the divine, but to the possibility of finding the right way to speak about another form of *strangeness*, that of the soul (p. 232). Nevertheless, the latter cannot be regarded as an ordinary object of inquiry, as the author has already established in the introduction; there is no science of the soul, as the author repeatedly affirms (see, for example, p. 113). Rather, what the *Phaedrus* pursues, from the beginning, is a way of *gaining access* to grasping the soul by making it speak for itself (p. 248-249). As such, the Prologue is a "mise en condition" for becoming capable of grasping this expression or presence the soul has in *logoi*.

The importance of the surroundings and of the movement which occurs in the Prologue is discussed especially in chapter IV, where the author raises the following fundamental question: *why* does Plato invest so much energy in *situating* the discourse in the *Phaedrus*? Why is so much emphasis placed upon the scenography and the precise description of the surroundings (p. 252)? This place is doubled within itself, it is at once natural *and* cultural, as the mythological and poetical references in the Prologue amply testify. This second layer is named "scenic image" by Anca Vasiliu and it is coextensive to the landscape described in the opening of the dialogue. This scenic image has a very important and perhaps less evident function: that of enacting, besides perception and speech, an intellectual act (p. 261-262). This construction shows us *what* an image *is* and calls upon a noetic act in order to fully grasp it, thus reaching towards every reader of the dialogue. If we are to grasp the soul, we have to understand the distinction between presence and manifestation (p. 264), a distinction the author also makes in a previous study about the Prologue¹. That which has the power to manifest itself by itself is never reducible to what is present – it is not visible, nor is it perfectly definable, it is "detached" both from the ontic and the ousiologic domains (p. 265).

Going back to the attention spent by Plato in organising the scenography for the Prologue, I will restrict myself to indicating what seems to me to be

1. A. Vasiliu, «Mythologie de la source Le silence du visible et son interprétation par Socrate (en relisant le prologue du *Phèdre*)», *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*, no. 1, 2014, p. 52.

one of the main suggestions that are made on this difficult topic by the author. For Anca Vasiliu, the tension between the singular and the universal that underlies the dialogue and, as Léon Robin argued (p. 62-63), endangers its unity, is far from being a sign of hesitation or a stylistic weakness. This very tension, already present in the myth of Oreithyia's rapture and in the atopic Socrates' question regarding his own being, is key to understanding Plato's aims in the dialogue. Alluded to in the Prologue, the link between the singular and the universal is precisely the "atopic *lieu*" of the soul (p. 240-242). Furthermore, the same tension is eminently expressed in the condition of all speech: any *logos* is both situated (it demands that we speak in the first person) and "above" all individuality, as mentioned before. In order to enact an epiphany of the soul (p. 237), the discourse (*logos*) must then acquire the ideal condition Socrates exhibits in the Prologue (p. 241): that of a *stranger* who, at the same time, is engulfed in the uttermost *intimacy* and connectedness with everything around him and with himself. As Socrates' refusal to comment upon the truthfulness of the myths shows, the condition we must acquire is that of being simultaneously inside and outside, as the author suggests (p. 215-217).

Even if it artfully awakens all the senses (see the beautiful analyses p. 274 *sq.*), the setting of the dialogue is not meant, as in other Platonic dialogues, to oppose the visible to the discursive. Rather, Anca Vasiliu encourages us to explore another path of interpretation. According to her close reading of the text, in the Prologue, the sensible world, as that which appears, is so attentively described and amplified especially by the words of Socrates in 230b-c, to the point that, as readers, we almost hear the simmering of the plane tree, while the sun gains the summer sky. This amplification is meant to produce the "confrontation with the transcendence *of* and *within* the singular" (my translation, p. 287). The gentle flow of the spring, the enticing sound of the cicadas are not "signs" or "representations" of beauty, they *are* beautiful, as Socrates proclaims in 230b (p. 288-289). While Phaedrus, always distracted, urban, elegant and almost puritan in his praise of the surroundings (229b), is not altogether present and receptive to what the surroundings "say" or show, Socrates plays an initiatory role and attempts to teach the former to *see* (p. 308). The aim of this indirect critique could be, according to a brief remark of the author (p. 300-301), a certain mediocre platonism – the one according to which Platonists have no eyes for the sensorial. Coming back to Socrates and to his "lesson", the precision with which he describes the topography, as well as the sensitive qualities of the landscape under the plane tree reveal the animating force present in each leaf, as well as in everything around – the soul (p. 309). Nevertheless, following the phenomenological insight that that which donates itself exceeds the donation as such (p. 310-311 and above), the soul is not reducible either to *physis* and her cycles of life, nor to what the Palinode will identify as her *ousia*, self-movement (p. 311).

But how are we then to connect the Prologue and the Palinode? Doesn't the *Phaedrus* offer as one of its main legacies a discourse on the nature of *psychê*?

Among other topics, Anca Vasiliu tackles these questions in the fifth and sixth chapters of her volume. In the beginning, the fifth chapter primarily focusses on the importance of "aquatic metaphors" present throughout the Prologue. Indeed, the proper element of *logos* and *psychê* is water and its fluidity (see the commentaries on the power of this image, p. 359 and following). However, the *topos* described in the Prologue has as its exact "reverse", the so-called "intelligible *topos*" towards which the Palinode leads.

Lapodeixis proposed in the Palinode renders visible the self-revelation of the soul, since the demonstration is made possible only by the soul's self-presentation (*monstration*) (p. 366-367). *Principle of movement* and *immortality* are not attributes of some substantive soul, rather they constitute its very essence (p. 365-366). In Anca Vasiliu's phenomenological reading, movement is therefore the image of the *ousia* of soul, but not of the soul in itself (*idem*). The following passage of the Palinode, namely the discourse by resemblance and the likening of the soul with a winged chariot, is a *logos* about the individual soul. The latter is portrayed as forever double in nature – both bodily and divine or intellectual (p. 369).

Chapter six opens precisely with the age long problem regarding the tension between these two perspectives on *psychê* (cosmic and singular) that the *Phaedrus* seems to involve (p. 387). This section of the study also discusses other challenging philosophical issues: the question about the movement or lack of movement of the soul in itself, the relation between soul, intellect and *logos*, the soul's relation to the body. I will only treat the first among these topics.

The author defends her previous thesis about the irreducibility of soul to its *ousia* and *logos*, namely movement. The *ousia* of that which moves by or from itself only represents the "condition of possibility" for an objective soul, i.e. a soul about which a discourse can be held (p. 395-399). Even if it gives (*donne*) movement, the soul is not itself *in* movement, it is not the subject or the object of this act (or an Aristotelian mover). The only "indication" (*indice*) *psychê* offers about herself is the *reflexive* character of this both universal and individual movement (p. 397). This clue speaks on behalf of the soul's self-revelation. Note 9 (p. 397-398) seems to me particularly relevant for the discussion: here, Anca Vasiliu argues that the soul is not in itself cause (*aitia*) or *causa sui*, because a distinction has to be drawn between cause and principle (*archê*). As principle, soul is separated and not immanent to living beings; it is, so to speak, transcendental. Nevertheless (and paradoxically), *psychê* gives herself completely in what it endows, i.e. movement and life. That which is animated doesn't therefore "participate to" the soul, but *identifies with it* as long as it is moved or alive. The paradoxical nature

of this relation between singular living beings and the universal principle is once again apparent. Nevertheless, what is more important is to avoid the Peripatetic vocabulary of causality and to remain loyal to Plato's own words in *Phdr.* 245c, where soul is indeed referred to as "source and principle of motion" and not cause.

After the *apodeixis* and the discourse regarding the soul and its likeness are carefully replaced within their limits and *psyché*'s transcendental "unavailableness" is adequately grasped, the author encourages the reader to see both the Prologue and the Palinode as images presenting us the deployment of the soul's faculties and its expressive relation with multiple genres of *logos* (p. 422). Since the Prologue has already been discussed by precisely paying attention to its expressivity, if we now turn once again to the Palinode, Anca Vasiliu convincingly argues that, throughout the Socrates' inspired discourse, we are confronted with the expression of two kinds of movements: on the one hand, a circular and eternal one and, on the other hand, a linear one, belonging to temporal life (p. 431). Discourse is naturally confined to the latter and therefore has no access to a so-called "view from nowhere" and, as such, to the soul in itself. Even so, *logos* can be anagogic and capable of giving an account of the harmony and the unity that governs the whole; this is of course what philosophy achieves (p. 433).

The anagogic virtue of discourse, it seems to me, is to be assigned to the *Phaedrus* as a whole, according to Anca Vasiliu's reading. In the Conclusion of her study, the author returns to the original partition of the dialogue she proposed in the beginning. The Platonic text thus comprises of three parts: Prologue, Palinode, the analysis of rhetoric and dialectic speech. This development follows a strict logic. According to Anca Vasiliu, the structure of the dialogue re-enacts the three stages of an *initiation*: (i) proof or test (the question about the veridicality of myths and the two first rhetorical exercises about love; the Prologue), (ii) purification and vision (the Palinode) and (iii) accomplishment (the discussion on the genres of *logos*, rhetoric and dialectics, which eventually lead to philosophy), where the latter corresponds to acquiring the virtue of temperance and of a certain degree of mastery over the arts of speech. This initiation should nevertheless not to be linked with Orphic or Pythagorean secret practices, given that the itinerary is performed "as if" Socrates was following the steps of a god (sometimes in a comical manner) and it aims at each and every reader of the dialogue (p. 438-439). As mentioned before, the *Phaedrus* doesn't try to put forward a definition of the soul, in itself impossible to formulate, but to make *psyché* visible through its most faithful expression or manifestation – speech, *logos*, and her most intimate act, *erôs* (p. 436). And since desire is paramount in this Platonic text, the author could not have concluded her study without addressing it from within her anagogic and performative reading of the dialogue.

Indeed, since it is not to be fully identified either with movement, or with life, the soul solely “determines and accomplishes itself” on the basis “of that which surpasses it”. And what the soul indeed lacks are the homogeneity, simplicity and absolute unity of the One (p. 454). The vectorial, *purely formal* movement of what we call “desire”, therefore surpasses movement and reaches out towards unity, towards *proximity* (without identification) with the One; *eros* is the only “mobility” we can rightfully assign to *psychê* (p. 455). In other words, this desire, which belongs to every individual soul, leads *psychê* towards herself *and* towards what surpasses her. And *logos* plays a fundamental role in this psychic odyssey: it is the soul’s unique means and “place” of manifestation. Furthermore, if we pay close attention to the text that the author argues, images and discourse support each other. The first are the soul’s “loyal allies” in its effort to comprehend itself (p. 450). As such, images are not epistemically inferior or traitorous, nor do they testify in favour of the soul’s incapacity to emancipate itself from the bodily faculties. Rather, images are present throughout the Palinode (itself an image) as emerging from the soul itself, as its own “productions” (for the relation between intellect, soul and images, see especially p. 447-449).

I will end this brief attempt to capture some of the main thesis defended by the author in her dense study of the *Phaedrus* with a few remarks and questions. First of all, I believe that a concise discussion of the definition of desire by appeal to the ruling principles “in us” described in Socrates’ first discourse (237d) could have contributed to a better grasp of the specificity of the Palinode; indeed, the “sin” against Eros is also a “sin” against the soul. Also, moving on towards the Palinode, how should we interpret the successive “incarnations” presented by Socrates (248c-e)? Are these passages less performative, do they still attempt at making the soul “speak by herself” or, rather, somehow objectify it? If the latter is true, is this circumstance unavoidable each time the individual soul is concerned? Lastly, given the importance of the theme of oblivion throughout the Palinode (248c, 250a), how are we to interpret it within the framework of giving and showing as the two acts of the soul? If remembrance and forgetfulness are again to be attributed only to individual souls, then how do these two movements relate with self-revelation and the soul’s *dynamis* to give and show itself by itself? This question seems to perplex Plato himself, since a part of his answer amounts to mentioning “some misfortune” (248c6). Beyond these few critical remarks, I would like to conclude by noticing that the study “*Montrer l’âme. Lecture du Phèdre de Platon*” is written in such a manner that it displays a certain performativity, being animated from beginning to end by a genuine exercise of thought and hermeneutics.

JEAN-BAPTISTE GOURINAT, JULIETTE LEMAIRE (éditeurs)

Logique et dialectique dans l'antiquité,
bibliographie, *index locorum, index nominum, index rerum,*
Paris, Vrin, 2016

Logic, dialectic, philosophy, and rhetoric all developed out of the ancient Greek ideal of the freedom, independence, and development of a certain class of individuals and their full participation in the *polis*. One writer from more than a century ago connects Socrates' educational ideal with the natural law:

It is not the individual in man but the universal that gives him his freedom and makes him worthy to have this great privilege of determining his standards of conduct and his aims in life. As opposed to the purely individualistic basis of opinion, knowledge possesses universal validity. From this basis Socrates arrives at his fundamental principle, 'Knowledge is virtue.'¹

Anticipating the insights of Pierre Hadot on the psychological or pastoral function of Greek philosophy, Paul Monroe also notes,

Socrates aimed to develop knowledge concerning conduct, knowledge of practical value in life, but possessing universal validity and consequently moral worth. Since the knowledge of Socrates contained this compulsory moral import, it was a much broader conception than the knowledge of the earlier philosophers, than the information of the sophists, and even than the modern conception of knowledge².

In *Qu'est ce que la philosophie antique?*, Hadot observes that behind Socrates' ironic stance, behind his claim that he knows that he is not wise, is the call to overcome the limits of the self and attain universality. This can be accomplished through the dialogic search for the truth. This universality is "represented by the *logos* that is common to the two interlocutors [Socrates and Alcibiades]" in Plato's *Symposium*³. The underlying issue for ancient philosophy was access to this universal. This aim starts with discussions on logic and dialectic but moves on to other concerns, such as the development of the soul.

The writers of *Logique et dialectique dans l'antiquité* tend to avoid tying logic and dialectic to these wider issues of psychology, virtue, and the development of the personality. They are much more focused on the technical characteristics

1. Paul Monroe, *A Text-Book in the History of Education*, London, MacMillan, 1905, p. 125.

2. *Ibid.*, p. 128.

3. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 60.

of logic and dialectic, and how these relate to rhetoric and philosophy. Within this focus, they provide a host of perspectives and topics, principally through the Platonic, Aristotelian, and Stoic traditions.

Graduate or upper year undergraduate students of philosophy or intellectual and educational history will benefit from the eighteen papers, four in English and the rest in French that provide a wide yet coherent array of discussions on these topics. The reader will come away with the sense that ancient thinkers failed to establish anything definitive and, in fact, that each writer or school of thought added a unique layer or perspective to one or more of these disciplines. Even thinkers from within the same school, such as Neoplatonism, often failed to agree with each other on the nature of logic and dialectic and the relationships of these two disciplines to philosophy and rhetoric. Yet this plurality of voices did not make for overwhelming confusion. Instead, it created a rich and varied culture of learning from which we can still draw important and powerful resources and inspiration.

In his *Introduction*, co-editor J.-B. Gourinat traces the development of Greek logic and dialectic, and the meaning of these terms for various thinkers and schools. He highlights the interplay among logic, dialectic, and philosophy. The Stoics considered dialectic a part of logic and logic a part of philosophy, though other philosophical schools saw things differently. Conclusions about the major issues constantly evolved within these various schools. This allowed for insights even after centuries. Fresh perspectives from even centuries after the initial development of these disciplines include Plotinus's attempted separation of logic from dialectic.

It was the close interplay and rivalry among proponents or opponents of philosophy, rhetoric, dialectic, and logic that led to constant development. The nature of each discipline, and its evolution, cannot be understood without this interplay. Ancient thinkers sought to define the tasks and natures of each discipline, and how one differed from another in method or responsibility. Most of the book's authors orient their discussions around this interplay. Perhaps the *Introduction*, as well as many other papers in the book, could have included something on Greek *paideia*, culture and education, and how dialectic and logic fit into its aims, ideals, and curricula. We don't have a sense of how logic or rhetoric fit into the wider *paideia*.

In "Pourquoi la dialectique" Francis Wolff traces the development of dialectic through the teachings of Plato and Aristotle as they reacted to the Sophists, the latter being the professional, itinerant teachers of rhetoric such as Isocrates, who called his craft *philosophia*. Like so many other authors in this volume, Wolff takes pains to differentiate between Plato and Aristotle. He focuses on the Stagirite's discussions on syllogisms, the distinctions he makes between science and rhetoric, and his assertion of the middle ground of dialectic, situated between science and rhetoric.

The paper on Socratic refutation, the *elenchus*, discusses Plato's second thoughts, as expressed in the *Republic*, on the overuse of this technique for fear of its negative effects on the youth of society. They are in danger of developing a hardened skepticism over time which will incite them to disavow everything they were brought up to believe. Like other essays, this one helps readers acquire a nuanced view of ancient dialectic, logic, and rhetoric by tracing the considerable variation in thought even by one thinker, in this case Plato's leading character. The Socrates of the *Apology* takes a different attitude towards the *elenchus* from the Socrates of the *Republic*. By the end of all these essays, readers will come to see that very little was ever written in stone, and that many individual schools of thought and thinkers were remarkably flexible in their definitions, applications, and attitudes towards these tools of thinking.

In his essay examining rhetoric and dialectic in the *Gorgias*, Michel Narcy helpfully distinguishes between logic and dialectic while focusing on the role of the latter. He notes that it is Aristotle who raises the issue of the relationship between these two (p. 67). Like many other authors in the book, he reminds us of Aristotle's many definitions and theories in contrast to Plato's greater ambiguity and inconsistency. The paper also discusses how Plato presents his main ideas on rhetoric and dialectic in the *Gorgias*, such as concerning the issue of contradiction and how certain concepts need to be defined before they are brought into an argument.

Michel Gourinat's essay on *diaeresis* discusses a central issue in dialectic and logic, "the division of types according to species." (p. 85) This action was basic to Greek scientific, logic, and dialectic manuals. Gourinat notes that Socrates provided definitions only after performing this division and that Plato saw *diaeresis* as serving politics and ethics. Aristotle's *diaeresis* led to "the immense work of classification" (p. 98). As with the book's discussions on the relationship between dialectic and rhetoric, and on definition and syllogism, this gets to the heart of the nature of dialectic and logic. Gourinat helps the reader to separate dialectic, logic, and rhetoric, which will appeal to readers with a weak background in these areas. The reader, however, is left once again wondering how this quest for precise thinking fit into Greek *paideia* more generally.

"Logique ou dialectique? La Puissance Normative de la division Platonicienne" continues the discussion on division. The author notes, "Plato is perfectly conscious that division does not demonstrate nor discover anything" (p. 109). The famous philosopher was aware of limitations to various methods. This awareness may indicate that the ancient Greeks already sensed the need to place boundaries around the various disciplines and methods, and to specify what each could accomplish. It was clear to them that dialectical division differed from the methods of science and rhetoric. As methods,

dialectic and rhetoric, unlike the other disciplines, lack content. They work on or through the content of other disciplines, manipulating this content for political, psychological, or educational means.

Many of the essays in *Logique et dialectique*, such as “Logique ou dialectique?” trace the ancient Greek discussion concerning the characteristics, purpose, and methodological limitations to dialectic, logic, philosophy, and rhetoric. The author, Dimitri El Murr, compares Plato with Aristotle. In the *Politics*, Plato notes that division is not classificatory (p. 110). El Murr concludes, “The final objective of Platonic division is therefore not to classify nor to demonstrate, but to progressively constitute a targeted reality in isolating its properties by successive levels of differentiation” (p. 133). Such writing makes dialectic easily understandable for the confused reader. The immediate objective of dialectic, the author continues, consists of “transforming an initial hypothesis... into a definition” (p. 133).

Such technical aspects of dialectic, logic, and rhetoric are handled well by the essayists, but some relevant issues are often left unexamined. More could have been said about the ethical and political motivations for ascertaining the truth. What was the higher metaphysical purpose to all of this discussion on method? How did this fit into the ideals and objectives of the polis? The thinkers and their discussions are abstracted from their social and cultural background, which leaves the readers with no understanding of why dialectic, logic, philosophy, and rhetoric were so important to the Greeks. Perhaps one or more papers on the Sophists, including how Plato saw them, would have clarified certain motivations and political and social objectives. The writings of Pierre and Ilsetraut Hadot are more satisfying because they do not separate the spiritual and psychological functions of philosophy and the liberal arts from their methods and other technical or practical aspects.

In “Les syllogismes dialectiques” Jonathan Barnes discusses Aristotle’s theoretical discussion of dialectic, in particular the place of syllogisms. Once again, Aristotle’s application-oriented approach to dialectic is examined. Barnes notes that Aristotle’s analysis of syllogisms is scattered among more than one text. The same is true of Plato’s analysis of dialectic. This scattering adds to the confusion or inconsistency among numerous ancient thinkers. The confusion of twenty-first century students about these subjects, particularly logic, dialectic, and rhetoric, likely stems from the imprecision and inconsistency that seemed to be present from the very beginning. The Greeks themselves were not so sure what these terms meant.

Christof Rapp sheds light on the relationship among these three terms in his essay. Aristotle “emphasises the close relation between rhetoric and dialectic. In his view, the art of rhetoric, properly understood, necessarily incorporates some of the key concepts and techniques of dialectic” (p. 161). Rapp explains this incorporation very well. Aristotle’s definition of rhetoric

and dialectic starts from the purpose that he gives each. Rhetoric has a unique and essential role according to Aristotle, as Rapp observes:

As for the addressees of a rhetorical argument, one has to be aware of the fact that public speeches are attended by simple, ordinary people who are neither able to follow long chains of arguments (in contrast to the dialectician, who is trained to construct and to understand arguments that consists [sic] of several deductive or inductive steps), nor able to see the nexus between a remote or quite general premise and a particular conclusion that is allegedly derived from such premises. It is a matter of prudence then for the rhetorician to avoid lengthy derivations and the selection of remote premises. This is the reason why even in the new dialectical framework Aristotle wishes to preserve one of the traditional features of enthymemes, namely that they are brief and densely formulated (p. 186-187).

Rapp notes that one close connection between rhetoric and dialectic stems from rhetorical *logos*, one of the three of Aristotle's persuasive triad that also includes *ethos* and *pathos*. Rapp notes that while Aristotle may be clear here, he is ambiguous in other discussions about the rhetoric-dialectic relationship.

Rapp compares Aristotle's approach to Plato's. As is well known, Aristotle values rhetoric and takes it much more seriously than Plato does. His contribution to rhetoric is therefore much greater than Plato's. While some elements of dialectic are invaluable to rhetoric, Aristotle reveals the depth and rich nature of rhetoric itself. He clearly distinguishes rhetoric from sophistry, at least as how Plato describes sophistry in the *Gorgias*.

Cristina Viano's essay on Aristotelian *endoxa*, which she calls "a key concept not only in Aristotelian dialectic, of which they constitute the *subject matter*, but also of all of Aristotle's philosophy" (p. 193) gets to the heart of Aristotelian dialectic. The *endoxa*, the building blocks of "Aristotelian doctrines in the different domains," (p. 193) are closely related to Aristotelian syllogisms. Like many other authors in this book, Viano provides the linguistic background to *endoxa*, with *doxa* meaning "opinion," and *endoxa* referring to something that is probable or possible, and "founded on opinion."

Aristotle's adoption of this term in his *Topics* and *Rhetoric* once again reflects the close association and interaction between dialectic and rhetoric. This interactivity leads Viano to discuss the natures of Aristotelian dialectic and rhetoric, and how they, and the *endoxa*, serve the search for the truth. She also hints that there may be something of the Sophist in Aristotle's analysis: "What counts in his [Aristotle's] eyes is their *usefulness* as premises for the construction of effective rhetorical argumentation. What is important is that they are plausible for the audience" (p. 201).

Providing further helpful clarity, Juliette Lemaire discusses Aristotle's use of *logikos*, *dialektikos*, and *analytikos*. Aristotle does not employ the first term consistently, as its signification depends on context. As mentioned, he also

regards logic as a tool of philosophy, not a part of philosophy itself. Lemaire's discussion on Aristotle's discussions of the three terms across several of his writings is helpful for the confused. Logic is not equivalent to dialectic for Aristotle, but is a part of dialectic. Her discussion of Aristotle's *endoxa* includes the philosopher's critique of the Sophists for their faulty dialectical deduction: "Sophistic deduction is an apparent but not authentic deduction" due to either a false conclusion or untrue *endoxa* (p. 225).

Lemaire's rich and informative essay includes much basic and profitable information in addition to the above. The Pythagoreans' more abstract application of *logikos* helps them avoid certain reasoning inconsistencies. More generally, one of the problems with *logikos* and its related method is the polysemy of the term, Lemaire notes, as it can refer to "discourse, language, reasoning" and more (p. 226), Aristotle's use of the word encompasses the general and abstract, but is also has a critical sense at times. He uses the word *analytikos*, not *logikos*, to signify what later became known as "logic" (p. 230). As with other authors in this volume, Lemaire highlights the commonalities between dialectic and rhetoric that Aristotle identifies. These stem from the shared purpose of convincing others. As we have seen, the rhetor must be proficient in syllogisms, which are the specialist of the dialectician.

In the much-needed chapter on Stoic logic, Paolo Crivelli places this school within the wider Greek philosophical tradition. His clear writing provides an excellent introduction. He notes the well-known disagreement between the Aristotelians and Stoics over whether logic is a part of philosophy or simply its tool. He also clarifies the discussion between *truth* and *the true*. Even a bad person possesses what is true and can say things that are true, but the possession of truth depends on the condition of the soul. It is "the quality responsible for someone's being truthful" (p. 307). The truthful person can even say something that isn't true yet remain in the truth. Who has this quality of truthfulness except the sage? In other words, it is much more rare to have this quality of truthfulness than to say what is true. Crivelli shows that the debate among the various schools and within various schools, including the Stoics, was lively and ever-shifting, though not to the extent that the schools lost their identities. For example, Stoic writers came up with a variety of analogies to describe the place of logic within philosophy, but all of them agreed that logic was a part of philosophy, and not a tool.

J.-B. Gourinat's essay on Plotinus discusses the influential Neoplatonist's fresh thinking on the relationship between logic and dialectic. In the turbulent spirit of the Greek philosophical culture that this entire volume traces, Gourinat notes that this fresh thinking was not accepted by all Neoplatonists, such as Ammonius. The latter rejected Plotinus' claim that dialectic is the noblest part of philosophy. Plotinus drew a sharp distinction between dialectic and logic, and followed the Aristotelians in regarding the latter as a tool of

philosophy. Gourinat cites the early twentieth century scholar Émile Bréhier: “Plotinus attempted to rehabilitate’ Platonic dialectic against ‘the useless subtlety of the technique of the logicians’” (p. 365). Bréhier’s words imply an intriguing though perhaps tangential issue, that there is perhaps present in late antiquity a strain of scholasticism that shares much with the spirit of medieval scholasticism.

Gourinat characterizes Plotinus’s support of dialectic as a move against Middle Platonism’s syncretistic attitude toward dialectic and logic. He notes the three types of logic that impacted Neoplatonism: the dialectic based on Plato’s dialogues; Aristotelian “logic as an instrument of philosophy” (p. 366); and Stoic logic as a part of philosophy. While by now it may seem that Gourinat’s discussion is simply repeating much that is found in the other essays, which also mention these divisions, in fact the varied topics of all of the essays make these discussions fascinating, not repetitive.

The fundamental disagreements sparked by Plotinus’s writings reveal that Greek philosophers had failed to resolve their most fundamental issues and divisions after centuries of intellectual skirmishing. Gourinat helpfully places Plotinus’s reflections on dialectic and logic into the Neoplatonist’s wider objective of attempting to reconcile Plato’s two views of dialectic:

While the *Phaidros* insists on the fact that it’s the contemplation of beauty that permits the habituation of the contemplation of the intelligible Form, and therefore closely links dialectic to love and eros, the *Republic* insists on the fact that this habituation to the intelligible is created by the practice of mathematics... Plotinus seeks to bring these two paths together in demonstrating that there are three ways to elevate oneself to the Good: music, love, and philosophy that is preceded by mathematics. In contrast, Plotinus attaches little importance to the fact that dialectic proceeds by dialogue (p. 366).

Here we finally get a glimpse of the higher or ultimate objective of logic and dialectic, the elevation of the soul. Yet we are also reminded that later ambiguity regarding logic or dialectic are the consequences of the ambiguous seeds that Plato and Aristotle had sown centuries earlier.

Some essays trace the development of logic and dialectic in late antiquity and the drive to synthesize the ancient teachings. The Neoplatonists’ entire philosophical project, in fact, largely consisted of this harmonization and systematization. One central issue became the reconciliation of Plato and Aristotle in dialectic. Angela Longo writes that the Neoplatonist Hermias of Alexandria worked for this reconciliation and affirmed that “Aristotle had only elaborated a method in logic in an abstract manner based on the concrete arguments provided by Plato” (p. 383). This was also the case for methods of division and definition. Longo highlights that the basis of inquiry for Socrates in the *Phaedrus* is “the knowledge of the essence of the issue on

which someone was preparing to make a decision” (p. 386). Yet Hermias’ commentary on this gives to dialectic features that Plato had not given it.

Proclus also follows the late ancient world in attempting his own synthesis, as he was influenced by Plato, Aristotle, and Euclid. He calls dialectic the purest part of philosophy due to its “extreme simplicity” (p. 398). He “establishes a parallel between the intellect and dialectic” (p. 401). Maddalena Bonelli makes the fascinating observation that “Proclus seems to regard dialectic not only as a science, but also as a faculty, more precisely, the purest part of the intellect” (p. 404). Here and there in this volume readers do get a sense of the psychological assumptions or beliefs held by these various ancient writers.

This volume is already thick and rather complete, so a list of additional things that are missing is perhaps unfair and beside the point. Having said that, one or more papers on the perspectives of rhetoricians, sophists, Christian thinkers such as Origen, who connected logic to the Logos of the Johannine Prologue, or the Cappadocians, would have provided an even richer discussion. A related lack is overlooking grammar’s foundational role and its influence on the teaching and understanding of dialectic and logic. How do logic and dialectic fit into the trivium and the wider liberal arts?

Logique et dialectique dans l’antiquité is welcome at this time when education has lost its moorings due to the widespread hostility of teachers to Western civilization and the attempts to equalize all cultures and educational or philosophical approaches regardless of the merits and drawbacks of each of those cultures and approaches. This collection of scholarly essays provides convincing proof that Greco-Roman *paideia* can once again be a foundation to what is taught in the classroom. Our writer from over a century ago had not forgotten that, as he noted that for Socrates, “knowledge is the prerequisite of free action, the basis of all right action in all the arts... Socrates holds that such knowledge is to be gained not from the mere opinion of the individual but only by a search for what is common to all, what is of universal validity.”¹

Overall, it is debatable whether logic, dialectic, rhetoric, and philosophy ought to be lifted or abstracted out of the cultural, social, and political milieu that caused their development in the first place. This isolation gives readers a strong technical sense, but without any notion of Greek *paideia*, and the wider objectives that this pedagogical and cultural tradition represented. We are left with a utilitarian perspective, which is more fitting for our society than for that of classical Greece.

Brian Welter

1. Monroe, 126.

**GWENAËLLE AUBRY, LUC BRISSON,
PHILIPPE HOFFMANN, LAURENT LAVAUD (éditeurs)**

*Relire les Éléments de théologie de Proclus. Réceptions,
interprétations antiques et modernes,*

Paris, Hermann Éditeurs (Collection «Philosophie»), 2021

Relire les Éléments de théologie de Proclus. Réceptions, interprétations antiques et modernes est un recueil d'études sous la direction de Gwenaëlle Aubry (CNRS, Centre Jean Pépin), Luc Brisson (CNRS, Centre Jean Pépin), Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études) et Laurent Lavaud (École Normale Supérieure de Lyon) et publié en 2021 par Hermann Éditeurs (Collection «Philosophie»). Comme Gwenaëlle Aubry et Laurent Lavaud clarifient dans l'Introduction au volume (p. 12), le mélange est le fruit issu d'un colloque soutenu par plusieurs centres de la recherche française et qui se déroula à Paris en 2018. Ce colloque aussi bien que le présent volume représentent le premier volet d'un autre travail à venir et en cours d'achèvement: une nouvelle traduction française des *Éléments de théologie* de Proclus, avec laquelle l'équipe de traducteurs (G. Aubry, L. Brisson, Ph. Hoffmann, L. Lavaud, P. d'Hoine, F. Fauquier, A. Lernould, J. Opsomer, S. Roux, P. Soulier et C. Steel) a l'intention de remplacer la traduction achevée par Jean Trouillard en 1964. Le présent volume s'ouvre avec une Introduction (p. 5-26) et abrite dans la suite treize articles (p. 27-420), suivis à leur tour par une Bibliographie (p. 421-444), un *Index* des propositions des *Éléments de théologie* (p. 445-448) et de Notices biographiques (p. 449-454), avant de s'achever par une Table des matières (p. 455-456).

Le volume est donc consacré à ce «monument philosophique» (p. 5) que sont les *Éléments de théologie* de Proclus (412-485), œuvre qui, moyennant le déploiement de 211 propositions, cherche à mobiliser et résumer la panoplie de principes et entités onto-métaphysiques qui régissent la structure de l'être dans son ensemble. Car, en effet, Proclus ne nous transmet pas seulement les lois ordonnant le déploiement de l'être, depuis le Principe Premier au-delà de l'être même jusqu'à la réalité la plus morcelée et multiple, mais il nous donne également un aperçu précis des entités elles-mêmes qui animent cette réalité caléidoscopique – avec la précision que certaines parmi ces entités représentent elles-mêmes des principes ordonnant la réalité (c'est le cas, par exemple, de être/étant, unité/Un, éternel/Éternité, comme le remarque justement J. Opsomer, p. 151). En plus de présenter en quelques mots les treize contributions qui constituent le volume (notons en passant que l'article de J. Opsomer est résumé avant celui d'A. Lernould, même si celui-ci le précède dans le recueil), l'Introduction par G. Aubry et L. Lavaud a le mérite d'esquisser

avec précision les caractéristiques les plus saillantes des *Éléments de théologie* – une tâche loin d'être aisée.

Malgré la diversité des sujets abordés dans ce volume, il est possible de dégager des thèmes communs. Les articles de C. Steel («La tradition du texte de l'*Elementatio theologica* de Proclus», p. 27-68) et de L. Alexidzé («La hiérarchie ontologique dans le commentaire de Ioane Petritsi sur les *Éléments de théologie* de Proclus», p. 69-90) peuvent être lus en tandem, car, bien qu'ils traitent des sujets apparemment très différents – C. Steel s'occupe notamment de la tradition du texte des *ET*. tout en confirmant les conclusions auxquelles E.R. Dodds était parvenu avec son édition capitale des *ET*. en 1933, tandis que L. Alexidzé nous offre un aperçu de la réception des *ET*. dans l'œuvre et la pensée du moine géorgien Ioane Petritsi (XII siècle) –, ils se rejoignent sur un point précis. Dans la traduction commentée des *Éléments de théologie* par Petritsi, une proposition inexistante dans le reste de la tradition du texte est ajoutée, à savoir la proposition 128 bis. C. Steel soutient que cette proposition n'est pas authentique, tandis que L. Alexidzé estime que, n'étant pas en contradiction avec la pensée de Proclus, elle doit être conservée et que son exclusion de l'édition d'E. Dodds serait due à une erreur de traduction du géorgien vers l'anglais. Bien que l'analyse de L. Alexidzé soit étayée par de solides arguments, il faut admettre qu'elle ne souffle mot de l'argument principal qui a conduit E.R. Dodds et C. Steel à rejeter la proposition, à savoir le rôle capital de la mémoire dans la noétique démonique (cf. p. 63-65), qui est au cœur de la proposition 128 bis. Cela jette une ombre sur sa tentative de reconstruction et, par contre, renforce la thèse de C. Steel, selon laquelle la proposition en question ne serait qu'une addition dans la marge du texte par un lecteur de l'Antiquité tardive.

Font suite deux articles fort denses et riches qui peuvent être classés ensemble sous la catégorie de «systématicité» (A. Lernould, «La Στοιχειώσις θεολογική de Proclus. Science première et dépassement de la méthode hypothético-déductive», p. 91-132; J. Opsomer, «Organiser la philosophie selon ses éléments. Structures argumentatives dans les *Éléments de théologie*», p. 133-176). Les contributions d'A. Lernould et J. Opsomer passent au crible la prétendue systématicité et la structure logico-déductive (le *mos geometricus*) des *ET*. de Proclus et dégagent un contenu si riche qu'il est impossible de les résumer d'une façon acceptable en quelques mots ici. C'est pourquoi nous voudrions plutôt mettre en avant un aspect problématique qui semble émerger de la lecture de ces articles et qui touche à la notion même de systématicité. Il nous semble, en effet, qu'analyser la systématicité du traité le plus systématique de la littérature néoplatonicienne, comme A. Lernould et J. Opsomer le font de manière magistrale, finit par mettre en cause le bien-fondé de la systématicité elle-même. De manière tacite mais constante, les deux articles sont parsemés de références à un manque foncier de systématicité dans le traité systématique

de Proclus. Essayons d'en donner une liste: «il est impossible dans un ouvrage de philosophie de maintenir de part en part un constant niveau de stricte rigueur logique» (p. 92, n. 3); «...argumentation [...] de nature associative, ce qui permet de créer une unité entre les différentes propositions [...]. Certaines propositions sont insérées là où elles se trouvent, dans la mesure où un jeu associatif les lie à une proposition précédente» (p. 138-139), «liens associatifs» (p. 172), «les *Éléments de théologie* sont plutôt un projet axiomatique, ou mieux encore, un *projet* d'axiomatisation non achevé [...]. Il n'aura pas été le dernier métaphysicien à chérir ce rêve» (p. 176). Il est important de souligner l'importance de ces déclarations, car elles soulèvent une question fondamentale sur la nature basculante de la connaissance humaine et semblent suggérer une conception de la pensée comme un processus et un progrès visant à une conclusion «véritative» qui reste toujours hors de portée. Il s'ensuit que, si nous devons émettre une critique concernant ce recueil d'études, ce serait l'absence d'un article global qui aurait pu tirer des conclusions générales – et entamer une discussion renouvelée – sur la pensée systématique, en se basant sur les conclusions de chaque article individuel. Dans ce contexte, l'idée de Benedetto Croce selon laquelle il vaudrait mieux abolir la notion même de «système» en faveur d'une conception de la pensée comme une succession infinie de «systématisations» aurait pu jouer un rôle, peut-être en dialogue dialectique avec la théorie de Giordano Bruno, soigneusement reconstruite par S. Ansaldi dans la suite, pour qui la philosophie consiste à inventer sans cesse de nouveaux concepts afin de suivre le rythme infini des métamorphoses naturelles (p. 333-334). Et pourtant, malgré cette prise de conscience, il faut reconnaître l'existence inébranlable et intrinsèque chez l'être humain de ce «rêve» de systématité (un *ἴδιον* de l'âme?), dont Proclus est sans doute l'un des meilleurs interprètes, comme le montrent les deux articles en question sous plusieurs perspectives différentes.

P. d'Hoine («Totalité et participation dans les *Éléments de théologie*», p. 177-220) emprunte, en revanche, un chemin différent à l'intérieur de la causalité proclusienne, tout en décortiquant l'épineuse triade des totalités, introduite dans la proposition 67 des *ET.*, dans l'ensemble du *corpus* proclusien: le tout antérieur à ses parties, le tout constitué de ses parties et le tout dans la partie. En particulier, l'analyse du savant permet d'acquérir une compréhension aiguisée de la relation que cette triade entretient avec d'autres triades, telles que la triade de la participation (imparticipable, participé, participant) et la triade des modes de subsistance (se manifester dans la cause, en son être même, par participation), ainsi que dans différents contextes exégétiques (*in situ* dans les *ET.*, dans le rapport entre genre et espèce, sur le plan cosmologique). Afin de trouver de la cohérence dans ces multiples relations, c'est notamment dans le rapport avec les deux autres triades que le caractère *analogique* des correspondances devient patent. Moyennant une

critique à D. Baltzly («Mereological Modes of Being in Proclus», *Ancient Philosophy* 28, 2008, p. 395-411), P. d'Hoine aboutit à la conclusion que, dans son rapport avec la triade de la participation, le troisième terme, c'est-à-dire, le tout dans la partie, peut être compris soit comme un tout, en s'associant donc avec le participé, soit comme une partie, en s'associant dans ce cas avec le participant.

Au centre de l'étude de P. Soulier («La puissance de l'infini première dans les *Éléments de théologie*», p. 221-250), se trouve la notion d'infini. Bien que cette notion puisse sembler moderne, elle est en réalité présente chez Proclus, sous les faux airs d'un terme auquel celui qui est familier avec la culture classique est certainement plus habitué: ἀπειρία. Au sein des *Éléments de théologie*, en effet, deux notions distinctes coexistent côte à côte bien qu'elles soient exprimées par le même signifiant, à savoir «illimité» et «infini». P. Soulier guide le lecteur à travers le dépassement proclusien de la première signification négative d'ἄπειρον, entendu au sens d'une illimitation spatiale-temporelle-quantitative, pour montrer comment, à la lumière de la réévaluation et de la mise en évidence de la notion de puissance productrice de l'être, τὸ ἄπειρον, dans le sens d'une infinité productive, c'est-à-dire d'une puissance génératrice ou γόνιμος δύναμις (prop. 27) ou ἀπειροδύναμις (prop. 84), est en réalité la nomenclature propre du Premier Principe absolu. La théorie de la puissance et de l'infini est étroitement liée aux propositions sur la causalité. La dénomination des êtres intelligibles comme ἀπειροδύναμα est associée au mode de causalité le plus élevé, qui consiste à agir et à produire par son être même en imitant l'Un, ainsi que P. Soulier arrive à identifier les notions d'αὐτοαπειρία et αὐτοδύναμις (cf. p. 243). En suivant le fil de la pensée proclusienne, dûment reconstruite, on en arrive alors à comprendre le questionnement et le dépassement de la notion gênante et ambiguë d'ἀπειρία par Proclus, qui finit par y renoncer dans la *Théologie platonicienne*, en faveur de l'intelligible πανδύναμος (3, p. 90, 16-20 Saffrey-Westerink). La féconde analyse de P. Soulier laisse donc le lecteur avec une nouvelle prise de conscience du travail dialectique proclusien, qui remet en question des notions apparemment données de la tradition philosophique, pour ensuite les requalifier et ainsi étoffer sa construction théologique. Peut-être ne reste-t-il qu'une seule critique, à savoir l'absence d'une comparaison entre l'opération proclusienne et la problématique notion plotinienne de l'Un en tant que δύναμις τῶν πάντων (Enn. 3, 8 [30], 10, 1-2 Henry-Schwyzler) ou avec le concept d'ἄπειρος δύναμις καὶ πάντων τῶν ὄντων αἰτία que l'on repère déjà dans l'anonyme *Commentaire sur le Parménide*, que la *vulgata* attribue à Porphyre (fr. 1, 25-27 Hadot): une comparaison d'autant plus intéressante à faire si l'on considère que, comme le note d'ailleurs P. Soulier, Proclus déballe le terrain de la notion d'ἀπειρία pour retenir celle de πανδύναμος dans le contexte du commentaire de la deuxième hypothèse du *Parménide* (cf. p. 249).

Les contributions de R. Taylor («La causalité dans le *Discours sur le Bien pur*, ou *Liber de causis* arabe», p. 251-276) et de C. D'Ancona («*Intellectualiter, vitaliter, enter*. Proclus à Bagdad et à Paris», p. 277-310) nous acheminent progressivement vers la première réception de Proclus, dans le monde arabe au IX^e siècle. C'est à cette époque qu'a été composé à Bagdad le célèbre *Liber de causis* d'Aristote, qui ne fut découvert comme étant une adaptation réfléchie de certaines propositions des *Éléments de théologie* de Proclus que par Thomas d'Aquin. C'est le concept de causalité qui est notamment visé par R. Taylor, lequel met en évidence sa centralité à l'intérieur du *LDCAr* aussi bien que sa réadaptation par rapport à la causalité proclusienne, car le Principe Premier y devient être pur et non plus au-delà de l'être (*LDCAr* ch. 1-4). Influencé en cela par la version *Plotiniana Arabica* des *Ennéades* de Plotin (*PA*), l'auteur du *LDCAr* relaye l'idée d'une Cause première en tant qu'Un, aussi bien qu'Être pur: ce qui fait la transformation du système hénologique de Proclus en un système foncièrement ontologique (et ce qui ne sera pas le cas avec Dietrich de Freiberg, comme le montrera, *inter alia*, F. Berland, «La puissance du Principe: Dietrich lecteur de Proclus», p. 311-329), ainsi que de l'auteur du *Liber de causis* pas seulement «un bon connaisseur des *PA*, mais un disciple de ces thèses» (p. 269), «un membre du cercle d'al-Kindi» (p. 275). Alors que la Cause première est la seule à donner l'être par mode de création, les autres causes, l'Intellect y compris, font de même sous le mode de la forme: «la Cause première est la cause paradigmatique de toutes les créatures en tant qu'elles sont des êtres, la cause de l'Intellect en tant qu'il est le premier être créé, et la cause de tout le reste des êtres par la médiation de l'Intellect» (p. 262). Tout en suivant le fil rouge de la réception proclusienne dans *LDCAr* jusqu'à l'Occident latin, C. D'Ancona amène le lecteur à découvrir les retentissements de la proposition 103, selon laquelle «tout est en tout, mais en chacun selon le mode approprié», en tant qu'appliquée aux trois principes être-vie-intellect. D'après ce principe, l'être et la vie sont *intellectualiter* dans l'intellect; l'être et l'intellect sont *vitaliter* dans la vie; la vie et l'intellect sont *enter* dans l'être – c'est ainsi que Guillaume de Moerbeke traduit, dans sa version des *Éléments de théologie* en 1268, les adverbes $\nu\omicron\epsilon\rho\tilde{\omega}\varsigma$, $\zeta\omega\tau\iota\kappa\tilde{\omega}\varsigma$ et $\delta\nu\tau\omega\varsigma$. Après avoir abordé la question de la nature du *LDCAr*, considéré tantôt comme un recueil de fragments, tantôt comme un syllabus réfléchi, C. D'Ancona se prononce, en accord avec Thomas d'Aquin, en faveur de la seconde interprétation. Ensuite, la spécialiste de l'héritage néoplatonicien s'intéresse de près à l'axiome *omne quod recipitur in aliquo ad modum rei recipientis recipitur* et notamment à une erreur dans la traduction de Gérard de Crémone, lequel entend qu'être et vie sont dans l'intellect *due intelligentie* tout comme être et intellect seraient dans la vie *due vite* et l'intellect et la vie dans l'être *duo esse*: erreur que Thomas d'Aquin découvre et corrige sur la base de la véritable

théorie proclusienne, même s'il ne disposait pas des moyens pour savoir qu'il y avait une faute textuelle à la base.

Après la contribution de F. Berland sur Dietrich de Freiberg, qui retire de Proclus non seulement le schéma hénologique, mais aussi l'idée d'une continuité rigoureuse entre les différents niveaux ontologiques procédant du tout premier Principe et de leur conversion nécessaire envers lui, tout en essayant d'échapper au double danger d'une ontologie qui «rend impossible l'intégration de l'hénologie sans contradictions qui feraient s'effondrer le principe même de la métaphysique» et d'une hénologie qui n'est pas en mesure «d'explicitier l'engendrement de la multiplicité» (p. 328), Saverio Ansaldi («Giordano Bruno lecteur des *Éléments de théologie* de Proclus», p. 331-348) examine deux de quatre références aux *ET*. que nous pouvons trouver dans la *Summa terminorum metaphysicorum* du philosophe napolitain. Tout d'abord, il convient de reconnaître que ces références se trouvent dans la deuxième partie de l'ouvrage de Bruno, où, contre son habitude (à l'exception de la *Lampas triginta statuarum*), le philosophe aborde les principes (Dieu ou *Mens*, Intellect ou *Idea*, Amour ou *Anima mundi*) suivant le *descensus* plutôt que l'*ascensus*, ce dernier étant la perspective normalement adoptée par Bruno et qui colore sa philosophie avec des nuances héroïques, dans sa hantise de s'élever jusqu'à ces causes. S. Ansaldi montre avec beaucoup de clarté comment Bruno s'approprie les propositions 124 (les dieux connaissent tous les êtres sous un mode supérieur à leur ordre) et 103 (tout est en tout, mais en chacun sous son mode propre), mais les réinterprète à la lumière de la *Docte ignorance* de Nicolas de Cues pour soutenir sa propre construction ontologique (immanentiste), celle de la «métamorphose infinie». Selon cette conception, en se trouvant à l'intérieur de la matière, l'Intellect agit comme un artisan intérieur, ce qui explique pourquoi la philosophie doit s'efforcer continuellement de créer de nouveaux concepts afin de suivre l'infinie métamorphose naturelle. La conséquence la plus remarquable issue de cet usage «transformatif» (p. 343) de la part de Bruno est, alors, peut-être que la médiation du Christ s'avère n'être plus nécessaire, en ceci que la puissance causale de l'Âme du monde et celle principielle de l'Intellect assument désormais cette fonction. En d'autres termes, Bruno parvient à une nouvelle trinité métaphysique.

Avec F. de Buzon («Les deux Proclus de Leibniz», p. 349-380) et E. Cattin («Théologie. Hegel et Proclus», p. 381-398), le voyage à travers la réception des *ET*. se poursuit et s'enrichit davantage. D'entrée de jeu, F. de Buzon s'engage à défendre, contre G. Rodier («Sur une des origines de la philosophie de Leibniz», *Revue de métaphysique et de morale* 1902, p. 552-564), une lecture déflationniste, d'après laquelle Leibniz n'a pas été influencé par les Néoplatoniciens en général, et Proclus en particulier, mais seulement par l'un des deux Proclus qu'il mentionne (*Nouveaux essais sur l'entendement humain* IV, II § 13,

A VI, 6, 371): le Proclus géomètre, en tant qu'opposé au Proclus philosophe platonicien lequel, tout comme Plotin, Jamblique, Porphyre et Philostrate, s'est adonné aux superstitions (le relief est donné, et pour cause, notamment à la *Contemplatio de historia literaria statuque praesenti eruditionis* de Leibniz). Même la découverte de nouveaux témoignages (comme la lettre à Jean-Paul Bignon, bibliothécaire de Louis XIV) confirme la lecture de l'auteur, lequel, d'ailleurs, rappelle soigneusement au préalable le contexte scolaire de l'Allemagne du XVII^e siècle où peu de place était réservé à la tradition néoplatonicienne. Leibniz aurait continué à rêver un *systema philosophiae platonicae*, c'est-à-dire que quelqu'un puisse à la fin réduire les enseignements, notamment moraux, de Platon dans un système cohérent et conclu, comme les superstitieux Néoplatoniciens (et Francesco Patrizi) n'avaient pas su le faire. Finalement, le jugement de F. de Buzon est très net: «Rien, dans l'histoire relativement complexe de la formation de la thèse monadologique [...] ne fait intervenir de considérations relevant de l'histoire de la philosophie néoplatonicienne: il faut en chercher les sources réelles, c'est-à-dire les éléments de construction conceptuelle, du côté de la logique, de la mathématique, de la physique, de la notion d'action et des phénomènes du vivant, et non dans une vague influence psychologique ou psychanalytique» (p. 374). Le seul Proclus digne d'être suivi est donc celui du *Commentaire sur les Éléments d'Euclide*, à savoir le géomètre par opposition au philosophe. Par contre, dans ses *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hegel mobilise une lecture transformative, pour reprendre S. Ansaldi, de Proclus telle qu'elle lui permet de situer dans l'école néoplatonicienne la naissance du *Welt der Geistigkeit* et notamment dans le mouvement triadique proclusien d'être-vie-intellect (*Geist*) une nouvelle *Dreieinigkeit* qu'il s'approprie et développe. La contribution d'Emmanuel Cattin est sans doute l'une des plus réussies du recueil tout entier, pour la clarté de l'exposition et pour la sagesse avec laquelle l'auteur escorte le lecteur à travers la relecture hegelienne de la théologie mystique de Proclus, où le mystique se fait synonyme de «spéculatif» et, donc, la *mystische Weise* est le «mode noétique-spéculatif selon lequel les trois, 'l'unité inexprimable', la 'surabondance' de la vie et l'intellect lui-même, sont tenus en un» (p. 383). L'essence comprise en tant qu'esprit ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ / *Geist/Verstand*) serait, alors, un gain de la mystique néoplatonicienne et c'est à l'intérieur du déploiement de l'esprit qu'il faudra entendre, d'après Hegel, les mouvements de procession (*Hervorgehen*) et production (*Hervorbringen*). Bien sûr, Hegel doit intégrer et relire Proclus, tout en précisant que *die Einheit ist Denken*, une pensée qui ne subit pas de diminution par la production d'une pensée déterminée et qui demeure la même et tient en elle-même ce qui est produit (*das Hervorgebrachte*). Cette équivalence entre Un et Penser entraîne la véritable Trinité, dans laquelle chaque détermination est une *Dreieinigkeit* et, en tant que telle, justifie le principe proclusien *Alles ist mithin triadisch*: «c'est là que

la triade se déploie en tant que monde, et que s'accomplit la reconquête néoplatonicienne du monde comme monde intelligible, monde dans la pensée» (p. 394). Le νοῦς en tant que le Réel est, donc, l'enseignement fondamental qu'Hegel tire de l'idéalisme proclusien dans ses leçons berlinoises, et que E. Cattin décrit de façon magistrale.

Le recueil d'études se termine avec la stimulante contribution de D. Hedley («La réception de l'*Elementatio Theologica* de Cudworth à Dodds», p. 399-420), qui est un voyage dans le voyage, car l'auteur donne un aperçu avisé de l'histoire de la réception des *ET.* de Proclus, mais aussi du Néoplatonisme dans son ensemble, dans l'Angleterre du XVII^e au XX^e siècle: c'est-à-dire, depuis les «Platoniciens de Cambridge» (Benjamin Whichcote, John Smith, Ralph Cudworth, Henry More) jusqu'à Thomas Stearns Eliot et Eric Robertson Dodds, dont la figure et l'œuvre imposantes dominant, plus ou moins silencieusement, tout le recueil, qui lui rend hommage pour son édition sans égale des *ET.* en 1933. Néanmoins, il convient d'être prudent lorsque l'on parle du Platonisme en Angleterre. Malgré la continuité qui peut être tracée de Cudworth jusqu'à Dodds en passant par Inge, Thomas Taylor, Coleridge et Alfred Taylor, D. Hedley nous met en garde en montrant avec soin que si l'on examine attentivement les textes produits par ces Platoniciens, on découvrira que leurs approches diffèrent les unes des autres, parfois de manière significative. Nous pouvons, dès lors, détecter un Platonisme chrétien, plotinien plutôt que proclusien, se basant sur les piliers édifiés jadis par Origène avec l'accent mis sur l'identification entre le Premier Principe et l'être (c'est la démarche des Platoniciens de Cambridge au XVII^e siècle, lesquels en ceci s'éloignent d'un Ficin plutôt redevable à l'apophatisme du Pseudo-Denys), ou bien un Platonisme proclusien tout à fait *sui generis*, comme l'était celui de Thomas Taylor (1785-1853), lequel, tout en étant à l'écart du milieu académique de Cambridge (il était un détracteur aguerri de Cudworth), a tout de même profondément influencé, grâce à son travail de traducteur hors pair, des intellectuels d'envergure tels que Coleridge et Emerson, ou bien encore un Platonisme plutôt réticent envers Proclus, accusé d'être «l'incarnation d'une propension à une scolastique stérile» (p. 416), mais quand même lu avec intérêt, tel que le Platonisme de Coleridge. La contribution de D. Hedley peut donc être considérée comme une synthèse de l'*intentio* de l'ensemble du volume, en tant qu'essai magistral visant à démontrer une fois de plus que la pensée n'est pas un atome, détaché de tout lien avec le passé, mais une entité (unique?) qui, en puisant aux sources anciennes – c'est-à-dire, en se pensant elle-même –, produit (*Hervorbringen*) de nouvelles eaux, devenant ainsi une nouvelle source pour la pensée à venir – c'est-à-dire, pour elle-même en tant que pensante.

En conclusion, *Relire les Éléments de théologie de Proclus* est un texte riche et varié, comme il ne pouvait être autrement compte tenu du nombre d'auteurs

impliqués (de Proclus à Dodds, en passant par al-Kindi et Thomas d'Aquin, Hegel et Bruno, Dietrich de Freiberg et Coleridge, Ioane Petritsi et Leibniz) et des problématiques philosophiques abordées (systématicité, exégèse, hiérarchie, structures logico-déductives et principes causaux). En tant que tel, ce volume se distingue dans le paysage des études proclusiennes à la fois comme un gain en soi et comme un point de départ pour des analyses futures des *Éléments de théologie* en eux-mêmes et pour leur réception ultérieure. Considérés comme de simples fantaisies magiques et de la superstition par Leibniz, et au contraire comme une œuvre divine par Thomas Taylor, les *Éléments de théologie* se révèlent être un monument de la métaphysique antique, soit qu'on accepte soit qu'on refuse soit qu'on transforme ses principes fondamentaux. Le volume examiné ici illustre de manière frappante et dense toute la complexité de la *Wirkungsgeschichte* du texte de Proclus: tout en attendant sa nouvelle traduction en langue française.

Benedetto Neola

**ADRIEN LECERF, GHISLAIN CASAS,
PHILIPPE HOFFMANN (éditeurs)**

Essence, puissance, activité dans la philosophie et les savoirs grecs,
Paris, Classiques Garnier (Collection «Kaïnon – Anthropologie
de la pensée ancienne» 21), 2022

Le volume, consacré à trois importantes notions philosophiques, rassemble des travaux de deux journées d'études tenues l'une à Oxford en 2015 (*Essence, Power and Activity in Classical and Late Antiquity*) et l'autre à Paris en 2016 (*Essence, puissance, activité dans l'Antiquité classique et tardive*). Ces événements ont été organisés en collaboration avec le projet *Power Structuralism in Ancient Ontologies* du Conseil Européen de la recherche, porté par Anna Marmodoro et Irini-Fotini Viltanioti. Il convient de mentionner aussi un autre volume collectif parmi plusieurs ouvrages issus de ce même projet consacré à la notion de puissance: *Divine Powers in Late Antiquity*, éd. A. Marmodoro & I.-F. Viltanioti, Oxford, New York, Oxford University Press, 2017. En revanche, le recueil édité par Adrien Lecerf, Ghislain Casas et Philippe Hoffmann réunit les travaux qui considèrent la puissance comme partie de la triade *essence-puissance-activité* [= EPA, d'après A. Lecerf].

Dans la mesure où la triade EPA fait partie des concepts élémentaires de la philosophie grecque, elle passe souvent inaperçue. Elle structure néanmoins de nombreuses problématiques, à commencer par la métaphysique jusqu'aux techniques en passant par la logique, la physique, la psychologique et les

sciences – pour ne nommer que les domaines abordés dans ce volume. Cette grande labilité de la triade EPA a été mise en évidence par A. Lecerf («Introduction: essence, puissance, activité: quelques repères», p. 9-61). Modestement annoncé comme «quelques repères» ce texte est, en réalité, un exposé magistral sur le sujet, fondé principalement sur l'analyse des textes néoplatoniciens. La grille d'analyse (nous y reviendrons) proposée par l'auteur est accompagnée d'un appendice qui éclaire des subtilités sémantiques repérées dans les emplois des trois termes. En fait, les modalités de traduction de chacun des termes – οὐσία, δύναμις et ἐνέργεια – relèvent des approches philosophiques différentes et montrent comment la triade qu'ils forment structure la pensée d'un auteur ou d'un ouvrage. Ces approches et leurs conséquences font l'objet d'une dizaine d'études approfondies.

Dans la plupart des études qui composent le volume, on retrouve des références à la manière aristotélicienne de distinguer entre puissance et acte, potentialité et actualité. Une occurrence en particulier a été analysée par David Lefebvre («La triade “*ousia dynamis energeia*” et l'antériorité logique en *De anima* II 4. Sens et contresens», p. 63-98). Dans le passage étudié, Aristote déclare que «les actes et les actions sont antérieurs aux puissances selon l'énoncé» (*DA* II 4). D. Lefebvre – auteur de l'ouvrage *Dynamis: Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance* (Paris, Vrin, 2018) – analyse des commentaires de ce passage chez les anciens et les modernes, afin de mettre en évidence la manière paradoxale de connaître l'acte et la puissance. Toutefois, bien que les notions οὐσία, δύναμις et ἐνέργεια soient effectivement une reprise de la terminologie aristotélicienne, leurs emplois pouvaient s'éloigner considérablement du sens qu'Aristote leur donnait. Tel est, par exemple, le cas de leur utilisation dans les textes concernant la définition et les tâches de la rhétorique. Frédérique Woerther («Οὐσία, δύναμις et ἐνέργεια dans la rhétorique de la période hellénistique et des débuts de l'Empire romain», p. 99-123) signale ces emplois qui s'inscrivent difficilement dans l'héritage d'Aristote, mais qui s'avèrent utiles pour de nouvelles formulations (par ex. δύναμις peut décrire l'essence de la rhétorique ou ἐνέργεια désigne le caractère direct du discours). Un processus semblable se fait observer dans les emplois des termes οὐσία, δύναμις et ἐνέργεια dans le corpus galénique, comme l'a montré Véronique Boudon-Millot, («Entre médecine et philosophie. Substance, faculté et action dans le système médical de Galien de Pergame», p. 125-152). En outre, cette dernière se penche sur la définition de la «faculté mixte» (μικτὸς δύναμις) dont Galien se sert pour parler de la présence de plusieurs facultés à l'intérieur d'une partie.

Si la transformation des définitions aristotéliciennes des termes οὐσία, δύναμις et ἐνέργεια se remarque aisément dans le vocabulaire de la rhétorique ou de la médecine, peut-on observer le même phénomène dans le vocabulaire de la métaphysique ou de la théologie? La réponse à cette question est apportée

par Gwenaëlle Aubry («De l'être comme acte à la puissance d'être. Enquête sur un tournant ontologique [Aristote, Plotin, Proclus]», p. 153-177), autrice également de deux ouvrages sur la notion théologique de puissance (*Dieu sans la puissance*, Paris, Vrin, 2006; *Genèse du Dieu souverain*, Paris, Vrin, 2018). Elle montre la transformation d'un modèle théologique aristotélicien (l'acte pur) d'abord chez Plotin (la puissance de tout) et dans la théologie chrétienne du Moyen-Âge (la toute-puissance divine selon Thomas d'Aquin). Néanmoins, les utilisations théologiques de la triade οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια s'avèrent bien plus complexes, notamment en ce qui concerne la période qui sépare Plotin de Thomas d'Aquin. L'exemple en est donné par Riccardo Chiaradonna, («L'être, l'essence et l'activité dans le premier néoplatonisme grec. Commentaire anonyme du *Parménide* de Platon», p. 179-198) qui analyse le *Commentaire anonyme* – un texte de première importance pour l'apparition du platonisme religieux. Signalons l'existence d'un vaste débat autour de la date et des conditions de la rédaction du *Commentaire anonyme* que certains (M.J. Edwards, K. Corrigan, M. Tardieu) voient plutôt comme un écrit médioplatonicien. Or, R. Chiaradonna rejoint la majorité des chercheurs qui s'accordent autour de l'attribution de ce texte à Porphyre, attribution proposée par Pierre Hadot (1968). L'examen des termes οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια permet d'approcher la question de la hiérarchie divine, notamment la distinction entre le premier et le second principe.

L'impact de la triade οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια sur la manière d'interpréter les structures triadiques dans la métaphysique néoplatonicienne est particulièrement important dans l'œuvre de Proclus. Trois études concernent les différents aspects de sa pensée. Ainsi, Laurent Lavaud («Le Vivant, le démiurge et le mouvement du monde. Proclus interprète du sixième don du Démiurge au monde [*Timée* 34a]», p. 199-222) se penche sur la lecture proclienne du *Timée* et de sa théorie du mouvement. Et, plus précisément, sur le mouvement du monde qui – selon Proclus – ressemble au mouvement de l'Intellect démiurgique et du Modèle intelligible. Étant donné la structure fondamentalement triadique de la métaphysique de ce philosophe, on peut s'attendre à ce que les articulations entre οὐσία, δύναμις et ἐνέργεια jouent un rôle important dans sa pensée. En effet, Jan Opsomer («Essence, puissance et activité dans la philosophie de la nature de Proclus», p. 223-246), en étudiant son écrit *De l'existence du mal*, montre que Proclus considère la triade être – puissance – activité (οὐσία, δύναμις et ἐνέργεια) comme équivalente de la triade néoplatonicienne être – vie – pensée (ὄν – ζωή – νοερόν). Quant à Alain Lernould («Essence divisible et la triade forme, nature, sensation chez Proclus», p. 247-261), il montre que le même phénomène se manifeste dans d'autres textes de Proclus (*Théologie platonicienne* et *Commentaire sur le Timée*) et même chez les néoplatoniciens postérieurs, tel que Simplicius.

Sur ce point, on remarque le peu d'attention accordée aux rapports entre la théologie néoplatonicienne et la théologie chrétienne, dont les inspirations platoniciennes et néoplatoniciennes ne laissent aucun doute. Cependant, les modalités de ces inspirations ont toujours besoin d'être étudiées. Un précieux apport à notre connaissance de ce sujet vient de Frederick Lauritzen, («La triade *dynamis-energeia-ousia* chez Maxime le Confesseur», p. 327-338) qui montre comment Maxime le Confesseur a structuré sa doctrine trinitaire et christologique à l'aide de certains schémas triadiques provenant de l'œuvre de Proclus.

Deux autres articles du recueil sont consacrés aux techniques. Thomas Galoppin («*Dunamis, energeia, ousia*. Puissance(s) et rituel dans les 'papyrus grecs magiques'», p. 263-289) analyse la formule «toute puissance naturelle» (πᾶσα δύναμις οὐσίας) qui se trouve dans une incantation contre le feu. Il montre comment le vocabulaire de la philosophie et de la théologie croise celui relatif aux choses matérielles. Une situation semblable, bien que davantage propre à l'étude des techniques, se laisse observer dans l'analyse de l'expression «énergie opérative» proposée par Pascal Mueller-Jourdan («De l'acte du diaphane à l'*énergie opérative*. Notes sur la nature de la lumière dans le commentaire de Jean Philopon au *De anima* d'Aristote», p. 291-325). Ce spécialiste de l'enseignement de Jean Philopon, retrace la réception de l'enseignement aristotélicien sur le diaphane et la couleur, en mettant en évidence des conséquences pour les emplois du terme *énergie* (ἐνέργεια). L'importance de ce terme n'est pas due au hasard: il est destiné à faire une grande carrière dans la théologie byzantine.

Le bref résumé des articles composant le volume consacré à la triade essence – puissance – activité (οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια) marque une étape dans les études de la réception du vocabulaire de la philosophie classique. Il s'agit sans aucun doute d'un ouvrage incontournable dans ce domaine. Les contributions réunies par les éditeurs – qui sont aussi organisateurs des journées d'études à l'origine de la publication – ouvrent également des pistes pour de nouvelles recherches.

Izabela Jurasz

BENEDETTO NEOLA

Il neoplatonismo di Ermia di Alessandria: uno studio degli In Platonis Phaedrum Scholia,

Napoli, Loffredo («φιλοσοφική σκέψις. Collana di testi e studi di filosofia antica» 7), 2022

Il neoplatonismo di Ermia di Alessandria: uno studio degli In Platonis Phaedrum Scholia è il settimo volume della serie *Philosophike skepsis* diretta

da Lidia Palumbo e Giovanni Casertano per la casa editrice Loffredo. Con questa pubblicazione, impreziosita dalla prefazione di Claudio Moreschini (p. 3-6), la serie conferma non solo l'attenzione per Platone ma anche per il platonismo, e si mostra consapevole della notevole crescita di interessi degli studi sulla filosofia tardo-antica e attenta alla loro rivalutazione.

Il libro, ben scritto e curato nei dettagli, si presenta come la revisione della tesi di dottorato svolta da Benedetto Neola tra l'Università di Salerno e la Sorbonne Université di Parigi. Si tratta di un'opera ampia (442 pagine comprensive di bibliografia e utili indici dei nomi moderni e dei passi antichi), ricca di riferimenti e articolata in tre capitoli in grado di coinvolgere tanto il lettore esperto quanto il semplice appassionato di filosofia. Lo studio, solido dal punto di vista dell'analisi filologica e filosofica, nel presentare in maniera convincente e storicamente attendibile la tesi dell'autonomia speculativa di Ermia di Alessandria, cui l'Autore (d'ora in poi A.) attribuisce gli *Scholia al Fedro*, rivela una conoscenza approfondita del testo degli *Scholia* e degli scritti di Giamblico.

È noto che Ermia di Alessandria (ca. 410-450 d.C.) sia stato un allievo di Siriano seguendone le lezioni attorno al 430 d.C. ad Atene. Le fonti riportano che, alla fine degli studi ateniesi, tornato nella sua Alessandria d'Egitto, Ermia prese a insegnare filosofia, mentre il suo compagno Proclo rimase ad Atene e divenne scolarca della scuola fondata da Plutarco. Pare inoltre che Ermia sposò Edesia, una parente di Siriano, dalla cui unione nacque Ammonio (c. 435/445-517/526), commentatore aristotelico, il quale, dopo la morte di Ermia, proseguì gli studi filosofici ad Atene per poi tornare – come suo padre – a insegnare ad Alessandria.

Il *Commento al Fedro* è l'unico commento neoplatonico a questo dialogo di Platone. Sulla sua paternità gli studi critici hanno assunto posizioni divergenti dovute in particolare alla mancanza di prove sufficienti, ovvero di opere di confronto sia di Ermia che di Siriano. Passando in rassegna le argomentazioni a sostegno dell'ipotesi che Ermia sia semplicemente l'esecutore materiale del Commento mentre Siriano debba considerarsi il vero autore delle tesi in esso contenute, Benedetto Neola riesce a evidenziare il limite di ognuna di queste interpretazioni, a suo modo di vedere, *tutte* condizionate dal giudizio malevolo che Damascio ne diede nell'antichità. Inserendosi nel più recente filone di studi, che sostiene l'importanza di riaprire – per così dire – il *cold case* di Ermia (come evidenziato dagli studi di Dickie, Bernard, Moreschini, Roskam, I. Hadot, Fortier), l'A. riesce a offrire alcuni spunti nuovi che gli consentono di riaffermare con buoni argomenti la paternità del Commento a Ermia. Con sicure competenze filologiche, l'A. si muove tra i testi antichi e individua in un problema testuale, presente nella testimonianza di Damascio (*Vit. Isid.* fr. 54, 8-14 A.), l'origine del giudizio negativo su Ermia. Stabilito che lo *outi* all'interno della frase „non era assai intelligente” – riferita a Ermia – è una

emendazione, presente nella *Biblioteca* di Fozio, e assente nella *Suda*, Neola invita a rileggere le testimonianze su Ermia alla luce di una ingiusta condanna viziata non solo dagli antichi ma anche da chi ha letto gli antichi senza considerare il peso di normali conflitti tra scuole rivali (su questo punto fondamentale è il volume di E.J. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Los Angeles/London 2006).

Il primo capitolo („La scuola alessandrina”, p. 23-154), oltre a presentare con dovizia di particolari storici e ricostruttivi lo *status quaestionis*, fornisce interessanti informazioni sul platonismo di Ermia. Dall’analisi di Neola emerge che la speculazione di Ermia non è estranea alla teurgia e ai dogmi giamblichi, benché negli *Scholìa* non ci siano citazioni esplicite degli *Oracoli Caldaici*. Riportando alla luce queste influenze nascoste, l’A. riesce nell’impresa non facile di arricchire l’attuale conoscenza del contesto culturale e filosofico dell’Alessandria tardo-antica, tradizionalmente considerato ben lontano dal recepire influenze teurgiche. Neola offre con dovizia di dettagli una ricostruzione storicamente fondata della figura di Ermia e della sua discendenza così da inserire a pieno titolo questo maestro tra i grandi del platonismo alessandrino. A tal fine l’A. ridiscute con particolare acume l’esegesi di *Phdr.* 247c7-8 facendo emergere la matrice giamblicha dell’esegesi ermiana e la distanza da Siriano e Proclo. Alla questione della *authorship* degli *Scholìa* si lega anche quella del titolo dell’opera. Come viene giustamente notato, gli *Scholìa* non sono semplici appunti delle lezioni di Siriano, quanto piuttosto un vero e proprio commento filosofico. La struttura lemmatica avrebbe, invero, condizionato il titolo anche nei manoscritti concorrendo a svalutare il valore del testo di Ermia come *semplice* raccolta di note delle lezioni di Siriano.

Il secondo capitolo („Socrate nel *Commento al Fedro* di Ermia di Alessandria”, p. 155-278) si presenta subito come una sorta di monografia dedicata alla multiforme figura di Socrate. L’obiettivo principale dell’A. è però aggiungere altri elementi atti a sostenere l’ipotesi di fondo del volume. L’interpretazione di Socrate segue infatti indicazioni giamblichee. Ermia legge i tre personaggi del *Fedro* (Socrate, Fedro, Lisia) come paradigmi icastici delle tre classi di anime concettualizzate da Giamblico nel *De anima* e nel *De mysteriis*. Neola è molto accorto nel difendere la sua posizione dalla possibile obiezione che l’interpretazione metafisica dei personaggi sia un aspetto esegetico di marca giamblicha che pervade anche i commenti di Proclo e Olimpiodoro. Per mostrare la peculiarità dell’applicazione di tali principi da parte di Ermia, l’A. approfondisce i modelli giamblichi che vanno al di là delle questioni didattico-metafisiche comunemente accettate nelle scuole neoplatoniche. I modelli letterari del Socrate di Ermia sono il Socrate dell’*Apologia* di Platone e il Pitagora della giamblicha *La vita pitagorica*. Ciò però non basta a sostenere una – per così dire – più consapevole e personale rielaborazione della filosofia giamblicha da parte di Ermia. Di conseguenza, l’A. indaga la

teoria psichica di Giamblico, arrivando peraltro a individuare nel Commento una menzione della nota tesi dell'uno dell'anima che ne precisa la funzione evidenziando le conseguenze dell'innovazione psico-epistemica giamblicea recepite da Ermia: è in tal modo che Neola riesce a ricavare interessanti spunti per sostenere convincentemente che sia proprio la teoria psichica di Ermia (diversa da quella procliana) a influenzare in maniera diretta l'esegesi dei personaggi e quindi la costruzione della figura di Socrate. Tra gli altri personaggi interpretati in chiave psicologico-metafisica avrebbe forse meritato qualche considerazione in più quello di Fedro, che di fatto nel Commento viene rivalutato rispetto a quanto avviene nel dialogo platonico, e magari provare a esplicitare meglio la relazione tra la teoria dei personaggi, l'*incipit* del dialogo e lo *skopos*.

Questa annotazione non vuole tuttavia essere una critica quanto piuttosto mostrare la ricchezza di un Commento che, anche grazie al lavoro di Neola, può essere rivalutato in quanto permette innumerevoli, nuove e interessanti riflessioni non solo su Ermia ma anche sulla forma e i contenuti del neoplatonismo alessandrino. Ermia sarebbe infatti un tardo rappresentante del neoplatonismo pitagorizzante ad Alessandria: come mostrato già da Pierluigi Donini ('Socrate pitagorico e medioplatonico', *Elenchos* 24, 2003, 333-359) e più recentemente da Alexandra Michalewski ('Constructing Authority. A Re-examination of Some Controversial Issues in the Theology of Numenius', in M. Erler, J.E. Heßler, and F.M. Petrucci, eds., *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, Cambridge 2021, 130-148), la definizione di Socrate come teologo è il risultato di un lungo processo di riappropriazione dell'immagine di Socrate all'interno di un platonismo pitagorico che ha probabilmente inizio con Numenio (fr. 24.57-59 des Places), il quale lavorò per creare un Socrate discepolo degli insegnamenti religiosi di Pitagora. L'analisi proposta nel volume di Neola sembra suggerire che Ermia recepisce i risultati finali di questa riappropriazione attraverso Giamblico, il quale, dato per assunto che Socrate è il portavoce di Platone, equipara la costruzione del sapere filosofico di Platone e Pitagora.

Il terzo e ultimo capitolo del volume ('Retorica ed ermeneutica nel *Commento al Fedro* di Ermia di Alessandria', p. 279-375) approfondisce alcuni aspetti del libro I del Commento per consegnare al lettore una esegesi squisitamente filosofica del *Fedro*. Come l'A. non manca di sottolineare, la fortuna del *Fedro* nell'antichità è legata anche alle riflessioni retoriche e stilistiche in esso contenute. L'interesse per gli aspetti stilistici del testo è, del resto, ben attestato anche nelle scuole medioplatoniche (cf. e.g. Taurus T11 Petrucci). Neola seleziona i passi del Commento che concorrono a evidenziare l'impegno di Ermia ad attribuire a Platone uno stile che riempie la retorica di precisi contenuti filosofici. Analizzando con attenzione e sottile spirito critico l'influenza di Dionigi di Alicarnasso ed Ermogene di Tarso su Ermia,

è messa in luce la capacità di Ermia di elevare lo stile di Platone, la cui forma è riflesso della bellezza metafisica dei contenuti dei suoi scritti e non di aride regole del discorso. La conoscenza ermiana di Dionigi ed Ermogene dimostra, inoltre, che il *cursus* educativo seguito da Ermia non è stato diverso da quello degli altri commentatori a lui coevi e successivi. Tuttavia, il *Commento al Fedro* rivela che la formazione retorica di Ermia si lega soprattutto alla lezione teorica e didattica di Giamblico: tale lezione consente di leggere lo *skopos* del *Fedro* – cioè la bellezza di ogni tipo – anche al livello dello stile. Lo *skopos*, del resto, pervade ogni aspetto del dialogo ed è la chiave di comprensione unitaria delle parti. A ragione, l'A. sorvola sugli *Scholia* ai trattati di retorica di Ermogene di Tarso (ca. 160-225 d.C.) attribuibili, secondo alcuni studi, a Siriano il sofista. La questione è dibattuta anche se gli abbondanti riferimenti a opere filosofiche fanno propendere per l'attribuzione a Siriano filosofo neoplatonico. E tuttavia, anche qualora Neola avesse offerto più di un accenno a quest'opera, non avrebbe ricavato se non quanto già emerge dalla sua analisi, ossia che la tradizione retorica è alla base del *cursus studiorum* dei filosofi della tarda antichità.

Le interpretazioni di passaggi chiave del *Fedro* (p.e. *Phdr.* 243a3-b5) vengono utilizzate dall'A. sia per mostrare le doti ermeneutiche di Ermia sia per evidenziare analogie e differenze rispetto alle esegesi procliane. Anche in questo caso la scelta dei passi da presentare al lettore è determinata dalla volontà di prendere in esame argomenti e temi che, nel confronto con le esegesi della scuola di Atene, contribuiscono a ricostruire l'immagine di un commentatore non solo amante della fatica e alacre, ma anche in possesso di una certa autonomia speculativa. Tali scelte concorrono a sostenere l'idea che l'A. stia conducendo il lettore a riflettere sul fatto che la strategia esegetica procliana – e non i suoi risultati –, meno completa nell'utilizzare le lezioni del maestro, abbia inciso sul giudizio di demerito formulato nei secoli su Ermia. D'altro canto, la ricchezza delle interpretazioni riprese da Ermia – che pare conoscesse a memoria quasi tutti gli insegnamenti di Siriano – non deve necessariamente indurre a sostenere una maggiore dipendenza di questi dal maestro.

La pregnante analisi dell'ispirazione che viene dalle Ninfe di cui Proclo parla esplicitamente nella *Teologia Platonica*, e che peraltro è ripresa fedelmente da Olimpiodoro nel *Commento all'Alcibiade* (1.9-2.13) e dall'Anonimo dei *Prolegomeni a Platone* (27.10-14), è un'ulteriore e sostanziale divergenza interpretativa di Ermia rispetto a Proclo e – aggiungerei – ai testi che da Proclo dipendono. La possibile classificazione di gradi di ispirazione mette bene in evidenza – come Neola acutamente scrive – la maggiore aderenza di Ermia al testo del *Fedro*. Resta però da stabilire quanto questa esegesi possa dare un contributo non solo alla nostra conoscenza della posizione di Ermia in merito all'accordo delle principali tradizioni teologiche, ma anche alla

complessa teoria dei metodi dell'insegnamento del divino con la quale giustamente l'A. decide in questa sede di non confrontarsi.

Dunque, il libro di Benedetto Neola rappresenta un contributo informato, critico e molto utile per l'avanzamento degli studi su Ermia e sull'influenza del *Fedro* di Platone nella filosofia tardo-antica e nel neoplatonismo. Il libro di Neola si inserisce pertanto in un filone di studi ben definito che sostiene l'importanza dell'apertura di un nuovo orizzonte interpretativo sul valore di Ermia come pensatore originale e a capo di una scuola legata sicuramente a quella di Atene ma forse, e sin da subito, meno dipendente da essa di quanto si pensi. Inoltre, lo studio di Neola aggiunge elementi di peculiarità sul neoplatonismo alessandrino, giambliceo non solo (e per riflesso) nella didattica e nell'adesione alle regole dell'esegesi, ma anche (e per consapevole scelta) nei contenuti. La conclusione su cui l'A. sembra spingere il lettore è che la linea di divisione che separa i maestri successivi a Ierocle, allievo di Plutarco, e (almeno) Ermia non sia così netta, perché quest'ultimo, senza però privilegiare l'aspetto matematico che segna la continuità tra Pitagora e Platone (su cui l'A. non prende posizione) e senza espliciti riferimenti agli *Oracoli Caldaici*, accoglierebbe i principali fondamenti teorici della pitagorizzazione del sapere operata da Giamblico.

Anna Motta

SIMPLICIUS

Commentaire sur la Physique d'Aristote. Livre II, ch. 4-6,
introduction, traduction, notes et bibliographie
par Alain Lernould, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires
du Septentrion, 2022

«Tout ce qui advient, advient nécessairement par l'action d'une cause», écrit Platon dans le *Timée* (Platon, *Timée* 28a4-5). Cependant, il existe des événements inattendus – ou inespérés, des événements qui ne se présentent que rarement. Quelles sont leurs causes? Et, plus encore, sont-ils produits téléologiquement, en vue de quelque chose, ou, plus précisément, peut-on légitimement leur appliquer une détermination téléologique?

À toutes ces questions, Aristote répond dans les chapitres 4 à 6 du livre II de sa *Physique*, consacrés notamment à deux notions: le *hasard* et la *fortune* – des concepts qui seront repris, développés et éclaircis par le néo-platonicien Simplicius dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote*. Le travail de traduction d'Alain Lernould, qui, il faut bien le souligner, offre la première traduction française du *Commentaire sur la Physique d'Aristote*,

Livre II, ch. 4-6, nous permet d'avoir un accès direct à ce texte. C'est l'occasion précieuse de redécouvrir, d'une part, l'importance de ce chapitre aristotélicien pour l'histoire de la philosophie et, d'autre part, la profondeur philosophique avec laquelle Simplicius s'empare des questions traitées – dans la mesure où, comme le souligne l'auteur, Simplicius apporte des réponses à des questions laissées ouvertes par Aristote (p. 21).

Au-delà de la rigoureuse clarté qui distingue la traduction, il faut accorder à Lernould le mérite de partager avec les lecteurs ses réflexions sur les notions en jeu dans ces trois chapitres, en particulier en rapport avec la traduction – et donc la transposition – des deux concepts essentiels pour l'économie du passage: τύχη et αὐτόματος. Comme Lernould ne manque pas d'y insister, les deux termes posent une difficulté de traduction en français, qui requiert de trancher. Tous deux ont en effet été souvent traduits par des notions proches l'une de l'autre et interchangeables: *fortune*, *hasard* et *spontanéité*. Comme le démontre l'auteur, il est vrai que la traduction française d'αὐτόματος par «spontanément» correspond à l'usage classique du terme selon son étymologie: composé de αὐτός et de -ματος (sur la racine de μέμονα), ce mot signifie «qui agit par soi-même». Cependant, explique Lernould, la notion française de *spontanéité* ne correspond pas à la façon dont le terme est employé en *Physique* II, 4-6, étant donné que, pour Aristote, le ταυτόματον s'éloigne de toute forme d'intentionnalité. Pour cette raison, le choix s'est reporté sur le terme français de *hasard* – qui renvoie bien à un événement fortuit, inattendu et inexplicable. Dans le vocabulaire aristotélicien, le ταυτόματον n'est pas conçu en effet comme une sorte d'automatisme régulier, signification évoquée en revanche par le terme de *spontanéité*, mais bien plutôt comme une sorte de «résultat non visé, de but en quelque sorte vide» (p. 38).

Une motivation supplémentaire de l'auteur dans son choix de traduction concerne l'emploi du terme proposé par Simplicius, qui va au-delà d'Aristote en distinguant le *hasard* (αὐτόματος) de la *spontanéité* (καθ' αὐτόν), suggérant donc la non-réciprocité entre ces deux termes (Simplicius, *In Phys.* 348.33-349.1). Reprenons l'exemple aristotélicien d'une pierre qui tombe à terre et qui frappe la tête d'un homme. Si Aristote se borne à dire que la pierre n'est pas tombée pour frapper quelqu'un, Simplicius, de son côté, se référant à la doctrine des *lieux naturels*, explique que la pierre tombe d'elle-même, pour retrouver son lieu propre. Cet exemple offre à Simplicius l'occasion de distinguer entre «spontanéité» et «hasard», en fonction précisément du résultat auquel conduit une même cause. Dans son analyse de la chute de la pierre, Simplicius distingue en effet deux mouvements différents: «c'est *par hasard* que la pierre est tombée de manière à frapper [quelqu'un], mais c'est *d'elle-même* qu'elle est tombée de manière à réoccuper son lieu propre» (διὸ ἀπὸ ταυτόματου μὲν οὕτως κατέπεσεν ὡς πλῆξαι, καθ' αὐτὸ δὲ ὡς τὸν οἰκεῖον τόπον καταλαβεῖν)» (Simplicius, *In Phys.* 348.33-349.1).

En poursuivant la lecture du texte aristotélicien à travers le prisme de Simplicius, on peut donc affirmer que l'on parle communément d'un *hasard* quand, pour ce qui se fait en vue de quelque chose, le résultat obtenu n'est pas le but qui était visé, mais quelque chose d'autre, imprévisible et inattendu. Ce dynamisme interne à l'*αὐτόματος* peut être entrevu dans l'étymologie grecque du terme qu'en propose Simplicius: «Aristote a dit que nous parlons communément d'un hasard quand pour ce qui se fait en vue de quelque chose, le résultat obtenu n'est pas le but qui était visé [...]. Un indice qu'il en va bien ainsi est le fait que le mot “μάτην” qui a donné *αὐτόματος*, a ce sens. De fait on dit que quelque chose se fait en vain quand ce qui est fait en vue d'un résultat n'obtient pas ce résultat visé (καὶ τὸ μάτην παρ' ὃ γέγονε τὸ αὐτόματος τοιοῦτον εἶναι. καὶ γὰρ μάτην λέγεται τι γενέσθαι, ὅταν τὸ ἔνεκα ἄλλου γινόμενον μὴ ἐκείνο σχῆ τέλος, οὗ ἔνεκα ἐγίνετο)» (Simplicius, *In Phys.* 348.20-21). Dans cette élucidation étymologique proposée par Simplicius, l'expression *en vain* engage l'idée, écrit Lernould, d'un «décalage entre un but (naturel ou intentionnel) *non atteint*, et un résultat effectif, exceptionnel, différent du but initial, mais qui pourrait être ou avoir été le but» (p. 18). Pour cette raison, le fait de heurter quelqu'un, quand il ne se produit pas à cause du fait que quelqu'un a lancé une pierre dans ce but – et donc quand il n'y a pas d'intentionnalité –, est dit se produire *par hasard*, «parce qu'il est la conséquence d'un fait premier advenu en vain quant à l'intention de frapper», c'est-à-dire le fait premier, qui, écrit Simplicius, consiste dans le mouvement local de la pierre vers le lieu propre, mouvement qui, sans intentionnalité, «ne s'est pas fait dans le but de frapper (τοῦτο δὲ ἦν ἢ ἐπὶ τὸν οἰκεῖον τόπον φορὰ, ἥτις οὐ τοῦ πλῆξαι ἔνεκεν ἐγίνετο)» (Simplicius, *In Phys.* 349.11-12).

Il est également important de préciser les raisons qui ont amené Lernould à traduire le terme grec de *τύχη* par le mot français de *fortune*, au lieu de *chance*. Dans la langue française, en effet, cette notion a un sens neutre et impartial, elle évoque aussi bien un événement négatif que positif, par opposition à la *chance*, qui, tout en exprimant le même sens, a une résonance plutôt positive. Il peut y avoir en effet, selon Simplicius – d'accord en cela avec d'Alexandre d'Aphrodise – bonne comme mauvaise fortune, c'est-à-dire qu'il est aussi bien possible que le résultat d'un événement coïncide ultimement avec ce que l'on désire, que l'inverse.

Mais, si l'on revient au cadre général du texte, comment expliquer des épisodes qui se produisent rarement et dont le résultat est inattendu? Le point de départ de l'argumentation est que rien dans le monde physique n'advient sans cause attribuable et déterminée. Toutefois, dans certains cas, il y a un «déplacement de la cause» (p. 16). Ainsi, dans le cas où se produit un résultat imprévu, la cause *par soi* devient cause *par accident*, c'est-à-dire liée à la fortune ou au hasard. Ce qui signifie qu'une même et unique action

est «cause par soi d'une chose, et cause par accident d'une autre chose» (*In Phys.* 337.17). Pour montrer que tout ce qui arrive, y compris ce qui arrive sous l'effet du hasard ou de la fortune, a une cause bien précise, Aristote propose un exemple: «quelqu'un est venu sur la place publique pour vaquer à ses occupations». En sortant, il a rencontré son débiteur, qu'il ne pensait pas rencontrer, et a récupéré son argent. Comme nous l'explique Simplicius, cela est évidemment l'effet d'une bonne fortune: τοῦτο δὲ τὸ παράδειγμα οὐχ ἀπλῶς τύχης ἐστίν, ἀλλ' ἀγαθῆς, (Simplicius, *In Phys.* 338.30).

Mais, en réalité, la cause productrice déterminée de cette rencontre est une et ne correspond pas à la *fortune* en soi: la première activité à l'origine de la chaîne des conséquences, et donc la cause ultime de ce qui s'est passé, consiste dans «le fait d'avoir voulu en venant sur l'agora vaquer à ses occupations». Il faut donc distinguer finement: la cause du fait de se trouver sur l'agora est le fait d'être sorti de chez soi, tandis que la *fortune* n'est que la cause de la rencontre avec le débiteur (Simplicius, *In Phys.* 359.16-23).

La fortune et le hasard sont donc des causes, c'est-à-dire des causes *efficientes*, soit finalement «productrices», mais elles ne sont bien des causes que par *accident*. Comme le souligne Simplicius lui-même en commentant le texte d'Aristote, ces deux notions peuvent être reconduites à une seule modalité de cause. La cause en soi et la cause par accident renvoient en effet à une seule et même action originaire, «à savoir le principe premier d'où part le changement (καὶ ὅτι ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον ὑφ' ἑνα τούτων ἀνάγεται τὸν ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως)» (Simplicius, *In Phys.* 361.16-17). Par conséquent, la même et unique action peut donc être cause en deux sens différents: elle est cause *par soi* d'une chose, cause *par accident* d'une autre chose.

Simplicius prend en qualité d'exemple l'acte de *creuser*. Cette action peut donner lieu à différents résultats: le premier, le plus simple, est de planter. Mais si la finalité ultime de celui qui creuse est de planter, il peut aussi lui arriver de trouver un trésor – dans ce cas, l'action de *creuser* est cause par accident de la découverte d'un trésor (Simplicius, *In Phys.* 337.19-22). Comme le souligne Lernould dans son introduction, cela n'enlève rien au fait que les deux résultats différents procèdent d'une même action, accomplie en vue d'une fin déterminée (p. 16). Le fait de creuser est cause du fait de planter en tant que cause *per se*, tout en étant de manière différente également à l'origine – en tant que cause *par accident* – d'un événement imprévu, à savoir la découverte du trésor.

À ce stade, une autre question demeure néanmoins. Qu'est-ce qui fait la différence entre ces deux concepts – *τύχη* et *αὐτόματος* –, si proches l'un de l'autre? La fortune est un sous-ensemble du hasard, elle a donc moins d'extension que lui, extension qui se caractérise par le degré de la pensée et de l'intention (ἀπὸ διανοίας εἶναι καὶ προαιρέσεως) (Simplicius, *In Phys.* 245.24). Simplicius établit la distinction suivante: «des choses qui se produisent

par hasard, certaines résultent d'actes intentionnels; on dit qu'elles sont des effets de fortune et que la fortune est une cause qui existe parallèlement à une intention c'est-à-dire à une action intentionnelle (*κατὰ προαίρεσιν ἐνεργεία*)» (Simplicius, *In Phys.* 357.32). Si tout effet de fortune est effet de hasard, l'inverse toutefois n'est pas vrai. On parle d'effet de fortune quand un effet de hasard «appartient au genre des choses susceptibles d'être choisies», d'être objets d'une intention, «de la part de quelqu'un qui a la faculté de choix rationnel» (Aristote, *Physique*, 197b20-22): en bref, la fortune est liée à l'activité pratique (*πρᾶξις*). Et cela, selon Simplicius, n'est pas nouveau, puisque Aristote lui-même rappelle cette hypothèse non seulement dans la *Physique*, mais aussi dans l'*Éthique à Nicomaque*. En conclusion, des êtres dépourvus d'âme, on ne peut affirmer qu'ils sont à l'origine d'effets de fortune, de même qu'il est impossible de leur attribuer les adjectifs *fortunés* ou *infortunés*.

Ce qui a été présenté jusqu'ici ne sont qu'autant d'étapes d'un trajet philosophique, qui combine les éléments de la philosophie et de l'exégèse dans un unique texte, dessinant un parcours qui nous permet de réfléchir sur deux concepts fondamentaux: le finalisme et la contingence.

Pour terminer, il est particulièrement important de signaler que «l'ajout le plus substantiel qu'apporte Simplicius à Aristote» consiste dans le «dépassement de la doctrine physique du Stagirite pour élever celle-ci au niveau du théologique» (p. 25). Comme le souligne Simplicius, Aristote s'en tient dans la *Physique* au point de vue du physicien. Le *Commentaire à Physique II, 4-6* exhausse cette perspective au point de vue théologique, en transférant le raisonnement au-delà du monde sensible, à travers un hymne dédié à la déesse Fortune dont la puissance ne s'arrête pas au monde sublunaire. Comme l'écrit Simplicius, parmi tous ces éléments et biens produits par la philosophie de la nature, le plus important ne peut être omis: l'étude de la physique ravive le respect pour la supériorité divine grâce à une compréhension spécifique de ce qu'elle a généré – en éveillant «l'admiration envers la merveille et la majesté du créateur (*εἰς θαῦμα καὶ μεγαλειότητα τοῦ ποιήσαντος ἀνεγείρουσα*)», (Simplicius, *In Phys.*, 5. 18-19). Et en même temps, l'acte d'écrire (*γράφω*) symbolise la mise en œuvre d'un exercice spirituel. En d'autres termes, écrire, c'est prier (*εὐχομαι*).

Ainsi, presque comme une prière, à travers un hymne, il est impossible de ne pas évoquer l'aspect divin de la fortune comme cause souveraine: la Fortune est donc l'obtention complète d'un bien, car aucun mal ne se trouve dans le divin. Il faut alors se diriger vers «la Fortune universelle» coordonnée au Démonstrateur et gouvernant les affaires humaines (Simplicius, *In Phys.* 361.7).

Giada Capasso

Oracula Chaldaica Latine,

hrsg. v. Helmut Seng, Heidelberg Universitätsverlag Winter
(«Bibliotheca Chaldaica» 9), 2021

En 2021, la collection *Bibliotheca Chaldaica* offre la première édition scientifique des traductions latines des *Oracles chaldaïques* (*OC* dans la suite) originellement composés en grec. Helmut Seng (HS dans la suite), qui dirige la collection, en est lui-même l'auteur. Son introduction explicite l'intention du livre et le contexte de composition de ces traductions. Celles-ci sont ensuite données selon l'ordre chronologique des traducteurs – les incertitudes de datation et d'attribution étant prises en compte. L'ensemble est suivi d'un index des noms propres et d'une bibliographie.

L'introduction décrit la transmission latine des *OC*. Trois recueils grecs sont transmis entre le Haut Moyen Âge et la fin de la Renaissance. Le premier émane du savant byzantin Michel Psellus (1018-1081), le deuxième de Georges Gemiste Pléthon (1355/1360-1542), le troisième de Francesco Patrizi (1529-1597). Psellus est le premier à réaliser pareil recueil qu'il accompagne d'un commentaire: son *Commentaire des dits chaldaïques* (Ἐξήγησις τῶν Χαλδαϊκῶν ῥητῶν) comprend quarante-deux *OC* (Χαλδαϊκὰ λόγια) avec des interprétations qui en partie remontent à l'exégèse néoplatonicienne des *OC*, en partie relèvent de ses propres pensées et positions liées à sa perspective chrétienne. Pléthon transforme partiellement la version de Psellus. Il laisse de côté certains fragments, en modifie d'autres et transforme le commentaire de Psellus en recourant à la tradition platonicienne. Un point remarquable de son recueil est qu'il en attribue l'autorité aux Mages successeurs de Zoroastre: il lui donne pour titre *Oracles magiques issus des mages suivant Zoroastre* (Μαγικὰ λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων). Patrizi publie quant à lui un recueil très personnel: il utilise les deux précédents, mais ajoute de nombreux fragments issus essentiellement de Proclus et Damascius.

Les textes édités dans ce livre sont des traductions latines de ces trois recueils, ainsi que de deux courts écrits de Psellus et d'un bref commentaire de Pléthon. Elles datent des XV^e et XVI^e siècles, l'une d'entre elles du XVIII^e siècle. Les traductions de Pléthon comportent parfois seulement les vers ou seulement le commentaire. Il existe par ailleurs quatre prises de notes à deux cycles de cours sur les *OC* qui se sont tenus à Paris en 1539-1540 et 1549-1552. Elles contiennent une traduction interlinéaire et des explications. François Habert (c. 1510-1561) complète le texte et le commentaire de Pléthon, qu'il donne en français, par une paraphrase des *OC* comprenant des commentaires. Il la désigne toutefois comme une version latine hexamétrique du commentaire français. Frédéric Morel donne lui aussi une version comportant les traces d'une réécriture poétique, ce qui est également le cas de la version attribuée

à Dietrich de Dobbeler. Quant au bref commentaire de Pléthon (*Βραχέϊά τις διασάφησις τῶν ἐν τοῖς λογίοις ἀσαφειστέρως λεγομένων*), il se trouve en grec et en latin dans les documents de Patrizi.

Si la réception des *OC* au début de la Renaissance a fait l'objet d'études importantes, la traduction latine, en revanche, a été très peu abordée. Le livre de HS comble cette lacune et fournit pour la première fois un recueil complet de ces traductions. Le seul texte grec édité ici est celui donné par Patrizi: il représente un témoignage textuel indépendant et à nos yeux fascinant en ce qu'il tente de compléter les versions de Psellus et de Pléthon par les fragments néoplatoniciens. Il s'agit d'une édition proche des nôtres que nous qualifierions de première édition moderne des *OC*. Dans sa thèse d'habilitation parue en 1894, Wilhelm Kroll, rappelons-le, suit le plan d'exposition de Patrizi, comme le feront tous ses successeurs.

HS présente les traductions latines dans l'ordre chronologique de leur composition, avec les incertitudes attendues dans une telle entreprise. Seize textes sont édités dont voici la liste des auteurs: l'Anonyme D, qu'il faut peut-être identifier avec Demetrio Guazzelli (1), Bonifacio Bembo (considéré avant HS comme l'Anonyme B) (2), l'Anonyme A, qu'il faut peut-être identifier avec Ianus Lascaris (3), Nicolas Scutelli (4), Jacobus Marthanus (5), l'Anonyme E, qui est un professeur parisien (Tusanus ou Strazelius) dont Philippe de Vic a pris en note les cours (6), l'Anonyme F, qui est sans doute un professeur parisien, les différents auteurs de trois prises de notes figurant dans des éditions d'Hésiode datant 1541 et 1542 (7. 1 à 3), Ioannes Brixius (8), François Habert (9), l'Anonyme C, qu'il faut peut-être identifier avec Iohannes Noetius (10), Iohannes Opsopoeus et l'Anonyme G (11), Francesco Patrizi (12), Frédéric Morel (13), Anne Parent (14), Otto Heurnius (15) et Dietrich de Dobbeler (16). Dans cet ensemble, sont ici publiés pour la première fois les traductions latines de l'Anonyme D, de Bonifacio Bembo, de l'Anonyme E, de l'Anonyme F, de Patrizi (qui joint au recueil des *OC* par Pléthon le *Commentaire* de celui-ci) et de Dobbeler, ainsi que le commentaire figurant dans le manuscrit O de l'Anonyme A et le *Commentaire* de Pléthon traduit par Scutelli. Dans le fascicule où Patrizi donne également le grec, HS conserve sa présentation en deux colonnes (grec/latin). Cette décision est heureuse: elle permet de comprendre l'entreprise de ce savant traducteur, de même que l'histoire de la transmission des *OC* à la fois en grec et en latin puisqu'elle reste déterminée par ses choix éditoriaux.

Chaque texte édité est précédé d'une brève introduction dans laquelle HS évoque l'auteur, décrit la tradition manuscrite et étudie la datation en observant notamment les différentes leçons, variantes et erreurs qui permettent de déterminer la source, le copiste et le lieu d'origine. Son étude est chaque fois résumée par un tableau final qui donne la bibliographie relative au texte présenté. Ces introductions n'ont rien de formel: une attention précise est

portée aux particularités de chaque texte et de son contexte. Ainsi domine la question de l'attribution lorsque les traductions sont transmises de manière anonyme, de la valeur de la traduction elle-même lorsque le modèle est clairement définissable, du contexte historique, philosophique et religieux lorsque celui-ci impose sa marque à la traduction et aux commentaires ajoutés. Les remarques relatives aux recherches de certains auteurs sur la date du «Zoroastre» introduit dans le titre par Pléthon soulignent quant à elles le souci historiographique des traducteurs, de même que leur intérêt pour les sources néoplatoniciennes.

Il en ressort une véritable histoire de la traduction et de la publication des *OC*, en latin, mais aussi en grec. Elle intéresse tant le philologue que l'historien et le philosophe. L'analyse des traductions dégage en effet leurs méthodes liées aux exigences stylistiques, exégétiques, philosophiques et théologiques. Elle découvre les déformations qu'elles imposent au grec en raison des difficultés de compréhension de l'original, du désir de rendre le texte en vers, mais aussi parfois de le faire résonner avec certains éléments de la foi chrétienne. Les interventions théologiques dans les traductions de Frédéric Morel et de Ioannes Brixius sont éloquents à cet égard. Le texte des *OC* sert parfois jusqu'à étayer le débat dans les conflits religieux caractéristiques du XVI^e siècle. Francesco Patrizi élabore ainsi un recueil qui lui permet d'unir polémique et apologétique. Par son interprétation des *OC*, ce catholique platonicien tend à exalter Platon contre l'aristotélisme régnant au sein de l'Église.

Avec cet ouvrage, HS offre non seulement tous les textes latins des *OC* et de leurs commentaires, mais un matériau philologique et historique préparant à leur analyse littéraire et philosophique. Il fournit la base de travail idéale pour établir une traduction en langue moderne et un commentaire détaillé de ces textes. À partir de là, leur sens et leur apport à la réception et à la transmission des *OC* pourront être pénétrés plus avant. Ainsi sera aussi mieux perçue leur vie à partir de et grâce à ces traductions qui, outre celles, françaises, de Habert et de Parent, et celles, anglaises, de Thomas Stanley (1661) et Thomas Taylor (1817/1818), les ont rendus accessibles au public non helléniste à partir du XV^e siècle et jusqu'à la fin du XIX^e.

Fabienne Jourdan

EMILIE KUTASH

Goddesses in Myth and Cultural Memory,
London, Bloomsbury Academic, 2021

Le livre d'Emilie Kutash [= EK] traite de la mémoire. Ce constat peut surprendre, bien que la référence à la mémoire soit annoncée dans le titre.

Le livre parle, certes, des déesses, mais autant dans la mythologie grecque et romaine traditionnelle que dans la «mémoire culturelle». La seconde partie de cet énoncé met en évidence l'originalité du travail d'EK. Pourquoi alors parler de la «mémoire culturelle» des déesses? La réponse la plus simple pourrait être formulée de manière suivante: «...la plupart des connaissances sur les déesses n'ont pas grand-chose à voir avec les contextes culturels archaïques d'origine dans lesquels ces déesses étaient vénérées et mythifiées, et beaucoup à voir avec la réception et la réinterprétation permanentes de ces mythes» (...*most of what is known about goddesses has little to do with the archaic original cultural settings within which goddesses were worshiped and mythologized and much to do with perennial reception and re-interpretation of these myths*, p. 3) Ce qu'aujourd'hui nous savons au sujet de nombreuses déesses de la mythologie gréco-romaine est, en réalité, le fruit des réinterprétations permanentes survenues au cours de trois millénaires environ. EK se penche sur un genre particulier de ces «réinterprétations», à savoir la mémoire culturelle.

Consciente de la singularité de son approche de la mythologie, EK construit sa réflexion méthodologique autour d'un passage de Walter Benjamin: «La *mémoire* fonde la chaîne de la tradition, qui transmet de génération en génération les événements passés. Elle est la muse du genre épique dans son acception la plus large. Elle embrasse tous les sous-genres de l'épopée. Parmi ceux-ci figure au premier rang l'art incarné par le conteur. C'est la mémoire qui tisse le filet que forment en définitive toutes les histoires.» (Walter Benjamin, «Le conteur», M. de Gandillac *et al.* [trad.], *Œuvres*, t. III, Paris, Gallimard, 2000, p. 135). L'importance de cette référence pourrait être mise en lumière grâce au rappel d'une autre notion, un néologisme forgé par Benjamin: *Eingedenken* (cf. «Sur le concept d'histoire», M. de Gandillac *et al.* [trad.], *Œuvres*, t. III). Pour le traduire en français, les spécialistes hésitent entre «immémoration», «remémoration» ou «souvenance» (ce dernier a été choisi par Benjamin lui-même). L'analyse du terme allemand (M. Berdet, S. Marchesoni) insiste sur la place centrale du mot *Gedenken* qui renvoie à l'aspect social de la mémoire, au recueillement «en mémoire de» (*zum Gedenken an*), à une «minute de silence» (*eine Minute stillen Gedenkens*), un hommage rendu publiquement et collectivement. L'ajout d'un préfixe *Ein-* évoque la notion d'intériorité, d'entrée, d'immersion dans le passé. Il s'agit ainsi d'un acte à la fois collectif et spontané, réalisé sans effort individuel visant à retrouver et reconstruire un morceau perdu du passé. Benjamin rejette «l'historicité de la mémoire» et son instrumentalisation par les historiens, en lui opposant la «mémoire collective», involontaire, enracinée dans l'expérience collective (cf. M. Berdet, «Benjamin sociographe de la mémoire collective?», *Temporalités* 3/2005).

Comment parler alors de la mémoire culturelle dans l'étude de la mythologie? Par quels moyens accéder à cette expérience collective qui est le lieu où les

mythes sont reçus et continuellement réinterprétés? La solution proposée par EK est particulièrement intéressante du point de vue de l'étude de la philosophie ancienne. Elle est fondée sur l'analyse d'un corpus de textes anciens, dans lequel une place importante est consacrée aux témoignages de la réception et du culte. Par conséquent, le platonisme religieux se trouve au centre de son intérêt. Cependant, EK n'inscrit pas le platonisme religieux dans le cadre posé par l'école platonicienne; bien au contraire, elle tient largement compte de contenus philosophiques existant en dehors de l'école platonicienne, notamment dans des milieux gnostiques. Ces références permettent de constater la perméabilité des frontières entre les écoles philosophiques et différents milieux intellectuels et religieux. La lecture des hymnes, oracles, apocalypses et évangiles donne accès à plusieurs types d'expérience religieuse fondée sur les lectures des mythes pratiquées par des communautés nombreuses et diverses.

Le plan du livre d'EK obéit à un choix des thématiques. Chaque chapitre est construit autour d'un ou plusieurs personnages, leurs fonctions ou leurs attributs. Ces thèmes se succèdent dans l'ordre – plus ou moins – chronologique. Grâce à cette organisation de sa vaste problématique, EK récolte des témoignages de nombreux auteurs anciens appartenant aux époques et milieux très différents. Elle les confronte à des questions simples, mais susceptibles de rejoindre des préoccupations du mouvement féministe. Il s'agit ici d'un choix méthodologique finement posé, qui va au-delà d'un simple fait de parler des déesses. Car, en fait, une étude ne devient pas automatiquement «féministe» du simple fait de traiter un sujet en lien avec des femmes.

Ainsi, EK s'intéresse à de nombreuses thématiques caractéristiques de la deuxième vague du mouvement féministe (située dans les années 1960-1970): la théorisation du rôle social de la femme et de sa sexualité ainsi que l'analyse critique du patriarcat. EK revisite un vaste champ d'études – l'étude de la mythologie, en l'occurrence – sous l'angle de la critique féministe. Si cette approche est désormais largement partagée par la communauté universitaire, l'intérêt d'EK pour des questions religieuses, voire théologiques, rapproche son livre des préoccupations du féminisme de la troisième vague. L'identification de ces filiations idéologiques met en valeur l'originalité du livre d'EK qui garde un admirable équilibre entre l'étude rigoureuse des textes anciens, le poids de la discussion académique et les préoccupations intellectuelles du présent.

La complexité du sujet et de la méthodologie mise en œuvre par l'autrice, font que chacun des douze chapitres (incluant l'introduction et la conclusion) peut être lu séparément. Comme point de départ pour son travail (Introduction: «To Whom Death Never Comes», p. 1-15), EK a pris un exemple majeur: le culte de Cybèle/Magna Mater/la Grande Déesse, dont les avatars contemporains et néopaiens constituent les derniers maillons de la chaîne mémorielle. À partir de cet exemple, l'autrice dresse le tableau de ses études

et en définit les lignes de force. En rappelant l'important ouvrage de Jan Assman (*Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, trad. L. Bernardi, coll. Champs histoire, Paris, Gallimard, 2011), EK pose la question qui anime ses recherches: pourquoi les femmes ont-elles besoin d'une déesse? Les chapitres successifs apportent des éléments de réponse à cette question.

EK commence par présenter les modèles archaïques des déesses les plus connues: Gaia, Nyx, Rhea, Héra, Athéna, Hécate, Artémis, Déméter, Perséphone et Isis («Goddess Prototypes: The Classical Literature», p. 17-36). La lecture des textes d'Hésiode, mais aussi des hymnes orphiques et des poèmes de Callimaque montre les transformations des archétypes mythologiques, survenues en réponse aux besoins spirituels et politiques des individus. Le chapitre suivant («The Goddesses of Philosophy: The Literature of Late Antiquity», p. 37-52), en revanche, est consacré à la rencontre entre les déesses et les philosophes. Sur ce point, EK insiste sur le rôle joué par les traditions ésotériques. Elle évoque l'importance des *Oracles chaldaïques* pour des philosophes médio-platoniciens, ainsi que le corpus hermétique et le grand corpus d'écrits gnostiques. Ce dernier sera cité à plusieurs reprises, notamment dans le chapitre suivant («Virgin, Erotic Temptress, Mother and Cosmic Womb», p. 53-71) consacré aux transformations de l'archétype hésiodique de Gaïa et des modalités de l'engendrement divin. Depuis Hésiode, en passant par Platon, EK étudie la figure gnostique de l'éon de Barbélo. Particulièrement intéressants sont deux chapitres consacrés aux déesses dans leurs rapports aux autres membres du panthéon. Ainsi, EK se penche sur la nature de la Dyade («Dualism and the Mediating Goddess», p. 73-87) représentée par des couples divins de la mythologie, où le masculin et le féminin s'opposent autant qu'ils se complètent. Or, certaines déesses comme Hécate des *Oracles chaldaïques* (ou Isis de Plutarque) peuvent occuper le rôle de médiatrice entre l'unité et la multiplicité. L'analyse d'un phénomène semblable occupe le chapitre suivant («The Goddess of the Triple Ways': Triads and Trinities», p. 89-105) consacré aux déesses formant des triades (Athéna – Aphrodite – Rhéa, par exemple) ou les déesses triples (Aphrodite, Artémis). Barbélo, avec sa triple constitution, est également mentionnée. Dans ce contexte, particulièrement importante est une analyse du rôle de Plotin et de Porphyre pour la formation de la théologie trinitaire, qu'elle soit chrétienne ou platonicienne.

Les trois autres chapitres méritent l'attention à cause de leurs contenus théologiques. Au terme d'une riche réflexion sur la manière de nommer les déesses («Naming the Goddess: Geopolitics and the Intertranslation of Names», p. 107-122), EK observe que la polynomie révèle une divinité unique appelée avec de nombreux noms. Ainsi, la réflexion de l'autrice s'oriente vers deux religions monothéistes: le judaïsme («Asherah, Sophia, Shekhinah: Are They Hebrew Goddesses?» p. 123-138) et le christianisme («Did Christianity Make the Goddess Disappear?» p. 139-153). Dans l'un

et l'autre cas, les attitudes à l'égard des déesses ont été différentes. Si les anciens Hébreux se montraient parfois polythéistes, les anciens chrétiens ont choisi de cacher des éléments du culte des déesses dans plusieurs chapitres de leur théologie.

Les derniers chapitres du livre d'EK prolongent des observations nées de l'analyse des textes anciens, en les introduisant dans des problématiques philosophiques modernes («Personifying Nature and Wisdom: The Medieval and Early Modern Goddess, p. 155-170; «New Mythologies of Gender: Feminists, Psychoanalysts, Epistemologists», p. 171-187 et «The Goddess Interpreted», p. 189-195). Ils offrent surtout une précieuse réflexion sur le rôle que la philosophie ancienne pourrait jouer dans les études féministes, mais pas uniquement. Le mérite d'EK est de rapprocher ces deux domaines, tout en évitant les lectures hâtives et marquées idéologiquement.

Izabela Jurasz

NIKOLAOS LOUDOVIKOS

Analogical Identities: The Creation of the Christian Self. Beyond Spirituality and Mysticism in the Patristic Era, Turnhout, Brepols («Studia Traditionis Theologiae. Explorations in Early and Medieval Theology»), 2019

Les relations entre la spiritualité chrétienne, le mysticisme, l'ontologie du pouvoir, l'anthropologie volontariste, le nihilisme et le narcissisme ne semblent pas évidentes. Nikolaos Loudovikos met devant nous une vaste recherche – à la fois historique et spéculative – qui regarde dans les coulisses des relations qui se construisent, déconstruisent et reconstruisent entre ces concepts. Le volume *Analogical Identities: The Creation of the Christian Self. Beyond Spirituality and Mysticism in the Patristic Era* s'annonce le premier d'une trilogie qui interroge le «soi chrétien». Ce volume creuse l'hypothèse que la spiritualité chrétienne même se trouve à la racine du nihilisme. Il veut en même temps identifier les traits de base d'une construction de «soi»: ces traits se prêtent à de multiples combinaisons pour produire, au long de l'histoire chrétienne, différents profils de la personne humaine. Mais tout d'abord, quelle est la structure d'ensemble de cette démarche à la fois interrogative, critique et constructive?

Le présent volume est partiellement la traduction en anglais (remaniée) d'un volume publié en grec en 1999, qui était lui-même le fruit d'un stage de recherche à Paris sous la direction de Goulven Madec et Michel Corbin (p. X.) En effet, la première et la deuxième parties du livre proviennent du

volume en grec, tandis que la troisième partie remplace l'épilogue initial et offre une réévaluation actuelle de la problématique. Si la première partie se consacre à la signification de la «spiritualité» et de «l'être spirituel» à partir d'Augustin et Origène comme sources majeures de la construction du soi «gréco-occidental», la deuxième se penche sur quatre concepts: volonté et nature, personne et consubstantialité, en dialogue avec Maxime le Confesseur, Syméon le Nouveau Théologien et Grégoire Palamas. La troisième partie, en guise de «discussion conclusive», s'interroge sur le Néoplatonisme chrétien et ses conséquences dans l'Orient et l'Occident: elle propose un projet anthropologique fondé sur la «volonté de consubstantialité», qui aboutit à «l'identité analogique». La structure tripartite de ce volume est complétée par trois études mises en annexe: «Person instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas Final Theological Position», «Dialogical Nature, Enousion Person, and Non-Ecstatic Will in St Maximus the Confessor: The Conclusion of a Long Debate», et «An Aquinas for the Future», avec une évaluation de lectures de Thomas d'Aquin venant du courant de théologie anglophone appelé *Radical Orthodoxy*. Le deuxième volume de la trilogie devrait porter le titre: *Consubstantial Selves: Beyond the Self-referring Subject*; enfin, le troisième traitera de l'interprétation théologique de l'Inconscient (p. X).

Après avoir dessiné les grandes lignes du projet de Loudovikos, rentrons dans les détails de sa pensée sur la spiritualité et la construction chrétienne du soi. La thématique de la construction de la subjectivité/du soi n'est pas nouvelle – il suffit d'invoquer les études de Charles Taylor (*Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, 1989), d'Alain de Libera (*Archéologie du sujet*, vol. 1: *Naissance du sujet*, 2007 et vol. 2: *La Quête de l'Identité*, 2008) et d'Olivier Boulnois (*Généalogies du sujet: de Saint Anselme à Malebranche*, 2007). Néanmoins, Loudovikos se propose de re-parcourir l'histoire de la création de soi à partir d'Augustin et d'Origène. Dans sa lecture d'Augustin, on a l'impression qu'il suit de près l'interprétation d'Étienne Gilson, avec une exacerbation de l'idéal de la «possession de Dieu» (p. 15) ou du rôle du *cogito* augustinien (p. 19). N'oublions pas que la réception métaphysique du «cogito» augustinien a été déconstruite par Jean-Luc Marion dans *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin* (2008). En même temps, l'interprétation d'Origène semble plutôt orientée vers une spiritualité «désincarnée». Pourtant, la recherche actuelle souligne la dimension de la corporéité et le rôle de l'appareil sensoriel (même pénétrée par l'Esprit) chez les deux auteurs, par exemple dans leur discours sur les sens spirituels ou les sens du cœur. De plus, Loudovikos insiste sur une transformation de la matière qui constitue une dématérialisation, une identification avec l'intellection et la contemplation, chez Augustin (p. 21). Ensuite, il identifie la «personne spirituelle», dans une époque post-augustinienne, avec quelqu'un qui se trouve dans une «sublime, supra-volitive, auto-contemplative exacerbation» (p. 23). Néanmoins, le modèle

pour la transformation de la corporéité n'est pas la *dématérialisation*, mais la *transfiguration par lumière* au modèle de la Transfiguration du Christ au Tabor. Loudovikos associe encore la construction augustinienne de l'intériorité avec une «radicale transcendance de l'âme» par rapport au corps, projetant l'âme et le corps dans une relation d'opposition réciproque (p. 25). Nous considérons, en revanche, que la relation entre l'âme et le corps chez Augustin est beaucoup plus nuancée qu'une simple opposition, car elle peut fonctionner selon un modèle d'association, d'union étreinte (cf. la *23e Homélie sur l'Évangile de Saint Jean*, 5), allant jusqu'à une métaphore nuptiale. Bien sûr, les analogies qui concernent la famille et la vie sociale servent, dans beaucoup des endroits de l'œuvre d'Augustin, à conserver un modèle hiérarchique âme-corps, comme le prouve Margaret Miles dans l'article «Corpus» publié dans *Augustinus-Lexikon* (vol. II, col. 17-18).

Ainsi, il nous semble que Augustin et Origène sont souvent analysés à partir d'une vision imprégnée par les figures du Platonisme, mais moins sensible à ce que les deux auteurs entendent construire à partir d'une théologie de l'incarnation, qui valorise la corporalité et la sensibilité en même temps que l'intériorité illuminée par Dieu. Par conséquent, considérer les deux auteurs comme les grands responsables (pour l'histoire du soi gréco-occidental) d'une *ontologie du pouvoir*, marquée par la force accaparante de l'intellect et de la volonté d'union, apparaît comme un mouvement trop rapide, qui risque de se figer dans une thèse monolithique. L'idée d'une idéalisation excessive du «pouvoir spirituel» qui conduit finalement à un «nihilisme idéaliste» (qui attirera, des siècles plus tard, le «nihilisme matérialiste», p. 52) pourrait être complétée par une approche plus nuancée, qui nous laissera découvrir, chez Augustin ou Origène, une vision ecclésiale et eucharistique, intégrant le cosmos, la matière, le corps et les sens. De l'autre côté, l'intention d'établir un lien entre «le mysticisme d'une sacralité de pouvoir» (p. 55) et l'obsession actuelle de posséder «l'information pure», dans le contexte d'une philosophie de la technologie de l'information (p. 57), mérite d'être poursuivie dans d'autres études. Vers la fin de la première partie, Loudovikos concède que la pensée occidentale a dépassé – avec Térèse d'Avila ou Jean-Luc Marion – la spiritualité centrée dans l'ontologie du pouvoir (p. 58). Pourtant, il déplore le blocage dans la dynamique du pouvoir et l'impossibilité de passer à un paradigme nouveau, notamment à «l'ontologie du social comme Première Philosophie» (p. 60). Cette ontologie présupposerait, du côté anthropologique, une vision holistique de l'être humain, qui ne devrait plus être fracturé par la dichotomie entre les «valeurs du ciel» et «les valeurs de la terre» (p. 60).

La deuxième partie explore le dépassement des coordonnées ontologiques origéno-augustiniennes. Loudovikos se penche sur les concepts novateurs de «volonté naturelle» chez Maxime le Confesseur, l'idée de la

participation psychosomatique à Dieu chez Syméon le Nouveau Théologien, et l'intersubjectivité «humano-divine» dans son interprétation synergique chez Grégoire Palamas.

Premièrement, l'auteur parle de l'introduction d'une théorie anthropologique de la volonté (*θέλησις* ou *θέλημα*) chez Maxime. Il la compare avec les théories antiques du *θυμός* («détermination», partie colérique de l'âme) et de la décision passée par le filtre de la raison discursive, suggérée par le verbe *βούλομαι*, ou par le choix libre, la faculté de délibération, *προαίρεσις* (p. 69). Selon Loudovikos, Maxime construit le concept de volonté naturelle, en le sauvant de l'idée d'une attraction «mentale, métaphysique, intellectuelle et abstraite» et en l'introduisant dans un régime existentiel et personnel. Cette «combinaison de la raison avec le vital et l'existentiel a permis au Confesseur d'introduire la volonté comme *θέλησις* dans l'ontologie elle-même», façonnant une «ontologie eschatologique» (p. 69). Cette ontologie eschatologique est définie comme une ontologie de la liberté de la nature (70), qui incorpore *θέλημα* en tant que «désir ardent» qui dépasse la raison, puisqu'il comprend «les émotions, les désirs, la dimension corporelle», même l'inconscient (p. 70). Loudovikos explique en quoi Maxime va plus loin que la subjectivité aristotélicienne et l'eschatologie de type origénien (p. 73). Il examine les structures anti-monophysites (anti-monothélites et anti-monoénergétiques) pour dégager la signification de la «volonté naturelle» en Christ et montrer la construction d'un modèle qui ouvre la nature vers «l'Être réel en Christ» (p. 77). Le chapitre sur Maxime finit par l'analyse critique des deux formes de «naturalisme ontologique» dans l'anthropologie théologique moderne: celle de Bultmann/Romanidis (négligeant l'histoire, *l'eros* divin et la dynamique eschatologique); et celle de Buber/Levinas (avec l'ontologisation de la relation, de l'Être dialogal, et un concept de communion qui est cumulative et non pas kénotique, chez Buber, et une internalisation d'Autrui et une historicité close, chez Levinas). Loudovikos souligne les désavantages des deux formes de «personnalisme» naturaliste (p. 85) et critique le fait que, dans les deux cas, l'eschatologie se trouve soit «de-historicisée», soit totalement confondue avec le cursus de l'histoire (p. 85). L'appel à repenser la relation entre personne et nature, entre le soi et l'autre, entre eschatologie et histoire, est toujours actuel dans chaque théologie systématique en dialogue avec la philosophie (par le prisme de l'histoire de la philosophie).

Une seconde approche de l'ontologie eschatologique est entreprise à partir de l'œuvre de Syméon le Nouveau Théologien. L'anthropologie de Syméon entre sur la scène théologique et philosophique byzantine lorsque l'absorption du Platonisme et de l'Aristotélisme est bien établie. En outre, c'est un contexte culturel favorable à l'adoption de l'humanisme (p. 90). Syméon confronte un piétisme devenu scolastique qui cachait, sinon une «sorte de subjectivisme idéaliste», au moins un «mysticisme intellectuel de type réducteur» (p. 91).

Il cherche (et chante en même temps) une union de l'homme avec Dieu qui «passe par la volonté»; cette quête établit «l'apophatisme comme expérience de l'Être» (p. 92). L'apophatisme est le milieu et la conséquence de l'union (en tant que «communion in existence»); il marque l'opportunité de la «participation» (p. 92), qui n'est pas enfermée dans une représentation. Loudovikos souligne à juste titre que Syméon s'inscrit avec cette vision dans la tradition spirituelle de Macaire, Diadoque de Photicé et Maxime le Confesseur, qui voient dans l'union à Dieu l'accomplissement de la volonté, fondé «par la grâce du Baptême» (p. 92). Même si Syméon utilise, comme Augustin, une «analogie» psychologique pour faire voir une «faible image» de la Trinité (*L'Hymne 44*), il décourage toute «réduction mystique» à une triade anthropologique. L'union à Dieu est possible par la purification et l'illumination venant du Saint-Esprit. La volonté se présente du point de vue de la «vérité de participation» et finalement, il ne s'agit pas de dominer l'objet de la pensée par le pouvoir de la connaissance, mais de transformer la connaissance «dans un fait [ou bien un phénomène – G. H.] de participation» (p. 93). On remarque encore le rôle du cœur comme lieu de la «complétude de l'être humain, qui désire la totalité de son mode l'existence», mais aussi comme lieu dans lequel le Christ est formé en nous, de manière incorporelle, mais non moins existentielle (p. 94).

Selon Loudovikos, l'anthropologie de Syméon dépasse les «tentations» réductionnistes et intellectualistes de la spiritualité d'Origène-Évagre dans l'Est et d'Augustin dans l'Ouest (p. 96-97), et se situe en continuité d'une tradition macarienne qui mènera jusqu'au Grégoire Palamas. Ici, Loudovikos suit la généalogie idéatique établie par John Meyendorff dans ses études sur Palamas. On ne peut pas parler, chez Syméon, d'un mysticisme de la passivité: «the New Theologian expunges all trace of passivity, introducing the personal, loving activity of repentance as a personal, eschatological activation of the natural human will, in the ecclesiastical way of living and contemplating.» (p. 101). Cette compréhension ecclésiologique et eschatologique de la personne humaine assure une intégration de la dimension «psychosomatique de la nature» dans l'union entre l'homme et Dieu (p. 102). Dans l'interprétation de Syméon, Loudovikos construit des qualifications qui parfois réclament toute l'attention de lecteur – on peut citer, à titre d'exemple: «the eschatological ontology of becoming in communion» (p. 106; on ressent ici une alternative à la formule de John Zizioulas, «being as communion»); «this ontology, that is this ontology of consubstantiality» (p. 107), «consubstantializing love» (p. 106). Pour éclaircir cette broderie conceptuelle, la consubstantialité est nommée un résultat libre de la communion, et non un but «supra-volitionel». (p. 107). Nous voyons que Loudovikos marche dans le sillage d'autres voix orthodoxes comme celles de Myrrha Lot-Borodine dans ses études de la déification ou André Scrima dans son esquisse d'anthropologie apophatique,

en déconstruisant la dualité naturel-surnaturel (ou l'antithèse nature-grâce). Ainsi, Loudovikos affirme: «a person without uncreated grace is, paradoxically, not a complete person» (p. 117), et s'appuie non seulement sur le mystique byzantin, mais sur une tradition qui traverse la théologie d'Irénée de Lyon à Palamas. Enfin, l'incorporation psychosomatique dans un nouvel être en Christ fait surgir un apophasisme eucharistique, car les Mystères sont vus comme la cime de l'ineffable union à Dieu, et la vision de Dieu n'est rien d'autre qu'«une ontologie eucharistique» (p. 124).

On arrive à l'analyse de Grégoire Palamas, dans le troisième chapitre de la deuxième partie. Chez Palamas, l'apophasisme de type intellectualiste est dépassé «par la communion au-delà des mots», qui affecte la personne comme une passion, une souffrance (p. 138). Il semble que Palamas corrige (disloque) la compréhension de l'impassibilité et de la passivité dans la mystique et fait sortir la personne de l'angoisse de la dichotomie entre essence et existence. Grégoire réagit à la définition de l'impassibilité comme une «nécrose de la partie passive de l'âme», en demandant une «transformation» (*metathesis*) et non pas une «dissolution» de la faculté de sentir et désirer (p. 139). Loudovikos s'oppose fermement aux tendances (parfois inconscientes) de lecture néo-platonisante de Palamas parmi les orthodoxes, car, selon lui, Palamas marque un changement décisif par rapport à la tradition de la contemplation pleine d'angoisse. Dans l'ontologie palamite, l'être commence comme «un continuuel processus de communion, avec dimensions historiques et cosmologiques, i.e. un processus d'atteindre, par une voie analogique, la consubstantialité dans la création.» (p. 141). L'ascension vers Dieu de type plotinien est imaginative et finalement le symptôme d'un (noble) narcissisme, tandis que l'ascension hésychaste est réelle et implique le mouvement d'un rassemblement de toute la création par et dans le soi. Pour Loudovikos, ce rassemblement peut se concevoir comme «consubstantiel» (en analogie avec la consubstantialité de la communauté intratrinitaire), et implique le dépassement du narcissisme (p. 141). Jetant un regard critique sur l'histoire de la réception, Loudovikos avertit contre le danger des lectures monophysites (identifiant le réel avec l'intellect ou l'esprit) et par conséquent nihilistes de la tradition hésychaste; ces lectures ignorent le fondement ecclésiologique, ainsi que l'ancrage dans l'histoire et la matière transfiguré par l'Eucharistie (p. 148).

S'ensuit, au quatrième et dernier chapitre de cette partie, une discussion sur «human selfhood» dans un contexte philosophique, antique et moderne. On voit, d'une part, le scénario de l'individu sans le monde (Épictète et les Stoïciens): celui-ci mène à une «anthropologie de l'extase et de l'auto-transcendance», qui peut réduire la personne à un phantasme narcissique (p. 157). D'autre part se déploie le scénario du monde sans l'individu (menant du Buddha jusqu'à Schopenhauer), qui conduit à l'absorption de la personne dans une objectivité pure (p. 160). Finalement, la relation entre le monde et

l'individu ouvre la discussion du rapport entre la nature et la personne. Pour dépasser ces dichotomies, Loudovikos propose de revisiter l'idée de l'«interpénétration/compénétration» des trois Personnes dans la Trinité, qui revient au concept de la «consubstantialité» des Trois Hypostases (p. 164). Il explique la «consubstantialité» à partir de passages de Basile de Cesarée et Grégoire de Nazianze et considère que le concept de la consubstantialité est compatible avec la monarchie du Père (p. 170). Pour soutenir une anthropologie de la consubstantialité analogique (analogique puisqu'elle implique un transfert, par analogie, de la consubstantialité trinitaire), Loudovikos se lance aussi dans une polémique avec la compréhension de la Personne chez Christos Yannaras.

La troisième partie du livre donne la clé du titre: «l'identité analogique» est le terme crucial pour expliquer, selon Loudovikos, la modalité de la création/*poesis* du soi chrétien. Elle offre une systématique des notions déjà discutées, avec un retour à Plotin, Origène et Augustin. Cette synthèse ajoute une analyse des auteurs grecs tels Grégoire de Nysse, Némésius d'Émèse ou Léonce de Byzance, ou latins comme Thomas d'Aquin et Bonaventure, et se penche même sur la vision de la volonté chez Nietzsche et Deleuze. La discussion avec des auteurs contemporains tels Joshua Farris, Margaret Miles, ou Richard Sorabji est passionnante et donne l'impression d'une table ronde autour de grandes questions du «soi» qui traversent la philosophie et la théologie actuelles.

Enfin, Loudovikos cristallise les modalités de création du soi chrétien en deux types. Il s'agit plutôt de deux séries de particularités, regroupées, selon une table excellente (p. 259), en type A (le type de *l'analogie/synergie/dialogue*) et type B (le type de *l'intériorité*). Si pour le premier type la vision de la personne humaine est psychosomatique et en devenir, pour le deuxième, elle est centrée sur l'âme et son immutabilité. Pour le type A, le modèle de la communion avec l'absolu est la *participation*, et pour le type B la *contemplation*. Ainsi, on voit l'opposition claire entre la *consobstantialité*, d'une part, et *l'unité transcendante dans le soi*, d'autre part, en ce qui concerne l'union avec le Divin. Cela se traduit encore dans l'opposition entre la volonté de consobstantialité et la volonté de pouvoir. En ce qui concerne la compréhension de l'extase, Loudovikos oppose l'extase *de la* nature (c'est-à-dire naissant de la nature et appartenant à la nature, qui signifie aussi l'accomplissement de la nature») et l'extase *par rapport à* la nature (qui renie la nature comme quelque chose d'inférieur à la personne). De plus, le type A regarde l'«historicité du soi», tandis que le type B construit une «myth-ontologie du soi». Même si cette liste des dualités ne coïncide pas avec une faille Orient/Occident (et encore moins avec la différence entre un idiome «grec» et un idiome «latin» de la pensée chrétienne), Loudovikos considère que certains auteurs sont plus proches d'un type que de l'autre. Augustin et Origène participent davantage aux traits du modèle B; Maxime le Confesseur, Syméon le Nouveau Théologien

et Grégoire Palamas préfèrent les éléments appartenant au type A, en dépit de leur participation occasionnelle aux caractéristiques de type B (p. 260-261). On ne peut qu'admirer la force synthétique de cette organisation des traits anthropologiques et ontologiques en deux modèles, qui ne sont pas concurrents, mais témoignent des tensions et aussi des dialogues fructueux entre leurs éléments. La classification a une valeur didactique incontestable, mais ce serait intéressant de l'appliquer non seulement aux visions patristiques, mais aussi aux visions modernes de l'homme. Quels sont les «entrelacements» des éléments de type A et de type B chez dans les théologies du 20^e et 21^e siècle, provenant des différentes dénominations? Une autre question serait de savoir si on peut compléter ou prolonger cet instrumentaire avec des traits rapportés à la vulnérabilité, la plasticité humaine, ou bien la transparence pour le divin. La liste de la p. 259 est-elle close, ou bien ouverte à l'introduction de nouvelles dualités?

L'Identité analogique est finalement le nom choisi pour désigner une ipséité ou subjectivité ouverte (*open selfhood*), après l'identification de l'analogie avec la synergie, selon l'Aréopagite, et le dialogue, selon Maxime le Confesseur (p. 264). Loudovikos prend finalement une position propre qui préfère les éléments de type A, avec «relations syn-énergétiques impliquant la participation», le dialogue et l'«extase analogique» (p. 265). L'analogie avec la consubstantialité trinitaire implique un exercice, donc une ascèse, pour «pratiquer la consubstantialité». Psychologiquement, c'est le début de la création du «soi» consubstantiel – au pluriel (*consubstantial selves*), soutient Loudovikos (p. 267).

Sans doute, le livre offre une vision originale, en dialogue avec la psychologie et la psychanalyse (Lacan), l'histoire de la philosophie (de Platon à Hegel, Schelling, Schopenhauer et même Wittgenstein et au-delà), la phénoménologie (Levinas, Merleau-Ponty) et la théologie moderne (e.g. Tillich, Bultmann, Zizioulas, D. B. Hart, Milbank, Pickstock). C'est une ample aventure intellectuelle, critique envers un personnelisme qui nie la nature comme un espace obscur qui doit être transcendé par l'extase. Loudovikos crée un langage nouveau à partir de la tradition patristique. Il situe la construction du soi à la croisée de l'ontologie et de la psychologie, en mobilisant des ressources dogmatiques, ascétiques et mystiques. Le projet est captivant par les solutions ontologiques proposées, et en même temps impressionnant par la visée interdisciplinaire et la couverture œcuménique. Il démontre, encore une fois, que Nikolaos Loudovikos est une voix puissante de la théologie contemporaine. On attend avec impatience et curiosité les deux autres volumes de la trilogie.

Georgiana Huian

MARKUS ERNE

Mentale Sätze und das Problem semantischer Antinomien: Die Insolubilia von Pierre d'Ailly. Historische Studie und textkritische Edition,
Turnhout, Brepols ("Studia Artistarum" 46), 2022

Mentale Sätze und das Problem semantischer Antinomien: Die Insolubilia von Pierre d'Ailly. Historische Studie und textkritische Edition, edited by Markus Erne, offers a reassessment of Peter of Ailly's *Insolubilia*. This recent publication (2022), in the collection *Studia Artistarum* from Brepols, is received with enthusiasm, after Paul Vincent Spade's notable translation and philosophical commentary (1980) first brought attention to Peter of Ailly's contributions to late medieval logic and semantics. The work is a precious resource and enriches the existing scholarship with a new historical study on the insoluble tradition and d'Ailly's role within it and a first critical edition of the text.

The historical study is subdivided in three chapters, complemented by a comprehensive bibliography and a name index. The first chapter (p. 15-18) provides an overview of the biography and works of Peter of Ailly. The *Insolubilia* constitutes a work of his youth, written at the time when he was at Collège de Navarre (p. 16). This work along with the *Conceptus* and *Exponibilia* forms the logical writings of Peter.

The second chapter (p. 19-76) conducts an examination of the insoluble tradition, including both its historical and philosophical aspects. D'Ailly's work belongs to what scholars [Spade, Read 2018] identify as the 'third phase' of insoluble treatises, characterized by a re-examination of perspectives developed between the 12th century and 1320s. However, d'Ailly's contribution is notably unique, diverging from the general trajectory (p.22). Markus Erne suggests that d'Ailly was the first who assimilated semantic antinomies and mental sentences (p. 48), rather than Gregory of Rimini, as Spade points out. The chapter concludes by examining the later influence of d'Ailly's *Insolubilia*. The appendix to this chapter (p. 67-76) offers a comparison between d'Ailly's text and a fragment of Paul of Venice's fifteenth treatise of his *Logica Magna*. This parallel provides evidence of the continuity between both authors, since Paul of Venice used the same terminology and attributed similar meanings to the concepts as d'Ailly.

The third chapter (p. 77-102) introduces the critical edition. The *Insolubilia* is preserved in two manuscripts (**K** Kraków, Biblioteka Jagiellońska, Cod. 2116, fol. 174vb–193va and **T** Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, Cod. G.III.12 (Pasini, Lat. 449), fol. 205ra–216va) and 13 early printings (listed at p. 78). Both manuscripts preserve the *Insolubilia* without the *Conceptus*, while in all the early printings the *Insolubilia* is preceded by

the *Conceptus*. In this regard, contrary to Spade's option to maintain both logical works in his translation, Erne decided to edit only the *Insolubilia*. The editor justifies his editorial decision, enumerating several reasons: d'Ailly himself refers to the *Insolubilia* as an independent work; the manuscripts of the *Insolubilia* circulated independently; the later reception by Paul of Venice and Petrus Tartaretus serves as evidence that the *Insolubilia* were read without the *Conceptus*. The choice for the base text is justified by the historical accuracy, since manuscript T (Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, Cod. G.III.12 (Pasini, Lat. 449), fol. 205ra-216va) was written during d'Ailly's lifetime (p. 94-95). A comprehensive enumeration of the textual variations between the manuscripts and early prints can be found between p. 95-97.

The Latin text of the *Insolubilia* is divided into an introduction and four chapters. In the introduction, the medieval author states the aims of the work, namely to determine the truth or falsity of sentences, and to determine the truth and falsity of self-referential sentences (p. 131). In order to determine this, in the first and second chapter, d'Ailly develops his theory of sentences. He argues that a sentence can be mental, written or spoken. Mental sentences pay an essential role in this treatise, since they are the basis for written and spoken ones. There are two types of mental sentences: mental sentences which naturally (*naturaliter*) denote something and do not belong to a particular language; and mental sentences that are conventional (*ad placitum*), and thus belong to a particular language. The third and fourth chapters deal with self-referential sentences. For him, *a propositio habens reflectionem supra se* is a sentence that denotes itself as being affirmative or negative, universal or particular, true or false. Self-referential sentences that assume their own falsity are the insolubles. These two conditions, namely the self-referentiality and the falsity, can be found in Marsilius of Inghen's treatises on the *Insolubilia*.

This work is a valuable contribution to the field, as it brings to light, for the first time in a critical manner, the Latin text of Peter of Ailly's *Insolubilia*. The selection of the base text for this edition reflects a commitment to historical precision. The introductory study is both helpful and enriching, suggesting new directions of interpretation to both the text itself, and its place within the broader logical tradition of insolubles. The critical apparatus stands out as the most exhausting available, making it a very useful scholarly resource.

Overall, it seems that 2022 turned out to be the year of the insolubles. Besides Markus Erne's edition, another editorial project came to light, namely Barbara Bartocci and Stephen Read's edition on Paul of Venice's *Treatise on Insolubles (Tractatus de Insolubilia)*. These editorial initiatives confirm the ongoing relevance of the topic and pave the way for further research.

Maria A. Sidău

PAUL OF VENICE

Logica Magna: The Treatise on Insolubles, edited with an introduction, English translation, and commentary by Stephen Read (University of St Andrews) and Barbara Bartocci (University of St Andrews), Leuven-Paris-Bristol, Peeters, CT, 2022

Paul of Venice was one of the most influential logicians of his time. He studied in Venice (1383-1387), Padua (1387-1390) and at Oxford (1390-1393), where he was immersed in the realist logic of Walter Burley and John Wycliff. For a long time, Paul of Venice was considered a mere compiler, but research over the past decades has revealed that he was an important logician in his own right. The *Logica magna* is his main work. It was composed during his period as *lector formatus* in Padua (1396-1400).

Read and Bartocci produced an extensive introduction, edition, translation, and philosophical commentary to Paul of Venice *Treatise on Insolubles*, which until now remained the last unedited section of the *Logica Magna*. The volume includes two appendices, with two smaller additional editions of other works of Paul of Venice bearing upon Insolubles. The first appendix consists of two chapters of the *Quadratura seu quattuor dubia*, and the second is the Sophism 50 of the *Sophismata aurea*. Both are an enriching complement to the main treatise. The edition includes extensive indices of names, subjects, and manuscripts.

The present edition is a next step in making available to the scholarly community an important logical work by Paul of Venice. Overall, the editors convincingly clear any doubts about its authenticity that had been raised by other scholars.

In their Introduction (sections 3 and 4), the editors offer a comprehensive discussion of the genre of insolubles and the related obligations. Insolubles are paradoxical statements that tend to be self-refuting. One of the most famous instances in this regard is the *liar paradox*, i.e., version of the statement “this statement is false”. Insolubles point the finger at the limit cases and breaking point of language and logic. In other words, they are at the edge of what can be linguistically analysed, while helping us to define both those edges and core logical notions. Just like paradoxes still hold the attention of many logicians nowadays, insolubles have been discussed by many influential medieval logicians, from the XIIIth century onwards.

The analysis of these paradoxical sentences was not made in a void. As the editors point out, the genre of obligations played a major role in shaping insolubles. Obligations consist of a highly regimented debate between two parties. Within a given scenario, one party proposes a statement that the other

party should either accept, deny, or doubt. In the case of acceptance, this new statement should be coherent with all the previously accepted statements and the scenario. Insolubles borrow this language of granting and denying against a scenario. William Heytesbury and Roger Swyneshed are acknowledged as some of the authors who developed a highly refined way of dealing with insolubles, and unsurprisingly can be counted as significant influences upon Paul's works.

Paul of Venice's own position is explained in section 5. Here, the editors note that Paul seems to follow Heytesbury's solution in his *Logica parva* and his *Quadratura*, while in his *Logica magna* and *Sophismata* he endorses Swyneshed's view. This is a notable variation between Paul's works.

Section 6 deals precisely with this matter, and the editors convincingly clear any doubts about Paul's authorship that had been raised, most notably by Alan Perreiah (*vid.* "A Concordance: *Logica parva*–*Logica magna*" in Paul of Venice, *Logica parva*, trans Perreiah, 327–43. Also, *Paul of Venice: A Bibliographical Guide* [Bowling Green, Ohio, Philosophy Documentation Center, 1986]). Finally, section 7 offers editorial clarifications and an extensive bibliography.

For their edition, the editors have used the ms. *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vat. lat. 2132. It is the only manuscript in which the *Logica magna* – including the treatise on *Insolubles* – has been fully preserved. Moreover, the editors consider the structure of the text in Vat lat. 2132 to be more coherent than the text in the other textual witnesses: two fragments (respectively, in ms. Venezia, *Biblioteca Nazionale Marciana*, Lat. 6.30 (2547), fols. 44ra–61rb., and in ms. Parma, *Biblioteca Palatina*, Parmense 1023) and an *incunabulum* printed in Venice in 1499 are also available. The editors helpfully map the textual variations between the manuscripts and the printed version.

Regarding the translation, it offers a clear picture of the Latin text while avoiding unnecessary complexities. In the best sense, the English employed is as clear as it can be for such a complex and technical topic. This is particularly useful since, on the one hand, it might help clarify some passages of the original text, and on the other hand, it makes it accessible for a public who is not used to read fluently in Latin. It also makes it easier to follow the arguments since the English version breaks them down into separate lines, underlining their logical steps. This decision is both helpful and faithful to the dialogical nature of the topic, especially against the abovementioned obligational framing.

Additionally, the translation is consistent throughout the whole treatise and the critical apparatus is both comprehensive and easy to use. The technical language (*e.g.*, supposition, signification, inference), is effectively rendered into English and thoroughly explained in the commentary. As a side note of appreciation, in the English translation, the editors helpfully untangle any

“etcetera” or any unstated premises left hanging in the transmitted Latin text, by actually restating what those “etceteras”, unstated premises, etc. were supposed to be.

Paul’s treatise begins by mapping the different solutions proposed so far to solve the insolubles. Interestingly, Paul points out that some solutions are only partially valid since they could work on spoken utterances but not on written ones, continuing a traditional differentiation between the three levels of language (mental, spoken and written). The editors usually and helpfully integrate the text of Paul’s overview with punctual references, often amending the main manuscript in the light of the actual sources being quoted. This choice is punctually supported and justified through the editors’ accompanying commentary, and overall, it provides a more coherent and user-friendly text (*vid.* p. 122, 318).

Paul’s solution is introduced in chapter 2. Overall, he restricts insolubles to propositions that entail their own falsehood, *i.e.*, they falsify themselves. Objections and the resulting replies come in chapter 3. Since this section is especially dialogical by necessity, the obligational framework is especially pronounced here. This is the case also in chapter 5, where Paul considers otherwise trivial propositions that become insolubles in specific scenarios.

Chapter 4 focuses on the insoluble *par excellence*, *i.e.*, the Liar paradox. The main example discussed, typical in medieval logic, is: “Socrates utters the proposition: Socrates says a falsehood”. Notably, according to Paul, two contradictories can be both false at the same time, which intuitively goes against the most basic Aristotelian definition of a contradictory pair (*vid.* p. 23 of the Introduction). Chapters 6 and 7 deal with quantified and non-quantified insolubles, respectively, and finally chapter 8 is devoted to propositions that may at face value seem insolubles but are not.

The additional commentary to the text offers abundant information, ranging from historical context to philosophical insight. In some instances, it reconstructs and integrates some arguments omitted in the main text. The commentary punctually complements the text with useful explanations, making it more accessible to the broader, non-specialised public, and providing an excellent reading guide regardless of the reader’s prior knowledge. It also helps to justify some potentially controversial editorial choices.

Overall, this edition constitutes a notable and worthwhile effort to make an important medieval logical text accessible to non-logicians and non-medievalists alike. Above all, however, this work is a valuable contribution to the study of Late-Medieval logic. With its abundant notes, exhaustive introduction, and rich commentary, this is both a versatile volume to the use of a wider audience and a fine piece of scholarship to the use of specialists. In the field there has been a recent and ongoing revival of the study of insolubles. For instance, an edition of Peter of Ailly’s *Insolubles* by Markus Erne was

made available the same year (Brepols 2022). This is undoubtedly promising for all those interested in Medieval logic and semantics.

Gabriel Andrés Morelo

DANA SHISHMANIAN

Vision de Varnava. Înțeleptului Varnava minunată arătare a vederii lui cu pildă tuturor (Du sage Varnava miraculeuse apparition de sa vision avec enseignement pour tous),

Alba Iulia, Editura Muzeului Național al Unirii/Cluj-Napoca, Editura Mega, 2023

Les recherches de Dana Shishmanian partent, comme tout scénario de qualité, de quelques éléments apparemment impossibles à assembler: d'une part, une peinture murale dans l'église d'Ocna Sibiului (1723, en Transylvanie) représentant Popa Ioan de Vinț (*prêtre Jean de Vintz*) à côté du souverain Valaque Constantin Brâncoveanu; de l'autre, un manuscrit du XVII^e siècle conservé à la bibliothèque Astra de Sibiu, contenant la plus ancienne copie connue du *Divan* («Banquet») de Dimitrie Cantemir (1703), relié dans un volume commun avec le plus ancien texte poétique transylvanien en roumain (copié en 1670), contemporain de ceux laissés par Dosoftei et Miron Costin, texte traduit et adapté par *Jean de Vintz*; il s'agit, pour ce dernier, d'un poème funèbre du genre «vision», dans la tradition des disputes entre l'âme et le corps, tradition qui remonte au topos *sôma-sema* de la philosophie platonicienne.

En lisant l'étude introductive ainsi que le riche appareil critique proposé, nous arrivons à la conclusion que la chercheuse Dana Shishmanian, ainsi que la revue qui l'accueille, *Museikon Studies* (Alba Iulia), sont très probablement sur le point de plaider en faveur d'un changement profond dans le récit de l'histoire de la littérature et de la philosophie roumaines.

Le volume s'ouvre sur un court prologue thématique d'Ovidiu Victor Olar, destiné à encadrer l'actualité de cette étude dans le projet «Orthodoxies et politiques: les réformes religieuses du milieu du XVII^e siècle en Europe de l'Est et du Sud-Est» (p. 6-7), suivi d'un *Argument* de Dana Dumitran qui expose les trois points focaux du volume: premièrement, qu'il apporte des contributions essentielles à la connaissance approfondie de la personnalité du prêtre *Jean de Vintz*; deuxièmement, qu'il jette une lumière nouvelle sur la recherche concernant le clergé transylvanien du siècle des trois nations privilégiées et des quatre religions acceptées; et troisièmement, qu'il porte à l'attention de la communauté scientifique la valeur historique et linguistique d'un manuscrit (Astra CMR-44) grâce à la contribution directe de Dana Shishmanian.

L'étude introductive, comme les autres textes qui la précèdent, bénéficie d'une traduction française complète, y compris les textes anciens cités dans les manuscrits du XVII^e siècle; la version française (p. 15-79) est richement illustrée de reproductions de gravures, manuscrits, peintures, sceaux, éditions princeps, dont certains inédits. On notera ici l'effort de traduire en français les fragments cités du poème transylvanien du XVII^e siècle, une traduction en langue contemporaine. Ainsi, à l'exception de la «Note sur l'édition» (p. 145-167) et du texte *in extenso* du poème (p. 170-233), nous avons sous les yeux un volume presque entièrement bilingue.

Après la première publication dans la revue roumaine *Vatra* (8-9/2020, p. 158-165; 10-11/2020, p. 147-159; 1-2/2021, p. 143-153), l'étude introductive a fait l'objet de suggestions et de révisions substantielles de la part de spécialistes de renommée internationale tels que G. Chivu, D. Vanca, A.M. Gherman, et a également bénéficié d'une comparaison érudite de la traduction avec l'original hongrois, par Nagy Levente. L'édition actuelle est donc une version achevée proposée au public académique, présentant le résultat d'une recherche détaillée et interdisciplinaire à travers laquelle est reconstruit le parcours d'un texte et d'un manuscrit dont l'histoire nous était inconnue jusqu'à présent.

Le manuscrit avait été considéré comme important parce qu'il est relié dans un volume commun avec la première copie connue (1703) du *Divan* («Banquet») de Dimitrie Cantemir, une raison qui s'avère aujourd'hui secondaire par rapport à la découverte présente. Il conserve également un texte encore plus ancien, la traduction et l'adaptation littéraire d'un texte poétique de 1670, qui s'avère être «*A înțeleptului Varnava minunată arătare a vederii lui cu pildă tuturor*»/«*Du sage Varnava miraculeuse apparition de sa vision avec enseignement pour tous*», traduit, adapté et traité par Ioan din Vinț/Jean de Vintz (+1696). Le copiste semble avoir été un certain Ioan de Vizocna, travaillant vers 1696-1697, qui est entré en possession du manuscrit de l'auteur grâce à la bonne volonté du protopope Gheorghe de Daia (+1700), continuateur et gardien de l'œuvre de Jean de Vintz. Dana Shishmanian propose la thèse selon laquelle le copiste a décidé de relier ce texte avec la copie antérieure de Dimitrie Cantemir en raison de leur similitude thématique. Le manuscrit ainsi collé se retrouvera plus tard à Rășinari et finalement dans la collection de la Bibliothèque Astra de Sibiu.

Dana Shishmanian suit avec acuité la série des deux séquences parallèles du thème du dialogue de l'âme avec le corps dans les textes médiévaux, l'une byzantine (Philippe le Solitaire, Michailos Choniates, Grégoire Palamas), intégrée plus tard dans des compositions plus riches sur le plan stylistique, et l'autre latine (divisée à son tour en versions dualistes par Hildebert de Lavardin, Hugues de Saint-Victor, et respectivement en versions monistes, telles que *Visio Philiberti Bernardi* ou *Le Débat royal*). Dans l'analyse de cette séquence,

nous constatons que les sources indirectes, diffusées aux XVI^e et XVII^e siècles dans les milieux catholiques du sud-est de l'Europe, *Visio Bernardi* et *Visio Philiberti* (parfois la vision étant anonyme et donc appelée *Visio auctoris* par Dana Shishmanian) ont toujours été rendues sous la forme de vers «goliardiques» de 13 syllabes, ce qui indique certainement une circulation dans le cadre d'un art du spectacle, le dialogue de l'âme avec le corps ayant une dimension performative et provenant peut-être du milieu des préoccupations de Robert Grosseteste (1170-1253), également passionné par la traduction et la transposition dramatique d'arguments tirés de Michail Choniates, dont le manuscrit a été probablement retrouvé dans les ruines de la bibliothèque métropolitaine d'Athènes. Les clercs itinérants disposent depuis des siècles de ce type de *disputatio* théâtralisée, mélange intéressant de théologie et de carnaval, où l'on ne trouve pas un véritable débat entre des arguments opposés, mais une sorte d'*accord à l'amiable* entre des positions différentes et souvent complémentaires, ce qui fait partie de la pratique du sacerdoce jésuite d'éduquer le public par le biais du théâtre.

Toutefois, en raison du style baroque, on peut affirmer que le texte en question est une œuvre cultivée composée au XVI^e ou au XVII^e siècle et non une version vernaculaire de textes médiévaux. Le récit baroque décrivant le voyage *post-mortem* de l'âme est une vision présentée comme un témoignage à l'attention de ceux qui conduisent le défunt à la tombe.

Contrairement aux versions médiévales et baroques, le thème du dialogue âme-corps qui a circulé dans les Principautés roumaines est plus fortement un thème de sortie (*exitu animae*) qu'un thème de *disputatio*, un thème mortuaire construit sur le thème de la sagesse comme préparation à la mort: l'âme se lamente de ne pas pouvoir quitter le corps, bénéficiant ainsi d'une initiation pratique, également influencée par la version byzantine de Michail Choniates, lointain disciple de Macaire l'Égyptien. Cependant, le modèle du texte roumain est le plus long de toutes les versions disponibles, avec 340 strophes, dont 12 sont consacrées à l'introduction de la vision, dans laquelle l'état de transe est décrit, et la vision est encadrée dans un contexte narré par un auteur distinct du sujet témoin de la vision, qui dans la *Visio Bernardi* apparaît comme le narrateur. Ici, le narrateur est à son tour raconté, comme s'il s'agissait d'un personnage, appelé en roumain «autor» (*auteur*), par le méta-conteur («cazatel»), la voix du créateur du poème. Ceci indique une convention littéraire moderne introduisant la voix de l'auteur, convention considérée par Dana Shishmanian comme une «véritable révolution esthétique» (p. 109).

La source du texte roumain est identifiée comme étant un texte hongrois antérieur, daté de 1625, «*Dialogus, az az egy kárhozatra szállott gazdag test és léleknek siralommal teljes egymással való keserves panaszolkodó beszélgetések*» de Nyéki Vörös Mátyás (1575-1654), connu comme le fondateur de la poésie baroque hongroise, traitant à son tour de «*Querela sive dialogus animae et*

corporis damnati» (recueil compilé par Thomas Sally, Bruxelles, 1598), texte identifié par l'auteur de l'étude comme la source la plus proche parmi plusieurs variantes circulant aux XV^e et XVI^e siècles, qui conservent à leur tour une veine remontant au *Sermo Macarii*, datant du IV^e siècle. Le texte de Nyéki, publié à Prague en 1623, réimprimé à Vienne en 1625, 1633 et 1636, a circulé intensément à l'époque, connaissant même une édition à Oradea en 1642. Il s'agit essentiellement d'une recreation ou peut-être d'une réécriture du vieux poème cistercien, que l'on peut qualifier, selon le choix de Dana Shishmanian, comme «le baroque créatif de Transylvanie» (p. 117).

Le texte, impeccablement étudié, érudit, basé sur des sources manuscrites médiévales et sur des arguments de vocabulaire, de morphologie et de syntaxe, ainsi que de style et de versification contextualisés, prouve clairement le profil culturel de l'auteur, Jean de Vintz, un ami proche de Constantin Brâncoveanu. Il y a une cohérence conceptuelle, une culture classique latine, des influences de Dante et une certaine créativité poétique et philosophique. Un ensemble de concepts identifiés par Dana Shishmanian étonnent par leur nouveauté, mais aussi par le fait qu'ils témoignent de la souplesse philosophique de la langue roumaine du XVII^e siècle, malgré certains préjugés avancés auparavant par Constantin Noica: il s'agit de concepts tels que «uneciune» (*union*), «autor» (*hapax* pour lat. *auctor*), «voință» (*volonté*), «purcedere» (avec le sens d'*inférence* chez Aristote ou de *procession* chez Denys l'Aréopagite, et plus largement chez les néoplatoniciens) et le terme slavon «cazatel», un autre *hapax* créé pour rendre le latin *concinctor* (auteur du poème), non traduit même en hongrois par Nyéki Vörös Mátyás.

L'auteur de la recherche réussit à nous convaincre que Jean de Vintz n'était pas un simple prêtre de campagne, mais un véritable «homme de lettres transylvain, traducteur et éditeur de livres de culte en roumain» qui «se révèle ainsi comme poète, digne de figurer au même rang que ses contemporains moldaves, le métropolitain Dosoftei (Dosithée), l'auteur du *Psautier en vers*, et l'historien Miron Costin, l'auteur du poème philosophique *Viața lumii/La vie du monde*», c'est-à-dire «l'initiateur du poème dramatique dans la littérature roumaine, un grand poète religieux» comparable dans l'histoire de la littérature roumaine à Tudor Arghezi. La transposition roumaine du prêtre Jean de Vintz introduit même un personnage fictif inhabituel, le sujet témoin de la vision. Les premiers quatrains du texte analysé, *La vision du sage Varnava*, démontrent l'existence programmatique d'une transe qui témoigne de la vision sous la forme d'un tremblement qui ouvre le dialogue. Nous reproduisons quelques extraits de la traduction française réalisée par l'auteur de l'étude introductive elle-même, dans le cadre de la version française abrégée contenue dans le volume: «La terre aussitôt se balançant s'ébranla/Ainsi me parut, que ce monde s'arracha./Dans cette crainte mon esprit s'affola./Le jugement des fruits des bonnes choses, s'embrouilla» (p. 26).

Fondamentalement, le texte transylvanien du prêtre Jean de Vintz est un poème transconfessionnel, un *memento mori* attestant de la pratique du théâtre à cette époque en tant qu'exercice spirituel, et témoignant également de l'invention de l'opéra comme produit de la dramatisation du dialogue âme-corps, bien qu'en même temps il prouve une adaptation sémantique à la pratique culturelle orthodoxe, en empruntant le terme slavon «cazatel» au genre pastoral de «cazanie» (*homélie*), «signe d'identité volontaire», selon l'hypothèse de Dana Shishmanian. La versification abonde en innovations rythmiques et rimiques, offrant une «frénésie expérimentale» (p. 125) qui s'éloigne souvent de la lettre de l'original hongrois. C'est un texte tout à fait surprenant qui transpose un thème pérenne de la poésie baroque hongroise dans l'imaginaire roumain des *homélies* funéraires.

L'étude introductive maîtrise excellemment le contexte culturel et social de l'époque du manuscrit et les ressources philosophiques et littéraires du thème; l'analyse du contenu du poème bénéficie d'un tableau synoptique comparatif entre les trois versions du poème, proposant une étude plus détaillée de l'architecture des versions roumaine et hongroise, mais pas de la sémantique des textes, opération que la chercheuse projette pour une recherche future, avouant qu'elle ne connaît pas la langue hongroise. L'auteur de l'étude constate que les deux versions sont structurellement équivalentes, mais qu'elles présentent des différences où la créativité de l'auteur roumain entre en jeu.

L'étude du profil culturel de Jean de Vintz montre que son œuvre s'inscrit dans une stratégie politique plus générale des élites orthodoxes roumaines du XVII^e siècle qui intériorise les ressources interconfessionnelles, même si, dans ce cas particulier, la stratégie d'appropriation orthodoxe des sources et de roumanisation du culte est évidente, un projet développé surtout après l'éloignement du métropolitain Sava Brancovici qui était réticent à l'égard de ce mouvement. Synchrone avec les contributions de Dosoftei de Moldavie (*Liturghierul* de 1679 et *Molitfelnic* de 1681) et d'Antim Ivireanul (*Liturghierul* de 1706), le poème de Jean de Vintz montre l'existence d'une réforme orthodoxe roumaine, synchrone avec la Contre-Réforme catholique, une réforme qui n'a pas hésité à s'approprier les outils de communication de la réforme calviniste, c'est-à-dire la langue du culte, une mesure que le climat multiculturel de la Transylvanie a imposée de lui-même. En ce sens, le texte de Jean de Vintz n'est réellement découvert qu'après cette étude complexe qui met en évidence la profondeur des interférences culturelles en Transylvanie aux XVI^e et XVII^e siècles, marqués par des pratiques encyclopédiques et des idéaux au sujet des thèmes interconfessionnels attribuables à un esprit des Lumières avant l'heure. Sur le plan européen, la contribution méritoire de la *Vision de Varnava* consiste, selon la chercheuse, dans l'invention du personnage-témoin du «sage Varnava», un *hapax* littéraire absolu.

Bien que les remerciements et les éloges soient naturellement dus à l'auteur de l'étude, nous pensons que le projet «Orthodoxies et politiques...», ainsi que les éditions qui accueillent les résultats de ce travail complexe de recherche comprenant la traduction, la reproduction en fac-similé, l'analyse synoptique des variantes, sont tout aussi méritoires. Il nous semble important de mentionner ainsi l'aspect novateur de la présentation du texte conservé dans la collection de la Bibliothèque Astra, qui s'ajoute au but de la recherche, celui de démontrer, par des méthodes solides et des arguments valides, que l'histoire de la littérature roumaine se trouve enrichie d'un nouveau poète du XVII^e siècle, Jean de Vintz. Cependant, une analyse plus approfondie devrait également être consacrée à la pensée philosophique visionnaire du contexte sociopolitique présenté.

Claudiu Marius Mesaroş