

# COMPTES RENDUS

---

## Philosophie de l'Antiquité\*

Xavier GHEERBRANT. *Empédocle, une poétique philosophique* (Kaïnon – Anthropologie de la pensée ancienne, 6). Un vol. de 931 p. Paris, Classiques Garnier, 2017. ISBN 978-2-406-05714-7 (HBK) ; 978-2-406-05713-0 (PBK).

Depuis 1999, le *corpus* empédocléen, l'un des mieux conservés des auteurs grecs perdus, s'est vu enrichi d'un papyrus important, « l'Empédocle de Strasbourg ». Malgré ce nouvel acquis, les savants ne s'entendent pas plus qu'avant sur les questions fondamentales qui orientent la recherche. Est-ce que la pensée d'Empédocle forme une unité ? Peut-on, par exemple, concilier chez lui la transmigration de l'âme avec la physique des éléments ? Ou encore, doit-on reconnaître, dans son *corpus* fragmentaire, deux œuvres originales ou une seule ? Deux titres nous ont été transmis, la *Physique* et les *Catharmes* ou *Purifications*. Depuis Diels au XIX<sup>e</sup> siècle, les séparatistes sont majoritaires, mais l'hypothèse d'un poème unique a aujourd'hui ses partisans. Si on met les deux variables en jeu (unité de pensée, nombre d'œuvres), quelles modalités de solution sont-elles possibles ? Pour le moment, toutes ces questions restent ouvertes car aucun consensus n'existe.

L'ouvrage de Gheerbrant est un examen du rapport entre contenu philosophique et forme poétique chez Empédocle. G. cherche à expliquer pourquoi, à l'époque où le traité en prose venait de s'établir comme moyen de dissémination du savoir philosophique, Empédocle a choisi de composer en vers. La réponse, qu'il nous réserve pour la conclusion (p. 707-743), est que forme et fond chez Empédocle sont inséparables. Dans ce cas, le « pourquoi » devient en fin de compte un « comment », et son étude a pour but d'explorer dans le détail ce comment. Mais, pour aller vite, on peut dire que l'emploi du format traditionnel lui permet de mieux faire passer sa nouvelle synthèse. Le volume est une version remaniée de sa thèse de doctorat soutenue à Charles-de-Gaulle Lille 3 sous la direction de P. Rousseau. Ce fait géographique n'est pas fortuit, car le volume se réclame de « l'école de Lille », fondée par J. Bollack (1923-2012), et dont l'édition et le commentaire en trois volumes du poème physique, *Les Origines* (1965-1969) demeure à ce jour l'interprétation savante la plus vaste et détaillée de ce poème (du moins si l'on ignore l'importante édition de Vitek [2006] qui semble, hélas, vouée à ne demeurer accessible qu'aux seuls lecteurs du Tchèque).

G. divise son travail en trois grandes parties, que je reprendrai séparément ci-dessous. À l'intérieur de celles-ci, G. articule son propos en chapitres, souvent sous la forme d'un commentaire philologique et philosophique d'un groupe de fragments unis par thématique ou selon autre critère. G. pose sa « méthode herméneutique »

\* Les comptes rendus de cette section ont été rassemblés par Pierre Destrée (UCLouvain/F.R.S.-FNRS)

dans l'introduction (p. 11-36) qu'il situe dans la mouvance de l'école lilloise, mais en pratique son mode d'opération est le suivant : d'abord une analyse des sources philologiques de chaque fragment (motifs des sources de citation, y compris distorsions et anachronismes des citateurs, variantes importantes des leçons des manuscrits, historique de l'édition moderne), suivie d'une discussion des mots au sens disputé, par exemple les néologismes ou les *hapax*, après quoi G. nous livre son interprétation. Le gros du volume consiste en ces analyses minutieuses.

Commençons par souligner que le travail est énorme (931 pages!) et d'une érudition impressionnante. Son plus grand mérite est la maîtrise de tous ces détails foisonnants. Fragment après fragment, j'ai beaucoup appris, en particulier sur l'historique moderne de la tradition éditoriale. Pour cette raison il est impossible de recenser dans un compte rendu chaque item et je ne peux donc que résumer les plus grandes lignes.

Des trois grandes parties, la première « La Théorie poétique » (p. 39-209) examine comment Empédocle, à travers son texte, caractérise son propre enseignement. Dans le fr. B 2, il reconnaît une certaine vérité aux sensations et par conséquent aux connaissances mortelles. J'ajouterais : face au rejet de la perception chez les Éléates, mais G. ne souligne pas cet aspect. Ensuite, dans le fr. B 3, Empédocle invoque l'autorité de sa Muse, qu'il décrit comme pieuse, ce qui par-là implique un rejet des autorités antérieures, y compris de leurs Muses. La sienne l'aidera à dépasser ses limites mortelles. À l'encontre d'un Xénophane, donc, qui réaffirme un écart infranchissable entre dieux et hommes, Empédocle vise un savoir divin. G. argumente ensuite qu'au fr. B 131, la Muse *Calliope* supplante Empédocle comme autorité et le guide vers ce qu'il appelle « un divin transcendant » (p. 189). Enfin, G. offre son examen du B 24, une très brève remarque où Empédocle emploie la métaphore du chemin pour décrire son poème. G. explique qu'Empédocle décrit les divers épisodes (chapitres/chefs) de son poème comme étant des *cimes* ou des *sommets*, tandis que les chemins (au pluriel) de son chant lient ensemble ces divers sommets mais, forment aussi une unité totale, un itinéraire complet.

La deuxième partie, « Le Remploi des formes typiques de la composition poétique archaïque » (p. 245-592), est la plus longue et selon moi la plus réussie. G. l'ouvre en examinant la prosodie et les propriétés métriques de l'hexamètre empédocléen. Le fait saillant : Empédocle favorise la césure féminine dans 70 % de ses vers, contre une moyenne de 55 à 57 % pour Homère, Hésiode et Parménide. G. étudie ensuite la technique empédocléenne de la comparaison : B 84 (l'œil comme lanterne), l'unité des fragments B 21 et B 23 en fonction du nombre de leurs correspondances verbales, le fr. B 100 (les poumons comme clepsydre). Viennent ensuite les catalogues poétiques chez Empédocle, où la polarité d'éléments égaux remplace le modèle Hésiodique généalogique. Le dernier chapitre de cette seconde partie, qui fait presque cent pages, s'intitule « Couronnes, spirales et ritournelles ». G. y passe en revue la variation dans la répétition chez Empédocle sur une séquence de fragments du premier livre du poème physique. (Grâce à Simplicius nous pouvons rétablir l'ordre de la séquence : le fr. B 17 et sa suite dans l'ensemble **a** du papyrus de Strasbourg, le fr. B 20 qui recoupe l'ensemble **c**, puis les fr. B 26 et B 35.) G. estime que les variantes dans la répétition des formules sont délibérées ; elles font partie intégrante de l'exposition doctrinale, et selon lui les éditeurs ont eu tendance à trop

normaliser le texte. Cela semble bien être le cas. Toutefois il serait dangereux de tomber dans l'excès contraire, et de donner la priorité aux variations en vertu du seul fait qu'elles sont des variations. Autrement, G. me paraît lui-même indûment conservateur quand il refuse d'inclure dans son texte du papyrus pas un seul des suppléments proposés par divers éditeurs, même les plus probables.

Dans la troisième partie, « La Poésie et le projet d'Empédocle » (p. 593-705), G. avance son interprétation générale du *corpus* et prend position dans les débats de fond décrits ci-dessus. Il commence par un recensement des différents destinataires dans nos fragments. Dans le fr. B 112, un passage attribué aux *Catharmes* par Diogène Laërce (8. 54), Empédocle se présente comme un dieu parmi les hommes, et il s'adresse à ses amis, *philoï*, d'Agrigente. Dans les fragments sur le cycle cosmique et les éléments par contre il s'adresse à un disciple unique, nommé Pausanias (fr. B 1). Selon G. ce nom est signifiant ( $\pi\alpha\upsilon\omega + \acute{\alpha}\nu\eta$  = je fais cesser la douleur) et effectivement dans la tradition biographique il est médecin. G. s'appuie ensuite sur le témoignage de Dicéarque (Athénée 620d) que le rhapsode Cléomène aurait récité les *Catharmes* aux jeux Olympiques pour maintenir la thèse des deux poèmes. Mais sitôt effectué cette division formelle, G. nous offre un compromis thématique : les *Catharmes* seraient le pendant populaire ou exotérique du poème physique ésotérique, réservé au disciple unique. Pour être plus précis, G. garde l'important fr. B 115 sur l'exil des *démons* dans les *Catharmes*, mais insiste, dans une longue exégèse du passage, que le vers. fr. 115.14 présente la seule instance où Empédocle travaille de concert avec la Haine, et se fie à elle. En contraste avec cette déchirure, G. maintient qu'Empédocle conçoit son travail de composition du poème physique, soutenue par sa Muse pieuse, comme exempt de tout rapport avec la Haine. Par conséquent : « la composition du Poème physique se laisse interpréter comme le geste symétrique de la transgression initiale du démon coupable... » (p. 700)

Cette interprétation a ses attraits, mais soulève bon nombre de questions. Je ne mentionnerai ici que deux grandes voies de contestation possible. D'abord, l'alignement exclusif du travail de composition poétique avec l'Amour, est l'équivalent, sur le plan de la poétique, de la thèse de Bollack, depuis longtemps contestée, selon qui la Haine ne joue aucun rôle cosmologique ou biologique (1965 p. 114 : « *Neikos* ne construit jamais rien »). Mais plusieurs fragments décrivent le processus de séparation des éléments comme une naissance, voir entre autres B 17.5-10 ou B 62. À cela on peut aussi comparer la cosmologie d'Anaxagore, où la fonction créatrice de l'intellect cosmique (*noûs*) consiste précisément en la séparation d'éléments mélangés. Compte tenu de ce contexte, il semble un peu forcé d'en faire autant pour la création poétique. En second lieu, quoique G. fasse un fort présupposé de continuité entre les deux poèmes sur le sujet d'un individu-démon nommé Empédocle, il est difficile de saisir le bien-fondé théorique empédocléen de cette même continuité dans la conception que G. nous offre de sa piété, p. 710 : « la piété véritable qui détermine la production du poème a pour objet non pas les dieux de la tradition mais les quatre racines ». Sans remettre en cause l'identification des racines comme divinités, doit-on, du fait même, supposer qu'ils sont les seuls dieux reconnus par Empédocle ? Sûrement pas. Empédocle ne fait pas table rase des dieux-personnes au nom des dieux-racines. Il cherche plutôt, selon la formule aristotélicienne, à « sauver les phénomènes ». Or, comme il le fait valoir à plusieurs reprises dans ses catalogues (par

ex. B 21.9-12), ces phénomènes comprennent les racines-éléments, mais ces derniers aussi *produisent* une abondance d'individus particuliers : arbres, hommes et femmes, bêtes sauvages, poissons, oiseaux et — ce qui ne peut aucunement être accidentel — des « dieux à longue vie ». Vue la richesse et la diversité de cette population cosmique, il est plus raisonnable d'imaginer que, comme Platon le fera dans *le Timée*, son but était d'inclure parmi ces phénomènes la transmigration et les dieux et démons de la tradition, mais en réformant leur nature selon les critères de son système. Les dieux-personnes certes existent, mais ils ne sont ni anthropomorphiques, ni immortels, seulement « de longue vie. » Quant à la piété, étant donné la transmigration, le culte par sacrifice sanglant leur répugne.

Simon TRÉPANIÉ  
The University of Edinburgh

*Melissus between Miletus and Elea. Eleatica 2012.* Jaap MANSFELD *et al.* A cura di Massimo PULPITO (Eléatica, 5). Un vol. de 201 p. Sankt Augustin, Academia-Verlag, 2016. ISBN 978-3-89665-695-7.

Mathilde BRÉMOND. *Lectures de Méliossos. Édition, traduction et interprétation des témoignages sur Méliossos de Samos* (Studia praesocratica, 9). Un vol. de xii-607 p. Berlin, Boston, De Gruyter, 2017. Prix : 129,95 € (HBK). ISBN 978-3-11-054288-2 (HBK) ; 978-3-11-054560-9 (PDF) ; 978-3-11-054484-8 (E-BOOK).

Méliossos est presque à la mode. Qui l'eût cru ? En plus des deux travaux que nous allons discuter, si l'on inclut le récent ouvrage de B. Harriman, *Melissus and Eleatic Monism*, Cambridge, 2019, cela fait trois volumes parus en quatre ans consacrés à l'éléate de Samos. Bien que dénoncé par Aristote comme un penseur moins subtil que Parménide, voire même grossier, depuis quelques décennies plusieurs travaux ont su faire valoir, d'une part, que Méliossos présente un intérêt propre, et de l'autre, que son influence chez les anciens sur la représentation collective de « l'école éléate » a été plus importante encore que celle du père-Parménide.

Notons d'abord que les deux volumes, excellents chacun à sa façon, n'ont pas du tout les mêmes objectifs. Mansfeld avance une interprétation générale de Méliossos, tandis que le volume de Brémond est une édition avec introduction, traduction et commentaire, non pas de Méliossos, mais de tous les témoignages relatifs à sa pensée depuis le corpus Hippocratique et Isocrate jusqu'à Philopon, Simplicius, Olympiodore et quelques commentateurs peu connus du VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> après J.-C. Le volume de Mansfeld, quoique plus qu'une œuvre d'introduction, sera davantage utile à ceux qui voudraient se mettre au fait des tendances interprétatives et des débats savants, tandis que Brémond a produit un outil de travail — sans doute définitif à mon avis — pour l'étude de l'accueil de Méliossos et de façon plus générale, la réception de l'éléatisme chez les anciens. Difficile d'imaginer que cette collection sera dépassée de sitôt.

Entrons un peu plus dans le détail, en commençant par Mansfeld. Son volume est le cinquième dans la série italienne des *Eleatica*, les actes d'une conférence annuelle tenue en Italie à la Fondation Alario près de l'antique Élée. Les volumes de la série sont construits selon la formule suivante : le cœur du volume est la version

remaniée de la conférence de l'auteur principal, suivie d'un *dibattito*, qui regroupe commentaires, critiques ou répliques de divers intervenants, le tout complété par une réplique de l'auteur aux intervenants. Faute de place, je ne résumerai ici que les propos de l'auteur principal, professeur émérite en philosophie ancienne et médiévale à l'université d'Utrecht. Mansfeld offre trois exposés sur Méliossos. Le premier, « Eleatic philosophy without tears », étudie le degré de coïncidence entre Méliossos et Parménide. Si, sur le fond, Méliossos demeure assez près de son maître, sans le reconnaître comme tel, en revanche quant à la forme, les deux œuvres diffèrent sur toute la ligne. Parménide rapporte, en hexamètres, une révélation divine, proférée par une déesse anonyme dans un non-lieu magique « bien éloigné du sentier des hommes » (D-K B 1.27), tandis que Méliossos nous livre sa doctrine *in propria persona* dans une prose lucide sans la moindre auréole mystique. La plus grande innovation doctrinale de Méliossos est l'extension à l'infini de l'être, que Parménide conçoit comme fini. Si Parménide, toujours plus difficile à saisir, pourrait à la rigueur être défini comme un non-pluraliste, Méliossos affiche un monisme direct et intransigeant. Cela explique pourquoi il ne reproduit pas la *doxa* de Parménide, la cosmologie trompeuse des mortels, mais dans le fragment B 8 se contente de rejeter, en bloc, la perception comme outil de connaissance. Dans son second exposé, Mansfeld recense les grandes lignes de la réception ancienne de Méliossos, depuis Isocrate à Simplicius, le sujet principal du volume de Brémond. Le troisième exposé reprend quelques-unes des grandes questions ouvertes. Mansfeld suggère que Méliossos fusionne la nature, concept issu de la tradition Ionienne, et l'être éléate, comme semble l'indiquer le titre transmis de son œuvre, *Sur la nature ou Sur l'être* ; que son rejet d'un corps (*sôma*) pour l'être infini ne doit pas être entendu dans le sens d'incorporel mais plutôt sans forme déterminée ; enfin, que les liens entre Méliossos et les autres présocratiques demeurent difficiles à discerner. Un atout du volume est la longue introduction par M. Pulpito, qui fournit une belle histoire des études méliosséennes modernes depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à 2016. Ma seule critique de cette introduction serait que ses dernières pages, qui résument le contenu du volume lui-même, me paraissent superflues, surtout tenu compte du *dibattito*. Mais dans l'ensemble, y compris le *dibattito*, ce volume est très réussi, et offre un exposé bref mais magistral de son sujet, avec une clarté admirable et sans simplification excessive.

Le volume de Brémond est une version légèrement remaniée de sa thèse de doctorat. L'étude comporte quatre parties principales, suivies d'une collection d'annexes (index des sigles, concordances, bibliographie). L'introduction explique brièvement l'intérêt que présente la réception ancienne de Méliossos, d'une part « un préliminaire indispensable à l'usage des témoignages comme sources pour connaître Méliossos » et de l'autre, l'étude sert à démontrer comment les présocratiques « ont été utilisés, compris, critiqués ou repris dans l'Antiquité » (p. 5). La seconde partie, intitulée « Les lectures de Méliossos » présente l'histoire de la réception ancienne en cinq sous-chapitres, dont les deux grands points tournants sont la réception de Méliossos chez Aristote puis, bien plus tard, chez Philopon et Simplicius, avec, quelque part entre les deux, le traité pseudo-aristotélicien *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, une escale intéressante mais sans résultats nets. Le gros du volume est la troisième partie, l'édition et traduction des témoignages (p. 139-481), présentés en ordre chronologique, qu'accompagnent les notes à la traduction dans la quatrième partie. Les notes

servent à expliquer les choix éditoriaux, à commenter le texte ou encore à orienter le lecteur dans la bibliographie et l'historique moderne des interprétations.

Passons à l'appréciation. Dans un premier lieu, un travail de ce genre présente un défi inverse du volume précédent. Il ne s'agit plus de simplifier, mais de rentrer autant que possible dans le détail, afin de pouvoir mieux soupeser chaque lecture et le propos exact qui s'ensuit. Or sur ce premier plan, celui de la philologie, Brémond réussit admirablement. Pour de bonnes raisons pratiques, il aurait été impossible de recenser de première main tous les témoignages de chaque auteur, et l'édition demeure une espèce de « meta-édition » qui dépend d'éditions modernes. Néanmoins, l'apparat critique en bas de page note toutes les divergences manuscrites importantes, et les tableaux de sigles permettent de contrôler l'origine de chaque mot, tandis que la traduction, claire et fiable, permet au lecteur de suivre son interprétation du grec. (Un autre indice de qualité dans un travail aussi minutieux est l'absence à peu près totale de coquilles.) Ce fondement philologique est déjà donc un bon début, mais, mieux encore, n'est que le début. En effet, dans un projet semblable il aurait été beaucoup plus facile, et donc tentant, de viser la simple compilation, Or, ici la philologie ne fait qu'ouvrir la voie à l'histoire et à la philosophie. L'histoire de l'interprétation ancienne est présentée dans la série d'essais de la seconde partie sur l'interprétation de Mélissos chez les anciens. Ces essais peuvent être lus avec profit individuellement, en série, ou encore, comme j'ai préféré le faire, en alternance avec les témoignages eux-mêmes. Quant à l'analyse philosophique, Brémond y réussit tout aussi bien, du moins lorsque son sujet lui en offre l'occasion. Car, si l'on considère le contenu philosophique du *corpus* dans son ensemble, il faut reconnaître que, mis à part Aristote et Simplicius, et peut-être le traité *De Melisso*, la perspicacité et l'originalité ne foisonnent pas. Entre les sommets que sont Aristote et Simplicius nous devons traverser d'assez mornes plaines doxographiques, où l'on trouve les mêmes formules répétées sans variation. Toutefois, sur tous les passages importants ou disputés, les notes de la quatrième partie contiennent des jugements incisifs et indépendants, bien argumentés et défendus en pleine connaissance des débats savants. Ma seule critique serait que le format de ces notes, en fin de volume plutôt qu'en bas de page, semble leur conférer un statut inférieur qu'elles ne méritent pas, et risque de les faire passer inaperçues.

Pour conclure, je dirais que le plus grand mérite de cette étude réside en la combinaison de ces trois aspects, détail philologique, plein contexte historique et rigueur d'analyse philosophique. Pour cette même raison, le volume est voué à demeurer l'étude définitive de son sujet précis pour l'avenir prévisible. Le résultat le plus important qui ressort de ce *corpus*, thèse non pas originale à Brémond, mais qu'elle démontre avec grande précision, est le rôle de Mélissos dans la définition ancienne de l'éléatisme, le concept de l'être « un et immobile » avec, en contrepartie, le rejet de la perception. Quoique déjà présent chez Platon et les sophistes, c'est chez Aristote que l'on trouve ce rôle le plus pleinement développé, rôle qui sera, par l'entremise du Stagirite, si déterminant pour toute la critique subséquente. Comme Brémond le note à la page 28 : « Ainsi, c'est chez ce penseur dont il se montre si critique qu'il trouve le raisonnement et la démarche qu'il considérera comme propres à l'éléatisme. »

Simon TRÉPANIÉ  
The University of Edinburgh

Rachana KAMTEKAR. *Plato's moral psychology. Intellectualism, the divided soul, and the desire for good*. Un vol. de x-231 p. Oxford, Oxford University Press, 2017. Prix : 55 \$. ISBN 978-0-19-879844-6 (Hbk); 978-0-19-185045-5 (E-BOOK).

Ce livre se propose de revisiter ce que l'auteur appelle l'interprétation dominante de la psychologie morale de Platon, présentée selon les quatre thèses suivantes : (i) la vertu est un savoir ; (ii) personne ne fait le mal volontairement ; (iii) on fait toujours ce qu'on croit être le meilleur, et (iv) il n'existe pas de motivations non-rationnelles ou indépendantes de ce qu'on croit être bon. Selon ce tableau, (iii) fournit la base théorique pour (i) et (ii), de même qu'il implique (iv), mais, avec l'avènement de la tripartition de l'âme dans *République* IV, Platon doit abandonner (iii) et (iv), tout en voulant garder (i) et (ii). Or, se demande l'auteur, si (iii) est la base théorique pour (ii), comment Platon peut-il garder (ii) alors qu'il rejette (iii) ? Dans le *Protagoras*, en plus, (iii) est introduit dans le cadre d'un cas supposé d'acrasie ; comment alors, dans les dialogues de la période moyenne, l'acrasie peut-elle faire en sorte que Platon rejette (iii) ? En outre, dans certains dialogues de la première phase, Socrate maintient (iii), mais semble nier (iv) — par exemple, lorsque, dans le *Charmide*, Socrate oppose l'appétit pour ce qui est agréable au vouloir de ce qui est bon. Il faut donc, argumente-t-elle, revisiter toute la psychologie morale de Platon si l'on veut obtenir un argument cohérent.

Kamtekar aurait pu amender ce tableau soit (a) en montrant que le Platon des dialogues moyens continue à maintenir que, en dépit de la complexité de nos motivations, on agit toujours en fonction d'une certaine visée du bien, soit (b) en acceptant des motivations non-rationnelles dès les premiers dialogues, mais seulement en tant que source d'influence sur nos croyances qui, elles, décideraient souverainement de nos actions. Bien plutôt, elle se propose de mettre, à la place de (iii), la thèse de l'eudémonisme psychologique, la thèse (iii\*) de l'eudémonisme naturel : les êtres humains ont un désir naturel pour leur propre bien. Ce faisant, elle veut repenser (ii) et, surtout, donner le vrai sens de (i) : que la vertu est un savoir n'est pas l'aveu que des motivations non-rationnelles ne peuvent pas guider directement nos actions, mais signifie plutôt que, puisque les âmes ont une tendance naturelle vers leur propre bien et que l'âme la meilleure s'acquiesce de cette tâche par moyen de la raison (« by using reasoning or calculation », p. 202), il s'ensuit qu'un être humain doit développer sa raison s'il veut devenir parfaitement vertueux. La pierre de touche de toute sa stratégie argumentative est le rejet de l'eudémonisme psychologique au profit de la thèse selon laquelle l'âme se porte naturellement vers son bien, thèse qui devient alors « le fondement psychologique moral et pour l'intellectualisme socratique et pour l'âme divisée des dialogues moyens » (p. 3). Avec (iii\*), Kamtekar reprend plusieurs dialogues et montre qu'il existe une continuité dans la pensée de l'action chez Platon que la tripartition ne vient troubler qu'en apparence. On aurait pu penser que le tableau initialement dressé mènerait le lecteur à des solutions artificielles (puisque [iii] ne semble pas être le seul moyen de soutenir [ii], ni [iii] dans le *Protagoras* n'explique un cas d'acrasie, mais sert au contraire à défaire l'allégation d'acrasie de la part de la masse) ; tout au contraire, ce tableau initial nous amène au cœur même des questions pour une théorie de l'action et de la psychologie morale chez Platon. Son livre est ainsi riche en analyses d'un grand intérêt philosophique, son carnet de

route passant par la plupart des passages qui ont scandé les discussions récentes sur la psychologie morale chez Platon.

Devant autant de richesse, je ne peux que signaler quelques directions générales. À cet égard, il faut tout d'abord mettre en exergue que le remplacement de (iii) par (iii\*) est décisif pour toute sa démarche. En un sens, il va de soi, car, pour la pensée platonicienne, l'intellect, quelle que soit sa valeur, doit se régler sur la chose dont il est l'intellection. Le réalisme est toujours là : ce n'est pas parce que nous pensons que les choses sont bonnes qu'elles sont bonnes, mais c'est parce qu'elles sont bonnes que nous les pensons comme bonnes. C'est dans ce sens que Platon peut toujours dire qu'il ne suffit pas qu'une chose nous semble bonne pour comprendre où réside son pouvoir d'attrait : nous voulons en fait nous procurer ce qui est réellement bon et non seulement ce qui nous apparaît comme bon. Il reste pourtant à savoir, par-delà cette toile de fond réaliste sur laquelle se règle aussi l'intellect, si notre appréhension d'une chose à un certain titre — comme bonne ou mauvaise du point de vue moral, en somme — est le principe auquel on doit faire appel en dernière instance non pas pour expliquer l'être bon de la chose — il ne l'est sûrement pas —, mais pour rendre clair pourquoi nous nous élançons vers une certaine chose plutôt que de l'éviter. C'est donc dans le cadre non pas d'une ontologie du bien, mais dans celui d'une théorie de l'action humaine, qu'il faut montrer que (iii) ne résiste pas à son remplacement par (iii\*). À cet égard, si l'on prend (iii\*) à la place de (iii) et si l'on admet la tripartition de l'âme, on aura trois tendances naturelles qui peuvent certes s'accorder, mais, en cas d'un conflit entre elles, chacune a le droit à ses propres revendications, puisque (iii\*) suppose « the good-directedness of each of the soul-parts » (p. 130). En ce sens, on pourrait craindre qu'il ne reste qu'un règlement par la *force* de chaque motivation. Pour éviter cet écueil, l'auteur introduit une « pièce d'échange » entre les trois parties, « a common currency in terms of which it can assess the claims of the different parts » (p. 150). Cela doit varier selon le caractère de chaque agent, mais, dans le cas du bon caractère, il se solde par l'intelligence et le savoir (d'où encore la thèse que la vertu est savoir). Cela a l'air pourtant d'être une version déguisée de (iii), car il s'agit de pièces de savoir ou d'éléments d'opinion comme objet d'échange, et il semble alors qu'on revient d'une certaine manière au domaine des croyances de l'agent. Ou bien on prend pour donné ce qui devait être démontré, à savoir, que le conflit peut être résolu au niveau de ces différentes tendances naturelles au bien, puisque la partie rationnelle doit commander et les deux autres obéir, au nom d'une de téléologie que, d'après l'auteur, le *Timée* s'empresse d'avancer. À ce propos, l'auteur manifeste sa sympathie pour la doctrine des *homunculi* (« agent-likeness is an important feature of Plato's account of soul-parts », p. 144), puisque leur possible accord est déjà donné d'avance, et il ne semble avoir rien de grave dans cette mise en scène de trois petits agents à l'intérieur de nous, étant donné qu'on nous a façonné comme un. (Pour la question de savoir non seulement que l'âme est divisée, mais qu'elle est divisée en trois parties, l'auteur soutient la thèse selon laquelle le *thymos* est toujours du côté de la raison, servant à lui prêter main forte, en fonction de sa nature robuste de réagir, de répondre vaillamment à une demande, son introduction étant d'une certaine manière liée à une réponse que Platon voulait apporter à Isocrate, p. 180-181.)

Il serait dommage de clore cette présentation sans mentionner qu'un des buts de ce livre est de montrer comment la thèse (ii) se retrouve dans les dialogues de toutes les

périodes de Platon. Comme on doit l'imaginer, (ii) est assuré non pas par (iii), mais par (iii\*), le fait que la nature humaine cherche le bien réel et de la sorte s'engage dans des calculs pour se les procurer. La vision classique à propos de (ii) est que l'agent ignore ce qui est son vrai bien et donc agit involontairement lorsqu'il commet un mal, étant donné que, puisque le volontaire répond à la conjonction de deux conditions, (a) le sujet est le principe de l'action et (b) le sujet a une certaine connaissance concernant l'action (pour Platon : la connaissance du bien), il suffit que l'une d'entre elles soit niée pour que l'involontaire soit le cas, car la négation de  $(a \wedge b)$  est  $(\sim a \vee \sim b)$ . En l'occurrence, il s'agit, pour la lecture classique, de la négation de (b) : l'ignorance (du bien, chez Platon) serait la cause du fait que personne ne cherche le mal volontairement. La thèse soutenue dans cet ouvrage, contre cette lecture traditionnelle, est que l'involontaire est l'acte qui, en se produisant, s'empêche la recherche même du véritable bien qui était à son départ. L'explication courante qu'il s'agit d'une (sorte d') ignorance est donc rejetée : être involontaire consiste plutôt à être « contraire au désir naturel du bien » (p. 110). Il devient ainsi une sorte de contrainte, la négation donc de (a) et non pas celle de (b). Comme on peut l'imaginer, cela a beaucoup de conséquences, dont certaines sont examinées dans ce livre. On peut regretter que la nature disjonctive de l'involontaire ne soit prise en compte — ce qui emmène l'auteur à se demander en quel sens une action par ignorance (du bien) pourrait être involontaire, si c'est bien l'agent lui-même qui l'exécute (p. 71), mais le résultat est une analyse fort intéressante. Pour finir, je voudrais remarquer que l'auteur revendique une approche « dialectique », qu'elle entend dans le sens de comprendre une thèse en fonction du contexte argumentatif particulier où elle se trouve (p. 11), ce qui n'est autre chose que la vieille et saine méthode de lecture, mais qui est rendue plus complexe par l'art platonicien d'écrire sous la forme du dialogue. Il n'empêche, la discussion contemporaine en langue anglaise est souvent sollicitée non seulement dans les notes, mais aussi dans le corps même du travail, en sorte que la lecture de ce livre nous fait traverser ce dédale platonicien de personnages en quête d'une thèse, de même qu'il sert de cartographie assez claire du paysage actuel en langue anglaise.

Marco ZINGANO

Universidade de São Paulo

Julia ANNAS. *Virtue and law in Plato and beyond*. Un vol. de viii-234 p. Oxford, Oxford University Press 2017. ISBN 978-0-19-875574-6 (HBK) ; 978-0-19-181689-5 (E-BOOK).

Dans ce livre, Julia Annas, qui a contribué d'une manière décisive au renouveau des études philosophiques classiques, se tourne vers un problème bien connu, pour lequel elle ambitionne d'apporter une réponse nouvelle : il s'agit du contraste entre le projet politique de la *République*, d'un côté, et, de l'autre, celui des *Lois*. On y a souvent vu un Platon qui, le pessimisme gagnant, abandonne le projet révolutionnaire qu'il avait défendu pour Kallipolis et passe à une perspective moins radicale, mais aussi plus proche de la réalité et, par conséquent, faisable, qu'il projette pour Magnésie. D'une cité à l'autre, Platon se verrait contraint de laisser de côté les rêves visionnaires de la *République* pour enfile les sabots plus sobres des *Lois*, dans l'espoir d'éviter le pire à défaut de ne pouvoir obtenir le mieux : la débâcle de la cité parfaite

vers la timocratie, de la timocratie vers l'oligarchie, puis de l'oligarchie à la démocratie et enfin de celle-ci vers le contraire par excellence du gouvernement des philosophes, la tyrannie, ce régime dévié où la soi-disant plus grande liberté que la *dolce vita* démocratique semblait nous faire partager est irrésistiblement remplacée par l'esclavage de tous envers le tyran et de celui-ci aux plus bas appétits. Magnésie sera plus stable, tout en ambitionnant moins que Kallipolis.

Julia Annas se propose de réviser cette lecture traditionnelle. Dans les huit chapitres qui composent ce livre, précédés d'une introduction où elle esquisse d'une manière claire et succincte le plan de l'ouvrage, elle soutient que l'écart entre les deux ouvrages n'a jamais été celui qu'on a toujours cherché à élargir. Au contraire, les deux ouvrages partagent une conception commune, celle selon laquelle la vie vertueuse ne peut se réaliser que dans une cité bien organisée, où l'éducation prend en charge les citoyens en les acheminant vers la vertu, et où l'organisation ne peut se faire qu'au moyen d'un régime aux lois bien instituées. Là où ils divergent, c'est sur le rapport entre la vertu et les lois. En effet, les *Lois* insistent sur l'obéissance aux lois, tout en mettant en exergue le fait que les citoyens doivent pouvoir comprendre leur bien-fondé, ce qui est exposé dans les préambules qui viennent en tête des lois. La question de l'obéissance aux lois n'est pas posée dans la *République* et par là les deux projets se distinguent clairement, tout en partageant le même idéal et visant au même but : « la *République* et les *Lois* sont deux moyens par lesquels Platon a développé sa vision sur la manière d'arriver à une bonne société » (p. 8). Ce faisant, Annas les rapproche l'un de l'autre en diminuant l'écart qui a été souvent vu entre les deux ouvrages. Sa stratégie n'est pas celle de rapprocher les *Lois* de la *République*, mais au contraire celle de rapprocher la *République* des *Lois* au moyen de l'examen du rôle des lois dans l'un et l'autre de ces ouvrages pour la constitution d'une cité bien gouvernée (à propos des lois dans la *République*, le lecteur gagnera à lire aussi le texte de Julia Annas, « Virtue and law in the *Republic* », publié dans le *Festschrift* pour Charles Kahn, *Presocratics and Plato*, 2012).

Pour aboutir à ce résultat, Annas se penche sur les passages où les lois, dans la *République*, sont présentes, en sorte que ce passage bien connu du livre 7, où Socrate, en répondant à l'objection selon laquelle les gouvernants auront une vie plus difficile dans Kallipolis que celle que normalement ils mènent ailleurs, exalte la loi, puisqu'elle cherche non pas le bien d'un individu ou d'une classe, mais celui de la cité entière, en produisant donc des hommes vertueux qui visent à rendre la cité toute entière heureuse (519e1-520a4), ne figure plus comme une déclaration isolée, mais dévoile une structure plus profonde qui traverse toute la *République*, à savoir, le rôle des lois pour une bonne société : « nous n'avons aucune raison de penser que les gouvernants <de Kallipolis> sont censés gouverner sans lois ou d'une manière telle qu'ils puissent subordonner soit le contenu, soit l'application de la loi à leur propre jugement » (p. 21). En effet, le bon caractère moral va de pair avec le respect et l'obéissance aux lois. Cela va aussi de pair avec l'idée que Kallipolis peut être réalisée, et est envisagée en tant qu'une cité faisable, mais alors un cercle se met en place : il faut avoir été éduqué dans Kallipolis pour prétendre pouvoir la mettre en place (p. 28). Il y a donc une tension, que Platon reconnaît et qu'il faut résoudre : voilà pourquoi il s'engage dans le vaste projet esquissé dans les *Lois*, qui se place alors en continuité avec le projet formulé d'abord dans la *République*.

Les chapitres 3 à 6 du livre examinent les *Lois* dans la perspective de la lire comme un effort de repenser la *République* tout en brisant le cercle où celle-ci s'est enfermée. La clef est désormais non tant le savoir qui doit guider la formulation des lois, mais l'attitude que doivent prendre les citoyens devant les lois déjà formulées. Autrement dit, la clef c'est l'idée d'obéissance aux lois. Un élément important dans cette relecture, requise précisément pour que se mette en place cette idée forte de l'obéissance aux lois, est celle d'une religiosité où la loi se révèle divine au même titre que l'univers entier se voit attribuer divinité et gouvernance. Le livre 10 des *Lois* acquiert ainsi une place privilégiée, puisqu'il veut démontrer que l'athéisme n'est qu'une bravade de la jeunesse athénienne (p. 131) face à une loi qui devient l'expression même de l'ordre cosmique, à laquelle nous nous assujétissons comme des *paigniai* des dieux, des jouets aux mains des dieux. Devant cette grandeur cosmique, l'homme doit devenir « humble », et ce mot, *tapeinos* (*Lois* 716a4), qui a des connotations clairement négatives pour la pensée politique grecque, montre aussi que la religion platonicienne n'est pas qu'une simple reprise des pratiques conventionnelles, mais exige surtout une pensée de la totalité sous la présence du divin : l'ordre du monde et l'ordre de la cité émanent d'une même source, le domaine du divin. En servant les lois, nous devenons de la sorte esclaves des dieux (*Lois* 762e1-7, cité 82), mais cet esclavage n'est plus celui des hommes envers un autre homme, le tyran, mais la mise en place d'un ordre divin qui nous dépasse certes, mais qui nous accueille en même temps. (Le conseil nocturne n'est pas non plus une remise à jour du roi-philosophe de la *République*, puisqu'il est introduit « comme un moyen pour rendre sûr que les lois sont stables, ses membres étant des citoyens qui ont vécu en une heureuse conformité aux lois et qui se sont assurés que les autres obéissent aux lois », p. 144.)

Cela permet à Julia Annas d'enchaîner la deuxième partie de son ouvrage où elle étudie la fortune de cette pensée sur la loi et le divin. Cela se fait premièrement chez Cicéron (chapitre 7 : la loi naturelle et les lois idéales chez Cicéron) pour ensuite s'adresser à Philon d'Alexandrie (chapitre 8 : la vertu et les lois de Moïse chez Philon). Cela nous place dans un monde différent, où « la prolongation stoïcienne de la portée éthique de la loi naturelle pour tous les êtres humains emmènent Cicéron et Philon au-delà du modèle paroissial de la cité-état grecque et donne une forme différente à leurs projets » (p. 216), dans la mesure où la conception platonicienne de la loi comme relevant de l'ordre divin que la nature porte en elle-même et à laquelle nous devons obéir se voit transformée, par le stoïcisme, en une défense de la loi naturelle qui depuis toujours nous constitue. Ainsi, le projet platonicien de la cité idéale, esquissé d'abord dans la *République* et repris dans les *Lois*, où une même vision philosophique s'accomplit, quoique d'une manière moins dramatique dans les *Lois*, gagne une postérité qui, autrement, serait restée limitée au monde grec.

Comme tous les autres livres qu'a écrits Julia Annas, cet ouvrage ouvre des nouvelles perspectives en revisitant des endroits apparemment déjà bien fouillés dans les études classiques, et offre donc un outil important pour une meilleure compréhension du projet politique de Platon.

*Reading Aristotle. Argument and exposition.* Edited [and introd.] by William WIANS, Ron POLANSKY (Philosophia antiqua, 146). Un vol. de xii-388 p. Leiden, Boston, Brill, 2017. ISBN 978-90-04-32958-4 (Hbk) ; 978-90-04-34008-4 (E-book).

L'ouvrage édité par Polansky et Wians est consacré à la « méthodologie » et aux modes d'argumentation dans les divers traités d'Aristote. Les douze études ici réunies cherchent ainsi à abstraire le commun des différents moyens argumentatifs et expositifs utilisés par Aristote, i.e. ce que P&W appellent les *explanatory principles* (ex : la doctrine des quatre causes, la dualité puissance-acte, etc.) et les *expository principles* (ex : l'attention portée à l'équivocité des termes, l'usage de l'analogie eudoxéenne, l'analyse des ἐνδοξα, le recensement des apories, etc.). Le recueil se focalise d'ailleurs plus précisément sur les seconds, c'est-à-dire sur la façon dont Aristote agence ses traités et les raisons pédagogiques et épistémologiques qui motivent de tels ordonnancements (le recueil vise ainsi à mettre en exergue les moyens par lesquels Aristote passe du plus compréhensible « pour nous » au plus intelligible « par nature »). L'un des postulats qui motivent le projet de *Reading Aristotle* est en effet que les arguments invoqués par Aristote et leurs successions ne peuvent être pleinement compris qu'au sein de leur contexte expositif.

Un des buts connexes de ce recueil, tel que présenté dans l'introduction, est ainsi d'apporter une contribution plurielle à la tendance exégétique selon laquelle les enchaînements d'arguments et d'investigations des traités aristotéliens servent un σκοπός unique malgré leur aspect souvent bigarré. Pareille tendance connaît en effet une recrudescence, tant chez les spécialistes de *Phys.* qui cherchent, comme Alexandre d'Aphrodise en son temps, à montrer que les sept premiers traités visent ou pointent vers la « démonstration » du huitième livre, que chez ceux de *Met.* Il n'est besoin ici que de citer le travail de Pénélope de Stephen Menn. À cet égard, *Reading Aristotle* escompte nous aider à nous défaire des abus des lectures qui ont successivement marqué le siècle dernier, à savoir les interprétations « génétiques » et « analytiques » caractérisées par leurs communes propensions à concentrer leur attention sur des éléments textuels réduits et à expliquer les tensions et inconsistances aristotéliennes soit par l'évolution de la pensée du Stagirite, soit par l'appel au *deus ex machina* de l'incompétence — souvent caricaturée — des anciens éditeurs, voire à celle d'Aristote lui-même. Bref, *Reading Aristotle* participe à ce mouvement général des études aristotéliennes qui nous enjoint à quitter le sillage de Jaeger et des « Saturday Mornings » d'Austin, au profit d'une attention accrue à la dynamique interne — tant argumentative que pédagogique — du traité aristotélien considéré dans son entièreté.

C'est pourtant moins par l'originalité — en vérité très relative — de ses ambitions générales que *Reading Aristotle* suscite l'intérêt du lecteur d'Aristote que par la qualité des contributions réunies dont certaines éclairent d'heureuse façon le texte aristotélien et ses motivations.

*Reading Aristotle* est organisé selon une division thématique. La moitié des études sont consacrées à la philosophie naturelle d'Aristote, tandis que l'éthique est sous-représentée et la politique absente. Deux études, en revanche, se focalisent sur *Poet.* (mais aucune sur la *Rhet.*).

Je me concentrerai sur les contributions de Zingano, Quarantotto, Leunissen, van der Eijk, Falcon et Lockwood.

L'étude de Zingano (p. 7-49) qui ouvre le volume est dédiée à un examen approfondi et *exhaustif* des arguments λογικοί dont le Stagirite fait usage. Z. défend l'idée selon laquelle argumenter λογικῶς (par contraste avec les arguments ἀναλυτικοί, <μαθηματικοί> et φυσικοί) est la manière d'argumenter privilégiée en métaphysique (à noter que Z. s'appuie exclusivement sur *Met. Z* pour soutenir cette thèse). L'interprétation de Z. du terme λογικῶς s'inscrit dans la lignée de celles menées par Burnyeat (*A Map of Met. Zeta*, p. 19-26) et Cerami (*Gén. et Sub.* p. 27-43), lesquelles suivent le troisième sens de λογικῶς énuméré par les anciens commentateurs, à savoir celui qui identifie λογικῶς et καθόλου (Simpl. in *Phys.* 440.18 sq.). L'argument καθόλου-λογικῶς correspondrait à une analyse générale (laquelle, pour être appropriée, doit toutefois se situer au « bon » niveau de généralité, cf. *APo.* I.4-5, i.e. reposer sur une analogie « eudoxéenne » bien fondée, c'est précisément l'excès de généralité qu'Aristote reproche à certains arguments λογικοί en *GA* II.8), tandis que l'argument ἀναλυτικῶς ou φυσικῶς relèverait d'une analyse plus fine et plus spécifique. Pareille dualité des modes d'argumentation — mode général et mode spécial — acquiert droit de cité parmi les tropes expositifs qui structurent la lettre aristotélicienne. À cet égard on lira avec attention la contribution de Falcon (p. 215-235) qui s'intéresse, entre autres, à l'articulation des différents niveaux de généralité dans l'étude aristotélicienne du mouvement des animaux (i.e. *Phys.* 8, *DA*, *MA* et *IA*).

L'intimité entre argumentation λογικῶς et philosophie première serait quant-à-elle la conséquence directe du haut niveau de généralité dévolu à l'ousiologie de ΖΗΘ, tout autant que de l'inaccessibilité des premiers étants de Λ.6-10. Z. considère ainsi qu'il n'existe pas une façon de raisonner authentiquement μεταφυσικῶς qui serait l'analogue pour la philosophie première de l'argumentation φυσικῶς en physique. Par conséquent, Z. soutient que tous les arguments de Z.4-6 et Z.10-12 sont λογικοί. Toutefois, *contra* Z., l'on pourrait défendre que puisque l'analyse καθόλου-λογικῶς est une analyse générale, les occurrences de λογικῶς en Z.4 et Z.17 peuvent également être lues d'une manière plus minimaliste : au sein de *Met. Z*, les raisonnements λογικοί useraient de prémisses plus générales (i.e. *analogiques* ou transcategorielles) que les arguments non explicitement qualifiés de λογικοί, et ce afin, par exemple que ces arguments puissent être d'emblée acceptés par les autres auditeurs de l'Académie, ce qui — du moins au seuil de ΖΗΘ — est parfaitement motivé pour des raisons pédagogiques. Selon cette interprétation, la partie λογικῶς de *Met. Z.4* se bornerait au passage transcategoriel Z.4 1029b13-22 (comme le défendent Woods et Menn). À ceci s'ajouterait parfois — comme en Z.4 — une teinte « platonicienne » et polémique, dans la mesure où les Platoniciens sont souvent critiqués pour leurs analyses menées d'une façon exclusivement λογικῶς, lesquelles courent le risque de se transformer en simples jeux *dialectiques* (au sens « doxastique » aristotélicien) par excès de généralité. Pareille lecture, davantage « context-sensitive », a de surcroît le mérite de mieux s'accorder avec l'emploi qu'Aristote fait des arguments λογικοί ou *analogiques* dans le corpus biologique.

Avec l'étude importante de Falcon (p. 215-235), consacrée à la réhabilitation de la place et du rôle de *MA* dans le Corpus physique, les contributions de Quarantotto, Leunissen et van der Eijk intéresseront particulièrement les aristotélisants désireux d'affiner leur compréhension de la philosophie naturelle d'Aristote.

Quarantotto (p. 97-126) examine attentivement les *Problemata physica* au prisme des recommandations d'*APo.* II.14-18 afin de déceler dans le Corpus (*GC*, *DA*, *HA-PA* et *GA*) les traces plus ou moins saillantes d'une « structure problématique » originaire. Mettant en exergue la fonction heuristique et expositoire de cette structure au seuil de la *zététique* et de la *rédaction* aristotéliennes, Q. montre comment le passage du stade « problématique » (héritier à la fois du pythagorisme, de l'atomisme démocratéen et du socratisme) aux stades ultérieurs de l'activité scientifique va de pair avec l'*atténuation* — mais non l'*abandon* — de traits littéraires associés à l'oralité (ex : l'aspect dialogique) au profit de ceux — plus linéaires — de la prose écrite. La contribution de Q. participe ainsi à cette tradition de recherche initiée par Jaeger qui nous exhorte à être plus attentifs à la *plasticité* de l'écriture aristotélienne, laquelle attesterait — entre autres — de son oralité résiduelle.

La contribution de Leunissen (p. 165-180) s'intéresse à la « supposition provisoire » (le *ὑποκείσθω* réitéré en 286a21-22 et 289b5-6) de l'immobilité de la terre et de sa position centrale dans l'univers, ainsi qu'au report de leur démonstration en *DC* II.13-14. En quelques pages concises et efficaces, L. arrive à la conclusion suivante : le fait de poser des thèses et de remettre leurs preuves à plus tard manifeste le souci d'Aristote pour la préservation d'un *ordre* expositoire clair subordonnant les arguments locaux au but général du traité (i.e. un ordre expositoire réfractaire à la multiplication des excursus) et reflétant autant que possible les hiérarchies naturelles (ce qui conduit Aristote, en *DC* II, à reporter ses démonstrations portant sur la terre et le sublunaire à la fin du traité, une fois que les étoiles et les planètes ont été dûment traitées). L'examen de ces « principes de substitution » (comme L. les appelle), auxquels jusqu'ici aucune étude n'avait été consacrée, se révélera d'un grand intérêt pour la compréhension de la structure des traités aristotélien et du Corpus.

Van der Eijk (p. 181-214) examine l'ordre argumentatif et expositoire suivi par le Stagirite dans *Insom.* 458a33-459a22 et *Div. Som.*, afin de scruter les motivations pédagogiques qui guident l'écriture aristotélienne. Van der Eijk souligne le caractère *exploratoire*, et par là interactif, de celle-ci, lequel nous autorise à juger de l'*efficacité* du discours aristotélien à l'aune de ses prétentions rhétoriques et didactiques. Bref, le lecteur moderne d'Aristote devrait fouiller le texte aristotélien en prenant la perspective de son auditoire grec, et si possible le point de vue particulier d'un auditeur dubitatif et récalcitrant, et ce afin de *tester* son efficacité. C'est toutefois moins par l'originalité relative de la thèse méthodologique défendue que se signale l'étude de van der Eijk que par la minutie de son analyse des deux traités examinés.

Lockwood (p. 315-333) s'intéresse à la supériorité présumée de l'art poétique sur l'histoire (1451b5-6), i.e. à l'exégèse d'un chapitre de *Poet.* parfois incompris. Pour ce faire, L. replace *Poet.* 9 dans le cadre de l'argumentation de *Poet.* 6-12 (*Poet.* 8 compare l'unité *biographique* d'une intrigue à l'unité *causale* de l'action poétique, *Poet.* 9 compare cette dernière à l'unité *chronologique* de l'histoire puis à l'absence complète d'unité des séquences d'épisodes, i.e. *Poet.* 8-9 progresse en faisant décroître la cohésion diégétique), puis examine la « tragédie historique » des *Perses* d'Eschyle à la lumière des préceptes de la poétique aristotélienne. Qu'on me permette ici de revenir sur *Poet.* 9 afin de corriger les quelques inexactitudes de Lockwood. Le point important de l'opposition entre histoire et art poétique tient

moins à l'opposition entre la *factualité* de l'un et la *contrefactualité* de l'autre (1451b4-5) qu'à l'*intelligibilité* de l'intrigue, i.e. son *exemplarité* ou sa *généralité* suffisantes (1451b6-11). Aristote est en effet sensible à l'extrême contingence des événements historiques, i.e. à leur causation complexe : une tragédie dont le matériau est historique risque de porter sur des faits *fortuits* et donc *inexplicables* (*Phys.* 2.6-7; *Met.* Δ.30), or c'est ce que le bon poète doit à tout prix éviter (1452a1-11 : l'effet de surprise ne doit pas confiner au miracle), en d'autres mots l'intrigue d'une pièce 'historique' court le danger de ressembler à une suite *épisodique* faute de lien causal apparent entre ses éléments (1451b33-1452a1). En *Poet.* 23 1459a17-30, c'est seulement cela qu'Aristote reproche aux pièces historiques. Par conséquent, le poète est tout à fait en droit de s'inspirer de faits historiques, à la condition toutefois qu'il évite ces écueils (1451b29-32). Quant à l'assertion sur la moindre *scientificité* de l'histoire (1451b5-6), elle n'a rien d'embarrassant : dans la mesure où, d'une part, science et explication causale vont de pair (*APo.* I.2), et où, d'autre part, explication causale et accidentalité sont incompatibles (*APo.* I.6), la trame *chronologique* et éminemment *contingente* que suivent les historiens est *a priori* moins scientifique que l'unité *causale* propre à l'intrigue poétique (et ce, à l'instar de *HA* qui est moins scientifique que les traités *étiologiques* *PA* ou *GA*, bien qu'elle constitue leur préliminaire indispensable, la zététique du τὸ ὄτι étant moins scientifique que celle du τὸ διότι, cf. *APo.* I.27). Il est inutile et contre-productif, comme le fait L. (p. 328-329), d'ajouter que l'art poétique serait supérieur à l'histoire en raison de l'extension plus grande de son genre-sujet (factuel + contrefactuel), car cette considération requiert une *subordination* entre les deux que rien ne permet de déceler chez le Stagirite.

L'ouvrage est recommandé aux spécialistes désireux d'affiner tel ou tel point précis de leur compréhension d'Aristote.

Florian MARION

Université catholique de Louvain

Claudio William VELOSO. *Pourquoi la Poétique d'Aristote ?* *Diagogè*. Préface de Marwan RASHED (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 50). Un vol. de 432 p. Paris, J. Vrin, 2018. Prix : 49 €. ISBN 978-2-7116-2767-7.

Le titre de ce livre est à lui seul une provocation, et donne le ton à l'ouvrage. En posant la question de savoir à quoi sert le théâtre (ou du moins la tragédie dont il est surtout question dans la *Poétique* telle qu'elle nous est parvenue) et donc ce traité d'Aristote, on se serait attendu à la réponse « classique » : à la catharsis des émotions — cette fameuse locution qui semble nommer la fin ultime de la tragédie dans la définition qu'Aristote en donne au chap. 6. Selon Veloso, la locution toute entière (δι' ἑλέου καὶ φόβου περαινουσα τὴν τῶν τοιοῦτων παθημάτων κάθαρσιν) est ni plus ni moins une glose. Ce qu'il avait déjà défendu dans un article de OSAP en 2007 lui sert de tremplin pour une lecture de l'ensemble du projet de la *Poétique* : celle-ci aurait pour but de proposer les conditions du « passe-temps intellectuel » (πρὸς διαγωγὴν ... καὶ πρὸς φρόνησιν, 1339a25-26) que serait le but de la tragédie (qu'elle soit vue au théâtre ou lue). Dans son versant positif, une telle thèse est nouvelle et très prometteuse, et d'autres auteurs récents (M. Heath ou J. Ferrari) en

sont aussi venus à se demander si ce « passe-temps intellectuel » ne serait pas, toutes choses étant égales par ailleurs, un motif essentiel dans la *Poétique*, même si, paradoxalement, le mot lui-même, *διαγωγή* ou son équivalent *σχολή*, n'y figure pas. C'est qu'au livre 8 de la *Politique*, lorsqu'il examine la question de la musique, Aristote dit et répète très clairement que le but définitif de la musique consiste en un tel passe-temps, et que c'est la raison ultime de son apprentissage par les enfants : s'il est vrai, comme Platon l'affirmait déjà, qu'apprendre à jouer d'un instrument (de la harpe, pas de l'aulos) permet aux jeunes enfants d'apprendre à avoir du plaisir à agir selon les vertus, la musique étant censée les « imiter », il n'en est pas moins vrai, dit Aristote contre Platon, que son but ultime est de devenir un connaisseur de la musique et donc de pouvoir en jouir « intellectuellement » une fois devenu adulte. On ne voit pas pourquoi cela ne devrait pas être vrai de la tragédie aussi — à moins de tenir la tragédie pour une forme d'art qui aurait beaucoup moins de valeur que la musique, ce qui semble invraisemblable.

Même si elle repose sur des raisonnements faits par l'interprète plus que sur des affirmations explicites d'Aristote, cette thèse est, me semble-t-il, très forte, et permet de relire la *Poétique* dans le cadre plus général de la *politikè* d'Aristote, c'est-à-dire de sa philosophie des activités humaines dont le but est l'*eudaimonia*. Car le « passe-temps intellectuel » est une forme de *theôria*, et donc une forme de « philosophie » au sens d'une pratique culturelle qui est accessible à tous, et pas seulement aux philosophes de profession. Il me semble que toute recherche future sur l'ensemble du projet de la *Poétique* devra tenir compte de cette thèse. (Même si d'aucun pourront minimiser l'aspect intellectualiste de la traduction *πρὸς διαγωγήν ... καὶ πρὸς φρόνησιν* par « passe-temps intellectuel » : la *phronêsis* éthique étant réflexion sur les particuliers, on pourrait se demander si ici, il ne s'agirait pas plutôt d'un jugement sur la valeur d'une œuvre en particulier, et pas, comme Veloso le comprend, comme une sorte de réflexion sur de l'universel).

Cependant, je ne suis pas sûr que tous les interprètes de la *Poétique* soient d'accord avec la méthode que C. Veloso utilise ni avec les résultats de ses propositions de lecture des passages les plus importants de la *Poétique*. Comme le dit Marwan Rashed qui signe la préface, ses lectures sont « iconoclastes ». Elles le sont, tout d'abord, dans le cas de la *katharsis* qui n'aurait nulle place dans la *Poétique*. On comprend bien pourquoi : dans la mesure où en *Pol.* 8, Aristote distingue et même semble opposer différents buts à la musique (délassement, *katharsis*, éducation morale et « passe-temps intellectuel »), il paraît de bonne guerre d'éliminer la *katharsis* de la *Poétique* pour asseoir l'importance de ce « passe-temps intellectuel ». Mais le problème est qu'il est pour le moins risqué de vouloir prouver qu'un mot (en fait toute une expression) ne devrait pas se trouver là où tous nos mss le portent, alors même qu'Aristote n'évoque pas du tout ce « passe-temps intellectuel » dans la *Poétique* elle-même ! De plus, dans le cas de la musique, Aristote dit en réalité que la musique comprend plusieurs buts, et que ceux-ci ne sont peut-être pas en opposition : en théorie, rien n'empêcherait dès lors, par exemple, que la tragédie puisse exercer une *katharsis* sur un certain type de spectateurs, et un autre but, comme le « passe-temps intellectuel », sur d'autres spectateurs, ou encore, une *katharsis* à un certain moment de la vie d'un spectateur et un « passe-temps intellectuel » à un autre moment de la vie de ce même spectateur (ou lecteur). Ou alors, pourquoi ne pas

concevoir ce « passe-temps intellectuel » comme une autre manière de jouir d'une tragédie plutôt que comme la *seule* manière de le faire ? C'est en réalité ce que C. Veloso suggère lui-même à propos de la musique : « au moins en principe, tout chant peut servir au passe-temps intellectuel, pourvu qu'on s'adonne à la reconnaissance des contenus intellectifs que ces produits imitatifs véhiculent » (p. 331). En écrivant « tout chant », Veloso veut dire évidemment toute forme de musique qu'Aristote associe à la *katharsis* (ce sont les « chants frénétiques »), à l'éducation morale (les « chants doriens »), ou au délassement (sans doute, les chants appelés *praktika*, dont le sens est controversé). Pourquoi donc ne pas faire la même analyse dans le cas de la tragédie ?

Cette exclusion violente de la *katharsis* n'est pas le seul geste iconoclaste de ce livre. Conformément à son insistance sur le « passe-temps intellectuel », Veloso tient que l'objet de l'imitation ne serait pas tant les actions humaines, forcément particulières, que les universels. Par universel, Veloso veut dire (si j'ai bien compris ses formulations) quelque chose comme un homme particulier en tant qu'homme. Cette interprétation, pour le moins inhabituelle, ne dérive pas du ch. 9 où le mot *katholou* est bel et bien utilisé, mais du ch. 4 qu'il tient (notamment à la suite de S. Halliwell) pour le lieu où Aristote introduirait ce qu'il appellera par la suite le plaisir propre à la tragédie : ce serait un plaisir purement cognitif. Le problème d'une telle lecture, cependant, est la lettre même du texte qui dit ceci (je donne la traduction CUF qui correspond sur ce point à la traduction « standard » de ce passage) : « On se plaît à la vue des images parce qu'on apprend en les regardant et on déduit ce que représente chaque chose, par exemple que cette figure c'est un tel. Si on n'a pas vu auparavant l'objet représenté (*προεωρακώς*), ce n'est plus comme imitation que l'œuvre pourra plaire, mais à raison de l'exécution, de la couleur ou d'autre cause de ce genre » (1448b15-19). Le problème en effet est que le texte semble prendre l'exemple d'un portrait (je reconnais que cette figure peinte ou sculptée est la représentation d'un tel), où Aristote ajoute que s'il s'agit d'un homme que je ne connais pas ou que je n'ai jamais « vu auparavant », l'œuvre n'apportera pas un plaisir de reconnaissance, mais d'autres types de plaisirs, sans doute plus « sensuels » comme celui provenant des couleurs etc. — ce qui conduit à penser que la reconnaissance en question a pour objet un particulier, ce qui va à l'encontre de la thèse universaliste. D'où la proposition de Veloso : *προεωρακώς* n'aurait rien à voir avec de la vision au sens habituel du mot, mais aurait pour objet « le contenu intellectif que le spectateur reconnaît par l'imitation » (p. 193). Il est vrai que le verbe *προοράω* a d'habitude le sens de « prévoir », et quelques fois celui de « deviner ». Mais supposer que l'objet deviné serait un universel ne tient pas compte de l'exemple de reconnaissance que donne Aristote, *οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος*, qui ne peut vouloir dire que : « ce personnage masculin est cet homme-là » — sauf à lire cet exemple au neutre, « cette figure est cela », comme l'ont proposé d'autres interprètes, mais c'est une leçon qu'on ne trouve nulle part dans nos mss. Cette lecture, qui me semble pour le moins *ad hoc*, n'est pas la seule, loin de là. Entre autres exemples, Veloso n'hésite pas à répéter que les émotions tragiques ne sont que marginales dans le traitement aristotélicien de la tragédie (voir notamment p. 387), ou encore, ce qui en est une conséquence logique, que « le chapitre 13 apparaît dans la *Poétique* comme un intrus » (p. 370), ce chapitre insistant sur le rôle central du *pathos*, l'acte violent qui cause

des émotions fortes chez le spectateur. Veloso tient ces positions extrêmes afin de renforcer sa lecture ultra-cognitivistique du plaisir tragique. Mais ici encore, je doute qu'une telle stratégie puisse convaincre les lecteurs de la *Poétique* qui, dans leur toute grande majorité, tiennent le thème des émotions pour central. Quant au ch. 13, il est vrai que de nombreux interprètes semblent le tenir pour une sorte de premier brouillon sur la question du pathos, un premier brouillon que le ch. 14 viendrait remplacer et amender (c'est la position, notamment, de Halliwell et de Donini). Mais aller jusqu'à dire qu'il s'agirait d'un « intrus » demanderait une justification détaillée, par exemple une lecture précise de ce chapitre vis-à-vis de son « concurrent », le ch. 14, ce qui, hélas, n'est pas offert.

Ce gros livre, dense et touffu, au ton vif et souvent provocateur, et qui n'hésite pas à discuter aussi des auteurs modernes (comme Marx) et contemporains (comme Searle ou Schaeffer) au milieu d'une lecture pointue de tel ou tel passage, mérite donc d'être lu, fut-ce pour réveiller ceux qui croyaient avoir définitivement compris le sens et le projet de la *Poétique*.

Pierre DESTRIÉE

Université catholique de Louvain/F.R.S.-FNRS

MOR SEGEV. *Aristotle on religion*. Un vol. de vii-192 p. Cambridge, Cambridge University Press, 2017. Prix : 99,99 \$ (HBK) ; 80 \$ (E-BOOK). ISBN 978-1-108-41525-5 (HBK) ; 978-1-108-40101-2 ; 978-1-108-24630-9 (E-BOOK).

Un paradoxe célèbre veut qu'Aristote inclue la religion parmi les fonctions nécessaires à toute cité et prévoie l'existence de magistratures religieuses, alors même que sa définition philosophique des dieux réfute à la fois l'anthropomorphisme théologique traditionnel et la possibilité d'entrer en relation avec la divinité. C'est à cette difficulté que l'ouvrage de R. Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels* (Paris/Montréal, Les Belles Lettres/Bellarmin), paru en 1992, proposait de répondre en renversant les termes : les seuls dieux, pour Aristote, seraient ceux de la tradition, tandis que les moteurs immobiles ou les astres n'en seraient que l'analogue, dans le domaine des principes. C'est l'attitude inverse qu'adopte ici Mor Segev : non pas nier l'existence de la contradiction, mais l'assumer pleinement et chercher dans la religion elle-même ce qui pourrait fonder la fonction politique qu'Aristote lui réserve.

Après un premier chapitre (p. 13-48), qui confirme la profondeur du paradoxe, en montrant que partout, dans le corpus conservé comme dans les fragments des œuvres perdues, Aristote dénonce la fausseté de l'anthropomorphisme physique et moral sur lequel repose la religion traditionnelle, l'A. développe l'essentiel de sa thèse dans les chapitres 2 (p. 49-85) et 3 (p. 86-124). Qualifiée de nécessaire par Aristote et supposée naturelle par l'A., la fonction politique de la religion ne serait ni réductible à une volonté de contrôle social, ni conditionnée à l'élaboration d'une réforme ; elle participerait, plus profondément, de la finalité de la cité réussie, en contribuant au bonheur des citoyens. Et, puisque ce bonheur culmine, selon l'*EN X*, dans la contemplation, il faudrait en conclure que la religion s'offre comme un moyen pour les citoyens de s'orienter progressivement vers la philosophie première, qui inclut la connaissance des vrais dieux. L'étonnement que suscitent les dieux de la

tradition, et dont Aristote souligne, en *Métaphysique* A 2, qu'il est propice à la recherche des causes, en serait l'outil principal. La religion enseignerait aussi quel rapport devrait prévaloir entre l'homme et la divinité, rapport d'imitation, en ce que l'homme doit le plus possible vivre selon son intellect. Le gouffre existant entre le Premier Moteur, pur intellect auto-contemplatif, et l'homme serait opportunément et provisoirement comblé par l'exemple des dieux traditionnels qui, en tant que vivants anthropomorphes pris dans des rapports sociaux et politiques, s'offriraient comme un premier objet d'identification et d'imitation, instanciant l'activité intellectuelle dans son versant pratique. L'étude de la conception aristotélicienne de la religion s'achève au chapitre 4 (p. 125-139), par une analyse du mythe, tantôt le dénoncer comme faux, l'A. cherche à quel critère ce partage peut répondre et discerne, parmi les fonctions du mythe, certains objectifs qui peuvent entraîner la fausseté. Le mythe ne vise pas toujours à exprimer une théorie, il peut aussi viser la stabilité sociale ou l'instruction morale et politique ; il peut chercher à conserver la mémoire du passé ou répondre à un souci de narration poétique, à moins qu'il ne soit tout simplement trop obscur pour qu'on puisse le comprendre. Le dernier chapitre (p. 140-166) sort du cadre strict de l'aristotélisme, en proposant une étude de Maïmonide et d'Albert le Grand, dont les considérations sur la fonction du paganisme, prolongeraient, à des degrés divers, la conception aristotélicienne de la religion.

Disons d'emblée que l'ouvrage développe nombre d'analyses intéressantes, claires et habiles, sur lesquelles il y aurait beaucoup à dire, notamment sur celles, assez neuves, concernant certains fragments. L'A. y fait preuve d'ambition, en abordant un problème d'ampleur et en élaborant une thèse forte et originale, qui pourra renouveler ou vivifier les travaux sur la question ; mais il en donne aussi une formulation qui incite souvent à croire qu'elle relève davantage d'une reconstruction *a posteriori* que d'une interprétation ancrée dans le détail des textes. On se contentera ici de trois remarques d'ensemble.

La première porte sur la facture de l'ouvrage. Quoiqu'il ne soit pas dénué d'intérêt, le dernier chapitre sur Maïmonide et Albert le Grand est étranger au projet démonstratif du livre. Il vient ainsi ôter, à un ouvrage plutôt bref, l'occasion d'apporter des éléments de précision et de contextualisation, en faveur de la thèse défendue au sujet d'Aristote lui-même. Car l'ouvrage est, par certains aspects, lacunaire. La littérature secondaire, pléthorique sur ces questions, est assez largement ignorée, comme en témoigne la maigre bibliographie de six pages. Surtout, le contexte philosophique n'est que peu exploré. Or l'approche aristotélicienne de la religion ne peut sans doute pas se comprendre pleinement en l'isolant de ses précédents, platoniciens au premier chef : on ne trouvera par exemple aucune prise en compte de la critique philosophico-politique de la *theologia* menée en *République* II, alors qu'elle appartient de plein droit à la problématique dont l'A. cherche à comprendre comment elle se résout chez Aristote.

Quant à la thèse de l'ouvrage, on ne peut éviter de constater, comme l'A. tend à le reconnaître lui-même, que les textes susceptibles de la confirmer sont rares. Tout repose essentiellement sur deux passages. Le premier se situe à la fin de  $\Lambda$  8, où, selon l'A., Aristote suggère que les philosophes anciens auraient eux-mêmes choisi de recouvrir leur théorie du mythe, pour mieux servir des fonctions politiques.

Pourtant, le texte ne le dit pas ; il est vrai qu'il ne précise pas *qui* est l'auteur de cet ajout, mais il replace néanmoins toute la discussion dans un cycle perpétuel de développement des sciences, ce qui tend à dissocier l'époque et les motivations respectives des auteurs des thèses philosophiques et de ceux du mythe. Le second texte-clef n'est pas d'Aristote, mais de Strabon (I 2, 8), qui confirmerait que les représentations traditionnelles des dieux puissent, au sein de la cité, servir un processus éducatif menant à la philosophie première. Mais, en l'état actuel de nos sources, tout ce dont le texte témoigne, c'est d'un assemblage d'éléments aristotéliens en faveur d'une thèse qu'on ne trouve pas dans le corpus. Faut-il penser, comme le suggère l'A., que Strabon s'appuie sur sa lecture des œuvres perdues ? C'est possible, mais cela n'est démontré ni philologiquement ni dans sa possibilité conceptuelle.

Au plan conceptuel justement, on aurait souhaité que l'A. donne davantage de raisons de croire qu'il faille articuler le bonheur et la vie politique à la contemplation. Il s'agit là d'une question notoirement controversée, et si la conclusion (cf. p. 171-173) livre quelques éléments intéressants, aucune argumentation d'ampleur n'est apportée en faveur d'un point qui fonde tout l'ouvrage. Il aurait aussi fallu montrer qu'il était légitime de fusionner la description théorique et la description pratique de la religion, car, si Aristote peut reconnaître au mythe et au merveilleux un intérêt dans l'éveil de la pensée, il ne s'ensuit pas que cela ait une quelconque valeur pratique. En clair, l'A. n'argumente pas suffisamment l'identité qu'il présuppose entre la *theologia* et ce qui relève proprement de la religion, en termes de pratiques rituelles ; et il reste ainsi vague sur la manière dont l'organisation politique de la religion, ses institutions et ses magistratures, œuvrera concrètement, en vue de cet éveil théorique.

Fabienne BAGHDASSARIAN  
Université de Rennes 1

Pierre PELLEGRIN. *L'excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote* (Les Anciens et les Modernes – Études de philosophie, 32). Un vol. de 448 p. Paris, Classiques Garnier, 2017. ISBN 978-2-406-06369-8 (HBK) ; 978-2-406-06368-1 (PBK).

La philosophie politique d'Aristote a fait, dans les dernières décennies, l'objet d'un nombre important d'interprétations et de publications qui ont contribué de manière décisive aux progrès de la recherche. Par sa force synthétique, l'originalité de ses perspectives et la précision de ses analyses, l'ouvrage de Pierre Pellegrin constitue un jalon déterminant de cette histoire. Conçu en première intention comme un recueil d'articles, puis rédigé comme un ouvrage à part entière, ce livre reprend les grandes lignes de l'interprétation de la philosophie politique aristotélienne que Pierre Pellegrin propose depuis de nombreuses années, tout en réussissant son pari d'en fournir une lecture encore renouvelée. C'est d'ailleurs sûrement en ce point que consiste le premier grand mérite de cet ouvrage : offrir une vision synthétique et cohérente des analyses que l'auteur a pu développer sur différents terrains (la biologie et la politique aristotélienne principalement) pour faire ressortir l'incroyable originalité et singularité de la pensée d'Aristote relativement, non seulement à ses contemporains, mais à l'ensemble de l'histoire de la pensée.

Aristote est le seul véritable penseur, dans l'Antiquité — pour ne pas dire dans toute l'histoire de la pensée —, de la spécificité du politique et il est en ce sens le fondateur de la science politique elle-même. Cette thèse, formulée de manière volontairement polémique, mais rigoureusement défendue, constitue le cœur de l'ouvrage. Les différentes perspectives qui y sont déployées sur le rôle du philosophe en politique, sur la dimension biologique de la politique aristotélicienne, sur la fragilité du bien visé par la cité, sur la fonction et les outils du législateur, ou encore sur la matière même du politique concourent donc à souligner la manière dont Aristote constitue théoriquement un domaine nouveau de la pensée sur lequel doit agir la sagesse pratique du législateur. Quels sont les principaux moments de cette démonstration ?

Le premier élément (chap. 1) décisif de cette étude consiste pour P. Pellegrin à réaffirmer la primauté de la politique sur toutes les autres sciences, à déterminer en quel sens elle est architectonique et à récuser, à la suite des travaux de Richard Bodéüs, l'idée d'une science éthique autonome dont l'*EN* serait l'expression. L'*EN* et *Les Politiques* constituent un seul et même projet politique destiné à la formation du législateur. Fort de cette affirmation, il s'agit ensuite pour l'auteur (chap. 2) d'exposer la dimension biologique de la politique d'Aristote en soulignant l'originalité de sa position quant à l'origine naturelle de la cité et à la dimension naturellement politique de l'homme. Ce second moment, en apparence relativement indépendant du premier chapitre, irradie le reste de l'ouvrage en ce qu'il explicite l'anthropologie politique du Stagirite, qui sert de fondement et de justification à bon nombre des analyses qui suivent. Le troisième chapitre, dont l'unité semble la moins prononcée, constitue une étude, sous forme de digressions thématiques, sur la fragilité du bien que vise la cité : le bonheur. En étudiant successivement l'autarcie de la cité, les composantes pré-politiques de la vie de tout citoyen, les potentiels conflits entre les pouvoirs économiques et politiques, les formes diverses de l'amitié et la problématique de l'esclavage, P. Pellegrin fait apparaître le contenu normatif du concept de « politique » et ce qu'il implique pratiquement quant aux relations de pouvoir à la fois entre égaux et avec des êtres considérés comme inégaux. Par là même, il réaffirme le caractère fondateur pour Aristote de la différenciation des pouvoirs exposée dans les premières pages des *Politiques*. La fragilité du bonheur de la cité et son excellence sont ainsi corrélées à la capacité des citoyens et du législateur à établir des pouvoirs et des relations politiques avec les êtres qui en sont capables, pour mieux atteindre l'excellence relative de chacun grâce à d'autres types de gouvernements spécifiques parfois nécessaires.

Ces gouvernements et les modalités de leur fonctionnement sont précisément au cœur des quatrième et cinquième moments de l'ouvrage, consacrés au citoyen, à la cité, aux formes des diverses constitutions et à l'usage que peut en faire le législateur. Dans ces chapitres, P. Pellegrin s'intéresse particulièrement au caractère normatif de la distinction entre constitutions droites et constitutions déviées pour montrer comment l'égalité et le caractère politique — au sens strict du terme — de ces régimes en fondent la justice. L'originalité des analyses qu'il propose ici réside dans l'accent qu'il met sur le rôle dynamique et moteur des oppositions de classe dans la stabilité et la conservation, ou au contraire la dégradation des régimes. En effet, la stabilité d'une cité n'est pas la conséquence d'une rigidité statique ou d'un fixisme

constitutionnel qui serait lié à la « pureté » de tel ou tel régime. Elle est bien plutôt le fruit d'une dynamique permanente d'équilibre entre les éléments et classes antagonistes qui composent la cité, dont l'harmonie relative peut être atteinte au moyen d'un savant mélange constitutionnel. La *politie* en est d'ailleurs la plus parfaite expression en tant qu'elle mélange démocratie et oligarchie en promouvant la vertu politique. Et c'est sûrement pour cela qu'elle est désignée, en tant que constitution politique par excellence, grâce au « nom commun à toutes les constitutions ». Là encore, la normativité du terme « politique » apparaît très nettement. L'enjeu pour le législateur est alors, grâce à ces dynamiques, de permettre à sa cité d'atteindre à l'excellence à laquelle elle peut prétendre en la préservant d'antagonismes trop prononcés et par là-même destructeurs de son caractère politique.

Si les premiers chapitres évoquent longuement les actions que peut et doit mettre en place tout nomothète soucieux du bien de sa cité, les derniers sont consacrés à la figure même du législateur, aux moyens théoriques — fournis en partie par le philosophe politique — qu'il a à sa disposition et aux situations diverses auxquelles il est confronté. Le cœur de l'activité du législateur aristotélicien consistant en la modification, plus ou moins prononcée, des lois et des constitutions, P. Pellegrin aborde donc dans ces pages l'épineuse question du conservatisme ou du progressisme politique du Stagirite. Il développe notamment à ce propos une distinction qui semble tout à fait opérante et originale entre deux types d'excellences et de normes qui permettent d'évaluer la valeur d'un régime et qui guident l'activité même du législateur : une excellence dite « fonctionnelle » et une excellence « éthique ». Une constitution excellente selon la norme éthique sera celle qui permet de mettre au pouvoir des gens qui gouvernent pour l'avantage commun en conduisant les citoyens à la vertu et au bonheur. La constitution relevant de l'excellence fonctionnelle sera quant à elle celle qui permet de conserver dans la durée, le régime en place, la durée devenant alors l'expression et le gage de sa qualité relative. Évoquant à propos de ce type d'excellence, le point de vue presque « darwinien » de la politique aristotélicienne, P. Pellegrin montre ici à nouveau la fécondité de la perspective biologique sur cette question politique complexe. Cette distinction permet également de réaffirmer la valeur et l'excellence relatives de certaines constitutions, et de penser leur existence, du point de vue du législateur qui cherche à les améliorer, de manière dynamique et non statique. Enfin, elle a le mérite d'amorcer de manière originale des perspectives de psychologie morale sur cette question souvent abordée d'un point de vue strictement politique en intégrant à la problématique des réflexions sur le rôle du temps et de la durée dans la structuration éthique d'une cité et dans l'éducation de ses citoyens par la législation elle-même.

Cette réflexion prend dans la suite de l'ouvrage toute son ampleur par l'analyse de la *stasis* qui lui est associée. Loin d'être conçue négativement, selon P. Pellegrin, la *stasis*, état de sédition tant redouté par les Grecs, est interprétée par Aristote, à rebours de Platon, comme un mode privilégié du changement législatif préconisé pour améliorer les constitutions, changement constitutif de l'essence même de l'art du législateur. Filant une métaphore biologique à ce propos, il estime qu'Aristote « préconise contre les troubles dans les cités une sorte de vaccination, qui inoculerait une forme atténuée de sédition par rapport aux lois existantes pour éviter les formes fiévreuses et incontrôlables de la sédition ».

Enfin, les dernières pages de l'ouvrage précédant la conclusion portent sur la matière du politique, le statut des livres VII et VIII des *Politiques*, et plus généralement sur la dimension éminemment anti-platonicienne de la philosophie aristotélicienne. C'est d'ailleurs sur ce dernier point, qui constitue l'un des intérêts majeurs de la lecture de cet ouvrage, que l'on peut conclure. Tout au long de ce travail, P. Pellegrin parvient avec une clarté d'exposition rare à montrer comment l'opposition entre réalisme et idéalisme, entre politique descriptive et politique normative ne peut s'appliquer à la pensée aristotélicienne. L'essentiel de la critique aristotélicienne de Platon repose sûrement dans le dépassement de ces simplifications dans lesquelles le Stagirite refuse de se laisser enfermer. C'est par ce dépassement même qu'Aristote semble avoir réussi ce que, selon P. Pellegrin, nul autre n'est parvenu à faire : « la définition d'un espace propre au politique ». En philosophe politique — et c'est là la thèse la plus déterminante de l'auteur — il doit alors former le législateur pour qu'il gouverne, et non pas gouverner à sa place.

Timothée GAUTIER  
Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne

*Neoplatonic demons and angels*. Edited by Luc BRISSON, Seamus O'NEILL, and Andrei TIMOTIN (Studies in platonism, neoplatonism, and the platonic tradition, 20). Un vol. de x-294 p. Leiden, Boston, Brill. 2018. ISBN 978-90-04-37497-3 (HBK) ; 978-90-04-37498-0 (E-BOOK).

Quelle est la nature, les fonctions et la place des anges et des démons dans la pensée néoplatonicienne ? Tel est le sujet particulièrement complexe de cet ouvrage collectif, réunissant onze articles issus de communications sur le thème « Démonologie et Théurgie », présentées lors de la rencontre annuelle de la Société Internationale des Études Néoplatoniciennes (Lisbonne, juin 2014). Il s'agit d'une thématique d'importance cruciale pour les Néoplatoniciens aux niveaux théologique et métaphysique, qui suscite des controverses déjà depuis l'Antiquité. Certains aspects en sont analysés de manière approfondie par les auteurs, qui tentent d'apporter leurs propres réponses inédites. Toutes les études contiennent une bibliographie précieuse ; l'ouvrage se complète par un *Index* des notions-clés (p. 291-294). Ces travaux, de qualité indéniable, analysent et éclairent diverses questions, contribuant grandement à notre meilleure compréhension du Néoplatonisme. Nous allons effectuer ici forcément une sélection des idées exprimées.

Initialement, le terme *daimon* est utilisé soit comme un synonyme au terme *theos*, pour désigner la divinité en général, soit pour définir plus particulièrement les divinités mineures. Celles-ci jouent le rôle des intermédiaires entre les mondes humain et divin ; ils deviennent dès lors des messagers — des *aggeloi* —, des hommes envers les dieux et inversement. Hésiode introduit l'existence de *daimones* protecteurs qui veillent sur les humains. Des divinités psychopompes accompagnent les âmes pendant leur voyage posthume. D'autre part, les *daimones* présentent souvent un caractère ambigu : p.ex., les Nymphes sont capables autant d'inspirer la folie que de la guérir.

Ces éléments se retrouvent chez Platon, surtout dans le *Banquet* et le *Phèdre*, autour de la figure centrale d'Éros, qui guide les hommes vers la contemplation des

Idées, notamment l'Idée du Beau. Les *daimones* assument des fonctions d'administrateurs de diverses parties du monde dans le récit théogonique, cosmogonique et anthropogonique du *Politique* et du *Timée*, où l'intellect humain est également assimilé à un *daimon*, mais aussi dans les mythes eschatologiques du *Phédon*, du *Gorgias*, de la *République*, qui mettent en valeur les *daimones* accompagnant les hommes pendant chacune de leurs vies terrestres et chez l'Hadès. La notion du *daimon* se rapporte, par ailleurs, à celle de l'*eudaimonia*, l'état de béatitude stable qui caractérise la vie des dieux et que les hommes cherchent à réaliser. En outre, Platon ne manque pas de mentionner, dans divers dialogues, le *daimonion* de Socrate, cette voix divine qui le guidait aux moments de choix décisifs à effectuer, depuis son enfance et jusqu'à sa mort. L'*Épinomis* se réfère aux *daimones* et leurs fonctions, en définissant une hiérarchie plus claire entre les êtres divins.

Les Néoplatoniciens se fondent sur l'interprétation de ces textes pour développer leur propre « démonologie » ou « angéologie ». Ils introduisent l'Un-Bien en tant que divinité suprême, insaisissable et inexprimable pour les hommes. D'après certains commentateurs, déjà depuis l'Antiquité, cette croyance crée la nécessité de l'existence de nombreux êtres qui combleront l'espace de la distance entre la divinité et les humains. Aussi les *daimones* se voient-ils attribuer des fonctions très importantes dans le cadre non seulement de la théologie, mais aussi de la pensée métaphysique et éthique, voire même politique, pendant cette période de l'Antiquité tardive.

Si Plotin insiste sur le rôle décisif des *daimones* protecteurs pour l'évolution positive de l'âme humaine (Th. Vidart, « The *daimon* and the choice of life in Plotinus' thought », p. 7-18), Porphyre, inspiré par lui, est le premier à situer « l'entité particulièrement complexe connue comme un "démon" dans un système théologique complet » (L. Brisson, « What is a *daimon* for Porphyry ? », p. 86-101). Les dieux invisibles, identifiés aux *daimones*, sont distingués, selon leur partie prédominante : a) en bons, dont l'intellect les amène à se charger de l'administration du monde sublunaire, de la transmission de messages entre dieux et hommes et de l'assistance des hommes, selon le Bien ; et b) en mauvais, dont le corps (leur *pneuma*) les attire vers les désirs attachés à la matière ; ils poussent les hommes à s'incarner, essaient de les maintenir attachés au monde sensible et sont responsables de la présence du mal sur terre.

Pour Porphyre l'âme humaine est aussi une sorte de *daimon* qui habite dans un corps, attiré par la matière ; les limites entre *daimones*, âmes et dieux semblent opaques pour ce penseur (N. Akcay, « *Daimones* in Porphyry's *On the cave of the nymphs* », p. 140-159).

D. Gieseler Greenbaum (« Porphyry of Tyre on the *daimon*, birth and the stars », p. 102- 139) soutient que Porphyre liait également les dieux visibles (les astres) à la vie des hommes, suivant l'astrologie, à laquelle il accorde davantage d'importance qu'à la philosophie. Malgré l'argumentation détaillée, nous ne sommes pas convaincue de cette approche.

Jamblique critique la matérialité des *daimones* prônée par Porphyre. Or on détecte divers points obscurs à sa propre manière d'expliquer les interventions de ces êtres dans le monde sensible, comme le souligne S. O'Neill (« Evil demons in *De Mysteriis*. Assessing the jamblican critique of Porphyry's demonology », p. 160-189).

Proclus nie certaines positions plotiniennes et définit clairement une hiérarchie d'êtres divins : Un, hénades, dieux (du domaine de l'intellect et du domaine de l'âme), anges (les messagers des dieux), démons (les serviteurs des dieux), héros, âmes humaines. Cet ensemble est lié par analogie, ressemblance, sympathie. En parallèle, le théurge-prêtre est un ange, en tant qu'intervenant entre dieux et hommes (A. Timotin, « Proclus' critique of Plotinus' demonology », p. 190-208 ; L. Brisson, « The angels in Proclus : messengers of the gods », p. 209-230).

Les doctrines des Gnostiques (M. Scopello, « The angels in ancient gnosis : some cases », p. 9-45) et des *Oracles chaldaïques* (H. Seng, « Demons and angels in the *Chaldaean oracles* », p. 46-85), complètent l'image globale d'une période où la philosophie grecque s'unit à des croyances religieuses et des pratiques occultes diverses.

Les angélogies acceptées à ce jour par le christianisme proviennent essentiellement de Philon d'Alexandrie et de Pseudo-Denys l'Aréopagite, lesquels se fondent sur la vision exprimée dans la *Genèse*, ainsi que sur la hiérarchie des êtres divins de Proclus, d'après G. Casas (« Ontology, henadology, angelology. *The neoplatonic roots of angelic hierarchy* », p. 231- 268). Cet auteur voit, en réalité, la « hiérarchie » des « puissances » angéliques (c'est-à-dire l'ordre divin de connaissance et d'activité) de Pseudo-Denys comme l'expression d'une théorie politique. Nous ne pensons pas que les fonctions, les connaissances et l'activité des différents êtres divins peuvent être considérées séparément de leur nature propre et de leur place dans l'univers ; dès lors, nous restons dubitative devant le rejet de l'aspect ontologique et cosmologique par l'auteur (voir aussi M. Vlad, « Dionysius the Areopagite on Angels. *Self-constitution versus constituting gifts* », p. 269-290).

Aikaterini LEFKA  
Université de Liège

Anca VASILIU. *Penser Dieu. Noétique et métaphysique dans l'Antiquité tardive* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série). Un vol. de 410 p. Paris, J. Vrin, 2018. Prix : 34 €. ISBN 978-2-7116-2828-5.

L'ouvrage d'Anca Vasiliu se propose d'explorer une question cruciale pour les études consacrées à l'Antiquité tardive, celle de savoir comment le premier principe, et plus particulièrement Dieu dans la tradition chrétienne, peut être conçu et saisi par la pensée humaine. Mais l'originalité de la démarche adoptée est justement de ne pas s'arrêter à l'objet de cette pensée, mais au mouvement qui la porte. Dans le syntagme « Penser Dieu », c'est le premier terme qu'il s'agira d'interroger (la *noësis*) : il conviendra de comprendre l'acte de connaissance qui se porte vers ce que la pensée appelle Dieu ou se représente comme tel, et non l'objet même de cet acte. Car de celui-ci, on ne peut rien dire. Dieu est « l'impensable », de sorte que la pensée touche ses propres limites à vouloir le saisir. Cependant, ce qui pourrait apparaître comme un échec prend au contraire la forme d'une *constitution* pour la pensée. En effet, ce que la pensée ne parvient pas à saisir (Dieu) est en réalité ce qui se présente comme sa propre condition. Car l'acte de penser Dieu s'engendre du fait même de son incapacité à l'atteindre : la pensée trouve son fondement dans la découverte de cela même qui la transcende.

L'acte noétique se constitue donc comme reflet de ce qui la dépasse, mais ce reflet ne le reproduit pas et ne lui ressemble pas au sens strict puisqu'il ne fait pas de Dieu un objet de pensée, une représentation objective de celui-ci qui posséderait certaines de ses caractéristiques. Si la pensée est un reflet, c'est donc d'elle-même, dès lors qu'elle tente de penser ce qui n'est pas elle. Il existe donc une *réflexivité* essentielle et constitutive à l'œuvre dans cet acte noétique, l'acte de penser Dieu (la pensée se découvre dépassée par Dieu qu'elle cherche à penser et se trouve ainsi fondée comme pensée : elle s'auto-constitue dans cette découverte même) : « [...] la situation ultime dans laquelle se trouve la pensée confrontée à l'impensable et à l'inconditionnel (la pensée qui pense Dieu), met l'acte en condition de découvrir cette possibilité de l'impossible comme puissance de sa propre condition » (p. 381-382).

Anca Vasiliu opère ici un rapprochement avec des analyses de Jean-Luc Marion, présentées dans *Certitudes négatives* (Paris, Grasset, 2010), dans la mesure où se révèle, dans cet acte noétique (penser Dieu), une « possibilité sans condition ». La possibilité de penser Dieu est inscrite au cœur même de la pensée (*noêsis*), comme sa puissance même, et elle ne peut se réaliser que dans un rapport à une transcendance mais cette possibilité n'est pas conditionnée par la transcendance elle-même (qui ne se tourne pas vers ses effets). Tel est le paradoxe soutenu et assumé par les auteurs de l'Antiquité tardive que l'ouvrage se propose d'étudier.

Cette thèse, Anca Vasiliu l'établit en évoquant d'abord la « relation de réciprocité » qui unit ce que pense la pensée (Dieu) et l'acte même de penser qui s'auto-constitue comme son reflet. C'est de cette relation dont se sert Philon d'Alexandrie pour interpréter, dans le *De opificio mundi*, un texte de la *Genèse* (I, 26). Mais la réciprocité en question ne conduit pas à une forme d'anthropomorphisme car Dieu ne pense pas même si, pour Philon, il crée pourtant l'homme comme son reflet, capable de le penser. Cette même relation est aussi convoquée pour étudier le thème du redoublement de l'image (« l'image de l'image »), présent, entre autres, chez Philon ainsi que pour étudier les deux sens de l'*imago* dans l'œuvre de Marius Victorinus.

Dans un second temps, après avoir étudié « les usages anthropologiques et théologiques de l'image » (p. 385), Anca Vasiliu s'intéresse au reflet qu'est l'acte noétique lui-même. De longues analyses sont alors consacrées à la *noêsis* plotinienne, qui naît comme reflet de l'Un : l'Intellect est en effet constitué d'un ensemble d'intelligibles qui apparaissent en lui lorsqu'il cherche à saisir son principe mais qu'il pense en un acte réflexif qui le constitue comme Intellect. Mais Anca Vasiliu montre comment Plotin bouleverse l'analyse aristotélicienne du rapport de l'acte et de la puissance, en les plaçant au même niveau et même en accordant la priorité à la puissance (et non à l'en-puissance) sur l'acte. Or, un tel renversement se trouve à nouveau mis à contribution par Marius Victorinus pour penser la Trinité.

Enfin, l'ouvrage s'intéresse dans une dernière partie aux interprétations tardives du traité des *Catégories* d'Aristote, et se concentre plus particulièrement sur certaines catégories qui jouent un rôle important dans la réflexion sur la nature de l'acte de penser. En effet, dans le cadre de la théorie chrétienne de la Trinité, les notions de relation, d'hypostase et de totalité sont omniprésentes pour comprendre les rapports entre les trois personnes divines.

L'ouvrage d'Anca Vasiliu met donc en évidence, avec beaucoup de précision et de rigueur, le paradoxe sur lequel repose l'activité noétique telle que la considèrent les auteurs de l'Antiquité tardive : la *noêsis* se pose comme *manque* de ce qu'elle vise. C'est parce que le Principe n'est pas pensable, parce qu'il est au-delà de toute pensée, que l'Intellect peut naître comme effet de cette impossibilité elle-même.

Sylvain ROUX  
Université de Poitiers