

de l'échange avec Protagoras, jusqu'à soixante-dix ans, âge de sa mort; l'auteur se propose de défendre les «extravagantes» (*wild*) conclusions socratiques: aucun humain ne sait comment vivre; il y a une unité de la vertu, laquelle consiste dans le savoir de la vie bonne; un tel savoir suffit au bonheur; ne pas chercher à l'acquérir rendrait la vie indigne d'être vécue.

Seize chapitres permettent d'aborder, dans cet ordre: *Ion*, *Apologie*, *Protagoras*, *Lachès*, *Lysis*, *Euthydème*, *Ménon*, *République*, I, *Euthyphron*, *Criton*, *Phédon*. L'angle d'attaque choisi permet à chaque fois, par un examen rapide, de dégager du dialogue quelques leçons: en poésie et en éthique, il s'agit de savoir comment vivre; obéissant au dieu, Socrate appelle à se convertir à une vie d'examen; Socrate a acquis mauvaise réputation quand il s'est mis à réfuter les gens en place tandis qu'antérieurement, son succès face à Protagoras a vraisemblablement incité Chéréphon à consulter l'oracle de Delphes; courage et sagesse sont identiques; Socrate ouvre parfois de mauvaises pistes à des fins pédagogiques, comme lorsque, dans le *Lachès*, il est suggéré du courage qu'il serait une partie de la vertu; la chance se réduit à la sagesse; nul ne désire ce qui est mauvais; le savoir va de pair avec la bienveillance; la justice assure le bonheur; le bonheur ne connaît pas de développement temporel, d'où l'absence de datation dramatique de l'entretien avec Thrasymaque. La philosophie de Socrate est une religion du monde (*world religion*; c'est pourquoi le message de Socrate est par places rapproché par l'auteur de celui de Jésus, Confucius ou d'autres autorités spirituelles); son sacrement est le contre-interrogatoire; elle enseigne qu'en l'absence de tout but transcendant, l'excellence humaine est une fin, non un moyen; que l'existence ne vise à rien d'autre qu'à l'exercice de la justice soit, aussi bien, servir le dieu; que le bonheur du juste, pour lequel même la mort n'est pas à craindre, est assuré. En demandant à Criton, à la fin du *Phédon*, de sacrifier un coq à Asclépios, Socrate n'entend pas le remercier de l'avoir guéri de la vie corporelle, mais d'avoir pour une bonne part guéri Socrate et ses interlocuteurs de la tentation misologique.

À la fin de chaque chapitre, l'auteur indique un livre ou un article dont il suggère la lecture complémentaire. L'ouvrage comporte un index des passages et un index général.

René LEFEBVRE

PLATO's *Parmenides*. Text, Translation & Introductory Essay. Arnold HERMANN. Translation in collaboration with Sylvana CHRYSAKOPOULOU. Foreword by Douglas HEDLEY. Un vol. de xxiv-246 p. Las Vegas (Nev.), Parmenides, 2010. Prix: 65 \$ (HBK); 42 \$ (HBK). ISBN 978-1-930972-20-9 (PBK); 978-1-930972-71-1 (HBK).

Du fait de sa tripartition et de ses trois auteurs distincts, ce livre mérite une recension elle-même scindée. Dans l'avant-propos tout d'abord, Hedley souligne le rôle et l'influence du *Parménide* dans l'histoire de la métaphysique (et de la science) occidentale, à travers ses médiations néoplatoniciennes.

L'auteur trouve des résurgences du «monisme du *Parménide*» chez des penseurs aussi divers que Spinoza, Leibniz, James, Einstein ou Freud, en passant par la tradition médiévale, tant latine qu'arabe, ou encore par «la dernière version d'envergure de la théologie platonicienne de l'Absolu», Hegel (p. xi). À tout le moins l'hypothèse paraît-elle séduisante et, sans doute, les raisonnements de Platon dans la seconde partie du Dialogue ont-ils connu de nombreux échos au fil des âges.

Dans son commentaire, Hermann a le mérite de chercher à saisir l'unité du *Parménide*, entre deux parties en apparence si disjointes. Il soutient ainsi que sa question fondamentale porte sur «ce que nous voulons dire quand nous disons *un*» (p. 58). Toutefois, contrairement à la tradition interprétative qui insiste sur cet *un*, Hermann accentue la dimension linguistique et sémantique, autrement dit que *voulons-nous dire* quand *nous disons un*. Cette interprétation le mène à insister sur les *sémata* utilisés par Parménide pour envisager l'*un*, ainsi que sur une distinction qu'il établit entre *dire* et *signifier*.

Dès la préface, Hermann s'étend sur son travail récent ainsi que sur ses projets, situant ce livre dans une vaste étude de la pensée parménidienne, de ses sources et de son influence. Dans son commentaire, il passe ainsi beaucoup de temps à annoncer la suite ou à regretter ce qu'il ne peut écrire (p. 58), de sorte que le lecteur s'inquiète parfois de ne voir arriver sa thèse et se demande si celle-ci ne porterait pas, en définitive, sur l'impossibilité de composer une introduction au *Parménide* – une position loin d'être absurde, si on regarde la seconde partie du Dialogue comme un exercice préparatoire à la dialectique. De façon regrettable, Hermann reste allusif sur des points pourtant essentiels à son interprétation, tels que la distinction qu'il juge centrale entre *dire* et *signifier*, sans l'expliquer à partir du texte même de Platon (p. 59). À tout le moins aurait-il dû rendre compte du fait que le *Sophiste* (dont il tire argument p. 62) identifie le *logos* à la forme orale de la pensée qui s'interroge, impliquant du même coup que tout acte de dire soit en même temps porteur de signification, en tant qu'acte de la pensée.

De façon louable, A. Hermann entend rédiger «un bref commentaire qui n'écrase pas inutilement le lecteur sous un exposé par trop élaboré des enjeux interprétatifs (p. xx-xxi)». Le pari paraît parfois manqué, lorsque des discussions de bas de page finissent par occuper les pages elles-mêmes (la note 75 en offre un bel exemple, couvrant les pages 23 à 25), ou quand la paraphrase d'un passage s'avère moins compréhensible que le texte du *Parménide* (soit le résumé du «premier exercice», p. 41), ou enfin quand la présentation complexe d'un point ne mène pas aux conséquences qui s'imposent (aux pages 34 à 39, Hermann oppose les usages respectifs des *sémata* par Parménide et par Platon, sans pourtant rien en conclure pour lire le Dialogue ou conforter sa thèse, bien que ce point semble central dans sa perspective).

Quant à la traduction, elle paraît rigoureuse et fidèle. Utilement découpée en sections, qui correspondent aux déductions et aux propriétés qui y sont examinées, elle regarde un texte grec sans apparat mais annoté aux points litigieux (en l'absence d'un *consensus codicum* ou lorsque ce dernier

paraît erroné). Je me limiterai à la contester sur deux points. En premier lieu, Ἰδέας αὐτάς (en 134c2) est rendu par «*ideals in themselves*», un terme à entendre, ainsi que le précise la note 37, au sens d'*idée* ou d'*archétype*. Pourquoi alors ne pas avoir opté plus simplement pour cette traduction? En tout cas, cette traduction paraît conforter Hermann dans sa position, qui insiste sur l'isolement complet de la Forme en soi, «dans sa simplicité». Une telle lecture est néanmoins contradictoire, dans la mesure où un concept ne peut jamais être *en soi* en ce sens, indépendamment de toute relation, même avec d'autres concepts (comment le penser, dès lors?). En second lieu, l'expression τὴν δύναμιν τοῦ διαλέγεσθαι est traduite par «*the power of discourse*». Le choix de *discours* au lieu de *dialogue*, d'un substantif au lieu d'un verbe, a vraisemblablement déterminé l'interprétation de la seconde partie du *Parménide* comme un essai sur le langage. Elle évacue cependant le questionnement inhérent au procédé dialogique.

En conclusion, cette nouvelle version du *Parménide* n'est pas dépourvue de qualités, surtout pour ce qui concerne la traduction offerte. Pour son interprétation philosophique, on saura gré à Hermann de nous faire honnêtement part de ses difficultés de lecture, mettre le lecteur dans l'aporie étant sans nul doute l'un des buts de Platon dans ce dialogue particulièrement difficile.

Marc-Antoine GAVRAY
Chargé de recherches du F.R.S.-FNRS

PLATON, *Minos*. Übersetzung und Kommentar von Joachim DALFEN (Platon Werke. Übersetzung und Kommentar Band IX, 1). Un vol. de 189 p. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. Prix: 61,95 €. ISBN 978-3-525-30432-7.

Les Dialogues apocryphes retiennent rarement l'attention des interprètes modernes de Platon. Sur ce point, le *Minos* ne fait pas exception – en témoigne la bibliographie sommaire donnée en fin du volume. Aussi convient-il de souligner d'emblée le mérite de cette collection de réserver une place aux *spuria*, et au traducteur, J. Dalfen, d'accorder à ce texte négligé un traitement attentif, voire exhaustif. En dépit de leur inauthenticité, ces Dialogues peuvent en effet nous instruire sur plusieurs points: la réception de Platon, le contexte culturel ou la vie au sein de l'Académie.

Dans l'*Introduction au commentaire*, Dalfen soutient qu'une erreur récurrente au sujet du *Minos*, comme des autres *spuria* (*Alcibiade II*, *Amants*, *Clitophon*, *Hipparque* et *Théagès*), tient à la volonté de les interpréter isolément. Or il conviendrait de les envisager globalement, comme les œuvres d'élèves de Platon produites au sein de l'Académie. Cette lecture éclaire les similitudes entre ces apocryphes, les Dialogues de jeunesse et le *Gorgias* (conçu comme texte de transition): dans le cadre d'un exercice analogue à ceux qu'Isocrate pratiquait dans son École, des disciples se seraient inspirés de thèmes et de procédés auxquels ils auraient été rendus familiers par