

philosophique au sein de laquelle il s'inscrit. Parménide vient ainsi après Héraclite qui, s'il s'attachait également au *logos*, s'était déjà interrogé sur l'*être* compris dans son lien (ontologique) au devenir (« nous sommes et nous ne sommes pas » ; B 49a DK). De plus, si M. Année admet l'existence d'une école d'Élée (p. 41, n. 1 ; elle paraît néanmoins ignorer que son origine chez Xénophane est désormais contestée), dans le cadre de son interprétation linguistique, comment comprendre la filiation avec Zénon et Mélissos, pour qui l'être ne se limite pas à une affaire de discours mais témoigne d'une prégnance ontologique indubitable ? S'ils furent les plus proches disciples de Parménide, comment auraient-ils totalement manqué la finalité linguistique de l'être (à moins de négliger le contexte polémique et de réduire les apories de Zénon à des jeux de langage) ? Enfin, il est difficile de ne pas relever certains excès de la méthode grammaticale telle qu'elle est mise en œuvre. Son entrain à pister le *boustrophédon* mène M. Année à en déceler des traces au-delà du manifeste. Par exemple, « mais l'accusatif *erôta* nous intéresse encore par sa composition syllabique. Si l'on se concentre sur la succession des voyelles de ce mot, *e, ô et a*, on constate qu'elle décrit un parcours (*sic*) très précis, celui de l'ordre alphabétique en sens inverse : à travers ses voyelles lues en *boustrophédon*, la forme linguistique *erôta* indique assez clairement une route, une direction, qui va de *a* à *ô*, pour aboutir à *e* [...] » (p. 139-140 ; cf. p. 76). Si elle souhaite « dés-heideggerianiser » Parménide, il faut admettre que M. Année produit une exégèse qui s'avère parfois tout aussi jargonante. Quant à la bibliographie, qui ne prétend certes pas à l'exhaustivité, le lecteur s'étonnera peut-être de l'absence de l'édition-traduction de M. Conche (*Parménide. Le poème : fragments*, Paris, 1996) ou de celle de D. O'Brien (« Le Poème de Parménide : texte et traduction », suivi de « Essai critique », dans P. Aubenque (éd.), *Études sur Parménide*, t. I, Paris, Vrin, 1987, p. 1-311). En résumé, malgré ses défauts, M. Année ouvre une authentique piste pour la recherche future consacrée à Parménide. Son hypothèse mériterait néanmoins de recevoir quelques compléments.

Marc-Antoine GAVRAY

Anne MERKER, *Une morale pour les mortels. L'éthique de Platon et d'Aristote*. Paris, Les Belles Lettres, 2011. 1 vol. 15 x 21,5 cm, 407 p. (L'ÂGE D'OR). Prix : 39 €. ISBN 978-2-251-42045-5.

Dès le sous-titre, ce livre révèle sa double originalité (au moins). D'un côté, il se penche sur la philosophie morale grecque classique, un sujet devenu peu ordinaire au cours des dernières décennies dans les publications d'expression française. De l'autre côté, il propose une analyse contrastée de Platon et d'Aristote, un parallèle également rare dans des études qui excèdent la longueur de l'article et ne se concentrent pas sur un point particulier. Merker entend dégager les caractères communs aux éthiques de Platon et d'Aristote, dans l'idée que les bénéfices de la comparaison déploieront une théorie morale toujours pertinente pour le lecteur moderne. À cet égard, elle semble animée par l'intention, aussi louable que délicate, de produire un essai qui soit à la fois une enquête philosophique, une recherche scientifique et une étude accessible à un public large – d'où s'explique l'aspect sélectif de la bibliographie relative à la littérature secondaire et, au reste, le peu d'usage qui en est fait. Dans son analyse, la

morale platonico-aristotélécienne ne résulte pas d'un « tu dois », d'une obligation extérieure régie par un ordre divin, mais d'un « il faut », d'une injonction liée à la condition mortelle. Par nature, l'homme est affecté d'un manque, du besoin de quelque chose qui achève son existence : le *bien*. C'est donc à comprendre la structure de ce désir et les comportements qu'il régit que s'attellent les quatre chapitres. Le premier étudie la forme du « il faut » et du besoin auquel il se rapporte. Dans ce cadre, Merker repense la théorie de la décision liée à la notion de *hairesis*. Revenant sur ce point, comme sur celui du lexique de l'obligation et du besoin, à l'étymologie, elle y décèle une *prise* plutôt qu'un choix, plaçant son intervention au terme de la chaîne causale. En effet, quand arrive le tour d'Ulysse dans le mythe d'Er, celui-ci *trouve* l'âme qu'il désire et la *prend*, plus qu'il ne la choisit, dans la mesure où elle seule demeure. Animé par un besoin (*endeia*), l'homme suit ainsi un *télos* qu'il achève, autant que possible, par la saisie de l'objet du manque, *to deon*. Le deuxième chapitre se penche sur la nature du bien. Toutefois, Merker écarte rapidement cette vision moralisante au profit du *bon* : le bien est en effet et avant tout *ce qu'il faut, ce dont il y a besoin*, à savoir l'utile – et non un bien moral difficile à définir. Cette interprétation la mène à analyser sa relation à ses avatars que sont le beau et le plaisir. Il en ressort une démultiplication des objets du désir, souvent contradictoires, qui implique une harmonisation, c'est-à-dire la prise en compte d'un objet de désir qui ne soit pas celui d'une partie mais de l'ensemble – rôle que seule la pensée peut exercer. C'est d'ailleurs l'objet du troisième chapitre, plus divisé que les précédents en raison des manières bien distinctes qu'ont Platon et Aristote de comprendre la tâche réservée à la pensée dans l'action. Dans un premier temps, Merker étudie le sens de l'utilité chez Platon, portant à cette fin l'accent sur la notion de *philautie* (même si celle-ci est absente des dialogues de Platon, point que notre auteur omet de rappeler) afin d'expliquer le désir de soi que doit éprouver l'individu en vue de se dépasser et de s'assimiler au divin, pour évacuer la part de mortalité et d'utilité. Dans un second temps, Merker examine le lien entre action et *prohairesis*. Elle trouve ici l'occasion d'approfondir le problème de l'*akrasia*, qu'elle conçoit comme « une pathologie de l'intention » (*prohairesis*) qui affecte l'hégémonie de la pensée. Enfin, plus bref, le dernier chapitre examine la morale qui se dégage de la formule « Nul n'est méchant de plein gré ». Elle se concentre surtout sur l'interprétation platonicienne de la thèse socratique, puis décortique la critique aristotélécienne pour la critiquer à son tour. Cette perspective traduit à certains égards une tendance régulière de l'ouvrage, qui apparaît souvent comme une étude sur Platon à laquelle Aristote serait venu se greffer. Du reste, le lecteur l'aura sans doute perçu au contact de cette description, ce livre présente plusieurs accents heideggériens, en dépit de l'absence du philosophe allemand. Cet écho survient d'abord dans la méthode, qui recourt volontiers à l'étymologie, à la traduction personnelle ou au néologisme (une « devenante » sert ainsi à désigner une réalité en devenir). De plus, sans parler de finitude, Merker renvoie à la dimension *mortelle* de l'homme, définie par le manque et le besoin, mais aussi par le *souci de soi*, à travers la *philautie*. Néanmoins, ce choix ne mène pas à une interprétation existentialiste de l'éthique platonico-aristotélécienne, dans la mesure où Merker maintient du début à la fin que celle-ci vise à atteindre un être au terme du devenir.

Bref, pour Platon comme pour Aristote, le désir, le manque, le besoin est toujours celui d'un achèvement, d'un *télos* qui séjourne dans le bien.

Marc-Antoine GAVRAY

Livio ROSSETTI, *Le dialogue socratique*. Paris, Les Belles Lettres, 2011. 1 vol. 16 x 23 cm, 292 p. (ENCRE MARINE). Prix : 35 €. ISBN 978-2-35088-041-9.

Il volume in esame raccoglie la traduzione francese (talora già apparsa in sede di pubblicazione originaria, talora approntata espressamente per questo *recueil*) di otto studi pubblicati tra il 1998 e il 2010 che spaziano dalla presentazione di caratteristiche 'generali' del dialogo socratico (e.g. *Le dialogue socratique en statu nascendi*, p. 23-53; *Les socratiques "premiers philosophes" et Socrate "premier philosophe"*, p. 265-277) ad analisi puntuali di passaggi appartenenti alla letteratura socratica di IV sec. a. C., in particolare senofontei o platonici (e.g. *L'Euthydème de Xénophon*, p. 55-99; *L'Euthyphron comme événement communicationnel*, p. 121-194). Prima di esaminare in maggior dettaglio le tesi sostenute da Rossetti, con le quali mi sento di concordare per gran parte, sia consentito in fase introduttiva un minimo appunto di carattere formale. Per quanto sia vero, infatti, che la raccolta in volume permetta al lettore, come Rossetti stesso afferma sulla sua homepage, "di far emergere più nitidamente che in passato il filo conduttore" dei suoi studi sulla figura e la filosofia di Socrate, sarebbe stata auspicabile un'attiva e decisa rielaborazione degli articoli allo scopo di trasformare il *recueil* in una monografia coerente e coesa: da una parte sarebbero state evitate alcune ripetizioni (cf. 42-43 con 119, oppure le p. 204-206, che rappresentano sostanzialmente una versione molto ridotta dei capp. 2, *L'Euthydème de Xénophon*, e 3, *Savoir imiter, c'est connaître, le cas de Mémorables III 8*), dall'altra il *ductus* argomentativo avrebbe acquistato in pregnanza e scorrevolezza. Questa, tuttavia, è una minuzia che quasi scompare dinanzi alla meticolosità delle argomentazioni presentate. Certo, l'A. non manca di rilevare che i dati su cui queste si basano sono sotto gli occhi di tutti: ciononostante, sono rimasti inosservati (vd. 23 e 265). La tesi principale di Rossetti è così riassumibile: diversamente da quanto supposto dalla critica a partire dagli studi di Olof Gigon, i *sokratikoi logoi* scritti e pubblicati dai discepoli di Socrate dopo la sua morte costituiscono, considerati nel loro insieme (Rossetti quindi propone implicitamente di rivalutare e relativizzare il ruolo dei dialoghi 'giovanili' di Platone, in contrasto con una pratica assai diffusa specialmente nella *scholarship* anglosassone), un documento attendibile per la ricostruzione della sua figura e della sua attività. Più precisamente, non si tratta di ricomporre le 'dottrine' filosofiche di Socrate, ma piuttosto, cosa che i *sokratikoi logoi* permettono appieno, di procedere alla ricostruzione del suo 'metodo'. In quest'ottica, Rossetti preferisce interpretare gli scritti dei Socratici non come opere che s'ispirano alla produzione letteraria drammatica ateniese di V sec. a. C., ma come una procedura di stilizzazione del dialogare socratico, nato per così dire, per ragioni endogene (in part. p. 41-53). A questa tesi programmatica se ne appaia un'altra, avanzata nell'ultimo dei saggi presentati nel volume (*Les socratiques "premiers philosophes" et Socrate "premier philosophe"*) e che per certi versi collima – e contrario – con la tesi di George B. Kerferd (*The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981): il concetto di