

sont plus qu'une unité graphématique. Ils sont une expression directe de la lecture en action et le reflet matériel des préceptes grammaticaux. À ce titre, ils ont leur place dans l'histoire de la lecture dans l'Antiquité et font partie de la « Grammaire de la lisibilité » pour reprendre l'expression de Malcolm Parkes. Bruno ROCHETTE

Monique DIXSAUT, *Platon et la question de l'âme. Études platoniciennes*, II. Paris, Vrin, 2013. 1 vol. 13,5 x 21,5 cm, 287 p. (BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE. NOUVELLE SÉRIE). Prix : 28 €. ISBN 978-2-7116-2470-6.

Œuvre d'une platonicienne qu'on ne présente plus, ce recueil d'articles, pour la plupart déjà parus mais remaniés pour l'occasion, fait suite à un premier volume consacré à la question de la pensée chez Platon. Pourtant, loin de disparaître du présent ouvrage, l'âme pensante et autonome à l'égard du corps joue, dans la première partie du livre, titrée *Actions et passions de l'âme*, le rôle d'un contrepoint à l'aune duquel est envisagé le fonctionnement des différentes facultés de l'âme. Tout d'abord la perception, chez Platon, n'est pas la pensée, mais c'est pour l'âme une « expérience d'union » avec le corps (p. 36), un ébranlement psycho-physiologique. C'est au nom de cette conception de la perception que Monique Dixsaut, dans le premier article de l'ouvrage, *Nature et rôle de l'âme dans la sensation*, questionne l'interprétation, souvent proposée, d'après laquelle *Théétète* 184 c5-d5 exprimerait une théorie intellectualiste de la perception. Dans *Platon et ses deux mémoires*, l'auteur opère une remontée dans la genèse des facultés, et c'est la mémoire, cette « première forme d'une relative indépendance de l'âme » (p. 49), qui devient l'objet de son analyse. Ayant dégagé du *Philèbe* et du *Théétète* la conservation et le rappel de sensations et de connaissances comme fonctions de la mémoire, elle parvient à les articuler avec une interprétation originale et démythifiée de l'anamnèse philosophique, de ses conditions et de sa temporalité spécifique. De la mémoire, on passe alors, dans « *Une certaine espèce de vie* » : *de la genèse des désirs à la gamme des plaisirs*, à l'analyse des désirs et plaisirs du *Philèbe*. L'auteur cherche à y déceler les quelques points où le désir philosophique et le plaisir propre à l'intelligence surgissent : par exemple, lorsque Socrate semble faire un bon mot et regrette la perte possible d'une aporie (34d), il nous est rappelé que l'aporie suscite le désir de savoir, la forme la plus haute de désir, irréductible au cycle, obsessionnel et caractéristique de la vie humaine, de douleur et de plaisir, de vide et de réplétion. *La philia et ses lois* ne quitte pas le territoire du désir puisque, d'après l'auteur, c'est en identifiant le désir comme la cause de l'amitié que l'Athénien des *Lois* parvient à diviser en espèces le genre de la *philia*. Mais s'il apporte une solution aux apories ouvertes dans le *Lysis*, l'Athénien, « dans son horizon purement normatif » (p. 97), ne peut résoudre celle de la *philia* propre au philosophe. Les deux derniers articles de la première partie, *Figures de la folie et Divination et prophétie*, abordent des expériences qui semblent de prime abord plus inhabituelles pour l'âme : la folie et la divination. Toutefois, la façon dont la structure démente du désir et l'agressivité du *thumos* dessinent une « psycho-pathologie de la vie quotidienne » (p. 114) et la possibilité, indiquée par une lecture attentive de *Timée* 71a-72d, pour toutes les âmes désirantes de pâtir de rêves divinatoires viennent relativiser ce caractère inhabituel. Le philosophe n'est d'ailleurs pas en reste de ces expé-

riences : on ne peut certes pas soutenir que l'herméneutique du devin offre un paradigme viable pour comprendre la dialectique du philosophe, mais il n'en reste pas moins que ce dernier aussi est pris de délire, d'un délire érotique le rendant capable d'élever à leur vérité les différentes espèces de folie que sont l'initiation, la divination, et la poésie. La deuxième partie de l'ouvrage, intitulée *Choisir*, fait apparaître la spécificité et la radicalité du choix de vivre en philosophe en contrastant ce choix avec ceux que, pour leurs âmes, les hommes font habituellement et sans réellement se comprendre. D'abord, dans *Le temps qui s'avance et l'instant du changement*, l'auteur voit dans les hypothèses du *Parménide* autant de « mondes possibles » (p. 154), dont le point commun est d'inclure tout être dans le temps et d'exclure la connaissance dialectique. À ces mondes ainsi conçus, Platon opposerait, aux pages 155e-156 du *Parménide*, ce qui est propre au philosophe : le changement et sa condition, ce saut hors du temps qu'est l'instantané. L'article *La vie bonne* montre ensuite comment le *Philèbe* opère une transformation graduelle de l'affirmation de la valeur de la vie et du plaisir que prend un vivant à vivre en la *thèse*, articulée et donc réfutable par Socrate, de l'identité du plaisir et du bien. Ce n'est qu'à la condition de cette transformation que la pensée peut triompher du plaisir car ce dernier est une dimension de la vie que la pensée est « impuissante à récupérer » (p. 178). Demeure dès lors ouverte la question de ce qui reste à la fin du *Philèbe* : l'éclat du plaisir ou la vie divine qui pointe en quelques passages du dialogue ? *Justice et bonheur* examine les trois preuves, moins logiques que « judiciaires » (p. 187), que Platon offre au livre IX de la *République* pour démontrer que l'homme le plus juste, c'est-à-dire celui qui a du Juste la connaissance la plus exacte, est aussi le plus heureux. Prises ensemble, deux de ces preuves présentent un problème pour l'interprète : si l'on veut montrer que la vie du philosophe est plus agréable que celle des amis de la victoire ou du gain, on doit supposer que les plaisirs ressentis par ces différents genres d'homme sont homogènes (*République* 580-583) ; mais alors, comment affirmer une différence entre les plaisirs illusoire des parties ardentes et épithumétiques et les plaisirs réels de la connaissance (583-588) ? Il faut supposer, avec *Philèbe* 51-52, que bien qu'identiques en leurs conditions (tous ces plaisirs et manières de désirer supposent un vide à combler), dans le cas du désir de connaissance seul, la conscience de l'ignorance n'est pas douloureuse mais est instantanément convertie en désir d'apprendre et en plaisir de recherche. Toutefois, *in fine*, l'auteur souligne que le philosophe ne se dit pas citationlement heureux dans ce passage de la *République* car « si le bonheur est la valeur suprême de la vie, il n'est pas une valeur pour la pensée » (p. 199). La réduction de la temporalité au devenir et la fascination pour les promesses hédonistes du miroitement de la vie ne sont pas les seuls choix que les hommes font sans se comprendre : ainsi *Platon et la question du mal* analyse comment l'injustice pourrait s'accroître indéfiniment si elle ne se trouvait pensée, classée, cataloguée comme elle l'est dans le code pénal des livres IX-X des *Lois*, tandis que l'article « *Une politique vraiment conforme à la nature* » démontre que l'unité de la vertu civile doit faire fond sur un éclatement naturel de la vertu et ne peut qu'être l'image de l'unité véritable résidant chez le philosophe. Celui qui n'est pas philosophe est-il dès lors condamné à ne pas se comprendre ? Dans *Mythe et interprétation*, les mythes platoniciens, ces fables offrant une juste vision du tragi-comique de l'existence humaine, apparaissent comme ce qui fournit au non-philosophe l'occasion de pressentir qu'il y a en lui plus d'infrahumain

et de surhumain que d'humanité. Enfin, l'ouvrage se clôture en se demandant ce que, pour Platon, la mort signifie pour l'âme. Pour ceux qui appellent « vie » ce que l'âme mène unie à son corps, la mort nomme la séparation d'avec le corps. Le philosophe quant à lui, dans la mesure où il est convaincu qu'il ne rencontrera la pensée dans sa pureté que dans cette séparation, ne craint pas la mort. A-t-il raison ? La preuve de l'immortalité de l'âme de la fin du *Phédon* permet-elle d'inférer son indestructibilité ? Il semblerait que le passage de l'immortalité à l'indestructibilité, comme celui de l'immortalité de l'âme conçue comme principe à celle de l'âme personnelle, (ne) soit (qu') un risque digne d'être couru, un « dangereux peut-être » (p. 280). – Cet aperçu de l'argument du livre montre que celui-ci progresse suivant deux focales s'éclairant mutuellement, puisqu'il s'agit à la fois de mieux comprendre ce qu'est la vie d'une âme incarnée, sa façon de percevoir, de se souvenir, de délirer, de rêver à la valeur de ses actions, de s'immerger dans le devenir, le plaisir, le bonheur, l'injustice, tout en montrant que ce ne sont pas là les seuls possibles pour l'âme, qu'elle peut se délier du corps, être hors du temps, penser l'injustice, être vertueuse sans être fissurée ou ne pas voir dans le bonheur la valeur suprême. Ce parcours original et lui-même profondément philosophique offrira très certainement à tout platonisant de nouvelles perspectives de recherche ou à tout le moins lui fournira des occasions d'évaluer ses propres interprétations en se mesurant à celles proposées. Plus généralement, le lecteur soucieux de saisir ce que représente pour une âme l'acte de philosopher, trouvera dans cet ouvrage, au frottement même de notre incarnation la plus incarnée, le meilleur exemple de la puissance d'auto-questionnement de l'âme.

Nicolas ZAKS

Christian VASSALLO, *Filosofia e « sonosfera » nei libri II e III della Repubblica di Platone*. Amsterdam, Hakkert, 2012. 1 vol. 17 x 25 cm, (4)-303 p. (SUPPLEMENTI DI LEXIS, 63). Prix : 72 €. ISBN 978-90-256-1271-9.

Par « sonosphère », Ch. Vassallo rassemble les registres de *ce qui se dit* et de *ce qui s'écoute*, tant sur le plan de la forme que du contenu. En d'autres termes, il s'interroge sur les formes platoniciennes de l'expression sur la base de la critique littéraire menée dans la *République*. Il voit en effet dans le livre II une « *phénoménologie dramatique* de la théorie sur le λεκτέον et sur l'ἀκουστέον canonisée ensuite dans le livre III (p. 20) », bref une application des thèses théorisées par la suite. Toutefois, à la différence d'analyses plus classiques, qui soit visent la dimension stylistique et adoptent un point de vue philologique, soit se penchent sur les enjeux politiques, Vassallo se réclame d'une perspective interdisciplinaire qui allie aux aspects plus sociologiques et anthropologiques des outils puisés chez les théoriciens de la poétique et de la littérature. Ainsi, à côté des commentateurs de Platon, notamment ceux qui en ont étudié les aspects littéraires, il se réfère régulièrement aux travaux de G. Genette ou de R. Barthes (le lecteur s'amuse d'ailleurs de constater que l'*index nominum* renvoie à la bibliographie finale). Par conséquent, il entend créer un objet d'étude, fondé sur une approche interdisciplinaire, qui ne soit pleinement ni littéraire ni philosophique, et qui soit à la fois littéraire et philosophique. Le chapitre II (le premier étant l'introduction) expose comment ce livre II de la *République* constitue une propédeutique *dramatique* au livre III, tout en portant un