

ic ethics (which is grounded in a metaphysical principle, the Good) and the Aristotelian doctrine of act as the completion of substance. The intransitive activity of the One, identical with its will, is the ground of the transitive activity of Intellect that proceeds from it, and ultimately of the sensible world. The will of the One, identical with its act, is objective, so that the One is not (as in the idealist interpretation) the subject of volition. If we attain union with the One, we enter upon its innate and intransitive act, identical with its will, so that when ethical liberty is pushed to the point at which it has no external object, it exceeds itself in pure spontaneity.

According to Leroux, the objection to the liberty of the One expressed in Chapter 7 provides the context for the unique discussion of the subject in 6.8 (39). The One is compelled either to make, or not to make. Plotinus meets the objection by opposing will, rather than necessity, to chance. Leroux, who sees the objection as coming from a Christian milieu, for whom God as Creator is both subject and radically free, wisely resists the various specific identifications of source that have been advanced.

Leroux sees Stoic Providence as directed *ad extra* (p. 48). Since in Stoicism the activity of the Logos is immanent, non-deliberative, self-contained and intransitive, the statement seems strange. Perhaps if we were to trace the debt of Plotinus's distinction between transitive and intransitive activity to the Stoa, as well as to Aristotle, the continuity of 6.8 (39) with previous tradition would be more apparent, although the activity of intransitive act and will in the One must still seem a unique contribution. To the Platonist Carneades's defence of the fragility of goodness and his demand for ethical success, the Stoic Antipater distinguishes between two models of activity, one invoking a proximate goal (e.g., the archer hitting the target), the other an ultimate goal (the archer taking perfect stance). Plotinus may have adapted this distinction not only to human freedom (p. 272) but to metaphysics, in the distinction between the internal and intransitive act of the One and the transitive act that proceeds from it.²

While Leroux is doubtless correct in his resistance to the idealist reading of 6.8 (39) that would construe the One as subject of volition, we may ask whether he is right in regarding the will of the One as objective. While the subsequent tradition raises the question of subjectivity and objectivity, Plotinus may not.

Plotinus poses the question (6.8 [39].1.18-19) whether the concept of will may be predicated of the gods or of God. Leroux contends that metaphysics culminates in theology. The predicates that belong to the Aristotelian metaphysics of act are combined with religious vocabulary expressing power and majesty. At the level of the One, will cannot correspond to essence, as the One is beyond essence. As it is beyond essence, the One cannot be contained by any predicate. If this is so, we may ask, can the One be contained by "God" and must Plotinian metaphysics culminate in theology?

What in the conceptual framework of monism is necessary becomes contingent in the mythical and demonstrative narrative of procession and return. The tentative narrative is necessary to Plotinus's philosophical journey beyond the limits of classical ontology and for gaining access to the inexpressible nature of the One. If the complementary use of narrative and system is pushed to its limits, the system would prevail and it would be seen that no narrative may truly apply to the One. Are we so sure that Plotinus's philosophy is "systematic"? Does not the use of the word "system" imply a closure not applied by Plotinus? When would we ever reach the point at which the complementary use of narrative and system would be carried to its limits?³

Some final minor points. Surely we should now follow Whittaker in calling the author of the *Didaskalikos* "Alcinous" rather than "Albinus."⁴ Even if we accept the influence of Alexander of Aphrodisias, *De Fato* on Plotinus, we might wish to exercise caution in seeing a Plotinian reception of the *Quaestiones* or other material from the *De Anima Mantissa*.⁵

In general, Leroux's account of the independence of the will in Plotinus harmonizes well with what I see as a basic principle: that nothing in the Plotinian universe is ever merely an instrument. It is difficult to do justice to a work as rich as Leroux's volume in the space available. I may conclude by saying that it is a handsome addition to the literature on Plotinus, both in the more general treatment of the will in Plotinus offered in the Introduction, and in the quality of the translation and commentary.

Notes

- 1 P. Henry and H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera*, Oxford Classical Texts, 3 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1964-82), Vol. 3 (1982).
- 2 See my "Representation and Reflection in Plotinus," *Dionysius*, 4 (1980): 37-59.
- 3 Cf. J. Trouillard, "Valeur critique de la mystique plotinienne," *Revue Philosophique de Louvain*, 59 (1961): 431-44; A. H. Armstrong, "Neoplatonic Valuation, Nature, Body and Intellect," *Augustinian Studies*, 3 (1972): 35-49; and my *Form and Transformation: A Study in the Philosophy of Plotinus* (Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1992), pp. 89-90.
- 4 Cf. J. Whittaker, "Platonic Philosophy in the Early Empire," *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.36.1, edited by W. Haase (Berlin: de Gruyter, 1987), pp. 83-102.
- 5 On the dangers of seeing the influence of Alexander in Plotinus, despite Porphyry's statement in the *Vita Plotini* 14 that Alexander was among the authors read by Plotinus and his circle, see F. M. Schroeder and R. B. Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect* with Introduction, Translation, Commentary and Notes (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990), pp. 1-2; on the further question of the authenticity of the writings in the *De Anima Mantissa* and *Quaestiones*, see *ibid.*, pp. 21-22; in *ibid.*, pp. 1-31, I question the authorship by Alexander of the *De Intellectu*, a treatise contained in the *De Anima Mantissa*.

FREDERIC M. SCHROEDER Queen's University, Kingston

Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité

BARBARA CASSIN, directrice de la publication
Collection «Chemins de pensée»
Paris, Éditions du Seuil, 1992, 468 p.

«La Grèce conquise conquit son farouche vainqueur». Ce vers célèbre d'Horace vaut en quelque sorte pour tout l'Occident. L'histoire culturelle occidentale se lit pour une bonne part comme une suite de renaissances grecques. Le passionnant collectif *Nos Grecs et leurs modernes* s'interroge sur les formes contemporaines de

cette appropriation répétée de l'Antiquité. Il réunit une vingtaine de communications présentées à l'occasion d'un colloque tenu à la Sorbonne en octobre 1990. La rare diversité thématique fait le grand intérêt de ce recueil. La première partie, «À chacun ses Grecs» (p. 15-276), commence par un débat théorique sur le statut de l'histoire de la philosophie et traite ensuite des modèles politiques et scientifiques, pour se terminer sur la réception des Grecs chez G. Deleuze et J. Derrida. La deuxième partie, «Avec et sans Aristote» (p. 277-452), en revanche, se penche sur les appropriations aristotéliciennes par U. Eco, P. Ricœur, M. Heidegger, J. Lacan, et par la philosophie analytique. La diversité de ce livre force cependant le recenseur à faire des choix difficiles. Nous nous limiterons à la discussion initiale sur le rapport de la philosophie à son histoire et aux contributions de trois grandes figures contemporaines : J. Derrida, U. Eco et P. Ricœur.

«L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique?» C'est en historiens de la philosophie grecque que P. Aubenque et J. Brunschwig se penchent sur cette vieille question fondamentale, soulignant ainsi l'important apport de la philologie à ce problème. Aubenque défend la thèse descriptive de la continuité entre la philosophie et son histoire, Brunschwig, la thèse prescriptive de leur différence. Leurs positions ne sont pourtant pas en tous points incompatibles, comme d'ailleurs le titre respectif de leurs contributions le suggère : «Oui et non», «Non et oui». L'argumentation d'Aubenque peut se résumer comme suit. L'idéal de neutralité scientifique ne vaut pas en histoire, pas plus qu'en philosophie. L'anachronisme est inévitable. Il s'agit de le reconnaître et de le rendre fécond (p. 25). L'établissement d'un texte ancien repose lui-même sur des présupposés philosophiques : la règle générale selon laquelle la *lectio difficilior* est à préférer repose nécessairement, que l'on en soit conscient ou non, sur une certaine conception de l'intelligibilité (p. 30). Quel peut être alors le critère de validité? L'intention originelle de l'auteur ne saurait servir de critère. L'idée d'une coïncidence entre le sens originel et le sens reproduit presuppose une univocité de sens. Or toute assertion contient des sens possibles latents, «non voulus ou non perçus par l'auteur» (p. 34). Cette pluralité de sens vient en dernière instance de «l'inachevabilité du questionnement lui-même» (p. 5). Il y a certes des interprétations impossibles, mais aucune nécessaire. La plausibilité peut remplir le rôle de critère minimal. La tâche consiste alors à choisir parmi plusieurs interprétations plausibles «celle qui garantit au texte à la fois le maximum d'intelligibilité (celle qui intègre le plus de parties de l'œuvre) et le maximum de productivité (celle qui donne le plus à penser)» (p. 35).

Brunschwig, pour sa part, juge la neutralité en histoire possible, ne fût-ce qu'au niveau technique. Il s'agit de suspendre le plus possible les enjeux philosophiques, de «dé-philosopher» l'histoire de la philosophie et par là de favoriser non pas tant des stratégies d'appropriation que de désappropriation (p. 56, 61). La spécialisation technique, tel le travail systématique et méthodique des éditions ou des commentaires des textes anciens, permet de minimiser l'engagement philosophique et d'augmenter ainsi les chances d'acquérir des connaissances positives (p. 60). Ce travail microscopique n'est d'ailleurs pas nécessairement incompatible avec le fameux cercle herméneutique. Qu'entend-t-on par «tout»? Un tout absolu, sans la compréhension duquel les parties demeurent inintelligibles, est illusoire, et condamne en outre tant l'historien que le philosophe à l'éternel recommencement. Il existe en réalité différents niveaux de totalisations légitimes, allant du tout global, tel le contexte historique, à l'unité sémantique de la phrase, jusqu'à l'unité de ses constituants (p. 91). L'exégèse parcellaire, philosophiquement neutre, permet le

progrès en histoire. De ce progrès témoigne le perfectionnement technique fulgurant des éditions et des commentaires des trente dernières années (p. 57). La philosophie peut néanmoins être de quelque secours. La philosophie analytique, devenue récemment plus sensible à la dimension historique, offre des outils intellectuellement raffinés, susceptibles d'éclairer la philosophie ancienne, sans négliger sa spécificité (p. 65).

À ces réflexions théoriques sur la réception de l'Antiquité succèdent dans ce recueil l'exposition précieuse, parce que rare, de diverses appropriations contemporaines. J. Derrida, U. Eco et P. Ricœur nous introduisent avec une certaine candeur dans les coulisses de leur théâtre en explicitant le rôle que jouent les Grecs dans leur œuvre. Le texte de Derrida («Nous autres Grecs», p. 251-276) frappe d'abord par sa relative simplicité de langage et sa généralité de présentation, simplicité et généralité dont il souligne lui-même les limites (p. 266). Il reconnaît d'abord avec modestie son «incompétence philologique et historique» par rapport au monde grec (p. 251). Ce qu'il cherche à lire et à déconstruire, ce sont des mots grecs (tels *pharmakon*, *hymen*, *chora*, *parergon*), mots «dont nous sommes *investis* plutôt qu'armés sans le pouvoir et sans le savoir» (p. 269). Quant aux philosophes, «Aristote aura joué pour [lui] [...] un rôle aussi indispensable que Platon» (p. 270). Tant les «matérialistes» grecs que Plotin, malgré la rareté des références, sont importants pour la formation de sa pensée. Par ailleurs, l'énigmatique *chora* platonicien l'aide dans son effort pour penser au-delà de toute opposition et de toute dialectique (p. 271). Derrida termine en résumant trois «mouvements» paradoxaux qui caractérisent son rapport aux Grecs et qui sont «repérables dans tout ce [qu'il écrit]» (p. 276) : 1) fascination; 2) sentiment d'étrangeté comme en face du tout autre; 3) et allergie : «[...] je ressens en moi une tendance à les *contester*, je dirais presque à les *détester*» (p. 275, 276).

U. Eco et P. Ricœur répondent pour leur part à la question : «Que vous inspire la *Poétique*?» Ils partagent, malgré leurs différences, la même appropriation centrale, la narrativité. Eco commence sa communication («D'Aristote à Poe», p. 281-302), en soulignant la médiation anglaise qui lui ouvrit l'accès de la *Poétique*. Il s'agit avant tout de la *Philosophy of Composition* d'Edgar Allan Poe, texte qu'il qualifie d'*«aristotélicien dans [...] ses résultats et ses ambiguïtés»* (p. 286). La *katharsis*, finalité de la tragédie, ne réside pas dans le discours écrit ou joué, mais dans le discours reçu. C'est en cela que la *Poétique* représente «la première [...] esthétique de la réception» (p. 288). La théorie de l'intrigue (*muthos*, *plot*) constitue «peut-être l'influence la plus profonde que la *Poétique* ait exercée sur notre siècle» (p. 290). La lecture «moderne» ou «contemporaine» de la *Poétique*, «mais qu'Aristote justifie» consiste à dire qu'Aristote «en faisant semblant de parler de la tragédie [...] nous consigne [...] à la sémiologie de toute narration possible» (1450a15-23, p. 290). Car, ainsi que le montre Ricœur, l'intrigue est le genre commun, dont la représentation dramatique (*drama*) n'est en réalité qu'une espèce secondaire. Mais d'où vient la fascination contemporaine pour la théorie de l'intrigue? D'une part, elle vient du fait que raconter ou entendre des contes constitue «une fonction biologique», et d'autre part de ce que notre temps découvre en tout discours philosophique et scientifique une structure narrative (p. 292, 293). D'où la nouvelle attention qu'accordent les philosophes aux narrateurs, comme Proust, Kafka, Joyce ou Mann. La *Poétique* apparaît d'ailleurs comme «la théorie parfaite de la littérature populaire» et peut éclairer particulièrement bien le fonctionnement de nos *mass media* (p. 295). Enfin, la reconnaissance du contenu cognitif de

la métaphore fait de la *Poétique* la première théorie de la métaphore et sa thématisation du drame constitue «l'amorce» d'une théorie de l'action (p. 297, 300).

Ricœur débute son essai («Une reprise de la *Poétique* d'Aristote», p. 303-320) en rappelant la structure ternaire de la *Poétique* (*mimesis*, *muthos* et *katharsis*), telle qu'elle est exposée dans *Temps et récit I*. Ricœur défend certes la thèse que l'histoire de la philosophie est philosophique, mais plaide pour «la rigueur exégétique» de la reconstruction (p. 304). Ainsi soulève-t-il le problème de l'altérité entre le modèle contemporain et aristotélicien. Comment légitimer la reprise du modèle aristotélicien en terme de récit, alors que la problématique d'Aristote est le drame, plus précisément le drame tragique? (p. 310). Sa stratégie d'appropriation consiste «à désenclaver le récit au sens aristotélicien et à l'élèver au rang de méta-genre. Au nom de quoi? Au nom précisément de la parenté que le *muthos* réinstaure entre récit et drame» (1449b16, p. 310). Les conditions de la généralisation du modèle aristotélicien au plan de la narrativité sont triples : 1) la formalisation maximale du concept d'activité configurante pour le rendre compatible avec le modèle narratif (p. 311); 2) la formation du concept de *fiction*, comme l'espace nouveau de sens dans lequel se réinscrit la structure ternaire aristotélicienne (p. 313); 3) la corrélation entre l'intelligibilité narrative et l'«aporicité du temps», laquelle est absente de la *Poétique* (p. 314).

Ce recueil adopte délibérément une optique aristotélicienne qui relègue la présence du platonisme dans la pensée contemporaine au second plan. Il s'imposerait d'interroger cette optique. Au-delà du cercle des spécialistes d'ailleurs toujours croissant, quelle est la place du platonisme dans les débats contemporains, ceux, par exemple, sur le statut du politique et de la métaphysique? Importante question que ce livre aristotélicien soulève certes, mais ne documente pas suffisamment. À cet effet, il faudrait examiner tant les stratégies de désappropriation du platonisme, de Nietzsche à R. Rorty, que celles d'appropriation, depuis P. Natorp et N. Hartmann jusqu'à H.-G. Gadamer¹.

Note

1 Signalons ici deux importantes tentatives, l'une traitant des stratégies de désappropriation, l'autre de celles d'appropriation : Victor Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, Aubier Montaigne, 1970, 265 p., et Attilio Zadro, *Platone nel novecento*, Rome-Bari, Laterza, 1987, 157 p.

FRANÇOIS RENAUD Université de Tübingen

Le traité de l'âme de Jean Buridan [De prima lectura]

BENOÎT PATAR

Édition, étude critique et doctrinale

Philosophes Médiévaux, Vol. 29

Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie; Longueuil, QC: Éditions du préambule. 891 pp.

John Buridan (ca. 1290-ca. 1359) was an immensely influential philosopher in the fourteenth and fifteenth centuries. He was, by any normal definition, a nominalist—of the conceptualist type, of course (people who think spoken or inscribed

words are the only universals around are a great rarity in the history of Western philosophy). He has sometimes been treated as just a Parisian echo of William of Ockham, with whom he did have much in common, but he is gradually acquiring a profile of his own. His philosophy of mind was virtually unknown until 1989 when J. A. Zupko, for his Cornell Ph.D. thesis, edited, translated and commented on Buridan's third and final course (*lectura*) in question-form on Aristotle's *De Anima* III.¹ Now Benoît Patar presents us with a text that he claims is Buridan's first course on *De Anima* I-III, comprising both a survey (*expositio*) and questions.

The two works occur together in manuscript *B* (= Bruges 477), on which this edition is based; two other manuscripts, *A* and *T*, each carries one of the texts, though in somewhat different redactions. The texts of *B* are closely related to (later?) ones known to be by Buridan, but carry no attribution to him and might be by one of his followers. Patar argues for Buridian authorship and a date in the mid- to late 1330s, but despite an impressive investigation of the many manuscripts somehow reflecting Buridan's courses on *De Anima* Patar scarcely proves his point, and henceforward I shall call the author "B(?)". Patar (p. 105*)² sees the mention of an *adversarius* as a reference to someone with whom Buridan debated in the 1300s. This is not so; in the passage concerned, B(?) is using an indirect proof in a matter of geometry, and just follows standard procedure by introducing the hypothesis to be disproved as what an *adversarius* might say.

Anyhow, we now have easy access to an extensive work from Buridan's school, and Patar has facilitated future research into the authorship problem by also publishing substantial excerpts from the other sets of questions on *De Anima* attributed to Buridan.

The Latin text looks reliable as far as the essentials go: in general it makes sense, though it must be handled with some care. The reader should in particular remember that several questions have been lost in MS *B* and supplied by the editor from *T*, as advertised by a "(T)" in the running heads of that section. The critical apparatus is very informative about MSS *A*, *T* and *B*, but not about whether MSS of the second or third *lectura* support the editor's few emendations of his MSS.

I cannot in this place summarize the contents of B(?)'s text, which of course deals with a wide variety of problems concerning sensual and intellectual cognition. Nor can I recommend Patar's guide to the text, his 85-page "Étude doctrinale," which, like a chapter called "Le nominalisme de Buridan," is pervaded by an attempt to prove that Buridan was no nominalist.

It has been a long time since I have seen anyone so convinced that nominalism is the devil's work and Ockham his agent who sabotages the salutary work of Thomas Aquinas and other good realists. Patar indulges in Ockham-bashing although he seems to have little first-hand acquaintance with that great philosopher—references are to secondary literature, a translation and two outdated editions. It is neither fair nor up-to-date to characterize Ockham as follows: "Influencé par la tradition expérimentale anglaise... il adopte une attitude de grande méfiance à l'égard de tout ce qui ne relève pas de l'expérience.... l'universel n'est qu'une fabrication intellectuelle qui 'suppose' pour une collection d'objets. Le caractère artificiel de la connaissance universelle rend celle-ci aléatoire..." (p. 13*).

Buridan was one of the greatest logicians of all time, and B(?) at least knew his logic. Patar's Buridan was different from both. He considered the proposition "The chimera is blue" neither true nor false because the subject refers to nothing (p. 196*). The real man was a staunch believer in bivalence and held that any affir-