



# ARGUMENTA IN DIALOGOS PLATONIS

TEIL 2: PLATONINTERPRETATION UND IHRE HERMENEUTIK  
VOM 19. BIS ZUM 21. JAHRHUNDERT

AKTEN DES INTERNATIONALEN KOLLOQUIUMS  
VOM 7. BIS 9. FEBRUAR 2008 IM ISTITUTO SVIZZERO DI ROMA

HERAUSGEGEBEN VON MICHAEL ERLER UND ADA NESCHKE-HENTSCHE  
UNTER MITARBEIT VON ROBERT WENNLER UND BENEDIKT BLUMENFELDER

SEPARATUM

SCHWABE VERLAG BASEL



Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds  
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung



Copyright ©2012 Schwabe AG, Verlag, Basel, Schweiz  
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschliesslich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.  
Vignette Umschlag: Stierkopf, römische Bronze, gefunden in Martigny (Wallis)  
Abbildung Umschlag: Plato and Socrates. ©Oxford, Bodleian Library Ashmole 304, fol. 31v.  
Satz: Benedikt Blumenfelder, Würzburg  
Gesamtherstellung: Schwabe AG, Druckerei, Basel/Muttenz, Schweiz  
Printed in Switzerland  
ISBN 978-3-7965-2809-5

rights@schwabe.ch  
www.schwabeverlag.ch

# Inhaltsverzeichnis

Entstehung des Bandes und Danksagung  
*Michael Erler und Ada Neschke-Hentschke* ..... IX

## Einleitung

Ziel des Bandes und Vorstellung der Beiträge  
*Ada Neschke-Hentschke* ..... XI

## Zum Thema des Bandes

Platonexegese und Allgemeine Hermeneutik (mit einem Methodenbeispiel zu  
Platon, *Politeia* VI, 509 b8–b10: ... ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει  
ὑπερέχοντος)  
*Ada Neschke-Hentschke* ..... 1

## Platonexegese im 19. Jahrhundert: Philosophie, Philosophiegeschichte, Philologie

Schlegels Platonverständnis  
*Theo Kobusch* ..... 51

Hegels Kritik am romantischen Plato-Verständnis  
*Theo Kobusch* ..... 67

Platonforschung und hermeneutische Reflexion bei Schleiermacher  
*Gunter Scholtz* ..... 81

Platon, Victor Cousin et la philosophie française (XIX<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles)  
*Michel Narcy* ..... 103

Hegel und Platon. Die Stellung Platons in Hegels Konzeption der Geschichte  
der Philosophie  
*Thomas Leinkauf* ..... 127

Die Platonische Frage. Zur Kontroverse über Eduard Zellers Platonbild <i>Gerald Hartung</i> .....	143
Platon im Grundriss der Geschichte der Philosophie bei Friedrich Ueberweg <i>Christoph Horn</i> .....	163
Geschichtliche Entwicklung und philosophisches System: Zum Platon-Verständnis Karl Friedrich Hermanns <i>Bernd Manuwald</i> .....	181
Lire, récrire, interpréter: trois approches nietzschéennes de Platon <i>Monique Dixsaut</i> .....	203
 <b>Platonexegese im 20. und 21. Jahrhundert</b>	
Il Platone di Natorp <i>Francesco Fronterotta</i> .....	225
Logos und Mythos in der Philosophie Platons: Ernst Cassirers Platon-Bild <i>Gerald Hartung</i> .....	247
Platon bei Werner Jaeger <i>Michael Erler</i> .....	265
Die Hermeneutik der «dritten Dimension» in der Platondeutung von Leo Strauss <i>Clemens Kauffmann</i> .....	285
L'ancien et le nouveau dans l'herméneutique gadamérienne: Comparaison entre Gadamer et Olympiodore <i>François Renaud</i> .....	301
Bemerkungen zur Analytischen Platon-Exegese mit einem Fallbeispiel: Zwei-Ebenen-Paradoxien in Platons Ideenlehre? <i>Benedikt Strobel</i> .....	325
Tra metafisica e oralità. Il Platone di Tubinga <i>Franco Ferrari</i> .....	361

Copyright by Schwabe Verlag, Basel. For personal use only. Copyright by Schwabe Verlag, Basel. For personal use only.

## Der Konflikt der Interpretationen

Metaphysik bei Platon <i>Jens Halfwassen</i> .....	393
Le dialogue platonicien <i>Luc Brisson</i> .....	411
Tò ἀγαθόν: buono a che cosa? Il conflitto delle interpretazioni sull'idea del buono nella <i>Repubblica</i> <i>Mario Vegetti</i> .....	433

## Nachwort

Ausblick <i>Michael Erler</i> .....	455
Die Autorinnen und Autoren .....	463
Indices .....	469



François Renaud

L'ancien et le nouveau dans l'herméneutique gadamérienne: Comparaison entre Gadamer et Olympiodore

[E]rst im Scheitern des naiven Historismus des historischen Jahrhunderts wird sichtbar, daß der Gegensatz von unhistorisch-dogmatisch und historisch, von Tradition und historischer Wissenschaft, von antik und modern, kein schlechthinniger ist. Die berühmte querelle des anciens et des modernes hört auf, eine wirkliche Alternative zu stellen.

(Gadamer, seconde préface à *Wahrheit und Methode*<sup>1</sup>)

### I. Sens d'une comparaison inusitée

Le *magnum opus* de Gadamer, *Wahrheit und Methode*<sup>2</sup>, ouvre sur une réhabilitation de la «tradition humaniste» dont celui-ci veut défendre la validité contre la compréhension que les sciences historiques ont d'elles-mêmes et en complément à leur pratique réelle. Il cherche à relativiser, en l'historisant, la coupure que représente l'avènement de la conscience et de la méthode historiques. En d'autres termes, il récuse l'idée d'une opposition entre le passé et le présent, l'ancien et le nouveau, au nom de la continuité de la tradition (*Wirkungsgeschichte*) dans laquelle s'inscrivent, selon lui, autant l'herméneutique scientifique que l'ancienne. La remarque de Gadamer citée en exergue résume bien cette prise de position. Cette thèse de la continuité soulève deux questions, que je formulerai comme suit: (1) Quel est le rapport, du point de vue théorique et pratique, entre l'herméneutique ancienne et celle de Gadamer, en particulier eu égard à Platon (son auteur de prédilection)? (2) Dans quelle mesure la thèse gadamérienne de la continuité des herméneutiques anciennes et modernes est-elle justifiée?

Vu le rejet de l'opposition entre le passé et le présent, chez Gadamer, une comparaison entre celui-ci et un interprète ancien comme Olympiodore d'Alexandrie (vers 505 apr. J.-C. – 565 apr. J.-C.) n'est pas aussi saugrenue qu'elle peut sembler au premier abord. Une telle comparaison peut néanmoins apparaître à certains comme une tâche impossible, car comment comparer et même rapprocher, objectera-t-on, deux commentateurs aussi différents et issus de deux périodes aussi éloignées<sup>3</sup>? Ce n'est

1 Gadamer 1986 [1965a], 444 (les dates indiquées entre crochets sont celles de la première publication).

2 Gadamer 1986 [1960].

3 Le contraste peut en effet sembler total entre d'une part le philosophe Gadamer, insistant surtout sur le changement et le nouveau dans l'acte d'interpréter, et d'autre part le simple commentateur Olympiodore, soucieux presque exclusivement de préserver la pensée de Platon comme sommet indépassable. Il convient toutefois de rappeler que Gadamer est l'un des plus «philologues» des philosophes du XX<sup>e</sup> siècle. Vu le lien très étroit, dans son œuvre, entre pratique exégétique et théorie herméneutique, on a même parlé dans son cas d'une «philologisation» de la philosophie. Selon Wiehl par exemple, le grand mérite de Gadamer réside justement dans le maintien, au sein de la philosophie, de la rigueur méthodologique caractéristique de la philologie classique (Wiehl 1979, 392). Schnädelbach, au contraire, voit dans cette «philologisation» une faiblesse, soit une hypertrophie de la dimension historique menant à la paralysie de la pensée critique et l'oubli des vrais problèmes (Schnädelbach 1987, 279). Ces deux jugements diamétralement opposés confirment l'importance de la philologie (et donc de la conception de la

d'ailleurs pas un hasard s'il n'existe aucune étude comparative de ce genre. Je soutiens pour ma part que ce type d'étude est susceptible d'offrir un regard neuf et global sur l'herméneutique de Gadamer et, inversement, sur l'herméneutique ancienne telle que défendue et pratiquée par Olympiodore. Je me propose ici, dans une comparaison de ces deux commentateurs de Platon, de dégager sur le plan des principes herméneutiques quelques points de convergence et de divergence clés et de formuler quelques réflexions critiques.

Mais d'abord, pourquoi choisir Olympiodore comme le représentant de l'herméneutique ancienne sur Platon? Il est le seul commentateur ancien dont nous possédions des commentaires *complets* de Platon, et ces commentaires portent notamment sur deux dialogues souvent considérés de nos jours comme «socratiques»: l'*Alcibiade majeur* et le *Gorgias* (le commentaire sur le *Phédon* est incomplet)<sup>4</sup>. Nous avons aussi de lui un commentaire sur les *Catégories* et un autre sur les *Météorologiques* d'Aristote<sup>5</sup>. À l'ombre des grands penseurs spéculatifs néoplatoniciens, peu connue et souvent dédaignée, l'exégèse d'Olympiodore a pourtant le mérite certain d'être plus sobre et plus «philologique», parce nettement moins théologique, que celle de Jamblique ou de Proclus.

Gadamer se réfère assez peu, dans ses études sur la philosophie grecque (*Gesammelte Werke*, t. 5–7) ou ailleurs, aux néoplatoniciens comme source d'inspiration. Il est même possible qu'il n'ait jamais lu les commentaires d'Olympiodore. Cependant Gadamer a une assez bonne connaissance des illustres prédécesseurs d'Olympiodore, et il cite Porphyre à plusieurs reprises et quelquefois Proclus. De plus, la continuité dans les méthodes exégétiques entre ces grands penseurs néoplatoniciens et notre modeste Olympiodore est assez forte. Le silence relatif de Gadamer<sup>6</sup>

philosophie comme commentaire) dans la théorie gadamérienne et par là une certaine affinité, facile à sous-estimer, avec les commentateurs anciens.

4 Olympiodore, *In Alc.*; *In Gorg.*

5 Olympiodore, *In Cat.*; *In Meteora*. Ainsi Olympiodore est-il en outre le seul commentateur ancien dont nous possédions des commentaires complets à la fois de Platon et d'Aristote.

6 Gadamer a très peu écrit spécifiquement sur la tradition platonicienne ancienne. Son unique étude consacrée au néoplatonisme (Gadamer 1990 [1980]) porte sur Plotin et met en relief l'intériorité religieuse dans la pensée de celui-ci. Malgré la rareté de références directes aux auteurs néoplatoniciens, dans la dernière partie de *Wahrheit und Methode*, Gadamer décrit la tâche de la philosophie aujourd'hui comme une reprise des questions issues de la tradition platonicienne et cherche ainsi à réhabiliter la métaphysique (finie): «In dieser Tradition des Platonismus (cf. la doctrine du beau) wurde das begriffliche Vokabular ausgebildet, dessen das Denken der Endlichkeit der menschlichen Existenz bedarf (avec une référence en note en bas de page au *Banquet* 204 a1). Auch die Affinität, die sich zwischen der platonischen Schönheitslehre und der Idee einer universalen Hermeneutik ergibt, bezeugt die Kontinuität dieser platonischen Tradition» (Gadamer 1986 [1960], 490). Citons en outre cette observation rétrospective sur *Wahrheit und Methode*: «Die Begriffe, die ich in meinem Zusammenhang verwende, sind durch ihren Gebrauch neu definiert. Es sind auch gar nicht so sehr die Begriffe der klassischen aristotelischen Metaphysik, wie sie Heideggers Ontotheologie uns neu aufgeschlossen hat. Weit mehr gehören sie der platonischen Tradition an. Ausdrücke wie *Mimesis*, *Methexis*, *Partizipation*, *Anamnesis*, *Emanation*, von denen ich manchmal in leichter



est sans doute, attribuable en partie à la divergence de fond dont il sera question dans la suite: l'opposition entre l'interprétation «sceptique» ou aporétique de Gadamer et la lecture «dogmatique» ou systématique des néoplatoniciens. À cet égard l'interprétation de Platon par Gadamer se rapprocherait davantage de celle d'un Cicéron par exemple.

Compte tenu de ce relatif silence et surtout de cette opposition de fond, les nombreux parallèles entre Gadamer et Olympiodore ont de quoi surprendre. Ma comparaison portera sur quatre enjeux relatifs aux principes herméneutiques les plus fondamentaux, qui font encore l'objet d'après débats dans la recherche platonicienne actuelle. Hormis le désaccord de fond que je viens d'évoquer, ces enjeux comprennent surtout des éléments de convergence révélateurs. J'identifierai d'abord ces éléments pour les discuter ensuite séparément:

(1) l'œuvre de Platon est conçue en termes d'unité ou en tout cas de *continuité* par opposition à l'hypothèse du développement (Gadamer n'attribue toutefois pas à Platon une intention pédagogique d'ensemble);

(2) la *forme dialogique* est jugée fondamentale et inséparable du contenu argumentatif;

(3) la grande *divergence* réside dans la lecture «sceptique» ou aporétique de Gadamer par opposition à l'interprétation «dogmatique» et systématique d'Olympiodore;

(4) l'approche *philosophique*, plus précisément maïeutique, est privilégiée (quoique de deux types bien différents), par comparaison à l'approche exclusivement *historique* habituellement privilégiée par la méthode philologico-historique issue du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>.

Une autre question de fond mériterait d'être traitée ici, mais je ne pourrai en parler que sommairement et de biais, celle des doctrines non écrites (*agrapha dogmata*). Précisons d'emblée que Gadamer entretient un rapport ambivalent avec l'école de Tübingen, ce rapport peut se résumer très brièvement comme suit: (1) Aristote et la tradition restent selon lui indispensables à l'interprétation de Platon, mais les principaux éléments de cet enseignement se trouvent néanmoins dans les dialogues; (2) surtout, cet enseignement oral doit être conçu de manière dialectique et ouverte, et non pas comme un système accessible uniquement aux initiés comme le prétend l'école de Tübingen. Olympiodore pour sa part ne parle guère d'un enseignement ésotérique (peut-être en partie en raison de son auditoire majoritairement chrétien qui lui exige prudence et esprit de conciliation), sauf par exemple dans son interprétation,

Abwandlung Gebrauch mache, z.B. im Falle von Repräsentation, sind platonische Begriffsprägungen» (Gadamer 1985 [1985a], 12).

7 Un autre terrain d'entente important concerne la thèse de l'harmonie entre Platon et Aristote, quoique Gadamer la trouve avant tout dans l'éthique et Olympiodore dans la logique. Sur la lecture jumelée des deux classiques chez Gadamer, cf. Renaud 2006b, 34–40, et chez Olympiodore, cf. Renaud 2008.

très élaborée, du mythe à la fin du *Gorgias*, dont le sens profond resterait caché ou incompréhensible aux non-philosophes<sup>8</sup>.

8 Il convient de répondre à une objection de fond, soulevée à Rome par Christoph Horn, qui met en doute le bien-fondé d'une comparaison entre Olympiodore et Gadamer en tant que commentateurs de Platon. Cette objection peut se formuler comme suit: comment peut-il être question de Platon comme *objet* d'étude chez Gadamer comme cela est évidemment le cas chez Olympiodore, puisque la thèse centrale de l'herméneutique gadamérienne consiste à nier la possibilité même de distinguer entre le sens originel ou historique (*Bedeutung*) et son sens pour nous (*Bedeutsamkeit*)? Il s'agit *dans une certaine mesure* d'un réel problème (pour cette étude comparative, mais aussi pour l'herméneutique gadamérienne en général), mais il est en fait plus complexe et nuancé chez Gadamer qu'on ne le suppose habituellement (voir section II.4. de cette étude). Il est vrai que ce que cherche à accomplir Gadamer en tant qu'interprète de Platon n'est pas tant une reconstruction philologique ou historique qu'une reprise phénoménologique de «l'intention» de Platon. C'est que Gadamer entend par «l'intention» d'un auteur ou mieux d'un texte, la question implicite de celui-ci, un texte ne pouvant se comprendre que si l'on comprend la question à laquelle le texte est une réponse (Gadamer 1986 [1960], 376). Mais qu'est-ce que Gadamer entend au juste par la *question* à reconstruire ou à reprendre à notre compte? Il écrit parfois comme s'il s'agissait simplement de la *question de l'interprète* que celui-ci pose lui-même au texte. Mais en réalité, comme il l'indique clairement dans *Wahrheit und Methode* et plus d'une fois dans ses études sur Platon (surtout après 1960), il s'agit de la *question du texte* même. Le passage clé mérite d'être cité *in extenso*: «Am Anfang steht vielmehr die Frage, die uns der Text stellt, das Betroffensein von dem Wort der Überlieferung, so dass das Verstehen derselben immer schon die Aufgabe der historischen Selbstvermittlung der Gegenwart mit der Überlieferung einschließt. Das Verhältnis von Frage und Antwort hat sich also in Wahrheit umgekehrt. Das Überlieferte, das uns anspricht – der Text, das Werk, die Spur – stellt selbst eine Frage und stellt damit unser Meinen ins Offene. Und diese uns gestellte Frage zu beantworten, müssen wir, die Gefragten, selber zu fragen beginnen. Wir suchen die Frage zu rekonstruieren, auf die das Überlieferte die Antwort wäre. Wir würden das aber gar nicht können, ohne den historischen Horizont, der damit bezeichnet ist, fragend zu überschreiten. Die Rekonstruktion der Frage, auf die der Text die Antwort sein soll, steht selbst innerhalb eines Fragens, durch das wir die Antwort auf die uns von der Überlieferung gestellte Frage suchen. Eine rekonstruierte Frage kann eben niemals in ihrem ursprünglichen Horizont stehen» (Gadamer 1986 [1960], 379–380). Trois moments distincts doivent donc être distingués dans le rapport entre l'interprète et le texte: premièrement, la question du texte, qui interpelle le lecteur; deuxièmement, la question de l'interprète que celui-ci pose au texte, afin de pouvoir comprendre la question du texte; et troisièmement, la pensée indépendante de l'interprète, qui va nécessairement au-delà de l'horizon historique du texte (cf. Cambiano 1988, 58). Le problème théorique, auquel est confrontée l'herméneutique de Gadamer et qu'elle ne réussit pas à surmonter entièrement, est celui de rendre justice à l'altérité du questionnement du texte comme moment intégral de toute interprétation réussie. L'insistance de Gadamer sur la compréhension d'une question *commune* (vu notre appartenance à la tradition et la prétention de celle-ci à la vérité) a pour conséquence de reléguer au second plan le dialogue et avec lui l'altérité et la facticité de l'autre (qu'il s'agisse d'un texte ou d'un interlocuteur immédiat). Une telle approche herméneutique, qui avance la primauté de la *compréhension de soi* par rapport à la *compréhension de l'autre* relève d'un modèle radicalement maïeutique de la connaissance, tend à compromettre l'idée même d'une source de connaissance distincte de soi et ainsi la notion d'*objet*. En revanche Gadamer est conscient de cette difficulté et sa distinction entre un «problème» et une «question» (ou plus exactement la manière dont une question est posée: *Frage* ou *Fragestellung*) cherche précisément à surmonter cette difficulté. Cette distinction vise à subvertir la conception néo-kantienne d'une histoire des problèmes (*Problemgeschichte*) selon laquelle les problèmes philosophiques sont permanents ou éternels, tout en évitant la neutralité doxographique de l'historicisme. Il y a donc une *tension* problématique chez Gadamer concernant la notion d'*objet* (qu'il soit une doctrine ou une question). Mais il serait tout à fait abusif d'affirmer que la notion d'*objet* chez Gadamer est simplement évacuée ou inopérante; elle est nouvellement définie dans une conceptualité en partie étrangère à «l'épistémologie» moderne (cf. l'antinomie sujet-objet), mais non pas entièrement étrangère à l'ancienne comme nous le verrons plus bas. Pour une défense et une exploration globale des notions d'*objet* et d'*objectivité* en herméneutique (gadamérienne), cf. Figal 2006; cf. Grondin 2005.

## II. Points de convergence et de divergence

### II.1. Unité de l'œuvre

Le grand principe de l'herméneutique d'Olympiodore (et en général l'un des principaux *topoi* des introductions ou *prolegomena* aux commentaires néoplatoniciens tardifs) est l'unité de sens et d'intention (σκοπός) de chaque dialogue: celui-ci est conçu comme un être vivant, soigneusement ordonné, dont chaque partie remplit une fonction précise et nécessaire en vue de l'économie de l'ensemble. Ce principe est d'ailleurs formulé par Platon lui-même (*Phèdre*, 264 b–c)<sup>9</sup>. Ce principe correspond à bien des égards à la notion gadamérienne de «l'anticipation de la perfection» (*Vorgriff der Vollkommenheit*). Selon la notion gadamérienne, tout lecteur qui veut comprendre ce qu'il lit en présuppose toujours et nécessairement l'unité et donc la cohérence comme condition de son intelligibilité<sup>10</sup>. Le principe ancien d'unité appliqué aux dialogues de Platon (ainsi qu'aux écrits d'Aristote) est toutefois élevé par Gadamer au statut d'*a priori* général, voisin du *principle of charity*. Il s'agit assurément d'un principe herméneutique digne d'être défendu aujourd'hui encore et dont les implications notamment éthiques mériteraient d'être explorées dans un autre contexte<sup>11</sup>.

Le principe d'unité chez Olympiodore (et les autres néoplatoniciens) s'applique aux dialogues individuellement, mais encore à l'œuvre de Platon dans son ensemble<sup>12</sup>. D'où l'ordre (τάξις) de lecture qui détermine largement le cursus d'études néoplatonicien<sup>13</sup>. Aussi Olympiodore cherche-t-il à expliquer les apparentes contradictions d'un dialogue à l'autre, non en termes d'évolution mais de stratégies dialectiques et didactiques de la part de Platon<sup>14</sup>. Il a ainsi recours systématiquement, pour interpréter le *Gorgias* ou l'*Alcibiade*, à la *République* et au *Phèdre*. Cette approche s'oppose à l'hypothèse du développement qui domine la recherche platonicienne depuis le XIX<sup>e</sup> siècle mais qui est de nos jours de plus en plus remise en question<sup>15</sup>. Là encore, il y

9 Cf. Olympiodore, *In Alc.* 56. 14–18; *Prolegomènes à la philosophie de Platon* 15.1–7.

10 Gadamer 1986 [1960], 299.

11 Cf. p. ex. la tentative d'ensemble de Scholz 1999; cf. Greisch 2001.

12 L'interprétation dogmatique ou systématique (inspirée notamment des Stoïciens et de leur division tripartite de la philosophie en logique, physique et éthique) comprend l'établissement d'un groupe de textes canoniques (les dialogues d'exposition davantage que les dialogues d'enquête; cf. les classifications d'Albinus et Thrasyllus). Cette lecture systématique repose sur une conception de la philosophie (grecque) comme unité fondamentale et plus généralement sur une conception de la vérité comme cohérence et universalité. Les principes herméneutiques d'Olympiodore sont largement ceux de Jamblique, quoiqu'il atténue les fortes tendances théologiques et mystiques de ce dernier.

13 Selon Elias (David), appartenant à «l'école d'Olympiodore», le commentateur doit connaître tous les ouvrages d'Aristote (*In Cat.* 123.7–9).

14 Cf. Griswold 1999; Gill 2002.

15 Cf. Annas 1999, Annas et Rowe 2002; cf. Sedley 1996. Le classement systématique ancien vaut également pour Aristote. Ce classement non chronologique et didactique, qui fait commencer le cursus aristotélicien avec les *Catégories*, s'oppose à l'approche génétique moderne telle que défendue au XX<sup>e</sup> siècle par Jaeger (1923). Une autre

a convergence entre Olympiodore et Gadamer. Selon celui-ci, le contexte dialectique de chaque dialogue, notamment la façon dont Socrate adapte son argumentation aux opinions initiales et aux dispositions de son interlocuteur, contribue à expliquer les divergences dans les formulations des thèses, d'un dialogue à l'autre à l'intérieur du corpus platonicien<sup>16</sup>.

## II.2. Unité de la forme et du contenu

Comme Gadamer, Olympiodore est d'avis que ce que Platon fait dire à ses personnages dépend de qui parle et à qui il parle, c'est-à-dire des raisons pour lesquelles ce qui est dit est dit<sup>17</sup>. Par exemple, selon Olympiodore, l'argumentation de Socrate avec le jeune Alcibiade, dans le dialogue qui porte son nom, fait d'abord appel aux valeurs conventionnelles de ce dernier afin de le réfuter et de le libérer de sa double ignorance<sup>18</sup>. De même, toujours selon Olympiodore, Platon dans le *Gorgias* reconnaît une rhétorique philosophique, pratiquée par Socrate dans un dialogue dominé par une critique acerbe de la rhétorique conventionnelle<sup>19</sup>. La structure dramatique du *Gorgias*, en trois échanges successifs et avec trois personnages fort différents (Gorgias, Polos et Calliclès) s'explique, selon Olympiodore, par le fait que chaque personnage incarne une manière d'être et une conception de la vie bonne, car «un seul personnage n'aurait pas pu représenter toutes les positions incompatibles» que souhaite discuter Platon<sup>20</sup>. De même, Gadamer dans son interprétation du *Lysis* («Logos und Ergon im platonischen *Lysis*»), qui est à cet égard paradigmatique de ses études platoniciennes, avance la thèse générale de «l'harmonie doriennne» entre l'argumentation (λόγος) et l'action (ἔργον), entre ce que l'on pense et ce que l'on est: «Die Harmonie oder Untrennbarkeit von Logos und Ergon, Reden und Tun, auf der Platons gesamtes literarisches Werk beruht, ist das eigentliche Lebensgesetz der sokratischen Dialoge»<sup>21</sup>. En d'autres termes, Gadamer insiste sur le fait que la philosophie, dans les dialogues platoniciens,

question débattue aujourd'hui encore dans la recherche, autant sur Aristote que Platon, concerne le sens à donner aux apparentes incohérences d'un dialogue à l'autre, ou d'un traité à l'autre, soit en termes de développement, soit à la lumière de divers contextes dialectiques, polémiques, didactiques ou autres.

**16** Cf. Denyer 2001, 25. Pour une étude qui prend comme point de départ le caractère littéraire des dialogues platoniciens sans toutefois abandonner l'hypothèse du développement, cf. Kahn 1996 ; voir aussi 2002.

**17** Cf. Diogène Laërce III, 65: τίνος εἵνεκα λέλεκται.

**18** Comme Socrate l'affirme lui-même dans l'*Alcibiade*, son discours s'adresse directement à l'âme du jeune homme (*pros tēn psychēn*, 130 d9–d10); cf. *In Alc.* 7.5–9.

**19** Cf. *Phèdre* 271 c–d, *Gorgias* 521 d–522 a; cf. Tarrant 2000, 124–139. La problématique du rapport entre dialectique et rhétorique en abrite bien d'autres, débattues encore de nos jours, dont celles touchant le ou les porte-parole de Platon et le statut de l'ironie.

**20** *In Gorg.* 25.1.

**21** Gadamer 1985 [1977], 501 et 1986 [1985b], 370 (cf. Platon, *Lachès* 188 c–e; *Lettre VII* 343 d7). Cf. la section de *Wahrheit und Methode*, consacrée à Platon, intitulée: «Das Vorbild der platonischen Dialektik» (Gadamer 1986 [1960], 368–375); cf. Frede 1992, 216.

n'est jamais pure théorie mais une activité toujours située et personnalisée; le dialogue socratique qui procède par questions et réponses est avant tout une pratique dialectique. En d'autres termes, selon nos deux commentateurs, l'interprétation d'un dialogue platonicien exige que l'on passe sans cesse de la dimension sémantique (ou explicite) à la dimension pragmatique (ou non énonciative) et vice versa. Cette approche herméneutique (et la position platonicienne qui y correspond) prend en compte les conditions et visées morales de la dialectique: l'harmonie entre les paroles, c'est-à-dire la cohérence logique, doit aller de pair avec l'harmonie, plus large, entre les paroles et les actions<sup>22</sup>. En effet, selon Olympiodore, le discours de Socrate vis-à-vis de son interlocuteur se situe à la fois sur le plan de la vie (ζωή) et celui du savoir (γνώσις)<sup>23</sup>. L'idéal d'unité entre la parole et l'action cherche à résister à la tendance sophistique qui travaille à les séparer. Gadamer en tire toutefois des conséquences plus radicales ou «existentielles» en avançant le primat de la pratique sur la théorie, sur quoi je reviendrai à la fin. Cependant l'un et l'autre commentateur conçoivent le dialogue platonicien comme une imitation de l'activité originelle et orale, c'est-à-dire de la philosophie socratiquement vécue.

### II.3. *Lecture sceptique, lecture dogmatique*

Dans l'antique querelle opposant l'interprétation «dogmatique» et l'interprétation «sceptique» de Platon, Olympiodore se range résolument du côté des doctrinaux. Comme les autres néoplatoniciens, il suppose que Platon a une position philosophique unique, déterminée et déterminable, qu'il s'emploie comme interprète à expliciter<sup>24</sup>. Olympiodore considère donc le rapport entre la forme dialogique et le contenu doctrinal comme complémentaire. La quête d'unité (σκοπός) et d'ordre (τάξις) dans les dialogues mène Olympiodore (et les autres néoplatoniciens) à y rechercher un système logiquement cohérent<sup>25</sup>. Selon lui, la finalité du dialogue platonicien est d'enseigner (διδάξαι) au lecteur les notions communes (κοινὰ ἔννοια), qui sont universellement partagées quoique mal comprises ou largement oubliées<sup>26</sup>. Ces notions communes comprennent notamment celles-ci: «le bien est ce qu'il faut rechercher»; «ce qui est juste est beau (καλόν)»<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Olympiodore, *In Cat.* 10.3; cf. Hadot 2002, 196–199.

<sup>23</sup> Olympiodore, *In Gorg.* 8.1.

<sup>24</sup> Cf. Idem, *In Gorg.* 40.5; Slutter 1999, 180–182.

<sup>25</sup> Cf. Donini 1994, 5092.

<sup>26</sup> Olympiodore, *In Gorg.* 4.1, 32.2. Plus généralement, Olympiodore estime que «la recherche [ζήτησις] est moins profitable que l'enseignement [διδασκάλια]» (*Ibid.*, 40.5).

<sup>27</sup> *In Gorg.*, 20.2, 21.1; cf. 39.6. *In Gorg.* 27.2, 44.7. La maïeutique des notions communes chez Olympiodore inclut l'idée d'une quête socratique dans laquelle le lecteur est appelé à chercher à s'approcher de celles-ci, comme d'opinions vraies à élucider toujours davantage. Sur la dialectique des notions communes chez Olympiodore, cf. Tarrant 1997, 180–192; Renaud, 2006a, 145–151 et 154–157.

En revanche, Gadamer, comme la majorité des platonisants contemporains s'intéressant à la forme littéraire du dialogue, suppose que le choix de cette forme de communication correspond à une conception de la philosophie comme recherche inachevée et inachevable<sup>28</sup>. Selon lui, la dialectique de la question et de la réponse, entre Socrate et son interlocuteur, est par nature infinie<sup>29</sup>. Du point de vue théorique, les deux principes de l'enseignement oral de Platon – l'un et la dualité indéterminée –, dont on retrouve des traces dans les dialogues, notamment dans le *Phèdre* (que Gadamer commente en détail dans sa *Habilitationsschrift*<sup>30</sup>), sont promus à égalité: l'un ne s'élève pas au-dessus de la dualité ou de la multiplicité pour former l'Un transcendant du néoplatonisme, comme le soutient l'école de Tübingen<sup>31</sup>. Au contraire, ces deux principes expriment, selon Gadamer, l'impossibilité de la science au sens fort du terme (ἐπιστήμη). Le Platon résolument socratique de Gadamer prend ainsi le contre-pied du platonisme dogmatique et dualiste attaqué par Nietzsche et Heidegger<sup>32</sup>.

S'agissant de la lecture néoplatonicienne, on parle souvent d'un oubli, pur et simple, de l'élément *socratique* chez Platon. Outre l'édifice doctrinal accompagnant habituellement le commentaire néoplatonicien, on cite les questions standard à caractère notamment pédagogique et auxquelles doit répondre le commentateur dans son introduction (προλεγόμενον). Il convient toutefois de rappeler d'abord que les commentaires d'Olympiodore traitent de dialogues qui mettent en évidence la dialectique socratique (l'*Alcibiade* et le *Gorgias*). De plus, tandis que la structure question-réponse s'inscrit certes dans une tradition scolaire, elle participe néanmoins à une forme mixte, à mi-chemin entre l'interrogation ouverte et l'exposé systématique, qui ainsi de l'esprit d'enquête<sup>33</sup> et qui est, dans l'analyse de la dimension littéraire et rhétorique, susceptible de nuances.

#### II.4. Herméneutique maïeutique de l'implicite

Le lecteur, selon Olympiodore et Gadamer, doit certes chercher le sens du texte dans ce qui est dit *expressis verbis*, mais encore dans ce qui est seulement implicite. Comme dans le cas de l'ironie de Socrate qui vise à mobiliser l'attention de l'interlocuteur, de même le sens du dialogue platonicien est d'encourager le lecteur à chercher, au-delà des résultats immédiats de l'argumentation, le sens implicite du texte. Ce type d'approche, que l'on peut désigner comme herméneutique maïeutique de l'implicite,

**28** C'est pourquoi la lecture sceptique de la Nouvelle Académie, à l'opposé de la lecture néoplatonicienne, apparaît parfois comme une préfiguration des lectures non dogmatiques modernes; cf. p. ex. Gill 1996.

**29** Cf. Gadamer 1986 [1983], 351; Hadot 1982, 3.

**30** Gadamer, 1985 [1931].

**31** Gadamer 1985 [1968], 79–80; cf. Krämer 1959 et 1996; Gaiser 1963 et 1980; Szlezák 1985 et 2004b.

**32** Gadamer 1985 [1977], 508.

**33** Cf. Hadot 1982, 3.

est couramment critiquée par les historiens modernes comme responsable d'interprétations anachroniques et arbitraires permettant avant tout de promouvoir les idées de l'interprète. Avant de chercher à mesurer les faiblesses que comporte ce type d'approche, il convient d'abord d'en dégager les présupposés ainsi que les revendications légitimes.

Soulignons d'emblée qu'Olympiodore et Gadamer conçoivent cette maïeutique de manières bien différentes. Selon Olympiodore, les résultats à découvrir par le lecteur sont déterminés, fixes et définitifs; l'interprète doit certes découvrir ces vérités par lui-même mais en suivant les indications de l'auteur. À l'instar de ses prédécesseurs médioplatoniciens et néoplatoniciens, Olympiodore estime que Platon écrit à partir d'un ensemble de doctrines déjà pleinement formées<sup>34</sup>. Selon Gadamer, en revanche, les résultats à découvrir par cette lecture maïeutique sont ouverts et indéterminés, Platon désirant avant tout provoquer et faire penser son lecteur, sans lui offrir de réponses définitives. Le véritable dialogue, infini par nature, est celui entre le lecteur et Platon, ou plus précisément entre le lecteur et le texte<sup>35</sup>. Le lecteur doit donc aller au-delà du dialogue écrit et poursuivre les innombrables prolongements des questions discutées. Cette dialectique de la question et de la réponse ne peut pas se refermer, pas plus que le cercle herméneutique (du tout et de la partie). Ainsi le dialogue socratique est-il, selon Gadamer, le modèle de tout processus de compréhension.

Cependant, là où Olympiodore et Gadamer se rejoignent, en partie du moins, est dans leur conception non subjectiviste de la vérité. Selon Olympiodore et les néoplatoniciens, la vérité est commune et universelle, et donc impersonnelle ou anonyme; elle dépasse son auteur, y compris Platon, le plus canonique qui soit<sup>36</sup>. De plus, l'auteur qui découvre et exprime la vérité, dit toujours et nécessairement la même chose sur le même sujet, et avec lui son interprète<sup>37</sup>. Il s'ensuit que la vérité philosophique à découvrir par l'interprétation ne peut pas être la propriété de l'auteur. En d'autres termes, selon cette approche philosophique, commune à Olympiodore et Gadamer, l'acte d'interpréter est inséparable de l'acte de philosopher. Cette conception implique le rejet de la distinction, usuelle depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, entre vérité historique et vérité philosophique. Toutefois cette conception hybride n'est pas toujours explicitement défendue par les commentateurs anciens, mais le plus souvent simplement présupposée. Tandis que certains présupposés herméneutiques sont, chez les néoplatoniciens, opératoires et occasionnels (limités à Platon ou à tel autre auteur),

<sup>34</sup> Cf. Gill 1996, 301–304.

<sup>35</sup> Gadamer 1985 [1933], 223.

<sup>36</sup> Cf. Goulet-Cazé 2000, 6. Une autre question ouverte dans la recherche est celle de savoir si cette conception implique nécessairement, dans le cas des néoplatoniciens, une autorité religieuse garante de l'*infaillibilité* de l'auteur canonique, comme certains le soutiennent, ou non; cf. Hadot 1987, 22; Sedley 1997, 110; pour une critique de la thèse de l'infaillibilité dans le cas d'Olympiodore, cf. Renaud 2008.

<sup>37</sup> *Gorgias* 482 a–b; cf. Tarrant 2000, 67.

Gadamer les défend de manière explicite en en faisant des principes formels de toute compréhension<sup>38</sup>.

### III. Deux intermédiaires entre Olympiodore et Gadamer

Comment expliquer ces divergences et surtout ces convergences entre Gadamer et Olympiodore? En termes de filiations historiques, elles doivent être comprises à la lumière de la double influence que Schleiermacher et l'humanisme classique (allemand) ont exercée sur l'herméneutique de Gadamer.

#### III.1. Schleiermacher

Schleiermacher est pour Gadamer la grande référence moderne en matières platoniciennes<sup>39</sup>. Malgré ses critiques à l'égard de l'interprétation néoplatonicienne, Schleiermacher en reprend certains éléments, dont deux prémisses fondamentales: d'une part, que chaque dialogue forme un tout (notamment dans l'unité de la forme littéraire et du contenu doctrinal) et, d'autre part, que l'ensemble des dialogues constitue un système conçu à partir du *Phèdre*<sup>40</sup>.

Schleiermacher a redécouvert la forme dialogique chez Platon, après que les Anciens (comme Albinus, Proclus et précisément Olympiodore) aient fait des observations relativement détaillées sur celle-ci. Les observations des Anciens commentateurs concernent les aspects formels, comme la structure, la mise en scène et les personnages, ainsi que le rapport de ces éléments au contenu doctrinal<sup>41</sup>. L'originalité de Schleiermacher réside assurément dans l'importance décisive accordée à l'intention (*Absicht*, *Absichtlichkeit*) de l'auteur et tout particulièrement dans la finesse des remarques sur les artifices (*Kunstmittel*) que Platon déploie, selon lui, pour arriver à ses fins maïeutiques auprès du lecteur. L'importance de ces remarques sur les artifices rhétoriques et littéraires de Platon est insuffisamment reconnue de nos jours. Parmi les artifices de Platon, Schleiermacher identifie les éléments suivants: les énigmes laissées non réso-

<sup>38</sup> Pour une étude sur la distinction entre concepts opératoires et concepts explicites, cf. Fink 1957, 321–337.

<sup>39</sup> Cf. p. ex. Gadamer 1987 [1969], 383: «der Entdecker der platonischen Dialogform». Sur la question du platonisme de Schleiermacher, cf. également les études de Neschke-Hentschke 1990 et Laks 1990. Selon la thèse forte de Neschke-Hentschke, Platon dialecticien constitue le fondement de l'herméneutique de Schleiermacher (Neschke-Hentschke 1990, 125; cf. 131–132), tandis que Laks souligne avant tout les limites de cette appropriation (Laks 1990, 180–181); cf. l'étude récente Szlezák 2004a.

<sup>40</sup> Richard fait remarquer (1987, 224) avec justesse une certaine ironie dans la réception de Schleiermacher: «il est très surprenant que ceux qui se sont fondés sur la notion de «forme dialogique» pour conclure au caractère «provisoire, inachevé, fragmentaire, ouvert» de la philosophie platonicienne n'aient pas tenu compte de ce que F. Schleiermacher lui-même a considéré Platon comme le premier philosophe systématique et émis l'idée selon laquelle chaque dialogue forme un tout et l'ensemble des dialogues un système».

<sup>41</sup> Cf. Renaud 2007, 225–244.



lues, le manque d'unité délibéré, les omissions et plus généralement les diverses allusions d'une communication indirecte<sup>42</sup>.

Schleiermacher défend une lecture unitariste, plus précisément progressive (ou proleptique) de type pédagogique, assez voisine de celle d'Olympiodore. Selon cette lecture, une idée non développée et simplement présupposée dans un dialogue est formulée ou déployée dans un autre. Son classement pédagogique des dialogues, débutant par le *Phèdre*, est considérée par la quasi-totalité des chercheurs aujourd'hui comme intenable. De plus, étant donné que la *République* constitue selon cette approche le point focal vers lequel tout converge, celle-ci apparaît comme incomplète dans la mesure où la seconde moitié de l'œuvre platonicienne (après la *République*) est insuffisamment prise en compte. L'hypothèse d'un plan pédagogique est néanmoins très suggestive et mériterait d'être explorée à nouveaux frais en tenant compte des résultats des recherches stylométriques qui ont été réalisées depuis Schleiermacher<sup>43</sup>.

Une lecture progressive (ou proleptique) n'est pas forcément de type pédagogique. De nos jours, elle connaît un ensemble hétéroclite de défenseurs, que l'on peut considérer comme des héritiers, en partie récalcitrants, de Schleiermacher: l'école de Tübingen, l'école de Leo Strauss, mais encore des commentateurs pris individuellement, comme Paul Shorey et Auguste Diès au début du siècle ou plus récemment Charles Kahn (1996), Michael Erler (2006, 2007) et Christopher Rowe (2007) pour n'en nommer que quelques-uns. La prémisse de départ de la lecture protreptique (indépendamment de l'hypothèse pédagogique qui peut s'y ajouter et y remplir une place centrale ou secondaire) réside dans le rejet – à bien des égards fort sensé – du présupposé herméneutique selon lequel chaque dialogue exprime tout ce que leur auteur pense ou croit savoir<sup>44</sup>, comme si les dialogues pouvaient être lus comme des «ther-

42 Le passage pertinent dans l'introduction générale de Schleiermacher mérite d'être cité en entier (1804, 20–21): «Hierzu nun wird erfordert, dass das Ende der Untersuchung nicht geradezu ausgesprochen und wörtlich niedergelegt wird, welches Vielen, die sich gerne beruhigen, wenn sie nur das Ende haben, gar leicht zum Fallstrick gereichen könnte, daß die Seele aber in der Notwendigkeit gesetzt wird, es zu suchen, und auf den Weg geleitet, wo sie es finden kann. Das erste geschieht, indem sie über ihren Zustand des Nichtwissens zu so klarem Bewußtsein gebracht wird, daß sie unmöglich gutwillig darin bleiben kann. Das andere, indem entweder aus Widersprüchen ein Rätsel geflochten wird, zu welchem die beabsichtigte Idee die einzig mögliche Lösung ist, und oft auf ganz fremdscheinende zufällige Art manche Andeutung hingeworfen, die nur derjenige findet und versteht, der wirklich und selbsttätig sucht. Oder die eigentliche Untersuchung wird mit einer andern, nicht wie einem Schleier, sondern wie einer angewachsenen Haut überkleidet, welche dem Unaufmerksamen, aber auch nur diesem, dasjenige verdeckt, was eigentlich soll beobachtet oder gefunden werden, dem Aufmerksamen aber nur noch den Sinn für den innern Zusammenhang schärft und läutert. Oder wo es auf die Darstellung eines Ganzen ankommt, da wird dieses nur durch unzusammenhängende Striche angedeutet, die aber derjenige, dem die Gestalt schon im eigenen Sinne vorschwebt, leicht ergänzen und verbinden kann. Dieses ungefähr sind die Künste, durch welche es dem Platon fast mit Jedem gelingt, entweder das zu erreichen, was er wünscht, oder wenigstens das zu vermeiden, was er fürchtet». Cf. Szlezák 2004a, 128; Scott 2007.

43 Cf. Höhle 2004, 43.

44 Cf. la remarque de Gregory Vlastos (1994, 125): «In my previous book on Socrates [*Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, 1991] I blocked out the hypothesis on which my whole interpretation of Plato's dialogues depends:

momètres» de la pensée, voire des états d'âme momentanés du philosophe. Schleiermacher et ses disciples ou alliés récents partent plutôt du principe heuristique, plus plausible semble-t-il, que Platon réserve certains traitements en fonction du contexte dialogique approprié, et que par conséquent les traitements de problèmes, dans les divers dialogues, sont toujours plus ou moins partiels ou incomplets, quoique complémentaires<sup>45</sup>.

Gadamer reprend de manière générale l'herméneutique unitariste, littéraire et maïeutique de Schleiermacher, mais en rejette l'idée de l'intention (psychologique) de l'auteur ainsi que celle d'un plan pédagogique global. Il importe toutefois de clarifier un point souvent mal compris concernant la dimension pédagogique et «dogmatique» de la lecture de Schleiermacher. Certes son herméneutique de l'implicite défend une maïeutique fixe et fermée dont les résultats sont déjà connus de l'auteur: tandis que les découvertes que doit faire le lecteur deviennent bel et bien siennes, elles ont d'abord été celles de l'auteur qui les lui propose. Toutefois l'inverse est vrai et mérite d'être souligné: si la découverte des vérités en question est héritée, celles-ci sont néanmoins acquises par un effort autonome, semblables en cela à un savoir indépendamment acquis (*selbsttätig*, selon le terme de Schleiermacher). En d'autres termes, la distinction entre maïeutique ouverte et maïeutique fermée est certes fondamentale et oppose Gadamer à Schleiermacher, mais elle n'est pas pour autant absolue: le caractère «dogmatique» de cette lecture est parfaitement compatible avec une certaine indépendance de pensée, puisqu'elle suppose la promotion de celle-ci comme la finalité du modèle pédagogique.

### III.2. Tradition humaniste

Comme je l'évoquais au début de cet exposé, Gadamer renoue délibérément avec l'humanisme, ennemi juré de l'historicisme. De cet humanisme, issu de la tradition des lettres classiques et culminant dans le classicisme et le romantisme allemands, Gadamer adopte, comme bien d'autres de sa génération, «l'histoire monumentale» (Nietzsche) visant à ériger de grands modèles capables de guider le présent<sup>46</sup>. Le jeune Gadamer s'inspirera également du «troisième humanisme» de Werner Jaeger. Là encore, la proximité de Gadamer à Olympiodore et aux néoplatoniciens saute aux yeux. Pour Gadamer et les Anciens, le philosophe n'est pas un penseur solitaire qui construit

Plato makes Socrates say in any given dialogue «whatever he – Plato – thinks at the time of writing would be the most reasonable thing for Socrates to be saying just then in expounding and defending his own philosophy».

<sup>45</sup> Pour une mise en garde contre l'usage de références d'un dialogue à l'autre comme moyen de résoudre les discordances et anomalies entre eux, cf. Gill 2006.

<sup>46</sup> Cf. Gadamer 1985 [1982], 275–276 et 1985 [1978a], 3; Flashar 1979; Flashar et Vogt 1995.

son système dans la solitude (pensons à l'intention déclarée de Descartes), mais quelqu'un qui pense dans une tradition<sup>47</sup> et avec ses éminents prédécesseurs.

C'est précisément à partir d'une certaine conception du «classique» (*das Klassische* par opposition à *die Klassik*) et de la tradition humaniste, conçue comme unitaire et continue, que Gadamer tente d'opérer le rapprochement avec l'herméneutique préscientifique, évoqué au début de cette étude. Cette réhabilitation s'oppose de front au monopole des sciences historiques du XIX<sup>e</sup> siècle. Rappelons que l'historicisme repose sur deux présupposés fondamentaux: (1) le principe de neutralité (ou l'impératif de rester en quelque sorte à l'extérieur du texte) et (2) le principe de l'altérité historique, irréductible (et éventuellement incommensurable); il serait donc naïf et illusoire de tenter de comprendre les auteurs du passé comme des contemporains. À l'inverse, l'approche *philosophique* de Gadamer – et d'Olympiodore – revendique l'engagement de l'interprète dans la tradition et le décloisonnement de l'horizon du texte par rapport à son contexte originel<sup>48</sup> et par là la contemporanéité (*Gleichzeitigkeit*) des classiques avec nous, sans renoncer pour autant aux outils de la méthode historico-philologique<sup>49</sup>. En d'autres termes, le commentateur dans cette perspective doit non seulement expliquer le sens du texte mais encore juger de sa vérité éventuelle<sup>50</sup>. En somme, le commentateur ancien ainsi que Gadamer supposent la continuité de la tradition (comportant éventuellement une pluralité de traditions subordonnées) et la vérité éventuelle du texte passé. L'expérience du «classique» évite, selon Gadamer, le dogmatisme du classicisme en maintenant un dialogue vivant avec la tradition.

#### IV. Séparation ou intégration?

Nous pouvons maintenant retourner à la seconde question proposée en introduction: Gadamer réussit-il à relativiser la coupure entre herméneutique humaniste et historicisme, et à les intégrer dans son herméneutique philosophique? Certes l'historisation radicale de l'herméneutique, telle que défendue par Gadamer, comporte des difficultés, mais elle implique un double effet salutaire qu'il convient d'abord de souligner.

47 Hadot 1987, 22.

48 Sur la conception d'une lecture philosophique comme décloisonnement des époques, citons l'éloquent plaidoyer de Moraux (1967, v–vi): «Le sens d'une doctrine philosophique ne peut être saisi si l'on n'a pas conscience des problèmes auxquels elle prétend apporter réponse; or cette prise de conscience suppose une réflexion qui déborde l'analyse philologique et qui doit s'inspirer auprès des grands philosophes de tous les temps. C'est, en effet, le propre des problèmes philosophiques que d'être toujours reconnaissants; ils se posent, sous des formes nouvelles, à toutes les époques; apercevoir la permanence de ces problèmes, ce n'est pas confondre les doctrines, assimiler entre elles les solutions proposées; c'est, au contraire, la condition requise pour apprécier chacune d'elle dans son originalité historique».

49 Gadamer 1985 [1965a], 444; cf. Gadamer, 1985 [1965b], 419.

50 Olympiodore, *In Cat.* 10. 25–27; cf. Elias (David), *In Cat.* 122. 25–27.

Premièrement, cette historisation rappelle que le progrès dans les sciences historiques s'accompagne presque inévitablement de pertes et d'oublis, qu'une idéologie progressiste naïve ne saurait reconnaître<sup>51</sup>. Deuxièmement, son antihistoricisme reprend la question de la vérité (*Sache*), qui dépasse nécessairement l'intention de l'auteur ainsi que le contexte historique. L'exégèse des néoplatoniciens comporte elle aussi une réflexion philosophique accompagnée dans la pratique par une originalité certaine, encore que cette nouveauté se produise malgré eux, puisqu'ils ne disposent pas d'une conscience nette de la distance historique de leur objet d'étude ni d'une théorie qui puisse expliciter pleinement les conditions de leur propre activité exégétique. Gadamer conçoit son herméneutique comme la voie étroite entre la réactualisation anachronique et la neutralisation doxographique, en cherchant à lire la philosophie grecque comme une source de vérités capables de remettre en question certaines de nos habitudes de penser<sup>52</sup>. En un mot, il préconise une approche de médiation et de dialogue<sup>53</sup>. Mais réussit-il dans cette entreprise? Vaste question dont je n'esquisserai ici que quelques éléments de réponse.

L'herméneutique philosophique de Gadamer cherche à compléter l'exigence d'exactitude historique en subordonnant celle-ci à la question de la vérité. Deux arguments militent en faveur de cette tentative. Premièrement, s'il n'existait que des discontinuités et incommensurabilités, comme le prétend l'historicisme ou un certain postmodernisme, il serait impossible de comprendre ou de traduire aujourd'hui les textes grecs, qui n'auraient plus rien à nous dire, encore moins à nous enseigner. Deuxièmement, la recherche historique, en ne voyant dans ses objets d'enquête qu'un intérêt historique, oublie qu'elle fait elle-même partie d'une tradition (notamment celle de la science issue des Grecs) et qu'elle a part à la prétention de vérité de celle-ci. En un mot, sans l'idéal de la recherche de la vérité (historique ou autre), sur laquelle repose la recherche historique, la raison d'être de celle-ci disparaît<sup>54</sup>.

En revanche, l'historisation radicale de l'herméneutique chez Gadamer tend à rejeter l'héritage méthodologique et épistémologique moderne. D'où l'interprétation souvent donnée au titre *Wahrheit und Methode: Wahrheit gegen Methode!* En effet l'historisation radicale des herméneutiques prémodernes et modernes, ou autres, les rend toutes également légitimes en rejetant, du moins en théorie, la possibilité qu'il y ait des interprétations objectivement (ou intrinsèquement) supérieures aux autres: comprendre ce n'est pas comprendre mieux mais toujours comprendre autrement (*immer anders verstehen*)<sup>55</sup>. L'orientation descriptive (ou ontologique), résolument non

51 Hösle 2004, 28.

52 Cf. Vegetti, 2002, 17–21.

53 Cf. Nancy 2004, 271.

54 Cf. Figal 2001, 19–29; Mesch 2005, 41.

55 Hösle 2004, 28.

normative, de la théorie gadamérienne implique une conception unitaire de l'application (*Applikation, Anwendung*). L'application ne relève pas, selon Gadamer, de la volonté de l'interprète, c'est-à-dire d'un contrôle méthodique, mais se produit d'ores et déjà lorsque nous comprenons (un texte ou toute autre chose). Vu sa thèse forte de notre appartenance à une tradition continue, son herméneutique doit récuser l'idée qu'il puisse exister deux horizons indépendants après mais aussi avant la «fusion des horizons»<sup>56</sup>.

L'un des principaux corollaires de la thèse de Gadamer est le primat de la raison pratique, la dépendance de la philosophie par rapport à la connaissance préphilosophique et la visée éthique ultime de toute *θεωρία*. Dans cette optique, toute compréhension implique d'emblée une application dans le cadre d'une pratique existentielle. Cette conception tend à rejeter, et non à compléter comme le veut la conciliation gadamérienne, les ambitions cognitives ou théoriques entretenues expressément dans l'herméneutique ancienne et préservées dans une certaine mesure dans l'herméneutique méthodologique moderne<sup>57</sup>. Cette perspective plus modeste conduit inévitablement Gadamer à tourner le dos à la conception «dogmatique» ou «rationnaliste» de la philosophie grecque, dont le grand *Leitmotiv* est le désir de comprendre le Tout en tant qu'intelligible et éternel. Ces prétentions métaphysiques anciennes, récusées par Gadamer, sont par voie de conséquence sous-estimées et dans une certaine mesure déformées dans son interprétation des textes, à la faveur d'une conception (heideggerienne) de l'Être comme fondamentalement mystérieux et d'une notion (kantienne) de la vérité comme fin inatteignable<sup>58</sup>. Ainsi la conception immanente et pratique de la *θεωρία* chez Gadamer tend-elle à nier l'accessibilité et même la pertinence de l'idéal théorétique pur<sup>59</sup>. Certes, il est vrai, comme le fait valoir Gadamer, que la philosophie comme mode de vie est d'abord une activité et seulement en second lieu le résultat de cette activité<sup>60</sup> et que l'idéal de la *θεωρία* présuppose toujours la participation, c'est-à-dire l'appartenance à une communauté (*ἡθος*). Cependant, comme il le reconnaît lui-même avec insistance, la *θεωρία* n'est jamais moralement neutre mais au contraire orientée vers le Bien; elle est, autrement dit, de nature téléologique<sup>61</sup>. La question se pose alors de savoir comment l'herméneutique expressément immanente de Gadamer peut rendre compte, en se l'appropriant, de la pensée téléologique, c'est-à-dire des ambitions métaphysiques des Grecs. Cette aporie dans la pratique herméneutique de Gadamer, ainsi que ce désaccord théorique de fond entre les

**56** Gadamer 1986 [1960], 311–312; Krämer 1997, 397; cf. Krämer 2007.

**57** Cf. Neschke-Hentschke 2004, 23.

**58** Pour un exposé général suivi d'une discussion critique de certains aspects de l'interprétation gadamérienne de Platon, cf. Renaud 1999.

**59** Cf. Zuckert 2002, 220.

**60** Gadamer 1991 [1978b], 226.

**61** Cf. *République* 505 d–e.

deux herméneutiques qui en est la cause, confirment la nécessité de la distanciation méthodique comme moyen de se prémunir, autant que faire se peut, contre la simple projection des préjugés, tendance qu'il reconnaît par ailleurs comme problématique (en particulier après 1960) mais surtout comme inévitable.

Une pleine intégration des deux herméneutiques, en deçà ou delà des incompatibilités, s'impose donc, et est encore à réaliser. Ce travail de réflexion sur les principes herméneutiques est en cours dans la recherche platonicienne actuelle, qui est dominée depuis quelque temps par des débats méthodologiques de fond. Cette remise en cause n'est d'ailleurs pas sans rapport avec l'intérêt récent pour le commentaire philosophique dans l'Antiquité<sup>62</sup>. Ma comparaison entre les principes herméneutiques gadamériens et ceux d'Olympiodore se proposait donc de clarifier des enjeux clés chez Gadamer et par là d'indiquer, de manière indirecte, en quoi la manière dont les Anciens lisent Platon peut contribuer à enrichir la nôtre. L'actualité de l'herméneutique ancienne, comme celle d'Olympiodore, réside dans le triple principe d'unité évoquée plus tôt: l'unité de l'œuvre, l'unité de la forme et du contenu et l'unité de la théorie et la pratique. Platon dans ses dialogues a laissé cette triple unité largement *implicite*, ce qui semble indiquer qu'il a délibérément laissé entendre que l'auteur a délibérément évité d'exposer la visée et le contenu de sa/la philosophie de manière abstraite et systématique, à la faveur d'une représentation concrète et immanente, capable de révéler les origines et les obstacles de l'interrogation philosophique, en plus des conclusions doctrinales (finales ou provisoires)<sup>63</sup>. La poétique implicite<sup>64</sup> de Platon, celles des lecteurs anciens ainsi que des herméneutiques «alternatives» modernes (comme celle de Gadamer dans la mesure où celle-ci reste fidèle à l'esprit platonicien)<sup>65</sup> doivent être intégrées dans une herméneutique globale.

**62** Cf. Annas et Rowe 2002; Tarrant 2000 et 2005; Baltzly et Tarrant 2006; Radke 2006; Achard et Renaud 2008.

**63** Olympiodore, *In Alc.* 56; Mesch 2005, 36.

**64** L'expression de Michael Erler: Erler 2003.

**65** Höhle 2004, 28.

## Bibliographie

- Achard, M. et Renaud, F. (éds), *Le commentaire philosophique dans l'Antiquité et ses prolongements: méthodes exégétiques* (I) [numéro thématique de *Laval théologique et philosophique* 64, 1 (2008)]; Québec 2008, 5–125 [64, 3 (2008), 581–690].
- Annas, J., *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca (New York) 1999.
- Annas, J. et Rowe, C. (éds), *New Perspectives on Plato: Modern and Ancient*, Cambridge (Massachusetts) 2002.
- Baltzly, D. et Tarrant, H. (éds), *Reading Plato in Antiquity*, London 2006.
- Cambiano, G., *Il ritorno degli antichi*, Roma 1988 [trad. franç.: *Le Retour des Anciens*, par S. Milanezi et la collaboration de N. Loraux, Paris 1994].
- Denyer, N., *Plato, Alcibiades* [introduction, édition et commentaire par N.D.], Cambridge 2001.
- Diogène Laërce = Marcovich, M. (éd.), *Diogenes Laertius: Vitae Philosophorum*, 2 tomes, t. I: Libri I–X; t. II: Excerpta Byzantina, Stuttgart/Leipzig 1999.
- Donini, P., «Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica», dans: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 11/36.7 (1994), 5027–5100.
- Elias (David), In Cat. = Busse A., *Eliae (Davidis) in Aristotelis Categorias commentarium* (CAG XVIII/1), Berlin 1900.
- Erlor, M., «Platon. Die Philosophie der Antike. Bd. 2.2», in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Überweg. Hg. v. Helmut Holzhey*, Basel 2007.
- Erlor, M., *Platon*, München 2006.
- Erlor, M., «To Hear the Right Thing and to Miss the Point: Plato's Implicit Poetics», dans: A.N. Micheli (éd.), *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*, Leiden/Boston (Massachusetts) 2003, 153–173.
- Figal, G., «Platonforschung und hermeneutische Philosophie», dans: T.A. Szlezák et K.-H. Stanzel (éds), *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer*, Hildesheim 2001, 19–29.
- Figal, G., *Gegenständlichkeit*, Tübingen 2006.
- Fink, E., «Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie», dans: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11 (1957), 321–337.
- Flashar, H. (éd.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1979.
- Flashar, H. et Vogt, S. (éds), *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse*, Stuttgart 1995.
- Frede, M., «Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie», dans: A. Laks (éd.), *La doxographie antique [numéro thématique de la Revue de métaphysique et de morale* 97, 307–416] (1992), 311–325.
- Gadamer, H.-G., *Gesammelte Werke*, t. 1–10, Tübingen 1985–1995.

- «Amicus Plato magis amica veritas» [1968], dans: Idem, *Gesammelte Werke*, t. 6, Tübingen 1985, 71–89.
- «Denken als Erlösung. Plotin zwischen Plato und Augustin» [1980], dans: Idem, *Gesammelte Werke*, t. 7, Tübingen 1990, 407–417.
- «Destruktion und Dekonstruktion» [1985], dans: Idem, *Gesammelte Werke*, t. 2, Tübingen 1986, 361–372.
- «Die griechische Philosophie und das moderne Denken» [1978a], dans: Idem, *Gesammelte Werke*, t. 6, Tübingen 1985, 3–8.
- «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles» [1978b], dans: Idem, *Gesammelte Werke*, t. 7, Tübingen 1991, 128–227.
- «Die neue Platoforschung» [1933], dans: Idem, *Gesammelte Werke*, t. 5, Tübingen 1985, 212–229.
- «Hermeneutik und Historismus» [1965b], dans: Idem, *Gesammelte Werke*, t. 2, Tübingen 1985, 387–424.
- «Logos und Ergon im platonischen *Lysis*», dans: Idem, *Gesammelte Werke* 6, Tübingen 1985, 171–186.
- «Philosophie und Philologie. Über Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff» [1982], dans: Idem, *Gesammelte Werke*, t. 6, Tübingen 1985, 271–277.
- «Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretation zum Philebos» [1931], dans: Idem, *Gesammelte Werke*, t. 5, Tübingen 1985, 3–163.
- «Schleiermacher als Platoniker» [1969], dans: Idem, *Gesammelte Werke*, t. 4, Tübingen 1987, 374–383.
- «Selbstdarstellung» [1977], dans: Idem, *Gesammelte Werke*, t. 2, Tübingen 1985, 479–508.
- «Text und Interpretation» [1983], dans: Idem, *Gesammelte Werke*, t. 2, Tübingen 1986, 330–360.
- «Vorwort zur 2. Auflage» [1965a], dans: Idem, *Gesammelte Werke*, t. 2, Tübingen 1985, 437–448.
- «Wahrheit und Methode» [1960; 1986: 5<sup>e</sup> éd. rev.], dans: Idem, *Gesammelte Werke*, t. 1, Tübingen 1986.
- «Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik» [1985], dans: Idem, *Gesammelte Werke*, t. 5, Tübingen 1985, 3–23.
- Gaiser, K., *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963.
- Gaiser, K., «Plato's enigmatic lecture «On the Good»», dans: *Phronesis* 25 (1980), 5–37.
- Gill, C. «The Platonic Dialogue», dans: M.L. Gill et P. Pellegrin (éds), *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden (M.A.)/Oxford 2006, 136–150.



- Gill, C., «Dialectic and the Dialogue Form», dans: J. Annas et C. Rowe (éds), *New Perspectives on Plato: Modern and Ancient*, Cambridge (Mass.) 2002, 145–171.
- Gill, C., «Afterword: Dialectic and the Dialogue Form in Late Plato», dans: C. Gill et M.M. McCabe (éds), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996, 283–310.
- Goulet-Cazé, M.-O., «Introduction», dans: Idem (éd.), *Le commentaire: entre tradition et innovation*, Paris 2000, 5–12.
- Greisch, J., «Le principe d'équité comme «âme de l'herméneutique» (Georg Friedrich Meier)», dans: *Revue de Métaphysique et de Morale* 29 (2001), 19–42.
- Griswold, C. Jr., «E Pluribus Unum? On the Platonic «Corpus»», dans: *Ancient Philosophy* 19 (1999), 361–397.
- Grondin, J., «La fusion des horizons: La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus*?», dans: *Archives de philosophie* 68 (2005), 401–418.
- Hadot, I., «Der fortlaufende philosophische Kommentar», dans: W. Geerlings et C. Schulze (éds), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Forschung*, Leiden 2002, 183–199.
- Hadot, P., «Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque», dans: M. Tardieu (éd.), *Les Règles de l'interprétation*, Paris 1987, 13–34.
- Hadot, P., «La préhistoire des genres littéraires philosophiques médiévaux dans l'Antiquité», dans: *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales: définition, critique et exploration*, Louvain-la-Neuve 1982, 1–9.
- Höfle, V., «Der Platonismus und seine Interpretation – Die drei Paradigmen und ihr Ort in der Geschichte der Hermeneutik», dans: Idem, *Platon interpretieren*, Paderborn 2004, 27–54.
- Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923 (21955).
- Kahn, C.H., *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996.
- Kahn, C.H., «On Platonic Chronology», dans: J. Annas et C. Rowe (éds), *New Perspectives on Plato: Modern and Ancient*, Cambridge (Massachusetts) 2002, 93–127.
- Krämer, H.J., *Die Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus*, München 2007.
- Krämer, H.J., «Hermeneutik – Wissenschaft – Kultur – Praxis», dans: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51 (1997) 390–410.
- Krämer, H.J., «Platons ungeschriebene Lehre», dans: T. Kobusch et B. Mojsisch (éds), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht der neueren Forschung*, Darmstadt 1996, 249–275.

- Krämer, H.J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959.
- Laks, A., «Platonisme et système chez Schleiermacher: des Grundlinien à la Dialectique», dans: A. Laks et A. Neschke-Hentschke (éds), *La naissance du paradigme herméneutique: Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, Lille 1990, 155–181 [2<sup>e</sup> édition revue et augmentée: *La naissance du paradigme herméneutique – De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, 2008].
- Mesch, W., «Platons Dialoge als hermeneutisches Problem», dans: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 4 (2005) 27–57.
- Morau, J., *Le sens du platonisme*, Paris 1967.
- Narcy, M., «La philosophie ancienne au pays de Descartes», dans: L. Rossetti (éd.), *Greek Philosophy in the New Millenium: Essays in Honour of Thomas M. Robinson*, Sankt Augustin 2004, 263–271.
- Neschke-Hentschke, A., «Platonisme et tournant herméneutique au début du XIX<sup>ème</sup> siècle en Allemagne», dans: A. Laks et A. Neschke-Hentschke (éds), *La naissance du paradigme herméneutique: Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, Lille 1990, 121–153 [2<sup>e</sup> édition revue et augmentée : *La naissance du paradigme herméneutique - De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, 2008].
- Neschke-Hentschke, A., «Introduction historique», dans: Eadem (éd.) (avec la collaboration de F. Gregorio et C. König-Pralong), *Les Herméneutiques au seuil du XXI<sup>ème</sup> siècle: Évolution et débat actuel*, Louvain/Paris 2004, 5–23.
- Olympiodore, In Alc. = Westerink, L.G., [édition établie par], *Olympiodorus, Commentary on the First Alcibiades of Plato*, Amsterdam 1956.
- Olympiodore, In Cat. = Busse A., [édition établie par], *Olympiodori Prolegomena et in Categorias commentarium* (=CAG XII/1), Berlin 1902.
- Olympiodore, In Gorg. = Westerink, L.G., [édition établie par], *Olympiodori in Platonem Gorgiam commentaria*, Leipzig 1970 [trad. angl. R. Jackson, K. Lycos et H. Tarrant, *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias*, Leiden 1998].
- Olympiodore, In Meteora = Stüve W., [édition établie par], *Olympiodori in Aristotelis Meteora commentaria* (= Commentaria in Aristotelem Graeca XII/2), Berlin 1900.
- Olympiodore, In Phaed. = Westerink, L.G., [édition et traduction par], *The Greek commentaries on Plato's Phaedo I: Olympiodorus*, Amsterdam 1976.
- Radke, G., *Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, Berlin/New York 2006.
- Renaud, F., «Tradition et critique: lecture jumelée de Platon et Aristote chez Olympiodore», dans: M. Achard et F. Renaud (éds), *Le commentaire philosophique dans l'Antiquité et ses prolongements: méthodes exégétiques I* [numéro thématique de Laval théologique et philosophique 64 (2008), 1], Québec 2008, 89–104.

- Renaud, F., «La conoscenza di sé nell'Alcibiade I e nel commento di Olimpiodoro», dans: M. Migliori, (éd.), *Interiorità e Anima. Psychè in Platone*, Milan 2007, 225–244.
- Renaud, F., «Rhétorique philosophique et fondement de la dialectique: le commentaire du Gorgias par Olympiodore», dans: *Philosophie antique* 6 (2006 [2006a]), 137–161.
- Renaud, F., «Introduction», dans: Idem (éd.), Gadamer, *Interroger les Grecs: Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, Montréal 2006 [2006b], 9–46.
- Renaud, F., *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer's*, Sankt Augustin 1999.
- Richard, M.D., «La méthode exégétique de Schleiermacher dans son application au platonisme», dans: M. Tardieu (éd.), *Les Règles de l'interprétation*, Paris 1987, 209–225.
- Rowe, C., *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge 2007.
- Schleiermacher, F., «Einleitung», dans: P.M. Steiner (éd.) (avec la collaboration d'A. Arndt et J. Jantzen), *Über die Philosophie Platons. Geschichte der Philosophie. Vorlesungen über Sokrates und Platon (zwischen 1819 und 1823) – Die Einleitungen des Platon (1804–1828)*, Hamburg 1996, 25–69 (avec la pagination originelle de l'édition de 1804, 3–52) [trad. franç.: *Introduction aux dialogues de Platon (1804–1828). Leçons d'histoire de la philosophie (1819–1823)*, traduction et introduction par M.-D. Richard, Paris 2004].
- Schnädelbach, H., «Morbus hermeneuticus. Über eine philosophische Krankheit», dans: Idem, *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt/M. 1987.
- Scholz, O., *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Frankfurt/M. 1999 [2001].
- Scott, G.A. (éd.), *Philosophy in Dialogue, Plato's Many Devices*, Evanston 2007.
- Sedley, D., «Plato's Auctoritas and the Rebirth of the Commentary Tradition», dans: J. Barnes et M. Griffin (éds), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997, 110–129.
- Sedley, D., «Socratic irony in the Platonist commentators», dans: J. Annas et C. Rowe (éds), *New Perspectives on Plato: Modern and Ancient*, Cambridge (Massachusetts) 2002, 37–57 [version antérieure en trad. franç.: «L'ironie dans le dialogue platonicien selon les commentateurs anciens», dans: F. Cossutta et M. Narcy (éds), *La forme dialogue chez Platon: Évolutions et réceptions*, Grenoble 2001, 5–19].
- Slutter, I., «Commentaries and the Didactic Tradition», dans: G.W. Most (éd.), *Commentaries – Kommentare*, Göttingen 1999, 173–204.

- Szlezák, T. A., «Eriedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts», dans: J. Rohls et G. Wenz (éds), *Protestantische und deutsche Literatur*, Göttingen 2004 [2004a], 125–144.
- Szlezák T.A., *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, (= Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, t. 2), Berlin 2004 [2004b].
- Szlezák T.A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin 1985.
- Tarrant, H., *Recollecting Plato's Meno*, London 2005.
- Tarrant, H., *Plato's First Interpreters*, London/Ithaca (New York) 2000.
- Tarrant, H., «Olympiodorus and the Surrender of Paganism», dans: *Byzantische Forschungen* 24 (1997), 180–192.
- Vegetti, M., «Perché la storia della filosofia antica è diventata noiosa?», dans: V. Ando et A. Cozzo (éds), *Pensare all'antica: A chi servono i filosofi?*, Palermo 2002, 17–21.
- Wiehl, R., «Aus den Diskussionen», dans: H. Flashar (éd.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1979, 392–393.
- Zuckert, C.H., «Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy», dans: R.J. Dostal (éd.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge 2002, 201–224.